

EL QUEHACER DE LA IGLESIA ESPAÑOLA EN LA ACTUAL SITUACION SOCIO-POLITICA

Por JOAQUÍN GARCÍA ROCA

La Conferencia Episcopal Española (en adelante CEE) dispone desde 1983 de un programa que marca sus objetivos, establece sus metas y diseña sus estrategias para los próximos años. La exhortación colectiva del episcopado sobre *La visita del Papa y la fe de nuestro pueblo*, así como el documento anexo, *El servicio a la fe de nuestro pueblo* (1) cumplen unas expectativas ampliamente deseadas por todos los grupos eclesiales. Nadie ha puesto en duda la urgencia de una programación ni la oportunidad de una tarea que evidentemente era más necesaria que fácil. Disponemos también de una interpretación autorizada a cargo del Secretario General de la CEE (2) que, además de desarrollar personalmente sus virtualidades y mostrar sus coherencias, ha convocado a que «surjan estudios y comentarios favorables o críticos (...) desde una mentalidad y un amor auténticamente eclesiales». Aunar la crítica con la eclesialidad es el desafío básico de este artículo: ni uno ni otro pueden ponerse en duda sin prejuzgar la intención del autor.

La significación y relevancia del programa episcopal van a ser analizadas a través de tres bloques de cuestiones:

(1) CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *La visita del Papa y el servicio a la fe de nuestro pueblo*, Madrid, 1983 (citado por CEE).

(2) SEBASTIÁN, FERNANDO: *Presentación de los documentos de la XXXVIII Asamblea Plenaria*, Madrid, 1983 (citado por *Presentación*); «Conferencia en el Club Siglo XXI (5-XII-1983)», en *IGLESIA VIVA*, 109, 1984, págs. 49-67 (citado por *Conferencia*); «Carta abierta a los amigos de Iglesia Viva», en *Ecclesia*, 2.171, 1984, págs. 41-45 (citado por *Carta*).

- a) la autoconciencia del contexto y del marco social en el que el episcopado sitúa el quehacer de la Iglesia española (*Parte primera*). Todo programa lo es para un tiempo y para un lugar. Hay en consecuencia un análisis de la situación española, unos interlocutores que finalmente deciden los núcleos básicos del programa, y unos parámetros que le dan su última coherencia. ¿Cómo está captando la CEE el marco del quehacer de la Iglesia? ¿Es apropiado su análisis de la situación socio-política y eclesiástica? ¿Qué cambios declara significativos? ¿Sobre qué núcleos pivota las estrategias de su acción? El análisis de la situación no sólo es significativo para la interpretación de los contenidos, sino que posee un efecto adicional reconocido como postulado por las ciencias sociales, a saber, que la definición del contexto forma parte de la realidad misma y «si los hombres definen una situación como real, ésta será real en las consecuencias» (THOMAS);
- b) las demandas, transacciones y apoyos que declara relevantes el programa (*Parte segunda*). Inevitablemente un programa responde a unas demandas determinadas, suscita otras y neutraliza algunas. Y como el quehacer es siempre transitivo en el interior de una situación, podemos preguntarnos por aquello que ofrece a la sociedad y a la Iglesia española, y por aquello que está dispuesto a recibir. No es insignificante para la comprensión de un programa comprender los apoyos en los que intenta validarse la tarea: los nuevos sujetos eclesiales, las instituciones que requiere, las presencias que desestima;
- c) la realidad que prefigura y a la que de alguna manera tiende (*Parte tercera*). En el supuesto que se logre el programa, tendremos una Iglesia configurada de una manera determinada. Todo programa es preformativo, y es legítimo en consecuencia preguntarse por el modelo final que da sentido a la andadura. ¿Hacia dónde nos orientamos?

Creo necesario advertir al lector que en un programa no está en juego ningún problema de ortodoxia ni es propiamente una cuestión de obediencia. Llevarlo a esa región es convertir un problema de validez en un asunto de verdad y revestir la estrategia en ropajes de fe. A todos incumbe que esto no suceda, evitando sospechas sobre lo dogmático que no ha podido evitar el Secretario General de la CEE. En ningún caso están en juego los elementos esenciales de la Acción de la Iglesia ni se cuestiona que en los próximos años la Iglesia tenga que ocuparse de la catequesis, de la for-

mación permanente o de la clarificación doctrinal. El problema empieza a la hora de jerarquizar las tareas, reestructurar los encargos o abrir nuevas presencias encarándolos con la situación concreta, tensionados por las demandas históricas y alertados por los efectos de la propia recepción. El quehacer no es primariamente un asunto de osamentas, sino básicamente de nervios. Sólo se le pide a un programa que organice los componentes esenciales de la Iglesia en función de una práctica adecuada, los estructure en razón de unos objetivos específicos y reduzca la complejidad de unos dispositivos pastorales capaces de dinamizar la presencia de la fe.

Dicho en términos sencillos y a título de ejemplos: un programa logrado no se ocupa tanto de inventariar lo que debe hacerse cuanto de establecer prioridades en una seria convocatoria. Ha de permitir al obispo saber si prima Caritas o la hoja parroquial; al sacerdote, cómo distribuir su tiempo entre la liturgia y el catecumenado; al laico, si se orienta hacia la catequesis o hacia las instituciones públicas; al periódico *Ya* lo hará inexcusable cuando publique un artículo que enseñe a defraudar a Hacienda, por mucha cultura cristiana que se proponga hacer, y al *País* le hará inexcusable su miopía cuando pierda la oportunidad histórica de tomar en serio el factor religioso; la clausura encontrará en él las necesidades eclesiales que llevará a la oración, y la militancia aprenderá a discernir las causas que merecen en un momento dado una larga apuesta. A unos les señalará cómo alargar el paso y a otros cómo acompañarlos, y a todos cómo recuperar el sentido eclesial en sintonía con el Evangelio y con la historia de los hombres.

Como todo programa adquiere su verdadera dimensión cuando se le confronta con aquello que excluye, con la perspectiva que pospone y con los límites que establece... nos referiremos con frecuencia al programa que por las mismas fechas y con los mismos propósitos ha elaborado el episcopado italiano (3). En el contrapunto se mostrará la novedad del programa, sus coherencias, sus ambigüedades y sus exclusiones. Al elegir el programa de la Iglesia italiana nos situamos en el mismo contexto socio-cultural, con desafíos y demandas similares; y quiero significar hasta qué punto la presencia allí o la visita aquí del Papado deja abiertos espacios de libertad a la responsabilidad de las Iglesias locales, muy desigualmente aprovechados.

(3) Nos referiremos a los siguientes documentos: Consiglio permanente della CEI: *La chiesa italiana e le prospettive del paese*, 1981 (citado por CEI); CEI: *Eucaristia, comunione e comunità*, 1983 (citado por ECC).

PARTE PRIMERA

EL ENTORNO Y EL CONTEXTO DE LA ACCION ECLESIAL

Definir con propiedad el entorno y el contexto en el que se sitúa la acción de la Iglesia es esencial para diseñar una presencia significativa. La justeza del análisis permite dar un sentido a lo que está pasando, establecer los modos propios de implicación en los procesos históricos y definir las situaciones de interacción entre todos los participantes. En el fondo, el análisis del entorno nos introduce en el nudo de la cuestión que posibilita un programa de acción y que justifica su carácter cambiante.

Si en una *boutique* el cliente analiza la calidad de un espejo en vez de utilizarlo para ver cómo le sienta su vestido, es que ha definido mal el marco social; si en un autobús el ciudadano pretende explicar al conductor su crisis familiar, es que ha perdido el sentido del contexto; si en una megápolis el viandante se empeña en transitar con la tartana de sus antepasados, es que ha perdido la calidad del entorno.

Los marcos constituyen los modos en que se cataloga y se vive la experiencia que los actores tienen de la realidad que viven; incluye el sistema de premisas, de instrucciones necesarias para descifrar y dar un sentido al flujo de los acontecimientos.

¿Cómo ha captado la CEE el marco donde se sitúa la acción de la Iglesia? ¿Qué cambios declara significativos? ¿Dónde sitúa el nudo de la cuestión? ¿Qué instrumentos de análisis ha utilizado?

1. Modernidad cultural y modernidad social

Es evidente que la Iglesia no inventa sus instrumentos de análisis ni posee para ello una especial protección. Más bien recoge tradiciones elaboradas autónomamente y que poseen su propia racionalidad. Y esta racionalidad hoy se debate, sintéticamente, entre dos escuelas que interpretan de distinto modo el proceso de transformación de las sociedades occidentales.

Por una parte estaría el llamado pensamiento *neoconservador* que se ha articulado en profundos análisis y que puede recabar para sí fuertes ra-

zones. De manera sintética se puede afirmar que para ellos la índole de la crisis actual es básica y primariamente *cultural*. Es imputable a la destrucción de las bases morales de la sociedad, al desarrollo de un nuevo estilo de vida y a la pérdida de los valores tradicionales. No se cuestiona en ningún momento el modelo de crecimiento económico ni se pone en entredicho el desarrollo tecnológico, pero se distancia de la cultura ilustrada como el factor destructor y causante de la crisis actual. Su análisis es predominantemente culturalista, y en el caso español la crisis moral viene agravada por la victoria del Partido Socialista como heredero del pensamiento ilustrado. Para el pensamiento neoconservador la salida de la crisis se encontrará en la vuelta a la conciencia religiosa frente a la cultura laica dominante. A nadie se le oculta que éstos son los parámetros en los que se mueve el análisis que la Conferencia Episcopal Española hace de nuestra situación. El Secretario General de la CEE lo ha expresado con términos claros:

«Por primera vez en nuestra pequeña historia se ha desatado un complejo conjunto de tendencias culturales (...) con un mensaje de fondo profundamente anticristiano: consumismo, insolidaridad, agnosticismo, mundanización del hombre con sus derivaciones de hedonismo y frustraciones» (*Carta*, p. 45).

Por otra parte, el pensamiento llamado *crítico* responde a otra tradición que igualmente puede esgrimir para su tesis sólidas razones. No es patrimonio del marxismo, sino que puede ser utilizada incluso por los señores obispos para analizar la realidad, si bien tampoco ella goza de inspiración. Para la tradición crítica, el cambio cultural no puede imputarse a voluntades particularmente perversas que intentan acabar con el discurso creyente. Pensar así es confundir las causas con los efectos, ya que la crisis cultural es un efecto más que una causa. Entender la crisis actual requiere retrotraerla a procesos más profundos que los estrictamente culturales. Estamos ante un proceso multicausal cuya dominante esencial es la formación social *neocapitalista*, capaz de generar una crisis cultural y un cambio de valores y estilos de vida profundamente degenerativos. La cultura ilustrada está íntimamente unida al proceso económico, y no es legítimo confundir los gigantes con los molinos de viento. Diré inmediatamente a los teólogos culturalistas que afirmar esto no significa negar la autonomía de la conciencia, sino afirmarla simplemente como conciencia humana. Para la tradición crítica, la salida de la crisis se encontrará en la superación de los mecanismos de dominación, tanto si son mantenidos por la conciencia religiosa como por la ilustración laica. Tengo para mí que en estos parámetros se mueve el análisis de la crisis que nos ha brindado la

programación de la Iglesia italiana. De esta manera lo expresa en su documento:

«Las persistentes dificultades que experimenta hoy Italia no son fruto de la fatalidad. Son por el contrario signo de un rápido cambio de las condiciones de vida que se nos han ido de la mano, y del que todos hemos sido de alguna manera cómplices (CEI, n. 3). Nos acompañarán todavía por mucho tiempo las contradicciones de carácter socio-económico, las amenazas de la violencia y del terrorismo, la precariedad de las estructuras públicas, la fatiga en la construcción de Europa, los riesgos de la paz internacional, el drama del hambre en el mundo» (CEI, 11).

Los textos son de suyo suficientemente claros para percibir dos modos distintos de analizar el contexto social donde vive la Iglesia. El episcopado español lo enuclea en torno a «un conjunto de tendencias culturales que por primera vez poseen un fondo profundamente anticristiano», mientras que el episcopado italiano habla del cambio de las «condiciones de vida» como un poder social extraño en cuyo interior están las contradicciones de carácter socio-económico y las culturales.

2. Vivir en un país en crisis

Tanto el episcopado español como el italiano constatan la situación de crisis que viven sus respectivos países, sometidos a «un permanente estado de crisis» (CEI, n. 1), «a persistentes dificultades» (CEI, n. 3), «deterioro social generalizado» (CEE, n. 8), «agobiado por tantos problemas» (CEE, n. 20).

Las diferentes perspectivas analíticas imponen dos actitudes diferenciadas ante la crisis. Ante el componente cultural priorizado por la CEE se reclaman unas actitudes de distanciamiento, de oposición y de afirmación de la propia identidad. El episcopado italiano, por el contrario, invita a crear actitudes de colaboración, de participación y de trabajo conjunto con todas las fuerzas políticas y sociales: «el país no crecerá si no es conjuntamente... Tiene necesidad de reencontrar el sentido auténtico del Estado, de la casa común, del proyecto futuro...» (CEI, n. 8).

A la CEE le es posible situarse ante la crisis con el distanciamiento propio de quien no ha tenido parte en ella. Las tendencias culturales «de marcado carácter anticristiano» han sido traídas por voluntades que arre-

cian en un momento particular de la historia y preparadas por sectores eclesiales que les acompañaron ingenuamente. Ni una sola sospecha sobre la responsabilidad de la Iglesia en la crisis. Para la CEI, por el contrario, la crisis «implica la responsabilidad de todo el país» (CEI, n. 4) e invitan a vivir en ella «con lucidez y coraje... bien dispuestos todos a pagar el precio personalmente» (CEI, n. 11).

Al episcopado italiano le es posible elaborar un programa que está todo él referido «al bien del país», trascendido por la única historia que existe, sin dilemas ni dualismos innecesarios. El programa español se centra en torno a la «fe del pueblo», reducido a ser un discurso estrictamente religioso. Desaparecen así todas las grandes causas «humanas» que preocupan al país.

Lógicamente la preocupación dominante en el programa español son los efectos que el cambio cultural provoca sobre la fe, en particular la secularización, el agnosticismo y el laicismo. Poner un dique a dichos fenómenos culturales mediante un proyecto catequético será la preocupación básica del episcopado español. A la Iglesia italiana le preocupan las urgencias que exigen la responsabilidad de todos, convencidos que «si no hemos hecho bastante en el mundo, no es porque seamos cristianos, sino porque no lo somos suficientemente». Movilizar los potenciales del país y los recursos eclesiásticos en función de la comunión, de la solidaridad y de la participación para salir de la crisis será la preocupación básica del episcopado italiano. Tanto el Estado como la Iglesia están llamados a servir, según modalidades diversas, a un *mismo y único pueblo*. Se intenta superar así la identidad basada en la contraposición de espacios e instituciones, para recuperarla en el servicio a los más humildes y en la tarea educativa a favor de los valores esenciales de la existencia humana.

3. Cultura de la increencia y cultura de la insolidaridad

Las distintas perspectivas con sus respectivas actitudes llevan a enunciar los contenidos programáticos sobre constelaciones divergentes.

El núcleo básico que da coherencia al programa español ha sido expresado con absoluta claridad por el Secretario de la CEE:

«La verdadera dialéctica en la que la Iglesia española se encuentra metida no es ya nacionalcatolicismo o renovación conciliar. Aquí nos ha nacido otra dialéctica nueva a la que hay que saber responder: fe-increencia» (*Carta*, p. 45).

Los esfuerzos de la Iglesia española se orientan hacia la increencia que es sentida como el desafío mayor a la fe y que en ningún caso es puesta en relación con la calidad evangélica de la Iglesia ni cruza la existencia misma del creyente. En contra, hay razones suficientes para afirmar que la renovación conciliar es indispensable y previa a toda posible evangelización de la increencia. Por estas latitudes el papel de la Iglesia —su lugar, su acción y sus compromisos— ha sido determinante a la hora de creer. Las últimas encuestas señalan que un 70 por 100 de jóvenes españoles se declaran creyentes en Dios, y menos del 10 por 100 han encontrado en la Iglesia el *humus* que sostiene y alimenta su fe, cuando no ha sido un obstáculo. Proseguir la renovación conciliar y distanciarse de todo reflejo nacionalcatólico es la condición de posibilidad de todo diálogo con la increencia, en caso contrario se profundizarán los abismos. En España la superación del nacionalcatolicismo y sus equivalentes no se acabaron con la muerte biológica del franquismo, sino que representan los mejores esfuerzos para resituarse a la Iglesia española, exorcizar su inconsciente histórico, reaccionar al sacramentalismo con su tara ritualista, reconducir al cristianismo como hecho sociológico, distanciarse de cualquier recristianización basada en el privilegio o en la propaganda. ¿Podemos honradamente clausurar aquel esfuerzo? ¿Acaso no mantenemos todavía fórmulas periclitadas de sostenimiento económico o presencias ambiguas solamente legitimadas por unos convenios trasnochados?

El episcopado italiano ha cambiado de registro, y en radical coherencia con sus análisis ha establecido que:

«Los compromisos prioritarios son aquellos que se refieren a la gente privada todavía de lo esencial: la salud, la casa, el trabajo, el salario familiar, el acceso a la cultura, la participación... Crecen los “nuevos pobres” que co-implican la responsabilidad de todo el país sobre las nuevas necesidades» (CEI, n.ºs 4 y 5).

De este modo la Iglesia italiana se encara prioritariamente hacia la opción por los «últimos». Es consciente que la crisis socio-económica ha generado «nuevas pobrezas», que son el signo dramático de la crisis actual. Sin su reconocimiento efectivo nunca se establecerán las premisas necesarias para un cambio social. Es necesario examinar seriamente la situación de los marginados hasta llegar a preguntarse con la CEI «¿por qué a una marginación tan clamorosa responde tan poco la sociedad actual»? Se recupera de este modo algo esencial que no ha sabido hacer la Iglesia espa-

ñola: la opción preferencial por las nuevas pobrezas como núcleo capaz de reestructurar el quehacer eclesial.

Mientras el camino emprendido por la Iglesia española presta particular atención a la formación de la conciencia creyente y a los problemas de identidad y de ortodoxia, la Iglesia italiana se centra en «la recuperación de un género diverso de vida con los últimos y con los marginados» (CEI, n.º 6), prestando particular atención a los problemas de la comunión y la solidaridad. «En la perfecta caridad se puede encontrar hoy nuevas formas de presencia y de actuación tanto en la Iglesia como en la sociedad, para responder a las nuevas necesidades y a los nuevos pobres» (CEI, n.º 20).

A la preocupación por los valores fundantes de la vida eclesial que preside el programa español se añade en el italiano la responsabilidad compartida de ser «constructores de la ciudad terrena»: «nuestra coherencia, nuestra espiritualidad, nuestra plegaria, nuestro servicio ministerial no sólo son valores fundantes para la vida eclesial, sino también fuerza moral para un país que busca su crecimiento humano» (CEI, n.º 20).

Y desde este compromiso eclesial se redescubre el obstáculo fundamental, no ya en el agnosticismo o en la increencia, sino en la idolatría: «demoleremos ante todo –afirma la CEI– los ídolos que nos hemos construido: dinero, poder, consumo, derroche, tendencia a vivir por encima de nuestras posibilidades... para redescubrir los valores del bien común: la tolerancia, la solidaridad, la justicia social, la corresponsabilidad» (CEI, n.º 6).

No me cabe duda que la Iglesia española merecía también esta orientación. La situación del país no reclama prioritariamente «impulsar la vida de la Iglesia en un contexto cultural adverso», sino una movilización de todos los potenciales eclesiales hacia la comunión y la solidaridad ante la profunda crisis socio-económica que sobrepasa la responsabilidad de todos. Con la crisis socio-económica se nos han devuelto formas descarnadas de pobreza y de violencia, donde se juega el pan y la palabra de tantas familias y grupos sociales. Y con el pan, la dignidad; y con la palabra, la libertad de todos. Que se haga catequesis, ¡claro que sí!, pero en vez de salir buscando agnósticos y agrandando los peligros de la fe, salgamos al encuentro de los últimos con el hombro bien dispuesto juntos con los hombres de buena voluntad en la lucha contra las mandíbulas de la muerte, y todo ello sostenido por una «Iglesia confesante y evangelizadora, clarificada y respetuosa, crítica y servicial» (*Carta*, p. 45).

PARTE SEGUNDA

FLUJOS Y TRANSACCIONES ENTRE LA IGLESIA Y LA SOCIEDAD ESPAÑOLA

Uno de los ejes básicos sobre los que se construye un programa lo constituyen sus formas de transacción con el contexto en el que sitúa su acción, bien en forma de flujo o en forma de demanda. El programa pastoral determina el tipo de transacción que la Iglesia quiere tener con la sociedad, los modos de control sobre aquellos flujos que no dependen de ella, y las formas de procesar las demandas que la sociedad le dirige.

En esto consiste el verdadero problema de un programa eclesial y no en declarar la eclesialidad de la fe ni la esencial visibilidad de la institución, ya que ninguno de ellos resuelve el intercambio transaccional con el medio.

Reducir el problema de la transacción al problema de la identidad supone optar por un modelo de Iglesia como sistema cerrado en el que su transacción se hace a costa de su identidad.

El problema no es de índole dogmática, ya que en ningún caso está en juego la eclesialidad de la fe ni quedaría resuelto una vez probada el origen histórico de la Iglesia; ni es de índole sociológica, ya que no se dirime propiamente el tipo de institución ni queda resuelta contabilizando la pertenencia numérica de la Iglesia; el problema es propiamente pastoral en cuanto confronta la misión de la Iglesia con la referencia al Evangelio y a la hora de los hombres.

1. Agrupación confesional y dinamismo cultural del cristiano

Hay en el fondo del programa episcopal una voluntad manifiesta de recomposición de los católicos, que se expresa en un deseo de reagrupamiento cultural, sometido a los criterios sociológicos de pertenencia, preocupado por los grados de identificación y alertado por los instrumentos pertinentes de control.

¿Tiene realmente la Iglesia española necesidad de un reagrupamiento? ¿Ha llegado para ella la hora de «cerrar filas»? ¿Qué costos tendría para el futuro de todos? ¿Qué ambigüedades supondría un tal programa?

Es necesario advertir que la reagrupación no es esencial a la eclesialidad de la fe, sino que pertenece a una de tantas maneras de realizarla. Ni se puede afirmar que es la única manera de concretar históricamente la visibilidad de la fe. Tanto la reagrupación como la dispersión no son postulados teológicos, sino condiciones históricas. Y en este sentido la agrupación confesional es la manera concreta de realizar la eclesialidad y la visibilidad de la fe cuando ésta comporta una propuesta de existencia concurrente a las instituciones públicas, una sensibilidad de cultura paralela a cuanto no se origine en el interior de la propia tradición y una autoconciencia de encontrarse en una sociedad sustancialmente extraña a la propuesta evangélica. En el caso español, como expresa el Secretario General de la CEE, «hay signos de una cierta tendencia laicista, intentos de utilización partidista del sentimiento y aun del rechazo antirreligioso desde intereses prácticos diversos» (*Carta*, p. 41). Frente a esta estrategia pastoral somos muchos los que situamos la visibilidad de la Iglesia en la esencial compañía con cada hombre, en y desde la única historia asumida por Cristo, participando en el interés común amical y convivencialmente. El componente institucional está totalmente referido al servicio; la fortaleza de los muros queda sustituida por la elasticidad de la tienda de campaña como veía en sueños el cardenal Hume en el Sínodo de obispos. La existencia de la Iglesia es capilar, participativa y comunicativa.

En segundo lugar es necesario advertir que una relación positiva con la cultura no comporta necesariamente una reagrupación cultural. Mayormente cuando el hecho cultural español está profundamente diversificado. Sería suficiente y quizá más apropiado hablar de los dinamismos culturales de la fe. Mientras lo primero comporta una concepción monolítica de la cultura con sus instituciones propias y sus mecanismos sociológicos de pertenencia, lo segundo plantea la presencia de la fe en el interior de las manifestaciones culturales como fermento y testimonio del Evangelio.

De un tiempo a esta parte hay una cierta tendencia a hablar de «fe y cultura»; nos falta sensibilidad para percibir el pluralismo cultural y abandonar la perspectiva trascendental para llegar a planteamientos más categoriales e históricos. Lo que en el primer planteamiento lleva a adhesiones o rechazos globales, en el segundo conlleva un discernimiento que no es forzosamente exterior a la propia cultura. Asistimos con excesiva frecuencia a una contraposición férrea entre fe y cultura que olvida en demasía la envoltura cultural de la propia fe, y de este modo se logra un lugar inmunizado de cultura desde donde se juzga y se dictamina la ortodoxia.

El dinamismo cultural de la fe es consciente que pueden y deben ser plurales los lugares donde acampa la fe, y en todos ellos comunica el amor

del Padre a los hombres y señala el acontecimiento de Jesús de Nazaret como el *ecce homo* de todo hombre concreto con su cultura, sus valores y sus proyectos. Y en razón de esta gran noticia sabe también que la mediación cultural no puede ser confundida con lo mediado, y en caso contrario comporta graves consecuencias para la fe, ya que al final acaba imponiendo determinadas mediaciones culturales a los creyentes. Supongamos que un grupo de creyentes considera necesario recuperar el concepto de «alma» como vehículo esencial de la cultura cristiana. Evidentemente el esfuerzo es loable y necesario. Tan sólo que debe tener la misma ciudadanía eclesial de los que se esfuerzan por encontrar otro código lingüístico en el interior de otro universo cultural. ¿En razón de qué lo primero podrá considerarse cultura católica y no lo segundo?

A esta ambigüedad hay que añadir una segunda, a saber, la inseparabilidad de las reagrupaciones de las estrategias políticas; estrategias que pueden ser dignas y legítimas, pero no puede atribuirse a la Iglesia sin que se separe más el Evangelio del hombre español. Supongamos por un momento que la recomposición cultural de los católicos comporte la creación de una universidad católica, ¿significará ello que la Iglesia asuma igualmente la defensa de las universidades privadas? ¿Hasta qué punto esta estrategia puede ser impuesta al resto de los católicos? No cabe duda que la universidad privada es una causa que puede ser defendida, pero dudo que sea una causa de Iglesia.

La recomposición es un proyecto alternativo a la dispersión, a la presencia en el interior de los múltiples proyectos culturales que están emergiendo en la sociedad española, a la diáspora y a las situaciones de frontera. Por seguir con el ejemplo, la universidad católica sería irrealizable sin una concentración de los «mejores» laicos cristianos en ella, que forzosamente deberían abandonar su condición de diáspora, su presencia amical en el interior de instituciones públicas. Un proyecto así parece sostenido por el interés por la hegemonía cultural de la Iglesia, perdiendo de este modo el carácter mediador de la Iglesia con todas las culturas, su capacidad de presencia y de compañía que le lleva a compartir proyectos, alegrías, sufrimientos y ambigüedades, especialmente en la proximidad de los más lejanos e incluso de aquellas culturas que no tienen esperanza y no ven futuro. Frente a la opción por la potencia cultural hay una visibilidad eclesial que se expresa en el acompañamiento de las culturas débiles, vendidas y olvidadas.

2. Presencia de los cristianos en las instituciones públicas

La sociedad española vive actualmente una situación-límite que exige particulares compromisos de todos los grupos sociales. Tres hechos marcan sus graves contornos y le confieren su carácter de excepcionalidad: la profundidad de la crisis económica, que apunta a los tres millones de parados; la complejidad de un proyecto de vertebración del Estado en base a las autonomías, y la consolidación democrática de la convivencia. La historia de la Iglesia está llena de momentos excepcionales que exigieron de ella un esfuerzo extraordinario y una práctica apropiada. Es fácil recordar en la reciente historia europea la contribución de la Iglesia a la reconstrucción de la segunda guerra mundial, o su participación en la creación del orden constitucional en Italia o Alemania, o su participación en la consolidación de la democracia. El episcopado italiano alude a aquellas situaciones cuando habla de una «presencia difícil y comprometida», pero ampliamente unitaria por solicitud responsable de la Iglesia y que resultó decisiva para la reconstrucción del país después de la guerra, para la elaboración de un nuevo orden constitucional, para la salvaguarda de la libertad y de la democracia, para la apertura a Europa... (CEI, n.º 36).

Es evidente que esta situación, a la que alude el episcopado italiano como ya superada, es la que vive la sociedad española en este momento. Y creo que cualquiera de los tres problemas anteriormente reseñados (crisis económica, creación del Estado de las autonomías y consolidación de la democracia) merecía una amplia convocatoria a la Iglesia española presidida por el realismo lúcido y por una voluntad convergente con los otros sectores de la sociedad española. En lugar de ello nos encontramos ante declaraciones genéricas sobre la legitimidad del pluralismo político.

Silencio ante la consolidación de la democracia, como si en ello no fuera la suerte de la Iglesia. Más aún, y en el grado sumo de sofisticación, se puede afirmar por parte del Secretario de la CEE: «no estaría de más mostrar un cierto distanciamiento respecto de la democracia, a no ser que estemos dando a los términos unos significados globalizadores que superan en mucho su estricta significación política y hasta su significación corriente en el lenguaje de cada día» (*Carta*, p. 43).

Silencio ante la vertebración del Estado en autonomías, tanto más grave cuando una cierta clientela eclesial capitea el desprecio ante un proyecto de convivencia respetuoso de las diferencias nacionales. La convivencia de la Iglesia con estos grupos puede ser hoy uno de los hechos más graves. En lugar de ayudar a crear una cultura social y política dignificadora del hecho autonómico, asistimos distantes a la pérdida progresiva

del sentido de Estado y a la debilitación del consenso social que requiere la creación del Estado.

Silencio cuando no tenue rumor ante la crisis económica. Son tales las consecuencias de lo que BLOCH llamaba las mandíbulas de la muerte, que hoy más que nunca tendría absoluto sentido convertir en programa para España la opción preferencial por los pobres, orientando hacia ellos la palabra y el sacramento, los bienes y las posesiones, la misión y la catequesis. La salida de la crisis necesitará de potenciales proféticos que anuncien la tierra que es posible hacer, de motivaciones que sostengan la búsqueda de salidas a través de la imaginación colectiva, de curaciones que exorcizan la impotencia ante la densidad del problema y su desaliento, y de disciplina que exige la austeridad de todos.

En el momento programático de los próximos cuatro años la situación española bien merecía una propuesta tan clara y sugestiva como la elaborada por el episcopado italiano: «Hay urgencias que comportan la responsabilidad de todos: a), *il paese non crescerà, se non insieme* (CEI, n.º 8); b), *il paese non può dare deleghe in bianco a nessuno: ha bisogno e ha il dovere di partecipare*. Quiere ser consciente de sus propias opciones y está aprendiendo a ejercer su derecho organizándose en el territorio: en la escuela, en las estructuras sanitarias y asistenciales, en el lugar del trabajo y en el plano político (n.º 9); c), *il paese chiede di lavorare*. Necesita redescubrir el sentido pleno del derecho —deber del trabajo, de organizarlo en términos de seguridad, combatiendo el desempleo, abriendo perspectivas a los jóvenes, superando los desequilibrios entre el norte y el sur, introduciendo un adecuado sistema económico que considere el capital y la estructura del trabajo al servicio del hombre» (n.º 10).

3. Acompañamiento crítico del cambio socio-político

Una Iglesia que camina conjuntamente y acompaña críticamente es ya una adquisición irrenunciable de la experiencia cristiana. Que ha sido así en la reciente historia española no precisa de ninguna prueba. El hecho nuevo lo constituye cómo seguir haciéndolo cuando hay una presencia masiva de cristianos en partidos y en climas culturales de izquierda.

La Iglesia necesita hoy descubrir sus nuevas responsabilidades pastorales ante este hecho que puede ser gozosamente celebrado o puede, por el contrario, ser sufrido.

Las consecuencias son inmensas, aunque me reduciré a señalar algunas de las más significativas.

En primer lugar, la Iglesia deberá aprender a ser también el hogar de estos cristianos, aunque esto exija mantener abiertas unas cuestiones que no pueden ser zanjadas sin recurrir a procedimientos dogmáticos no exigidos por la profesión de fe. Si el colectivo eclesial se deja interpelar por la mentalidad de estos cristianos y los incorpora con pleno derecho de ciudadanía enriquecerá las posibilidades de expresión de la fe, al tiempo que evitará todo aquello que haga más denso la dificultad de creer. Hay prácticas, ritos y símbolos que sólo se explican desde una expropiación de la mentalidad progresista por parte del pensamiento conservador.

En segundo lugar, la Iglesia aportará a la izquierda española su potencial curativo ante lo que está siendo un grave problema entre la militancia. La izquierda española está haciendo hoy la experiencia de la condición paradójica de la política. Por una parte, el componente utópico, expresión inmediata de necesidades y deseos, de sueños sociales y aspiraciones colectivas que se mantiene sobre lo innegociable y no conoce el compromiso, ya que el ideal no tiene claroscuros. Por otra parte, el componente de realismo político y pragmatismo, que sabe de la necesidad, del compromiso y de la negociación. La militancia de izquierda está hoy tendida entre los dos polos: el patrimonio de su ideología y el patrimonio de su condición de gobernantes. Tienen, como pocas veces ha sucedido en la historia, planteado el imperativo de aunar ética y política, utopía y eficacia. Los primeros síntomas de esta existencia esquizofrénica han sido ya denunciados por ellos mismos bajo el alerta de «política desencantada» (vid. PARAMIO y MARTÍNEZ REVERTE, en *El País*, 3 de mayo de 1984) y bajo el efecto de un cierto desgarramiento interior. ¿Qué puede impedir a la Iglesia acompañar este proceso desde una tradición que tiene en su memoria a la vez la Encarnación y la Escatología? Defender el realismo sin catapultar la utopía ha sido históricamente el aprendizaje más profundo de la tradición cristiana.

En tercer lugar, desde el compañerismo leal de quien se ha sometido a sí mismo a una autocritica para poder ser hogar de todos y ha ofrecido su propia tradición como sostenimiento, la Iglesia estará validada para ejercer la crítica. Pero ya no será una crítica que le lleva a coincidir siempre con las posiciones conservadoras, sino a trascender a veces las propias posiciones del Gobierno. Motivos va a tener, y sobrados. Necesitará decir su palabra fuertemente crítica ante la arrogancia del poder, personalizado hoy en el PSOE. Descalificará sin reservas los síntomas abundantes de patrimonialismo que ha incrustado la vida privada en la vida pública aproximando el quehacer político al parentesco, al compadrazgo y al paisanaje. Será un permanente crítico de la razón ilustrada y le sobrarán razones

para denunciar la enfermedad infantil de un cierto socialismo frente al hecho religioso...

PARTE TERCERA

PRODUCTOS Y TENSIONES

La Iglesia española necesita plantearse lo que presumiblemente logrará a través de la programación, una vez cumplidos sus objetivos. Las metas operan como factores preformativos tanto en su llegada como en la dirección del proceso. El análisis sistémico nos ha alertado sobre la importancia de las «salidas» o realizaciones de cualquier sistema, mostrando su carácter de retroalimentación.

No cabe duda que el actual programa consolida un modelo de Iglesia en la medida que conforma unos rasgos, neutraliza unas alternativas, potencia unas presencias, resuelve unos dilemas y confía el protagonismo a unos determinados agentes pastorales.

¿Hacia dónde, pues, caminamos? ¿Qué rasgos definirán la Iglesia española del futuro? ¿Cómo se van a resolver los dilemas esenciales que cruzan la existencia evangélica de la Iglesia?

1. Opción religiosa y promoción humana

La existencia evangélica de la Iglesia se ha visto desde siempre tensio-nada entre dos polos: su versión religiosa y su papel humanizador. Articularlos en un proyecto coherente no ha sido nunca empresa fácil, como no lo ha sido para la reflexión teológica cohesionar la naturaleza con la gracia, la immanencia con la trascendencia. En los últimos veinte años hemos sido testigos de enfrentamientos, declaraciones o sospechas que pertenecen definitivamente al patrimonio de nuestra historia y no pueden en ningún caso ni relegarse al olvido ni reproducir sus errores. No seríamos justos si no levantáramos acta de un impresionante regalo del espíritu en los últimos años que conducía a su Iglesia a la resolución práctica del conflicto: al tiempo que los carismáticos intentan conectar el compromiso a la oración, las comunidades populares se abren a la dimensión mística de la fe.

La opción por la evangelización tematizaba reflejamente aquello que el Espíritu regalaba a su Iglesia, hasta llegar a ser un bien pacíficamente poseído por el pueblo creyente. Se delimitaba, por una parte, frente al *temporalismo* tanto de derechas como de izquierdas, descalificando cualquier intento de conquista del poder y de salvación del mundo mediante su destrucción, y distanciándose de toda politización globalizadora de la realidad y de proclamas ingenuas sobre el primado de lo temporal. Pero con la opción evangelizadora se descalificaba también el *espiritualismo*, que postulaba un distanciamiento angelical ante los procesos históricos y una neutralidad ingenua ante los asuntos socio-políticos.

¿Ayudará el programa episcopal a consolidar esta experiencia del Espíritu?, ¿o volverá a replantear viejos contenciosos entre la mística y la política? Hay excesivos indicios para dudar de lo primero y temer lo segundo.

No hace ningún favor a la comunidad eclesial la lectura parcial, recelosa y desconfiada que el documento episcopal hace del período postconciliar. Los elementos de renovación y de esperanza que allí germinaron quedan absolutamente absorbidos y difuminados por los aspectos negativos. «La evaluación serena y realista de los yerros e infidelidades» (CEE, n.º 19) encarta básicamente a las exageraciones y resistencias, condescendencias y heterodoxias de una de las partes; justo de aquellos que podían ser tildados con más o menos razón de temporalistas, politizantes o secularistas. De nuevo parece que al episcopado no le preocupan las veleidades místicas. En lugar de cerrar la herida, seguiremos abriéndola.

Tampoco ayudará a clarificar la cuestión el simple tono lingüístico que utiliza el programa episcopal. Es bien sabido que cada experiencia eclesial tiene sus universos simbólicos y sus propios campos semánticos que sirven para vehicular su propia experiencia de fe. Es evidente que el episcopado ha optado por una con olvido total de la otra. ¿Qué puede significar, si no, la llamada al «primado de lo espiritual»? ¿No comporta una escenificación inútil de viejas batallas?

El programa de la Iglesia italiana está, por el contrario, centrado en lograr la síntesis entre lo político y lo místico, entre la promoción humana y la opción religiosa. La evangelización exige a la vez el primado de la Palabra y aquello que es su propia posibilidad: los problemas humanos como condición esencial del anuncio. Y propone como normativo un método que podrá ser celebrado por unos y por otros: el método de solidaridad con la situación humana tal como aparece en el camino de Emaús: «Jesús se acerca a ellos, se hace compañero de viaje, se interesa por su vida, se deja implicar en sus problemas, les provoca a salir de su apatía y camina con ellos» (ECC, n.ºs 5 y 9). Es una muestra clara de cómo se pue-

de articular la doxología con la existencia humana, y ambos inspirar un proyecto eclesial.

La evangelización, por lo mismo, es promoción del mundo y no sólo de la Iglesia. Hacer Iglesia es también empeñarse en realizar la justicia y la verdad. En ningún momento de la programación la construcción de la Iglesia es irreductible a la solidaridad humana. La Iglesia es sujeto de humanización no sólo en razón de sus elaboraciones sociales y políticas, sino por su misma dimensión mística, que directamente es una fuerza de transformación.

Y desde aquí la Iglesia italiana puede recuperar el sentido y el alcance de la acción de la Iglesia, como una perspectiva que ilumina los propios sacramentos: «la eucaristía realiza y expresa la íntima relación que une lo humano a lo divino» (ECC, n.º 19). La «diaconía eclesial» remite a la Iglesia a vivir «por el mundo y con el mundo», según el modelo eucarístico.

2. Identidad y diálogo

La Iglesia, ayer y hoy, ha necesitado de continuo hacer una doble experiencia de donde brota su radical eclesialidad: «beber de su propio pozo» y descubrir que las corrientes marítimas fecundan otros lugares, cuidar de su propia aljiba y alentar otros manantiales, ser ella misma y ser para los demás.

La salud eclesial se somete así a una doble disciplina. Por una parte debe encarar el cultivo de la propia identidad, la recuperación de su propia tradición, la socialización de las nuevas conciencias, la defensa de sus propios límites, la experiencia de lo intolerable, la institucionalización de sus normas y de sus credos. Pero sabe también que lleva el imperativo fundacional de cultivarse como diáspora, de romper los límites institucionales, de convertirse en misión, de abrirse a la experiencia de lo Otro, de esperar al Extranjero. Pesa sobre la Iglesia su condición paradójica de ser sal para disolverse y piedra preciosa para conservarse.

La experiencia española de los últimos años nos ha desvelado las dificultades que comporta la realización práctica de ambos imperativos y de sus respectivas disciplinas. En la senda del diálogo proclamado por Juan XXIII y Pablo VI algunos grupos eclesiales vivieron su fidelidad eclesial abiertos a las religiones del mundo, fueron conducidos a las fronteras de la ciudad, se plantearon con radicalidad la inculturación de la fe, vivieron como espiritualidad el paulino *in mundo, in saecula in mundo* de mí si no evangelizare! La dificultad

interna de la tarea, y la falta de acompañamiento de la misma institución, hizo crecer algunas patologías: la debilitación de la identidad cristiana, el optimismo ingenuo de estar afirmando lo mismo, la pérdida de la diferencia y la irreductibilidad de lo Otro.

Mientras esto sucedía, amplios sectores de Iglesia se afincaban en sus propios feudos, convencidos que todo aquello pasaría. Resistieron al cambio conciliar atrincherados en una infidelidad manifiesta. La certeza les venía de su inmovilidad.

Si a los primeros les creció una amplia patología, a los segundos les faltó la fisiología. Y no podemos despreciar la diferencia si queremos ser justos con la historia, lo que no ha sabido hacer el programa episcopal español, que en lugar de ser una cura vitamínica de la fisiología de la Iglesia, como diálogo y convivencia, se reduce a ser una cura terapéutica de las patologías del diálogo.

La Iglesia como comunidad convivencial se aleja del horizonte de la Iglesia española. Se pierde la gran convocatoria de una Iglesia abierta, e incluso la propia palabra «diálogo» se convierte en residual. El tema de la identidad adquiere de este modo una prepotencia tal que se constituye en el núcleo básico del programa, separando lo que debe estar unido: identidad abierta, comunión fiel, diálogo disciplinado. Muy pronto nos encontraremos con una especie de elefantiasis de la identidad, con una calidad cristiana transida de miedos y de recelos, asustadiza a los cambios y prevenida a todo lo que viene de otras tradiciones.

El retorno al fundamentalismo indica sobradamente por dónde van las preferencias del episcopado: «no debemos abandonar las categorías de gracia-pecado, salvación-perdición, carne-espíritu, mundo-reino» (*Carta*, p. 43). La opción tampoco es insignificante cuando sabemos del enorme esfuerzo realizado por muchos grupos eclesiales por traducir la fecundidad del Espíritu a los nuevos registros culturales, y por vivir su fidelidad a la Iglesia a través de la creatividad, incluso lingüística. El objeto de la fe fue para ellos de tal modo significativo que se movía al tiempo que la historia misma. Y así llegaron a expresar la dinámica de la gracia en términos de reconciliación, la dinámica de la salvación en términos de liberación, la dinámica del espíritu en términos de vida, y la dinámica del Reino en términos de compartir.

¿Ya no serán necesarios en la Iglesia del futuro tales esfuerzos?

El esfuerzo del programa italiano se dirige más bien a lograr una Iglesia abierta en la comunión y se resiste a quedar atrapada en los dilemas:

«Cohesión interna y apertura a los otros son los dos polos de todo grupo eclesial» (ECC, n.º 37). Y, en consecuencia, convoca a todos los grupos eclesiales a cultivar las actitudes básicas que sostienen tal proyecto: «La misión nos lleva a abrirnos, al intercambio del dar y recibir, al diálogo en la (doble) convicción del depósito de la fe... y de las semillas del Verbo que están esparcidas en el mundo» (ECC, n.º 73).

Y llega incluso a profundizar la etapa del diálogo mediante el tema de la *mediación*. Ya no se trata sólo de dialogar, sino de construir la identidad en y a través de los vehículos cotidianos que asumimos de la realidad histórica y mundana y que no son creados por la propia fe ni pueden ser descubiertos mediante el fundamentalismo: «La iluminación de la fe... pasa a través de precisos juicios evangélicos, claros testimonios, geniales servicios y necesarias mediaciones histórico-culturales siempre atentos a la situación del país y a la realidad en ellos actuante» (ECC, n.º 69).

En su intervención en Torreglia, el Secretario de la CEI, Mons. Caporello, insistía con absoluta convicción sobre la necesidad de no contraponerse al mundo, sino de aprovechar los contrastes para verificarnos nosotros mismos y convertirnos. Los que están lejos son también pueblo signado por el Espíritu: «vayamos al mundo —decía Caporello— para reencontrarnos nosotros mismos y no sólo para convertir». Y lanzaba algunos NO y algunos SI que deben pronunciarse sistemáticamente: NO a la cerrazón espiritualista a las cosas del mundo, NO a la maldición de nuestro tiempo, NO a la contraposición integrista, NO al conformismo pasivo y secularizante; SI al servicio antes que al poder hegemónico de la Iglesia, SI al respeto de las diversas competencias (Cfr. *Il Regno*, 15 de junio de 1983, página 286).

ACCION EDUCATIVA Y PATRIMONIO ETICO

Hay en el programa episcopal un modelo de Iglesia tremendamente sugestivo que le confía la pedagogía de la moral y sitúa la competencia social de la Iglesia en su acción educativa. Coinciden así el programa italiano y el español, aunque no deja de ser curiosa la diferencia de valores que en la fe debemos ofrecer al mundo.

Para la Iglesia italiana la opción ética prioritaria es «el verdadero seguimiento de Cristo, liberado de los riesgos del intimismo o del formalis-

mo exterior, convertido en obediencia al Padre y acogida de su juicio y de su proyecto sobre nuestra vida, sobre la historia y sobre el ambiente, y sobre los hombres» (ECC, n.º 63). En consecuencia, el programa italiano es capaz de hacer surgir valores éticos para la situación actual y que justifican ampliamente el compromiso colectivo por la pedagogía ética: «la confianza, la libertad de espíritu, el compromiso sereno en comprender siempre más la realidad, el diálogo, la gratitud, la competencia en el trabajo, la gratitud, el perdón, la entrega en las relaciones interpersonales, la verdad hacia sí mismo» (ECC, n.º 63).

La propuesta programática de la Iglesia española adolece por el contrario de excesivas cautelas y se presenta en un contexto analítico que precisa convertir a la Iglesia católica en la gran custodia de la barbarie de nuestro pueblo: sólo ella puede salvar la convivencia una vez que le hemos visto el rostro a la modernidad, ya que «se puede convertir en un dios que puede devorar a los hombres», y la modernidad política está amenazada por «el vacío moral y la pura arbitrariedad de quienes en cada momento estén en condiciones de controlar el poder social real» (*Conferencia*, p. 60-61).

La acción educativa a favor del crecimiento moral va unida al rechazo de la modernidad, o a su sometimiento a las orientaciones morales de la Iglesia. En consecuencia, la modernidad cultural debe ser reemplazada por el patrimonio ético de la Iglesia. ¿Cómo vivir entonces la leal aceptación de la democracia?

El Secretario General de la CEE tiene sobrada razón cuando afirma que «las sociedades democráticas tienen necesidad de mantener vivo un patrimonio ético que todos debemos enriquecer, respetar y servir. De lo contrario los demonios de la irracionalidad y del arbitrio acaban pronto con la dignidad y la prosperidad de un pueblo» (*Conferencia*, p. 60). Hay en estas palabras una enorme sabiduría eclesial capaz de situar a la Iglesia en su justo lugar y lograr para ella el reconocimiento sincero de todas las fuerzas sociales. La dificultad viene cuando se afirma sin más que «a lo largo de la historia española este patrimonio común sobre el cual se ha edificado la conciencia española ha sido el pensamiento y la moral católica, nacidos de la tradición cristiana y regulados por la Iglesia» (*Conferencia*, p. 60). Supongamos por un momento que así fuera, ¿caso no sería justa y suficiente razón prescindir de él un pueblo que ha conocido en pleno siglo XX la expresión suprema de amoralidad, esto es, la guerra civil? Si este patrimonio nos ha llevado a tal atrocidad, ¿qué es lo que realmente le debemos?

Los patrimonios éticos no son, gracias a Dios, tan sencillos de determinar. En primer lugar, porque las tradiciones no son monolíticas y podemos hablar incluso de varias culturas cristianas, sin lo cual no podrían estar en el mismo patrimonio Menéndez Pelayo y Unamuno. Y ambos deben estarlo. En segundo lugar, porque es sumamente respetable que Manuel Fraga haya encontrado en su última obra las raíces de España en San Juan y Santa Teresa, pero habrá siempre una experiencia católica que se sabe enriquecida por otras tradiciones y con la suficiente humildad para reconocerse hijos también de Pedro el Cruel y de la Institución Libre de Enseñanza. No es intelectualmente honesto movilizar las formas aprobatorias del pasado y a la vez neutralizar desde el punto de vista moral otras formas del pasado que merecen la crítica y el rechazo. Minusvalorar la radicalidad de nuestra historia de pecado nos dejará sin defensas ante lo que constituye el peligro mayor de nuestra época y que ha sido justamente denunciado por el Secretario del Episcopado, a saber, el positivismo jurídico. Tan sólo que ahora aparece como positivismo histórico, esto es, como «empatía con el vencedor», WALTER BENJAMIN.