
**« VOY A HABLAROS UN POCO DE MI LIBRO,
AÚN EN GESTACIÓN... »**

Marcel Légaut
(Les Granges, 1966)

Voy a hablaros un poco de mi libro aún en gestación. En primer lugar intentaré situarlo mediante algunas reflexiones generales. Comenzaré distinguiendo dos tipos de libros de temática espiritual: por un lado, los típicos libros de espiritualidad como, por ejemplo, cuando nos referimos a libros de moral; por otro lado, los libros que son espirituales. De acuerdo con mi vocabulario, un libro de espiritualidad habla o bien de espiritualidad en general o bien de un tipo concreto de la misma, por ejemplo, la de san Francisco de Asís. Pero, en ambos casos, no suponemos de manera necesaria que su autor haya vivido lo que dice; basta simplemente que exprese un saber, quizá sin mucha simpatía por el tema. Podemos imaginarnos a alguien muy inteligente y al mismo tiempo nada espiritual, muy ajeno a esas cosas en su vida práctica y que, no obstante, hable con una cierta inteligencia de la espiritualidad de san Francisco de Asís o de la espiritualidad católica tomada en sentido corriente. Por consiguiente, pueden escribirse libros de este tipo sin suponer, por parte del autor, una vida espiritual personal. Incluso es probable que aborde el tema de una manera general, sin mezclar en ello su experiencia particular.

Por el contrario, a mi modo de ver, un libro espiritual es un libro que un autor escribe, en primer lugar, no propiamente para ser leído sino sobre todo para ser escrito. El mejor lector de un libro espiritual es su propio autor. Y, precisamente en la medida en que ha sido escrito por su autor y para su autor, el libro consigue llegar a otros mejor que un libro de espiritualidad del estilo precedente, pues es siendo máximamente nosotros mismos como mejor podemos ayudar a los demás a ser, por su parte, ellos mismos. Observa-

mos, por tanto, una diferencia radical entre los libros de espiritualidad y los libros espirituales. Los primeros, dada su abundancia, enriquecen a los editores. Conocí a un editor que, con ocasión de la publicación de un libro mío, me decía: “Tengo dos fuentes de ingresos, los libros de erotismo y los de espiritualidad, y gracias a los beneficios que me reportan unos y otros, puedo editar libros de filosofía”. Por el contrario, los libros espirituales, dada su rareza, no enriquecen a los editores; existen pocos libros de este tipo, ya que exigen de sus autores mucho más que los libros de espiritualidad, porque no basta simplemente con ser un buen profesor; hay que ser, además, un viviente capaz de decir lo que se vive. Muchos son vivientes sin ser capaces de expresar lo que viven, ya que se necesita evidentemente algo más que el mero hecho de decirlo; no algo más con respecto a la vida pero sí con respecto a la expresión. Por consiguiente, un libro espiritual exige que su autor sea un viviente y, por otro lado, que sea capaz de decirlo. Y, en la práctica, no hay más que dos edades en las que se es capaz de escribir un libro espiritual: al comienzo de la vida y a su fin. En medio, sólo se escriben libros de espiritualidad porque, a esa edad –por el hecho mismo de estar en contacto con muchas cosas que se conocen demasiado exteriormente con respecto a lo que se vive desde el interior–, aún no se ha llevado a cabo la depuración necesaria. Por el contrario, en la última etapa de la vida se critica todo lo que se ha aprendido desde el exterior y se intenta tomar verdadera conciencia de lo que se ha vivido interiormente. Cuando somos jóvenes, ha habido poco tiempo aún para recibir mucho desde el exterior. Vivimos más bien de lo que se eleva en nuestro interior, es decir, de lo que pensamos llevar a cabo, siempre y cuando seamos verdaderos vivientes. Por esta razón existe una diferencia radical entre los libros espirituales escritos por un joven y los de un anciano. En el fondo, el joven habla de lo que desearía ser y lo hace sin asomo de hipocresía ni dogmatismo porque verdaderamente vive al buscar realizar lo que desea vivir. Todo él está en devenir, incluso su mismo presente. Un adulto que no hablara más que de lo que debería ser sería no digo un hipócrita pero sí que estaría en falso con respecto a lo que dice porque, en definitiva, lo

que vive en el presente no tiene nada que ver, a esa edad, con lo que deberá vivir un día sino con lo que en realidad está viviendo ya ahora. La esperanza que el joven puede tener es auténtica pero, en alguien de edad mediana, resulta muy ambigua pues, a esa edad, se vive de realidades, no de aspiraciones. Añadiría, incluso, que una de las grandes tentaciones del adulto de mediana edad, a la vista de la distancia que separa lo que querría ser o hacer y lo que es y hace realmente, es, precisamente, renunciar a sus ideales para así, en un cierto sentido, aferrarse desesperadamente a lo que es y hace, sin darse cuenta de que lo que vive guarda estrecha relación con lo que deseaba ser y hacer, aunque realizado de otra manera. La tentación, cuando se tienen cuarenta años y aún más, consiste en ser o bien demasiado realista o bien demasiado idealista. Cuando somos jóvenes, no conocemos propiamente la tentación de ser idealistas, tomando el término en sentido muy amplio; debemos más bien serlo, no es algo falso entonces. Pero, si somos idealistas a los cuarenta años o más, entonces estamos perdidos. En cambio, el anciano no se preocupa, al final de sus días, de lo que debería ser sino que trata, más bien, de digerir lo vivido; y, de ese modo, si ha sido suficientemente fiel, alcanza la sustancia verdadera de su vida aun trascendiéndola.

Resumiendo, existe una diferencia radical entre un libro de juventud y otro de madurez. El primero es un libro que describe lo que su autor querría ser a causa de lo que descubre progresivamente que asciende de su interior y así es como se encamina hacia la meta propuesta. Con ello, no se trata de un libro –¿cómo lo diría?– “doctrinario”, por más teórico que sea. Mientras que el libro espiritual de un anciano no puede ser doctrinario porque su objetivo es, esencialmente, describir lo que se ha comprendido de la propia existencia sin idealizarla sino encontrando, detrás de las contingencias que la envuelven, una cierta universalidad, es decir, algo consistente y que permanece. He aquí la diferencia. Pero ambos, por el hecho mismo de ser libros escritos por y para sus autores, tienen la posibilidad de alcanzar, cada uno a su manera, una universalidad que precisamente dé a los lectores, en la medida en que correspondan a ello, una co-

muni3n, un sentido y una llamada espirituales. Cosas que un libro corriente de espiritualidad no podr3a transmitir en absoluto. En mi vida, si me permit3s, *Oraciones de un creyente* es, exactamente, de este tipo de libros de juventud, mientras que el que escribo ahora tendr3 –incluso a nivel de grosor– una importancia algo mayor porque se trata de un libro del segundo tipo. Pero creo poder afirmar que ambos son libros cuyo mejor lector es, indiscutiblemente, su autor.

Entre estas dos modalidades de libro se dan asimismo otras diferencias. Los j3venes se asemejan entre s3 mucho m3s que los ancianos puesto que pertenecen a una misma generaci3n. Llevan la marca de lo sociol3gico que los ha engendrado y criado. Esto explica que los j3venes puedan trabajar juntos f3cilmente, incluso sobre la sustancia de un libro. As3, por poner un ejemplo, *Oraciones de un creyente* es un libro engendrado por muchos autores. Yo soy el principal de ellos, otro, a quien conoc3s bien –Perret–, lo es quiz3 tanto como yo. Tamb3n otros han participado, particularmente Rosset, con una meditaci3n. Esta colaboraci3n fue extremadamente3ntima como bien sab3s. Nos encontr3bamos durante semanas, meses y a3os para meditar juntos. Ninguna de estas meditaciones corresponde a alguien en particular, las hac3amos entre todos. De la misma edad y de id3nticas aspiraciones aunque no del mismo medio social, 3ramos suficientemente homog3neos como para que nuestra colaboraci3n no fuese simplemente una especie de adici3n; m3s bien integr3bamos nuestras aportaciones. Es cierto que, cuando uno es viejo, experimenta grandes diferencias con respecto a los de su misma edad. Aunque lo sociol3gico haya pesado igual sobre los destinos de una generaci3n, a pesar de todo, nuestras vidas han sido muy diferentes, pues cada uno ha tomado su propia direcci3n y ha ido apropi3ndose, cada vez m3s, de lo que era, a partir de las diversas circunstancias de la vida, y ha sido as3 m3s due3o de su propio destino. F3cilmente, pues, somos distintos los unos de los otros, de manera que un tipo de colaboraci3n, para trabajar juntos, como el que es posible entre j3venes de suficiente vida interior, resulta m3s bien imposible entre adultos. Por lo que el libro espiritual de un joven es, en el fondo, mucho m3s fruto de una colaboraci3n que el

propio de un anciano. Esto último no quiere decir que sea más particular puesto que, cuanto más se alcanza uno a sí mismo, más universal se llega a ser. De suerte que, contrariamente a lo que podría pensarse, el libro fruto de una colaboración entre jóvenes es, en última instancia, un libro fuertemente marcado por las contingencias de la época. En este sentido, a mi modo de ver, la sustancia profunda de *Oraciones de un creyente* se mantiene aún, mientras que su forma, muy dependiente del carácter, de la mentalidad, de las aspiraciones particulares, de las ideologías de la época, es mucho más criticable. Ello explica que esta obra, escrita hace treinta años, sea ahora mucho menos leída que en su tiempo. Quienes todavía la leen con facilidad son, más bien, jóvenes “que se han quedado atrás”, es decir, personas que, aun siendo jóvenes, poseen una mentalidad de gente de hace treinta o cuarenta años. El resto, en cambio, lo encuentra un tanto acaramelado, cosa que en nuestra época no lo era, en absoluto, dado el estilo religioso de entonces. Un estilo propio resulta siempre un tanto meloso de joven. Así, en los libros de jóvenes el estilo pesa mucho (si leéis un poco a fondo *Oraciones de un creyente*, percibiréis la cantidad de construcciones de estilo que hay que responden a nuestras lecturas: Claudel, Péguy, Bernanos...). En cambio, el estilo de un anciano, dado que cuenta menos, es mucho más apagado y sin brillo. El estilo, en un joven que está buscando, es evocador, le ayuda a encontrar, a vislumbrar lo que debe ser; en una palabra, le inspira. Se trata de una facilidad onerosa pero necesaria. Una facilidad, sin embargo, que es un lastre grave en el caso del anciano ya que la inspiración no le debe venir del movimiento de la frase ni del lirismo. Más bien debe surgir del interior, es decir, de una dimensión mucho más silenciosa. [...] Es la gran diferencia existente entre dos maneras de ser muy desiguales. De modo que un libro escrito por un anciano es mucho menos abordable en la medida en que su lirismo no corresponde a la mentalidad de la época. Por otro lado, sin embargo, si se comprende desde dentro, se descubre una realidad mucho más sustancial, más consistente, más universal. No se trata de una realidad que evoluciona sino que es algo mucho más concreto y, por eso mismo, resisten-

te al desgaste de lo real. Mientras que muchas de las aspiraciones que nos asaltan de jóvenes, legítimas en sí mismas, resultan insuficientes cuando se enfrentan a la realidad.

Dicho esto, tengo que decir que nos encontramos en una época de crisis religiosa, una crisis que dura ya desde hace algunos siglos si no veinte. La vida espiritual religiosa está en crisis y, asimismo, la vida espiritual cuyo vocabulario no es explícitamente religioso. Fijaos, por ejemplo, en lo que ayer escuchábamos sobre Malraux o sobre Camus: en el fondo, Dios ha muerto. Y esto no es únicamente cierto para los ateos sino que, en un cierto sentido, la noción tradicional de Dios también ha muerto incluso si se continúa conservando en medios cristianos. Siempre hay un retraso entre lo que se dice y lo que se vive, como si se creyese vivir algo por el hecho de decirlo. La gran dificultad con respecto a la vida espiritual –una dificultad larvada– es, en definitiva, que, si no se cree en Dios, la vida cristiana propiamente dicha deja de tener sentido. En nuestras Iglesias se supone que la gente cree en Dios aunque nunca se habla de ello; es un supuesto tácito. Ahora bien, si ya no creemos en Dios como en el pasado, corremos el riesgo de que nuestra vida cristiana acabe en un mero verbalismo. Debemos esforzarnos por encontrar nuestra manera de creer en Dios. En mi opinión, la enorme dificultad del cristianismo moderno radica en no haber tomado conciencia de que la fe en Dios ya no se construye a partir de una concepción más o menos pagana o natural de la divinidad sino sobre un ateísmo de base. En el pasado, se creía en Dios de manera espontánea y más o menos pagana, mediante cultas transposiciones un tanto precarias. De este modo se fue introduciendo, poco a poco, la noción de un Dios trinitario, etc. Hoy, todo esto se ha venido abajo y, mientras no tengamos el coraje de reconocerlo, construiremos sobre el vacío. Antes de hablar de cristianismo, debemos volver a creer en Dios. Y todos sabemos, por experiencia, que la gente sólo vuelve a su viejo fondo supersticioso de creencia en Dios –algo en sí no negativo– al verse acorralada por las circunstancias de la vida, y que la religión, en tiempo ordinario, es, en cambio, más bien ficticia. Por más que se cambien las cosas –por ejemplo, la liturgia–, si

pensamos en el problema esencial, constatamos que se trata de cambios en pequeñas nimiedades. Lamento decirlo pero, en este punto, el Concilio ha resultado una nulidad. ¿Qué decir cuando alguien como Garrone –al que conozco bien, un hombre simpático, majo, más que majo: piadoso, abierto...– afirma, a propósito del ateísmo, que lo que hay que hacer es hablar de la Revelación? ¡Pero si, para creer en la Revelación, hay que creer primero en Dios y creer en la Revelación es muy distinto que creer en Dios! Se puede creer en Dios sin creer en la Revelación. Incluso diría que una auténtica creencia en Dios cambiaría profundamente nuestra manera actual de concebir la Revelación. Primero, sin embargo, hay que creer en Dios. El Concilio Vaticano I lo comprendió bien y por eso afirmó que la existencia de Dios podía demostrarse racionalmente. De este modo se aseguraba la base sobre la que después poder construir. La dificultad está en que Dios no se deja demostrar de esa manera, por más que ahora nos las arreglemos diciendo que no tiene sentido hablar de demostración en este ámbito, etc. Sin embargo, esto no resuelve el problema de fondo. Mientras no volvamos a descubrir en nosotros mismos una auténtica fe en Dios, la precariedad del cristianismo está asegurada. En situaciones de normalidad, el cristianismo sólo se levanta sobre un verbalismo de rutina, y, en los momentos graves, sobre nuestro viejo fondo supersticioso, heredado de una milenaria creencia que todos los humanos han tenido en Dios cuando, no siendo suficientemente dueños de los acontecimientos, esperaban de Dios lo que ahora esperan de la ciencia y de la técnica.

Pues bien, este difícil tránsito que apunta desde hace tiempo pero que, por el hecho de la aceleración de la historia, se presenta hoy cada vez con más intensidad, no puede resolverse, a mi modo de ver, mediante libros de espiritualidad sino mediante libros espirituales. Y el servicio que los cristianos deben proporcionar al mundo y, en particular, al cristianismo consiste en vivir de manera suficientemente auténtica su fe como para que cada uno, siguiendo su propio camino, trate de aproximarse a la cuestión fundamental de nuestra época. [...] Desde esta perspectiva, me parece capital abordar el problema del tradicional recurso a Dios para explicar el

mundo. Estoy convencido, aunque se trata, evidentemente, de una convicción personal, que la respuesta ya no consiste ni en partir de Dios para explicar el mundo ni del mundo para buscar a Dios, sino en partir de uno mismo. Existe una conexión íntima entre la fe en Dios y la fe en sí mismo. No la fe tomada en sí sino la fe en sí mismo. De modo que los únicos creyentes en Dios serán aquellos seres humanos que lleguen a creer en sí mismos. Para poder creer en Dios, cada vez más hay que creer primero en sí mismo. Esto es tan cierto que el proceso de desintegración se produce en sentido inverso. Durante un tiempo se ha pretendido que a medida que se dejase de creer en Dios se creería más en el ser humano. Pero lo cierto es que se ha creído cada vez menos en él. El absurdo de la vida no es más que una de las formas de la falta de fe en el hombre. Nietzsche lo afirmó a su manera: la muerte de Dios corresponde a la muerte del hombre y quizá al nacimiento del superhombre. De modo que el proceso de desintegración al que me refiero muestra, en sentido inverso, el camino de reconstrucción. En el fondo, así como Heidegger afirmó que “quizá el hombre aún no ha comenzado a pensar verdaderamente”, también podría añadirse que el hombre aún no ha creído de verdad en Dios. Esto me parece muy probable por una razón esencial: la fe en Dios no es conocimiento, mientras que todas las otras formas de pensar pueden serlo. La fe en Dios no es un conocimiento sino que es fermento de conocimiento, pero ella misma no es conocimiento.

Para nosotros, pues, la gran cuestión es la de creer primero en nosotros mismos. Fe en sí mismo. Sólo apoyándonos en nuestra fe en nosotros mismos llegaremos quizás a encontrar un camino que nos permita alcanzar la fe en Dios. Por eso en mi libro he comenzado abordando realidades humanas. Realidades que son humanas no porque los hombres las llevan a cabo sino porque, en un cierto sentido, debemos crearlas nosotros mismos. Se dan en nosotros realidades que caen bajo el dominio de los instintos pero que, a diferencia de los animales, debemos hacer con ellas una obra de creación para que podamos llamarlas humanas. Al lado de una dimensión relativamente pasiva de nuestra humanidad, existe igualmente otra dimen-

sión que es del orden de la iniciativa personal, mediante la cual el hombre puede crear sus propios caminos. A medida que el hombre crea a partir de lo que es, se muestra específicamente humano gracias a un tipo de iniciativas radicalmente distintas a todas las demás, por muy comunes que sean con las de los animales. De modo que las realidades a las que me refiero, y que atañen al hombre en su originalidad fundamental, no son aquellas que se dan en todo ser humano sino otras que se descubren y se crean poco a poco, en la medida en que uno se consagra a ellas, las trabaja y las inventa. Aquí tomo el término “creación” en un sentido análogo al de la creación artística, con la diferencia, no obstante, de que ésta hace salir al hombre de sí mismo al tiempo que lo interioriza, mientras que el tipo de creación a la que me refiero puede corresponder a una realidad absolutamente escondida. Se trata de una creación para su creador. Algo, por tanto, quizá totalmente ignorado por los demás pero de una importancia capital para la interioridad de quien es su autor. Obrando de este modo, el creador se crea a sí mismo y, en idéntica medida, se humaniza. Así pues, creo que la fe en sí mismo es, precisamente, la consecuencia de este esfuerzo de interiorización que permite ser, al hombre, no más que un hombre plenamente humano, es decir, de un modo distinto al que la raza humana exigiría a cada uno de sus miembros para reconocerlo como uno de los suyos. Por eso insisto tanto en estas creaciones. No responden a lo extraordinario sino a la intensidad de las grandes circunstancias de la vida. Por su peso, éstas nos imponen, en ciertas horas, que encontremos nuestro propio camino, como si nos acorralasen a ser creadores. Con todo, si fuéramos más profundamente espirituales, percibiríamos esta llamada a crear en todas las circunstancias de la vida. Cualquier cosa que hiciésemos entonces sería creada por nosotros, y nos instalaría en un estado humano inalcanzable cuando nos movemos simplemente por reacciones instintivas o habituales.

Pues bien, entre las grandes y graves circunstancias que todo ser humano puede encontrar están el amor, la paternidad y la muerte. He aquí tres circunstancias con las que todos nos topamos de una manera u otra: ciertamente, la muerte, pero también, de ordina-

rio, el amor y la paternidad, ya sea porque se viven verdaderamente, ya sea porque, ante su imposibilidad, hay que asumir su carencia. Tanto en un caso como en otro, aunque bajo formas distintas, el hombre está llamado a crear. Así, por ejemplo, debe crear el amor que siente. Difícil prueba, puesto que no se concibe en absoluto el amor humano –me refiero al gran amor humano– como se podía concebir en siglos pasados. Siempre se trata de una creación individual; no existe algo así como una creación sociológica. Está por encima del instinto humano propiamente dicho o de las presiones que provienen de los determinismos sociales. En un momento dado, podemos trascender muy bien el nivel medio que se nos impone desde el exterior. Pero, posteriormente, si carecemos de la suficiente interioridad, consistencia y personalidad, que son las que posibilitan el acto creador, corremos el riesgo de recaer de nuevo en lo colectivo. Se trata, como veis, de valores muy precarios, pero que, en definitiva, son infinitamente más duraderos que los otros en la medida en que responden a una llamada que brota de lo hondo del ser humano. Son valores que, pese a los abandonos y rechazos, se presentan continuamente de nuevo y remontan la pendiente cuando los anteriores, más o menos, descienden.

No voy a desarrollarlos, por descontado, el contenido del libro, entre otras cosas, porque soy incapaz en este momento, pero es cierto que tanto el amor humano como la paternidad, como asimismo la muerte –encontrar el sentido de la propia muerte, es decir, el sentido de la propia vida–; son tres realidades que se encuentran en cada vida humana y exigen de nuestra parte una creación espiritual. De lo contrario, nos limitamos a soportar la existencia. Soportamos el amor como si se tratase de una enfermedad, soportamos la paternidad como uno de los inconvenientes del amor, y soportamos también la muerte. Entonces, más que seres “vivientes”, somos seres “vivididos”.

Pues bien, los tres primeros capítulos de mi libro hablan, precisamente, del amor humano, de la paternidad y del sentido de la muerte, de hacer de la muerte “su propia muerte”. Para hacer de la

muerte “su” muerte, hay que comprender el sentido de la propia vida, es decir, se necesita descubrir, poco a poco, bajo todas las contingencias que presenta la historia de una vida, alguna cosa estable, una unidad profunda, interior, que hace de ella una existencia. En mi vocabulario distingo esencialmente entre vida y existencia. La vida es lo exterior, la matriz de la existencia. La vida pasa y cambia, se modifica siguiendo las contingencias que encuentra pero así se va creando lentamente, en esa matriz, una existencia que abraza todas las riquezas que la vida ha podido deparar al hombre y que, de alguna manera, ella conserva aunque la vida pase. Cabe decir que las conserva hasta tal punto que la misma muerte no puede sino aportar alguna riqueza a esta existencia al tiempo que sustrae la vida.

A los tres capítulos mencionados, les sigue otro que es como una generalización. Os decía antes que, si fuésemos suficientemente espirituales, todos los acontecimientos de nuestra vida podrían proporcionarnos la ocasión de crear. Pues bien, en algunas naturalezas especialmente artistas, la creación artística constituye, indiscutiblemente, una forma privilegiada de crear; y, cuando decía que la vida humana es una vida artística, tomando el término artístico en su justa acepción, lo entendía en tanto que equivalente a ser uno mismo. Desde esta perspectiva, en el fondo, cuando creamos alguna cosa, creamos belleza. No creamos algo para que sea bello sino que la belleza es, esencialmente, un bien humano.

Después de estos capítulos, que nos asientan e introducen, acorralándonos en cierto modo, en la fe en sí mismo, puedo hablar ya de la fe en Dios en la medida en que la fe en sí mismo posee, de suyo, un valor absoluto. La palabra “fe” denota un absoluto; un absoluto al que hay que dar cuerpo. Lo podemos hacer de dos maneras: o bien vinculándonos al Todo del que formamos parte o bien tomando más enteramente posesión de nuestra originalidad singular y absoluta. De aquí nacen dos aproximaciones bien diferentes pero que, en su inicio, están muy imbricadas la una y la otra. No es ésta una distinción que se imponga a priori sino, más bien, una heterogeneidad que se descubre progresivamente a medida que, entrando

en contacto con lo real, nos damos cuenta del antagonismo existente en su seno. Así, por ejemplo, puede hacerse un Todo de la familia, de la sociedad, de la clase social, o de la patria, de la Humanidad, incluso del Cosmos (es el caso de Teilhard y de muchos otros). En fin, podemos sujetarnos a un conjunto más o menos vasto, poco importa, puesto que el carácter absoluto no depende del peso o del volumen del conjunto al que nos ligamos. En resumen, o bien nos sujetamos al Todo o bien, buscando en nosotros mismos, descubrimos un absoluto que hasta el presente está únicamente implícito y que, en cierto modo, debe hacerse consciente para alcanzar la consistencia del propio ser. Al primer sentido de absoluto lo denomino ideología y al segundo, fe en Dios. Insisto mucho en las dificultades que presenta la ideología. La fe en Dios, sin embargo, se encuentra al final de la fe en sí mismo y es inseparable de ella aunque la trascienda por la toma de conciencia del absoluto que le corresponde. Pero, en todo caso, es inseparable de ella: la fe en sí mismo y la fe en Dios son las dos caras de una misma moneda. En la medida en que se explicita suficientemente, allí donde se da la fe en sí mismo se alcanza, a la par, la fe en Dios. Allí donde la fe en Dios desaparece, igualmente desaparece la fe en sí mismo. El proceso de integración y el proceso de desintegración siguen un único camino sólo que en direcciones opuestas.

Dedico dos capítulos a la cuestión de la ideología. Desde mi perspectiva me opongo con razón a ella en la medida en que nos distrae de nosotros mismos al insistir, especialmente, en la vinculación de lo que somos al Todo. De este modo, no favorece nuestra interiorización sino nuestra cerebralidad. Quiero decir que se trata, más bien, de una doctrina intelectual que se nos propone de manera general y a la que nos adherimos de la misma forma, sin necesidad de pasar por una verdadera interioridad. Mientras que, por el contrario, la fe en Dios, tal como la describo en el capítulo siguiente, es una fe que no puede existir si no es mediante la fe en sí mismo, es decir, que exige esencialmente una interioridad. La primera nos uniformiza por el hecho mismo de adherirnos todos a ella del mismo modo, puesto que se nos propone desde el exterior. Respec-

to a la segunda, en cambio, no hay dos “fe en Dios” iguales como tampoco hay dos “fe en sí mismo” iguales. La individualidad caracteriza a ambas.

En el capítulo siguiente me refiero a la fe en Dios tal como os la estoy presentando ahora, es decir, vacía de intelectualidad. Incluso cuando afirmamos que “Dios existe”, la palabra “existe” no tiene el sentido que le damos en tiempo normal, precisamente porque la existencia referida a Dios carece de sentido para nosotros. En todo caso, tiene un sentido práctico pues implica ciertas actitudes, ciertas búsquedas abiertas hacia algo bueno, hacia algo que debe ser pero que trasciende tanto lo que de hecho es como lo que alcanzamos a pensar sobre la realidad. Cuando tenemos que explicitar la fe en Dios empezamos por abrir la boca pero luego ya no podemos cerrarla, aunque resulte que no comunicamos nada. Sobre la creencia ideológica en Dios, en cambio, existen infinidad de libros mientras que los libros espirituales sobre la fe en Dios escasean. Aquí está la diferencia. Por tanto, en el siguiente capítulo opongo la fe en Dios a una creencia ideológica en Dios. Antes de haber leído libros sobre este tipo de creencia, ya tenemos todos una cierta concepción de Dios gracias a lo que hemos heredado y al medio social en que hemos vivido. Una concepción de fondo, [...] es decir, de un Dios omnipotente que gobierna los acontecimientos: te cae una teja encima y, es evidente, Dios lo ha querido, etc. Un Dios que lo quiere todo, lo prevé todo, de cuya providencia nadie escapa, de modo que es responsable de todo lo que nos pasa, buscando siempre nuestro bien. En mi capítulo, critico de cerca esta concepción porque no hay verdadera fe en Dios si nos limitamos a una creencia en Dios de este género. Y no sólo porque esta creencia en Dios es cada vez más incompatible con la mentalidad científica actual, sino porque, incluso si fuese compatible, no estaríamos ante la fe en Dios porque ésta no es consecuencia de una evidencia o de una posibilidad sino que es, más bien, algo que nos enfrenta con nuestra verdad más íntima. Por eso, en gran medida, a pesar de que pueda parecer paradójico, no sólo hay que distinguir la fe de las creencias sino que hay que afirmar que la adhesión a las creencias impide la fe. Es-

to es lo que digo en mi libro aunque de manera no tan categórica. Que lo comprenda quien pueda; el resto no lo hará... Son cosas, ciertamente, que no son o blanco o negro. No hay que escandalizar por amor al escándalo, con tal de decir lo que pensamos en un clima religioso, espiritual. Es esencial decir las cosas en un clima espiritual no sólo para no herir a quienes pudieran tener miedo, o escandalizarse, sino también para dar un tono religioso a nuestro discurso, un tono que evite la impresión de ser destructivo. [...] En este capítulo también me refiero a la existencia de un ateísmo doloroso, causado por el rechazo de una concepción de Dios que no sólo es incompatible con la mentalidad científica sino, sobre todo, con una determinada fe humana, con un cierto humanismo, con una visión de la dignidad humana que es, en la práctica, una manera de creer en Dios. Si a estos “ateos” les decimos lo que os digo, reaccionarán porque no piensan lo suficiente y, cuando se les habla de Dios, se sonrojan; por otra parte, si, en vez de esto, se les habla del absoluto, la cosa no es que funcione mejor, sin embargo, se nota en ellos una manera de afirmar absolutamente que el absoluto no existe que es una forma de creer aún en el absoluto.

Tengo otro capítulo, a mi juicio muy importante: “Fe y Misión”. Así como la fe en Dios está íntimamente ligada a la fe en sí mismo, ésta se ve confirmada, y en cierto sentido alimentada, por la misión que uno descubre. La palabra “misión” se debe tomar en el sentido siguiente: no se trata de hacer lo que conviene hacer porque resulta útil, porque las circunstancias lo exigen de una manera urgente, algo en lo cual no se había pensado nunca pero que es muy necesario hacer; la misión, en mi vocabulario, define, esencialmente, aquello para lo que hemos sido creados, no para hacer algo sino para ser lo que somos. Porque somos como somos, siendo fieles, tanto como nos sea posible, a lo que somos, encontramos aquello que debemos hacer; no lo encontramos porque se nos presenta una necesidad o tal o tal circunstancia, etc. No son las circunstancias las que nos hacen, sino que somos nosotros mismos quienes debemos desarrollarnos. Lo más importante para nosotros es aquello que brota de nuestro interior y no lo que nos llega del exterior. Esto último

puede ayudarnos a descubrir lo que sube desde lo más íntimo, pero en absoluto lo crea; puede ayudar a alumbrarlo pero no lo engendra. Pues bien, la misión es consecuencia de este engendramiento y no de las cosas auxiliares, accesorias, exteriores, que, ciertamente, nos aportan algo pero que se deben dominar puesto que hay que verlas a través de lo que somos y no de las necesidades del mundo. Ya veis qué perspectiva tan diferente de la que se puede tener según una ideología, en la que prácticamente quien conmina es la sociedad. En la primera, se es uno mismo y cuanto más fiel se es a uno mismo, más verdaderamente útil se es puesto que se es más creador. De otro modo sólo se es el servidor o el esclavo de los determinismos, más o menos amplios, que reinan sobre la sociedad. Insisto mucho en esta perspectiva de fe en sí mismo y misión puesto que, dado el estrecho vínculo entre fe en sí mismo y fe en Dios, la misión resulta casi imprescindible para que la fe en Dios pueda sostenerse. Sólo se mantendrán en pie quienes hayan descubierto su misión, aquellos cuya fe en Dios se convierta en una realidad cada vez más consistente. Fijaos que, hasta ahora, no he hablado para nada de Jesús. Pero os podéis imaginar hasta qué punto su presencia está latente en todo esto que os digo y cómo, por otra parte, esto que os digo resulta necesario para comprender, en profundidad, lo que él fue. Cuando dijo “mi alimento es cumplir la voluntad del Padre”, podemos entender que su misión, el sentido de ésta, es casi inseparable del sentido de su relación con Dios. Su fe en Dios y su misión se entrelazan esencialmente: una alimenta a la otra.

Establecido esto, podemos tomar conciencia de lo siguiente: ninguna sociedad, por más espiritual que sea, puede ayudar verdaderamente a las personas a entrar en la fe en sí mismas y en la fe en Dios. En todo caso, pueden provocar creencias en Dios. [...] Por consiguiente, hay que reconocer la existencia de otra vía, una vía mucho más individual, de persona a persona, una especie de tradición, de filiación y paternidad, que une a los hombres entre sí, en la medida en que están preparados para ello, y que, a quienes tienen fe, les permite ayudar a otros, no a recibirla de ellos, ya que esto no funcionaría, sino a descubrirla en ellos, que es muy diferente. Se puede

recibir una creencia pero no la fe. Se puede ayudar a alguien a descubrirla, pero es muy diferente ayudar a descubrir que ayudar a conocer desde el exterior. En el primer caso, uno puede limitarse, simplemente, a enseñar; en el segundo, es necesario el compromiso del otro, de cada uno en definitiva, lo que va mucho más lejos. Estamos hablando del testimonio. Así pues, he escrito un capítulo sobre la filiación y la paternidad espirituales que muestra cómo se da una comunión interior entre almas suficientemente próximas desde el punto de vista de la mentalidad, de la estructura, de las posibilidades... Esta comunión trasciende todos los elementos contingentes como, por ejemplo, el tiempo, ya que puedo tener un padre espiritual que me aporta alguna cosa sin haberlo visto nunca, por ejemplo, a través de la lectura de un escrito suyo, en la medida en que, leyéndolo de una cierta manera, me encuentro con él, comulgo con él, mucho mejor que con gente a quien veo todos los días. Se da una comunión interior que tiene como intermediario una obra escrita, precisamente del orden de los libros espirituales a los que me he referido al principio, pero imposible quizá en circunstancias que externamente pudieran parecer mucho más favorables. Por consiguiente, en lo que respecta a la filiación y a la paternidad espirituales, no todos los hombres pueden ser padres e hijos a la vez de todos; existen diversas filiaciones. No se puede ser padre e hijo de cualquiera; es necesario serlo sólo de algunos. Y una condición capital del desarrollo espiritual de un hombre, a partir de un cierto momento, consiste en descubrir su propia familia espiritual. Muchos adultos son mediocres, por no decir nulos, en la medida, precisamente, en que no han descubierto su familia espiritual verdadera, en la que comprometerse e insertarse. En este caso, puede, en mi opinión, hablarse de iniciación, posible y probable. Pero la filiación y la paternidad espirituales son algo muy particular; suponen una comunión de almas muy singular. No diría que resultan tan singulares como el amor humano, en el sentido de que el amor humano es, en general, monogámico, ya que uno puede ser hijo de más de un padre, pero nunca de muchos.

Existe otra acción espiritual que es de un tipo más amplio y extenso, y que se sirve de las circunstancias que facilitan que los hom-

bres puedan encontrarse de una manera más real que la de la simple vida cotidiana. Es el caso, por ejemplo, de la participación en un mismo movimiento político o social, en una misma filosofía, en un mismo trabajo en equipo, en fin, en todos aquellos movimientos que no son fundamentalmente individuales pero que, en cierta manera, debido a las actividades intelectuales o manuales que suscitan, permiten comunicaciones humanas mucho más profundas que los meros intercambios cotidianos, típicos entre personas con vidas totalmente diferentes. Así, es muy normal que el hombre espiritual, el hombre de fe, utilice, es decir, se integre en estos círculos, precisamente porque en ellos encontrará contactos humanos reales. Es una necesidad de la vida espiritual. Es bien difícil contactar con alguien que resulta extraño. Es mucho más fácil contactar con alguien con quien se trabaja. En este caso, lo importante, evidentemente, es no confundir el medio con el fin, cosa que sucede muy a menudo, y pensar que basta realizar el medio para alcanzar el fin, porque, a pesar de todo, el fin es siempre trascendente al medio. No se transmite la fe a alguien por trabajar juntos en la construcción de una casa, pero es más fácil, en determinados momentos, poder tener así un contacto humano con el colega albañil que con el propietario, por ejemplo. Pero, atención, tampoco hay que creer que el albañil va a descubrir la fe porque tenemos contactos más asiduos y humanos con él. No hay que creer que basta con ser verdaderamente albañil para poder ayudar a los demás a ser creyentes, a poseer la fe [...].

Esto nos lleva a considerar hasta qué punto todas estas creaciones que debe llevar a cabo el hombre para ser verdaderamente un viviente, exigen mucho de él, tanto que, aun siendo incapaz, por fidelidad a sí mismo, de negarse a este trabajo de creación, siempre acaba percibiendo su impotencia para llevarlo a cabo. Hay cierta distorsión, cierta contradicción, cierta imposibilidad entre lo que el hombre debe llegar a ser para ser verdaderamente él mismo y aquello que puede realizar por sí mismo, de donde nace la espera y la búsqueda de una ayuda. Y es precisamente en este momento cuando aparece la persona de Jesús. Digo bien la persona de Jesús porque no me refiero a una cristología. Si me situase en este plano, me coloca-

ría, asimismo, en el plano de la ideología. Por tanto, lo que necesitamos es la persona de Jesús. Y lo mismo puede aplicarse al caso del amor humano entre el hombre y la mujer. El marido necesita que su mujer le ayude a amarla puesto que los contactos individuales y cotidianos con ella no serán los que lo hagan sino la presencia de su mujer en él, que el marido crea progresivamente en su interior en la medida en que tiene fe en ella, de manera que él pueda recibir, precisamente de su mujer, una ayuda que ésta no le proporciona a través de sus acciones exteriores. No es siendo cariñosa con su marido como la esposa le ayuda. En cierto modo sí, pero le ayuda, sobre todo, siendo ella misma y posibilitando, así, que su esposo la descubra en su realidad propia, totalmente independiente del matrimonio. Por consiguiente, la persona del otro, de nuestro consorte, es capital para que nuestra fe conyugal no se convierta paulatinamente en una simple rutina y no se descomponga, poco a poco, en una práctica, en una observancia. Con los hijos sucede lo mismo. En toda obra creadora, por su carácter espiritual, necesitamos una ayuda personal. No necesitamos teorías [...] sino que la persona del otro intervenga para ayudarnos con su gracia, por lo que es y no por lo que hace. Nos encontramos aquí en el nivel del ser. Y lo que es verdadero en las primeras etapas de la vida espiritual humana, es decir, para el amor, la paternidad, incluso para la muerte, es igualmente verdadero para extremos mucho más exigentes, no ya los de la paternidad y filiación espirituales sino también para esa acción espiritual que se manifiesta a través de todas las contingencias de un movimiento social que permite a los hombres reconocerse como prójimos. Así es como introduzco, en los capítulos posteriores, a Jesús.

Como habéis podido apreciar, Jesús aparece tras unos cuantos capítulos en los que no se le menciona para nada. Pero, atención, en tales capítulos todo lo dicho sobre la vida espiritual presupone su presencia, más o menos inspirada, aunque no sistemática. Inspirada por lo que yo he vivido, por lo que el otro ha vivido, por lo que creo que un cristiano debe vivir para comprender quién fue Jesús. En otras palabras, el objetivo es vislumbrar a Jesús a través de los Evangelios y los escritos apostólicos, de lo que nos queda objetiva-

mente de él, entendiendo “objetivamente” en un sentido exterior, sin más precisión. Pero también a través de lo que hemos vivido nosotros mismos. Ambas aproximaciones son necesarias. No podemos conocer a Jesús si no es conociéndonos, primero, a nosotros mismos. Existe una íntima conexión entre el conocimiento de nuestra vida espiritual y el conocimiento de Jesús. El primero exige el segundo para podernos mantener en la vida espiritual; y el segundo nos ayuda a descubrir nuestra propia vida espiritual al interpretarla desde Jesús. Ambas cosas interactúan entre sí.

Dicho de otra manera, la espera del pueblo judío en el Antiguo Testamento no es más que una de las numerosas esperas que el mundo debe conocer no sólo para dar a Jesús sino también para recibir de él lo que debía aportarnos. La espera judía es una espera que tiene un carácter sociológico muy particular, especialmente visible. Pero existen múltiples esperas, en cada uno de nosotros, que son, precisamente, del mismo orden que la precedente, esperas verdaderas sin ser sociológicas. Jesús es universal no sólo porque era esperado por todo un pueblo sino, sobre todo, porque es esperado por toda la humanidad. Es universal no sólo porque ha llegado antes sino porque todavía debe ser esperado por los cristianos. Jesús se encuentra delante de ellos, en el porvenir, más que detrás, en el pasado. Lo que saben de él no es nada al lado de lo que aún deben descubrir de él, puesto que descubrirán quién es Jesús a partir de su propio crecimiento espiritual. Esperan a Jesús no al final de los tiempos –que no sabemos bien qué quiere decir– sino porque necesitan descubrirlo. Saben lo suficiente de él como para reconocer que lo desconocen y que deben descubrirlo a través de su vida espiritual.

Por eso he escrito cuatro capítulos sobre Jesús. En primer lugar, uno sobre “Jesús de Nazaret” ya que me niego a hablar de Jesucristo dado que la palabra “Cristo” resulta comprensible para un judío pero no para nosotros. Particulariza excesivamente la espera de Jesús y excluye las otras. La espera es general. Ha tomado caminos diferentes. La vía judía es una vía concreta sociológica, esto es, visible. Pero ahora el Concilio, al crear un “secretariado para las re-

ligiones no cristianas”, reconoce, de alguna manera, que existen, en las demás religiones, unas esperas que Jesús puede satisfacer y que no son simplemente el eco desfigurado y más o menos blasfemado de la espera judía. Se trata de esperas igualmente mesiánicas, tomando este término en un sentido totalmente diferente al que le dieron los judíos.

Así, en el primer capítulo hablo de lo poco que sabemos acerca de lo que Jesús dijo por la simple razón de que lo conocemos a través de lo que los otros quisieron oír, pudieron comprender y escogieron decir. Por tanto, es extremadamente poco, huellas que, a decir verdad, no pueden cobrar vida y orientarnos sino en la medida en que nosotros mismos somos suficientemente vivientes no digo para recrearlas pero sí para darles vida de nuevo. Algo que no haremos más que a través de lo que somos.

El segundo capítulo trata de los primeros discípulos, que tuvieron la dicha y el honor de conocer a Jesús en persona, pero que lo conocieron a su manera y que se encontraron con la enorme dificultad de acercar el carácter extraordinario de Jesús a la realidad de Dios. Hay ahí un enorme esfuerzo que presupone, por parte de Jesús, su extraordinaria irradiación sobre los discípulos, y por parte de éstos, una extraordinaria iniciativa creadora que les llevó a trascender su monoteísmo y a alcanzar la divinidad de Jesús sin hacer demasiadas trampas, sin dar la impresión de que se echa todo el resto por la borda; algo que, para los demás judíos, resultó, comprensiblemente, inaceptable. A los discípulos les hizo falta, pues, una singular audacia espiritual, un decisivo impulso creativo. Por desgracia, dicho impulso se agotó rápidamente porque, en el fondo, los discípulos eran demasiado judíos y los que vinieron después acabaron interpretando lo que les habían legado como una transmisión de lo que debían creer. Así es como se pasó de la fe a la creencia. Las generaciones posteriores recibieron una enseñanza, mientras que los apóstoles no recibieron más que a Jesús, lo cual es muy diferente. Y, tras veinte siglos, todavía se nos enseña pero no se nos da testimonio, y por esta razón el cristianismo agoniza.

En el tercer capítulo, “El cristianismo”, insisto mucho en que ahora los cristianos poseen una ideología religiosa pero no la fe. Y esta ideología religiosa les ahorra, precisamente, la necesidad de la fe en la medida en que la reemplaza. Pero una ideología religiosa se muestra precaria; en un principio, la ciencia, los acontecimientos, las circunstancias, ayudan a construirla pero, con el tiempo, todas estas facilidades desaparecen, sobre todo en periodos como el nuestro en el que las ciencias lo trastornan todo. En este sentido, lo que en el pasado era evidente ahora se pone, más o menos, en cuestión. En la medida en que hayamos construido nuestras evidencias sobre esta base, todo el sistema se resquebraja. Las ideologías religiosas son, en esencia, precarias, de suerte que el cristianismo está gravemente en crisis por haber construido su destino sobre una doctrina religiosa en vez de haberlo hecho sobre la fe en su Maestro. Pero, evidentemente, resultaba mucho más fácil construir una doctrina religiosa e imponerla a los demás mediante una enseñanza que dar a la gente la posibilidad espiritual de reencontrar, por sus propios medios y siguiendo su propia personalidad, la vida espiritual de Jesús.

Finalmente, en un último capítulo, “La universalidad de Jesús”, trato de mostrar el papel esencial que Jesús puede tener en el mundo bajo las apariencias o las doctrinas que parecen ser definitivas y que hacen que la Revelación, en cierto sentido, sea más un “depósito” que un fermento. Jesús es fermento para quienes lo buscan, no viene a colmar a los que ya han encontrado. Ahí radica su originalidad respecto a los demás fundadores de religiones, aunque, propiamente, él no fue un fundador. En todo caso, lo fueron sus apóstoles. Él es eminentemente fermento. El resto de fundadores nos imponen alguna cosa pero no son fermento; simplemente dan respuesta a la problemática de su tiempo. Y, en la medida en que la problemática no cambia demasiado, la respuesta puede durar. Jesús es fermento, es decir, pertenece a todos los tiempos. Jesús, en este sentido, es universal.

Termino esta sección con un capítulo titulado “Dios y el Universo”, en el que abordo la enorme dificultad que suscita la Creación y la idea de un Dios creador. En el catecismo, cuando se

pregunta por qué creemos en Dios, la respuesta remite a la comparación del reloj y el relojero, etc. Pero esto es totalmente heterodoxo, falso filosófica y metafísicamente hablando, bajo cualquier punto de vista. Nada hay tan difícil como saber qué se entiende por un Dios creador. Intellectualmente, no tiene ningún sentido verificable sino que se trata, más bien, de una afirmación que es fruto de todo un progreso espiritual. Dios aparece como creador al final de un proceso espiritual y no al comienzo. El resultado es que, si se le sitúa al inicio, entonces no tiene sentido o, si lo tiene, no es el adecuado; un sentido que es un blanco fácil para las críticas científicas u otras. Hoy, la ciencia, al igual que la sociedad, es suficientemente potente como para barrer un planteamiento de esta naturaleza. En este capítulo, pues, planteo las cosas tal como las concibo ahora; es una manera de ver que puede cambiar con el tiempo. Pero esto no tiene mayor importancia; le ocurre a todo planteamiento teológico. No es la teología la que hace nacer la fe sino que está a su servicio, es decir, la fe saca partido de ella pero siempre de forma discreta: si sirve, bien, si no, se intenta encontrar otra formulación. Lo importante es buscar, es decir, tener fe, no quedar satisfechos intelectualmente. Esta perspectiva pone a la teología en el lugar que le corresponde. Sin embargo, en la ideología, la teología es primera y la fe viene después como sirvienta.

Hasta aquí lo que tengo escrito. A continuación, pienso tratar no ya del cristianismo en general sino del catolicismo en sí mismo, o sea, de la Iglesia. Calculo que serán cuatro capítulos, quizá cinco. En el primero, abordaré la distinción entre “religión de autoridad” y “religión de llamada”. La primera enseña y ordena y, por consiguiente, está toda ella orientada hacia la ideología y la disciplina. La segunda, en cambio, es fermento y sólo en este sentido es Revelación. Busca llamar al hombre más que dictarle cómo debe comportarse. Tan sólo le sugiere lo que él mismo debe encontrar. Le ayuda a crearse a sí mismo en vez de fabricarlo ella. La característica de una religión de llamada es que sus miembros no se asemejan; la perfección de una religión de autoridad consiste en marchar todos al mismo paso. La diferencia es fundamental. A medida que pase el

tiempo, la religión de autoridad conocerá mayores dificultades para subsistir ante la presión creciente de la ciencia y de la sociedad. En mi opinión, toda religión de autoridad está radicalmente condenada a desaparecer. Lo que hace original al cristianismo, originalidad aún por descubrir, es ser religión de llamada. No existe ninguna sociedad que llame; lo propio de la sociedad es coaccionar. De igual forma, ninguna ideología llama; lo propio de ella es imponer. Sólo el cristianismo, en la medida en que es fiel a su espíritu interno, al espíritu de su Maestro, llama.

Un segundo capítulo abordará el tema de “la obediencia y la autoridad en un cristianismo de llamada”. De ningún modo pretendo negar el sentido de la obediencia y de la autoridad, pero sí cuestionar su carácter absoluto. La autoridad y la obediencia son indispensables pero no esenciales. La autoridad puede manifestarse bajo una forma totalmente diferente a la del papa o la del obispo. Así es como se ha presentado siempre pero, dentro de unos siglos, puede ser diferente. Quizá la figura del papa acabe desapareciendo, y quizá la de los obispos. Puede que sólo exista lo indispensable para un momento histórico determinado, pero susceptible de cambiar con el tiempo. Lo esencial permanece, lo indispensable varía. Ahí radica la diferencia radical entre lo uno y lo otro. En una religión de autoridad y en una religión de llamada, obediencia y autoridad pueden decir y hacer las mismas cosas, pero de modos totalmente diferentes. En el caso de la religión de llamada, nos sometemos a las condiciones indispensables obedeciendo o mandando; en el caso de la religión de autoridad, hacemos lo mismo pero devotamente, relacionando las órdenes que damos y que obedecemos con el absoluto. En este segundo caso, alcanzamos nuestra salvación simplemente porque obedecemos y mandamos. En el primero, en cambio, somos verdaderamente fieles a lo que debemos hacer porque obedecemos y mandamos comprendiendo que es preciso hacerlo. La diferencia de matiz es considerable.

A continuación vendrá un capítulo importante, titulado “Haced esto en memoria mía”. Recordar a Jesús a través de sus últimos

momentos, en la medida en que en ellos se concentra, con fuerza y de manera excepcional, todo lo que vivió. Hace falta comprenderlo y descubrirlo. Comprenderemos en profundidad a Jesús tocando, realizando, reviviendo los momentos más solemnes y las proximidades de su muerte, de la que formaba parte aquella hora. Desde hace mucho tiempo, por la influencia judía de san Pablo y de los teólogos que lo han seguido, la misa es sobre todo un sacrificio. [...] Pero lo esencial del “haced esto en memoria mía” es recordar a Jesús. [...] Fijaos en el culto al Sagrado Corazón. En el fondo, pretende comprender lo que fue Jesús. Como no supimos mostrar a los cristianos que donde había que descubrir a Jesús era en la misa dominical, tuvieron que descubrirlo de otro modo. El culto al Sagrado Corazón es la transposición, por otra parte supersticiosa, de lo que, precisamente, tendría que realizarse en la misa cada vez que asistimos [...].

En fin, el último capítulo [...] tratará de la vocación religiosa. Explicará por qué ahora hay menos vocaciones. Se referirá, asimismo, al futuro del monacato, insistiendo mucho en que, para ser contemplativo, no hay que ser demasiado joven; es necesario tener cierta edad, hace falta haber vivido. Aspiro a monasterios contemplativos para laicos de todo tipo, casados o no, pero un poco desligados de los compromisos familiares a partir de una edad suficiente como para ser verdaderamente libres sin herir a otras personas ni mermar sus deberes. Por otra parte, me pronuncio contra las vocaciones contemplativas demasiado jóvenes, de chicos y chicas de veinte años que no han vivido lo suficiente, a quienes se condena a caminar en círculo por el resto –casi– de sus vidas a no ser que posean un temperamento contemplativo absolutamente excepcional. Insistiré mucho en estas cuestiones. Y después, no sé... Mi libro se construirá siguiendo este esquema. Esto es, aproximadamente, el conjunto de lo que estoy intentando escribir.