

# EL PENSAMIENTO MORAL DE SCHILLEBEECKX EN SU "JUSTICE ET AMOUR, GRACE ET LIBERATION" \*

L. J. ELDERS

En 1977, Schillebeeckx publicó el Tomo II de una serie de tres estudios que se había propuesto escribir sobre el tema del problema de Jesús. En este segundo volumen, que tiene 900 páginas y se titula *Justice et amour, grâce et libération*, Schillebeeckx no estudia —como hizo en su *Jésus l'histoire de quelqu'un qui vit*— al Jesús histórico, a la luz del Nuevo Testamento, sino que se centra sobre la cuestión de averiguar cómo el cristianismo neotestamentario ha experimentado e interpretado la salvación y la gracia dada por Dios en Jesucristo.

En este segundo estudio, cobra una importancia central la cuestión de la mediación histórica, es decir, la cuestión de los modelos adquiridos en la época del Nuevo Testamento y utilizados por los primeros cristianos. Por medio de su análisis de la expresión neotestamentaria de la Fe, y en particular del estudio de los escritos de San Pablo y de San Juan, Schillebeeckx espera poder contribuir a la solución del principal problema de nuestra época: averiguar la manera en que los cristianos de hoy pueden, a su vez, formular su propia experiencia cristiana.

Se trata de un libro muy voluminoso, que suscita la admiración no sólo por la extensión de las cuestiones tratadas sino también por la enorme cantidad de bibliografía citada. Pero al mismo tiempo resulta ser un estudio problemático debido al ex-

---

\* Traducción del original francés.

cesivo número de temas examinados. ¿Cómo pretende el sacerdote de Nimègue que se le tome en serio, cuando la gama de temas va desde el problema del sufrimiento en el budismo hasta el derecho de existencia de un partido político de signo oficialmente cristiano? Señalemos también una postura epistemológica *a priori*, que está en la base de los libros del P. Schillebeeckx y nos explica el porqué de su método: el conocimiento humano consiste, por una parte, en una experiencia auténtica de datos objetivos, y, por otra, en modelos de formulación que dependen, en cada caso, del sujeto, de una época o de una cultura.

Según el autor, la expresión de la Fe cristiana y de la vida moral depende de la situación existencial de cada generación cristiana. El hombre, en efecto, es una existencia "proyectante": no puede haber experiencia alguna sin modelo teórico, pero el último criterio sigue siendo la realidad misma. Ahora bien: es diferente en cada caso esa realidad, y el pensamiento no es sino el testigo de esos cambios. En vez de hablar de "verdad", es mejor utilizar el término "validez" a la hora de calificar el vínculo existente entre el pensamiento y la realidad. Y dado que el mundo cambia, el hombre constata de continuo que ya no corresponde a su proyecto. Sólo cabe, por tanto, cambiar ese proyecto. Por consiguiente, una tradición religiosa que se cierra a las nuevas experiencias pierde una parte de su valor y autoridad, aunque haga apelación a viejas tradiciones (o. c. p. 33).

Si el conocimiento humano es una actividad que está en función de un encuentro activo y dialéctico entre el espíritu y la realidad, la revelación cristiana no puede ser la comunicación de verdades que la razón natural no conocía (pp. 35-36). Todo lo dicho en torno a lo que está por encima de nosotros, ¿no proviene de aquí abajo? Todo lo contemplado por el creyente, a la luz de la revelación de Dios, es objeto de revelación (37). La concepción de una revelación proposicional, nos dice Schillebeeckx, ha de ser por tanto corregida; no obstante, hace falta afirmar la existencia de una esfera suprarracional. La religión no puede ser reducida del todo al nivel de una moral (51), aunque, por otra parte, la idea del bien y del mal es anterior a la idea de Dios. De aquí se sigue que no podemos definir nuestras obligaciones morales en términos de Dios y de su Voluntad. He aquí, dice Schillebeeckx, la razón por la que la Edad Media ha utilizado el concepto de Ley natural como mediación histórica entre el mandamiento y la voluntad de Dios.

La moral, por tanto, goza de cierta independencia con respecto a la religión, aunque el hombre religioso sitúe el fundamento de la moral en Dios. En realidad, el actuar humano es la base experimental de la tematización religiosa. Citando a E. Lévinas, nos dice Schillebeeckx: "Todo lo que yo sé acerca de Dios y todo lo que puedo entender de su palabra, así como todo lo que yo puedo decirle razonablemente, ha de encontrar una expresión ética". Efectivamente, concluye Schillebeeckx, en las situaciones cambiantes de la vida humana a lo largo de los siglos, necesitamos unas expresiones de Fe constantemente renovadas. Incluso las respuestas de los escritos canónicos no constituyen sino *una* expresión y *una* solución que existe al lado de otras: los orígenes mismos del cristianismo han sido mediatizados (p. 65; cf. pp. 60-66).

A lo largo de más de 300 páginas, Schillebeeckx nos ofrece unos análisis de las epístolas de San Pablo, del Evangelio de San Juan y del Apocalipsis. En su opinión, es importante conocer las excepciones del ambiente, de los modelos de pensamiento como aquellos de la *anabasis* y de la *katabasis*, para poder volver a formular dentro de nuestro horizonte moderno, la misma experiencia cristiana fundamental que tuvieron los primeros cristianos.

De cara al tema que aquí nos interesa, es importante analizar las páginas 423 a 493 de su libro, en las que el autor estudia "la experiencia de la gracia y las etapas de su interpretación en el Nuevo Testamento". Schillebeeckx resume esta experiencia de la manera siguiente: se trata de un nuevo camino que nos lleva a una vida nueva y feliz, ofrecida gratuitamente por Dios en Jesucristo. El hombre que acepta la invitación divina experimenta la redención y la felicidad (424). San Pablo ha intentado expresar esta experiencia por medio de los modelos de una adopción hecha por Dios y de una nueva creación. San Juan, por el contrario, acepta el modelo de un nacimiento (430). El cristiano es llamado hijo de Dios, lo cual implica la posesión del *Pneuma*, una asimilación a Dios y una conformidad a Jesucristo; el hombre, en cierta manera, ya ha alcanzado el Reino, pero, en otro sentido, aún no lo ha conseguido (435).

Los autores del Nuevo Testamento utilizan conceptos sacados de la vida profana con el fin de clarificar esta experiencia: por tanto, hablan de un rescate, de una reconciliación y de una liberación. La gracia nos da una nueva vida, una vida en libertad y en amor.

Schillebeeckx advierte que la gracia, tal como queda descrita en el Nuevo Testamento, no está en oposición a la naturaleza,

sino al pecado. El término expresa una categoría moral, más que una categoría ontológica, aunque este concepto presupone una experiencia real (485-486).

En una parte posterior el libro, en seis capítulos, estudia el vínculo entre esta teología neotestamentaria de la gracia y la vida cristiana (pp. 494-575). Esta parte es la que nos interesa particularmente, puesto que en ella hallamos la doctrina moral del P. Schillebeeckx. Vayamos directamente al capítulo cuarto, cuyo título es *La vie de la grâce et le pouvoir politique dans le Nouveau Testament*. La actitud del Nuevo Testamento con respecto al poder político, advierte Schillebeeckx, es compleja. Tomemos como ejemplo el texto de S. Marcos 12,13-17: algunos fariseos pretendían tender una trampa a Jesús en alguna palabra y le preguntaron si era lícito pagar tributo al César. Pero Jesús siembra la confusión entre ellos contestando: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios". Según Schillebeeckx, este pasaje no tiene para nosotros ningún valor normativo porque, en su composición, ha tenido lugar una mediación de la situación concreta: el poder político en Palestina en la época aquella estaba completamente en manos de extranjeros y, por lo tanto, no les cabía a los cristianos trabajar activamente en favor de una mejora de las condiciones de la vida política y social.

Estas palabras, según estima Schillebeeckx, tienen el sentido de una opción, pero no de una norma directa. Hoy en día la situación de los cristianos es otra: la Iglesia ha llegado a formar parte del mundo; no puede dejar de oponerse a las estructuras injustas. Aquí es dónde podemos ver la importancia que tiene, según Schillebeeckx, el conocimiento de las mediaciones históricas, de cara a la comprensión exacta del Nuevo Testamento. Si las pasamos por alto, caemos en un fundamentalismo reaccionario. En realidad, es una adquisición del Nuevo Testamento el que la praxis del Reino incluya *esencialmente* la mejora del mundo (532). El pasaje de San Marcos sobre el tributo no pretende, pues, clarificar el aspecto doctrinal de la actitud de Jesús con respecto al Estado, sino demostrar cómo Jesús sale airoosamente de una encerrona. La respuesta de Jesús no significa su aprobación del impuesto de los Romanos. El y sus seguidores no están dentro del sistema (que les obliga a pagar el tributo), porque lo han sacrificado todo (533 y 534), pero tampoco se puede demostrar que Jesús fuera apolítico. Sólo se puede decir que no se mostraba directamente interesado en el tema. San Pablo, San Marcos o el Apocalipsis, por el contrario, se caracterizan por su

toma de postura con respecto a la política. En ellos encontramos muchos modelos distintos de posturas que los cristianos pueden escoger según las distintas circunstancias que se presentan. Y cada modelo no está del todo fijado, sino que tiene algo de lúcido; no podemos, por tanto, lograr entender la actitud exacta de Jesús sino a través del prisma de estos modelos neotestamentarios (535-536).

Vale la pena pararse un instante aquí, para entender mejor cómo Schillebeeckx aplica su teoría epistemológica que esbozamos al principio. Según Schillebeeckx, las concepciones de los evangelistas colorean necesariamente su visión de la vida de Jesús, hasta tal punto que lo que Jesús dijo e hizo no puede conocerse en detalle, sino sólo en sus orientaciones fundamentales: la situación de la persona que narra y de la que escucha el mensaje de Jesús codetermina la forma que vaya a asumir ese mensaje. Resulta evidente, en esta óptica, que el concepto de la revelación divina cambia de sentido, y que la doctrina de la Fe pierde su valor absoluto. Pero escuchemos de nuevo al profesor de Nimègue.

A la cuestión de si el Nuevo Testamento propone una moral específica o, por el contrario, adopta la moral de la época, Schillebeeckx contesta que el Nuevo Testamento siempre coloca las normas morales dentro de un contexto religioso, pero que, por lo demás, recomienda el cumplimiento de los preceptos morales del ambiente. Según el autor, el Nuevo Testamento no conoce ningún sistema moral propio. Añade incluso que el Nuevo Testamento ni siquiera indica principios fundamentales en moral ("*en geeft ook geenethische grondbeginselen aan*") (538). Como ejemplo y prueba de lo que acaba de decir, Schillebeeckx menciona las listas de virtudes (*Haustafeln*; Col 3,18-4,1 etc.) recogidas de la tradición moral del ambiente. Pero hay —escribe— dentro de la tradición paulina, una tendencia a fundamentar cristológicamente, o, por lo menos, teológicamente, las normas en uso. No es preciso intentar ver demasiada teología en ciertos argumentos "teologizados" de San Pablo (como, por ejemplo, su justificación del sometimiento de la mujer a su marido) (539-540). Es sobre todo por la vertiente de la familia (en torno a la cual los cristianos han seguido admitiendo una estructura jerárquica, que ya tenía en la sociedad pagana) por donde algunas estructuras paganas han penetrado en la Iglesia.

La lección que podemos sacar de estos hechos es la siguiente: los hombres tienen que buscar, ellos mismos, las normas de su conducta. Aquello que ellos conciban como respuesta a una lla-

mada que se plantea hoy en el plano moral se podría llamar, afirma el autor, la voluntad de Dios.

Resulta, por otra parte, evidente que numerosas normas y reglas en la Sagrada Escritura arrancan de ciertos presupuestos antropológicos. Por consiguiente, las respuestas concretas que nos da la Biblia no son, de por sí, normativas, sino que significan únicamente que el Nuevo Testamento no quiere separar la moral de la religión. Si los presupuestos antropológicos desaparecen, las normas, que de ellos dependen, dejan de tener un valor determinante (541).

De acuerdo con la óptica de Schillebeeckx, el Nuevo Testamento conserva una fuerza inspiradora; por tanto es más que una simple serie de consejos. Por ejemplo, el Sermón de la Montaña obliga en tanto que es una paradoja y una utopía; lo que en él queda enunciado jamás puede formularse en términos de una obligación legal. El Nuevo Testamento contiene, pues, según Schillebeeckx, ciertos ideales, sin que podamos decir con certeza qué modelo concreto de conducta es obligatorio. Y esto porque los modelos quedan codeterminados por el ambiente socio-histórico (542).

Para ilustrar su interpretación, Schillebeeckx cita el ejemplo del problema de las segundas nupcias, tras el fracaso total del matrimonio anterior. Hemos de admitir, escribe Schillebeeckx, que unas tales segundas nupcias resultan difícilmente conciliables con lo que pretende la fuerza utópica y crítica de la inspiración cristiana. No obstante, ésta no debe estar comprendida y encerrada dentro de una interdicción canónica o jurídica. Cuando San Pablo habla aquí de "un mandato del Señor" (1 Cor. 7,10-11), ya está forzando demasiado las cosas y de hecho se opone (*gaat in tegen*) al estilo profético de la predicación de Jesús (543). "Lo que no puede diluirse es un fenómeno cultural en cambio. Esta es la razón por la que el pasado jamás puede dar una respuesta directa a las cuestiones planteadas a partir de una configuración cultural cambiada. El ideal cristiano... no puede ser captado y expresado en una legislación casuística" (543). El veto canónico con respecto al segundo matrimonio después del divorcio, desconoce el sentido profético de las palabras de Jesús (544). El cristiano, sin embargo, es libre en el fondo, y de todos modos queda vinculado por la perspectiva utópico-crítica del Sermón de la Montaña, así como por el deber de no escandalizar, sin necesidad, a los más débiles (546).

Nos encontramos, en el siglo **XX**, con situaciones enteramente nuevas. Por eso, la intención cristiana de ciertos textos ha de ser el modelo de las decisiones morales de los cristianos de hoy, que viven en una situación históricamente diferente.

Según la concepción del Nuevo Testamento, todo lo que pertenece al Reino de Dios tiene que encontrar una expresión en la acción cristiana (547). Existe, de hecho, un estrecho vínculo entre el Reino de Dios y la moral. El hecho religioso se manifiesta en el aspecto moral de la vida y transforma el sentido puramente natural del *ethos*. El Reino de Dios se hace presente —por la mediación del *ethos* activo— en nuestra historia, bajo formas no definitivas (549).

Llegado al final de nuestra lectura de este capítulo, merece la pena pararnos un instante para resumir las ideas principales del profesor de Nimègue. La teoría que nos propone Schillebeeckx acerca de la enseñanza moral del Nuevo Testamento resulta, en el fondo, ser muy simple, y depende de un "perspectivismo" epistemológico: el mensaje que los Evangelistas nos transmiten y la doctrina de San Pablo consistirían en un núcleo y en algunas fórmulas precisas. El núcleo es la fuerza utópica e inspiradora del texto, pero las fórmulas precisas y los preceptos no son sino un modelo de conducta, que pertenecen, en la mayoría de los casos, a una situación histórica ya superada. El Nuevo Testamento no contiene, pues, una doctrina moral obligatoria para los cristianos de todos los tiempos. Deberíamos buscar nuestra inspiración en el Nuevo Testamento, pero al mismo tiempo formular nosotros mismos las reglas que precisamos en este momento. No obstante, el Nuevo Testamento posee una superabundancia de sentido, que no se deja enmarcar adecuadamente en las nuevas reglas e instituciones; en particular, tiene el valor de servir de consuelo para aquellos que están oprimidos por las estructuras.

Por desgracia, Schillebeeckx no demuestra el fundamento de esta teoría epistemológica. El argumento, que vale contra todo relativismo, también se puede aplicar aquí: ¿cómo puede Schillebeeckx partir de su "perspectivismo" como si se tratara de una teoría *universalmente* válida? Nos gustaría también encontrar explicaciones sobre la manera por la que el autor estima poder conciliar su teoría con la doctrina de la Iglesia que, sin duda alguna, tiene conciencia de enseñar a los hombres una doctrina moral siempre idéntica y verdadera, y que ve en la Escritura Santa mucho más que un esfuerzo por convertir un núcleo de doctrina permanente en unos modelos de pensamiento contingente.

La tercera parte del libro se titula *Les éléments structurels des théologies néotestamentaires de la grâce*. Algunas ideas clave de la religión judaica, por lo visto, han sido utilizadas para expresar la experiencia de las primeras generaciones cristianas. Veamos, por ejemplo, que la Epístola a los Hebreos utiliza la imagen del sacerdocio para expresar la idea de la solidaridad de Jesús con la humanidad doliente. Lo que se nos impone en esta imagen no es, pues, la interpretación misma, sino aquello que hay que interpretar. Esta es la razón por la que no se puede obligar a los fieles a creer —además de en el dato fundamental del valor soteriológico de la vida, de la muerte y de la existencia de Jesús cerca del Padre— en las interpretaciones que los distintos autores del Nuevo Testamento nos han dejado. No es cuestión de rechazar o de vaciar de contenido a ciertas partes del Nuevo Testamento, sino de comprenderlas como expresiones siempre nuevas de un dato único (578-579).

Según estas páginas, gran parte del Nuevo Testamento resulta ser poco más que una interpretación teológica sin valor definitivo en cuanto a su verdad. El profesor de Nimègue atribuye a los autores del Nuevo Testamento el hecho de haberse movido en este punto dentro del horizonte de su propio tiempo, de tal manera que ya no expresan, en muchos de sus pasajes, una verdad permanente. Se deduce de aquí que, en la teoría de Schillebeeckx, la Palabra de Dios ya no es una revelación y una verdad con un contenido preciso (excepción hecha de algunas ideas generales).

Sigamos con la lectura del libro. El valor con que los autores sagrados han osado interpretar el dato inicial, es para nosotros una inspiración que nos impulsa a interpretar, a su vez, el núcleo del mensaje de Jesús por medio de categorías de nuestro tiempo. En una tal empresa deben guiarnos cuatro perspectivas:

1. Dios y su historia para con el hombre. El honor de Dios consiste en la dicha de los hombres.
2. El núcleo de esta historia se deja apreciar en la persona y vida de Jesús.
3. Entonces comienza *nuestra* historia: seguir a Jesús.
4. Y esta historia no conoce fin alguno en la historia.

Estos cuatro enunciados han de iluminar la vida moral del cristiano. La parte cuarta del libro de Schillebeeckx está consa-

grada a una elaboración de estos enunciados en el plano práctico.

En esta parte, Schillebeeckx pretende hacer, en nuestra situación histórica, lo que los autores neotestamentarios tardíos (Mateo, Lucas, Eph., Col.) han hecho con respecto a los autores anteriores (Pablo, Marcos), permaneciendo fieles a la norma a ellos confiada, es decir, a la fe apostólica. De la misma manera que estos autores han querido ser solidarios con su época, nosotros, a la vez, hemos de tener en cuenta las necesidades y las responsabilidades de los hombres de hoy. Ahora bien: estas necesidades y estas responsabilidades son muy diferentes de aquellas de los cristianos de la época neotestamentaria (598).

En pocas páginas Schillebeeckx presenta un esbozo de la historia de la moral cristiana: después de diez siglos de moral extrínsecista (es decir, fundada en la voluntad de Dios), Santo Tomás de Aquino sustituye esta moral por una ley interior mediante la colocación de la ley eterna en la naturaleza del hombre (aunque ésta conserva su vínculo con Dios). Pero después de Santo Tomás se ha llegado a la convicción de que la razón humana no puede ser el fundamento de las normas. En otra línea de desarrollo, el Siglo de la Ilustración ha elaborado una moral al margen de la religión, y esta moral ha llegado a ser una macro-moral, mientras que la moral cristiana se replegaba sobre el individuo y pasó a ser una micro-ética. Hoy se puede apreciar que la sociedad camina hacia una vida más humana y que el hombre busca emanciparse de la moral. Toda vez que aquí se trate de una emancipación de normas alienantes, podemos estar de acuerdo con esta aspiración (601).

En la situación histórica en que nos ha tocado vivir, hace falta, a todas luces, que los cristianos desarrollen una ética común a todos los hombres (602). Porque la evolución técnica rápida y la solidaridad internacional exigen, en el plano de la macrosfera, normas que obliguen a todos los hombres (604). Si llega a ser preciso, los cristianos deben incluso pasar por alto el aspecto religioso del quehacer humano para hallar, en solidaridad con los no cristianos, respuestas a los problemas urgentes que se plantean.

En efecto, es concretamente el bien moral lo que triunfa sobre el mal, lo que rectifica lo que es caduco, envejecido o distorsionado, y lo que realiza el bien. La oposición al mal está, por tanto, en el centro de la actitud moral. Para poder seguir en tal perspectiva de oposición al mal y para llevar esta ortopraxis, nos hace

falta conocer la situación en la cual nos es necesario actualizar nuestra interpretación del mensaje cristiano (603).

El hombre de hoy, en su situación concreta, es el sujeto a quien se dirige el mensaje cristiano, y se convierte de este modo en la condición misma de la comprensión del mensaje de la fe. "El *ethos*, en tanto que es la situación del hombre creyente, tiene, a la vez, una función hermenéutica o interpretativa dentro de la comprensión de la fe cristiana" (603).

Su convicción de que el sujeto humano en su situación histórica tiene una función determinante de cara a la elaboración de la moral, le lleva al P. Schillebeeckx a hablar de futurología científica. Ahora bien, las utopías de nuestros antepasados (como, por ejemplo, la ideología del progreso) ya no existen. Nos hace falta, de ahora en adelante, vivir bajo la luz de una visión científica de nuestro futuro. Esta visión comprende una "prognosis", un proyecto racional del futuro y del *planning*. Son posibles muchos modelos científicos, pero estos modelos no explican el por qué de nuestra selección fundamental de uno de ellos en particular.

¿Cómo debe, pues, el hombre organizarse para lograr un futuro más dichoso? Es aquí donde reencontramos el problema del sufrimiento, al cual Schillebeeckx dedica cerca de cincuenta páginas de su libro. Tras un análisis de la problemática del sufrimiento en el Antiguo Testamento, en el hinduismo y en el budismo, Schillebeeckx estudia "el cristianismo y el hombre que sufre", el Islam y el sufrimiento, para llegar finalmente a la cuestión de saber cuál es la actitud del marxismo ante el hombre que sufre. El sufrimiento, en esta última perspectiva, sería la consecuencia de la forma objetiva de la sociedad en la que vivimos: el valor, añadido por el obrero al producto que fabrica, no revierte al obrero. En oposición a la opinión de muchos expertos, Schillebeeckx opina que los puntos de vista marxistas no implican necesariamente el ateísmo (653).

En efecto, parece que Schillebeeckx pretende llegar a una teoría que combine las explicaciones religiosas del sufrimiento con la interpretación marxista. Con el fin de que tal combinación parezca más aceptable, el autor insiste de nuevo sobre su tesis fundamental: no puede determinarse ningún movimiento, ni siquiera una religión con respecto a sus documentos de origen, puesto que dichos documentos están mediatizados históricamente. No puede definirse ni describirse una religión al margen de la historia. Esta es la razón por la cual las religiones pueden quedar abiertas a nuevos descubrimientos y, por otra parte, por la que

el marxismo puede admitir otras causas del sufrimiento que no sean económicas. Las religiones pueden admitir el planteamiento marxista sobre la construcción del mundo, de la misma manera que el marxismo ha de pretender superar el dualismo revolucionario que pone en oposición la salvación en un mundo futuro y la situación actual (658).

En una nueva sección del libro, titulada *rédemption et libération*, Schillebeeckx estudia cómo nuestra liberación se realiza de forma concreta. El autor nota, de paso, que el cristianismo no aporta ninguna explicación del mal ni de la historia del sufrimiento. Tal vez haya sido Santo Tomás quien haya proporcionado la explicación más profunda cuando afirma que, para explicar la debilidad de la voluntad humana, no hay otra causa sino la voluntad misma en tanto que ha sido sacada de la nada. Dios, por su parte, viene en ayuda de esta limitación humana y no quiere que los hombres sufran (670-671).

Por consiguiente, con Jesús como modelo, nos hace falta luchar contra el mal en pos de la felicidad. Lo que hace falta hacer lo encontramos, de una parte, en el Evangelio, y, de otra, en el grado de comprensión que haya alcanzado el hombre hasta ahora en torno a los problemas de su felicidad y de su libertad. El hombre es un ser comprometido en la historia. Su esencia misma es una historia: el hombre está en situación. Por eso, para poder definir al hombre, nos hace falta un cierto número de constantes antropológicas. Estas constantes nos revelan valores que nosotros mismos hemos de traducir en unas normas según las situaciones cambiantes (672-674).

Una primera constante antropológica es la relación existente entre el hombre y el medio que le rodea, y la certeza extracientífica de los límites planteados a su mutabilidad. Por tanto, el hombre debe formular normas, transformar la naturaleza y crear un medio favorable. Esta primera constante entraña una serie de constantes subordinadas. Schillebeeckx menciona las siguientes: el hombre no es sólo razón, sino que también tiene corazón; no es sólo instinto, sino que también tiene libertad (676).

La segunda constante consiste en el hecho de que, para vivir en tanto que hombre, estamos con los demás hombres. Los hombres deben tratarse como hermanos. Esta constante exige también normas.

Muchas personas juntas constituyen la sociedad. Así hallamos la tercera constante: la relación del hombre con las estructuras de la sociedad. Esta constante nos hace descubrir un conjunto de

valores, particularmente los de los elementos institucionales de la vida humana. Sin instituciones no hay vida digna del hombre, pero las estructuras actuales no tienen un valor universal (678).

Otra constante es la de estar situado en el tiempo y en el espacio. Del hecho de la existencia histórica del hombre, concluimos que el ser humano es una empresa hermenéutica: el hombre debe tener en cuenta la tradición, además de otras culturas, a la hora de establecer normas (679).

La relación entre la teoría y la praxis es la quinta constante. Por medio de ella, la cultura llega a ser posible y el hombre supera al animal (680).

El momento utópico de la conciencia se convierte en la sexta constante (681).

Estas seis constantes forman una síntesis irreductible; determinan la forma fundamental del ser humano. La omisión de una sola desequilibra el conjunto (682). Estas constantes no dan normas concretas. Es el hombre quien debe determinar, al lado de sus semejantes, las reglas de su vida moral. A veces caben las alternativas, como ocurre en el plano de la constante utópica. Por lo menos cabe la discusión con aquellos que no comparten nuestra opinión sobre la manera de "llenar" estas constantes con normas.

El autor examina luego la cuestión de la salvación cristiana que tiene que ver con el conjunto de estas constantes. Critica las opiniones de Cullman, Pannenberg y otros sobre el tema de la relación entre la historia profana y la historia de la salvación (686 y ss.). El mismo Schillebeeckx considera que hay que distinguir entre la historia de la emancipación humana y la redención, aunque esta última no puede desvincularse del proceso de liberación. No obstante, la redención aporta una plusvalía (708).

Con base en la Fe, no se puede más que decir generalidades acerca de la vida política. Una doctrina social cristiana ha de ser rechazada, así como cualquier partido político que se llame cristiano (711-712). Sigue siendo verdadero, no obstante, que el contenido de la religión puede codeterminar la conducta, y que el Evangelio inspira al cristiano hacia una acción política concreta, determinada por el rechazo de las orientaciones falsas y por la mediación de un análisis científico de las estructuras sociales (717-720). Ahora bien, el acuerdo acerca de una religión no se transforma en una base para el acuerdo político (723). La preferencia de un cristiano tenderá a inclinarse hacia el partido político que incluya, en su programa, una preocupación por los po-

bres y oprimidos (724), pero no se puede decir que el cristiano, en tanto que cristiano, tenga que votar a tal o cual partido político (725). Todo cristiano ha de solidarizarse con el proceso histórico de liberación (725).

Tras algunas páginas dedicadas a la condena del capitalismo, Schillebeeckx examina la cuestión de lo que constituye la salvación. No podemos definir el contenido positivo de la salvación (730). Si los Padres de la Iglesia han hablado de una divinización del hombre en el sentido de una participación en la vida de Dios por la gracia, no han hecho sino expresar, en nuevos términos, la imposibilidad de definir el futuro del hombre en el plano de la gracia. Para la conciencia moderna, la confesión de la resurrección significa una esperanza para todos, así como una protesta contra todo ataque a la libertad (739).

Como en su libro anterior, Schillebeeckx se pregunta tras la reducción que ha hecho del cristianismo, cuál es todavía el sentido de Jesucristo. Responde de la forma siguiente (740 y ss.):

a) Jesús, de hecho, ha inspirado a los hombres hasta nuestros días. Estos hombres han tenido una experiencia real, pero

b) la universalidad de la redención de Jesús es objeto de Fe y no de la razón;

c) esta salvación es universal, puesto que busca liberar al hombre por completo en todo su ser;

d) este mensaje es universal, porque aquél que lo admite puede, a la vez, asumir todo aquello que hay al margen de él.

El camino ofrecido por el cristianismo enriquece al hombre y al mundo. ¿No es éste el sentido del dogma de Calcedonia? (742). La salvación del hombre se halla en el Dios vivo (743). La gracia de Dios y su presencia, que salvan, no son un nuevo sector de la realidad, sino el conjunto de la realidad en la cual vivimos nosotros (750). Incluso en la oración, el contacto con Dios siempre está mediatizado y el autor titubea a la hora de admitir que en la oración hay un contacto dialogal entre un *yo* y un *tú*.

La liberación que Jesús nos trae es, además, una liberación de las faltas y de los pecados (769). Para obtener el perdón de los pecados cometidos bajo nuestra propia responsabilidad, no sirve para nada la intervención humana, y lo único que queda es poner nuestra confianza en la misericordia divina (770).

La liturgia cristiana es una expresión "reflejo" de la convicción de que el sufrimiento no puede ser definitivo. Los sacramen-

tos son signos que anticipan la salvación, y que contribuyen por lo tanto a que se mantenga viva nuestra fe (772). La salvación por parte de Dios en Jesús es, por consiguiente, disponibilidad, darse a los demás y trabajar en favor de la verdadera felicidad humana y de una libertad auténtica (774).

El libro termina con algunos textos, entre los cuales figura una confesión de fe que intenta reflejar lo que el Pr. Schillebeeckx considera lo esencial del mensaje cristiano, utilizando una terminología moderna. El libro termina de hecho con una bibliografía inmensa, con más de cien páginas de notas y tablas.

Nuestra crítica no tiene necesidad de ser larga: ya en las páginas anteriores hemos señalado el principio epistemológico de Schillebeeckx, a saber, su "perspectivismo", que está en la base de todas sus teorías. Se trata, en definitiva, de un postulado relativamente simple y poco original (nos recuerda, por ejemplo, al "perspectivismo" de Merleau-Ponty), que el autor no demuestra. Las implicaciones, no obstante, de este postulado reducen la doctrina de la fe al nivel de un núcleo objetivo muy restringido, en torno al cual, a lo largo de los siglos, cada generación de cristianos ha de aportar una expresión por medio de las categorías de su época y de su propia situación. Este núcleo objetivo contiene cuatro elementos o perspectivas estructurales, que serían como la matriz de la doctrina de la fe, y, en el plano de la vida moral, seis constantes que al parecer cumplen el mismo papel que los elementos estructurales.

Ahora bien, la doctrina de la fe, siempre verdadera y siempre idéntica a sí misma, es muchísimo más rica y precisa que lo que quiere hacernos pensar esta teoría: las "fórmulas" joaneas, de los dogmas y de los símbolos, no revelan categorías contingentes de un pensamiento histórico. Por otra parte, también mantenemos, contrariamente a lo que dice Schillebeeckx, que la esencia del hombre es muchísimo más que una historia; y que esas llamadas constantes antropológicas, por muy verdaderas que sean, no son sino un punto de partida de la moral (como lo son también, como nos dice Santo Tomás, las inclinaciones fundamentales —I-II, 94, 2—). Las normas elaboradas por el hombre, a partir de estas inclinaciones, no son siempre *una* expresión posible de la conducta moral, entre otras expresiones análogas, sino que a menudo tienen un valor objetivo que obliga. La Iglesia, por su parte, la Sagrada Escritura y la Tradición, reconocen muchas normas y reglas de conducta como absolutamente verdaderas y obligatorias. Es por tanto difícil seguir al Prof. Schillebeeckx en su rela-

tivismo. Podríamos hacer observaciones parecidas a propósito del rechazo de la doctrina social de la Iglesia, así como de la desvalorización de la doctrina de los Santos Padres con respecto a la divinización del hombre mediante la gracia. También resulta sorprendente constatar, en la exposición de las llamadas constante antropológicas, la ausencia de la consideración del fin del hombre.

A pesar de que el libro del Prof. Schillebeeckx dedica muchas páginas al estudio de cuestiones de moral, es difícil estar de acuerdo con el autor en cuanto a su interpretación de la moral del Nuevo Testamento y de la doctrina moral de la Iglesia. Sus tesis, más bien, parten de un prejuicio teórico y no de un análisis verdadero en consonancia con las exigencias metodológicas tanto de la filosofía como de la teología.

