

EL TERCER HOMBRE

François Roustang

PRESENTACIÓN

Domingo Melero

Aún vale la pena leer «El tercer hombre», artículo de siete páginas que François Roustang (1923-2016) escribió en 1966 y que reeditó su hija, Ève-Alice, en 2019, con la autorización “amable” de la revista de origen ⁽¹⁾. Al leerlo, el lector sentirá el paso del tiempo y el de una ocasión perdida, y sentirá, además, el cambio pero también la persistencia de las cuestiones. No en vano el artículo es un granito de arena dentro de una crisis cultural de larga duración, en la que la tradición del cristianismo interviene, como no podía ser menos.

Resulta extraño que este artículo (breve crónica de las inquietudes de un tercer tipo de católico) levantara el revuelo que levantó. Porque el hecho es que, a diez meses de haber terminado el Concilio Vaticano II, François Roustang, jesuita de cuarenta y tres años, director desde hacía cuatro de *Christus*, una revista de espiritualidad ignaciana con una tirada en aumento ⁽²⁾, fue cesado rápidamente por escribir y publicar este artículo. Él mismo se lo cuenta a su madre al día siguiente:

⁽¹⁾ ROUSTANG, François, *Le troisième homme. Entre rupture personnelle et crise catholique*, París, Odile Jacob, 2019, 144 págs.

⁽²⁾ La edición pasó de ser de tres mil ejemplares en 1954, a ser de unos trece mil quinientos en 1966. Ver: DOSSE, François, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, París, La Découverte, 2007, p. 75 y 78.

El P. Provincial regresó ayer de Roma (...) para tratar de los problemas suscitados por mi crónica. Parece que los Padres Provinciales reunidos (...) han temido la posible intervención de las autoridades superiores y han preferido resolver el caso ellos mismos. (...) De modo que ya el absceso está abierto. Personalmente, estoy contento de recobrar mi libertad por entero y de poder orientarme más hacia el psicoanálisis y la psicología. (...) El P. Provincial me ha agradecido efusivamente mi actitud y casi he sido yo quien ha tenido que consolarlo. Creo que luego lamentarán esta decisión tan precipitada pero eso es cosa suya. Yo ya no tendré nada que ver con su exigente y puntillosa autoridad pues, por ejemplo, en ningún momento hemos hablado de qué podría hacer yo después. Se dio por supuesto que era bastante mayor como para arreglármelas por mí mismo. ⁽³⁾

El cese de Roustang mereció ser noticia en *Le Monde*, donde se valoró lo acertado de su crónica y se criticó la medida. La medida, durante un breve tiempo, mereció comunicados y comentarios en diferentes medios, la mayoría a favor del cesado, hasta que, al final, se dejó de hablar del caso, salvo en círculos reducidos donde se conservó la memoria de lo planteado y sucedido. Las medidas se debieron, al parecer, a que el artículo se había leído en el Vaticano, había disgustado mucho a Pablo VI, y los jesuitas, que por entonces celebraban una Congregación General, al enterarse, decidieron adelantarse no sólo a las quejas sino al conflicto que podía desencadenar una intervención vaticana. Por eso, el provincial de F. Roustang interrumpió su estancia en Roma, regresó a París y resolvió el tema con celeridad, incluida la retirada de la edición, una nota explicativa a los suscriptores y la destrucción de los ejemplares que aún quedaban. Quizá un detonante del revuelo fue que el artículo se limitó a levantar acta de una situación y no propuso ningún tipo de solución fuera de abrirse a lo descrito y de mirar la libertad del “tercer hombre” con simpatía, sin temer su realidad y saludándola como positiva pese a que el propio cronista señalara que:

⁽³⁾ ROUSTANG, *Le Troisième...*, 2019, p. 60.

la ingenuidad de algunos quizá los empuja a creer que se pueden liberar de cualquier institución y olvidar que la libertad del hombre no es pura efusión. Abandonar un sistema de determinismos conlleva fatalmente meterse en otro y que nuevas leyes se nos impongan.

Por otra parte (por abundar en la extrañeza de las medidas y por entrever las tensiones del momento), cabe añadir que Roustang había escrito su crónica de forma accidental y no a modo de un manifiesto. Como redactor jefe, había redactado su crónica para rellenar un hueco dejado por un autor que había incumplido el compromiso de entregar su colaboración en la fecha acordada. El problema fue, en todo caso, que lo que a Roustang le pareció interesante reseñar (la existencia del “tercer hombre” y que éste iba en aumento), a otros les pudo espantar, lo cual es un ejemplo más de mundos y “universos mentales” que coexisten yuxtapuestos y que, de repente, entran en colisión.

Desde hacía un tiempo, Roustang y Michel de Certeau (1925-86), estrecho colaborador y co-director de la revista, venían atendiendo a nuevas aportaciones, provenientes de las ciencias humanas, de cara a actualizar el modo de presentar la experiencia y la espiritualidad ignacianas que, como es obvio, se habían vivido y formulado cuatro siglos atrás. Sus inquietudes habían ido reflejándose en la revista y podía preverse una tensión con los superiores, a quienes ya les llegaban algunas críticas. Por eso, a partir de lo sucedido y con independencia de lo traumático del procedimiento, ambos jesuitas supieron, cada uno a su manera, seguir adelante en su búsqueda.

Cesado Roustang, se le ofreció a Certeau el cargo de director y éste lo rechazó pues se solidarizaba con la línea de la revista ⁽⁴⁾. Roustang, poco después, salió de la Compañía y dejó el sacerdocio mientras que Certeau permaneció. En

(4) Sobre los años de Roustang y Certeau en *Christus* puede leerse con provecho: DOSSE, 2007, p. 78-89 junto con los trabajos de Fouilloux y Langlois que luego citaremos en nuestro Comentario.

medio del reto que, para el lenguaje religioso habitual, suponían las ciencias del hombre que, en los años 60-80, tuvieron fuerza en la cultura (pues los problemas suscitados por las ciencias de la naturaleza eran anteriores y más sabidos), F. Roustang había empezado a avanzar por el camino del psicoanálisis así como M. de Certeau, que, sin embargo, al dejar *Christus*, volvió, sobre todo, a sus estudios de historia de la mística, por los que luego sería conocido.

Roustang y Certeau pertenecieron a la Escuela freudiana de París, iniciada por Lacan. Roustang, al cabo de quince años, se distanció de ella no sin criticar el espíritu de sumisión que allí reinaba. Posteriormente, se dedicó a la hipnoterapia y publicó algunos libros sobre ambos temas (psicoanálisis e hipnosis). De Certeau, como hemos dicho, continuó en la Compañía pero un tanto al margen. Sobre todo a partir de proponer una “ruptura instauradora” en 1971, en un artículo de *Esprit* que H. de Lubac, su maestro, criticó enseguida ⁽⁵⁾. Durante veinte años, M. de Certeau vivió una relación difícil, de conflicto y de fidelidad, con los jesuitas, a cuyos superiores planteó situaciones complicadas, como cuando, en 1975, firmó, sin permiso pero avisando de que iba a proceder así, *Le christianisme éclaté* junto con Jean Marie Domenach ⁽⁶⁾; libro en el que el laico Domenach representaba más la continuidad de la tradición mientras que el religioso Certeau formulaba la crisis y la ruptura más bien.

Pero volviendo a Roustang, el artículo de «El tercer hombre» se ha reeditado en un libro donde lo acompañan, para

⁽⁵⁾ Es muy interesante leer todo el capítulo «Un discípulo indisciplinado del P. de Lubac» en DOSSE, 2007, p. 47-58, acerca de la fidelidad de Certeau y de dónde ponía el límite de Lubac. También es interesante, en las p. 9-26, el relato del funeral de Certeau y el eco de su muerte en 1986. En esta circunstancia se ve otro aspecto de los jesuitas de Francia, veinte años después del conflicto con Roustang, que, por supuesto, asistió al funeral de Certeau.

⁽⁶⁾ *El estallido del cristianismo*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1976. Ver, en DOSSE, 2007, las p. 200-206.

aclarar y reflexionar sobre el caso y el período, una introducción y un postfacio firmados por la hija del autor, tres cartas de aquellas fechas (una de Roustang a su madre y dos de dos familiares que le expresan su apoyo) y tres estudios de tres buenos especialistas que reconstruyen los hechos, presentan el contexto e interpretan y valoran el significado del caso a la vista de lo sucedido en los años posteriores (7). Firman los trabajos Étienne Fouilloux, historiador conocido por mí por su libro sobre el modernismo y por su intervención en dos Coloquios sobre Marcel Légaut (8); Claude Langlois, historiador y sociólogo de quien he leído, no hace mucho, un interesante prólogo a la edición de un inédito muy importante de Alfred Loisy (9), y la socióloga Danièle Hervieu-Léger, cuyo libro sobre tradición y memoria quisiera leer pronto (10).

Pero en fin, con lo dicho el lector puede abordar suficientemente informado (y espero que interesado) “El tercer hombre”. Sin duda sus impresiones y reflexiones lo llevarán a considerar qué hay, en la sociedad y en él mismo, de cada uno de estos tres hombres que Roustang menciona en la tradición católica (y que otro podría examinar en la suya). No obstante, los cincuenta años transcurridos (lo digo como sugerencia) quizá le lleven a pensar, además, si quizás ahora despunta, aunque sea tenuemente, en él y en otros, un “cuarto hombre” del que seguro que habría cosas que decir. Distinto del prime-

(7) Títulos de los tres trabajos: 1) L'affaire du “troisième homme”, 2) Un long compagnonage. F. R. y M. de C. à *Christus* (1956-66), 3) L'évaporation des engagés. Au tournant des années 1960-70 dans le catholicisme français.

(8) FOUILLOUX, Étienne, – *Une Église en quête de liberté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998. – “Marcel Légaut, un chrétien et son siècle”, *Quand renait le spirituel... Actes du Colloque international M. Légaut*, Lyon, ACML, 2001, p. 43-86. – “J. Chevalier, R. Garric, M. Légaut : trois profils normaliens”, *Marcel Légaut, un témoin pour le XXIème siècle*, Paris, TempsPresent, 2017, p. 21-39.

(9) LOISY, Alfred, *La crise de la foi dans le temps présent (1897-9)*, Turnhout, Belgium, Brepols, 2010, p. 9-22.

(10) HERVIEU-LÉGER, Danièle, *La religión, hilo de la memoria*, Barcelona, Herder, 2005.

ro y del segundo, y distinto y posterior al tercero, la actitud del cuarto, ante su propia tradición, habría cambiado (igual que la de otros ante las suyas) pues ya no sería la de volver, sin más, a lo antiguo ni la de presionar, sin más, a favor de lo nuevo, y tampoco sería la de un mero distanciarse y desentenderse, más o menos pacíficamente, sino la de interesarse de nuevo por ella, libremente y sin complejos, sin autodefensas ante todo lo malo de la misma pero ya no ignorando todo lo bueno de ella tampoco.



EL TERCER HOMBRE

François Roustang, s.j. ⁽¹⁾

Un amigo mío, que estaba en Roma con ocasión de la primera sesión del Concilio y que seguía los ecos que éste suscitaba tanto a través de la prensa internacional como de las reacciones de la gente, me decía que constataba en la Iglesia «un verdadero corrimiento de tierras». En aquel momento no caí en la cuenta de la importancia de aquella observación. Mis últimas vacaciones, que como tales siempre invitan a largas y relajadas conversaciones, en las que las realidades fundamentales que mueven a cada uno surgen sin obstáculos, iban a obligarme a reconocer las conmociones que han sacudido a la conciencia cristiana durante el transcurso de estos últimos años.

Una primera aproximación a las corrientes que actualmente atraviesan la Iglesia lleva a percibir la oposición existente entre quienes echan de menos el tiempo pasado o las formas tradicionales, y quienes desean que las instituciones se adapten mejor al presente. Sin embargo, ya no parece que el verdadero debate se sitúe ahí. Un gran número de cristianos, ante los cambios rápidos y profundos que han tenido lugar, han adquirido una libertad personal que no los sitúa ni entre los conservadores ni entre los reformistas. Y llama la atención que, originariamente, estos últimos se encontraban tanto entre los que formaban parte del primer grupo como entre los que formaban parte del segundo. Una tercera raza, un tercer pueblo, un tercer hombre está apareciendo y puede suceder que esto no se advierta. A estos cristianos es a los que quisiéramos dar la palabra, al reproducir las expresiones que hemos escuchado de ellos.

⁽¹⁾ *Christus*, n.º 52, Tomo 13, Octubre 1966, p. 561-567.

Un hombre, pilar de la Acción Católica durante más de veinte años, reconocía no haberse confesado desde hacía meses y no sentir ya ninguna necesidad de hacerlo. A lo que añadía que este estado de cosas le parecía un progreso personal pues, anteriormente, la confesión lo mantenía en un circularidad inoperante, la de un proceso de culpabilidad, mientras que ahora se sentía libre ante la necesidad interior de confesar una faltas catalogadas que no lo comprometían personalmente. Además, había observado cómo el esfuerzo por ser verdadero, llevado hasta el final, respecto de su mujer o respecto de un buen amigo, lo liberaba y además modificaba, de forma concreta, su relación con los otros. De ahí el sentimiento casi total de incompatibilidad entre la experiencia más simple y cotidiana, en la que él tenía la certeza de que Dios le hablaba en la fe, y los ritos sacramentales que teóricamente otorgan la gracia pero que él no veía que ejercieran ningún efecto en la práctica. A menudo, se recordaba a sí mismo los consejos que, tantas veces, le habían dado en circunstancias similares, en nombre de la teología más inteligente; hoy, en cambio, le parecía que todo esto estaba fuera de la pregunta planteada. Ningún desprecio hacia el sacramento se notaba en él sino sólo la constatación de la distancia existente entre su vida de creyente y la práctica religiosa; distancia infranqueable si no era con unos términos de los que era preferible no ocuparse ya.

Muchas reflexiones van en la misma dirección. Una mujer joven preguntaba: « — ¿Por qué no puede uno confesar sus faltas a un laico conocido o con el que uno se puede reconciliar realmente, en vez de ir a hablar con un desconocido en la oscuridad? La primera propuesta me parece tener un valor religioso muy por encima del de la segunda. Puede que el sacramento aporte la gracia pero realmente yo no me entero, mientras que la presencia de Dios se manifiesta activa en la búsqueda de la verdad entre los más cercanos». No sirve de nada responder a estos cristianos que el sacramento opera

en la fe y no en la conciencia y la afectividad. Estas palabras, ellos ya no las entienden puesto que, por otra parte, ellos mismos constatan los efectos de su fe en el seno de su experiencia cotidiana. Estos creyentes ya no responden al argumento del sacerdote pero, en su fuero interno, no pueden menos que pensar: « — Quizá usted tenga razón al repetir estas frases que tantas veces hemos escuchado antes; pero es un hecho que ya no creemos en ellas y esto no nos impide creer en Dios, en Jesucristo y, en cierta manera, también en la Iglesia».

Son muchos los cristianos que, ahora, distinguen explícitamente entre la fe en Dios y en Jesucristo, y la fe en la Iglesia tal como ella se presenta en el culto y en las declaraciones de la jerarquía. Hasta ahora, todo estaba unido y, si una medida particular no era bien recibida, ello no cuestionaba que fueran lo mismo, en la práctica, lo dicho por Cristo y lo dicho por la Iglesia. Sin embargo, la crítica de sí misma que la Iglesia instauró en el Concilio, su pesar por las faltas cometidas en el pasado, así como la revisión de ciertas costumbres y de ciertas leyes afectan al axioma de la relación entre Cristo y la Iglesia e introducen una distancia entre ambos elementos. Ahora parece peligroso y falso tomar como un absoluto lo que la Iglesia afirma hoy cuando sus afirmaciones de ayer resultan ser insuficientes e incluso a veces se cuestionan. Esto mismo hace que el cristiano se vea reenviado a su conciencia. Aunque espera que la Iglesia enseñante formule nuevas reglas que él hará lo posible por aceptar, aun así ya no las puede dar por ciertas sin más. Sabe que la voluntad de reforma que comenzó en el Concilio tiene que pasar por él y continuar a través de sus propios esfuerzos de lucidez.

En particular, cuando la Iglesia hable de la sexualidad, lo que diga ya no se admitirá como antes. Cuántas veces no habré escuchado yo expresiones como ésta: « — Nos han engañado, nos han encerrado en una rigidez mortífera. Si en este asunto todo estuviera tan claro como ellos nos lo han

querido hacer creer, el papa no habría reunido a tantos expertos y no habría vacilado tanto antes de pronunciarse. Además, ya estamos cansados de estar sometidos a unas reglas promulgadas por célibes que no tienen experiencia en este terreno». Estos cristianos afirman que la exigencia que pesa sobre ellos es ahora mucho mayor, más profunda y verdadera. Ya no se trata de obedecer automáticamente a una ley sino de comprender y de respetar al otro sin imponerle un peso que no puede llevar, y de reconocer el deseo del otro en la lúcida aceptación progresiva del suyo propio.

Cuál no fue el desconcierto de una religiosa cuando una de sus alumnas de filosofía le dijo que los cristianos tenían respecto de la Eucaristía reflejos parecidos a los que tenían los hindúes ante sus vacas sagradas. No era que esta joven estuviera al borde de la increencia sino que ya no soportaba —como muchos adultos que no pueden decirlo— un respeto que tiende hacia la idolatría y quería, en cambio, ver restablecido el vínculo entre el pan de vida y la vida de la comunidad.

En hechos como éstos podemos constatar que las vías abiertas por el Concilio han despertado la conciencia cristiana que, en nombre de la fe, va mucho más adelante de lo que las autoridades querrían. Ahora se percibe, y la mayoría de las veces ello es para lamentarlo, que el vigor de los debates conciliares dio pie, como un eco en la Iglesia, a un movimiento de libertad de palabra y de pensamiento que, lejos de abandonar la fe, escruta sus fundamentos y rechaza todas sus esclerosis.

Muchos de los que se alegraron de las reformas litúrgicas piensan ahora que fueron tímidas y que, en definitiva, ayudan poco a unir la vida cotidiana con los resortes de la experiencia cristiana, o a permitir que la existencia humana descubra sus significaciones religiosas. Antes del Concilio, apenas nadie se planteaba preguntas porque el carácter miste-

rioso de la misa lo envolvía todo en lo incomprensible. En adelante en cambio, puesto que la liturgia busca la inteligibilidad, uno tiene derecho a preguntarse si la comprende. Y lo que sucede es que el cristiano, al escuchar las palabras de la liturgia en su propia lengua, constata que no entiende nada de este lenguaje y que, en todo caso, no le alcanza apenas en su vida de hombre. De ahí que muestre una indiferencia considerable de cara a las reformas, y un asombro notable al ver cómo el clero toma como un término aquello que apenas es, para él, un comienzo. Los cristianos piensan que todos los esfuerzos desplegados ocultan el problema crucial de la distancia infinita entre el lenguaje religioso y el de la existencia. Sin duda hacen la experiencia de la fe en su vida de relaciones y saben, por eso, que el cristianismo no ha muerto para ellos; pero la liturgia, en cambio, les hace entrar en otro mundo, que no tiene apenas contacto con lo que ellos piensan, sienten y ven fuera.

Esto es un caso particular de una situación mucho más general. Recientemente, un editor católico me explicaba que el libro religioso, aunque multiplicase sus cifras de venta en formato de bolsillo por ejemplo, no por eso dejaría de estar confinado dentro de un mismo circuito de lectores. Para este cristiano, esto era una constatación grave que lo cuestionaba en el centro mismo de su oficio. ¿Cómo llevar durante mucho tiempo que el mensaje evangélico, que se supone universal, sólo se dirija al fin y al cabo a los convertidos y no pueda traspasar las fronteras de la comunidad cristiana? Este hombre vivía esta contradicción con tal intensidad que no podía menos que cuestionar las diferentes actualizaciones teológicas del momento. Si la doctrina católica se piensa y se proclama tan bien hoy en día, ¿cómo es que los que están fuera no perciben en ella una palabra nueva; por qué siempre tienen ellos la impresión de escuchar el eco de un dialecto que sólo los cristianos comprenden y sólo a ellos interesa?

Esta dramática toma de conciencia aqueja ya a la mayoría de los seminaristas y religiosos jóvenes. Sus profesores, de cuya competencia y apertura no dudan, se mueven, a sus ojos, en otro época mental y en el seno de un saber que no les concierne. Estos estudiantes, que he encontrado en muchas regiones de Francia, me han impresionado e incluso inquietado por su tranquilidad imperturbable. No tienen la menor intención de entrar en disputas; miran con asombro a estas personas, que les son ajenas, y constatan, como un hecho ineluctable, la imposibilidad de un diálogo. Más que nada lamentan encontrarse de nuevo, tras algunos años de teología, con las manos vacías y, en definitiva, sin nada que decir a quienes no tengan la fe ya de antes.

Éste es el tipo de reflexiones constante entre los cristianos que hemos citado más arriba. A través de la libertad que han adquirido en relación con las instituciones, se sienten más próximos de todos los hombres que encuentran en su camino. Ya no juzgan ni se creen superiores o poseedores de una verdad ya establecida; empiezan a buscar junto con los otros, con todos los que tratan, sin distinción de creencias. Reconocen que hay ahí un peligro de disolución de la fe en una religión vaga, accesible a cualquiera y fundada sobre la afirmación de que Dios es el Padre de todos y que la gracia de Cristo es la de la caridad efectiva. Un joven matrimonio me decía, en este sentido, que ya no distinguía bien entre los valores cristianos y los valores simplemente humanos que, por otra parte, el cristianismo había difundido en nuestros países. Ambos pensaban que la fe les debía permitir vivir unas relaciones religiosas que no tuvieran que tener que pasar por los datos habituales del vocabulario religioso.

Estos cristianos evocan a menudo la figura de Juan XXIII, su encíclica *Pacem in terris*, el eco asombroso de su enfermedad y de su muerte. A través de los hechos y gestos del papa, presienten que el cristianismo no es sólo (ellos dicen:

no es en principio) una práctica religiosa y moral, sino la posibilidad de una comunicación entre todos los hombres, la superación de las querellas entre sectas y una comprensión progresiva entre personas aparentemente extrañas unas de otras. Su distancia actual respecto de las costumbres y el lenguaje religioso en los que se expresaba espontáneamente su fe les da acceso a un sentido fraterno que les sorprende e incluso les llega a inquietar pues se preguntan qué es la fe verdadera y cómo discernir sus traducciones auténticas.

Su búsqueda a tientas, ¿no es, en todo caso, una garantía de su veracidad? No son unos pretenciosos. Constatan, se ven obligados a reconocer algunos hechos. No tienen la intención de aleccionar a nadie y menos aún de establecer lo que es de ley. Con todas las fibras de su corazón, de su inteligencia y de su cuerpo, se saben enraizados en una tradición que en absoluto tienen intención de negar y abandonar. Y si a veces llegan a sentirse más próximos de los de fuera, esto le turba y buscan la manera de no separarse de la comunidad cristiana.

Desde hace cinco años, el Concilio ha jugado un papel determinante para operar en los cristianos, a través de las conmociones evocadas, una liberación y un retorno al Espíritu que habla en cada uno. Muchas veces sólo se quiere ver en estos fenómenos la repercusión, en los católicos, de la pretensión del hombre moderno, de tomar su propia conciencia como única guía. Sin embargo, ¿no habría ahí también otra cosa? ¿No podría ser que los bautizados hubieran redescubierto que Cristo los llamó a la libertad de los hijos de Dios, que el Padre hace llover sobre justos e injustos, que la verdad no se nos da de una vez por todas sino que se accede a ella cada día por el rechazo de la hipocresía y el paso personal de la letra al espíritu? El Concilio, percibido como un fenómeno global, ha tenido como efecto romper el formalismo y abrir, a los hijos de Dios, a la posibilidad de pensar por sí mismos, de

decir lo que ellos piensan, de ser ellos mismos y no sólo el reflejo de lo que de ellos se espera. Es como si, de repente, los católicos se hubieran despertado con la audacia de existir, de tener una existencia personal.

La ingenuidad de algunos quizá los empuja a creer que se pueden liberar de toda institución y olvidar que la libertad del hombre no puede ser pura efusión. Abandonar un sistema de determinismos conlleva fatalmente que nos encontremos en otro y que nuevas leyes se nos impongan. Esto no quita que estos católicos, incluso sin poder muchas veces definirlo, apelen a un nuevo tipo de relación entre la fe y la ley. Por ejemplo, perciben la diferencia entre una regla promulgada desde arriba bajo una forma que pretende ser definitiva, y una regla verdaderamente constitutiva de la comunidad porque se ha descubierto, formulado y aceptado por y dentro de ella misma. Y además, estos católicos también ven que, en el pasado, sus creencias los llevaron a separarse de los otros en la suficiencia y en la pretensión, mientras que su búsqueda actual, quizás a tientas y difícil, les asegura una posibilidad de encuentro fraterno. Si hacen falta leyes, éstas deberán ponerse continuamente en cuestión y ser modificadas de forma que sean efectivas de cara a lo que ellas mismas apuntan. Además, esto no podrá llevarse a cabo sin el concurso de todos y el acceso a la libertad creadora.

El clero, en su conjunto, no parece estar muy preparado para entender este desplazamiento de la conciencia cristiana. Querer, por ejemplo, aplicar el Concilio mediante decretos autoritarios e imponerlos a todos es quizá necesario. Pero sería preferible darse cuenta de que, al hacer esto, se recae en una problemática de la ley, anterior al Concilio, y que se ignora lo que el Concilio ha provocado como cambio radical en las personas. Asimismo, emplear todas las fuerzas en una reforma de estructuras significa pasar de largo junto a este tercer hombre que ya no se pregunta si hay que mantener o

transformar sino que se interroga, en lo más profundo, sobre su fe y el sentido que ésta puede tener hoy en sus relaciones cotidianas con sus semejantes.

Si no se presta atención a esto y se rechaza ver la evidencia, el desapego respecto de la Iglesia, que ya ha empezado y se está extendiendo, irá en aumento. No revestirá, como antaño, la forma de una oposición o de un abandono sino la forma de un desinterés tranquilo respecto de esta —según ellos— montaña de esfuerzos que dan a luz, incansablemente, un ratón. La imposibilidad, por parte de estos cristianos, de entrar en el nuevo sistema se hará incluso en nombre de la fe que el Concilio les ha ayudado a redescubrir y a vivir mejor. Este movimiento, por otra parte, comporta el riesgo de conducirlos, en caso de permanecer aislados, a una pura indiferencia. Siendo así que la autoridad suscitó en ellos una liberación bienhechora, les parece paradójico ver que esta misma autoridad ignora los efectos primeros de su acción al tratar, de alguna manera, de neutralizarlos.

COMENTARIO

1. Aunque el libro de Ève-Alice Roustang mereció una recensión favorable en una revista importante de los jesuitas de Francia hace poco ⁽¹⁾, dicha recensión ni menciona ni comenta el cese repentino. No obstante, como su autor valora positivamente la presentación del “tercer hombre”, podemos interpretar que reconoce, indirectamente, que quienes no quisieron asumir el mensaje ni disgustar al príncipe con él y, en cambio, eliminaron al mensajero, al obrar así, se equivocaron pues contribuyeron, indirectamente, a que sucediera lo

⁽¹⁾ Patrick Goujon, «D’un troisième homme à l’autre» *Les Études*, n° 4258, París, marzo 2019.

que el mensaje constataba: el alejamiento del “tercer hombre”, es decir, de bastantes cristianos, de la práctica sacramental y de las creencias implícitas en ella. Tal como resume la propia recensión:

En dos palabras, el "tercer hombre" es el que, mientras el Concilio Vaticano II acaba de terminar, no se encuentra ni entre aquellos que lamentan "la desaparición de las formas tradicionales" ni entre aquellos "que quieren una mejor adaptación de las instituciones". El resto del texto dibuja el retrato, elaborado a partir de los testimonios recibidos por Roustang, sacerdote, de aquellos que *demonstrarán* representar a *la parte más importante* de los católicos de los años 1970-1980. Aquellos que *partieron de puntillas*.

Entre el futuro (“demostrarán”) y el pretérito (“partieron”) se sitúan los años 60-80 porque «aquellos que demostrarán ser la parte más importante de los católicos» fueron, en efecto, los que «partieron de puntillas». El amplio alejamiento ya comenzado se consumó en un par de décadas y luego ha continuado. Tal como dice la recensión en otro momento, en aquellos años 60, «el movimiento de desafiliación que iba a llegar a toda la sociedad apenas comenzaba». Y Goujon, al hablar de “desafiliación”, probablemente está pensando en lo que Danièle Hervieu-Léger expone en su estudio sobre «La evaporización de los “comprometidos” (*engagés*)»

2. Surge aquí, sin embargo, la necesidad de una comprobación: ¿de quiénes está exactamente hablando Roustang; en quiénes está pensando, en 1966, al mencionar estos tres hombres? Pregunta que cabría formular también en 2019: ¿en quiénes se nos ha ocurrido pensar cuando hemos leído el artículo? Aventuremos una respuesta.

2a. En 1966, el primer y segundo hombre son, sobre todo, gente directamente comprometida en la Iglesia-institución, especialmente religiosos y sacerdotes, muchos de los cuales (no todos ni mucho menos), si eran del segundo tipo, luego lo dejarían o simplemente se dedicarían a otras actividades y

compromisos, mientras que, si eran del primer tipo, luego serían quienes verían con buenos ojos la “restauración” liderada por dos de los papas posteriores.

Tan sólo secundariamente, en los dos grupos y tipos, entrarían los laicos que apoyaron o bien la resistencia a los cambios o bien el movimiento a favor de ellos. Y decimos “secundariamente” porque está claro que, para Roustang, el grueso del “tercer hombre” está entre la *gente laica*, sobre todo cercana al “segundo hombre”, que se asombra «al ver cómo el clero toma como un término aquello que apenas es, para [dicha gente], un comienzo». Y, en todo caso, aún cabría una precisión más acerca de en quiénes está pensando Roustang pues, como éste escribe en primera persona, a modo de testigo, está claro que habla de gente que conoce, es decir, gente laica de Francia si bien él sabe que la revista llega al conjunto del mundo católico.

La prueba de que el “tercer hombre” es sobre todo gente laica es que, cuando Roustang selecciona *cinco ejemplos* de este “tercer hombre”, todos ellos son laicos aunque uno podría no serlo y aunque, en un momento dado, menciona a los sacerdotes recién formados y ordenados que, tras años de teología, se encuentran sin palabras ante su gente. Pero veamos los ejemplos: dos atañen a la práctica sacramental, uno a la práctica moral y dos son de tipo cultural.

El *primer* ejemplo es sobre la confesión, a la que se contrapone, en el texto, la experiencia espiritual de la apertura a otros que están realmente relacionados con el sujeto. El *segundo* ejemplo es el de la misa, cuyo lenguaje la gente no entiende no porque sea en latín (que ya no lo es) sino por alguna razón que Roustang no concreta (quizá la compleja interpretación habitual, judicial, redentora y sacrificial, de la muerte de Jesús). El *tercer* ejemplo atañe a la práctica moral en el terreno de la sexualidad, tema que Pablo VI se reservó al terminar el Concilio y que, en 1968, concretó, por ejem-

plo, en la *Humanae vitae*. En este caso, Roustang cita a alguien un tanto airado:

“ — Si en este asunto todo estuviera tan claro (...), el papa no habría reunido a tantos expertos y no habría vacilado tanto antes de pronunciarse. Además, ya estamos cansados de estar sometidos a unas reglas promulgadas por célibes...”

Los dos últimos ejemplos son de tipo cultural, dijimos. El *cuarto* es el editor de libro religioso (ya sea él religioso o seglar) que constata el corte entre la cultura confesional y la secular, entre el circuito del libro religioso y el circuito profano pues hay librerías religiosas y librerías-librerías donde quizás hay libros sobre las diferentes religiones aunque no muchos. Y por último está el *quinto* ejemplo: la estudiante que, en clase de filosofía, ante una profesora que es una religiosa, expresa, espontáneamente pero no con ánimo de ofender, que cree haber comprendido algo al ver una semejanza entre la veneración por la eucaristía de los católicos y la de los hindúes ante una vaca sagrada.

2b. Ahora bien, estos ejemplos, ¿son aún una buena elección si damos un salto a 2019? Como es un hecho el alejamiento del “tercer hombre”, como la práctica sacramental es minoritaria y como ha disminuido el peso de lo católico en la moral sexual incluso entre los mismos católicos, los tres primeros ejemplos despiertan en nosotros más recuerdos que otra cosa si bien son aún cuestiones vigentes entre practicantes aunque éstos es probable que ya hayan optado por no pensar demasiado en estos temas.

Sin embargo, los otros dos ejemplos son aún actuales. La existencia de dos tipos de librerías continúa y también continúa lo implícito en el quinto ejemplo pues aún es cuestión debatida si debe ser en clase de filosofía o en otro momento cuando los jóvenes de nuestras sociedades occidentales puedan acceder a un conocimiento suficiente del hecho religioso, incluida la tradición más relevante en su mundo y sobre la

que los profesores de historia, arte, literatura, filosofía o ciencias sólo hacen mención de paso, si es que lo hacen.

3. Pero sigamos. Una vez analizado de quiénes habla Roustang, notemos un tercer punto. Roustang caracteriza al “tercer hombre” mediante dos rasgos, a los que añade un tercer elemento: la actitud ante dicho “tercer hombre”. El *primer* rasgo caracterizador es que, a la vista de los cambios comenzados en el Concilio, lo nuclear del “tercer hombre” es sentir una libertad personal que, según Roustang, debe considerarse positiva pese a que, como él señala: «la ingenuidad de algunos quizá los empuja a creer que se pueden liberar de cualquier institución y olvidar que la libertad del hombre no es pura efusión».

El *segundo* rasgo caracterizador del “tercer hombre” es que éste se aleja de la institución no con una oposición frontal, como antaño, sino con un «desinterés tranquilo» y sin «ningún desprecio» sino sólo con una «constatación de la distancia existente entre su vida de creyente y la práctica religiosa; distancia infranqueable» que, sin embargo, no significa un abandono de la fe pero sí marcar una diferencia entre la fe personal y la creencia en unas prácticas concretas y en las creencias que dan soporte al valor religioso de dichas prácticas.

Roustang, en este sentido, en el ejemplo de la confesión y del primer sujeto mencionado, habla “de *su* vida de creyente” y no de que el sujeto se considere no creyente. Y lo mismo ocurre con el segundo sujeto, que es una mujer. Cuando ella expresa sus reservas ante la práctica de la confesión auricular al sacerdote en el confesionario, y cuando opina que la gracia no sólo circula por lo institucional establecido (el sacerdote), Roustang observa que su libertad en pensar así proviene y participa de la libertad con la que los obispos, reunidos en el Concilio, se atrevieron a una revisión del pasado que incluía repensar el «*axioma de la relación* entre Cristo y la Iglesia» e introducir «una *distancia* entre ambos elementos».

Conviene detenernos aquí pues ¿de qué distancia se trata? Algunos intentamos precizarla cuando decimos que Jesús, aunque es y estuvo en el origen de la Iglesia, no la fundó si por fundar entendemos, tal como hacemos de unos siglos a esta parte, la acción compleja pero única de convocar, reunirse, redactar y firmar unos estatutos, una regla, una ley o una constitución, más establecer unos cargos, elegir unos sujetos que los desempeñen, establecer unas actividades, unos objetivos y una forma de entrar y de salir de dicha sociedad, e inscribirla en una sociedad mayor. Así pudieron proceder san Benito, santa Teresa o san Ignacio, por ejemplo, pero no Jesús. Por eso, tal como recoge Roustang, no creer en una práctica «no nos impide creer en Dios, en Jesucristo y, en cierta manera, también en la Iglesia». Como recuerda Roustang: «El vigor de los debates conciliares dio pie, como un eco en la Iglesia, a un movimiento de libertad de palabra y de pensamiento que, lejos de abandonar la fe, escruta sus fundamentos y rechaza todas sus esclerosis». Los laicos resultaron ser por eso especialmente sensibles al «problema crucial de la distancia infinita entre el lenguaje religioso y el de la existencia» pues ellos «hacen la experiencia de la fe en su vida de relaciones y saben, por eso, que el cristianismo *no ha muerto* para ellos; pero la liturgia, en cambio, les hace entrar en otro mundo».

El tercer elemento, como ya dijimos, no es un tercer rasgo caracterizador sino la propuesta que hace Roustang de una actitud fundamental, ante el “tercer hombre”, por parte –se sobreentiende– del primer hombre y del segundo pues es crucial escuchar y dar la palabra a este “tercer hombre”:

Un gran número de cristianos, ante los cambios rápidos y profundos que han tenido lugar, han ido adquiriendo una *libertad personal* que no los sitúa ni entre los conservadores ni entre los reformistas. Y llama la atención que originalmente se encontrasen tanto entre los que formaban el primer grupo como entre los que formaban el segundo. Una tercera raza, una tercera población, un tercer hom-

bre está apareciendo y puede que esto no se advierta. A estos cristianos es a los que quisiéramos *dar la palabra*, al reproducir las propuestas que les hemos *escuchado*.

4. Cabe, sin embargo, no valorar la libertad personal del “tercer hombre”. Cabe asimismo lamentar su alejamiento y atribuirlo, más que a la opacidad de la institución (formas del clero, los sacramentos y las doctrinas de hasta ahora), al influjo negativo de la sociedad (responsable de una inflación de los valores y los bienes intramundanos y, por tanto, de una incapacidad de trascender, lo cual es discutible). Y cabe asimismo ignorar y no escuchar al “tercer hombre” sino empeñarse, el segundo hombre, frente al primero, en una reforma de estructuras (y podríamos añadir: de doctrinas). Pero la consecuencia es clara en opinión de Roustang:

... emplear todas las fuerzas en una reforma de estructuras significa *pasar de largo* junto a este tercer hombre que ya no se pregunta si hay que mantener o transformar sino que se interroga, en lo más profundo, *sobre su fe* y el sentido que ésta puede tener hoy *en sus relaciones cotidianas con sus semejantes*...

... [porque] si no se presta atención a esto y se rechaza ver la evidencia, el desapego respecto de la Iglesia, que ya ha empezado y se está extendiendo, irá en aumento. No revestirá, como antaño, la forma de una oposición o de un abandono sino la forma de un *desinterés tranquilo*.

Subrayemos: mientras unos se resisten a una reforma de estructuras y otros actúan a favor de ella (lo cual incluye la reforma de la doctrina moral o dogmática), el “tercer hombre” intuye que hay en él, como diríamos desde la perspectiva de Légaut, *una fe que no es lo mismo que la creencia en una creencias*, ni siquiera cuando éstas fuesen, por hipótesis, las mejores que pudiésemos formular; una fe que no se plasma en la práctica de unas prácticas determinadas, ni siquiera cuando éstas fuesen, también por hipótesis, las mejores que pudiésemos establecer; una fe que, en la medida en la que existe en el sujeto, debe darse «*en sus relaciones cotidianas*», lo cual

implica entender que la fe (en la línea de Légaut) es un nombre, entre los pocos posibles, *de la actitud fundamental del hombre ante la vida* pues tal es el sentido en el que podemos hablar de *la fe de Jesús* ya que él, “por la fe”, vivió como vivió, de suerte que, a través de él, podemos vislumbrar la *fe de Dios* y, en el límite, que *Dios es fe* en el mismo sentido en el que Juan dice de él que es amor ⁽²⁾.

Resumiendo: tal como avisa Roustang, si no se escucha al “tercer hombre”, éste caminará hacia un mayor «desapego respecto de la iglesia» y hacia un «desinterés tranquilo» cuya razón de fondo es que «son muchos los cristianos que, ahora, *distinguen* explícitamente entre la fe en Dios y en Jesucristo, y la fe en la Iglesia» si bien Roustang inmediatamente precisa – y hace bien–: «*tal como* ella se presenta en el culto y en las declaraciones de la jerarquía», pues ella se manifiesta, en medio del mundo, por otros modos, caminos y testimonios.

5. En este sentido, el futuro está abierto y, tal como ya sugerimos al final de la Introducción, al cabo de cincuenta años, cabe pensar que quizá ya despunte, tenuemente, un *cuarto hombre* del que habría cosas que decir también. Distinto no sólo del primero y del segundo sino del tercero en tanto que posterior a él al menos, la actitud de este cuarto hombre, ante su propia tradición, habría cambiado: liberado de la ingenuidad de creer que uno puede vivir sin institución e incluso sin tradición, y liberado asimismo de la ingenuidad de creer que la libertad del hombre es pura efusión, este hombre se siente vivir en un gran río donde, durante siglos, han afluído y aún afluyen corrientes de diversas tradiciones. Por eso ya no cree, como la paloma kantiana, que en el vacío volaría mejor que tal como lo hace en el aire, gracias a la resistencia y al sostén del mismo. Pero no sólo esto. También este cuarto hombre *sabe* que si «la rosa es sin porqué» y «florece porque

⁽²⁾ Desarrolle esta perspectiva por primera vez en: «Reflexiones sobre la fe. El caso Légaut», *Cuaderno de la Diáspora* 17, Madrid, AML, 2005, p. 168-171.

florece», también las espinas son «sin porqué» y un corazón abierto y un «sufrimiento dominado» forman parte del vivir en el mundo según el estilo cristiano ⁽³⁾. Por eso este cuarto hombre puede comprender que, por los mismos años en que Roustang escribía su crónica (1966), un laico como Légaut, en su granja de los pre-Alpes, escribiera que:

... así como los hombres han de aprender a vivir en buenas relaciones con su cuerpo y no deben menospreciarlo (...) así también han de comprender que su sociedad religiosa requiere una paciencia igual y que es normal que les imponga idéntica pasión. Los cristianos deben recibir de su tradición el bien que les aporta y, sin perder su dignidad de seres responsables y libres, deben soportar lo demás cuando no lo pueden remediar. Han de asumir lo que comporta su pasado de malo sin que los aplaste sino aceptándolo tal como es. Han de afrontar el presente (...) sin (...) un optimismo sistemático pero también sin desesperar (...). *No hay sabiduría más potente que la del hombre de fe que sostiene su tradición sin ser aplastado ni lastrado por ella, que la sirve sin servidumbre, que cree y espera en ella sin ilusiones y que la ama sin espejismos.* Así es como se mantiene el hilo conductor que permite penetrar en la comprensión de lo que Jesús fue para Israel hace veinte siglos, inspirarse fielmente en su espíritu y colaborar, del mejor modo posible, en la misión del cristianismo en el mundo. Esta sabiduría es igualmente necesaria para no juzgar erróneamente al cristianismo y, en consecuencia, terminar separándose de él, por cuanto la contradicción interna, que constantemente aparece en él y en su pasado, no es ocasional y, en consecuencia, sólo pasajera. Es estructural. Está en el mismo corazón (...). Surge directamente de la oposición básica entre Israel y Jesús... ⁽⁴⁾

⁽³⁾ Los dos primeros entrecorridos sobre la rosa son de Angelus SILESIUS, de su *Peregrino querubínico* (1676), uno de cuyos epigramas dice: “La rosa es sin porqué, florece porque florece, no se presta atención a sí misma, no pregunta si la ven” (libro I, 289). El tercer entrecorrido es mío. — La expresión “sufrimiento dominado” está en: LÉGAUT, Marcel, *Creer en la Iglesia del porvenir*, Madrid, AML, 2013, p. 247; en fr.: *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du Christianisme*, París, Aubier, 1970, p. 392.

⁽⁴⁾ LÉGAUT, Marcel, *Reflexión sobre el pasado y el porvenir del Cristianismo*, Madrid, AML, 1990, p. 113; en fr.: *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du Christianisme*, París, Aubier, 1970, p. 90.

