

Una tarea histórica: de la liberación a la apocalíptica*

José Ignacio González Faus
Facultad de Teología de Cataluña,
Centro de Reflexión Teológica, San Salvador.

Cuando comenzamos a encarcelar comunistas, callé: yo no era comunista. Cuando fueron a buscar sindicalistas, tampoco dije nada: yo no era sindicalista. Cuando vinieron a por mí, ya no había quien pudiera protestar". (Pastor Martin Niemöller, explicando su encarcelamiento bajo los nazis. Renate Wind, *Die Lebens-Geschichte des D. Bonhöffer*, Basel, 1994, p. 107.)

Ultimamente se ha puesto de moda la afirmación de que, con la caída del socialismo nominal y el triunfo del capitalismo, la teología de la liberación ya no tenía "nada que hacer". Tal afirmación es un modelo de juicio interesado y, por ello, falto de discernimiento. Poniéndose ahora en la posición del objetante, y prescindiendo de que la teología de la liberación nunca se identificó con los modelos sociales del este europeo, ¿qué diríamos de quien hubiese dicho, hace veintiséis siglos, que con la caída del Israel pecador y el triunfo de Babilonia la fe en el Dios Yahvé ya no tenía nada que hacer? ¿O que con la condena de Jesús y el triunfo de Caifás, el reino de Dios ya no tenía nada que hacer?... Son alternativas hermenéuticas que no están excluidas a la hora de interpretar la caída del este.

Y, sin embargo, ello no quiere decir que "no haya ocurrido nada". No cabe duda de que ha tenido lugar en la historia un acontecimiento muy importante. Lo que sucede es que hay que saber discernir desde los ojos de Dios. Hay otra lectura posible, que es la que ha intentado hacer el presente número de *Sal*

* Este artículo ha sido publicado también en la revista *Sal Terrae*, octubre, 1995, pp. 717-728, número monográfico dedicado a la teología de la liberación hoy.

Terrae. Por eso, antes de comenzar esta conclusión, me permitiré resumir, por libre, los artículos anteriores, para situar el tema del presente.

¿Qué queda de la teología de la liberación tras el triunfo del capitalismo?

a) *Queda el método*. Un modo de pensar que intenta ser transformador y no (sólo) justificador. Pero transformador, no sólo de la Iglesia (que es lo que más preocupa a la teología progresista de occidente), sino de la historia. Y que hace la teología desde “la irrupción del pobre” y con el “privilegio hermenéutico de los pobres”, hasta poder parafrasear un conocido dicho antiguo: *extra pauperes nulla salus*.

b) *Queda Dios*. Que no se ha revelado como “buena noticia para los intelectuales” (aunque esto pueda ser lo que “se da por añadidura” cuando se busca el reino de Dios y su justicia), sino como misericordia para los que carecen de ella. Y la puesta en acto de esa misericordia es el reinado de Dios: “Conviertanse, porque la misericordia de Dios está cerca” (cf. Mc 1, 15).

c) *Quedan los pobres y la opción por ellos*. No sólo como privilegio hermenéutico (cf. a), ni sólo como amenaza, sino como inmenso clamor no escuchado (que provoca la experiencia del Espíritu y la comprensión de la teología como *intellectus amoris*) y como sacramento de lo que es todo ser humano ante Dios (“perdónanos como nosotros perdonamos a éstos cuya sola existencia ya nos ofende”).

d) *Quedan los mártires*. Los mártires *secundum Iesum* y no *secundum ius canonicum*. Porque ni siquiera pueden vindicar para sí el título de mártires, ya que no murieron “por odio a la fe” (*in odium fidei*), sino, muchas veces, a manos de los que —como Caifás— decían defender a Dios.

Y si queda todo eso, parece que queda también una nueva tarea, que deriva del hecho de que todo lo anterior vuelve la teología hacia *la historia* como lugar privilegiado de la revelación de Dios. He titulado esa tarea como paso “de la liberación a la apocalíptica”, para recuperar una constante repetida en las fuentes cristianas. Pero el título es un poco críptico y necesita una mínima aclaración.

Dios en la historia

Según las fuentes cristianas, la revelación de Dios comienza con la experiencia del Exodo, como paso de la casa de esclavitud a la tierra de la promesa. ¿Quién no recuerda las frecuentes alusiones al Exodo en la primeriza teología de la liberación de comienzos de los setenta? Pero el Antiguo Testamento no se detiene ahí y va a concluir en un género de literatura que suele llamarse *apocalíptica*, y de la que bastará mencionar como ejemplo el libro bíblico de Daniel.

Si del Antiguo pasamos al Nuevo Testamento, es fácil constatar que, en la

disposición con que ha llegado hasta nosotros, comienza con la "buena noticia" (evangelios), pero termina con una obra extraña y tremendista, llamada *Apokalipsis*.

Y no sólo eso. Aun ciñéndonos sólo a los evangelios y a la vida pública de Jesús, parece innegable que ésta comienza con un anuncio de liberación¹ y termina con esos discursos, llamados también *apocalípticos*², que preceden a la pasión y que, en nuestro año litúrgico, suelen ocupar los dos últimos domingos (antes de la fiesta de Cristo Rey), para desesperación de muchos predicadores que no saben qué hacer con ellos. ¡Jesús también parece haber ido de la liberación a la apocalíptica!

Parece, pues, que, con el paso de liberación a la apocalíptica, estamos ante *un esquema muy central en la visión cristiana* de la revelación de Dios y de la historia. Ello aconseja que nos detengamos un poco más en él.

Qué es la apocalíptica

Desgraciadamente, la palabra "apocalipsis" ha pasado a ser para nosotros sinónimo de calamidad o de amenaza horripilante (piénsese en aquella película tan artificial: *Apocalypse now*). Y, sin embargo, "apocalipsis" significa, sencillamente, revelación. El único apoyo que tienen esas falsas versiones tremendistas de la palabra es que los libros apocalípticos son obras escritas en momentos históricos de calamidad, de perplejidad o de persecución.

Como revelación, casi lo único que pretende decir la literatura apocalíptica es que la *historia sigue estando bajo Dios* incluso en los momentos de dureza, de derrota y de abandono. Es, en este sentido, una literatura de consuelo y de esperanza. Y quizá no sea casual que, en estos momentos, el Apocalipsis haya pasado a ser uno de los libros más leídos y comentados en muchas comunidades de América Latina, mientras a los cristianos europeos les sigue pareciendo un libro esotérico, al que no hay forma de hincar el diente³.

Es innegable, sin embargo, que los contenidos materiales de esa literatura parecen dar la razón a quienes entienden la palabra "apocalipsis" como sinónimo de espanto y calamidad: dragones, bestias, guerras, huídas, estrellas que caen... Mire el lector el capítulo 13 de Marcos, antes evocado, y comprenderá la perplejidad de tantos predicadores que tienen que dar cuenta de él en diez

-
1. La llegada del reino o el cumplimiento de la profecía liberadora de Is 61 en Lc 4, 16ss.
 2. Ver, por ejemplo, el capítulo 13 de Marcos.
 3. Cito, como únicos ejemplos entre muchos, el comentario de C. Mesters y los dos artículos de X. Alegre en la *Revista Latinoamericana de Teología*, 1992, pp. 201-229 y 293-323, cuyo sólo título ya es bien expresivo: "El Apocalipsis, memoria subversiva y fuente de esperanza para los pueblos crucificados"

minutos y para todos los públicos.

Sin embargo, hay que añadir que esos escritos no pretenden describir lo que va a pasar, sino lo que está pasando ya. Si se ponen en forma de profecía de futuro, es para enseñar que el que esas amenazas se cumplan o no depende exclusivamente de la *vigilancia* de los hombres (cf. Mc 13, 35-37). No es que todas esas cosas *tengan que pasar*, pero *sí pueden pasar*. Que pasen o no seguirá estando en manos de los hombres, aunque se añade que los hombres no suelen ser demasiado responsables y que, si tales cosas ocurren, la historia seguirá estando en manos de Dios. Lo que "revela" la apocalíptica es precisamente la enorme densidad teológica de la historia.

En este sentido, más que de "calamidad" la palabra "apocalipsis" debería ser sinónimo de *encrucijada*, como llamada a la responsabilidad humana⁴. ¿Y quién podría negar que este planeta del capitalismo triunfante se encuentra hoy ante una encrucijada decisiva, y que el anunciado "fin de la historia" podría llegar, no por la implantación universal de la democracia, sino por alguna catástrofe armamentista, ecológica o de desesperación de los miles de millones de hambrientos de la tierra?⁵

Y con esta aclaración creo que hemos encontrado un punto de partida desde el que comenzar a caminar. Intentémoslo.

Apocalíptica como encrucijada.

Suele ser característico de la irresponsabilidad humana el cerrar los ojos ante esas encrucijadas, desautorizándolas como lamentos de alguna Casandra agua-fiestas y limitándose, como máximo, a repetir con don Juan Tenorio: "¡Cuán largo me lo fiáis!". Esa irresponsabilidad es la que convierte las encrucijadas en amenazas. La humanidad del siglo XX ha reconocido tardíamente su ceguera ante el peligro de Hitler y todo lo que tal peligro habría de suponer (holocaustos y segunda guerra mundial, incluidas las criminales bombas atómicas). Por eso puede ser bueno recordar que fueron precisamente unos "teólogos de la liberación", los entonces llamados "socialistas religiosos"⁶, quienes reconocieron y avisaron del peligro nazi, siendo desautorizados y ridiculizados como sus sucesores latinoamericanos de hoy. Y luego, cuando la humanidad reconoció su ceguera de entonces, ya no fue para enmendarla, sino para servirse de ella: para

-
4. En el sentido del impresionante libro de Ruth Leger Sivard, *El planeta en la encrucijada*, Barcelona, 1992.
 5. He desarrollado un poco más esta triple encrucijada en el Cuaderno n. 63 de "Cristianismo i Justicia": *De "la tristeza de ser hombre" a "la libertad de hijos". Acceso creyente al hombre*, Barcelona, 1995.
 6. L. Lagaz, H. Kutter, P. Tillich y el mismo K. Barth. Más tarde, cabe añadir a D. Bonhöffer.

justificar una absurda cruzada en defensa del petróleo de Kuwait, que permitió a Estados Unidos seguir dando pasos adelante en su superioridad tecnológico-militar (cuando el final de la guerra fría aconsejaba más bien dar marcha atrás en el loco camino emprendido) y que "facilitó un polígono de pruebas para el armamento y la fuerza aérea de la más avanzada tecnología"⁷, convirtiendo además la atrocidad de la guerra en un interesante espectáculo televisivo.

La historia humana está llena de estas lecciones no aprendidas. Y la historia bíblica todavía más. En los tiempos del lujo de Salomón, parecía desautorizada toda aquella teología del profeta Samuel que veía en la monarquía una infidelidad a Dios y —por ello— una autodestrucción del pueblo: la monarquía se presentaba más bien como la realización de la promesa, como un "fin de la historia". Nadie hubiera aceptado entonces que a aquella situación habría de seguirle la división del pueblo y el destierro. Como nadie hubiera convencido a los sacerdotes que, ante la cruz de Jesús, se gloriaban del triunfo de Dios y de la ley (que era el triunfo propio), de que pocos años después Jerusalén y el templo iban a ser destruidos por los romanos: ¡exactamente lo que ellos creían haber evitado matando a Jesús! (cf. Jn 11, 49-50). Y como nadie hubiese creído verdadero aquel aviso del Apocalipsis contra la "gran Babilonia" y prostituta (Ap 14, 8) si le hubieran dicho que, pocos siglos después, todo el inmenso imperio romano quedaría hecho añicos...

Por supuesto, no puede mostrarse una evidente concatenación causal entre estas dos clases de acontecimientos; y siempre quedará la duda de si, además de haber sobrevenido uno *después* del otro, sobrevino también uno *como efecto* del otro: si "aquellos polvos trajeron estos lodos", o si lo ocurrido podía explicarse de otro modo (por ejemplo, como castigo por el abandono de los dioses paganos del imperio). La historia humana es necesariamente ambigua, incluso como manifestación de Dios, porque sólo a El corresponde el juicio sobre la historia. Pero ello no impide que la vinculación entre la liberación negada y la encrucijada apocalíptica sea un dato decisivo que la teología de la liberación ha de asumir como tarea futura para sí.

Pues bien, en este carácter de encrucijada histórica puede haber una convergencia entre la teología de la liberación y muchas voces críticas de la Europa de hoy. Decía en su artículo Gustavo Gutiérrez que desde la irrupción del pobre se pasó a la búsqueda de las causas de la pobreza. Pues bien; cuando se descubre que ellas son también causas, no sólo de la pobreza del tercer mundo, sino de la amenaza del primero, se pasa de lo profético a lo apocalíptico: es el aspecto de gracia del *kairós* presente. De la antigua sociedad "de clases" se ha pasado a lo que U. Beck llama "la sociedad del riesgo": las armas con que una clase privilegiada agredía a la clase baja provocan aquello que el refrán castellano describe

7. R. Leger Sivard, *op. cit.*, p. 31.

como salir el tiro por la culata. "La novedad radica aquí: la ciencia, la técnica, la economía, la burocracia, se están convirtiendo en peligros para la sociedad moderna misma. El crecimiento de estos factores de la modernización, lejos de mejorar la situación de la modernidad, la empeora: produce unos riesgos crecientes en la misma medida en que aumenta sus posibilidades de dominio"⁸.

Y todo esto —que quede bien claro— no como *venganza* de la teología de la liberación, pero quizá sí como *vindicación* de los pobres y de los injustamente oprimidos y excluidos. Porque, si algo no puede dejar de seguir diciendo la teología de la liberación, es que, si la frase "Dios existe" y la frase "los hombres sufren injustamente" se puede pronunciar una al margen de la otra, independientemente la una de la otra, y sin que tengan nada que ver la una con la otra, entonces la frase "Dios existe" se convierte en blasfemia, y la frase "los hombres sufren injustamente" se convierte en desesperante o en totalmente intrascendente y carente de importancia. Pero, si ambas frases se pronuncian juntas, uno no puede dejar de tener la impresión de que, al pronunciarlas, todo este mundo nuestro salta como hecho añicos desde sus mismos cimientos: todo él, y no sólo una u otra ala de él. Este es el sentido de todo ese extraño lenguaje apocalíptico.

Hoy: apocalíptica como crítica

Precisamente por eso, el hecho de que la teología de la liberación no sea "vengativa", anunciadora de calamidades, no la dispensa de la crítica a una situación que sigue generando opresión como condición indispensable de nuestro progreso. La crítica a la sociedad se hace precisamente para que sus amenazas no se cumplan. Y para ello basta con poner de relieve *todas* las implicaciones y consecuencias del sistema, que tienden a ser ocultadas o deformadas. Muchos teólogos europeos, siguiendo a W. Pannenberg, se han preocupado por marcar el "reparo escatológico" que el cristianismo presenta ante cualquier situación histórica; y han hecho de ese reparo una desautorización de las pretensiones de la teología de la liberación de transformar el mundo. Pero, curiosamente, ese reparo escatológico no parecía aplicable a la hora de afrontar la situación capitalista neoliberal en que ya vivimos y que se da por incambiable, como si coincidiera ya con el reinado de Dios. La teología de la liberación puede ahora dar la palabra a esa misma reserva escatológica, aplicándola al mundo como "mercado global" y radicalizándola hasta hacer de ella una reserva apocalíptica o un reparo hamartiológico.

8. J. M. Mardones, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, Madrid, 1995, p. 196. Me parece también significativo que el libro de U. Beck que acabo de citar lleve como subtítulo: *En camino hacia otro tipo de modernidad*, Frankfurt, 1986.

Las concreciones puede buscárselas cada uno. Es llamativa, por ejemplo, la tranquilidad con que hablamos *laudatoriamente* de “moderación” salarial (que se refiere no sólo, pero *sí sobre todo*, a los salarios más bajos) y de “incremento” de beneficios (referido sobre todo a los capitales más amplios). Estos dos nobles eufemismos constituyen los mejores síntomas y la mejor receta de una buena salud económica. Y sin duda que lo son. Pero ello sólo quiere decir que, *en nuestro sistema, la buena salud económica se apoya sobre una mala salud social*: que el capital tiene toda la primacía sobre el trabajo, y que lo de “ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres” va a misa y es intrínseco al sistema. Que todos debamos aceptarlo como inevitable (sobre todo porque sólo podría ser evitado a nivel mundial y muy difícilmente en situaciones particulares) no quiere decir que no deba ser puesto constantemente en evidencia.

En la España de los siglos XV y XVI, la ironía popular ya había compuesto aquella copla mordaz tantas veces citadas: “El señor don Juan de Porres/ de caridad sin igual/ por amor hacia los pobres/ les construyó este hospital./ Pero antes... hizo a los pobres”. No costaría mucho modernizar la ironía cantando, por ejemplo, que “Don Armando Capital/ financiero y empresario/ de caridad sin igual/ creó puestos de trabajo/ para miles de parados./ Pero antes... los mandó al paro”. Esa es exactamente nuestra situación.

Quizá recordará el lector que, en el pasado debate sobre el estado de la nación, Felipe González, con su innegable capacidad pedagógica para profetizar más de lo que dice (algo parecido a lo que decía san Juan del sumo sacerdote judío), le respondió por dos veces a Julio Anguita que sus propuestas le parecían, simplemente, “de otra galaxia”. Por dos veces, si no recuerdo mal, y como expresión de una desautorización que no podía ser más definitiva. Curiosamente, el discurso de Anguita no había caído aquella vez en esos visionarismos poco matizados en que suele caer cuando se deja llevar por la agresividad. Anguita se había limitado a pedir, por una parte, mayor solidaridad con los peor tratados y, por otra, primacía del trabajo sobre el capital, apelando para ello a nuestra constitución. Reconocer que sus propuestas eran “de otra galaxia” era, sencillamente, reconocer la contradicción intrínseca de nuestro sistema: en él no caben ni nuestra constitución ni esos principios éticos fundamentalmente. Y estoy seguro de que el presidente del gobierno hablaba con la mejor buena voluntad y con la razón del sistema. Pero también como el prisionero a quien las posibilidades de la libertad le parecen cosas “de otra galaxia”.

Pero no quiero caer ahora en la ironía fácil. Ninguno de los defensores de esa especie de *Gal económico* en que nos movemos tiene la culpa; y lo que dicen es coherente desde su óptica. El problema viene de mucho más lejos, no de ellos. Lo que ocurre, simplemente, es que nuestra humanidad ha progresado dañinamente desde hace mucho tiempo. No porque el progreso *en sí* no sea

bueno, sino porque se ha progresado *sin tener en cuenta a los pobres y a costa de ellos*⁹. En este sentido, nuestro progreso ha ido demasiado rápido: ha mordido la fruta prohibida.

Y, sin embargo, *ese* progreso empecatado desempeña hoy el mismo papel que la religión en la edad media: el de aglutinador de la sociedad civil, justificador de todo lo que se hace en su nombre, dador de sentido último a la vida, y dotado de una autoridad tal, que todo el mundo se le somete acríticamente. De tal modo que estar contra esa idea es, más o menos, como ser hereje en la edad media... Pero hoy nos encontramos con que esa forma de progresar no sólo ha dañado a una parte importante del género humano, sino que ha dañado alarmantemente al mismo ecosistema indispensable *para todos*. Justicia y ecología se hermanan aquí, como se besan la justicia y la paz en la oración del salmista.

Pero aún hay más, porque la justicia y la ecología se besan también *con la paz*. La humanidad, milagrosamente, podría tener los enormes medios que se requerían para enderezar nuestro progreso y la marcha del planeta si renunciara con decisión a esa loca carrera de las armas que se emprendió sólo con el afán de defender lo ganado insolidariamente y de negociar con las pasiones de los pueblos pobres, despertadas por su misma miseria, pero que hoy amenaza también indistintamente a todo el planeta.

Invirtiendo el dicho del profeta bíblico, la justicia y la ecología pueden ser ahora "fruto de paz" (o del desarme). Esta curiosa unidad de las tres grandes tareas y las tres grandes amenazas es lo que puede hacer que la actual hora crítica de nuestro planeta se convierta en hora de gracia, en el sentido bíblico de la palabra *crisis*, y de acuerdo con la lectura esperanzada que hemos hecho de la apocalíptica.

Apocalíptica como vuelta a Getsemaní

Sin negar la gran importancia y necesidad de la razón crítica, la teología de la liberación ha tenido el mérito de pensar a Dios, no con un conocimiento dominador, sino con un conocimiento obediente: de buscar, por tanto, no al ser, sino la voluntad de Dios. En esto se parece al Jesús de los evangelios, y esto la ha llevado a la historia. Porque Dios sólo se revela actuando, no en una especie de "teofanía" directa. Y es en esta historia autónoma y libre donde Dios actúa.

Precisamente por eso, la teología de la liberación, también como Jesús, ha de saber vivir la historia no sólo como promesa, sino también como abandono (L. Boff ya habló hace mucho tiempo de "cautiverio"). Así se cumplirán aquellas

9. Los argumentos en favor de la esclavitud, a lo largo de los siglos XVII y XVIII en que se gesta ese despegue de occidente, son una ilustración luminosísima de ello.

palabras tan olvidadas de D. Bonhöffer que son, en mi opinión, de las más importantes que ha dicho la teología en nuestro siglo:

¿No han podido velar una hora conmigo?, pregunta Jesús en Getsemaní. Esto es la vuelta del revés de todo lo que el hombre religioso espera de Dios. El hombre es llamado a compartir el sufrimiento que el mundo sin Dios inflige a Dios... No es el acto religioso lo que constituye al cristiano, sino la participación en el dolor de Dios en la historia del mundo... Jesús no llama a una nueva religión, sino a la vida (*WuE*, pp. 180ss, carta del 18 de agosto, 1944).

Tengo para mí (y repito que esto no puede significar un menoscabo de la importancia de la razón crítica) que muchas teologías académicas se parecen al sueño de los apóstoles en Getsemaní y son merecedoras, por ello, del reproche de Jesús: "¿No han podido velar una hora conmigo?"¹⁰. *Presisamente por eso*, le cabe a la teología de la liberación el mérito de hacer suyas también estas palabras de Bonhöffer:

Sigue siendo una experiencia de incomparable valor el que de una vez hayamos aprendido a *ver los grandes acontecimientos de la historia mundial desde la perspectiva de los excluidos*, de los sospechosos, de los mal tratados, de los que carecen de poder, de los oprimidos y escarnecidos (*Gesammelte Schriften II*, p. 441; con el título bien significativo de "Mirar desde abajo": *Der Blick von unten*).

Ello no es fácil, evidentemente. Para nosotros, teólogos del primer mundo, es prácticamente imposible. Pero por eso es más de agradecer. Y ése será para siempre el gran legado de la teología de la liberación. Ahora es ya el momento de resumir y concluir.

Conclusión

Una teología de la historia que intente incluir todos los elementos que aporta la Biblia (desde la liberación hasta la apocalíptica) incluirá, en mi opinión, las siguientes tesis:

-
10. Habría que estudiar qué papel desempeña la (¡necesaria!) asunción del aristotelismo en esa primacía de la dimensión objetiva sobre la obediencia que ha caracterizado a la teología occidental y que puede estar en las raíces de la "muerte de Dios" en occidente. Me parece significativo el que, en una Bula que renovaba la errónea prohibición por parte del arzobispo de París de leer a Aristóteles, el papa Gregorio IX escribiera en 1231 estas importantes palabras: "*Magistri vero et scholares theologiae in facultate quam profitentur se studeant laudabiliter exercere, nec philosophos se ostentent, sed satagant fieri theodoti*" (*Bullarium Romanum II*, 457 col. a): que los que estudian y enseñan teología se esfuercen al máximo; pero que no vayan por ahí dándose las de "profesores", sino que se esfuercen más bien en ser "enseñados por Dios".

a) La historia tiene un *eschaton* de libertad, salvación y plenitud.

b) Ese *eschaton* la marca ya ahora en forma de pequeñas liberaciones, anticipaciones y signos.

c) Esos signos, con frecuencia acaban intrahistóricamente mal: en el rechazo, en la persecución e incluso en la cruz.

d) Esa maldad no triunfa definitivamente, sino que el Espíritu de Dios vuelve a hacerse presente contra ella en la historia, y la derrota anterior se convierte en el grano de trigo que da fruto al morir (cf. Jn 12, 24).

La primera tesis, que es un resumen del anuncio cristiano, debería abarcar a la vez todos los aspectos, tanto científicos como "místicos", de eso que llamamos la teología. Las otras tres tesis marcan su vertiente práctica y "espiritual": la búsqueda de la voluntad de Dios en cada uno de esos momentos. En ellos reencontramos lo que escribí hace ya muchos años como resumen de la cristología: "la realidad como absoluto, la realidad como maldición y la realidad como promesa"¹¹.

En este esquema global, la mística ha de ser de una radicalidad absoluta; pero la acción intrahistórica (política, económica, cultural, social, personal) ha de ser de un realismo posibilista. Y *la fe* es la que hace que esa distancia entre la radicalidad y el posibilismo no agote la mística ni agote al sujeto humano, que necesita tanto esfuerzo para dar tan pequeños pasos.

11.. Cf. *La humanidad nueva*, Santander 81994, pp. 583–611.