

LA OPCION PREFERENCIAL POR LOS POBRES Y OTROS TEMAS A LA LUZ DE LA FILOSOFIA DEL PROFESOR SCIACCA

POR

NARCISO JUANOLA SOLER

Recuerdos del profesor Sciacca.

El 24 de febrero de 1975 M. F. Sciacca entregaba su alma a Dios. Conmemoramos, pues, el décimo aniversario de su muerte, que sentí profundamente. En aquellos días empezaba a redactar lo que más tarde sería mi tesis doctoral sobre el pensamiento filosófico del profesor Sciacca. No tuve la satisfacción de poder estrechar su mano, ni de oír directamente sus palabras. Pero sus obras han dejado una profunda huella en mi espíritu.

Viene a mi memoria en estos momentos la persona del P. Juan Roig Gironella, amigo personal de M. F. Sciacca, uno de mis «maestros» extrauniversitarios, que al hablarme de Sciacca me decía que era «un hombre de ebullición interior». Desgraciadamente para todos nosotros, también «atravesó» esta vida, como le gustaría decir al profesor Sciacca, dejándonos el 10 de abril de 1982. El P. Roig Gironella había trabado una honda amistad con el profesor Sciacca y le había invitado varias veces a hablar en el Instituto Filosófico Balmesiana de Barcelona. Fruto de estos contactos, Sciacca pronunció en Barcelona las siguientes conferencias. «La crisi della civiltà como fuga dalla verità» (20-X-49); «Antiumanesimo dell'umanesimo atea» (18-III-52); «Civiltà e tecnica» (15-IV-53); «El terror de estar vivos y el sentido de lo cotidiano» (23-IV-58); «La crisi della coscienza religiosa europea» (13-XII-60); «La trasformazione del sacro in

Feuerbach» (16-III-62); «El mensaje social del Evangelio» (20-III-65); «Un laico ante la teología» (29-V-70).

El 16 de marzo de 1972, habló de «La tarea del filósofo en la hora presente», cuando la Universidad de Barcelona le investió como Doctor «Honoris causa».

Su disertación de investidura se centró en la demarcación filosófica y la repercusión del «nominalismo del discurso», caracterizado por la búsqueda exasperada de los diversos significados de los términos, que «corren hacia la nada de significado o hacia el todo insignificante», ocasionando la pérdida total de los contenidos, de cualquier contenido objetivo y sustancial. Así, dijo el profesor Sciacca, se pierde el sentido propio de las palabras, es decir, el sentido analógico de las mismas, siendo usadas constantemente en formas impropias y sustitutivas. Ello, obviamente, ocurre con la palabra «liberación», tema central de esta Reunión de amigos de la Ciudad Católica.

Sciacca, en el Discurso de Investidura como Doctor «Honoris causa» por la Universidad de Barcelona, sostuvo la imperiosa necesidad de «restituir al pensamiento su objetividad», que no es otra que el ser que lo constituye, fundamento de todo saber. Hoy en día se tiene el prurito de racionalizarlo todo, «desde las coles a la cría de pollos, hasta la moral y la religión», lo cual, dijo Sciacca, no conduce sino a la «barbarie civilizada» y a una felicidad mediocre. El imperio de la razón, entendida como algo funcional y operativo, despoja al hombre de cualquier razón de existir; dispone al máximo de medios, pero carece de un solo motivo que haga significativa la existencia humana. Ello, a la corta o a la larga, conduce al hombre a la desesperación, a la indiferencia, al suicidio, a la corrupción placentera que, en vez de hacer mejor al hombre, lo hace elogiabile, en medio de mutuas alabanzas, y lo conduce a la muerte. Sciacca exclamaba: ¡Hay que ser razonables, no sólo racionales! Es decir, hay que ser comprensivos, buenos, libres, porque ser razonable es *hacer un uso cristiano de la razón*. El mejor modo de ser amigos de los hombres es el decirles la verdad, su verdad, la verdad común a todos, la verdad que nos hace amigos y hermanos. Esa verdad

hay que gritarla, más aún hoy día. Y como dijo en Barcelona el profesor siciliano, hay que decirla... aunque no la quieran oír.

En 1968, al cumplir Sciacca 60 años, la Revista *Espiritu*, fundada por el P. Juan Roig Gironella, le dedicó un número extraordinario como homenaje (17-1968, núm. 57). En dicho número, el P. Roig hace notar las profundas concomitancias entre Balmes y Sciacca: ambos mantuvieron en su tarea filosófica un afán de totalidad, de integridad; la necesidad de utilizar una lógica que abarcara al hombre entero, de modo que se prefiera una bota de Don Quijote a un cerebro electrónico; la importancia de no separarse de la religión católica o de afirmar el fin sobrenatural del hombre, porque de lo contrario, se carece de refugio y se niega la dignidad del ser humano.

El P. Roig veía en Sciacca a un pensador influenciado por la neoescolástica italiana; por Dostoyevsky, Pirandello, etc.; un hombre que atravesó el inmanentismo y que adquirió conciencia de que si se niega a Dios, todo es nada, un hombre metafísico de la experiencia interior; un hombre que fue descubriendo, como él dijo en el teatro San Carlos de Nápoles el 22 de abril de 1974, el sentido íntimo de Santo Tomás de Aquino y su filosofía del ser.

I. LIBERTAD Y LIBERACIÓN.

1. La libertad.

La palabra «libertad» se entiende hoy día como liberación de la necesidad. Así, en un sentido negativo, la libertad sería la cesación de la necesidad; en un sentido positivo, la consideración del placer que obtengo al satisfacerla. Desde otro ángulo, para conseguir este tipo de libertad, sólo se busca la mayor cantidad de bienes (productos); no obstante ser esta tarea indefinida, como la misma cantidad. Es la libertad del hombre biológico y de la razón técnica, que sólo se preocupa de la producción-distribución de los bienes económicos.

Pero la liberación económica ni es ni da la libertad espiritual. A lo máximo que puede aspirar es a ser una condición de dicha libertad interior de la persona humana.

La libertad deriva de sí misma. Sólo en el espíritu tiene ella sentido. Esta es la razón de por qué el marxismo ofende al proletariado. La libertad no se puede producir: o es moral o no es ni siquiera libertad.

La moral marxista se identifica con la economía socialista. Una acción buena lo es por ser una acción económicamente productiva, el resultado de un plan económico, la resultante de un proceso histórico que, bajo el lema del altruísmo y de la utilidad, cree que el hombre se actúa plenamente, totalmente, en lo económico: un egoísmo de todos con todos que, al fin y al cabo, adopta una visión materialista del hombre, puesto que son las cosas materiales mismas las que acaban por dominarlo.

Ahora bien, o se es libre en el cumplimiento de la ley moral o ya nada hará libre a un solo hombre. El marxismo no reconoce, ni puede hacerlo, una libertad esencial al hombre, ya que la considera, como ya hemos dicho, una mera resultante de lo económico, porque es un mero dato y ya no tiene un significado personal e interior. El marxismo no puede responder a un nivel profundo, humano, a la pregunta, ¿por qué soy libre? ¿Para quién soy libre? Liberar, hablando con toda propiedad, sólo puede ser una obra integral del hombre, o sea, efectuada a la altura del espíritu.

El marxismo, inmanentista, entiende el humanismo como conquista del mundo. En esto coinciden tanto la libertad liberal como la libertad marxista. Así, tan marxista es la burguesía liberal, como burgués el proletariado. En uno y otro nos encontramos con que Sísifo apuesta por sí mismo una y otra vez. De esta forma, nadie se siente pobre en el espíritu para con el mundo y rico en el mismo espíritu; lo único que puede hacer posible una actuación integral de la ley moral.

La riqueza y el bienestar sólo son instrumentos, medios, condiciones para conservar la vida, para hacer más fácil y rápida la adquisición de una vida virtuosa, la consecución de la pro-

pia perfección natural. El bien económico es sólo un instrumento de la virtud, una condición del ejercicio de la libertad, que debe situarse dentro del complejo problema del hombre y en el interior de la unidad concreta del espíritu; de lo contrario, como Sísifo, al final sólo puede hallar tierra, fango, de la cuna a la tumba.

2. La liberación.

La «liberación» contiene dos elementos: uno humano-natural y otro divino-sobrenatural. El primero supone la supresión de las causas del sufrimiento, el segundo, la liberación del pecado y la regeneración del hombre por la gracia, acontecimiento original y personal, que tiene como consecuencia aquél. Si la liberación del pecado, la liberación radical, no comporta por sí misma la liberación humano-natural, ésta no se eleva de suyo, por sus propias fuerzas, al nivel sobrenatural.

La dimensión escatológica de la existencia humana implica una plenitud liberadora en potencia en tanto en cuanto dicha plenitud no es ni puede realizarse dentro de la historia. La esperanza que manifiesta la dimensión escatológica de la persona humana es extrahistórica, si bien puede recaer en la esclavitud porque en este mundo siempre permanecen las consecuencias del pecado.

Por otra parte, la mencionada dimensión escatológica implica una liberación en acto, puesto que Cristo nos ha abierto las puertas del cielo y nos ha liberado del temor al sufrimiento.

Por todo lo dicho, se comprende que la caridad cristiana sea muy superior al humanitarismo o a la beneficencia. En efecto, conlleva el primado, ante todo, de las personas, en correspondencia con su dignidad. En segundo lugar, en base a lo ya dicho, rechaza tanto el odio como la violencia. En tercer lugar, la opción preferencial por los pobres no puede ser ni exclusiva ni excluyente. En cuarto lugar, contempla al hombre tanto en su vocación terrena y eterna, rechazando aquellos sistemas que anu-

lan la libertad o someten el hombre al ateísmo. Por último, entiende que la liberación fundamental es la liberación del pecado y del mal moral (el pecado social sería la consecuencia de ambos). En definitiva, la penitencia cristiana se opone a la venganza o a la conciencia de clase.

II. LA OPCIÓN PREFERENCIAL POR LOS POBRES.

La opción según la "teología de la liberación".

Su crítica a la concepción de la verdad va a la par con la afirmación de la violencia necesaria, con el amoralismo político y con la dialéctica de la lucha de clases. La verdad es aquello que resulta probado por una praxis históricamente eficaz. El actuar de acuerdo con la naturaleza humana se vuelve, pues, un hacer: la producción de un resultado históricamente eficaz. Obviamente, una gnoseología práctica conduce a una ética de la eficacia y, por lo tanto, fuera del cristianismo. Así se justifica la violencia en cuanto eficaz, se historiza la moral en la lucha de clases y se mantiene una dialéctica de clases que se ponen en cuanto se oponen. El pobre es identificado con el que lucha, sin que baste la condición de oprimido. En efecto, es necesario para liberarse estar en lucha contra la opresión. Los pobres, por lo tanto, serían los únicos portadores del Evangelio cuando lucharan por su liberación, siendo entonces la palabra activa de Dios en la Historia. El pobre, sin interés ideológico-político no forma parte del pueblo liberador, al igual que las personas que son pobres por la opresión del sistema social marxista: no entran en la categoría del pobre-proletario.

Como podemos ver, pues, la clase se torna un elemento formal-metafísico y mítico, la universalidad negativa y concreta: la nada social del proletariado. Todo ello supone la historización de los preceptos morales, la traducción de los mismos en pautas instrumentales de eficacia histórica, la historización de las promesas evangélicas de vida eterna transfiriéndolas al futuro histórico de la humanidad: la utopía histórica y mundana, el mo-

nismo histórico, el historicismo. Aquí ya no existe ninguna distinción entre historia de la salvación e historia profana. Está ya no está cristificada, sino que la lucha por una sociedad más justa es salvífica por sí misma: la autocreación del hombre en la historia. El Dios-para-nosotros en cuanto histórico, el Dios que hace historia en el sentido hegeliano de la palabra.

Por todo lo dicho se ve claramente que no se llegaría al Reino de Dios por la fe y la pertenencia a la Iglesia, sino por el mero cambio estructural y el compromiso socio-político. De nuevo nos encontramos con las viejas ideas de progreso, reino de la justicia, sociedad sin clases, etc. Todas ellas suponen liberaciones múltiples, temporales y sectoriales, jamás implican una liberación completa e integral de todo el hombre. Por la sola prevención de un mal uso de las verdades cristianas, no es justo acallarlas, omitirlas o desecharlas.

Estas liberaciones parciales o sectoriales entienden al pobre como un *a priori* del cristianismo, como su fundamento y su razón de ser; como la condición de posibilidad para que el evangelizador pueda llegar a tener contenidos cristianos que ofrecer. La misma lucha entre el pecado y la gracia, entre el bien y el mal, serían la expresión moral de la lucha de clases y del enfrentamiento político a los que se reduciría. En definitiva, nos encontramos ante la mezcla de las tesis marxistas con las interpretaciones protestantes racionalistas: una lectura del Evangelio según la última moda. Dicha actitud no se da cuenta de que la humildad de corazón no significa cohonestar la pobreza material ni adormecer el esfuerzo para superarla; no se da cuenta de que el proletariado no es sin más una categoría económico-social; no se da cuenta de que está en la línea de un nuevo mesianismo neojudaico, del milenarismo, de la idea ilustrada de progreso que arranca de Bacon, pasa por el movimiento ilustrado (enciclopedistas, Condorcet, etc.), se potencia por Kant y llega a su culmen en Hegel y Comte, así como en Marx.

La opción preferencial por los pobres no es una opción exclusiva. Si lo fuera, habría un elemento no cristiano que se introduciría en ella, al negar la universalidad del amor. Por

ello, la opción de la teología de la liberación supone una forma de leer el Evangelio que invierte su contenido hacia un mensaje meramente terrestre: no es un error parcial, ni una aplicación incorrecta, sino un error global de una nueva lectura del Evangelio. Esta relectura conlleva una subversión del concepto de verdad y la violencia necesaria. En verdad, la opción de clase no puede identificarse con la opción preferencial por los pobres, como tampoco puede releerse el Evangelio desde unas bases materialistas. Al contrario, hay que atenerse a la verdad completa sobre el hombre, a una liberación sin reduccionismos desde la escucha atenta de la palabra de Dios, no desde una relectura de la misma. En una palabra, hay que presentar la verdad integral sobre Jesucristo, sobre la Iglesia y sobre el hombre.

La opción por el pobre es una opción por el proletariado, por la clase proletaria. Este y otros elementos marxistas adulteran la aplicación de la doctrina de Jesucristo sobre exigencias divinas en torno a la economía y la política. La acción revolucionaria que está en la base de la teología de la liberación es el cuestionamiento de un tipo de inteligencia de la fe, una reflexión en y sobre la praxis histórica, en y sobre la praxis liberadora. La teología de la liberación propone una nueva inteligencia de la fe, una nueva forma de hacer teología desde el compromiso de la lucha de clases. No se trata de elaborar nuevos aspectos de la ética social cristiana, sino de una nueva hermenéutica de la fe que altera la teología en sus fundamentos, así como todas las formas de la vida eclesial. La teología de la liberación propone una comprensión de la palabra divina desde una concreta situación, invirtiendo la relación teoría-praxis y subvirtiendo el concepto de verdad. Para ella, sólo quien participe en el combate puede hacer un análisis correcto (la conciencia verdadera es una conciencia partidaria). El punto de partida es la praxis y en ésta se verifica la validez de la nueva relectura del Evangelio. En definitiva, sólo hay verdad en y por la praxis partidaria, en y por el compromiso y la participación activa en la lucha de clases. Al fin y al cabo, la verdad se hace y todo depende de la ortodoxia de la ortopraxis. Por ello,

se considera que una fe ahistórica no es revolucionaria y que el Evangelio debe interpretarse políticamente.

Los movimietos de la teología de la liberación, con su hermenéutica política del Evangelio no hacen sino negar el valor salvífico universal de la muerte de Cristo, la economía de la Redención y la sacramentalidad de la Iglesia.

La única liberación integral es la de las esclavitudes, de las injusticias sociales, del pecado personal. La única liberación supone la presentación de la verdad sobre Jesucristo, sobre el hombre y sobre la Iglesia. Para ello hace falta predicar todo el Evangelio completo, sin perder su misión de trascendencia. Se trata de una liberación por encima de la política, de una predicación caritativa y misericordiosa, clara, sin mezclas ideológicas, con amplitud de miras, serena, etc. Todo ello para que no sea un juguete de la mera praxis. De ahí que el problema no estribe en encontrar una praxis eficaz, sino en saber cuál es la libertad anunciada en el Evangelio. No hay ortopraxis que no esté fundada en una ortodoxia. El cristiano sabe que es la palabra de Dios la que ha desvelado el sentido de la realidad y del hombre. Sólo la verdad integral sobre Jesucristo, la Iglesia y el hombre son la clave para interpretar cristianamente nuestra historia.

La misericordia.

La misericordia material, la caridad para con el cuerpo, la asistencia, el mero dar la túnica, sólo da lugar a un tipo de cristianismo genérico e inferior, a un laicismo cómodo y envilecido, a una secularización del cristianismo que se convierte en un humanismo filantrópico que interpreta la cuestión social como mero bienestar económico.

La misericordia corporal debe ir acompañada y precedida por la misericordia espiritual. Ello es así en virtud de la unión sustancial de cuerpo y alma en la naturaleza humana. Pero hay más aún.

La misericordia espiritual, considerada de una manera aislada, puede dar lugar a un humanismo tibio, a la limosna del viernes que, en el fondo, también ofende la dignidad del hombre. Ello es así porque por encima de dicha misericordia se sitúa la única misericordia que hace eficaz y santa, que da el tono vital, que abre a una nueva dimensión, que redime, salva y llena la misericordia espiritual humana: es la misericordia divina, un don sobrenatural.

La misericordia espiritual humana, la caridad, calienta el corazón, reparte humanidad y amor. Ella es una necesidad del hombre en cuanto tal, del hombre que se encuentra muchas veces con que la riqueza se identifica con la miseria y el poder con la mezquindad y la aridez de corazón. Pero, más que tener misericordia, cosa que parece aunar el amor con la fuerza y la posible humillación, hay que ser misericordiosos. Ser misericordiosos no es, sin embargo, ser compasivos o tener piedad para con los demás, sin nada más.

En efecto, la mera compasión no va más allá de sí mismo: supone un desagrado por la pena de otro, un dolor por el sufrimiento de los demás. La persona que es sólo compasiva, desearía no ver el dolor o el sufrimiento para ahorrarse la pena que mueve a compasión. La mera compasión puede degenerar en el egoísmo y en la soberbia, en el desprecio de los demás, desconociendo su propia miseria al creerse exento de la necesidad de compasión, de piedad, de misericordia.

Por otra parte, identificar estrictamente la misericordia espiritual o caridad con la piedad puede llevar a la actitud de la persona que siente lástima por el otro, o sea, que sólo indica la disposición a la misericordia.

Sólo la consideración de la misericordia divina da a la misericordia un sentido integral. En verdad, tan necesario es sentir o dar misericordia, como recibirla. No sólo es buena e indispensable la disposición a tener misericordia, a tener piedad por el amor común entre personas, sino que además lo es el tener la disposición para recibir misericordia, el reconocerse necesitado de piedad.

Muy distinto de todo lo dicho es la piedad laica, el paternalismo laico, un sentimiento ético desligado de la virtud de la religión. La beneficencia que dicho sentimiento propugna puede identificarse casi con la buena administración. Su conmiseración filantrópica puede asemejarse a las buenas maneras y a la protección.

El ser capaces de dar y recibir misericordia es, pues, la fusión del amor y de la humildad fuera del sentimiento, o mejor, asumiendo el sentimiento y elevando al hombre. Consiste en una obra del espíritu, o sólo en sentir y estar despiertos; en una obra hacia el espíritu que se basa en la miseria de todos y cada uno en el ámbito espiritual.

El amor y la misericordia nos llevan en su conjunción a la justicia, que no excluye el castigo; nos hace sentir la gracia redentora del dolor y del sufrimiento, nos hace amar santamente el dolor y la muerte, nos hace amar la Cruz, nos hace aceptar el mal activa y dinámicamente, resignada y alegremente.

III. FILOSOFÍA SOCIAL.

La filosofía actual no manifiesta ni plantea el problema del hombre, sino que muestra un absurdo: quiere buscar el fin último del hombre, la felicidad, en el mundo, en un progreso indefinido de la humanidad. Así, poco a poco, el hombre renuncia a su naturaleza y se hace indefinible, tendiendo a agotarse en lo biológico, sin considerar la diferencia específica del espíritu, radicalmente diverso de lo orgánico. De este modo está pronto el final de la historia, ya que sólo el hombre, que es espíritu, hace y tiene historia.

La filosofía social ya no se centra en el estudio de la sociedad o comunión de personas, sino en la masa o amalgama de individuos. Ya no trata de cualificar o elevar intelectualmente a las clases menos elevadas, sino de descualificar y envilecer los valores con vistas a lograr el nivel más bajo de las pasiones espontáneas, los instintos vitales, los deseos animales, etc., de

una humanidad no caracterizada como tal. El verdadero y fundamental problema es el de buscar meramente el progreso técnico-industrial, el incremento de los bienes de consumo, el bienestar social, subordinando a ello todo lo demás.

Lo peor del caso es que en los países democráticos se practica esa concepción economicista (materialista) de la vida y se predica la opuesta, en virtud de la libertad de poder servirse aún, a manera de coartada, de los valores espirituales, garantizándose la libertad de ser impunemente hipócritas. Ocurre que la libertad político-social no forma ecuación por sí misma con la libertad espiritual.

Se ha olvidado que lo material-económico es una condición, si se quiere la primera, para el ejercicio de la actividad del espíritu. Esta sencilla consideración no se percibe con claridad en Occidente, a excepción del catolicismo (no la catolicidad). La pérdida de los valores espirituales es un dato experimental. La consideración del progreso industrial productivo como fin de sí mismo en su señal, que denota la muerte de la verdad del hombre y que da lugar, no al nacimiento del hombre nuevo, sino al surgir del nuevo animal, liberado del espíritu y perdido para la humanidad. Es el ahogo del espíritu en el vientre.

El error materialista estriba en buscar la solución del problema humano-social en la sola economía. El problema del hombre no es, en realidad, un problema estrictamente social, sino un problema humano. Hay que plantear sus términos, no atendiendo exclusivamente a las necesidades del cuerpo, sino atendiendo a la dignidad del ser humano, entendiendo el mismo trabajo como uno de los valores espirituales básicos, es decir, entendiendo el trabajo como trabajo humano, como un ejercicio de la libertad y dignidad del hombre.

Occidente se encuentra en la actualidad en un estado de autolesión. Está perdiendo rápidamente lo que queda de la tradición crítico-científica y humanística, al tiempo que la tradición religiosa. Sólo prevalece el momento práctico-económico y técnico-productivo de lo materialmente útil, dando al traste con la cultura europea, a la que sólo se respeta de una manera for-

mal y convencional. La sustitución de la cultura humanística por la especialización técnica así lo avala, reduciendo la educación a mera instrucción técnico-profesional.

Europa está falta de fe en su tradición y no siente el mundo del trabajo con el empeño con que lo siente, por ejemplo, el régimen comunista que tiene el coraje de querer destruirla al considerarla como un producto burgués: al menos su fanatismo bárbaro se ve respaldado por una fe en un ideal, aunque sea erróneo.

Europa significa la unión en la distinción de las dos tradiciones, la crítico-científica y la religiosa. Este es el único y verdadero humanismo, el ensamblaje entre los valores naturales y sobrenaturales, autónomos y no separados.

Pero incluso los valores religiosos están hoy en crisis. No el cristianismo católico, sino la cristiandad, que ya no sabe ser cristiana porque ha renunciado al espíritu. La tradición religiosa se ha perdido en el proceso de descristianización del mundo cristiano, o bien se ha degradado en el practicismo utilitarista, o bien se ha transformado en un puro fideísmo.

La tradición religiosa, basada en la consideración de que el hombre, en cuanto tal, está destinado a una finalidad superhistórica y supersocial, es decir, abierto al don de la fe, todavía sobrevive en la cultura europea como verdad, mas no como forma de vida. Así, la cristiandad ha dejado de mirar al hombre en su integridad y, por lo tanto, no puede dar solución cumplida a los problemas económicos y sociales que se le plantean. Sólo el mismo espíritu y la misma libertad humanas pueden hacer que los regímenes políticos y las órdenes sociales sean regímenes y órdenes de libertad política y social, no sólo formales, sino reales. Ambas necesidades no pueden darse por decreto-ley desde los gobiernos burocratizados e irresponsables. Ningún interés es más acuciante que el de restablecer la dignidad de la persona humana en el orden de la naturaleza, único ámbito en el que el espíritu tiene su papel insustituible.

Si se problematiza el hombre, se problematiza todo. Una vez suprimidos Dios y el espíritu, la supresión de la dignidad

del hombre llega por sí misma. Esta es la responsabilidad del laicismo, de toda corriente de pensamiento que prescinde de la tradición religiosa, que reduce la verdad cristiana a verdad racional y práctica, que resuelve a Dios en la inmanencia, que niega la verdad revelada, que no admite nada que trascienda al orden histórico-natural, que enseña a pensar y obrar como si Dios no existiese o como si se identificase con un valor humano idealizado.

El racionalismo, la secularización, la historización de los valores, el iluminismo (autonomía del hombre frente a las supersticiones religiosas), el agnosticismo, el inmanentismo (idealista o positivista), etc., se maravillan de que Europa se haya hecho escéptica y materialista, actitudes que ellos mismos han hecho posible. La tradición crítico-científica ha cometido el gran error de haber considerado que la tradición religiosa era un obstáculo para ella. Con ello no ha hecho otra cosa sino cavar su propia fosa.

El inmanentismo no es sino un pecado contra la razón misma. En efecto, al rebajar la verdad al plano de la finitud y del tiempo, una vez resuelto el ser en el devenir, ya nada se puede salvar de la historia y del tiempo: se ha perdido su fundamento, el ser; se ha hundido la verdad, la madre de la historia. Se entiende, pues, que el inmanentismo haya tomado, o bien la forma del materialismo histórico o la negación de todos los valores humanos, en cuanto son considerados como meros productos de la evolución histórica y, por lo tanto, contingentes y relativos todos ellos. Ahora bien, el marxismo mantiene aún una fe (falsa), cosa que no ha hecho la otra actitud. Esta ha quedado sin alma, mediocre, convencional y retórica, una vez ha perdido el optimismo, manifestando, al menos, la crisis de sí misma, tal como lo hacen los diversos existencialismos y problematicismos, únicamente eficaces como momentos de crítica negativa.

Se da, de este modo, una lucha impar entre el laicismo de tipo iluminístico-decimonónico y el laicismo marxista: el primero manifiesta la decadencia autodestructiva y el segundo consti-

tuye la coherencia del inmanentismo en cuanto asume la historicidad del ser más radical, resolviendo todo en la praxis e identificando el trabajo con el momento económico-social, teniendo al menos algo que decir, aunque equivocado. Al fin y al cabo, ambos manifiestan el hundimiento del laicismo, del inmanentismo y del utopismo.

La única fuerza capaz de restaurar los valores humanos es el catolicismo.

Sólo en él tiene la palabra hombre un significado íntegro y auténtico. La misma salvación de los valores de la tradición crítico-científica reside en su colaboración con la tradición religiosa. No se trata de secularizar lo sacro, sino de elevar la historia a su inteligibilidad plena, cosa que le es otorgada por las verdades reveladas, los misterios de la fe, los únicos que evidencian la historia y el hombre en su integralidad.

Para que el catolicismo pueda vencer el proceso de descristianización de la catolicidad y a las ideologías inmanentistas, hace falta que cada uno de los creyentes sepa ser (pensar y vivir) como tal. Es un problema de conversión interior. Sólo así podrá acoger la instancia del marxismo y satisfacerla de una manera integral (la justicia), incluso contra el mismo materialismo, marxista o angloamericano.

La catolicidad ha de entrar, por otra parte, en contacto con el pensamiento laico, con los valores que han enriquecido la tradición crítico-científica, evitando tanto la mera información como la mera refutación o acusación. Así, pues, una vez acogidos los problemas crítico-científicos, hay que penetrarlos hasta el fondo, resolverlos críticamente, demostrando la positividad del pensamiento moderno, conquistado y confirmado desde una perspectiva metafísica que, obviamente, no puede ser la del inmanentismo historicista o científicista. De esta forma, las verdades cristianas manifestarán su inagotable potencia y su superhistoricidad, su operatividad en cada situación histórica, como elementos esenciales de la única solución verdadera, revelando otros aspectos de su verdad fecunda e inagotable.

Está muy claro que no se salvan los valores de la fe sin los

de la razón. Precisamente, la pérdida de lo primero es una consecuencia de la crisis de los principios y de las verdades humanas (crisis de los fundamentos). Dicha crisis no se resuelve con saltos hacia Dios, no desvalorizando los valores humanos (sobre todo los racionales), tal como hace el existencialismo, incluso el llamado católico o sólo cristiano que, por desesperación, se refugia en la fe, elegida sin motivo, de una manera absurda y gratuita.

La ruptura de las dos tradiciones, la científica y la religiosa, ha dado lugar a la actitud irracional del hombre que ha querido ser Dios, o a la del que se ha envilecido al nivel de cosa (materia, instrumento de producción, etc.). Ambas actitudes unilaterales y reduccionistas han conducido a la pérdida de los valores humanos y a la degradación de los pueblos. Así, Europa ha asimilado la concepción materialista-económica de la vida y manifiesta una cultura antitética al verdadero espíritu europeo.

El comunismo gobierna casi medio planeta, Asia y África manifiestan deseos de venganza, odio y desprecio hacia los blancos europeos por su colonialismo material-económico, a excepción de los valores de la tradición religiosa que les han transmitido las misiones católicas. Para estos países, la civilización europea es la antítesis de los valores humanos más elementales y señal de opresión. De ahí que el comunismo tenga el terreno abonado y utilice sus sentimientos de independencia y los colonice desde otra dimensión explotativa.

Quizá Europa deba morir históricamente para que, después de la condena y la expiación, rechazados el materialismo y el escepticismo, pueda resurgir en una nueva vida su espíritu inmortal, su verdad, que nunca morirá aunque parezca desaparecer o naufragar.

El cristianismo europeo.

Si el cristianismo es revelación, jamás podrá desaparecer. El soviétismo o el americanismo sólo puede significar, no el final de la civilización cristiana de Europa, sino la forma actual de

esta civilización, quizá el eclipse momentáneo de sus valores y, por consiguiente, un nuevo período de barbarie. Las civilizaciones mueren en lo que tienen de caduco y no en lo que tienen de eterno; mueren renaciendo en otra civilización. Este «morir reviviendo», se dio en la civilización griega, que murió en la de Roma y la romana en la medieval. Podrá morir una forma de civilización, pero el cristianismo, mientras haya hombres, será inmortal en todas las futuras formas de civilización.

Las verdades católicas, por el hecho de serlas, no son españolas, italianas o francesas: son patrimonio universal, dado por Dios a los hombres de todo tiempo y lugar, aunque hayan sido encarnadas por este o aquel pueblo. De no ser así, se recae en la confusión de nacionalismo y catolicismo, es decir, se acaba identificando la causa de la verdad católica con los fines políticos de una nación. Dios, Cristo y la Iglesia son suficientes para la civilización católica; las formas políticas, aunque no sean negadoras o contrarias de los principios de la revelación, son indiferentes. La civilización católica sólo tiene necesidad del ejército de sus creyentes, empeñados en el apostolado y en la caridad. El cristianismo no debe estar al servicio de las instituciones. No importa cuáles sean éstas; lo que importa es que todas estén al servicio de la persona humana, de sus derechos con respecto al último fin que es la elevación del hombre y su salvación en Dios. Frente a la tradición auténtica, la política es sólo un medio.

El cristianismo no es una civilización, ni se agota en una forma particular de civilización cristiana. Tampoco presupone esta o aquella civilización. A él no les es esencial ni siquiera una determinada cultura. Sólo le es esencial el hombre y su orden natural.

Ninguna religión como el cristianismo atribuye tanta positividad al mundo. No va contra el progreso, porque consiste en una santificación del trabajo del hombre. El mismo trabajo es un deber si va encaminado al mejoramiento del espíritu y al servicio de Dios.

Como progreso civil, tanto vale uno como otro. Lo que hay

que defender es la cultura occidental, que es tradición humanista y religiosa. Estos son los valores cuya defensa exige el cristianismo.

Si la civilización se hace fin de sí misma, deja de ser humana y cristiana: pone como fin necesario lo que sólo es contingente.

Hay que *imprimir para sí y para los demás el espíritu de la tradición europea en el espíritu de civilización, de modo que, sobre la base del progreso civil, se afirme la civilización del espíritu*. Sólo así el europeo será *sapiens*, culto, elemento primario de una nueva síntesis humana, de un momento ulterior y verdaderamente progresivo de la historia de la humanidad. Ante todo es un problema individual: toda la cultura por sí sola no puede mejorar moralmente a un solo hombre ni hacerlo piadoso. Resuelto esto, se resuelven los problemas de la colectividad.

Colofón.

Hemos visto, bajo la inspiración de los escritos de M. F. Sciacca, el significado de las palabras «libertad», «misericordia», «liberación», «cuestión social», «cristianismo», etc. Para finalizar esta breve exposición, me permito citar unos pensamientos del maestro siciliano que creo manifiestan lo que en vida fueron sus más vivos deseos y ahora, tras «atravesar» el mundo y la vida, habiendo alcanzado la casa de la verdad, son su más vivo y existencial goce. Así nos decía Sciacca, así nos dice...

«Un consejo, amigo mío: no tengas nunca a mano un cestito. No hay en el mundo nada más molesto que un cestito: no lo llenas nunca. Un cestito, ¡qué tentación! Empiezas echando en él la primera tontería y luego no sabes qué cosa vale la pena de ser conservada realmente».

(*El silencio y la palabra*, XXIII)

Y en otro lugar, manifestando una poeticidad exquisita, habiendo adquirido la inteligencia del ser, su límite y, por lo tanto, su rebasamiento, nos dice...

LA OPCION PREFERENCIAL POR LOS POBRES

«Viento, no pases. ¿Por qué tanta prisa? Detente a rozarme el rostro. ¡Pero no es así! Que la ráfaga se detenga sobre mi rostro.

Pasa.

Lluvia, no caigas, ¿por qué tanta prisa? Detente a bañarme los ojos y la frente. ¡Pero no es así! Que sean siempre las mismas gotas.

Cae.

Mar, no te agites. ¿Por qué no descansas? Detente a cubrirme. ¡Pero no es así! Que sea siempre la misma onda.

Onda que va, onda que viene.

Tiempo no corras. ¿Por qué tanta prisa? Detente. ¡Pero no es así! Que pueda vivir un solo instante sin pasar.

Corre.

Día no combies. ¿Por qué tanta prisa? Detente. ¡Pero no es así! Detente un solo día de mi vida.

Cambia.

Pero, ¿cuándo toda esta prisa se cansará de cosquillearme?».

(*El silencio y la palabra*, XXVI)

Sin duda, la prisa ya no hace mella en el ánimo de Sciacca. Su vida se ha detenido en el tiempo, pero continúa en la eternidad. Ya nada pasa, cae, se agita, corre, cambia, para él. Ya nada le cosquillea el espíritu, porque ha alcanzado la felicidad y la paz en la contemplación de la Suma Verdad que la contingencia de todo lo mundano le señalaba, que su voluntad anhelaba y que Dios ha colmado... Y nosotros, es la prueba de la vida, todavía sentimos algunas cosquillas... ¿Hasta cuándo? Sólo Dios lo sabe.

BIBLIOGRAFÍA.

- M. F. SCIACCA: *El oscurecimiento de la inteligencia*, Gredos,
— *La hora de Cristo*, L. Miracle.
— *Herejías y verdades de nuestro tiempo*, L. Miracle.
— *Iglesia y mundo moderno*, L. Miracle.
— *Sísifo sube al calvario*, L. Miracle.
— *Gli arietti contro la verticale*, Marzorati.
— *El silencio y la palabra*, L. Miracle.
J. M.^a DE TORRE: *Trabajo, cultura y liberación*, Palabra.
J. RATZINGER: *Informe sobre la fe*, BAC.

NARCISO JUANOLA SOLER

- B. MONDIN: *Teologías de la praxis*, BAC.
L. F. MATEO SECO: *Teología de la liberación*, EMESA.
A. GARCÍA: *Praxis marxista y fe cristiana*, Acervo.
J. L. ILLANES-P. RODRÍGUEZ: *Progresismo y liberación*, EUNSA.
J. DANIELOU-C. POZO: *Iglesia y secularización*, BAC.
L. MATEO SECO-F. OCARIZ: *¿Qué es la teología de la liberación?*, folleto M. C. 404.
Instrucción de la S. C. para la doctrina de la Fe: Sobre algunos aspectos de la «Teología de la liberación», folleto M. C. 388.
Idem: *Instrucción sobre «Libertad cristiana y liberación»*, folleto M. C. 423-424.
U. BORGHELLO-E. BLOCH (*Atéismo en el cristianismo*), EMESA.
M. UREÑA PASTOR-E. BLOCH: *¿Un futuro sin Dios?*, BAC.
G. MORRA: *Marxismo y religión*, Rialp.
R. GÓMEZ PÉREZ: *El humanismo marxista*, Rialp.
M. KRIELE: *Liberación e ilustración*, Herder.
L. SUÁREZ: *Raíces cristianas de Europa*, libros M. C.