

TRIBUNA DE LA VANGUARDIA

QUIZA UNOS FARSANTES

EL TIEMPO Y SU MEDIDA

ALGUIEN me explicaba, el otro día, la cantidad de horas al año que, por término medio, «pierde» un norteamericano con su cochecito personal. Ya no recuerdo cuántas, pero eran muchas: trescientas, o cuatrocientas, o quizá más. Y digo «perdidas». El cálculo —que no sé cómo diablos lo habrán hecho los profesionales de la estadística— se refería, exclusivamente, al tiempo consumido en parones, peripecias malignas, trámites burocráticos, quebraderos de cabeza. Al parecer, la cosa tiene los mayores avales de verosimilitud, y no hace falta una gran imaginación para reconstruir la contabilidad. Podríamos empezar por los embotellamientos, las caravanas forzosamente lentas, los semáforos, los embrollos imprevistos. Y luego, los percances. En este apartado, tan dramático como amplio, las probabilidades son enormes. El trompazo o el atropello, si hay suerte y se sobrevive, comporta, quizá, el hospital, y ahí se abre un paréntesis de inmovilidad de variables emergencias. Corporta, además, el atestado, las idas y venidas ante el juez, las gestiones con el seguro, la vigilancia de la reparación, y lo que sobrevenga, a veces hasta llega a ser el retén o la mismísima cárcel. El más prudente de los conductores no deja de cometer alguna que otra infracción, y discute con el guardia que intenta multarle, y ha de pagar la multa, o recurrir de ella, o lo que sea. ¿Y las dificultades de aparcar? Súmese a todo esto, entre otros detalles que olvido, el berrinche o la cavilación derivados de la anécdota. Que también son tiempo. Y el dinero: el dinero que, con tales angustias, se abona o se deja de ganar. El dinero es tiempo ahorrado.

No exagero. Mejor dicho: no exageran los técnicos que han elaborado estas valoraciones. La situación variará de un sitio a otro, supongo, según sean las características locales de espesor del tráfico, estado de calles y carreteras y discreción de los vecinos que llevan el volante. En cualquier caso, se trata de una perspectiva clara e irreversible, a la que han de resignarse, a la larga, los automovilistas de todas las latitudes. Porque hasta los que circulan por los espacios más solitarios y serenos se arriesgan a que se les pinche un neumático o a que de repente se le ponga enferma cualquier pieza del motor. ¡Paciencia, y barajar! Habrá individuos con buena estrella, a quienes nunca les hayan afectado las amenazas obvias, y habrá otros que, por el contrario, las sufren a menudo, y entre ambos, lo normal y corriente del «¿ven en cuando? vaya lo uno por lo otro, y el «tiempo perdido» —digamos— «per capita» no puede no ser impresionante. La cifra yanqui, aludida al principio, vale como referencia. Lo curioso es que, por lo general, los interesados raramente hablan del asunto. Ni siquiera cuando el azar es de veras tremendo,

y se pasan semanas en la clínica o con tal o cual extremidad enyesada, le echan la «culpa» al cacharro: a lo que el cacharro significa e implica. No: la «culpa» será de la lluvia, del carburador, del alcohol (propio o ajeno), de la falta de reflejos (sólo ajena), de lo burro que es el que pretende avanzar a destiempo, del Destino (porque ni las personas piadosas se atreverían a colgarle el mochuelo a la Divina Providencia), de los incalificables «domingueros». Y sin embargo...

La paradoja, de todos modos, salta a la vista. La difusión del coche —del coche «particular»— admite muchas explicaciones, o, si se quiere, justificaciones. La comodidad, sin ir más lejos. O el prestigio social, a través de la mitomanía suntuaria al uso. Pero, sobre todo, por la esperanza de «ganar tiempo». Actualmente, tanto las muchedumbres urbanas como parte de las rurales, se ven obligadas a largos desplazamientos en sus trabajos y en sus ocios. La sociedad en que vivimos, por poco tendencialmente «industrialista» que sea, está condenada al permanente apretujón automovilístico. Aunque la mayoría de la población civil se sirva de metros, autocares, trenes, trolebuses y artefactos similares, la aspiración común es disponer del automóvil propio. A esa aspiración aplican los máximos sacrificios domésticos, con frecuencia. El resultado es la aglomeración de vehículos en cualquier calzada medianamente centrada o de trayecto agradable, y, por descontento, las vías de trazado laboral o jovial inevitables. La acumulación se produce, insisto, por el deseo de «ganar tiempo». Todos quieren llegar lo más pronto posible a la oficina, a la playa, al chalet, el cine, a casa. En el camino puede suceder lo más desconcertante, y etcétera.

Ya quedaron apuntadas las eventualidades. Y, entonces, el «ganar tiempo» se convierte en «perder tiempo». Es un tiempo perdido a costa del trabajo o a costa del ocio: lo mismo da. Cuando las familias microburguesas —burócratas subalternos, profesores «progres», tenderos menores, maestros de escuela, vicarios de parroquia, pequeños terratenientes— se lanzan a disfrutar del fin de semana o de una quincena balnearia, el coche les absorbe. El coche les pasa una singular tatura de «horas».

Y no hay alternativa. A veces, frente a cualquier obstáculo desagradable de la «sociedad de consumo», surge un sociólogo, un economista, un ecólogo, un cualquier inocente «revolucionario», que pone el grito en el cielo. La protesta siempre es razonable, considerada en abstracto, que es como estos señores acostumbran a considerar todo lo considerable. En la práctica, ellos mismos, con su cochecito modesto, no se privan de contribuir a la «contaminación», a las «tragedias de la carre-

tera», y a la definitiva y total «pérdida de tiempo». Como ellos, y con una ingenuidad irreprochable, los demás ciudadanos. Nadie se priva de ir, y a quien san Juan se la dé, san Pedro se la bendiga. ¿Cuántas conversaciones sobre el «despilfarro», sobre el horrible «consumismo», sobre las catástrofes del camino, se desarrollan torvamente en medio del «despilfarro», del «consumismo» y del camino? Es muy lógico. La alternativa que acabo de negar sería quedarse en el propio domicilio, o tomar el autobús colectivo más próximo, y a base de sucesivos trasbordos, llegar a la orilla del mar, a un trozo de monte con pinos o una favorable discoteca de las afueras. Lo de «quedarse en casa» no es admisible. Y con razón: hay que llevar a los nenes a que respiren un poco de aire limpio, hay que «liberar» a la mujer —y a la suegra— de los ritos del hogar de vez en cuando, hay que buscar el «ligue» en la difícil aventura de Dios sabe dónde. La excursión honesta y erudita también cuenta. Y así sucesivamente, como suele decirse.

La cosa no tiene solución, de momento. Los austeros varones que lanzan rayos y centellas —jupiterianos— contra el «consumismo», o son unos farsantes, o ya se habrían retirado al Yermo, como cualquier anacoreta antiguo. En este terreno, la hipocresía es genial y afiligranada: los «marginados» voluntarios —peludos o rasurados, pedestres o motociclistas, tiernos o airados— enseñan la oreja, a las primeras de cambio. Y el resto, hace lo que puede. Se compra un coche y procura gozarse. Su proyecto era «ganar tiempo». Tiempo para el trabajo y tiempo para el ocio: sobre todo, para el ocio. Y el saldo final es ni trabajo ni ocio: la dependencia frustrante del coche. Esas cuatrocientas horas anuales sin sentido o con sentido pavoroso. Cuatrocientas son muchas, repito. Que cada cual haga su cuenta, con las proporciones justas del jornal, del dormir, del entretenimiento útil, de la juega afectuosa. Son una cantidad horrorosa de horas. Y... Bueno: ¿qué es la «vida» sino un cupo de tiempo, aleatorio y precario, que tenemos a nuestra disposición? El «cupu» resulta enigmáticamente precioso. Por lo que sea: un tratado de Patología nos informaría acerca del peligro cotidiano que asedia a nuestra salud. Agregarle la acritud de cortes y recortes pone carne de gallina. «Perder el tiempo» siempre fue una manera de «vivir». Pero perderlo metido en una carrocería frenada, en la comisaría más próxima, en un quirófano... Y no existe alternativa. ¿O cuál?

Joan FUSTER

DE UN LIBRO

JESUS, EL CRISTIANISMO Y LA LIBERACION

YO diría que un libro como el de Gonzalo Puente-Ojeda sobre la formación del cristianismo (1), se esperaba y se hacía esperar entre nosotros. ¿Por qué habíamos de tener, aunque poco más que por modo mimético, un catolicismo progresista, una teología política y teología de la revolución por otra parte, un agnosticismo moviéndose entre el escepticismo y el ateísmo, y un marxismo laico en tanto que el «Noli me tangere» seguía observándose escrupulosamente con respecto a la crítica bíblica radical? Miguel Benzo trató muy discretamente de este «salto» entre la historia de Jesús —inaccesible, en cuanto que «ya», a través de todas las fuentes, teologizada y «politizada»— y la Cristología, pero sin osar, es claro, ni tampoco a él le correspondía, inquietarnos demasiado. Hace unos pocos años, el editor con sentido de su oficio que es Carlos Barral me propuso hacer una antología de visiones actuales, históricas y cristológicas de Jesús, desde las correspondientes a las diferentes ortodoxias, hasta las anticristianas y marxistas. El proyecto me pareció aún más que excelente, «necesario», pero yo no tenía tiempo de hacerlo, a lo sumo sí, con gusto, la introducción: ni estaba «en eso» tampoco. Propongo un par de nombres pero, imperdonablemente, no se me ocurrió el de mi antiguo amigo Gonzalo Puente-Ojeda, a quien hacía tiempo que no veía. Ahora él ha escrito en esa misma línea, pero, en cuanto que toma partido, no sólo no invalida aquel otro libro, sino que lo hace urgente, de modo que yo invitaría a que él y Barral Editores, ahora con mayores posibilidades económicas, se pusiesen en relación, si no lo han hecho ya, y pongan al alcance del lector español esa información, cuya bibliografía está toda o casi toda, utilizada aquí.

Gonzalo Puente-Ojeda no ha intentado hacer investigación de primera mano. ¿Es posible eso en España? Piénsese que, si no me equivoco, sólo dos nombres españoles aparecen entre los muchísimos citados, el de Unamuno y el de García Pelayo. Con sinceridad ejemplar nos dice que el prefacio que sólo ha aspirado a «cumplir una función de meditación divulgadora y de síntesis crítica y personal» que, a mi juicio, ha logrado plenamente, aun cuando maneje quizás las fuentes con una cierta indiscriminación en cuanto a su valor. Se trata, como tema central; subyacente al libro mismo, de algo profundamente inquietante y que, por eso mismo, se escamotea y ayer más que hoy, se sustituye con «Diálogos cristiano-marxistas» que ya van pasando de moda. ¿Qué es ser religioso, cuál es la función primaria de la religión, liberar (2) políticamente (y social, económicamente, por supuesto) al hombre, o bien reconocer una trascendencia (con o sin supervivencia personal después de la muerte, cuestión que, contra lo que pensaba Unamuno, no es la cuestión religiosa por excelencia), lo que, dicho en el reduccionista lenguaje marxista clásico (anterior a los confundentes «Diálogos») —que hace suyo, y está muy bien, Puente-

Ojeda— no significara más que la satisfacción vicaria, ilusoria, fantástica, de las necesidades reales? Como he escrito mil veces, puedo tener y tengo simpatía emocional (valga la redundancia) por el progresismo cristiano, pero intelectualmente estoy contra su confusiónismo, casi tanto como contra la democracia cristiana, el Estado católico o la Alianza del Trono y el Altar. Por eso dije al principio que son necesarios, particularmente entre nosotros, esta clase de libros.

El de Puente-Ojeda se sitúa en la línea de Marx y Engels, también de Bruno Bauer (lo que aparecerá más claro, supongo, en su versión completa, ya que estudia junto al cristianismo el estoicismo) y, sobre todo, en la de Karl Kautsky. Este comenzaba así su prólogo a la edición alemana de 1908, trece años posterior a la primera: «El cristianismo y la crítica bíblica son temas que me han preocupado desde hace mucho tiempo». Los temas que preocupan a los marxistas y actuales son, ayer el existencialismo, hoy el estructuralismo y continuamente la vanguardia literaria y artística. (Evidentemente, los tiempos han cambiado). Más también, a los efectos de beneficiarse de su crítica, el libro está en la línea de la llamada «teología» liberal, de su en cierto modo continuación, tras Barth, por la *Formgeschichtliche Schule* (cuyo análisis de las «formas literarias» a mi personalmente me interesa como alguna vez he escrito, en cuanto precedente del estructuralismo), del Bultmann de la Desmitologización y, de otros teólogos e historiadores de la religión, entre ellos sobre todo, creo, S. G. F. Brandon, sometidos todos a una interpretación marxista.

La cuestión central de aceptarse los supuestos de Puente-Ojeda, tendría que replantearse así: Si el cristianismo ha sido, tal como pensó Harnack, una creación de San Pablo, y Jesús ha de ser visto, a lo que no llegó Harnack, como un ni siquiera zelote, sino semizelote, zelote tímido o entre zelote y fariseo, de mucha menor importancia histórica que Judas de Galilea, su hijo Menahem, el fariseo Saddok o Eleazar, ¿dónde quedaría su grandeza? Su grandeza religiosa en ninguna parte, por supuesto. Pero tampoco, el empujamiento o reducción de su figura desde el punto de vista de la «ilusión», quedaría compensado por su revolucionarismo, tan insuficiente, tan equivocado. Jesús habría de ser visto entonces, bien (1) como uno de tantos agitadores religiosos judíos anti-romanos que, en realidad, vio muy confusamente lo que quería; o bien (2) como la «ocasión», por no decir el «pretexto» para la construcción teológica de San Pablo. Lo que no veo es que podía esperarse históricamente del «cristianismo» judío del semizelote Jesús, cuando el mucho más importante movimiento zelote, y con él el esenio, carecían de porvenir. Sin San Pablo, el nombre mismo de un Jesús así habría quedado olvidado como en aquel cuentecillo —que a mí me fue contado en Barcelona— le habría ocurrido a Pilatos, quien preguntado por un amigo al volver a Roma, tras muchos años

de gobierno en Oriente, acerca de un tal Jesús, fundador de la secta cristiana, el cual, parece, habría sido condenado, crucificado y sepultado bajo el castigo: «No sé... no puedo acordarme... ¡Hubo tantos juicios así...!» En algunos momentos el propio Puente-Ojeda reconoce esta carencia de interés histórico-universal, por ejemplo en las páginas 303-4, donde escribe textualmente: «Si después del año 70 el cristianismo palestiniano hubiese pervivido en su forma sectaria original, jamás hubiéramos conocido el cristianismo «como iglesia» y habría desaparecido prácticamente del escenario de la historia». (El subrayado es del propio Puente-Ojeda y no me interesa: yo subrayaría lo que viene inmediatamente después.)

Hasta ahora siempre se había reconocido que el tránsito de las religiones étnicas, como la judía, a las religiones universales, como la cristiana, constituyó un gran paso adelante y yo diría que no sólo, lo que es evidente, desde el punto de vista «religioso», sino también como expresión «simbólica», bajo forma enmascarada, del paso de la «rebeldía» particularista, racial, a la «revolución» mundial (el «Internationale Erlöser», para hablar con las palabras de Kautsky). A mi juicio, el defecto principal del libro de Puente-Ojeda, «desde su propio punto de vista», consiste en no valorar suficientemente la importancia de esta «acción simbólica».

Al sobrevalorar lo zelote que, no lo olvidemos, era radicalmente teocrático, el libro, en sus párrafos finales, parece devolvernos a la confusión católico-progresista. ¿Cómo una herencia en lo genuino insignificante, ha podido transmitirse «las categorías esenciales de una novísima singladura ideológica de la esperanza cristiana: las categorías bíblicas de una «teología de la revolución»? Para mí es claro que sólo por la «mediación» de la «acción simbólica» de la religión cristiana, paulina o como quiera llamarsela. Poner a los zelotes o a los «judíos cristianos», simplemente porque no habrían predicado un «Cristo pacífico», por encima de San Pablo y del cristianismo, no me parece acertado desde el punto de vista del marxismo y del de Puente-Ojeda, no ya desde el mío: sólo pasando por la «revolución» espiritual (es decir, «simbólica» o, dicho menos respetuosamente para con la realidad integral, «ilusoria») de las religiones mundiales, ha sido posible llegar a la revolución material de los marxismos. Claro que la introducción de la categoría de acción simbólica plantea graves problemas a la teoría ortodoxa del marxismo, pues no puede ser reducida a «enmascaramiento ideológico» y de ninguna manera, por supuesto, a «engaño deliberado». (Página 77. Temo que a veces —páginas 296-298— Puente-Ojeda, pese a su firme presupuesto metodológico, parece recurrir a la explicación por este último.) Pero es ya cuenta de los marxistas y no mía.

En cualquier caso, y para terminar, me parece innegable y admirable la «voluntad» clarificadora del autor. Por ejemplo, frente a los

puristas de la vuelta a un supuesto cristianismo preconstantiniano, hacía falta decir en España, como Puente-Ojeda dice, que «la inveterada tesis de que la asociación del cristianismo con el poder político procede históricamente de los decretos constantinianos entraña una grave e inadmisibles simplificación de los hechos». Si, la historia entera del cristianismo ha sido, desde el Evangelio de San Marcos, y como escribe Brandon, una «Apología ad Christianos Romanos». Nos guste o no, el cristianismo paulino, el «catolicismo» ha sido ya en su origen mismo, «romano». ¿Podrá alguna vez dejar de serlo?

Y ensanchando aún más el gran foso del problema, ¿hasta dónde puede llegar la des-institucionalización de las religiones establecidas? «El porvenir religioso —el porvenir de una ilusión— nos aparece ahora menos simple de como lo vio Freud. Lo que está en crisis no es la Gran Ilusión con mayúscula; sino precisamente la «petite monnaie» sensata y humanista que de aquella ilusión habían hecho la sociedad y cultura occidentales.» Con estas palabras de «La estética y sus herejías» —libro del que otro día me ocuparé— y con una referencia a su idea de la religión como «contestación cifrada» que el lector puede poner en relación con la antes aludida de «acción simbólica», quiero terminar este artículo, ofreciendo así a Xavier Rubert de Ventós un pequeño desagradío por la gran injusticia que contra él han perpetrado recientemente algunos de mis ex colegas universitarios.

José Luis L. ARANGUREN

(1) «Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico». Siglo veintiuno de España, Editores, Madrid, 1974.

Es curioso. Me doy cuenta de que sin previa intención alguna, el primer libro de que me ocupo en esta serie es de «Siglo Veintiuno», así como de «Siglo Veintiuno» fueron los dos únicos libros españoles, el de Agustín García Calvo y el de Víctor Sánchez de Zavala, de que me ocupé durante mi colaboración regular en «Triunfo».

(2) Sobre la latinoamericana «Teología de la liberación», puede servir una excelente presentación en el número 96 (junio 1974) de la revista internacional de teología «Concilium» («Praxis de Liberación y fe cristiana. El testimonio de los teólogos latinoamericanos»). En una dirección paralela, Ildelfonso Lobo, en su estimable libro «Per una moral en temps de crisi» (Nova Terra), ha mantenido a la vez los dos polos de la tensión; «El cristianismo sabe que la revelación «definitiva» y «total» de la libertad de los hijos de Dios es metahistórica»; «Pero sabe también que la garantía de esta liberación total es comprometerse en la liberación de toda esclavitud terrenal».