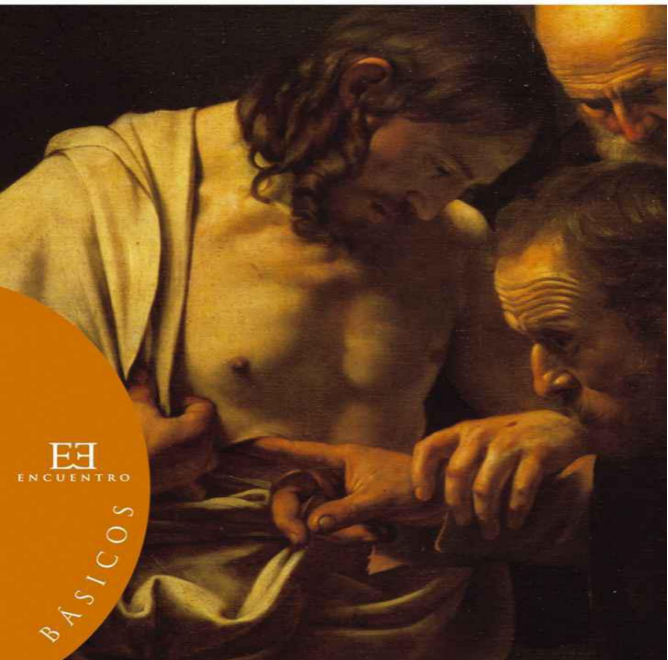


Luigi Giussani
CURSO BÁSICO DE
CRISTIANISMO



EE
ENCUENTRO

BÁSICOS

LUIGI GIUSSANI

Curso básico de cristianismo

ISBN: 978-84-9920-743-8

EE

ENCUENTRO

© 2007

Fraternità di Comunione e Liberazione

y

Ediciones Encuentro, Madrid

Traducción

El sentido religioso, J. M. Oriol, C. Zaffanella y J. M. García

Los orígenes de la pretensión cristiana, M. J. Rodríguez Fierro, V. Martín Pindado y M. Oriol

Por qué la Iglesia, J. M. Oriol, V. Martín Pindado y M. Oriol

Diseño de la cubierta: o3, s.l. - www.o3com.com

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro

Ramírez de Arellano, 17-10.^a - 28043 Madrid

Tel. 902 999 689

www.ediciones-encuentro.es

PRIMERA PARTE: EL SENTIDO RELIGIOSO

- Prefacio
- Introducción
- Capítulo Primero
Primera premisa: Realismo
- Capítulo Segundo
Segunda premisa: Razonabilidad
- Capítulo Tercero
Tercera premisa: Influencia de la moralidad en la dinámica del conocimiento
- Capítulo Cuarto
El sentido religioso: Punto de partida
- Capítulo Quinto
El sentido religioso: Su naturaleza
- Capítulo Sexto
Actitudes irrazonables frente al interrogante último: Vaciar la pregunta
- Capítulo Séptimo
Actitudes irrazonables frente al interrogante último: Reducir la pregunta
- Capítulo Octavo
Consecuencias de las actitudes irrazonables ante el interrogante último
- Capítulo Noveno
Prejuicio, ideología, racionalidad y sentido religioso
- Capítulo Décimo
Cómo se despiertan las preguntas últimas. Itinerario del

sentido religioso

- Capítulo Undécimo

Experiencia del signo

- Capítulo Duodécimo

La aventura de la interpretación

- Capítulo Decimotercero

Educación para la libertad

- Capítulo Decimocuarto

La energía de la razón tiende a entrar en lo desconocido

- Capítulo Decimoquinto

La hipótesis de la Revelación: Condiciones para que sea aceptable

SEGUNDA PARTE: LOS ORÍGENES DE LA PRETENSIÓN CRISTIANA

- Prefacio

- Introducción

- Capítulo Primero. La creatividad religiosa del hombre

- Capítulo Segundo. La exigencia de la revelación

- Capítulo Tercero. El enigma como hecho en la trayectoria humana

- Capítulo Cuarto. Cómo surgió el problema en la historia

- Capítulo Quinto. Con el tiempo la certeza adquiere profundidad

- Capítulo Sexto. La pedagogía de Cristo al revelarse

- Capítulo Séptimo. La declaración explícita

- Capítulo Octavo. La concepción que Jesús tiene de la vida

- Capítulo Noveno. Frente a la pretensión

TERCERA PARTE: POR QUÉ LA IGLESIA

- Prólogo a la nueva edición

- I. LA PRETENSIÓN PERMANECE

- Primera Parte: En el corazón del problema Iglesia
- - Capítulo Primero. Cómo introducirse en la comprensión de la Iglesia
 - Capítulo Segundo. Primera premisa: cómo alcanzar hoy certeza sobre el hecho de Cristo
 - Capítulo Tercero. Segunda premisa: la dificultad actual para entender el significado de las palabras cristianas
- Segunda Parte: Los factores constitutivos del fenómeno cristiano en la historia
- - Capítulo Primero. La continuidad de Jesucristo: raíz de la conciencia de sí que tiene la Iglesia
 - Capítulo Segundo. Los tres factores constitutivos
 - Conclusión
- II. EL SIGNO EFICAZ DE LO DIVINO EN LA HISTORIA
- Introducción
- Primera Parte: Cómo se ha definido la Iglesia a sí misma
- - Capítulo Primero. El factor humano
 - Capítulo Segundo. Una misión de la Iglesia con el hombre terrenal
 - Capítulo Tercero. Lo divino en la Iglesia
- Segunda Parte: La verificación de la presencia de lo divino en la vida de la Iglesia
- - Capítulo Primero. El lugar de la verificación: la experiencia humana
 - Capítulo Segundo. «Por el fruto se conoce el árbol»
 - Capítulo Tercero. Eres fuente viva de esperanza

- [Al terminar el *Curso básico*](#)

PRIMERA PARTE

EL SENTIDO RELIGIOSO

Prefacio

S. E. R. el Cardenal Stafford*

El sentido religioso es el primero de tres libros de monseñor Luigi Giussani en los que se expone el contenido de los cursos que dictó durante más de cuarenta años de enseñanza, primero como docente de Religión en un instituto de bachillerato de Milán y, a partir de 1964, como profesor de Introducción a la Teología en la Universidad Católica de la misma ciudad. El segundo libro está dedicado a la gran revelación personal de Dios al mundo en la persona de Jesucristo (*Los orígenes de la pretensión cristiana*), mientras que el tercero se ocupa del modo en que este acontecimiento permanece presente en la Iglesia durante todo el tiempo y en cada época (*Por qué la Iglesia*).

Lo que descubrimos en la obra de monseñor Giussani no es un tratado teológico en sentido técnico, nacido de la elaboración de una teoría. En realidad nos encontramos ante una serie de reflexiones que, sin quitar nada al rigor y a la sistematicidad del pensamiento, nacen de la preocupación educativa de monseñor Giussani por comunicar lo plenamente razonable que es el «Hecho cristiano», precisamente a través de la experiencia de su propia humanidad.

Se puede comprender mejor la originalidad del método y el contenido de estos tres libros (que ocupan el centro de una gran producción, que incluye más de veinte libros y muchos artículos) si se considera que la persona de monseñor Giussani está en el origen de uno de los movimientos más vivaces y comprometidos actualmente en la vida de la Iglesia y de la sociedad, Comunción y Liberación. Presente ya en más de setenta países («Id por todo

el mundo» fue el mandato que Juan Pablo II dio a Comunión y Liberación con ocasión del trigésimo aniversario del movimiento en 1984), su realidad adulta, la «Fraternidad de Comunión y Liberación», ha sido reconocida por la Santa Sede como asociación universal de fieles de derecho pontificio. Por todas estas razones, es para mí una alegría y un honor, como Presidente del Pontificio Consejo para los Laicos, presentar estos textos.

Los comienzos de Comunión y Liberación se remontan a los primeros años 50, cuando monseñor Giussani —entonces joven profesor de la Facultad de Teología de Milán, comprometido en un intenso estudio del pensamiento del protestantismo americano, especialmente el de Reinhold Niebuhr— decidió abandonar la enseñanza teológica especializada para dedicarse completamente a estar presente entre los estudiantes. En una sociedad como era la italiana de los años 50, todavía impregnada, al menos aparentemente, por los principios del catolicismo, monseñor Giussani percibió con dramática lucidez el riesgo que se corría de una adhesión puramente formal a esos principios, sobre todo por parte de la juventud. Además intuyó, con mucha anticipación sobre lo que ocurriría posteriormente en la sociedad y en la Iglesia, el drama de la reducción del Hecho cristiano a una práctica puramente exterior, lo que suponía para los cristianos la pérdida de una verdadera conciencia de los fundamentos de la fe y de sus implicaciones para la entera existencia humana. Sin un fundamento razonable, la fe se basaría simplemente en el sentimentalismo y ya no sería realmente interesante para el hombre, dejaría de influir en la realidad y, de hecho, se subordinaría a los valores de la mentalidad dominante en la sociedad.

Desde sus primeras experiencias como docente y educador, monseñor Giussani trató con pasión de afirmar la claridad e

iluminar en todos sus aspectos el carácter plenamente razonable del cristianismo. Todavía hace poco tiempo, en una nota suya que publicó durante la Navidad de 1996 un diario italiano, volvía a afirmar su preocupación educativa fundamental: «... el primer problema que advertimos con respecto a la cultura moderna es que nos sentimos como mendigos de la idea de razón y comprendemos —inversamente— que la fe necesita que el hombre sea razonable para poder reconocer el Acontecimiento de gracia que es Dios con nosotros» [\(1\)](#).

Según el autor, la mentalidad moderna reduce la razón a una serie de «categorías en las que la realidad se ve obligada a entrar: lo que no cabe en estas categorías se tacha de irracional». La razón, por el contrario, «es como una mirada abierta de par en par a la realidad», que lo percibe todo y capta «sus nexos y sus implicaciones». La razón discurre sobre la realidad, intenta penetrar en el significado que percibe de ella, corriendo de un lado para otro, guardando cada cosa en la memoria y tendiendo a abrazarlo todo. La razón es lo que nos define como personas. Por eso hace falta una verdadera pasión por la capacidad de razonar.

En el primer libro el autor afirma y expone que la esencia verdadera de la racionalidad y la raíz de la conciencia humana se encuentran en el sentido religioso que tiene el yo. El cristianismo se dirige al sentido religioso justamente porque se propone a sí mismo como una posibilidad imprevista (¿quién habría podido prever la Muerte y Resurrección del Hijo único de Dios?) frente al deseo del hombre de vivir buscando, descubriendo y amando su destino. Por tanto, el cristianismo resulta una respuesta razonable al más profundo de los deseos humanos. Todo hombre, en efecto, por el hecho mismo de existir, afirma en su existencia, incluso inconscientemente, que todo tiene un significado por el que vale la pena vivir. En este sentido,

el hecho de reconocer la finalidad que tiene la existencia y la historia —es decir, aquello que se ha llamado siempre «Misterio», o «Dios»— se manifiesta como una exigencia de la razón. En cada acto de la razón, si se siguen todos los pasos posibles de la lógica a nuestro alcance, se llega a un punto, a una apertura, a un soplo, a una intuición imprevista, de tal manera que cada experiencia que la razón podría juzgar sólo puede valorarse a la luz de la realidad única del Misterio, Dios. La razón reconoce, si es fiel a su dinamismo original de apertura a la totalidad de lo real, que existe este nivel último y misterioso de la realidad. Sin embargo, no puede pretender conocer con sus solas fuerzas «Quién» es el Misterio.

El Misterio se da a conocer sólo manifestándose, tomando la iniciativa de situarse como un factor de la experiencia humana, como y cuando quiere. La razón, en efecto, si bien espera esta «revelación», no puede hacer que acontezca. No obstante, negar la posibilidad de esta iniciativa por parte del Misterio —tal como sucede en gran medida en la cultura moderna— en última instancia es negar la posibilidad de relacionarse con el Infinito, con el ser que es el Misterio, que tiene la razón.

En un determinado momento histórico, un hombre, Jesús de Nazaret, no solamente reveló el misterio de Dios, sino que se identificó con él. Cómo empezó este acontecimiento a llamar la atención de los hombres; cómo creó Jesús una clara convicción en los que empezaron a seguirlo; de qué manera comunicó el misterio de su persona: todo esto constituye el contenido del segundo libro, *Los orígenes de la pretensión cristiana*.

Pero hoy, después de dos mil años, ¿cómo se puede alcanzar certeza sobre el hecho de Cristo? ¿Cómo puede resultar razonable, hoy, adherirse a la pretensión cristiana? Este problema define el corazón de lo que históricamente se llama «Iglesia», de ese fenómeno socialmente identificable que se

presenta en la historia como la continuación del acontecimiento de Cristo. Hoy, como hace dos mil años, el único método para conocer a Cristo con certeza es tener un encuentro con la realidad humana en la que Él está presente. Todo el problema que ocupa al autor en el tercer libro, *Por qué la Iglesia*, puede sintetizarse así: la Iglesia se presenta como un fenómeno humano que pretende llevar en sí mismo lo divino. De este modo, la presencia de la Iglesia en la historia de la humanidad sigue planteándose frente al mundo como lo hizo Jesús.

La obra de monseñor Giussani representa una ayuda significativa para todos aquellos que, dentro o fuera de la Iglesia, quieran acercarse a ella sin prejuicios y con una apertura real a la fascinante posibilidad que representa el acontecimiento de Cristo. Posibilidad más fascinante aún, si consideramos que vivimos en un tiempo, como observa el autor, «en que lo que se llama cristianismo parece ser un objeto conocido y olvidado. Conocido, porque son muchas sus trazas en la historia y en la educación de los pueblos. Y, sin embargo, olvidado, porque el contenido de su mensaje parece que difícilmente tenga algo que ver con la vida de la mayor parte de los hombres» ^(**).

Con una frescura inmediata, que nace de una intensa experiencia existencial, y con una intensidad de reflexión sorprendente, cada paso de esta obra vuelve a proponer de manera concisa y fascinante la originalidad del acontecimiento cristiano, del Dios con nosotros, que decidió salir al encuentro del hombre haciéndose hombre él mismo, comunicándose así al mundo, a los hombres y a las mujeres de todo tiempo y lugar.

Introducción

Los volúmenes* del *PerCorso*** no tienen más pretensión que afirmar la verdad: quieren indicar cómo surgió el problema cristiano, también históricamente. El desarrollo de los capítulos no pretende afrontar exhaustivamente todos los problemas, sino indicar el camino que hay que recorrer. El camino de la razonabilidad. En efecto, Dios, al revelarse en el tiempo y en el espacio, responde a una exigencia del hombre.

Hoy se oye a menudo decir que la razón no tiene que ver con la fe, pero ¿qué es la fe?, ¿y qué es la razón?

La mentalidad moderna reduce la razón a un conjunto de categorías en las que se fuerza a entrar a la realidad: lo que no entra en estas categorías recibe el apelativo de irracional; y, en cambio, la razón es como una mirada abierta de par en par a la realidad, que bebe ávidamente de la realidad, que capta los nexos y las implicaciones, que discurre, corre dentro de la realidad, de una cosa a otra, conservándolas todas en la memoria, y tiende a abrazar todo. El hombre afronta la realidad con la razón. La razón es lo que nos define como hombres. Por eso debemos tener la pasión de la razonabilidad: esta pasión es el hilo conductor de nuestro argumento. Esta es la razón de que el primer volumen del *PerCorso*, *El sentido religioso*, comience con una triple premisa de método, que ayude a penetrar en el modo como la conciencia de un hombre, por naturaleza, razona.

L. G.

Capítulo Primero

PRIMERA PREMISA: REALISMO

1. De qué se trata

Para afrontar el tema del sentido religioso evitando equívocos y, por tanto, más eficazmente, voy a resumir la metodología de este trabajo en tres premisas.

Al abordar la primera de ellas, quisiera citar como punto de partida una página del libro *Reflexiones sobre el comportamiento de la vida* de Alexis Carrel:

«Con la agotadora comodidad de la vida moderna, el conjunto de las reglas que daban consistencia a la vida se ha disgregado; la mayor parte de las fatigas que imponía el mundo cósmico han desaparecido y con ellas también ha desaparecido el esfuerzo creativo de la personalidad... La frontera entre el bien y el mal se ha borrado, la división reina por todas partes... Poca observación y mucho razonamiento llevan al error. Mucha observación y poco razonamiento llevan a la verdad»¹. Interrumpo para subrayar que aquí Carrel usa el lenguaje característico de quien siempre se ha dedicado a un cierto tipo de estudio, el estudio científico (no olvidemos que siendo bastante joven fue premio Nobel de medicina). La palabra «razonamiento» podría sustituirse con provecho por la expresión «dialéctica en función de una ideología». De hecho —prosigue Carrel— nuestra época es una época ideológica, en la que, en lugar de aprender de la realidad con todos sus datos, construyendo sobre ella, se intenta

manipular la realidad ajustándola a la coherencia de un esquema prefabricado por la inteligencia: «y, así, el triunfo de las ideologías consagra la ruina de la civilización»².

2. El método de la investigación lo impone el objeto: una reflexión sobre la propia experiencia

Esta cita de Carrel nos ha servido para introducir el título de la primera premisa: para una investigación seria sobre cualquier acontecimiento o «cosa» se necesita *realismo*.

Con esto pretendo referirme a la urgencia de no primar un esquema que se tenga previamente presente en la mente por encima de la observación completa, apasionada e insistente de los hechos, de los acontecimientos reales. San Agustín, con un cauto juego de palabras, afirma algo similar en esta frase: «yo investigo para saber algo, no para pensarlo»³. Semejante declaración indica una actitud opuesta a la que se reconoce fácilmente en el hombre moderno. En efecto, si sabemos algo, podemos también decir que lo pensamos; pero san Agustín nos advierte que lo contrario no es verdad. Pensar algo es realizar una construcción intelectual, ideal e imaginaria al respecto; pero con frecuencia otorgamos demasiado privilegio a este pensar y sin darnos cuenta —o bien llegando incluso a justificar la actitud que estoy queriendo describir— proyectamos sobre el hecho lo que pensamos de él. Por el contrario, el hombre sano quiere saber cómo son los hechos: sólo sabiendo cómo son, y sólo entonces, puede también pensarlos.

Así pues, siguiendo las huellas de estas observaciones de Carrel y de san Agustín, insisto en afirmar que también para la experiencia religiosa es importante, antes de nada, saber cómo es, de qué se trata exactamente.

Porque está claro que, antes de ninguna otra consideración,

debemos afirmar que se trata justamente de un hecho; es más, se trata del hecho estadísticamente más difundido en la experiencia humana. En efecto, no existe actividad humana más extendida que la que puede identificarse bajo el título de «experiencia o sentimiento religioso». Ésta suscita en el hombre un interrogante sobre todo lo que realiza, y, por tanto, viene a ser un punto de vista más amplio que ningún otro. El interrogante del sentido religioso —como veremos— es: «¿Qué sentido tiene todo?»; debemos reconocer que se trata de un dato que se manifiesta en el comportamiento del hombre de todos los tiempos y que tiende a afectar a toda la actividad humana.

Así pues, si queremos saber qué es este hecho, en qué consiste este sentido religioso, se nos plantea inmediatamente el problema metodológico de manera aguda. ¿Cómo afrontar este fenómeno de modo que estemos seguros de llegar a conocerlo bien?

Hay que decir que en este asunto la mayor parte de las personas se apoyan —consciente o inconscientemente— en lo que dicen los demás, y en particular en lo que dicen quienes cuentan en la sociedad: por ejemplo, los filósofos que el profesor explica en el colegio, o los periodistas que escriben frecuentemente en los periódicos y las revistas que determinan la opinión pública. ¿Qué debemos hacer para saber lo que es este sentido religioso? ¿Estudiar lo que sobre ello han dicho Aristóteles, Platón, Kant, Marx o Engels? También podríamos proceder así, pero usar de primeras este método es incorrecto. Sobre esta expresión fundamental de la existencia del hombre uno no se puede abandonar al parecer de otros, asumiendo, por ejemplo, la opinión más de moda o las sensaciones que dominan el ambiente que respiramos.

El realismo exige que, para observar un objeto de manera que permita conocerlo, el método no sea imaginado, pensado,

organizado o creado por el sujeto, sino *impuesto por el objeto*. Si yo me encuentro sentado ante una sala llena de gente, con un bloc de notas sobre la mesa que viera con el rabillo del ojo mientras estoy hablando, y me preguntase qué es esa blancura que salta a mi vista, se me podrían ocurrir las cosas más disparatadas: un helado derramado, un jirón de camisa, etc. Pero el método para saber de qué se trata verdaderamente me viene impuesto por la cosa misma. Es decir, si quiero conocer verdaderamente el objeto blanco no puedo decir que preferiría ponerme a contemplar otro objeto rojo que está al fondo de la sala o los ojos de una persona que está sentada en la primera fila: debo necesariamente resignarme a inclinar la cabeza y fijar los ojos en el objeto que está sobre la mesa.

Es decir, el método para conocer un objeto me viene dictado por el mismo objeto, no puedo definirlo yo. Si, en lugar del bloc de notas del que hablaba, supusiéramos que en el campo visual fuera posible tener la experiencia religiosa como fenómeno, también en este caso deberíamos afirmar que el método para conocer ese fenómeno vendría sugerido igualmente por él mismo.

Ahora bien, ¿qué tipo de fenómeno es la experiencia religiosa? Es un fenómeno que pertenece al ser humano, y por tanto no puede ser tratado como un fenómeno meteorológico o geológico. Es algo que se refiere a la persona. Entonces, ¿cómo proceder? Puesto que se trata de un fenómeno que sucede en mí, que interesa a mi conciencia, a mi yo como persona, es *sobre mí mismo* sobre lo que debo reflexionar. Me es necesaria una averiguación sobre mí mismo, una *indagación existencial*. Una vez resuelta esta indagación, será entonces muy útil confrontar sus resultados con lo que al respecto han expresado pensadores y filósofos. Y con semejante confrontación, hecha en ese momento, se enriquecerá el conocimiento que había alcanzado,

sin el riesgo de elevar a definición el parecer de otro. Si no partiera de mi propia indagación existencial sería como preguntar a otro en qué consiste un fenómeno que vivo yo. Si la confirmación, el enriquecimiento o la contestación negativa no tuvieran lugar después de una reflexión emprendida personalmente con anterioridad, la opinión del otro vendría a suplantar un trabajo que me compete a mí e inevitablemente se convertiría en vehículo de una opinión alienante. En una cuestión que es muy importante para mi vida y para mi destino adoptaría acriticamente una imagen inducida por otros.

3. La experiencia implica una evaluación

Pero lo que hemos expuesto hasta aquí es sólo el comienzo del proceso, porque después de haber realizado esa exploración existencial es necesario saber emitir un juicio a propósito de los resultados de tal indagación sobre nosotros mismos.

Evitar alienarse en lo que los otros dicen no exime de la necesidad de dar un juicio sobre lo que se ha encontrado en uno mismo en el curso de la observación. Sin una capacidad de valoración, en efecto, el hombre no puede tener ninguna *experiencia*.

Quisiera precisar que la palabra «experiencia» no significa exclusivamente «probar»: el hombre experimentado no es el que ha acumulado «experiencias» —hechos y sensaciones— metiéndolo todo, por así decirlo, en una misma bolsa. Semejante acumulación indiscriminada genera frecuentemente la destrucción y el vacío de la personalidad.

Es verdad que la experiencia coincide con el «probar» algo, pero sobre todo coincide con el juicio que se tiene sobre lo que se prueba. «La persona es ante todo conocimiento y conciencia de sí. Por eso, lo que caracteriza a la experiencia no es tanto el

hacer, el establecer relaciones con la realidad como un hecho mecánico: (...) lo que caracteriza a la experiencia es *entender* una cosa, descubrir su *sentido*. La experiencia implica, por tanto, la inteligencia del sentido de las cosas»⁴. Todo juicio exige un *criterio* en base al cual se realiza. Con la experiencia religiosa también es necesario preguntarse, después de haber desarrollado la observación, qué criterio adoptar para juzgar lo que se ha encontrado en el curso de esa reflexión sobre nosotros mismos.

4. Criterio de evaluación

Entonces preguntémosnos: ¿cuál es el criterio que nos puede permitir juzgar lo que vemos suceder en nosotros mismos?

Hay dos posibilidades: o el criterio con el que juzgar lo que vemos en nosotros se toma prestado de algo exterior a nosotros, o tal criterio se encuentra dentro de nosotros mismos.

En el primer caso volveríamos a caer en la situación de alienación que hemos descrito antes. Pues, aún en el caso de haber desarrollado una indagación existencial en primera persona, rechazando el remitirse a investigaciones ya realizadas por otros, si sacáramos de otros los criterios para juzgarnos el resultado alienante no cambiaría. Estaríamos igualmente haciendo depender el significado de lo que somos de algo que está fuera de nosotros.

Sin embargo, a todo esto se me podría objetar inteligentemente que, puesto que el hombre antes de ser no era nada, no es posible que pueda darse por sí mismo un criterio para juzgar. De cualquier modo que sea, éste nos es «dado».

Ahora bien, el que este criterio sea inmanente a nosotros — que esté dentro de nosotros— no significa que nos lo demos nosotros mismos: puede salir de nuestra naturaleza, es decir,

venirnos dado con la naturaleza (donde tras la palabra naturaleza evidentemente se subentiende la palabra Dios, siendo aquélla, pues, indicio del último origen de nuestro yo).

Sólo esta alternativa de método puede considerarse razonable, no alienante.

Por lo tanto, el criterio para juzgar la reflexión sobre nuestra propia humanidad tiene que ser algo inmanente a la estructura originaria de la persona.

5. La experiencia elemental

Todas las experiencias de mi humanidad y de mi personalidad pasan por la criba de una «experiencia original», primordial, que constituye mi rostro a la hora de enfrentarme a todo. Todos los hombres tienen el derecho y el deber de aprender la posibilidad y la costumbre de comparar cada propuesta que reciben con esta «experiencia elemental».

¿En qué consiste esta experiencia original, elemental? Se trata de un conjunto de exigencias y de evidencias con las que el hombre se ve proyectado a confrontar todo lo que existe. La naturaleza lanza al hombre a una comparación universal consigo mismo, con los otros, con las cosas, dotándole —como instrumento para esta confrontación universal— de un conjunto de evidencias y exigencias originales; y hasta tal punto originales que todo lo que el hombre dice o hace depende de éstas.

Se les podría poner muchos nombres; se pueden resumir con diversas expresiones (exigencia de felicidad, exigencia de verdad, exigencia de justicia, etc.). En todo caso son como una chispa que pone en marcha el motor humano; antes de ellas no existe ningún movimiento, no se da ninguna dinámica humana. Cualquier afirmación de la persona, desde la más banal y

cotidiana hasta la más ponderada y cargada de consecuencias, sólo puede tener lugar a partir de este núcleo de evidencias y exigencias originarias.

Supongamos ante nosotros el bloc de notas del ejemplo que hemos puesto anteriormente. Si alguien se nos acercara y nos dijera seriamente «¿Estás seguro de que es un bloc de notas? ¿Y si no lo fuera?», nuestra reacción sería una reacción de asombro mezclada con miedo, como la de quien se encuentra ante un excéntrico. Aristóteles decía con argucia que es de locos preguntarse por las razones de lo que la evidencia muestra como un hecho⁵. Nadie podría vivir largo tiempo mentalmente sano si estuviese continuamente haciéndose esas absurdas preguntas. Pues bien, este tipo de evidencia es un aspecto de lo que he llamado experiencia elemental.

Quisiera poner otro ejemplo, grotesco pero significativo. En un instituto de enseñanza secundaria el profesor de filosofía está explicando: «Muchachos, todos nosotros tenemos la evidencia de que este bloc de notas es un objeto exterior a nosotros. No hay nadie que pueda evitar reconocer que su primera impresión al respecto es que se trata de un objeto exterior a él mismo. Suponed, sin embargo, que yo no conozca este objeto: sería como si no existiera. Ved, entonces, que lo que crea el objeto es nuestro conocimiento, es el espíritu y la energía del hombre. Esto es tan cierto que si el hombre no lo conociera, sería como si ese objeto no existiera». He aquí lo que se llama un profesor «idealista». Supongamos que este profesor enferma gravemente y que viene otro a sustituirle. El suplente, informado por los estudiantes del programa desarrollado hasta entonces, decide retomar el ejemplo del profesor ausente. «Todos nosotros estamos de acuerdo —dice— en que la primera evidencia es que esto es un objeto exterior a nosotros. ¿Y si no lo fuera? Demostradme de modo indiscutible que existe como objeto que

está fuera de nosotros». He aquí un profesor problematista, escéptico o sofista. Admitamos aún que, por imprevisibles circunstancias, llegue a esa clase otro suplente de filosofía y que retome el discurso en el mismo punto. Dice: «Todos tenemos la impresión de que esto es un objeto que existe fuera de nosotros: es una evidencia primera, original. Pero, ¿y si yo no lo conozco? Es como si no existiese. Ved, pues, cómo el conocimiento es fruto del encuentro de la energía humana con una presencia. Es un acontecimiento en el que la energía de la conciencia humana asimila el objeto. Como veis, amigos míos, son necesarias dos cosas para el conocimiento: la energía de nuestra conciencia y el objeto. Ahora bien, ¿cómo se produce esa unidad? Es una pregunta fascinante frente a la cual tenemos poder sólo hasta cierto punto. En todo caso lo cierto es que el conocimiento se compone de los dos factores mencionados». Este es un profesor «realista».

Hemos visto tres interpretaciones distintas del mismo tema. ¿Cuál de las tres es la «acertada»? Cada una de ellas posee su atractivo, cada una expresa un punto de vista verdadero. ¿Con qué método podremos llegar a decidir? Será necesario examinar las tres opiniones y confrontarlas con los criterios de lo que he llamado «experiencia elemental», con los criterios inmanentes a nuestra naturaleza, con ese conjunto de exigencias y evidencias con las que nuestra madre nos dotó al nacer. De los tres profesores, ¿cuál utiliza el método más concorde con la experiencia original? Es el tercero quien manifiesta la postura más razonable, porque tiene en cuenta todos los elementos en juego; cualquier otro método cae en un criterio reductivo.

He puesto este ejemplo para insistir en la necesidad de que la reflexión sobre uno mismo sea sopesada, para alcanzar un juicio acertado, con la confrontación entre el contenido de la propia reflexión y el criterio original del que estamos dotados todos. Una

madre esquimal, una madre de la Tierra del Fuego o una madre japonesa dan a luz seres humanos que son todos reconocibles como tales tanto por sus connotaciones exteriores como por una *impronta interior* común. Cuando éstos dicen «yo» utilizan esta palabra para indicar una multiplicidad de elementos que derivan de historias, tradiciones y circunstancias diversas, pero indudablemente cuando dicen «yo» también usan esa expresión para indicar un rostro interior, un «corazón», como diría la Biblia, que es igual en todos y cada uno de ellos, aunque se traduzca de muy diversos modos.

Identifico este *corazón* con eso que he llamado experiencia elemental: algo que pretende indicar completamente ese impulso original con el cual se asoma el ser humano a la realidad, tratando de ensimismarse con ella mediante la realización de un proyecto que dicte a la misma realidad la imagen ideal que lo estimula desde dentro.

6. El hombre, ¿último tribunal?

Hemos dicho que el criterio para juzgar adecuadamente la relación con uno mismo, con los demás, con las cosas y con el destino, es totalmente inmanente al hombre, y que le es sugerido por su estructura original. Pero en la convivencia humana hay miles de millones de individuos que se enfrentan con las cosas y con su destino: ¿cómo es posible entonces evitar un subjetivismo generalizado? Decir que cada hombre tiene el poder absoluto de determinar su significado último y, por tanto, los actos que tienden hacia él, ¿no sería una exaltación de la anarquía, entendida como una idealización del hombre elevado a último tribunal?

Por lo demás yo considero que, al igual que el panteísmo lo es desde el punto de vista cosmológico, la anarquía, desde el punto

de vista antropológico, constituye una de las mayores y más fascinantes tentaciones del pensamiento humano. De hecho, a mi parecer, sólo hay dos tipos de hombre que salvan enteramente la estatura del ser humano: el anarquista y el auténticamente religioso. La naturaleza del hombre es relación con el infinito: el anarquista es la afirmación de sí mismo hasta el infinito y el hombre auténticamente religioso es la aceptación del infinito como significado de sí.

Esto se me hizo evidente hace muchos años, cuando un chico vino a confesarse conmigo empujado por su madre. Él, en realidad, no tenía fe. Comenzamos a discutir y, en un momento dado, ante la avalancha de mis razonamientos, me dice riendo: «Mire, todo lo que con tanto esfuerzo me está exponiendo usted no vale como lo que le voy a decir. Usted no puede negar que la verdadera estatura del hombre es la del Capaneo de Dante, ese gigante encadenado por Dios en el infierno, pero que le grita a Dios: ‘Yo no puedo librarme de estas cadenas porque me tienes aprisionado aquí. Sin embargo no puedes impedirme que te maldiga, y yo te maldigo’⁶. Esta es la verdadera estatura del hombre». Después de algunos segundos de embarazo le dije con calma: «Pero, ¿no es más grande aún amar el Infinito?». El muchacho se marchó. Cuatro meses más tarde volvió para decirme que hacía dos semanas que frecuentaba los sacramentos porque, durante todo el verano, había estado «corroído como por la carcoma» de aquella frase mía. Aquel joven murió poco después en un accidente de automóvil.

Realmente la anarquía constituye la tentación más fascinante, pero es tan fascinante como engañosa. Y la fuerza de su engaño radica precisamente en esa fascinación, que induce a olvidar que el hombre, antes, no existía y que, luego, morirá. Por tanto, es pura violencia lo que puede permitirle decir: «Yo me afirmo frente a todos y frente a todo». Es mucho más grande y más

verdadero amar el infinito, es decir, abrazar la realidad y el ser, que afirmarse a uno mismo frente a cualquier realidad.

Porque, además, el hombre sólo se afirma a sí mismo verdaderamente cuando acepta la realidad; tan cierto es esto que el hombre comienza a afirmarse a sí mismo cuando acepta que existe, es decir, al aceptar una realidad que no se ha dado él mismo.

He aquí por qué el criterio fundamental con que afrontar las cosas es ese criterio objetivo con el cual lanza la naturaleza al hombre a la confrontación universal, al dotarle de ese núcleo de exigencias originales, de esa experiencia elemental con la que todas las madres dotan del *mismo* modo a sus hijos. Solamente aquí, en esta identidad de la conciencia última, está la superación de la anarquía. La exigencia de bondad, de justicia, de verdad, de felicidad, constituye el rostro último, la energía profunda con la que los hombres de todos los tiempos y de todas las razas se acercan a todo, hasta el punto de que pueden vivir entre sí un comercio de ideas —y no sólo de cosas— y pueden transmitirse riquezas entre ellos a distancia de siglos; y por eso leemos con emoción frases creadas hace miles de años por los poetas antiguos, frases que tienen una capacidad de sugerencia para la actualidad que muchas veces no brota en nuestras relaciones cotidianas. Si el hombre tiene capacidad de madurar, ésta consiste justamente en su posibilidad de adentrarse en el pasado, de aproximarse a lo lejano como si estuviera cerca, como si formase parte de nosotros. ¿Por qué resulta posible esto? Porque la experiencia elemental, como decíamos, es sustancialmente igual en todos, aunque luego se defina, traduzca y realice de modos muy distintos, incluso aparentemente opuestos.

7. Ascesis para la liberación

Por tanto, yo diría que si queremos llegar a hacernos adultos, sin resultar engañados, alienados, esclavizados por otros e instrumentalizados, tenemos que habituarnos a confrontarlo todo con la experiencia elemental.

En realidad, diciendo esto propongo una tarea que no es nada fácil, que es más bien impopular. Normalmente, de hecho, todo se afronta con la mentalidad común que sostienen y propagan quienes detentan el poder en la sociedad. De suerte que la tradición familiar y la tradición del contexto más amplio en el que uno crece se sedimentan encima de nuestras exigencias originales y constituyen como una gran costra que altera la evidencia de aquellos primeros significados, de los criterios primigenios, y, si uno quiere contradecir esta sedimentación inducida por la convivencia social y la mentalidad que se crea de ese modo, tiene que desafiar a la opinión común.

El desafío más audaz a esa mentalidad que nos domina y que influye en nosotros a todos los efectos —desde la vida del espíritu hasta el vestido— es justamente habituarnos a juzgar todas las cosas a la luz de nuestras evidencias primeras, y no estar a merced de nuestras reacciones ocasionales.

Pues también estos pareceres ocasionales son pareceres inducidos por el contexto y la historia, y por eso también hay que atravesarlos para poder alcanzar nuestras exigencias originales. El modo de concebir la relación entre el hombre y la mujer, por ejemplo, aunque se viva como un hecho íntimo y personal, está en realidad ampliamente determinado ya sea por la propia instintividad, que provoca una valoración que no está para nada en línea con la exigencia original de afecto, o por la imagen del amor que se ha creado en la opinión pública.

Es necesario perforar siempre esas imágenes que nos induce el clima cultural en el que estamos inmersos, bajar a tomar con nuestras propias manos las exigencias y evidencias originales y

a partir de ellas juzgar y cribar cada propuesta, cada sugerencia existencial que se nos haga.

El uso de la experiencia elemental, o de nuestro «corazón», es impopular sobre todo ante nosotros mismos, pues el «corazón» es precisamente el origen de ese malestar indefinible que se experimenta, por ejemplo, cuando a uno se le trata como objeto de interés o de placer. Podemos reconocer que nuestra exigencia como hombres o como mujeres es distinta: es exigencia de amor, y, por desgracia, es miserablemente fácil de alterar.

Empecemos a juzgar: es el comienzo de la liberación.

La recuperación de la profundidad existencial, que permite esta liberación, no puede evitar el esfuerzo de ir contra la corriente. Se podría llamar a esto *trabajo ascético*, donde la palabra *ascesis* indica la obra del hombre que busca la madurez de sí mismo, en cuanto que directamente se centra en el camino hacia su destino. Es un trabajo, y no un trabajo obvio; es algo simple, pero que no se puede dar por descontado.

Cuanto hemos dicho hasta ahora es algo que hay que reconquistar. Aunque en todos los tiempos el hombre ha tenido que trabajar para reconquistarse a sí mismo, vivimos en una época en la que la exigencia de esta reconquista es más clara que nunca.

En términos cristianos, este esfuerzo forma parte de la *metanoia* o conversión.

Capítulo Segundo

SEGUNDA PREMISA: RAZONABILIDAD

La primera premisa —necesidad de realismo— se refería principalmente al objeto: el método con el que afrontar las cosas está determinado por el objeto y no puede imaginarse caprichosamente el sujeto.

La segunda premisa, en cambio, pone en primer plano al sujeto que actúa: el hombre. Por razonabilidad entiendo aquello que esta palabra indica en la experiencia común, algo que incluso los filósofos tienen que usar en sus relaciones más cotidianas si quieren vivir. En este sentido la razonabilidad coincide con el ejercicio del valor de la razón al obrar.

Sin embargo, también la palabra razón podría ponerse fácilmente en cuestión. Así que por razón entiendo el factor distintivo de ese nivel de la naturaleza al que llamamos hombre, a saber, su capacidad de darse cuenta de la realidad conforme a la totalidad de sus factores.

La palabra razonabilidad representa, pues, un modo de obrar que expresa y ejerce la razón, esa capacidad que decía de tomar conciencia de la realidad.

1. Razonabilidad: una exigencia estructural del hombre

Ante todo preguntémosnos: ¿cómo percibimos si una actitud es razonable o no? Puesto que se trata de una característica de nuestra experiencia, será observando esa misma experiencia como podremos descubrir lo que implica esta característica,

análogamente a cuanto hemos visto en la primera premisa.

Por ejemplo, imaginemos que un amigo nuestro se nos presentase vestido como un caballero medieval, con yelmo y coraza, en una época del año más bien lejana del carnaval, y ante nuestras asombradas preguntas respondiera seriamente que no estaba seguro de que alguno de los presentes no alimentara intenciones agresivas contra él, y que, por tanto, había considerado oportuno prevenirse frente a esa eventualidad. Cualquiera de nosotros sentiría eso como una situación anormal; la actitud de ese amigo no sería ciertamente percibida como razonable.

Imaginemos ahora que yo me presentara con una bolsa ante el público de una sala de conferencias, dejara la bolsa sobre la mesa y, de repente, la agarrara y con un lanzamiento enérgico y bien calculado la arrojara por la ventana: mis oyentes, a falta de alguna explicación, considerarían mi acción como algo irrazonable.

En los dos ejemplos que he puesto, ambos gestos se muestran irrazonables porque no dejan entrever sus posibles *razones*.

Pero si yo hubiese tirado la bolsa después de haberse producido la irrupción en la sala de cuatro hombres armados con metralletas cargadas, entonces el público se preguntaría por el contenido de la bolsa y mi acción no se habría considerado irrazonable. Si además yo explicara después que la bolsa contenía un tesoro inestimable, la gente entendería el carácter razonable de mi acción. Se trataría de un gesto formalmente idéntico al del ejemplo precedente, pero la experiencia del público lo percibiría provisto de razones.

Pero esto no es suficiente. Imaginemos de nuevo que yo, para hablar al mismo grupo de gente, me presentara en la sala con un enorme megáfono de transatlántico y me justificara diciendo que

tenía algo de ronquera y que había traído ese gigantesco instrumento como remedio: esto no se consideraría razonable. Habría explicitado la razón de por qué lo usaba —el hecho de estar sin voz—, pero mis oyentes no la considerarían una razón *adecuada*: el instrumento sería desproporcionado para una sala de conferencias. Por el contrario, el uso del mismo en un transatlántico no plantearía problema alguno: la razón sería la misma, pero estaría adecuada a las circunstancias.

Resumiendo: el mismo gesto, en el ejemplo de la bolsa, parece en el primer caso irrazonable, es decir, carente de razones; mientras que en el segundo caso resulta razonable, porque se entiende que existen *razones* para obrar así.

En el segundo ejemplo, el uso del enorme megáfono en una sala se considera irrazonable porque, aun habiendo una razón, ésta parece *inadecuada*; mientras que en la hipótesis del transatlántico había una razón idéntica, pero esta vez proporcionada, adecuada.

Por tanto, podemos decir que algo aparece como «razonable» en nuestra experiencia cuando la actitud del hombre manifiesta tener *razones adecuadas*.

Si bien la razón consiste en darse cuenta de la realidad, esta relación cognoscitiva con lo real se debe desarrollar de modo razonable. Y es razonable cuando los pasos de esa relación de conocimiento están determinados por razones o motivos adecuados.

Éste es el aspecto correlativo desde el punto de vista del sujeto a cuanto hemos dicho antes con referencia al objeto, es decir, que este último es lo que determina el método. Ahora podemos decir que es la naturaleza del sujeto la que determina la manera en que debe usarse ese método, ¡y tener razón forma parte de la naturaleza del sujeto!

2. Uso reductivo de la razón

Es importante no reducir el ámbito de la razonabilidad.

a) Frecuentemente lo razonable se identifica con lo *demostrable*, en el sentido estricto de la palabra.

Ahora bien, no es verdad que la experiencia humana de lo razonable se atenga a esa identificación. Es verdad que quien es razonable pregunta, desea, aspira y curioseas hasta lograr la demostración de cualquier cosa, pero no es verdad que lo razonable sea idéntico a lo demostrable. La capacidad de demostrar es un aspecto de la razonabilidad, pero lo razonable no es la capacidad de demostrar. Pues, ¿qué significa demostrar? Significa recorrer todos los pasos del procedimiento que reproduce el ser de alguna cosa. En el colegio, cuando se repetía la demostración de un teorema y nos saltábamos un paso, el profesor interrumpía diciendo: «Eso no está demostrado». En efecto, hay que recorrer todos los pasos que constituyen una realidad para poder decir que nos encontramos frente a una demostración.

Pero esto no agota lo razonable, porque justamente los aspectos originales más interesantes de la realidad no son demostrables.

Es decir, no se les puede aplicar el procedimiento citado. El hombre no puede demostrar, por ejemplo, cómo existen las cosas; y, sin embargo, la respuesta a la pregunta de cómo existen las cosas es sumamente interesante para el hombre. Aunque alguien pudiera demostrar que esta mesa está hecha de un material que tiene una determinada composición, jamás podría volver a recorrer todos los pasos que han hecho que esta mesa exista.

b) Tampoco se identifica lo razonable con lo «lógico». La lógica es un ideal de coherencia: suponed unas premisas

determinadas, desarrolladas coherentemente y tendréis una «lógica». Pero si las premisas son erróneas, la lógica perfecta dará un resultado equivocado.

En verdad, el problema interesante para el hombre no es la lógica —juego fascinante—, ni la demostración —curiosidad incitante—; el problema verdaderamente interesante para el hombre es adherirse a la realidad, darse cuenta de la realidad. Se trata de una exigencia inderogable, de algo que nos obliga porque está en nuestra misma naturaleza, y no de una cuestión de coherencia. Que una madre ame a su hijo no constituye la conclusión de un proceso lógico: es una evidencia, una certeza, una propuesta de la realidad cuya existencia es obligatorio admitir. Que exista la mesa sobre la que trabajo, que exista el afecto que me tiene mi madre a mí, aunque no sean conclusiones de un proceso lógico, son realidades que corresponden a la verdad y es razonable afirmarlas.

La capacidad lógica, de coherencia o de demostración, no son otra cosa que instrumentos de la razonabilidad, instrumentos al servicio de una mano más grande, de la amplitud del «corazón» que los utiliza.

Nota bene. Me interesa centrar más la atención sobre el término «razonable» que sobre el término «razón». Pues, en efecto, también esta última, esta capacidad de darse cuenta de la realidad, puede usarse de manera irrazonable, es decir, sin motivos adecuados.

De todos modos, en último término, el problema está en el concepto de *razón*. Quisiera recordar un episodio que me ocurrió hace algunos años y del que aprendí mucho. Era la primera vez que afrontaba una clase de religión como profesor de enseñanza secundaria. Apenas me había sentado, antes de haber comenzado ni siquiera a hablar, cuando me doy cuenta de que en el último banco se alza una mano. Le pregunto al estudiante

qué quiere. La respuesta, más o menos, fue ésta: «Perdone, profesor, es inútil que venga a hablarnos de la fe, a razonar sobre la fe, porque razón y fe representan dos mundos totalmente distintos. Lo que se puede decir sobre la fe no tiene nada que ver con el ejercicio de la razón, y viceversa; por tanto, razonar sobre la fe es un engaño». Entonces le pregunté al estudiante qué era para él la fe; y, al no recibir respuesta, dirigí la misma pregunta a toda la clase con el mismo resultado. En aquel punto le pregunté al estudiante del último banco qué era según él la razón; frente a su silencio volví a dirigir la pregunta a todos los demás, pero también obtuve silencio. «¿Cómo podéis —dije entonces— opinar sobre la fe y la razón sin haber intentado antes saber qué son? Usáis palabras cuyo significado no conocéis». Obviamente mis afirmaciones tuvieron el efecto de desencadenar una discusión y cada vez pude darme más cuenta de que el profesor de filosofía había tenido una determinada influencia sobre la clase. Al acabar la hora y salir del aula me encontré justamente con aquel profesor; y le dije de golpe que estaba sorprendido por el hecho de que en aquella clase se considerara obvio que la fe no tenía nada que ver con la razón. Su reacción fue decirme que también la Iglesia lo había afirmado en el Concilio Arausicano II¹. Le recordé que toda afirmación debe ser interpretada teniendo en cuenta el contexto histórico en que nace, cuyas concepciones y preocupaciones expresa. Sacar una frase de su contexto cultural y literario, y leerla exactamente como si hubiera sido pronunciada anteayer, es algo ciertamente antihistórico e impide su correcta comprensión. La discusión se fue alargando y el corro de estudiantes alrededor nuestro se hacía cada vez mayor. Entonces, aunque había llegado el momento de entrar de nuevo en clase, quise que los estudiantes entendieran en qué consistía la diferencia que había entre el profesor de filosofía y yo. Le pregunté: «Profesor, yo nunca he

estado en América, pero le puedo asegurar con certeza que América existe. Y lo afirmo con la misma certeza con que digo que usted se encuentra ante mí en este momento. ¿Cree que esta certeza mía es razonable?». Después de algunos instantes de silencio y de evidente embarazo, la respuesta fue: «¡No!». He aquí lo que quise resaltar con claridad ante aquellos estudiantes y que también quiero afirmar en este momento: yo tengo un concepto de razón por el que admitir que América existe, sin haberla visto nunca, puede ser perfectamente razonable; contrariamente a aquel profesor, cuyo concepto de razón le obliga a decir que eso no es razonable.

Para mí la razón es apertura a la realidad, capacidad de aceptarla y de afirmarla en la totalidad de sus factores. Para aquel profesor la razón es la «medida» de las cosas, fenómeno que se verifica sólo cuando pueden demostrarse directamente.

3. Diversidad de procedimientos

Lo que voy a decir ahora no es otra cosa que ejemplificar cómo la razón del hombre, al darse cuenta de la realidad, se mueve sistemáticamente dando pasos y usando motivos adecuados para ello.

Si yo digo « $(a + b)(a - b) = a^2 - b^2$ », estoy afirmando un valor algebraico o matemático, es decir, un valor que pertenece al campo de las verdades matemáticas. Pero, para llegar a decir que $(a + b)(a - b) = a^2 - b^2$, ¿cómo procedo? Hago un cierto desarrollo, doy pasos como si estuviera en un camino envuelto en la niebla, un paso detrás de otro, y he aquí que la niebla se abre finalmente y llego frente al espectáculo de la verdad, de la evidencia, de la identidad. Hago un camino, llego a un punto determinado, y alcanzo la evidencia, el espectáculo de la verdad. Es como un túnel que al llegar a cierto punto desemboca en una

plataforma donde se manifiesta el espectáculo de la naturaleza.

Pongamos otro ejemplo: el agua es H_2O . No ejecuto el mismo camino que en las matemáticas: ¡tomo un alambique y recojo el resultado de la destilación!

Un tercer ejemplo: «La mujer, frente al hombre, ¿qué derechos tiene?». Un ser humano tiene ciertos derechos, y la mujer es un ser humano; por tanto, tiene los mismos derechos que el hombre. ¡No me he dedicado a construir y resolver fórmulas matemáticas para entender que la mujer tiene los mismos derechos que el hombre, ni he puesto a la mujer en un alambique! He seguido otro camino y, en un momento dado, el silogismo me ha vuelto evidente la cosa.

En griego «camino» se dice *odós*, y «a lo largo del camino», «a través del camino», se dice *metá-odón*, de donde viene la palabra española *método*. Método es una palabra que deriva del griego; el mismo concepto, derivado del latín, se diría «procedimiento». Es a través de un procedimiento (o «proceso») como llego a conocer el objeto.

Pues bien, la razón —capacidad de darse cuenta de las cosas o de los valores, es decir, de toda la realidad que entra en el horizonte humano—, para conocer ciertos valores o tipos de verdad sigue un cierto método, para otro tipo de verdades sigue otro método, y para un tercer tipo de verdad sigue todavía otro método distinto: son tres *métodos* diferentes. Justamente porque la razón afronta el objeto siguiendo pasos o motivos adecuados, desarrolla caminos diversos según el objeto de que se trate (¡el método lo impone el objeto!).

Así, pues, la razón no está anquilosada, no está encogida, como se la ha imaginado tanta filosofía moderna que la ha reducido a un único movimiento, la «lógica», o sólo a un tipo de fenómeno, a una cierta capacidad de «demostración empírica». La razón es mucho más amplia, tiene vida, una vida que se

desenvuelve ante la complejidad y la multiplicidad de la realidad, ante la riqueza de lo real. La razón es ágil, va a todas partes, recorre muchos caminos. Yo he simplificado para ejemplificar.

Por consiguiente, el uso de la razón es una aplicación de la capacidad que tiene el hombre para conocer, capacidad que implica diversos métodos, procedimientos, o procesos, según el tipo de objeto de que se trate. No tiene un único método; es polivalente, rica, ágil y móvil.

Si no se tiene en cuenta este fenómeno fundamental, se pueden cometer graves errores. Personas expertas en el método filosófico o teológico, si pretenden afirmar una verdad en el campo científico, pueden caer en el error que cometieron algunos señores del Santo Oficio con Galileo Galilei: expertos en exégesis teológica pretendieron hacer decir a la Biblia cosas que la Biblia no tiene ninguna intención de decir, porque la Biblia no quiere definir para nada la estructura del cosmos, y además habla con la mentalidad de la gente de su tiempo; lo que le interesa a la Biblia es afirmar valores religiosos y éticos.

4. Un procedimiento particularmente importante

Imaginemos a Pedro, Juan y Andrés ante Jesús de Nazaret: conocían a su madre, a su padre y a sus familiares; iban con él a pescar, a comer. Llegado un momento dado, les resultó evidente que de aquel hombre podían decir: «Si no debo creer a este hombre, ya no puedo creer ni siquiera a mis ojos». ¿Puede ser razonable esta certeza? Si puede serlo, ¿cuál es el método que nos conduce hasta ella? Recordemos que el método no es otra cosa que la descripción del camino razonable para relacionarse con un objeto. El método debe recoger los motivos adecuados con los cuales dar los pasos para conocer el objeto.

Otro ejemplo. Yo puedo decir con certeza: «Mi madre me

quiere». Es el aspecto más importante de la maternidad, porque aun en el caso de que uno hubiera sido abandonado a los dos meses de edad y le hubiera tomado después otra mujer, su madre sería ésta que le tomó consigo, si es que le quiere. «Mi madre es una mujer que me quiere»: de esto estoy tan seguro como de la luz del sol; incluso más todavía que del hecho de que la tierra gire alrededor del sol, en el sentido de que me interesa más, es más importante para mi vida que esta mujer me ame. Es más importante para mi percepción de la realidad, para mi relación con el destino, que el hecho de que la tierra gire alrededor del sol. Es muy hermoso que se haya descubierto que la tierra gira alrededor del sol y no al revés, porque es un aspecto de la verdad. Sin embargo, por lo que respecta a la vida, es decir, al problema de mi relación con el destino, no lo es todo; es más, tiene poco que ver con mi problema de conjunto.

En este momento me estoy acordando de personas de las que diría: «Mira, esta gente es ciertamente amiga mía, son verdaderamente amigos míos». Si alguien me dijera «¡Demuéstramelo!», ¿con qué método se lo demuestro? ¿Razonando sobre ello? ¿Aplicando extrañas fórmulas de geometría? ¿Usando algún método científico? ¡No! Pues lo mismo hay que decir respecto al amor que me tiene mi madre.

Hay realidades, hay valores, cuyo conocimiento no cabe alcanzar por medio de los tres métodos que hemos mencionado. Son los valores que atañen al comportamiento humano, no en su aspecto mecánico, reconocible mediante la sociología o la psicología, sino en el aspecto de su significado, como en los ejemplos que hemos puesto. El que tú puedas confiar o no en tal o cual hombre, hasta qué punto puedes darle crédito, qué es lo que puedes valorar de este otro, si tal persona es o no leal: el conocimiento seguro de estos valores no se puede alcanzar con los métodos de que hemos hablado. Y, sin embargo, nadie

puede negar que se pueda adquirir una certeza razonable al respecto.

Un ámbito de realidades de las que nuestra conciencia puede darse cuenta es, por lo tanto, el campo de las realidades o verdades «morales»; morales en su sentido etimológico, es decir, en cuanto que definen el «comportamiento» humano, que en latín se dice *mores*.

Para el descubrimiento de verdades o certezas concernientes al comportamiento humano, hay que usar la razón de manera diferente; en caso contrario su uso deja de ser razonable. Por ejemplo, pretender definir la validez del comportamiento humano mediante un método científico no es un procedimiento adecuado.

Imaginemos que yo fuera a casa esta noche y mi madre me pusiera delante un espléndido arroz. De repente yo me quedo quieto y, en lugar de lanzarme sobre el plato, me pongo a mirar el arroz. Ella, preocupada, me pregunta: «¡Eh! ¿estás enfermo?». Y yo le digo: «No, pero yo quisiera analizar este arroz para estar seguro de que no tiene cianuro». Mi madre, normalmente, diría: «¡Siempre con tus bromas!». Ahora bien, si viera que lo digo en serio, y que me obstino en esa exigencia, no llamaría a un analista químico, sino a un psiquiatra. Porque es seguro que mi madre no pretende envenenarme, con total independencia de que sea posible hacer el análisis químico del alimento preparado por ella.

Supongamos ahora que me encuentro con un amigo en la parada del autobús. «Hola». «Hola, ¿cómo estás?». El otro se sube al autobús y yo me quedo en tierra. En esto, el autobús comienza a moverse y mi amigo, con la cabeza por fuera de la ventanilla, me pregunta: «¿Por qué no te has subido?». Y yo le contesto: «Hasta que el ayuntamiento no ordene examinar científicamente el estado psicofísico del conductor en cada parada, yo no me subo...». ¡Aquel autobús necesitaría un año

para llegar a su destino!

Matemáticas, ciencias y filosofía son necesarias para la evolución del hombre en la historia, son condiciones fundamentales para la civilización. Pero uno podría vivir perfectamente sin la filosofía, sin saber que la tierra gira alrededor del sol. Por el contrario, el hombre no puede vivir sin certezas morales. El hombre no podría vivir sin poder tener juicios seguros acerca del comportamiento que los otros adoptan con él.

Esto es tan cierto que, precisamente, la incertidumbre en las relaciones constituye una de las enfermedades más terribles de nuestra generación. Es difícil tener seguridad en las relaciones, comenzando por la misma familia. Se vive como mareados, con tal inseguridad en la trama de relaciones personales, que ya no se construye el ser humano. Se construirán rascacielos, bombas atómicas, sistemas sutilísimos de filosofía, pero no el ser humano, porque éste radica en sus relaciones.

En ciertos campos la naturaleza ha creado un método, un camino, un tipo de desarrollo lento. Es necesario dar todos los pasos de una determinada manera, a riesgo de no poder seguir adelante; tanto que ciertas cosas se van alcanzando con el paso de siglos, de milenios. Por el contrario, para permitirnos adquirir certeza en nuestras relaciones se nos ha dado un método velocísimo, casi una intuición más que un proceso. Este cuarto método se parece mucho más al gesto del artista que al procedimiento del técnico, el matemático o el filósofo, porque el hombre lo necesita a cada instante para poder vivir.

Un determinado método produce certeza matemática, otro seguridad técnica, el tercero certezas filosóficas, pero el cuarto nos lleva a adquirir certezas sobre el comportamiento humano, certezas «morales». He dicho que este último método, como tal, es más comparable que con los primeros con el método del

genio o del artista: éstos, partiendo de signos, llegan a la percepción de la verdad. Cuando Newton vio caer la famosa manzana, ésta fue un *signo* que le hizo concebir su gran hipótesis. El genio, partiendo de un pequeño signo, llega a una intuición universal. El método con el que capto que mi madre me quiere, por el que estoy seguro de que muchos amigos míos lo son, no está mecánicamente establecido sino que es intuido por mi inteligencia como el único sentido razonable, el único motivo adecuado que explica la convergencia de determinados «signos». Multiplicad indefinidamente estos signos, a centenares, a miles: el eje adecuado de su sentido es que mi madre me ama. Miles de indicios convergen en este punto. El único sentido que tiene el comportamiento de mi madre es éste: que «mi madre me quiere».

Para alcanzar una certeza moral, la demostración es un conjunto de indicios cuyo único sentido adecuado, cuyo único motivo adecuado, cuya única lectura razonable es precisamente esa certeza.

Se llama no solamente certeza moral sino también *certeza existencial* justamente porque está unida al momento en que tú lees el fenómeno, es decir, al momento en que intuyes el sentido del conjunto de los signos. Por ejemplo: yo estoy seguro de que quien tengo delante en este momento no me quiere matar; y que tampoco después de esta afirmación mía esta persona me quiere matar, ni siquiera por el gusto de demostrar que me equivoco. Llego a esta certeza tras considerar un comportamiento, al leer una situación. ¡Pero no podría afirmar lo mismo para un momento futuro si cambian las connotaciones de las circunstancias!

Dos observaciones importantes:

La primera. Yo seré más capaz de tener seguridad de ti cuanto más atento esté a tu vida, es decir, cuanto más comparta tu vida. Pues en esa medida se multiplican los signos. Por ejemplo, en el

Evangelio, ¿quién pudo entender que había que tener confianza en aquel hombre? No la masa de gente que únicamente iba buscando la curación, sino los que le siguieron y compartieron su vida. ¡Convivir y compartir!

La segunda. Inversamente, cuanto más potencia humana tiene uno, más capaz es de alcanzar seguridad sobre el otro partiendo de pocos indicios. En esto consiste el genio humano, esa genialidad capaz de leer la autenticidad del comportamiento, del modo de vivir de los hombres. Cuanto más potente es la humanidad de uno, más capacidad se tiene de percibir con certeza. «Fiarse es bueno, pero no fiarse es mejor», dice un proverbio; pero ésta es una sabiduría bastante superficial, porque la capacidad de fiarse es característica del hombre fuerte y seguro. El hombre inseguro no se fía ni siquiera de su madre. Cuanto más verdaderamente hombre es uno más capaz es de fiarse, porque intuye los motivos adecuados que tiene para creer en el otro.

Al que tiene facilidad para una asignatura le basta una señal para intuir la solución del problema, mientras los demás tienen que esforzarse en dar todos los pasos. Tener facilidad para una cosa es como tener afinidad con ella. La facilidad para captar lo humano quiere decir que se tiene mucha humanidad dentro de uno; entonces sí que descubro hasta qué punto puedo fiarme de tu humanidad.

Es como si el hombre hiciese una comparación rápida consigo mismo, con su propia «experiencia elemental», con su propio «corazón», y se dijera a sí mismo: «Hasta aquí corresponde, y, por tanto, es verdad, me puedo fiar».

5. Una aplicación del método de la certeza moral: la fe

¿Qué es la fe? Adherirse a lo que afirma otro. Esto puede ser

irrazonable si no hay motivos adecuados para ello; y razonable si los hay. Si yo he alcanzado la seguridad de que una persona sabe lo que dice y no me engaña, entonces repetir con certeza lo que ella dice con certeza es ser coherente conmigo mismo.

Pero yo puedo lograr seguridad acerca de la sinceridad y la capacidad de una persona solamente a través del procedimiento de la certeza moral.

Sin el método de conocimiento propio de la fe no habría, por consiguiente, desarrollo humano. Si lo único razonable fuera la evidencia inmediata o demostrada personalmente (como pretendía el profesor de filosofía del que hablábamos antes a propósito de América), el hombre no podría progresar en su camino, porque cada uno tendría que rehacer todos los procesos desde el principio; habríamos sido siempre trogloditas.

En este sentido, el problema de la certeza moral es el problema capital de la vida en cuanto existencia personal y, a través de ésta, también de la vida como civilización y cultura, porque todo el conocimiento que producen los otros tres métodos se convierte en base para nuevos impulsos sólo en razón a este cuarto método.

Espero que resulte evidente por qué he tematizado esta premisa como la necesidad de razonabilidad. Cualquier objeto de estudio exige realismo: el método viene impuesto por el objeto. Pero, al mismo tiempo, de modo complementario con eso y concurriendo a ello, es necesario que el trabajo con el objeto respete esa exigencia de la naturaleza del hombre que es la razonabilidad: tener razones o motivos adecuados al elegir y dar los pasos hacia el objeto que se quiere conocer. La diversidad de métodos refleja y establece el orden de estos motivos y razones. Un método es siempre un lugar de razones y motivos adecuados.

Pretender que para estar seguros del comportamiento del

hombre se deba aplicar una medida científica, que si no se puede aplicar este método tampoco se pueda tener certeza, es una postura irrazonable. Porque es algo que no se basa en razones adecuadas, como demuestra la observación de la experiencia.

Bien al contrario, tener seguridad acerca del comportamiento humano puede perfectamente estar basado en motivos adecuados y, por tanto, suceder con extrema razonabilidad. Nuestra vida está hecha de este tipo de razonabilidad. Hablo de la parte más interesante de nuestra vida, las relaciones personales, pero, al fin y al cabo, también de las relaciones que impulsan la historia, a través de las cuales se transmiten los resultados de los descubrimientos que se han hecho con otros métodos.

Por último, señalemos que el hombre puede equivocarse al usar el método científico, el método filosófico o el método matemático. Igualmente se puede uno equivocar al establecer un juicio que pretenda certeza sobre el comportamiento humano. Pero ello no impide que con el método científico se puedan alcanzar certezas; ¡pues también con el método del conocimiento «moral»!

Capítulo Tercero

TERCERA PREMISA: INFLUENCIA DE LA MORALIDAD EN LA DINÁMICA DEL CONOCIMIENTO

La primera premisa insistía en la necesidad de realismo, un realismo que imponen la naturaleza y la situación del objeto. La segunda premisa se centraba en la preocupación y el amor por la racionalidad, y pretendía llamar la atención sobre el sujeto de la operación, sobre el modo en que debe moverse éste. Pero, frente a una pregunta del tipo «¿cómo puede uno fiarse de una determinada persona?» el problema permanece abierto, no ya por el aspecto que se refiere a una sana dinámica de la razón, sino por el hecho de que fiarse de otra persona introduce un factor de actitud en el sujeto que debe fiarse, que designamos con el término usual de «moralidad». La tercera premisa va a tratar de cómo influye la moralidad en la dinámica del conocimiento.

1. La razón, inseparable de la unidad del yo

Supongamos que una chica es excelente en matemáticas. Le ponen un problema en clase. Tiene un fuerte dolor de estómago y aquella mañana no consigue resolver el problema. ¿Se ha vuelto tonta de repente? No; tan sólo le duele el estómago.

Imaginemos a un chico que tiene mucha facilidad para los temas de lengua; será periodista. Va a cenar en casa de unos amigos donde le sirven carne de caza y un vino óptimo. El chico tiene buen gusto y come y bebe a más no poder; y de noche se

pone malísimo. A la mañana siguiente, muy probablemente, la redacción que hará no será la mejor muestra de sus habilidades literarias. Consigue penosamente una redacción apenas pasable. ¿Se ha quedado de repente sin ingenio? No, pobrecillo; simplemente ha tenido una indigestión.

Vemos así que hay una *unidad profunda*, una relación orgánica, entre el instrumento de la razón y el resto de nuestra persona. El hombre es uno, y la razón no es una máquina que se pueda separar del resto de la personalidad y hacerla funcionar por sí sola como el mecanismo de cuerda de un juguete. La razón es inmanente a la unidad de todo nuestro yo, está orgánicamente ligada a él; por eso, cuando se experimenta dolor físico no se utiliza bien la razón, ni tampoco cuando se sufre un acceso de rabia o de desilusión ante la incomprensión de alguien. Un chico normal, airado porque sus padres no le entienden, razonará peor en las tareas de clase. Si además su amiga le abandona sin previo aviso después de largo tiempo de noviazgo, sólo porque ha conocido ocasionalmente a otro, el chico se quedará solo, vacío y asustado, y seguramente caerá en un estado de ánimo que le impedirá usar con equilibrio sus mecanismos racionales.

En primer lugar, pues, dejemos establecida la afirmación de que la razón no es un mecanismo que se pueda desarzonar de este caballo a la carrera hacia su destino que es el hombre; está profunda y orgánicamente relacionada con el resto del yo.

2. La razón, ligada al sentimiento

Un individuo, después de una caída espectacular esquiando, pierde el sentido. Se despierta en una linda habitación de hospital y, al moverse, siente un profundo dolor: se ha roto la clavícula.

Un ejercicio de redacción en clase: el tiempo pasa sin resultados. Después de tres cuartos de hora de desazón viene de repente una idea genial; el estudiante agarra alegre la hoja y escribe, escribe...

Tercer caso: una chica va caminando y siente a sus espaldas un «pss, pss» que la llama. Hay tres posibilidades: «¡Otra vez ese plomo!», o «¿Quién puede ser?», o quizá su corazón late con fuerza, porque ella sabe quién es.

Hay un denominador común a estos fenómenos: que se trata siempre de algo que interviene en el horizonte experiencial del individuo. En el ámbito de la experiencia personal penetra un acontecimiento, un acontecimiento físico (la clavícula rota), un acontecimiento mental (una idea que viene), una emoción afectiva (fastidio, curiosidad, complacencia); algo sucede dentro del horizonte experiencial, dentro de los confines que alcanza la percepción de la persona. Algo sucede, penetra en ese horizonte y produce inevitable y mecánicamente una cierta reacción, es decir, un estado de ánimo, un dolor físico, un gozo, una curiosidad, etc. Sucede algo que toca a la persona, que «mueve» a la persona: una emoción, una conmoción.

Amplíemos la observación, generalicémosla: cualquier cosa que intervenga en el horizonte del conocimiento de una persona produce una reacción inevitable e irresistible, justamente en correlación con la vivacidad humana de esa persona. Será un estado de ánimo de indiferencia, de simpatía, de antipatía, con todos los matices posibles que se puedan añadir a estas palabras; pero no existe nada que entre en el horizonte de nuestro conocimiento y, por tanto, de nuestra experiencia, que no provoque, no suscite, no solicite, no determine y, por consiguiente, no produzca en nosotros un cierto estado de ánimo.

La palabra que indica este estado de ánimo, esta reacción,

esta emoción, este ser tocados por lo que sucede, se llama *sentimiento*. En la medida de la vivacidad humana de un individuo, cualquier cosa (incluso una brizna de hierba, o la piedrecita a la que uno le da un puntapié), al entrar en el horizonte personal, conmueve, toca, provoca una reacción de naturaleza diversa, de diverso tipo, pero que siempre se traduce en un sentimiento.

El hombre es el nivel de la naturaleza en el que ésta toma conciencia de sí misma, es el nivel de la realidad en el que ésta comienza a adquirir conciencia de sí, es decir, comienza a convertirse en razón. Vamos a llamar «valor» al objeto del conocimiento en cuanto éste interese a la vida de la razón. El valor es la realidad que conocemos justamente en cuanto que interesa, en cuanto vale la pena. A alguien que tenga una mente estrecha, un corazón mezquino, el ámbito del valor le resultará más reducido que a quien tenga un ánimo grande, a un hombre vivaz. El Evangelio nos recuerda que, para el Señor, incluso la pequeña flor del campo que el hombre pisa sin darse cuenta tenía un gran valor; y añade que Salomón, en todo su esplendor, no pudo vestirse tan espléndidamente como el Padre que está en los cielos viste a la florecilla¹.

Así pues, el valor del objeto que se conoce, según la postura y el temperamento del hombre, le toca a éste de modo tal que provoca en él esa emoción que hemos designado con la palabra *sentimiento*. El *sentimiento* es, pues, el inevitable estado de ánimo consecuente al conocimiento de algo que atraviesa o penetra en el horizonte de nuestra experiencia.

Pero, como hemos dicho, la razón no es un mecanismo que se pueda desarticular del resto de nuestro yo; por lo tanto, la razón está ligada al sentimiento, está condicionada por éste. Leamos, pues, nuestra fórmula definitiva: la razón, para conocer un objeto, tiene necesariamente que contar con el sentimiento, con

el estado de ánimo. La razón es filtrada por el estado de ánimo, está siempre envuelta en el estado de ánimo.

3. La hipótesis de una razón sin interferencias

Y aquí llegamos al conocido problema de la cultura moderna, racionalista e ilustrada, que se traduce en una idea superficial con la que bastante fácilmente nos solemos encontrar.

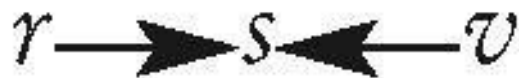
La razón se concibe como una capacidad de conocimiento que debe desarrollarse en relación con el objeto sin que nada la interfiera; si hay una interferencia, como puede ser la que produce el estado de ánimo o el sentimiento, entonces comienza a surgir el interrogante de si se trata de un conocimiento objetivo, de un conocimiento verdadero del objeto, o, por el contrario, no es todo o al menos en parte una impresión del sujeto.

El asunto adquiere un carácter dramático si añadimos esta otra observación. Hay cierto tipo de objetos que constituyen la meta de un interés que el hombre no puede evitar: el interés por los significados. Estamos hablando de ese tipo de objetos que ponen a nuestra persona en juego a la búsqueda del significado de sí misma, de ese tipo de objetos que se nos presentan con la pretensión de tener un significado para nuestra persona: el problema del destino, el problema afectivo y el problema político me parecen las tres categorías en las que se puede resumir este tipo de objetos del conocimiento.

Cuanto más interese una cosa al individuo, cuanto más *valor* tenga («valga la pena» para la vida de la persona) y cuanto más vital sea (es decir, cuanto más interese a la vida), más fuertemente provocará un estado de ánimo, una reacción de simpatía o antipatía, más «sentimiento» producirá, y más condicionada estará la razón por este sentimiento para conocer ese valor. Por eso la cultura racionalista puede decir: está claro

que con ese tipo de objetos no se puede alcanzar una certeza objetiva, porque el sentimiento influye demasiado. En lo que se refiere al destino, al amor, a la vida asociada, a la política y a sus ideales, «tantas cabezas, tantas opiniones»: influye demasiado la postura personal como reacción mecánica, como estado de ánimo, como sentimiento.

Si llamamos r (o «razón») a la energía cognoscitiva del sujeto humano y llamamos v (o «valor») a la realidad que se quiere conocer una vez que penetra en el horizonte del interés humano, la r no podrá tener jamás una idea clara y objetiva de la v debido a la presencia intermediaria y perturbadora de la s (o «sentimiento»). He aquí la fórmula:



El objeto del conocimiento, puesto que interesa (v), suscita un estado sentimental (s), y esto condiciona la capacidad cognoscitiva (r). La seriedad en el uso de la razón exigiría la eliminación de la s o por lo menos una reducción al mínimo de este factor. Sólo eliminando o, si se quiere, reduciendo al mínimo el factor s , el conocimiento será verdaderamente conocimiento objetivo, conocimiento verdadero del objeto.

Pero, en realidad, ¿dónde resulta posible tomar esa precaución tendente a eliminar el factor s ? Sólo puede hacerse en el campo científico y matemático. Por lo tanto —argumentaría el autor de la hipótesis que estamos considerando— sólo en el campo científico y matemático puede percibirse y afirmarse la verdad sobre el objeto. En cualquier otro tipo de conocimiento —concluiría—, en el problema del destino, en el problema afectivo o en el problema político no se podrá llegar jamás a una certeza objetiva, a un conocimiento verdadero del objeto. Esos problemas constituyen el campo incontrastable de la opinión y de la impresión subjetiva.

4. Una cuestión existencial y una cuestión de método

Pero hay dos observaciones que hacer:

a) Existencialmente, esta postura, llevada a las últimas consecuencias de su propia lógica, conduce al siguiente resultado: cuanto más hace la naturaleza que me interese por una cosa y, por tanto, cuanta más curiosidad, exigencia y pasión por conocerla me produce, más me impide conocerla. Porque la naturaleza, en efecto, desde el momento en que hace que me interese por un objeto, condiciona mi instrumento de conocimiento con el sentimiento que provoca en mí. No en vano Leopardi exclamó: «¡Oh naturaleza, naturaleza! [...] ¿Por qué tanto engañas a tus hijos?»². Pero esto es una explosión de amargura, de tristeza existencial, no se puede poner como principio de una postura filosófica. Todo nuestro ser se rebela frente a esa consecuencia. Cierto que la naturaleza podría manifestarse como irremediabilmente contradictoria, pero antes de llegar a esta conclusión es razonable buscar alguna otra solución. Es exactamente hacia lo que nos encaminamos.

b) He aquí la segunda observación: es un error formular un principio explicativo que, para resolver una cuestión, tenga necesariamente que eliminar alguno de los factores en juego. Esto quiere decir que no es un principio apto. Si la naturaleza nos hace así, ¿por qué, para dar explicación al enigma o solución al problema, nos tenemos que ver obligados a decir «suprimamos uno de los elementos del problema»? No es razonable semejante actitud. La verdadera solución está en una postura que no sólo no se vea en la necesidad de eliminar un factor, sino que exalte todos los factores, que los valore todos.

5. Otro punto de vista

De hecho, en nuestro caso, si reflexionamos, encontraremos muy fácilmente ese otro punto de vista, esa actitud adecuada y equilibrada, capaz de valorar el dinamismo humano por entero.

Imaginemos que estamos de vacaciones en la montaña. Llegamos a un alto collado. Hace un día espléndido. Agarro los prismáticos, intento mirar, pero no veo nada; todo está oscuro, opaco. Gradúo la lente y aparece un panorama excepcional, y hasta llego a distinguir a unas personas que se encuentran en la montaña de enfrente. La lente de los prismáticos no se ha hecho para impedir o hacer más difícil la visión, sino para facilitarla. ¿Y cómo la facilita? Trayendo, por así decir, a la montaña que está enfrente más cerca de la pupila del ojo, de manera que la energía visual de mi ojo la pueda captar fácilmente. La naturaleza no ha puesto el cristalino dentro del ojo para impedir que la energía visual del nervio óptico capte el objeto, sino para que con él nos resulte fácil, además de posible, captarlo. De hecho, es como si el cristalino trajera los objetos más cerca, a fin de que la energía visual los «agarre».

Algo análogo sucede con el problema que nos interesa. La *s*, es decir, el sentimiento, debe imaginarse como una lente: el objeto, gracias a esta lente, se acerca a la energía cognoscitiva del hombre y la razón lo puede conocer así con más facilidad y seguridad. Entonces, la *s* resulta ser una condición importante para el conocimiento, el sentimiento es un factor esencial para la visión. No en el sentido de que sea él quien nos permite ver, sino en el sentido de que representa la condición para que el ojo, la razón, vea de acuerdo con su propia naturaleza.

Semejante explicación valora los tres factores y me parece tranquilamente racional, a diferencia de la primera. Si el cristalino tiene cataratas y se ve mal, si es demasiado plano o convexo y no se ve bien de cerca o de lejos, la solución no consiste en arrancarlo del ojo, sino en *graduar* la lente.

Es decir, la cuestión no es eliminar el sentimiento, sino situar al sentimiento en su *justo lugar*.

Que el hombre deba ser absolutamente neutral para juzgar, es decir, que sea absolutamente indiferente ante el objeto a juzgar, en abstracto puede parecer acertado; pero no lo es cuando se trata de valores vitales. Es realmente un engaño, más que una utopía, imaginar que el juicio con el que la razón intenta llegar a la verdad del objeto sea un juicio más adecuado, más digno o más válido, cuando el estado de ánimo está en perfecta ataraxia, en completa indiferencia.

En primer lugar, esto es imposible, por la estructura misma de la dinámica humana: la incidencia del factor *s* no disminuye, sino que aumenta, cuando el objeto reviste un mayor significado.

Además, juzgar una propuesta de significado para la vida del hombre con absoluta indiferencia es tratar la cuestión como si se tratara de una piedra. Normalmente uno así no entiende nada.

Ahora bien, ¿qué quiere decir «graduar la lente» o «poner en su justo lugar al sentimiento»? Antes de nada, está claro que semejante problema no es un problema científico, sino un problema de actitud, es decir, un problema «moral», un problema que se refiere al modo de situarse, al modo de comportarse, de ponerse frente a la realidad. No es un problema de agudeza, de inteligencia.

Quisiera poner un ejemplo histórico. Cristóbal Colón o Galileo revolucionaron el modo en que el hombre contemplaba la geografía y la astronomía: ambos figuran entre los momentos culminantes que han impulsado hacia adelante la historia, la cultura, la civilización. Un nombre comparable al de éstos es el de Pasteur: su descubrimiento del papel de los microorganismos revolucionó toda la medicina. Pasteur tuvo que repetir continuamente sus experimentos, porque nadie parecía capaz de reconocer su valor. Los últimos que reconocieron la validez

científica de los experimentos de Pasteur fueron los docentes de la Sorbona que formaban parte de la Academia de las Ciencias de París. Para estos profesores, admitir lo que sostenía Pasteur significaba tener que reconocer inmediatamente en clase que debían cambiar mucho sus explicaciones. Y por medio había orgullo, fama, dinero. El problema de la función de los microbios, que es un problema objetivo, científico, era para ellos un problema vital. ¿Qué tendrían que haber hecho aquellos profesores para ser capaces de percibir el valor de aquellas experiencias irrefutables incluso para profanos? Habría sido necesario que poseyeran una lealtad, una dignidad moral y una pasión por el verdadero objetivo que no podían inventarse de un día para otro, pues estas cosas sólo pueden ser resultado de una larga educación, precisamente, moral.

En resumen, si una cosa determinada no me interesa, no la miro, y si no la miro, no la puedo conocer. Para conocerla es necesario que ponga mi atención en ella. Atención quiere decir, conforme a su origen latino, «tender a...». Si algo me interesa, si me impresiona, tenderé hacia ello.

Obsérvese que, de hecho, difícilmente se estudia algo que no interesa. Esto puede ser signo de cortedad; pero lo que sería ciertamente una grave injusticia es pretender además dar juicios sobre el tema. Suponed que Marcos y yo vayamos andando por la acera de una ciudad, que Marcos me ha planteado un grave problema y yo me estoy esforzando en darle alguna explicación. Él me presta atención, y yo, cada vez más apasionado, cada vez más lúcido —así me lo parece a mí—, le expongo mis razones. «Entonces, ¿entiendes?». «Sí, sí, hasta aquí te sigo». Seguimos discutiendo con los ojos fijos en la acera. Pero él levanta la mirada en el momento en que por la otra acera viene una chica que es toda una belleza; y Marcos repite cada vez más mecánicamente «Sí, sí», fijándose en el tipazo de la chica y

volviendo la cabeza mientras ella se aleja. Hasta que se vuelve con tristeza cuando ella ha desaparecido de su vista, justo en el momento en que yo he terminado y le digo: «Entonces, ¿estás de acuerdo?». Y él responde: «No, no; no estoy convencido».

Esto no es justo, porque no ha estado atento. Es el delito que la mayoría de los hombres comete frente al problema del destino, de la fe, de la religión, de la Iglesia, del cristianismo. La mayoría comete este tipo de delito porque su cerebro está ocupado en otros asuntos muy distintos y para estas cosas está «muerto y sepultado»³, pero después pretende tener un juicio, tener una opinión, porque sobre estas cosas no es posible dejar de tener una opinión. Un hijo no puede evitar tener opiniones sobre su padre y su madre; del mismo modo, un hombre que vive no puede eximirse de tener una opinión respecto al nexo que hay entre su presente y el destino.

Con el ejemplo de Pasteur y con este último, más banal, me parece que resulta evidente que el meollo de la cuestión cognoscitiva no está en una particular capacidad de inteligencia. Cuanto más vital y básica es la importancia de un valor — destino, afecto, convivencia— mejor reparte la naturaleza a todos la inteligencia necesaria para conocerlo y juzgar acerca de él. El centro del problema, entonces, es tener una postura justa del corazón, una actitud adecuada, un sentimiento en su lugar apropiado, una moralidad.

6. La moralidad en el acto de conocer

Puesto que la moralidad consiste en adoptar una actitud justa ante cada objeto, también está determinada a su vez por el objeto en cuestión. Por ejemplo, si uno enseña y otro trabaja en la ventanilla de una caja postal de ahorros, el primero debe ser moral al enseñar, y el segundo al cobrar el dinero e ingresarlo en

las cuentas corrientes: son dos dinámicas diferentes. La moralidad tiene, pues, una dinámica diversificada. ¿De qué aplicación de la moralidad estamos tratando aquí? En nuestro caso se trata de una actitud adecuada y justa *en la dinámica del conocimiento* de un objeto. Queremos describir en qué consiste la moralidad por lo que respecta a la dinámica del conocimiento.

Si este objeto no me interesa, lo dejo de lado, y como mucho me conformo con cierta impresión que me transmite el rabillo del ojo al registrar su presencia. Por el contrario, para fijarme en un objeto de tal manera que pueda dar un juicio sobre él debo someterlo a mi consideración. Pero —insisto—, para poner un objeto bajo mi consideración, debo tener interés por él. ¿Qué quiere decir tener interés por un objeto? Tener deseo de conocer lo que ese objeto *es verdaderamente*.

Parece algo banal, pero no es asunto que se practique con facilidad, pues generalmente nos empeñamos en conservar y avalar las opiniones que tenemos sobre los objetos, y especialmente sobre ciertos objetos. Más en concreto, somos proclives a permanecer ligados a las opiniones que ya tenemos sobre los *significados* de las cosas y a pretender justificar nuestro apego a esas opiniones.

Cuando un chico está enamorado de una chica, si su madre, tratando de ser objetiva y sincera, le llama la atención sobre algunos inconvenientes, el chico tiende a no tenerlos en cuenta, apelando a cualquier cosa que avale la opinión que él se ha formado de la chica.

En su aplicación al campo del conocimiento ésta es la regla moral: *que el amor a la verdad del objeto sea siempre mayor que el apego a las opiniones que uno tiene de antemano sobre él*. Concisamente se podría decir: «Amar la verdad más que a uno mismo».

Un ejemplo llamativo: en el ámbito de una mentalidad como la

que ha creado el poder, y sobre todo ese instrumento supremo del poder que es la cultura dominante, tratemos de pensar qué es lo que ha pasado con Dios, con la religiosidad o con el cristianismo desde la segunda mitad del siglo XIX hasta hoy. Todos crecemos atiborrados de opiniones al respecto que nos impone el ambiente bien por ósmosis o con abierta violencia. Poder dar juicios verdaderos acerca de estas cuestiones, ¡qué desgarró exige!, ¡qué esforzada libertad hay que tener para romper con el apego a las impresiones heredadas!

Es una cuestión de moralidad. Cuanto más vital es un valor, cuanta más naturaleza de propuesta para la vida tiene, menos es cuestión de inteligencia conocerlo y más de moralidad, es decir, de amor a la verdad más que a nosotros mismos. En concreto se trata del deseo sincero de conocer el objeto en cuestión *de manera verdadera*, por encima del arraigo que tengan en nosotros opiniones formadas o inculcadas con anterioridad. Dostoyevski dice en cierto lugar: «Cristo es la verdad; pero si se me dijera que aquí está Cristo y allá está la verdad, abandonaría la verdad para adherirme a Cristo»⁴. Es una frase que expresa paradójicamente el afecto profundo, la estima y el amor que tenía Dostoyevski por la figura de Cristo. Pero, tal y como suena la frase literalmente, no sería cristiana: yo me adhiero a Cristo porque es la verdad.

En el Evangelio hay una frase que, de modo más fascinante aún, expresa el mismo imperativo ético: «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos»⁵. Pero, ¿quién es pobre? Pobre es quien no tiene nada que defender, quien está desapegado de lo que parece tener, de manera que su vida no tiene como finalidad afirmar su propia posesión. La suprema pobreza de espíritu es la pobreza ante la verdad, es aquella actitud que desea la verdad y basta, más allá de cualquier apego que sienta, viva o experimente por las

imágenes que se había hecho sobre las cosas.

El Señor nos ha dado un ejemplo, un paradigma de esta actitud de amor a la verdad: «Si no os hacéis como niños no entraréis en el reino de los cielos»⁶. No nos está proponiendo aquí un ideal de infantilismo sino una sinceridad activa frente a la realidad, frente al objeto que se toma en consideración. Los niños tienen los ojos bien abiertos y no dicen: «Pero... , si.... sin embargo...»; dicen «al pan, pan y al vino, vino». O como dice también Cristo: «Vuestro hablar sea sí, o no, pues cualquier otra postura viene de la mentira»⁷.

7. Prejuicio

Un pequeño corolario acerca del «prejuicio», que anticipa una exposición que haremos más adelante.

Está claro que amar más la verdad que la idea que nos hemos hecho de ella quiere decir estar libres de prejuicios. Pero «carecer de prejuicios» es una frase equívoca, porque la ausencia de ideas preconcebidas, en el sentido literal de la palabra, es imposible. Por el mismo hecho de nacer en una cierta familia, frecuentar a ciertos amigos, haber tenido tal o cual maestra en la enseñanza elemental, ir a determinado colegio o instituto, a esta o aquella universidad, por el hecho mismo de ver la televisión y leer el periódico, por el simple hecho de ser un hombre normal en condiciones normales, uno está impregnado, como por ósmosis, de ideas preconcebidas, es decir, de conceptos e imágenes en torno a los valores, de juicios previos sobre el significado de las cosas, y esto especialmente en los tres campos que he mencionado: destino, afectividad, política.

Entonces, el verdadero problema no es evitar las ideas preconcebidas; es más, lo repito, en la medida en que uno es un hombre fecundo, con fuerza y vivacidad, en esa misma medida,

nada más ponerse frente a los problemas reacciona rápidamente, incluyendo el juicio sobre ellos; se hace rápidamente una imagen de las cosas.

Se trata por el contrario de vivir ese proceso, muy sencillo y grandioso a la vez, de desapego de uno mismo del que habla el Evangelio. Cuando el Evangelio habla de «desapego de uno mismo»⁸ no quiere decir que uno se separe de sí mismo en el sentido literal del término. Es lograr una actitud en la que la libertad reflexiona sobre sí misma, y se controla de tal manera que utiliza su energía de una manera armónica con su finalidad.

Al terminar la primera premisa hemos dicho que para llegar a la fuente del criterio, que hemos llamado experiencia elemental, es necesaria una ascesis, puesto que siempre es necesario traspasar la costra que la vida nos pone encima. Del mismo modo ahora digo que para amar la verdad más que a uno mismo, para amar la verdad del objeto más que la imagen que nos hemos hecho de él, para alcanzar esta pobreza de espíritu, para tener esos ojos abiertos frente a la realidad y a la verdad que tiene el niño, es necesario seguir un proceso y realizar un *trabajo*.

También aquí el fatigoso proceso se llama «ascesis». La moralidad nace con espontaneidad en nosotros, como actitud original, pero rápidamente, después, si no se recupera continuamente mediante un trabajo, se altera, se corrompe. La parábola que tiende inexorablemente a la corrupción debe ser continuamente rectificada.

¿Qué es lo que puede persuadirnos de llevar a cabo esta ascesis, este trabajo, este entrenamiento? De hecho el hombre sólo se mueve por amor o por afecto. El amor que nos puede persuadir de realizar este trabajo para llegar a adquirir una capacidad habitual de desapego de las propias opiniones y de las propias imágenes (¡no eliminación, sino desapego de ellas!),

de tal modo que ponga nuestra energía cognoscitiva a la búsqueda de la verdad del objeto, cualquiera que sea éste, es *el amor al destino de nosotros mismos*, es el afecto a nuestro *destino*. Es esta conmoción última, esta emoción suprema, lo que persuade e incita a la virtud verdadera.

Capítulo Cuarto

EL SENTIDO RELIGIOSO: PUNTO DE PARTIDA

Premisa

Lo que hemos dicho hasta ahora no ha sido por pura curiosidad analítica, sino para llamar la atención sobre las condiciones que deben respetarse en la postura con que afrontar la cuestión del sentido religioso, condiciones que pueden resumirse en una disponibilidad para aceptar las exigencias que la cuestión misma impone.

Entremos ahora en el meollo de nuestro tema sin olvidar la preocupación metodológica. Nosotros estamos hechos para la verdad, entendiendo por verdad la correspondencia entre conciencia y realidad¹, que es, como hemos visto, la naturaleza del dinamismo racional. No será inútil volver a decir que el verdadero problema que tenemos para buscar la verdad de los significados últimos de la vida no reside en la necesidad de una inteligencia particular, de un esfuerzo especial o de unos medios excepcionales que habría que usar para alcanzarla. La verdad última es como encontrar una cosa bella en nuestro camino: se la ve y se la reconoce, si se está atento. El problema, por tanto, es de atención.

1. Cómo proceder

¿Cómo afrontar la experiencia religiosa para captar los factores que la constituyen? Definamos el método que usaremos. Puede parecer algo preliminar todavía, pero ya identifica el objetivo.

a) Si la experiencia religiosa es realmente una experiencia, no podremos hacer otra cosa que partir de nosotros mismos a fin de considerarla y captar los aspectos que la constituyen. Obsérvese que tales afirmaciones parecen obvias, pero yo espero que más adelante vaya quedando claro discretamente que no lo son. Es más, justamente estas afirmaciones están siendo totalmente censuradas por la mentalidad de hoy. Así pues: si se trata de una experiencia, el punto de partida somos nosotros mismos.

b) Pero «partir de nosotros mismos» es una proposición que puede prestarse a equívocos. Preguntémonos: ¿cómo me identifico yo a mí mismo? Este «yo mismo» puede correr el riesgo de verse definido por una imagen que tengo de mí, por un prejuicio, imagen y prejuicio fácilmente abstractos. ¿Cuándo se parte verdaderamente de uno mismo? Partir de uno mismo es algo real cuando se mira a la propia persona *en acción*, es decir, cuando se la observa en la experiencia cotidiana. En efecto, no existe un «yo» o una persona que se pueda abstraer de la acción que lleva a cabo, excepto cuando duerme —ese extraño, humorístico, dramático «paréntesis» en el que diariamente el hombre tiene que caer—; pero, salvo cuando duerme, siempre está en acción. Partir de uno mismo quiere decir moverse a partir de la propia persona sorprendida dentro de su experiencia cotidiana. Entonces el «material» de partida no será ya un prejuicio sobre uno mismo, una imagen artificiosa de uno mismo, una definición de nuestra persona tomada quizá de las ideas corrientes o de la ideología dominante.

2. El yo-en-acción

Los factores que nos constituyen emergen, por tanto, al observarnos en acción. Es aquí donde aparecen los elementos que sostienen ese mecanismo que es el sujeto humano.

Santo Tomás dice en su *De Veritate*: «In hoc aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi opera vitae exercere»². Lo que quiere decir: por esto entiende uno que existe —que vive—; por el hecho de que piensa, siente y lleva a cabo otras actividades semejantes.

¡Qué cargada de implicaciones está esa afirmación! Un hombre perezoso de manera grave y seria —no en el sentido de la «paresse» que elogió Leclercq³, sino en el sentido de que pudiendo hacer 10 hace 0 o hace 1 — está en unas condiciones que le impiden entenderse a sí mismo, o que sólo le permiten hacerlo con mucha dificultad.

Imaginemos, por ejemplo, un chico al que, por varios motivos, no le guste la aritmética y que por ello no se haya esforzado jamás en estudiarla. No estará en condiciones de saber si tiene una capacidad al menos normal en ese campo. Si, por el contrario, comienza a esforzarse, podría incluso descubrir que tiene una capacidad superior a lo normal. Justamente, porque sólo la acción «descubre» el talento, el factor humano.

Una chica de quince o dieciséis años puede decirse a sí misma por la mañana, al comenzar la jornada de costumbre: «No valgo nada, no sé hacer nada». Pero, por la tarde de ese mismo día, si el chico con quien sale le dice «te quiero», inmediatamente se descubrirá distinta de lo que el desánimo matutino le había hecho pensar. Provocados por una relación, los factores de su personalidad han salido a flote.

Por esto, en la sociedad, el parado es un hombre que sufre un atentado grave a la conciencia de sí mismo: está en unas

condiciones en las que la percepción de sus valores personales le resulta cada vez más oscura.

Pero actitudes análogas a ese «no soy capaz» de la chica de nuestro ejemplo no se encuentran sólo como expresión de adolescentes. Cuando un hombre adulto asume frente al hecho religioso una postura que le lleva a decir «No siento a Dios, no tengo la urgencia de afrontar este problema», se está poniendo en esa actitud empujado por una serie de condicionamientos centrifugantes, distractivos, y no llevado a ello por la razón, que si se emplea correctamente no puede eludir semejante problema. De tales condicionamientos —que se usan como coartada— se sacan conclusiones que nada tienen que ver con la razonable formulación de un juicio que nazca del compromiso real con el hecho vital.

Los factores constitutivos del hombre se perciben cuando están comprometidos en la acción; de otro modo no se notan, es como si no existieran, se borran. Por eso, una persona que jamás haya querido comprometerse con el hecho religioso en su vida tendría razón en decir que todo lo que se refiere a él no le afecta, porque, al no haberse jamás implicado en ese hecho, una vez llegada a cierto punto es como si no existiera para ella. Es verdad que, por un lado, esas personas asumen esta postura sin haber puesto en escena dentro del horizonte de su razón los elementos necesarios para juzgar; pero, por otra parte, para llegar hasta ese nivel de condicionamiento —como veremos más adelante— han tenido que atravesar todo un recorrido, no razonable, de olvidos.

3. El compromiso con la vida

Con lo que hemos apuntado resulta claro que, cuanto más se compromete uno con la vida, más capta en su experiencia

Individual los factores característicos de la vida.

La vida es una trama de acontecimientos y de encuentros que provocan a la conciencia produciendo en ella problemas de distinto tipo. El problema no es otra cosa que la expresión dinámica de la reacción frente a esos encuentros. La vida, por tanto, es una trama de problemas, un tejido de reacciones debidas a tales provocadores encuentros, lo sean mucho o poco. El significado de la vida —o de las cosas más pertinentes e importantes de ella— es una meta sólo posible para quien se toma en serio la vida y, por tanto, sus acontecimientos y encuentros, para quien está comprometido con la problemática de la vida.

Estar comprometidos con la vida no significa tener un compromiso exacerbado con uno u otro de sus aspectos: el compromiso con la vida nunca es parcial. El compromiso con uno u otro aspecto de la vida, si no se vive como algo que deriva del compromiso global con la vida misma, corre el riesgo de convertirse en una parcialidad desequilibrante, una fijación o una histeria. Recuerdo la frase de Chesterton: «El error es una verdad que se ha vuelto loca»⁴.

Así, pues, el compromiso que se requiere como actitud previa inexcusable y urgente para que el proceso que nos interesa pueda avanzar realmente no se debe confundir con el compromiso que tiene como objetivo algún que otro aspecto de la existencia.

La condición para poder sorprender en nosotros la existencia y la naturaleza de ese factor clave, de soporte, decisivo, que es el sentido religioso, es el compromiso con la vida entera, donde debe incluirse todo: amor, estudio, política, dinero, hasta el alimento y el reposo; sin olvidar nada, ni la amistad, ni la esperanza, ni el perdón, ni la rabia, ni la paciencia. En efecto, en cada gesto hay un paso hacia el propio destino.

4. Aspectos del compromiso

a) Entre los aspectos de la vida que deben ser objeto de nuestro compromiso con la existencia entera, quiero resaltar rápidamente uno esencial. Uno que está normalmente descuidado, olvidado, al menos como objeto del que tomar conciencia, o bien muy maltratado y alterado en su valor: es la *tradición*.

Este factor de la vida está fuertemente conectado con el problema religioso. En efecto, el valor religioso unifica pasado, presente y futuro, y, cuando es auténtico, es profundamente amigo de apreciar todo matiz del pasado, al igual que predispone a asumir cualquier riesgo ante el futuro, y en el presente es indómito, insomne y vigilante, según la expresión del Evangelio⁵.

Cada uno de nosotros nace en una tradición. La naturaleza nos arroja dentro de la dinámica de la existencia pertrechándonos con un instrumento complejo para afrontar el ambiente. Cada hombre hace frente a la realidad circunstante dotado por naturaleza de elementos que descubre que lleva consigo como algo que le ha sido dado, regalado. La tradición es esa dote compleja de la que la naturaleza provee a nuestra persona.

No para que nos fosilicemos en ella, sino para que desarrollemos —hasta incluso cambiarlo, y profundamente— aquello que se nos ha dado.

Pero para cambiar lo que se nos ha dado tenemos que obrar en principio «con» eso mismo que se nos ha dado, debemos usarlo. Sólo basándome en los valores y la riqueza que he recibido puedo, a mi vez, llegar a ser *creativo*, capaz de desarrollar lo que me he encontrado entre las manos; y, lo que es más, sólo basándome en los valores y la riqueza que se me han dado, puedo yo cambiar incluso radicalmente su significado

y su orientación.

La tradición es como una hipótesis de trabajo con la que la naturaleza nos pone a operar en la gran cantera de la vida y de la historia. Sólo si usamos esta hipótesis de trabajo podemos comenzar a intervenir, no ya a tientas, sino con razones, con proyectos e imágenes críticas sobre el ambiente y, por consiguiente, también sobre ese factor extremadamente interesante del ambiente que somos nosotros mismos.

En esto consiste, por tanto, la urgencia de ser leales con la tradición: lo exige el compromiso global con la existencia.

Cuando un hombre crece en la vida con su tradición entre las manos, pero la abandona antes de haberla utilizado con lealtad y a fondo, antes de haberla probado verdaderamente, esa actitud respecto a un instrumento tan original de la naturaleza denuncia una postura desleal con los demás aspectos de la vida, pero sobre todo consigo mismo y con su propio destino. Pues, para que la lealtad con la tradición pueda practicarse como hipótesis de trabajo realmente operante, es necesario que la riqueza tradicional se aplique a la problemática de la vida a través del tamiz crítico de lo que, en nuestra primera premisa, hemos llamado experiencia elemental.

En caso contrario —es decir, si se omite ese examen crítico— el sujeto, o se queda alienado y fosilizado en la tradición o, entregado a la violencia del ambiente, terminará por abandonarla. Es lo que sucede en la conciencia religiosa de la mayoría: la violencia del ambiente decide por ellos.

Insisto: usar críticamente este factor de la vida no significa poner en duda sus valores —aunque así lo sugiera la mentalidad corriente— sino que significa utilizar esa riquísima hipótesis de trabajo a través del tamiz de un *principio crítico* que está dentro de nosotros, que es innato, porque se nos ha dado originariamente: la experiencia elemental. Si la tradición se usa

críticamente, por tanto, se convierte en factor de personalidad, en material para obtener un rostro específico, una identidad en el mundo. Decía Goethe: «Was du ererbt von deinen Vatern hast, / erwirb es, um es zu besitzen!» (= lo que heredaste de tus padres, vuelve a ganártelo, para poseerlo)⁶.

b) Un segundo aspecto fundamental del compromiso del yo, para poder descubrir los factores de que está constituido, es el valor del *presente*.

Partir del presente es inevitable. Cuando sumergimos nuestra mirada en el pasado, lejano o cercano, ¿de dónde se parte? Del presente. Para aventurarnos en arriesgadas imaginaciones del futuro, ¿de dónde tomamos impulso? Del presente.

Este presente casi imperceptible, que desde cierto punto de vista no parece nada a nuestros ojos, un simple instante, si lo sopesamos con más detenimiento se muestra cargado con la riqueza de todo lo que nos ha precedido. En la medida en que yo soy yo mismo, estoy lleno de todo aquello que me ha precedido. Santo Tomás de Aquino decía que «anima est quodammodo omnia»⁷: «El espíritu del hombre es de algún modo todas las cosas». Uno es más persona, más humano, cuanto más abraza y vive en el instante presente todo lo que le ha precedido y le rodea.

El presente es siempre *una acción*, no obstante toda la indolencia, el cansancio y la distracción posible de su protagonista. Una de las frases verdaderamente revolucionarias que dictaron las primeras manifestaciones de la contestación del 68 quedó escrita en los muros de la Sorbona de París: «De la présence, seulement de la présence»; frase que, leída en su verdadero alcance, no indica la mera actualidad del instante, sino que sugiere con el sustantivo «presencia» todo el dinamismo que late en el instante y que proviene, como «material», del pasado y, en cuanto iniciativa misteriosa, de la

libertad. El presente es, en efecto, el lugar enigmático y espléndido al mismo tiempo de la libertad, esa energía que manipula el contenido del pasado desprendiendo una creatividad responsable.

El hombre, como decíamos, para entender los factores de los que está constituido tiene que partir del *presente*. Sería un grave error de perspectiva partir del pasado para conocer el presente del hombre. Si para indagar, por ejemplo, sobre lo que puede ser mi experiencia religiosa yo me dijera: «Estudiemos la historia de las religiones, analicemos las formas primitivas de religiosidad: de este modo podré identificar los verdaderos factores de la experiencia religiosa», semejante intento de partir del pasado significaría fatalmente caer en una imagen «presente» del pasado, corriendo el riesgo de identificar a éste con una concepción fabricada hoy. Sólo frente a la conciencia de mi presente me resulta posible tomar nota de los elementos y la dinámica naturales de la fisonomía humana, y de este modo identificarlos también en el pasado.

Si comprendo *ahora* los factores de mi experiencia como hombre, puedo proyectarme en el pasado y reconocer esos mismos factores tal como se pueden ver en las páginas de Homero o de los filósofos de Elea, de Platón, Virgilio o Dante, y esto me confirmará la gran unidad de la estirpe humana y se convertirá realmente en experiencia de cómo la civilización crece y se enriquece. Entonces, una vez que haya partido del presente para sorprender los valores que constituyen la experiencia humana, el estudio del pasado iluminará cada vez más la visión que tengo de mí mismo. Pero antes de acceder al enigma del pasado debo tener entre las manos, aunque sea solamente apuntados, los factores luminosos de mi personalidad presente.

5. Dos realidades

Al reflexionar atentamente sobre su propia experiencia el hombre descubre en su presente dos tipos de realidades.

a) Un tipo de realidades que encuentra en sí mismo son largas o anchas, pesadas o ligeras, cuantitativamente descriptibles. Digamos una palabra precisa: mensurables.

Desde que era niño e iba a la escuela elemental me han enseñado que medir quiere decir comparar el todo con una parte suya que se erige en unidad de medida. Entonces, puesto que medir significa comparar el todo con una parte suya, quiere decir que el todo es *divisible*, que lo mensurable es aquello que se puede fraccionar. Por tanto, otra característica fundamental de una realidad mensurable es ésta más profunda de su divisibilidad.

Por último, este mismo género de fenómenos que se nos muestran mensurables y divisibles aparecen, ante un análisis atento, intrínseca y esencialmente cambiantes. Si yo dejara un fragmento de roca, incluso de la más resistente, sobre una mesa, y alguien pudiera examinarlo después de mil millones de años, lo encontraría profundamente modificado. Si yo tuviera la mirada de Dios, podría sorprender en cada instante que pasa la modificación infinitesimal que está sucediendo en la actualidad.

El tipo de realidad que presenta estas características someramente indicadas hasta ahora puede definirse con un término genérico: materia. Es la realidad material.

b) Sin embargo, si el hombre se compromete por entero en un instante de reflexión sobre sí mismo, apreciará que en su «yo» hay un tipo de contenido que no se identifica con lo que hasta ahora hemos descrito.

La idea de bondad, por ejemplo, ese criterio que uno encuentra dentro de sí mismo por el cual puede decir de alguien que «es bueno»: esta *idea* no puede medirse, no puede cuantificarse, y no cambia con el tiempo. Cuando yo miraba,

siendo niño, a mi madre, «sentía» —aunque no reflexivamente— qué buena era. «Mi madre es buena», digo ahora y, aunque tenga una distinta forma de conciencia de ello, más profunda, es la misma idea de bondad la que determina mi afirmación. Permanece absolutamente idéntico el contenido de conciencia de mi infancia: es inmutable.

Si yo digo que «esto es una hoja de papel», siempre, incluso después de mil millones de siglos, esta frase seguirá siendo verdadera. Es un *juicio* y, si el juicio no es falso, es permanentemente verdadero; como, en caso contrario, sería siempre falso.

Otro ejemplo de realidad inmutable, además de la idea y del juicio, es el fenómeno de la *decisión*. Si yo digo que «quiero a esta persona», la definición de la relación que estoy eligiendo con mi libertad se sostiene por sí misma, sin que el tiempo ni la medida entren en la definición estructural de ese acto.

Por tanto, idea, juicio y decisión aparecen como inmutables. Son fenómenos cuyo contenido real no es mensurable, no es divisible.

Aquí es donde el método de aproximación a nuestra propia realidad humana muestra su grandiosidad; aquí es donde se evidencia verdaderamente cómo la experiencia es fuente de conocimiento. Puesto que el criterio de valoración es inmanente a la persona, si el sujeto no está alienado y no se engaña, observándose a sí mismo en el instante de la acción verá aparecer un tipo de factores que tiene ciertas características, y un segundo tipo de factores que tiene otras, las cuales no se pueden reducir a las primeras. La observación que el sujeto hace de sí mismo en acción le revela, pues, que su yo está formado por *dos realidades distintas*: intentar reducir la una a la otra sería negar la evidencia de la experiencia, que muestra que son diferentes. Podríamos llamar a estas dos realidades con

características mutuamente irreducibles entre sí de muchas maneras; se las ha llamado materia y espíritu, cuerpo y alma. Lo que es importante es tener bien clara la imposibilidad de reducir la una a la otra.

Corolario

Quisiera hacer una observación que me parece una consecuencia muy significativa de esa irreducibilidad.

El fenómeno de la muerte —tal y como aparece en la experiencia— está frecuentemente asociado en la Biblia con un vocablo de gran plasticidad: corrupción⁸.

En el conjunto de una unidad, identificable por la raíz *cum* (co-), de repente cada fragmento, cada parte, *ruit*, corre, se va, se separa de los otros, o también *rumpitur*, se rompe, se desprende. Esto es exactamente la corrupción, la des-composición. Esta clase de vertiginoso des-centramiento es aplicable, por consiguiente, a lo que por naturaleza puede ser parcelado, medido, modificado.

Sin embargo, si hay en mí una realidad que no es divisible, mensurable ni esencialmente cambiante, a ella la idea de muerte, tal como me la enseña la experiencia, no le resulta aplicable.

Es necesario tener el coraje de no temer esta lógica. Toda la realidad del yo, de acuerdo con lo que manifiesta la experiencia, no puede reducirse por entero al fenómeno de la corrupción; el yo no agota su consistencia en lo que de él se ve y se constata que muere. ¡Hay en el yo algo de no-mortal, algo inmortal!

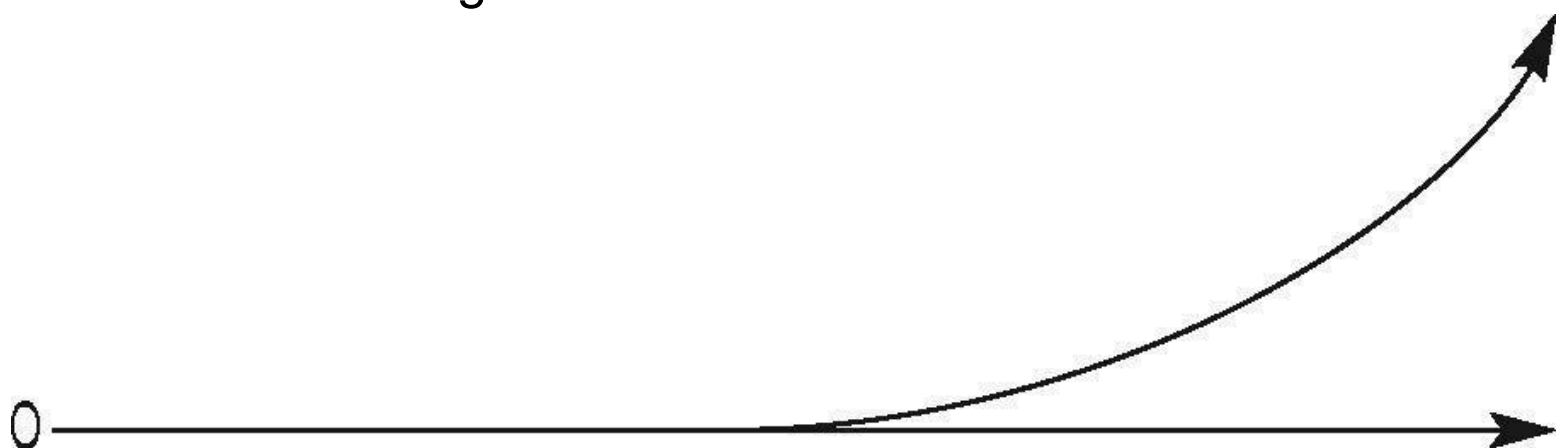
Y hablo de coraje porque es notorio que el hombre tiene una gran debilidad, de manera que necesita un apoyo que lo conforte ante el miedo endémico que le asalta cuando ve ante sí la imagen total de su vida, constantemente tentado de verla reducida a su aspecto visible y materialmente experimentable.

6. La reducción materialista

Hay una objeción muy extendida contra la existencia de estas dos realidades mutuamente irreductibles en la persona humana. Se trata de la objeción «materialista».

A la postre ésta nace de una observación que quisiera describir. En todo caso se trata de una objeción que puede brotar fácilmente en cualquiera de nosotros, en la medida en que nuestra personalidad no sea aún fruto de un trabajo que hayamos desarrollado como camino hacia la verdad.

Observemos este gráfico:



Describe la trayectoria de una vida humana en su aspecto inmediatamente visible. La vida humana, como cualquier otra vida animal, nace de un elemento masculino y otro femenino y en sus primeros desarrollos se puede describir y analizar como cualquier otra vida animal. La diferenciación de los dos factores se pone en evidencia sólo más tarde. «Ved, por tanto —diría el materialista—, que lo que aparece después, es decir, espíritu, inteligencia, pensamiento, amor, es una flexión del dato material inicial. También el llamado espíritu es fruto de la materia; el hombre es materia por naturaleza».

Evidentemente nadie puede negar que en el hombre —como muestra el gráfico—brota un nivel expresivo que se distingue de la expresividad de la vida animal, incluso de la más evolucionada. Sin embargo, el materialista hace notar que cualquier expresión que aparezca libre de determinaciones de tiempo y espacio y que, por tanto, se separe de la línea

horizontal que indica el nivel de la vida material, tiene en todo caso su origen en el mismo punto y, por tanto, es simplemente una manifestación más evolucionada del dato material.

Semejante visión de las cosas trae consigo consecuencias bien conocidas, como la reducción a cosa banal que produce incluso en las expresiones más nobles de la experiencia humana: todo el fenómeno del amor, por ejemplo, se ve reducido con amarga desenvoltura a un mero hecho biológico.

Pues bien, si queremos reaccionar racionalmente frente a la postura materialista, constatemos, en primer lugar, su contradicción con la experiencia. En efecto, ya que la experiencia muestra, como hemos visto, que existen en mí dos tipos de realidad mutuamente irreductibles, no puedo hacerlos coincidir, porque explicar la diferencia que hay entre ellos suprimiéndola, significa forzar, violentar a la experiencia, significa supeditar la experiencia a una idea preconcebida, a un prejuicio.

La exigencia de unidad es ciertamente una grandiosa exigencia de la razón que origina todo el fervor, todo el empuje dinámico de la inteligencia; pero esta sed de unidad no puede ponerse en juego haciendo trampas, es decir, negando u olvidando algo para poder explicar unitariamente todo.

Dice el filósofo alemán Karl Jaspers que «... todas las causalidades empíricas y los procesos biológicos de desarrollo resultan aplicables al sustrato material del hombre, pero no al hombre mismo»⁹. El hombre no se reduce a esos procesos. Por lo demás, Cristo lo había dicho de modo aún más inmediato y actual: «No sólo de pan vive el hombre»¹⁰.

En segundo lugar, en la raíz de este olvido —es decir, de esta falsedad, puesto que en nombre de un «a priori» se va contra la evidencia de la experiencia— hay un error de método. Hemos visto ya que el hombre sólo se comprende a sí mismo en el

instante presente. Así pues, si en el presente aparecen dos factores irreductibles uno a otro y, en cambio, al volverme al pasado, observo que cuanto más atrás voy menos visibles aparecen los dos factores, hasta llegar a confundirse, entonces será a este fenómeno al que debo encontrar explicación, pero precisamente a partir de la afirmación de los dos datos que descubro en el instante presente.

Yo veo lo que es una semilla cuando llega el momento en que se ha desarrollado y convertido en árbol. Delante del árbol diré «Es un álamo», y puesto que conozco el álamo analizaré mejor la semilla; por esa razón puede hoy un botánico decir al primer vistazo: «Esto es una semilla de álamo». Qué es un hombre es algo que se vuelve visible al llegar el momento más maduro del desarrollo de sus factores: lo que es un hombre se entiende mejor en Sócrates o en Dante que en la gente que no ha recibido educación.

Si yo poseyera un magnífico piano de cola y tuviera la posibilidad de invitar a casa a un gran pianista, me quedaría embriagado por la música que dicho intérprete sabría sacar del piano. Lo escucharía recogido y atento: su capacidad artística y el instrumento material forman un cuerpo solo, una sola cosa. Pero imaginemos que alguien quisiera sabotear el concierto y aflojara las cuerdas del piano antes de empezar: el instrumento no estaría en condiciones de tocar con él, y el gran pianista no podría mostrar su arte.

Es perfectamente experimentable y, por tanto, racionalmente sostenible, que existe una unidad compuesta de dos factores irreductibles entre sí, pero en la que el descollar del factor segundo está condicionado a un cierto desarrollo del primero. De aquí que el cuerpo humano necesite desarrollarse, hasta el punto de estar debidamente «templado», para que el genio del espíritu humano pueda expresarse.

Esta conclusión tiene en cuenta y valora la duplicidad irreductible de los factores, tal como aparecen en la experiencia del presente, y no requiere censurar o reducir nada.

Capítulo Quinto

EL SENTIDO RELIGIOSO: SU NATURALEZA

Ya hemos explicado que, desde el punto de vista metodológico, el punto de partida para investigar lo que nos interesa está en nuestra propia experiencia, en nosotros-mismos-en-acción. Hemos puesto de relieve con una reflexión inicial los factores que entran en juego en nuestra experiencia, lo que nos ha mostrado que el compuesto humano no es unívoco, es decir, que nuestra vida tiene un aspecto material y un aspecto espiritual. Ahora vamos a observar el factor religioso como aspecto fundamental del factor espiritual.

1. El nivel de ciertas preguntas

Intentemos comprender sumariamente la esencia de este factor. El factor religioso representa la naturaleza de nuestro yo en cuanto se expresa en ciertas preguntas: «¿Cuál es el significado último de la existencia?», «¿Por qué existe el dolor, la muerte?», «¿Por qué vale la pena realmente vivir?». O, desde otro punto de vista: «¿De qué y para qué está hecha la realidad?». El sentido religioso está situado, pues, dentro de la realidad de nuestro yo, al nivel de estas preguntas: *coincide con ese compromiso radical con la vida de nuestro yo, que se manifiesta en esas preguntas*. Uno de los pasajes literarios más bellos que hay es aquél de Leopardi donde «el pastor errante en Asia» le plantea a la luna, que parece dominar la infinidad del

cielo y de la tierra, estas preguntas de horizonte también sin fin:

«Frecuentemente cuando yo te miro
tan muda estar en el desierto llano,
que en su lejanía confina con el cielo,
o bien con mi rebaño seguirme en mi camino lentamente
y cuando miro en el cielo arder las estrellas,
me digo pensativo:

‘¿Para qué tantas luces?

¿Qué hace el aire sin fin, y esa profunda,
infinita serenidad? ¿Qué significa esta
soledad inmensa? ¿Y yo, qué soy?’»¹

Desde tiempos remotos una de las imágenes más usadas para expresar la fragilidad y la enigmaticidad última de la vida humana es la imagen de las hojas, las hojas secas que se caen en otoño. Pues bien, podemos decir que el sentido religioso es aquella cualidad que caracteriza al nivel humano de la naturaleza y que se identifica con esa intuición inteligente y esa emoción dramática con las que el hombre, al mirar su propia vida y a sus semejantes, dice: «Somos como hojas...». «Lejos de la propia rama, / pobre hoja delicada, / ¿a dónde vas?»². No olvidemos, en todo caso, que la variación leopardiana de la poesía de Arnault tiene antecedentes bien conocidos, y no sólo en la literatura griega, ya que aparece en todas las literaturas del mundo.

El sentido religioso está ahí, al nivel de esas emociones inteligentes y dramáticas, como decía; emociones que son además inevitables, aunque el clamor o la obtusidad de la vida social parezcan querer acallarlas:

«Y todo conspira para callar de nosotros,
un poco como se calla,
tal vez, una vergüenza, un poco como se calla
una esperanza inefable»³.

2. En el fondo de nuestro ser

Estas preguntas arraigan en el fondo de nuestro ser: son *inextirpables*, porque constituyen como el tejido del que está hecho.

San Pablo, en el discurso del Areópago⁴, que se narra en el capítulo 17 de los Hechos de los Apóstoles, cuando discurre con los atenienses sobre la búsqueda de una respuesta a las preguntas últimas que hacen hablar al fondo de nuestro ser, las identifica con la energía que gobierna, provocándola, sosteniéndola y definiéndola continuamente de nuevo, toda la movilidad humana, incluso la misma movilidad de los pueblos, ese vagabundear suyo por el mundo «en busca del dios», del que «da a cada uno la vida, el aliento, todo».

Cualquier movimiento del hombre surge de aquí, de esta enérgica raíz; procede y depende de esta enigmática fuente última, original y radical.

3. La exigencia de una respuesta total

En tales preguntas el aspecto decisivo nos lo muestran los adjetivos y adverbios: ¿cuál es el sentido *último* de la vida? ¿*En el fondo*, de qué está hecha la realidad? ¿Por qué vale *verdaderamente* la pena que yo exista, que exista la realidad?

Son preguntas que agotan la energía, toda la energía para investigar que tiene la razón. Preguntas que exigen una respuesta total, que cubra por entero el horizonte de la razón, agotando todas las «categorías de lo posible».

En efecto, la razón tiene una coherencia que no le permite detenerse si no llega exhaustivamente hasta el fondo de todo, hasta el final.

«Bajo el denso azul

del cielo un ave marina vuela;
nunca descansa, porque todas las imágenes llevan
escrito: 'más allá'»⁵.

Si solamente respondiendo a mil preguntas se agotara el sentido de la realidad, y el hombre encontrara respuesta a novecientas noventa y nueve de ellas, seguiría tan inquieto e insatisfecho como si estuviera al principio. Hay en el Evangelio una llamada interesante a recordar esta dimensión: «¿De qué le sirve al hombre poseer todo el mundo si pierde el significado de sí mismo? O ¿qué dará el hombre a cambio de sí mismo?»⁶.

Este «sí mismo» no es otra cosa que su exigencia clamorosa, indestructible y sustancial de aferrar el significado de todo. Y es precisamente así como define al yo el sentido religioso: como el lugar de la naturaleza donde se afirma el significado de todo.

Usando una clara analogía, parece acertado aplicar al apremio de esa afirmación lo que *El pensamiento dominante* de Leopardi dice sobre el sentimiento humano del amor:

«Dulcísimo, poderoso
dominador de mi profunda mente;
terrible, pero querido
don del cielo; consorte
de mis lúgubres días,
pensamiento que ante mí tan a menudo vuelves.

De tu naturaleza arcana
¿quién no habla? y su poder sobre nosotros
¿quién no lo sintió? [...]

¡Cuán solitaria se ha vuelto
mi mente desde entonces
en que tú la tomaste por morada!

Arrebatados como relámpago, de mi alrededor
los otros pensamientos míos
todos se disiparon. Lo mismo que una torre

en solitario campo,
tú estás solo, gigante, en medio de ella»⁷.

4. Desproporción con la respuesta total

Cuanto más se adentra uno en el intento de responder a esas preguntas, mejor percibe su fuerza y más descubre su propia *desproporción* con la respuesta total. Es el tema dramático de los *Pensamientos* de Leopardi:

«El no poder estar satisfecho de ninguna cosa terrena, ni, por así decirlo, de la tierra entera; el considerar la incalculable amplitud del espacio, el número y la mole maravillosa de los mundos, y encontrar que todo es poco y pequeño para la capacidad del propio ánimo; imaginarse el número de mundos infinitos, y el universo infinito, y sentir que nuestro ánimo y nuestro deseo son aún mayores que el mismo universo, y siempre acusar a las cosas de su insuficiencia y de su nulidad, y padecer necesidades y vacío, y, aun así, aburrimiento, me parece el mayor signo de grandeza y de nobleza que se pueda ver en la naturaleza humana»⁸.

La imposibilidad de agotar esas preguntas exalta la *contradicción* que hay entre el ardor de la exigencia y la limitación de la capacidad humana para buscar. Y, aún así, leemos con gusto aquellos textos en cuya temática resuena la vibración de esas preguntas y la dramaticidad de nuestra desproporción.

Si nos conmueve la fuerza y la agudeza de la sensibilidad de Leopardi es porque da voz a algo que nosotros somos: una contradicción insoluble, ese «Misterio eterno / de nuestro ser»⁹ del canto *Sobre el retrato de una hermosa mujer*.

«Deseos infinitos
y visiones soberbias

crea en el pensamiento errante
por natural virtud, docta armonía;
que hace errar por un mar delicioso, arcano
el espíritu humano,
casi como por divertirse
ardito nadador por el océano;
mas si un discorde acento
hiere el oído, en nada
se vuelve aquel paraíso en un momento.

Naturaleza humana, ¿cómo
si tan frágil y vil en todo,
si polvo y sombra eres, tan alto sientes?
Si noble aún
¿por qué tus movimientos y pensamientos más dignos son
tan frágiles
que de tan bajos orígenes despierten y se apaguen?»¹⁰.

5. Desproporción estructural

La imposibilidad de dar una respuesta exhaustiva a las exigencias que constituyen nuestro yo es *estructural*, es decir, tan inherente a nuestra naturaleza que conforma su característica esencial.

Vamos a llamar provisionalmente «dios» al objeto indefinible de este interrogante que llevamos inscrito en nosotros mismos. Rilke proclama su importancia decisiva en una poesía admirable:

«¡Apágame los ojos y Te veré todavía,
vuélveme sordo y oiré Tu voz,
trúncame los pies y correré Tu camino,
sin habla, y a Ti elevaré oraciones!

Rómpeme los brazos y yo Te estrecharé
con mi corazón, vuelto, de repente, mano;

si paras mi corazón, latirá mi cerebro,
quémale también y mi sangre, entonces,
Te acogerá, Señor, en cada gota»¹¹.

Dentro de un millón de años la cuestión que plantean esas exigencias puede que se vea exasperada, pero no respondida.

«Quizá si tuviese alas
para volar hasta las nubes
y contar las estrellas una a una,
o como el trueno errar de cumbre en cumbre,
sería más feliz, dulce rebaño mío,
sería más feliz, cándida luna»¹².

Ciento cincuenta años después de Leopardi el hombre «vaga como trueno de cumbre en cumbre» con sus *jets*, y «computa las estrellas una a una» con sus satélites. Pero ¿se puede decir que en este intervalo de tiempo el hombre haya logrado ser simplemente una pizca más feliz? Ciertamente, no. Se trata de algo que por su propia naturaleza está «más allá», fuera del alcance de cualquier movimiento humano.

En la introducción de su libro *De la ciencia a la fe*, el gran matemático Francesco Severi, muy amigo de Einstein, dice que cuanto más se adentraba en la investigación científica, más evidente le resultaba que todo lo que descubría, a medida que iba avanzando, estaba «en función de un absoluto que se opone como una barrera elástica [...] a dejarse alcanzar por los medios de conocimiento que tenemos»¹³. Cada vez que adelantaba en su investigación, descubría que el horizonte al que llegaba le remitía de nuevo a otro horizonte, haciéndole ver su conquista como algo que le empujaba en último término hacia una *x*, un *quid* que estaba lejos del alcance de las condiciones en las que operaba. Cuando la investigación alcanzaba alguna conclusión, el objetivo de la acción, la *x*, se desplazaba. Se podría representar así este proceso:



La r es la energía investigadora de la razón y la libertad humanas, y la x la meta provisional, que siempre tiende hacia una incógnita ulterior.

Si uno está atento a esta dinámica con seriedad y empeño, cuanto más avanza más evidente le resulta la inconmensurabilidad y la desproporción que hay entre la meta que alcanza la investigación y la profundidad de sus preguntas. Semejante experiencia es la que llevó a Francesco Severi a su conversión, después de cincuenta años —como cuenta él mismo— de alta experimentación científica¹⁴. En una conversación que tuvo con Einstein pocos días antes de la muerte de éste, de la que daría cuenta más tarde en la tercera página del *Corriere della Sera*, discutió con el gran físico sobre el tema religioso. En un momento de la conversación Einstein le dijo: «Quien no admita el carácter insondable del misterio tampoco puede ser un científico»¹⁵. En efecto, lo que caracteriza al científico es el compromiso profundo y abierto a la investigación de cualquier fenómeno o circunstancia. Si no admite esa x inconmensurable, si no admite la desproporción insuperable que hay entre el horizonte último y la medida de los pasos humanos, el hombre elimina la categoría de lo posible, la posibilidad, suprema dimensión de la razón, puesto que sólo un objeto inconmensurable puede representar una invitación permanente a la apertura estructural del hombre. La vida es hambre y sed y pasión de un objeto último que se asoma a su horizonte, pero que está siempre más allá de él. Y es esto lo que, al ser reconocido, hace del hombre un investigador incansable.

Dice Shakespeare en *Hamlet*: «Hay más cosas en el cielo y en la tierra, Horacio, que en tu filosofía»¹⁶. Siempre habrá más

cosas en el cielo y en la tierra —es decir, en la realidad— que en nuestra percepción y concepción de la realidad (es decir, en la filosofía). De ahí que la filosofía deba tener la profunda humildad de ser un intento completamente abierto de par en par a la realidad y deseoso de adecuarse, de ser completado y corregido: tiene que dejarse dominar por la categoría de la posibilidad. Cuando falta la categoría de lo posible el paso está bloqueado. Porque entonces el paso lo determina de antemano el proyecto del poder o el proyecto de nuestro propio interés. De hecho, toda sociedad ideológica tiende a congelar la verdadera investigación: usa el poder que ostenta como instrumento para contener dentro de ciertos límites la investigación que se realiza y se enseña. Una dictadura nunca tiene interés en que la investigación sobre el hombre sea libre, porque una investigación libre sobre el hombre es el límite más peligroso para el poder, es una fuente incontrolable de posible oposición.

Cuando no existe ese humilde sentido de que el pensamiento humano es esencialmente reformable, la metamorfosis se pone en marcha inevitablemente: la filosofía se convierte en ideología. Y tal metamorfosis se lleva a cabo en la medida en que llegue a considerarse «normal» que la idea preconcebida que se tiene de la vida tienda a imponerse. Así entra en escena la violencia del poder.

6. Tristeza

A la presunción del poder, cargada de censuras y negaciones, le corresponde en el individuo, en el hombre real, una gran *tristeza*, característica fundamental de la vida consciente de sí, «deseo de un bien ausente», como decía santo Tomás¹⁷.

La absoluta falta de proporción que hay entre el objeto verdaderamente buscado y la capacidad humana de «captura»

produce la experiencia de poseer algo que por naturaleza es huido.

«Cualquier cosa que digas o hagas
Tiene un grito dentro:
¡No es por esto, no es por esto!
Y así todo envía
A una secreta pregunta:
El acto es un pretexto. [...]
En la inminencia de Dios
La vida se abalanza
Sobre las reservas caducas
Mientras cada uno se aferra
A su bien que le grita: ¡adiós!»¹⁸.

La tristeza surge entonces del «esfuerzo laborioso que nos fatiga sin descanso»¹⁹; y la «fatiga» del poeta Foscolo se convierte en el «fastidio» y la intranquilidad que le despierta a Leopardi:

«Aguijón [que] me punza
de tal modo que, descansando, más que nunca estoy lejos
de hallar paz y sosiego»²⁰.

El ser conscientes del valor de esta tristeza se identifica con tener conciencia de la grandeza de la vida y con el sentimiento de su destino. Por eso, en *Los Demonios*, Dostoyevski puede narrar noblemente esto:

«... Había sabido tocar en el corazón de su amigo las cuerdas más profundas y provocar en él la primera sensación, indefinida aún, de aquella eterna y santa tristeza que algunas almas elegidas, una vez saboreada y conocida, nunca cambian por una satisfacción barata (hay también ciertos amantes que valoran más esta tristeza que la satisfacción más radical, admitiendo que sea posible semejante satisfacción)»²¹.

Si la tristeza es una chispa que salta de la «diferencia de

potencial» que vivimos entre el destino ideal y nuestra carencia histórica, la ocultación de esta diferencia —suceda como suceda — engendra el opuesto lógico de la tristeza: la *desesperación*.

«La sola idea constante de que exista algo infinitamente más justo y más feliz que yo me llena totalmente de desmedida ternura y de gloria, sea yo quien sea, haya hecho lo que haya hecho. Para el hombre, bastante más indispensable que su propia felicidad es saber y creer en todo momento que existe un lugar donde hay una felicidad perfecta y calma para todos y en todo... En esto se resume toda la ley de la existencia humana: en que el hombre pueda inclinarse ante lo infinitamente grande. Si los hombres se vieran privados de lo infinitamente grande, ya no podrían vivir y morirían presos de desesperación»²².

Quizá este comentario de una joven, en carta enviada a un amigo suyo, no sea de menor peso que la intuición del gran escritor ruso: «Si las cosas fueran sólo aquello que vemos seríamos unos desesperados».

Pero, posiblemente, en ninguna página de la literatura haya quedado expresada la estructura filosófica y el dinamismo existencial cotidiano de la tristeza como en la última parte de *La noche del día de fiesta* de Leopardi:

«¡Ay, por la calle
oigo no lejos el solitario canto
del artesano que regresa tarde
después de sus solaces, a su pobre hogar;
y cruelmente se me oprime el corazón
al pensar que en el mundo todo pasa,
y apenas deja huella. Ya ha pasado
el día festivo, y al día festivo el día
ordinario sucede, y así se lleva el tiempo
todo humano accidente. ¿Dónde está el eco
de los antiguos pueblos? ¿Dónde está el grito

de nuestros antepasados famosos, y el gran imperio de aquella Roma, y las armas, y el fragor que recorrió la tierra y el océano?

Todo es paz y silencio; todo lo acalla el mundo, y ya de aquello ni se habla siquiera. En mi temprana edad, cuando se espera ansiosamente el día festivo, o luego, cuando ya apagado, yo, doliente, despertaba, estrujaba la almohada; y, avanzada la noche, un canto que se oía en los senderos y lejano, moría poco a poco, parecidamente, ya, el corazón me oprimía»²³.

7. La naturaleza del yo como promesa

«Lo que un hombre busca en los placeres es un infinito, y nadie renunciaría nunca a la esperanza de conseguir esta infinitud»²⁴. La observación de Pavese encuentra en su *Diario* otras confirmaciones dramáticas. Cuando el escritor obtuvo el premio literario italiano más conocido, el premio Strega, comentó: «También has conseguido el don de la fecundidad. Eres dueño de ti mismo, de tu destino. Eres célebre como quien no trata de serlo. Pero todo esto se acabará. Esta profunda alegría tuya, esta ardiente saciedad, está hecha de cosas que no has calculado. *Te la han dado*. ¿A quién, a quién, a quién darle las gracias?»²⁵. Y el día de la entrega del premio escribió: «En Roma, apoteosis. ¿Y qué?»²⁶.

Pero ya entre las primeras anotaciones de su diario aparece una observación que tiene un valor capital: «Qué grande es el pensamiento de que verdaderamente nada se nos debe. ¿Alguien nos ha prometido nunca nada? Y, entonces, ¿por qué lo esperamos?»²⁷. Quizá él no pensó que la espera constituye la

estructura misma de nuestra naturaleza, la esencia de nuestra alma. No es resultado de un cálculo: es algo dado. La *promesa* está en el origen, procede del origen mismo de nuestra hechura. Quien ha hecho al hombre, lo ha hecho «promesa». El hombre espera *estructuralmente*, es mendigo por estructura; la vida es estructuralmente promesa.

Recuerdo un fragmento del diálogo de un «blues» de James Baldwin:

Richard: También tú, cuando eras joven, estabas convencida de saber más que tu padre y que tu madre, ¿no es verdad? Apuesto a que en el fondo tú lo pensabas, vieja.

Mama Henry: De ningún modo. Al contrario, pensaba que iba a conocer más cosas, porque los míos habían nacido esclavos y yo había nacido libre.

Richard: ¿Y has conocido más cosas?

Mama Henry: He conocido lo que debía conocer: cuidar a mi marido y educar a mis hijos en el temor de Dios.

Richard: Sabes que no creo en Dios, abuela.

Mama Henry: Tú no sabes lo que dices. No es posible que no creas en Dios. No eres tú quien decide.

Richard: ¿Y quién decide si no?

Mama Henry: La vida. La vida que está en ti decide. Ella sabe de dónde viene y cree en Dios»²⁸.

Entre mis recuerdos de cuando enseñaba en el liceo conservo el trágico fin de un profesor de latín y griego: murió repentinamente mientras estaba en clase. En los funerales, cuando cargaban el féretro, yo estaba un poco apartado; me di la vuelta y vi cerca de mí a un profesor de filosofía que era conocido en la escuela como ateo. Su rostro estaba muy tenso, y yo, ciertamente sin darme cuenta, me quedé observándole una fracción de segundo más de la cuenta. Entonces, quizá se sintió interrogado y exclamó: «La muerte es el hecho que está en el

origen de toda la filosofía».

El horizonte al que llega el hombre está marcado por la tumba; la muerte es el origen y el estímulo de toda su búsqueda, porque la profundidad de la pregunta humana encuentra justamente en ella la contradicción más potente y descarada. Pero esta contradicción no elimina la pregunta, sino que la exacerba.

Hace algún tiempo fui a visitar a una persona al sanatorio que había en Garbagnate, cerca de Milán. Cuando salía de allí me abordó un enfermero: estaba muriéndose un enfermo y el capellán no se encontraba en el sanatorio. Era un chico de unos veinte años, limpio y sencillo. Me impresionó porque con su actitud parecía contar serenamente los latidos de su corazón, como si dijera: «Todavía uno más...» Hay muertes lúcidas hasta el último segundo. Aquel chico murió tranquilo. Y pensé: si uno supiera claramente que la muerte está a punto de llegarle, ¿sentiría su autoconciencia agotadas sus preguntas? ¿O las sentiría exacerbadas, como el impacto de una carrera contra un muro? Cuando una fuerza está tensa, si encuentra un obstáculo no afloja, sino que se pone más tensa.

8. El sentido religioso como dimensión

Ese ardor radical, implacable, del que surge el incansable movimiento humano en busca del fondo último de las cosas —de su origen y destino— está plasmado con una imagen estupenda por Thomas Mann en la primera página de *José y sus hermanos*.

«Es profundo el pozo del pasado. ¿Quizá debiéramos decir que insondable? Sí, insondable, y puede que todavía más si hablamos del pasado del hombre, de este ser enigmático que encierra en sí nuestra existencia, alegre por naturaleza pero mísera y dolorosa por encima de ésta. Es bien comprensible que su misterio forme el alfa y la omega de todo nuestro razonar, de

todas nuestras preguntas, que dé calor y tensión a cada palabra nuestra, urgencia a cada problema nuestro, pues justamente en nuestro caso sucede que, cuanto más se excava en el subterráneo mundo del pasado, más insondables parecen los primeros pasos humanos, su historia y su civilización, y que, aunque estemos haciendo descender nuestra sonda a profundidades fabulosas, éstas retroceden progresivamente cada vez más hacia un abismo sin fondo. Y hemos usado con justeza la expresión «progresivamente, cada vez más», pues lo insondable se divierte jugando con nuestra pasión por indagar, le ofrece puntos ilusorios de llegada, tras los cuales, apenas alcanzados, se abren nuevas vías del pasado, como le ocurre a quien camina por las costas del mar del Norte, que no encuentra jamás el fin de su camino, porque, detrás de cada grupo de arenosas dunas que quería alcanzar, nuevas extensiones le atraen hacia más dunas»²⁹.

«El misterio —dice Mann— da calor y tensión a cada palabra nuestra». Es la misma metáfora que utiliza Cesare Pavese en una carta que envió a una profesora, traductora de la *Ilíada* y de la *Odisea* para la colección de Einaudi que dirigía el gran escritor. Al deseo de que un atisbo de exigencia religiosa, que ella había vislumbrado en su último libro *Y el gallo cantó*, pudiera desarrollarse y cumplirse, responde Pavese:

«En cuanto a la solución que me desea encontrar, yo creo que difícilmente iré más allá del capítulo decimoquinto del *Gallo*. En cualquier caso, no se ha equivocado al sentir que ahí está la cuestión candente, el *locus* de toda mi conciencia»³⁰.

El sentido religioso es la capacidad que tiene la razón de expresar su naturaleza profunda en un interrogante último; es el «locus» de la conciencia que el hombre tiene de su existencia.

Esa pregunta inevitable está en todo individuo, y dentro de su mirada hacia todas las cosas.

El filósofo americano Alfred N. Whitehead define la religión de esta manera: «Aquello que hace el hombre en su soledad»³¹. La definición es interesante, aunque no expresa todo el valor del que parte la intuición que la ha engendrado. Pues, en efecto, la pregunta última es constitutiva del individuo, y en este sentido el individuo está totalmente solo: él mismo es ese interrogante, y no otra cosa. Por eso, si contemplamos a un hombre, una mujer, un amigo o un caminante sin que resuene en nosotros el eco de la pregunta, de la sed de destino que lo constituye, nuestra relación no será una relación humana, y menos aún podrá tratarse de una relación amorosa a cualquier nivel que sea: no respetará la dignidad del otro, no será adecuada a la dimensión humana del otro.

La misma pregunta, en el idéntico instante en que define mi soledad, sienta también las bases de mi compañía, porque significa que yo estoy constituido por otra cosa, aunque permanezca misteriosa para mí.

Por tanto, si quisiéramos completar la definición del filósofo americano, la religión es ciertamente lo que el hombre hace en su soledad, pero también es aquello en lo que descubre su esencial compañía. Tal compañía es además más original que la soledad, porque el interrogante estructural no ha sido engendrado por un querer mío; me ha sido dado. Por eso, antes que la soledad está la compañía que abraza mi soledad, de manera que ésta ya no es una verdadera soledad, sino un grito que recuerda la compañía escondida.

Un eco sugerente de esto se encuentra en la poesía del premio Nobel de literatura del año 1951, Pär Lagerkvist:

«Un desconocido es mi amigo, uno a quien no conozco.
Un desconocido lejano, lejano.
Por él mi corazón está lleno de nostalgia.
Porque él no está cerca de mí.

¿Quizá porque no existe?

¿Quién eres tú que llenas mi corazón de tu ausencia, que llenas toda la tierra de tu ausencia?»³².

Sólo la hipótesis de Dios, sólo la afirmación del misterio como realidad que existe más allá de nuestra capacidad de reconocimiento, corresponde a la estructura original del hombre.

En efecto, dado que la naturaleza del hombre exige una búsqueda indomable de respuesta, y que es estructura del hombre este preguntar irresistible e inagotable, se estaría suprimiendo esa pregunta si no se admitiera la existencia de una respuesta.

Y esta respuesta no puede ser sino insondable. Únicamente la existencia de un misterio resulta adecuada para la estructura indigente que tiene el hombre. Éste es un mendigo insaciable, pues lo que le corresponde es algo que no coincide consigo mismo, que no se puede dar a sí mismo, que no puede medir, que no sabe poseer.

«El mundo sin Dios sería como una fábula contada por un idiota en un acceso de ira»³³, le hace decir Shakespeare a un personaje suyo. Y jamás se ha definido mejor el tejido de una sociedad atea. La vida sería «una fábula», por tanto, un sueño extraño: discurso abstracto o imaginación exasperada. Y «contada por un idiota»: por ello, sin capacidad para establecer nexos, de forma intermitente, sin orden verdadero, sin posibilidad de previsión. Además, «en un acceso de ira»: es decir, donde el único modo de relacionarse es la violencia, o sea, la ilusión de poseer.

Con esta larga puntualización existencial he intentado subrayar lo que es en nosotros el sentido religioso, cómo aparece ante nuestra conciencia: es una *exigencia de totalidad constitutiva* de nuestra razón, es decir, precisamente de la capacidad que tiene el hombre de tomar conciencia, de abrirse a

la realidad para introducirse en ella y abrazarla cada vez más.

El hombre se plantea esta pregunta por el simple hecho de vivir, porque es la raíz de su conciencia de la realidad. Y no sólo se plantea la pregunta, sino que también se la responde al afirmar siempre que hay algo «último»: porque el mismo hecho de vivir cinco minutos está afirmando que existe un «quid» por el cual *en el fondo* vale la pena vivir esos cinco minutos. Es el mecanismo estructural de la razón, una implicación suya inevitable. Así como el ojo al abrirse descubre formas y colores, del mismo modo la razón, al ponerse en movimiento, afirma que hay algo «último», una realidad última en la que todo consiste, un destino último, un sentido de todo.

Por eso siempre damos una respuesta a las preguntas que nos constituyen: consciente y explícitamente, o práctica e inconscientemente.

La afirmación de que existe la respuesta, como algo que está implicado en el hecho mismo de la pregunta, puede simbolizarse con esta fórmula:

$$A \longrightarrow A_1$$

La lectura de esta fórmula nos indica que A pasa a A_1 , es decir, es una figura del movimiento, del cambio. Pero una lectura inteligente de la fórmula percibe que hay un *tercer elemento* implicado, un tercer elemento aparentemente no explícito aunque esté contenido en la fórmula. En efecto, si no se admitiera que existe una X, *además* de la existencia de A y de A_1 , se tendrían que identificar ambos elementos negando de este modo el «paso» o la diferencia que hay entre A y A_1 , cosa que sin embargo muestra evidentemente la experiencia. Que una cosa pase de una posición a otra distinta significa que «otra cosa» hace posible ese paso. Decir que «el hombre se transforma» o que «la vida pasa» implica la existencia de *otra cosa*; de otro

modo serían afirmaciones que se niegan por sí mismas, porque si no se admite que haya un factor oculto determinando el paso, se tendría que admitir, como hemos dicho, la identidad entre A y A_1 , lo que constituiría la negación de la fórmula apuntada, que es la descripción de la experiencia práctica.

Capítulo Sexto

ACTITUDES IRRAZONABLES FRENTE AL INTERROGANTE ÚLTIMO: VACIAR LA PREGUNTA

Quisiera hacer ahora una lista, aunque sea sucinta, de lo que yo llamaría posturas «irrazonables» en el modo de afrontar las preguntas que constituyen el sentido religioso y de responder a ellas.

¿Por qué utilizo la palabra «irrazonable»? Porque es irrazonable cualquier actitud que pretenda explicar un fenómeno de una manera que no resulte adecuada a *todos los factores* que están implicados en él. No se puede explicar una cuestión olvidando o negando alguno de los factores en juego.

Se puede dar a esta observación un valor general, afirmando que un error demuestra que lo es cuando nos vemos obligados por su propia lógica a olvidar o a renegar de algo.

Considero además «inhumanas» estas actitudes, precisamente porque son irrazonables.

Voy a hacer un elenco de seis de estas posturas. Y no por simple amor a la enumeración, sino porque, de una u otra manera, son tentaciones para todos nosotros, si es que no son ya práctica aceptada. «Nihil humani a me alienum puto»¹: creo que cualquier cosa que le haya sucedido a otro hombre puede sucederme también a mí. En cualquier caso estas posturas constituyen estadísticamente la actitud, práctica al menos, de la mayoría.

1. Negación teórica de las preguntas

En primer lugar, llamo *negación teórica de las preguntas* al hecho de que esas grandes cuestiones, esos interrogantes, se consideren «sin sentido». Las frases que expresan tales preguntas tendrían una consistencia puramente formal.

No tienen sentido: es como decir, por ejemplo, «un burro con alas, con un coche Jaguar en lugar de la pata derecha», o «una bailarina de Opera en lugar del oído», etc. Cada uno puede multiplicar las imágenes según su fantasía.

Pero aquellas frases tendrían un defecto todavía mayor: no son ni siquiera una imagen, son pura palabra, puro sonido.

Voy a referirme al momento en que descubrí este planteamiento como postura sistemática. Había puesto una tarea en la clase de religión de tercero, en el instituto, y, mientras los alumnos escribían, yo me paseaba entre los pupitres. Vuelto a la primera fila, agarré el primer libro que tenía a mano y por pasar el tiempo lo hojeé. Era el *Compendio histórico de la literatura italiana* de Natalino Sapegno. Al abrirlo, la suerte quiso que la página sobre la que se fijara mi mirada tratase de la vida de Leopardi. Entonces comencé a leerla con interés y, después de medio minuto, exclamé: «Muchachos, interrumpid la tarea. Pero vosotros, con toda vuestra presunción, con toda vuestra voluntad de autonomía, ¿leéis estas cosas y las aceptáis sin rechistar, como si se tratara de beber un vaso de agua?». He aquí el texto:

«Las preguntas en las que se condensa la confusa e indiscriminada veleidad reflexiva de los adolescentes, su primitiva y sumaria filosofía (¿Qué es la vida? ¿Para qué sirve? ¿Cuál es el fin del universo? o ¿Por qué el dolor?), aquellas preguntas que un filósofo auténtico y adulto aleja de sí como algo absurdo y carente de auténtico valor especulativo y que, además, no comportan ninguna respuesta ni posibilidad de

desarrollo, precisamente éstas son las que se convirtieron en la obsesión de Leopardi, en el contenido exclusivo de su filosofía»².

¡Ah, entiendo! —dije a mis alumnos—. Homero, Sófocles, Virgilio, Dante, Dostoyevski y Beethoven son adolescentes porque toda su expresión está determinada por esas preguntas, porque grita esas exigencias que —como decía Thomas Mann— dan «calor y tensión a cada palabra nuestra, urgencia a cada problema nuestro»³. ¡Me siento muy contento de estar en compañía de éstos, porque un hombre que anula la cuestión no es alguien «humano»!

En sus *Crónicas de filosofía italiana* Garin recomienda que el pensamiento se produzca «sin vuelos hacia imposibles utopías [...] porque el hombre es centro y señor del mundo, pero a condición [...] de dar cuerpo y consistencia a este libre señorío suyo»⁴. ¿Qué señor del mundo es este hombre que, como fruto de tanta obra suya, está produciendo el terror fundado de que pueda destruir del todo su ya mísera casa, «este jardín que no vuelve tan feroces»⁵?

¡Qué «libre señorío» el que te permite pensar conforme a la mentalidad del poder, pues de otro modo te marginan de la sociedad y, si pueden, te mandan al manicomio, como en Rusia!

¿Por qué son imposibles esas «utopías»? ¿Porque lo dice el señor Garin?

Si la naturaleza me dota en mi interior de un impulso mucho más potente que el de un misil, de un impulso tan radical que es lo que me constituye, ¿por qué la respuesta a éste tiene que ser una meta imposible, de modo que resulte inútil hablar de ella?

John Dewey, uno de los mayores responsables de la pedagogía que ha formado a muchas generaciones en América, cuya influencia se está reflejando en nosotros después de treinta años, afirma análogamente:

«Abandonar la investigación de la realidad y de su valor

absoluto e inmutable puede parecer un sacrificio, pero esta renuncia es la condición para comprometerse en una vocación más vital. La búsqueda de valores que puedan ser asegurados y compartidos por todos, porque están conectados con la vida social, es una búsqueda en la que la filosofía no encontrará rivales en los hombres de buena voluntad, sino cooperadores»⁶.

Pero abandonar la investigación de la realidad, del valor absoluto e inmutable, es un sacrificio por el que también se puede matar a la gente. Pues, en efecto, sería abandonar algo a lo que nos empuja la *naturaleza*, y esto es irracional, inhumano. Es una postura inadecuada a los términos del problema.

Dewey aconseja dejar de lado las cosas imposibles para ponerse a construir juntos la vida social. Sin embargo, de este modo no se tiene presente que la unidad entre los hombres, y por tanto la posibilidad misma de una colaboración realmente constructiva entre ellos, exige la existencia de un factor que trascienda al hombre; sin él únicamente estaríamos yuxtapuestos de manera provisional y absolutamente equívoca, porque no se podría estar seguros de nada.

El amor entre el hombre y la mujer tampoco encuentra una soldadura profunda ni siquiera en el ímpetu de la juventud: la solidez en la unión de ese amor radica en «otra» cosa, que se objetiva en el niño, en el hijo, o, dicho más genéricamente, en una tarea. Pero cuando se tiene un hijo, ¿cuál es la tarea? Más o menos confusamente, más o menos nebulosa o conscientemente, es el destino del hijo, la realización de su camino como hombre; es este sentido el que apremia y dicta en los padres una actitud de emoción real, de compromiso seguro, de sentimiento amoroso sencillo y total. Sin algo diferente que supere a la relación en sí misma, la relación no dura.

Es necesaria una razón para mantener una relación, y la razón verdadera de cualquier relación tiene que conectar a ésta con el

todo.

2. Sustitución voluntarista de las preguntas

Si se suprime la energía estimulante de la «experiencia elemental», aquel «aguijón que nos hiere», si se suprime la energía dinámica que esas preguntas provocan, el movimiento que imprimen a nuestra humanidad, si se vacían de contenido esos interrogantes que constituyen la expresión del mecanismo esencial, el motor de nuestra personalidad, ¿en qué puede consistir entonces la energía que nos hace obrar?

La energía que nos impulsa a obrar se reduce en ese caso a la afirmación de uno mismo. Y el instrumento para la afirmación de nosotros mismos es la voluntad: por eso solamente se puede tratar de una energía voluntarista, de una afirmación voluntarista.

Ésta puede tener como punto de partida: 1) un gusto por la praxis personal, 2) un sentimiento utópico, o 3) un proyecto social.

Y no creo que estos tres motivos sirvan solamente como ejemplos. Voy a ilustrar lo que quiero decir:

1) He aquí una poesía de Evtuchenko:

«Son muchos los que no me aman.
Me atribuyen muchas culpas
y me lanzan encima
rayos, dardos y truenos.
De modo tétrico y estridente
se ríen de mi canto
y sus miradas pérfidas
las siento a mis espaldas.
A mí todo esto me gusta.
Y me enorgullece que ellos
no consigan domarme,

que no obtengan nada.

Con altivez desdeñosa
miro sus contiendas,
con alegría de piedra
les provoco adrede.

Pero, tan conocido como soy por todos,
a veces me muevo a duras penas:
perplejo, apesadumbrado,
a punto de caer.

Sin sonrisa falsa
capto con angustia
que soy presuntuoso
y demasiado pícaro.

En mi ánimo íntimo
sé que soy otro.

Pero no llego a entender
por qué me envidian.

Camino taciturno
por el callejón nevado
y ardientemente quiero
ser presuntuoso»⁷.

Más allá de su grave intuición de la soledad, su proyecto de vida es una praxis voluntarista.

2) También se da el caso en que esta energía voluntarista, como ciega que es, se da ella misma un fin. No se ve atraída por una meta que reconoce objetivamente; se la da ella misma. Bertrand Russell, profeta de la cultura radical, escribía a comienzos del siglo XX lo siguiente:

«De modo imprevisto yo he experimentado algo parecido a eso que el pueblo religioso llama ‘conversión’... Repentina y vivamente llegué a tomar conciencia de la soledad en que vive la mayoría, y a sentirme apasionadamente deseoso de encontrar

caminos para disminuir ese trágico aislamiento... La vida del hombre es una larga marcha en la noche, rodeada de enemigos invisibles, torturada por el desgaste y la pena... Uno a uno, al caminar, los compañeros de viaje desaparecen de nuestra vista... Brevísimo es el tiempo en que podemos ayudarlos. Derrame nuestro tiempo luz solar en su camino para reanimar el coraje que decrece, para infundir fe en las horas de desesperación»⁸.

¿Qué fe? ¿Fe en qué? Es como alguien que endurece los músculos, como cuando uno quería hacer ostentación de ellos siendo niño, para poder afrontar el tiempo con un sentimiento ideal producido por este mismo esfuerzo. Es como endurecer en el vacío los músculos de la voluntad, o como una vela hinchada por un viento que no lleva a puerto alguno.

He aquí otro pasaje típico de Russell, tomado de su libro *Misticismo y lógica*:

«La vida del hombre es algo breve y frágil; sobre él y sobre toda su especie cae lenta y segura la mano despiadada de un tenebroso destino. Ciega al bien y al mal, sin importarle las destrucciones, la materia omnipotente prosigue implacable su camino, y al hombre, condenado a perder hoy aquello que más ama, y a traspasar mañana él mismo el umbral de las tinieblas, no le queda más que cultivar amorosamente, antes de que caiga sobre su cabeza el golpe fatal, pensamientos elevados que ennoblezcan su breve jornada; ponerse en adoración ante el altar construido con sus propias manos, negando los abyectos miedos de quienes son esclavos del hado; indiferente al poder de la suerte, conservar el espíritu libre de la loca tiranía que gobierna las circunstancias externas de su vida; desafiar orgullosamente a las fuerzas irresistibles, que apenas toleran por un momento ser conocidas y condenadas por él; sostener él solo, Atlante cansado pero indomable, el mundo que sus propios

ideales han sabido forjar bajo la amenaza de una violencia inconsciente que avanza pisoteándolo todo»⁹.

Es irracional, porque tiene que sofocar y prescindir de la profundidad de las exigencias que le hacen escribir estos pasajes. Para acusar de este modo hace falta que haya algo «dentro», objetivamente, que grita y pide otra cosa distinta de la situación que denuncia. No se puede responder con una invitación sin rumbo, a la que a priori se le ha negado un puerto.

3) Y llegamos así al proyecto social. «Tensad los músculos, hinchad los pulmones para realizar un proyecto de sociedad distinta». Un proyecto ¿hecho por quién? «Por mí», diría Marx. «Por nosotros», dirían otros. Es un énfasis voluntarista que olvida el contenido más agudo y objetivo: el personal, del que deriva también el verdadero interés social. Es un reduccionismo abstracto, un olvido impotente. No es casualidad que la producción filosófica de la URSS haya estado dedicada casi exclusivamente a la ética: un moralismo que lo invade todo.

3. Negación práctica de las preguntas

Si la primera postura afirmaba que las preguntas no tienen sentido, que no tienen ningún significado inteligible, ahora se trata de una actitud puramente existencial, de una concepción que simplemente se vive. No es que esas preguntas no puncen, ni duelan. Pero entonces es necesario plantearse la vida de tal modo que no afloren.

La primera forma está muy generalizada, es aquel «¡no pienses en ello!», tan conocido por todos, y también por nosotros. Como en el *Enrique IV* de Shakespeare, cuando Dora le dice a Falstaff, «¡Oh!, mi gracioso cerdito del mercado de san Bartolomé, ¿cuándo dejarás de guerrear de día y hacer esgrima de noche, y comenzarás a remendar tu viejo cuerpo para el

cielo?». Falstaff responde: «Calla, mi buena Dora, no hables como una cabeza de muerto, no me recuerdes mi final»¹⁰. Esta es la suprema sabiduría de la mayoría.

Pero aparece otra forma, por ejemplo, en una página de Kazimierz Brandys: la sociedad crea intereses para oscurecer el gran interés de la demanda esencial, la demanda de significado. Pero no lo logra. Y entonces la vida en sociedad se suplanta con el alcohol (hoy también con la droga).

«En las calles de nuestra ciudad la muchedumbre se mueve por amplias aceras, junto a edificios altos como nunca. Con una inquietud sorda y dolorosa busca el sabor de la jornada actual. Sedienta de fuertes excitaciones se vuelca en los cines, en los estadios, en las tabernas. No se contenta con la motivación social de la existencia, aunque haya tenido que reconocer su lógica, ilustrada todos los días con mil argumentos. Generalmente los argumentos le convencen: la muchedumbre no está formada por locos. Entiende la importancia del trabajo en su vida, toma en serio el esfuerzo organizado, siente respeto por la energía material, fuente de éxitos futuros. Sin embargo, todo esto no disipa sus inquietudes. Los principios y los objetivos no apaciguan las nostalgias. Atormentada por un confuso deseo, anhelando olvidar el programa necesario para realizarlo, la muchedumbre quiere descubrir el sabor de la vida, que le permita gustar el placer durante la existencia. No es exigente en esto, toma aquello que se le da. El alcohol contiene la garantía más segura para reconciliarse con el presente, una botella de medio litro contiene el porcentaje deseado de irracionalidad...»¹¹.

En la *Tempestad* de Shakespeare se dice en un determinado momento: «En el error el último fin olvida las premisas»¹². Es necesario construir una sociedad más justa, etc...: esto podría ser un fin último. Pero, ¿dónde está el error de la cultura de hoy? En que olvida las premisas, premisas que están en la conciencia

del hombre, de donde brotan a gritos las últimas preguntas. Y estas preguntas penetran en las relaciones que se tienen con los hijos, con los amigos, con los extraños; penetran en el trabajo y el sustento; penetran en el modo de decir «¡Qué hermoso día hace hoy!»; penetran en el modo en que se afronta el problema social. Es más, la atracción del problema social se produce precisamente, no por la lógica de ese problema en cuanto tal, sino por la exigencia, por la pasión o sed de justicia que jamás encontrará metro ni medida que la agoten, nunca jamás.

En los comienzos de la generación Beat de los años 60, uno de los eslóganes más conocidos era éste: «Debemos caminar. Pero, ¿adónde vamos? No lo sé, pero es necesario caminar». Hacer cosas para no sentir, para no profundizar en una inquietud evidente.

Hay un matiz de escepticismo en esta actitud, que subyace en la irresponsabilidad de la mayoría (porque el escepticismo siempre coincide con la huida del compromiso con la integridad de los factores de la realidad). En un libro apócrifo de la Biblia, el *Cuarto Libro de Esdras*, se dice: «¿Qué ventaja hay en que nos sea prometida la esperanza imperecedera si aquí estamos arrojados a la infelicidad?»¹³. Por eso —se concluirá—, ¡dejemos las últimas preguntas y dediquémonos a estar bien aquí!

Pero la presentación más noble, más formulada, más motivada filosóficamente, la única alternativa digna al compromiso en una vida sinceramente religiosa, es decir, verdaderamente comprometida con las preguntas últimas, es el ideal estoico de la ataraxia, de la imperturbabilidad.

John Falstaff se dedica a hacer de espadachín, Fulano se entrega al alcohol, Mengano a la droga, Zutano a la droga del escepticismo; pero existe todavía una postura mucho más compleja y hábil. Puesto que no es posible dar respuesta a esas preguntas, es necesario anestesiarlos frente a ellas. He aquí

entonces al hombre digno y sabio que se entrena en el dominio de sí mismo y construye un equilibrio totalmente racional para sí, imaginado y realizado por él mismo, equilibrio que le vuelve firme e impávido frente a todas las vicisitudes.

Este es el supremo ideal al que tienden todas las concepciones no religiosas del hombre, sea cual sea la filosofía que las sustente.

Veamos ante todo una poesía de Evtuchenko, ejemplo de la ataraxia vivida pragmáticamente y sentida estéticamente.

«En sobrecargados tranvías,
amontonándonos juntos,
meneándonos juntos,
juntos nos tambaleamos. Iguales nos hace
un igual cansancio.
De vez en cuando nos engulle
el metro,
luego, por su boca humeante,
nos escupe.
Por calles desconocidas, entre remolinos blancos
caminamos, hombres junto a hombres.
Nuestros alientos se mezclan entre sí,
se intercambian y se confunden las huellas.
De los bolsillos sacamos el tabaco,
canturreamos alguna canción de moda.
Empujándonos con los codos,
decimos «perdón», o no decimos nada.
La nieve choca en los rostros tranquilos.
Nos intercambiamos sordas, avaras palabras.
Y todos nosotros, precisamente nosotros, henos aquí,
¡todos juntos somos
eso que en el extranjero llaman Moscú!
Nosotros que caminamos con nuestras bolsas

bajo el brazo, con nuestros paquetes y envoltorios, somos esos que lanzan a los cielos astronaves y que asustan corazones y cerebros. Cada uno por su cuenta, a través de nuestras Sadovye, Lebyazie, Trubnye, siguiendo su propio itinerario, y sin conocernos unos a otros, rozándonos el uno con el otro caminamos...»¹⁴.

Impermeabilidad, aridez total.

Pero esto se ha convertido en el ideal de mucha literatura contemporánea. Invito a leer el final del *Adiós a las armas* de Hemingway: el hombre que supera el dolor por la muerte de su mujer y se aleja silbando, ¡he ahí al hombre «racional», dueño de sí!¹⁵.

En la sección *Italia pregunta* del semanario «Epoca», Augusto Guerriero publicaba la petición de un lector y luego le respondía. Veamos una de estas preguntas y respuestas:

«Me dirijo a usted como el único que puede ayudarme. En 1941, con sólo 17 años, me tomé en serio el slogan «fascista perfecto, libro y mosquetón», y dejé mi casa y mis estudios enrolándome en los batallones M. Combatí en Grecia contra los partisanos, fui herido, capturado después por los alemanes y llevado prisionero a Alemania. En la prisión enfermé de tuberculosis. Al volver a casa mantuve oculta mi enfermedad a todos, incluso a mis familiares. Y esto porque, en la mezquina mentalidad común, un enfermo de tuberculosis, aunque no sea contagioso (como es mi caso), es un ser a evitar, del que tener compasión y al que acercarse solamente si estás obligado a ello y con mil precauciones. Y yo no quería esto. Sabía que no era peligroso y quería vivir como todos los demás hombres, junto a todos los otros.

Volví a estudiar, me diplomé y encontré un pequeño trabajo. He vivido durante años de forma descuidada, olvidando con frecuencia el haber estado enfermo alguna vez. Ahora, sin embargo, la enfermedad progresa y yo siento que se acerca mi fin. Durante el día me distraigo intentando vivir intensamente. Pero de noche no consigo dormir y el pensamiento de que dentro de poco dejaré de existir me produce un sudor frío. A veces creo enloquecer. Si tuviera el consuelo de la fe podría refugiarme en ella, encontraría la resignación necesaria. Pero, desgraciadamente, perdí la fe hace ya tiempo. Y las muchas lecturas, quizá demasiadas, que me la hicieron perder, no me han dado en cambio esa frialdad, esa tranquilidad que permite a otros afrontar el paso serenamente. En definitiva, me he quedado solo e indefenso... Y por esto me dirijo a usted. Admiro su serenidad, que se refleja en todos sus escritos, y le envidio. Estoy seguro de que una carta suya me sería de gran alivio y me daría fuerzas. Si puede, le ruego que me ayude».

Respuesta:

«... Pero dígame: ¿qué puedo hacer yo por usted? ¿Escribirle una carta? Y ¿para qué puede servirle una carta? Yo escribo sólo de política y ¿de qué serviría que yo le escribiera de política? A usted sería necesario hablarle de otras cosas y yo nunca escribo sobre esas otras cosas; mas aún, ni siquiera pienso en ellas. Precisamente para no pensar en ellas escribo de política y de asuntos que, en el fondo, no me importan nada. Así consigo olvidarme de mí y de mi propia miseria. Este es el problema: encontrar el modo de olvidarse de uno mismo y de la propia miseria».

No es cosa sabia afirmar que «durante el día me distraigo intentando vivir intensamente»; no puede tener sabiduría un consejo que enseñe a olvidar. ¿Asegura que vive *intensamente*, como hombre, razonablemente, al tratar de vivir olvidando? No

son posturas adecuadas a lo que nosotros somos.

El ideal de la ataraxia, el ideal de la imperturbabilidad conquistada mediante el dominio incansable de uno mismo, además de ser algo inadecuado es ilusorio, porque no dura, sino que depende de la casualidad. Tú puedes hacerte imperturbable e inatacable, pero en la medida en que no estés ya árido, en la medida en que mantengas tu humanidad fuerte y despierta, tarde o temprano tu construcción, que quizá te haya exigido una larga ascesis de años, una incesante reflexión filosófica y una tenaz presunción, se verá destruida simplemente con un soplo.

Esto queda vivamente reflejado en una de las novelas juveniles de Thomas Mann. El gran genio expresa acertadamente la cultura dominante, y le resulta imposible no traslucir la inquietud que hay en ella, su inadecuación. El título de la novela es *El pequeño señor Friedemann*.

El protagonista es el cuarto hijo de una rica y noble familia de cierta ciudad alemana. Una desgracia ocurrida poco después de nacer lo ha dejado enano, con el pecho aplastado, jorobado, con la cabeza hundida y gravemente raquítico. La naturaleza multiplica en él la sensibilidad de autodefensa, de manera que aquel individuo dedica instintiva e inconscientemente toda su inteligencia, toda su fuerza de voluntad, a construirse un «modus vivendi» en el que los impulsos del instinto, de lo que le atrae, de las propuestas que recibe, no le puedan turbar: intuye que no puede permitirse lo que se permiten los demás. Por eso se acostumbra a ser comedido. Y así había crecido en una gran monotonía, pero con un orden y un equilibrio total. La gente de la ciudad le estimaba, porque entendía que era un hombre que se gobernaba a sí mismo con inteligencia. No le amaban, pero le estimaban. Sólo había una cosa a la que se había dedicado, un único hobby, por así decirlo: el teatro. Todo un símbolo: jamás había sido actor en la vida, sino espectador. En efecto, el ideal

de la ataraxia es convertirse lo más posible en espectador de la equívoca y peligrosa impetuosidad de la vida. Pero un absurdo enamoramiento, totalmente imprevisible y fuera de lugar, destruye en pocos días, menos aún, en un segundo, aquel orden tan perfectamente controlado hasta entonces. Y toda la entereza de la ataraxia, toda la inteligencia y la fuerza con que se había construido, quebrantadas de golpe, le llevan a convertirse en un frío suicida¹⁶.

La respuesta a las preguntas de la vida no radica en este dominio, en este gobierno de uno mismo.

Los grillos, que por un instante callan al ruido de la caída del cuerpo del pequeño señor Friedemann en el agua para dejarse ahogar, recuerdan la indiferencia del «burro gris» del poema *Delante de San Guido* de Carducci¹⁷, o *Y las estrellas se quedan mirando* de Cronin, o *El libro* de Pascoli¹⁸: son el símbolo de una naturaleza que, impávida, insensible, abandona ella también al hombre en su soledad total cuando éste a su vez olvida de algún modo su impulso hacia el misterio, hacia el que lo empujan con autoridad las preguntas que constituyen su corazón.

Y las «risas ahogadas» de la gente a lo largo de la alameda denuncian su lejanía y su impermeabilidad a la sed trágica de amor y de felicidad que hay en el corazón del pequeño señor Friedemann, exactamente como la inconsciente indiferencia de los grillos.

Capítulo Séptimo

ACTITUDES IRRAZONABLES FRENTE AL INTERROGANTE

ÚLTIMO:

REDUCIR LA PREGUNTA

Las tres primeras posturas que hemos mencionado tienen algo análogo entre ellas: el intento de vaciar las preguntas, con su negación teórica, su sustitución voluntarista por ideales emocionales propios o su negación práctica. Las tres posturas a las que nos vamos a referir ahora tienen también un denominador común: toman en serio en cierta medida la realidad del estímulo que constituye la razón, pero lo reducen: una quedándose a mitad de camino, otra aniquilándose a causa de la dificultad de su respuesta y la tercera —la más fraudulenta y cínica— convirtiendo en instrumento del poder esas sagradas preguntas en las que radica nuestra vida.

1. Evasión estética o sentimental

Es el primer caso. El hombre acepta las preguntas, las mide y las calibra con su sentimiento, pero no hay compromiso personal del yo. No hay un compromiso de su libertad, sino sólo un regodeo ante la repercusión emotiva que suscitan los interrogantes. La búsqueda del sentido de la vida, la urgencia, la exigencia de encontrar sentido a la vida, se convierte en un espectáculo de belleza, asume una forma estética.

El mayor poeta griego moderno, Nikos Kazantzakis, dice en cierto pasaje de su poema *Odisseus*¹: «La libertad, hermanos, no

está en el vino, ni en las dulces mujeres, ni en los bienes que tenemos en cajas... ni en los hijos que hay en la cuna. La libertad es un canto solitario y desdeñoso que se pierde en el viento». Está bien expresado el espacio que ofrece la exigencia de un significado total en el valor de la libertad, pero todo se queda en una emoción estética.

Viene a la mente el *Jaufré Rudel* de Carducci:

«Condesa ¿qué es la vida?

Es la sombra de un sueño que huye.

Se acabó la fábula breve [mi breve fábula vana]

Inmortal es tan sólo el amor»².

La seriedad existencial de las preguntas humanas no puede encontrarse a gusto en el evanescente *esteticismo* de un simple reflejo suyo.

Y aunque también yo he visto navegando hacia Gibraltar, en el Mediterráneo, el espectáculo de los delfines que ejecutan sus piruetas persiguiéndose en sincronía y forma perfectas, no puedo reconocer con André Gide, testigo de análoga escena, que aquello por lo que vale la pena vivir sea el placer estético, ni la naturaleza como continuo surtidor de goce estético³. A una madre a quien se le muere su hijo esto no le basta; ni tampoco a uno que no tenga trabajo. Cuando la premura de nuestro sentir nos abre a la vida en toda su concreción y plenitud, no podemos pararnos a mitad de camino, regodeándonos en una experiencia emotiva que se convierte en evasión y despilfarro.

Creo que esta bella poesía de Evgeni Evtuchenko, a pesar de todo, es un buen ejemplo de ese *esteticismo* carente de compromiso:

«Después de cada lección, siempre, de mil modos,
todos rivalizan por ti, y te importunan.
De las bocas de los chicos escuchas
cumplidos llenos de dulces

lisonjas. Hay muchas cosas
buenas en la vida: las citas,
las flores, el teatro... , sólo falta
lo que tú quisieras; falta lo esencial.
Tú subes corriendo la escalera.
Tienes dieciocho años.
En tu bolso
llevas, con el perfil de Lenin,
tu carnet de miembro del Komsomol.
En el solitario tic tac de media noche,
en tu apartamento, adormecido, te preguntas —lo sé—
sobre la importancia de alguna idea severa.
Y piensas en la revolución,
o buscas el gran amor,
mientras desatas las grandes trenzas tupidas de tus
luminosos
cabellos castaños.
En tu casa sólo hay ese lento latir del péndulo,
este hablar tuyo con el alma...
Ciertamente eres todavía muy pequeña.
Yo, en comparación contigo, soy grande, de veras,
grande.
Tú eres mi jovencísima compañera de viaje.
Yo, tu anciano compañero.
Me fastidia el pensamiento de lo que sucederá
con tus cabellos castaños.
Y si te atormento con la inquieta
búsqueda de algo grande, algo sublime,
yo que antes he creído en muchas cosas,
es para que puedas creer ahora también tú»⁴.

Evasión y despilfarro: la consabida propensión de muchas
relaciones, al menos iniciales...

«Oh sueño, verdad sin la certeza de memoria»⁵, dice Shakespeare en *La Tempestad*. El sueño tiene un punto de partida verdadero, un impulso ideal que crea cierto halo de imaginación, de emoción; pero no tiene «base», no tiene un fundamento que pueda ser recuperado continuamente para obedecerlo y comprobarlo de esa manera con certeza creciente.

2. La negación desesperada

De todas las posturas erróneas ésta es la más dramática, la más apasionante, la más seria. Es la negación de que haya posibilidad de respuesta a las preguntas. Y esta postura es más viva cuanto más se sienten las preguntas. En las posturas precedentes se intenta destruir las preguntas; aquí no. Aquí se toman en serio, se es demasiado serio para negarlas. Pero, al llegar a un determinado punto, es la dificultad de las respuestas lo que lleva a decir: «No es posible».

Es la actitud más dramática porque pone en juego, entre el «sí» y el «no», la pura libertad de opción del hombre. Pero entre la opción por el «no» y la opción por el «sí», ¿cuál corresponde más al origen, a *todos los factores* de nuestra estructura? Es decir, ¿cuál es la razonable? Esta es la cuestión. La auténtica religiosidad consiste en la defensa a ultranza del valor de la razón, de la conciencia humana. El racionalismo destruye frecuentemente la posibilidad misma de la razón, la utilización por la razón de la categoría de lo posible.

Quisiera tomar como punto de partida un pasaje de *Minima moralia* de Adorno, gran pensador de la Escuela de Frankfurt. Cuando te tienes que levantar por la mañana, suena el despertador y una voz te dice «quédate aquí», no levantarse, quedarse ahí, sería un defecto de humanidad, sería empequeñecer a nuestros propios ojos. Del mismo modo,

observa Adorno, «cuando esperamos la salvación, una voz nos dice que la esperanza es vana». Pero secundar esta voz sería empequeñecer ante nosotros mismos, porque ello no daría razón de la esperanza que, sin embargo, subsiste. De hecho, continúa Adorno, «es esta esperanza impotente, sólo ella» la que nos permite respirar, vivir. Por eso él habla de «ambivalencia de la añoranza», afirmando así la tristeza de una contradicción que él mismo quiere, que ha elegido. Toda reflexión sobre uno mismo —continúa diciendo— «no puede hacer otra cosa que dibujar una y otra vez, pacientemente, en figuras y aproximaciones siempre nuevas, las ambivalencias de la añoranza: la verdad no puede separarse de la obsesión de que, entre las figuras de la apariencia, emerja, sin apariencia, la salvación»⁶. La verdad de la opción mental y psicológica de Adorno —es decir, que la salvación no existe— no se puede separar de la «obsesión de que la salvación emerja de entre las figuras de la apariencia». Lo que Adorno llama «obsesión» es la estructura del hombre, lo que antes llamábamos «corazón» o experiencia elemental: negarla es renegar de algo, lo que es irrazonable, inhumano.

Más serenamente, Pavese aludía a la misma tristeza y agregaba: «Y entonces, ¿por qué lo esperamos?»⁷. De nuevo, la obsesión: la estructura misma de nuestra vida, como hemos visto, es promesa, una promesa que brota precisamente en la presencia ineludible de esas preguntas profundas. Lo irracional es olvidar o negar esto.

La desesperación que nace de semejante negación aparece en los escritos fascinantes de autores que saben expresar al ser humano y su drama. Voy a poner tres ejemplos con acentos distintos.

1) La aspiración imposible («la esperanza impotente»)

De una novela de Kerouac:

«... Mira mi mano tendida, aprende el secreto de mi corazón;

[dame lo que busco] dame tu mano, ponme a salvo, sé gentil, sé bueno; sonríte; estoy demasiado cansado ahora de todo, no puedo más, no resisto, me rindo, quiero ir a casa, llévame a casa, [...] enciérrame en lugar seguro, llévame donde no haya casas, donde todo sea paz y amistad, al lugar que jamás habría debido existir, del que nada se debería saber, a la familia de la vida. Mi madre, mi padre, mi hermana, mi mujer y tú, hermano mío, y tú, amigo mío, llévame a la familia que no existe, pero no lo espero, no lo espero, no lo espero; me despierto y daría mil dólares por estar en mi cama»⁸.

Este «no lo espero» es evidentemente una opción, una elección sugerida ciertamente por una experiencia dolorosa; pero la negación no abarca, no da razón de todos los factores que están en juego. Lo que he llamado la aspiración imposible, más que una clara opción negativa, es frecuentemente como un pararse perdido en el umbral del final verdadero, como estar prisionero de un interrogante que renueva continuamente su herida original. Ya hemos citado la poesía de Leopardi *Sobre el retrato de una hermosa mujer*. Lo que nos interesa ahora es la dramática conclusión de esta evocación realista y fascinante: «Misterio eterno / de nuestro ser»⁹, exclama el poeta. Éste es el interrogante, el verdadero umbral anterior a la conclusión.

En Leopardi la negación es algo tan añadido, algo tan sobreañadido desde fuera a su fuerza evocadora de todos los factores del corazón humano, que paradójicamente resulta un testimonio positivo. Su «no» llega como una elección evidentemente injusta.

2) La realidad como ilusión

Me explicaré con una bellísima poesía de Montale.

«Quizá una mañana caminando en un aire de vidrio,
árido, veré, volviéndome, realizarse el milagro:
la nada a mis espaldas, el vacío detrás

de mí, con un terror de borracho.

Después como en una pantalla, se mostrarán de golpe árboles, casas, colinas por el engaño usual.

Pero será demasiado tarde; y me iré quedo

entre los hombres que no se vuelven, con mi secreto»¹⁰.

Jamás he encontrado tan bien descrita la percepción de la contingencia de la realidad, es decir, del hecho de que la realidad no se hace por sí sola. La mayor evidencia que tiene un hombre adulto es que él no se hace a sí mismo: como ya he dicho, el hombre es aquel nivel de la naturaleza en el que ésta toma conciencia de sí, y se da cuenta de que no consiste en sí misma, de que las cosas no tienen consistencia por sí solas. Pues bien, esta experiencia es también el umbral del descubrimiento del hecho de la creación: que las cosas están hechas por Otro. Frente a la percepción de «la nada detrás de mí» hay dos posibilidades: o las cosas no se producen por sí solas, y están hechas por Otro, o son ilusiones y, por tanto, nada. ¿Cuál de las dos hipótesis es la que corresponde mejor a la realidad, no a una opinión nuestra, deducida quizá de la ideología corriente, sino a la realidad tal y como aparece en nuestra experiencia? Indudablemente la que mejor corresponde, la que es conforme a la experiencia, es la hipótesis de que la realidad está hecha por Otro: porque, aunque sea efímera e inconsistente, *existe*. Montale, a partir de su percepción vertiginosa («de borracho») de la inconsistencia, de la apariencia efímera de las cosas, en lugar de poner rumbo a ese reconocimiento razonable donde comienza toda experiencia religiosa verdadera y toda oración auténtica, se separa del impulso que le muestra la existencia de las cosas, niega un dato evidente, y se abandona a la negación desesperada. Y así es como lo descubrimos en su poesía *eligiendo* el «no»: su «no» es una opción trágica y triste.

3) La nada como esencia

La poesía de Montale refleja al hombre en el momento vertiginoso en que elige el abismo; pero ésta otra de Pavese es la descripción de la realidad del abismo.

«Eres como una tierra
que nadie ha nombrado jamás.
Tú no esperas nada
a no ser la palabra
que brotará del fondo
como un fruto entre ramas.
Un viento que te llega.
Cosas secas y muertas
que estorban y huyen con el viento.
Miembros y palabras antiguas.
Tú tiemblas en verano»¹¹.

He aquí la opción negativa: «Eres como tierra que nadie ha nombrado jamás». Existes y, por lo tanto, dependes de algo Último; entonces, para negar eso, tienes que renegar de ese «Tú», que es la palabra más natural que emerge de la profundidad de tus orígenes. Y es renegar de nuestra naturaleza el decir: «Tú no esperas nada». Por eso no hay para ti ninguna cosa viva: «Cosas secas y muertas», hojas sin ramas ni tronco, conforme a la idea bíblica del salmo en la cual, sin Dios, todo es polvo para el hombre y cada grano de ese polvo está puramente yuxtapuesto al otro, sin nexo alguno entre ellos. «Miembros y palabras antiguas»: no hay cuerpo, no hay discurso; todo viene de un torbellino precedente, sin sentido. Y finalmente la contradicción que lo tritura todo, el torbellino ininterrumpido del abismo: «Tú tiemblas en verano». El verano es caluroso, y tú tienes frío, tiemblas, no puedes obrar ni construir. En efecto, el único calor que puede hacer que el pasado construya el presente es el reconocimiento de una plenitud de inteligencia y

amor, una plenitud de «significado» en ese «fondo del que brota» todo, tal como exige la totalidad de la mirada de la conciencia humana.

3. La alienación

Para la tercera y última postura la vida tiene un sentido totalmente positivo, pero en ella se niega que este sentido contenga una verdad para la persona, que sea un sentido para la persona.

El ideal vital residiría en una hipotética evolución hacia el futuro a la que todos deberíamos concurrir como único significado que tiene la vida. La dinámica espiritual de la persona y el mecanismo con el que evoluciona la realidad social tendrían como finalidad ese futuro, y al fenómeno en su conjunto se le designa con esa palabra tan enormemente equívoca que es el *progreso*. Esta visión considera las preguntas fundamentales del hombre como un estímulo funcional en la edificación de ese progreso, casi como una especie de artimaña con la que la naturaleza te forzaría a servir a su irreversible proyecto.

Pero hay una objeción radical. Las preguntas fundamentales indican justamente la aparición en la naturaleza de la dimensión *personal* del hombre, de la originalidad irreductible de su *personalidad*. Esos interrogantes constituyen mi persona, se identifican con mi razón y mi conciencia, son el contenido de mi autoconciencia: su solución, la verificación de su significado, es algo que debe tocarme a *mí*, que me atañe directamente a *mí*. No habrán tenido respuesta si ésta no se me da a *mí*, si no es respuesta para *mí*.

Es imposible hacer que la respuesta a esas preguntas consista en una realización de la colectividad, en un hipotético futuro, sin disolver con ello la identidad del hombre, sin alienarlo

en una imagen donde la trama profunda de las urgencias y exigencias de su yo quede sin contestar, frustrada. Esta trama profunda me constituye a mí del mismo modo que los tejidos forman el cuerpo: sería como disolver la identidad irreductible de mi cuerpo. Las preguntas *son* mi yo; y en la solución «progresista» ese yo no tiene respuesta, queda alienado. Se trata de una solución que no se adecua a los factores en juego, y que, por tanto, es irrazonable. Tendría que destruirse el yo para que la evolución de la realidad tuviera lugar.

Pero eliminar el factor principal y fundamental, que es el yo, disolviéndolo, no es resolver nada: es eliminar el factor más incómodo y decisivo. Prefiero que sean las palabras de Dostoyevski en *Los hermanos Karamazov*, las que expresen esta evidencia racional:

«Según mi pobre inteligencia terrena, euclídea, yo sólo sé que el sufrimiento existe y que los culpables no existen, que cada cosa deriva simple y directamente de otra, que todo pasa y todo se equilibra. ¡Pero éstas no son más que tonterías euclídeas, lo sé bien, y no puedo contentarme con vivir basándome en semejantes tonterías! ¿Qué me importa que no existan culpables, que cada cosa derive simple y directamente de otra y que yo lo sepa? Necesito una recompensa; si no, me destruyo. Y una recompensa no en el infinito, quién sabe dónde y cuándo, sino aquí, en la tierra, y quiero verla con mis ojos.

Yo he creído y por eso también yo quiero ver. Y si en ese momento hubiera muerto ya, me tendrán que resucitar, porque si todo sucediera sin mí sería demasiado vil.

¡No he sufrido para abonar con mis culpas y mis sufrimientos una armonía futura en favor de Dios sabe quién!

Quiero ver con mis ojos al gamo jugando junto al león; y al asesinado alzarse de nuevo y abrazar al asesino. Quiero estar allí también yo, cuando todos sepan por fin por qué las cosas

fueron de este modo»¹².

Esto es razonable, pues tiene en cuenta todos los factores de la situación, aunque la solución planteada esté fuera del alcance de una comprensión e imaginación adecuadas, porque se trata de un acontecimiento que supera los límites de la experiencia existencial, del aquí y ahora.

Quisiera subrayar dos observaciones:

1) Que haya un nexo original, profundo, entre el proceso de afirmación de mi persona -mi camino personal- y el destino del mundo, el incremento del cosmos, el camino de la humanidad como pueblo hacia su último designio, es una verdad grande, que se encuentra afirmada sobre todo en la idea cristiana de *mérito*. En el concepto cristiano de mérito el hombre se adecua a su destino y crece hacia él en la medida en que su acción «mueve» el mundo, en que es «para» el mundo, en que lo edifica, en que edifica a la humanidad. Y su acción «mueve» el mundo y edifica a la humanidad si es «ofrecida» a Dios, es decir, si se realiza en función del designio total de Dios sobre el mundo. «¿Es acaso el vivir el objeto de la vida? [...] ¡No vivir, sino morir [...] y dar lo que tenemos sonriendo! ¡Esa es la alegría, ésa es la libertad, ésa es la gracia, ésa es la juventud eterna!»¹³, dice Ana Vercors ante el cadáver de su hija Violaine en el drama de Claudel *La Anunciación a María*. Y añade: «¿Qué vale el mundo comparado con la vida? ¿Y de qué sirve la vida, sino para darla?»¹⁴.

En cambio, ¡qué abstracción tan inhumana se percibe en la postura de Diderot en la *Enciclopedia* del siglo de las luces!:

«¡Oh posteridad santa y sagrada, sostén de los oprimidos y de los infelices! Tú que eres justa, tú que eres incorruptible, tú que revelarás al hombre bueno y desenmascararás al hipócrita, idea consoladora y cierta, no me abandones. La posteridad es para el filósofo lo que es para el religioso el otro mundo»¹⁵.

Parece que hubiéramos regresado a la época más primitiva que se pueda imaginar: cuando Dios, para explicar a Abrahán su predilección, le promete una larga descendencia. Pero estamos muy lejos de aquel tiempo. Y, sin embargo, es la misma postura: ¡con palabras menos fogosas hoy se nos dice que el fin de todas nuestras energías es disolvernó para el progreso del futuro!

2) ¿Quién administra ese progreso hacia el futuro? Los poderosos, los que tienen para ello la fuerza y la circunstancia que otros no tienen: los ricos de hoy, que ya no nacen del esfuerzo de crear quizá una empresa, sino que nacen de la astucia para hacer carrera en el partido o en el uso de una herencia. También desde este punto de vista se produce una alienación, una pérdida innoble de nosotros mismos.

La rebelión contra esta alienación es precisamente la cualidad que ha dotado de una gran nobleza al renacimiento espiritual ruso de estos últimos decenios, no obstante el riesgo continuo de la clandestinidad y la persecución con el fin de disolverlo. He aquí un ejemplo de la oposición rebelde de un poeta:

« ¡Viva el progreso en nombre del hombre!
Maldigo y detesto el pseudo-progreso.
Me quemán la boca los términos técnicos
aunque yo les diera un alma y la voz;
maldito, porque una mujer en el futuro
preguntará, masticando píldoras sintéticas:
‘En el Voznesenski, tercer volumen,
¿qué tipo de animal es el ciclotrón?’
Rápidamente respondo: ‘Sus huesos oxidados han
terminado
como un cabriolé, por espantar’.
Los técnicos y las potencias están
sujetos a la muerte y al olvido.
Una sola cosa dura en la tierra

como la luz de la estrella apagada que brilla todavía: antaño la llamaban *alma*»¹⁶.

Churchill, al terminar la Segunda Guerra Mundial, cuando fue invitado a América para un viaje triunfal como salvador de la civilización, visitó el Instituto de Tecnología de Boston. El director del Instituto hizo un gran discurso en el que exaltó el valor definitivo de esta civilización que ya casi había alcanzado su último objetivo: dominar también al hombre del mismo modo que dominaba ya todo lo demás, en el sentido de poder programar sus pensamientos y sus sentimientos; y así no podría nacer en adelante un nuevo Hitler. Churchill se levantó y dijo textualmente: «El decano de los estudios humanísticos ha hablado con veneración de la capacidad científica que nos está acercando al control de los pensamientos humanos con precisión. Me alegraré mucho de estar muerto antes de que esto suceda»¹⁷. La política de hoy está gobernada por este tipo de cultura en todo el mundo. Por eso es necesaria una revolución en defensa del ser humano, y ésta sólo puede tener un signo: el signo religioso, el auténticamente religioso; y por lo tanto, en primera línea, el cristiano auténtico.

Después del análisis de esta serie de posturas urge recordar de nuevo el valor dialéctico de nuestra denuncia: ninguna de ellas corresponde enteramente a los factores que la experiencia nos muestra que están en juego. Son sueños que olvidan lo primordial, lo primero, aquello de lo que se parte; son errores en los que la tensión o la pasión por el fin hace que se olviden los datos originales, el origen, y por eso hacen enloquecer. Todos tienen un aspecto justo, o un pretexto verosímil, al que, sin embargo, se le da un relieve desproporcionado.

Lo que dice Dostoyevski es la verdad más evidente: «La abeja conoce la fórmula de su colmena, la hormiga conoce la fórmula de su hormiguero, pero el hombre no conoce su propia

fórmula»¹⁸. Porque la fórmula del hombre es su libre relación con el infinito, y por eso no cabe en ninguna medida y rompe los muros de cualquier morada en que se la quiera encerrar.

Las preguntas y las evidencias que constituyen nuestro «corazón» (o la «experiencia elemental») son la huella existencial de esa libre relación con el infinito.

Capítulo Octavo

CONSECUENCIAS DE LAS ACTITUDES IRRAZONABLES ANTE EL INTERROGANTE ÚLTIMO

Las seis categorías de posturas de las que hemos hablado tienen en común una devaluación de las preguntas, un vaciamiento de la consistencia y del espesor de esas preguntas, de esos interrogantes que hemos reconocido como expresivos de la originalidad específica del hombre. El extravío del significado, como consecuencia del vaciamiento o de la reducción de las preguntas, acarrea consecuencias culturalmente graves.

El hombre pierde el control de sí, de la entereza de sus factores. Es como si fuera un conductor que pierde el control de su coche y éste le apresara en los dinamismos previamente originados por él, o mejor, le tomara la delantera en una carrera sin dirección y expuesta a cualquier choque.

La primera consecuencia es una ruptura con el pasado; la segunda, la soledad del hombre en su situación concreta; y la tercera, una eliminación de la libertad como característica antropológica y social.

1. La ruptura con el pasado

La pérdida del significado tiende a la anulación de la personalidad, ya que la personalidad del hombre adquiere densidad y consistencia justamente como exigencia, intuición, percepción y afirmación del significado.

Un perro se restriega contra la parte trasera de un coche sin comprender el significado que éste tiene, es decir su valor de uso, su finalidad. También un hombre podría jugar con un coche sin poseerlo, porque sólo tendrá capacidad de poseerlo cuando haya comprendido su significado. Sin comprender el significado de una cosa, ésta permanece extraña a nosotros. El hombre está como entumecido frente a ella, no es capaz de comprenderla y, por eso, no es capaz de utilizarla.

La pérdida del significado trae, pues, consigo un abatimiento de la personalidad y, como consecuencia, ese hundimiento de la personalidad desenfoca el sentido del pasado.

Quisiera explicar esto con una analogía. Sin conocer el significado de un instrumento que se tiene delante, ¿cómo puede uno manejarlo? Como lo manejaría un niño, es decir, jugando: jugaría con él.

¿Qué es lo que caracteriza a este «jugar» con un objeto? Que el nexo entre la persona y el objeto está determinado por una finalidad que es inadecuada a dicho objeto (excepto que haya sido creado para el juego o destinado a ello, evidentemente); por tanto, no es una relación inteligente, no está ordenada, controlada y encauzada. Un niño que juguetea con una máquina fotográfica tiene como criterio de su relación con ese objeto la pura reacción instintiva; impresionado por el reflejo de la luz sobre la lente, se mira en ella, le atrae el enigma de saber lo que está dentro de la caja, la abre, saca las piezas y, al final, termina rompiéndola. De manera parecida, el hombre que pierde el significado de su vida, la respuesta a sus preguntas fundamentales, no se puede decir que juguetea con el mundo — porque la vida es demasiado dramática y, en última instancia, trágica, y por eso la palabra «juguetea» valdría sólo para algunos casos o en determinados momentos—, pero sí podemos usar la palabra antes citada: «reaccionar»; el hombre reacciona.

El criterio de su vinculación con la realidad es la reacción instintiva, la falta de reflexión.

La reactividad, convertida en criterio de relación, corta los lazos con la riqueza de la historia y de la tradición, es decir, corta los lazos con el pasado. Precisamente por la ausencia de un significado reconocido, perseguido y querido que, de algún modo, reúna y compagine todos los factores presentes, por la ausencia de ordenación a un significado de todos los asuntos, si la reacción instintiva se pone por delante produce como primera cosa un corte con el pasado. La pura reactividad bloquea el nexo con la historia, corta los lazos con todo lo que se ha construido hasta el momento. Veamos este documento de la literatura china, a caballo entre los siglos VIII y IX, que podría haberse escrito hoy.

«Ciertamente, eran muchos los males que sufrían los hombres en la antigüedad. Pero vinieron los sabios. Estos enseñaron (a los hombres) el principio de la mutua convivencia y del mutuo apoyo. Hicieron a sus soberanos y a sus maestros. Pusieron en fuga a los reptiles, las serpientes y las fieras, y establecieron (el primado) del hombre. Para aquellos que tenían frío hicieron vestidos; para aquellos que tenían hambre hicieron de comer; para aquellos que habitaban sobre árboles... o en las cavernas... hicieron casas. Instruyeron a los obreros para que (construyeran) utensilios; a los comerciantes para que hicieran cambios con aquellas cosas que tenían y aquellas que necesitaban; a los médicos para que usaran

las medicinas... (Inculcaron) el reconocimiento hacia los benefactores; (instituyeron) normas que asignasen a cada uno su puesto. (Crearon) la música que disipara la tristeza acumulada en el corazón, el gobierno que sacudiera la negligencia, los castigos que doblegasen la obstinación. Y puesto que los hombres se engañaban recíprocamente los sabios les dieron... medidas, litros, pesos y balanzas para dar fe en las ventas. Y ahora hay gente que dice:

‘... rompamos las medidas, rompamos las balanzas y el pueblo no tendrá ya por qué disputar’.

Los antiguos queriendo poner de manifiesto la fuerza de la inteligencia, antes gobernaban su Estado; pero para gobernar su Estado, antes, organizaban su familia; pero para organizar su familia, antes cuidaban de su conducta; pero para cuidar la conducta, antes educaban su corazón; pero para educar el corazón, antes rectificaban sus intenciones...

Los principios (de las leyes antiguas) se entendían fácilmente y se ponían... en práctica...

Hoy (por el contrario) se quiere exaltar las leyes de los bárbaros, es más, se prefieren a aquellas (antiguas)... Hoy aquellos que pretenden (innovar) rechazan

el Estado y la familia, y suprimen las relaciones naturales, de modo que el hijo no respete ya al padre, el súbdito no se someta ya (a la ley)...

Pero entonces, ¿qué hay que hacer?

Es necesario que los hombres obren como verdaderos hombres... y sean (nuevamente) instruídos en la doctrina (antigua)...

Esperemos que así sea»¹.

Hoy se tiene el coraje de plantear esta destrucción del pasado como ideal. Es una alienación generalizada.

Pero, si se desenfoca el sentido del pasado y el presente aparece y se afirma como pura reacción instintiva, se está volviendo estéril también la fecundidad del futuro. Porque ¿con qué fabricamos el futuro? Con el presente. Pero el presente, que es este instante, este momento, ¿en qué lugar encuentra la energía, las imágenes, las riquezas, la abundancia de sentimientos con los que construir el futuro? ¿Dónde los encuentra? ¡Cuán superficial es el espesor de la acción que nace como pura reacción de cada instante! Pero, en última instancia, esto ni siquiera se puede concebir, porque la misma reacción del instante me obliga a reconocer que yo, para reaccionar *ahora*, tengo que usar una cosa que me han dado en el pasado: mi carne, mis huesos, mi inteligencia, mi corazón. Por eso, la fuerza de la construcción futura es la energía, la imaginación y el coraje del presente; pero la riqueza del presente viene del pasado.

Se trata del momento misterioso en que esta riqueza del pasado se concibe de nuevo, se repiensa, en una imagen ciertamente provocada por ella misma, que esa propia riqueza hace posible, pero que pasa a través de ese misterio de la originalidad de mi presente que es, como ya hemos observado,

mi libertad. Mi libertad es siempre algo presente. Pero el contenido está en el pasado, la riqueza está en el pasado. Cuanto más potente es la personalidad de uno, más capaz es de recuperar todo el pasado; y cuanto más infantil es uno más se olvida de lo anterior, e incluso menos capaz de usarlo cuando se acuerda de ello.

Un escritor del Samizdat, la literatura clandestina soviética, dice: «Sabemos bien que la falsedad de todas las revoluciones reside en el hecho de que son fuertes y concretas al condenar y al destruir, pero son absolutamente débiles y abstractas al construir y al crear»². Es decir, son impotentes, impotentes frente al futuro, porque han cortado los lazos con el pasado, negándose a verlo como tejido unitivo de ese presente del que se preocupan tanto. Porque igual que el hombre es uno también la historia es una, y la fuerza de la empresa de ahora radica en todo lo que la ha precedido.

2. Incomunicabilidad y soledad

Incomunicabilidad. Pero este desenfoco del sentido del pasado, que vuelve estéril la fecundidad del futuro, reduce de un modo vertiginoso el diálogo y la comunicación humana. El pasado, en efecto, es el humus en el que echa sus raíces el diálogo.

Es uno de los conceptos fundamentales de Soljenitsin, que expresa de un modo fascinante cuando habla del pueblo ruso como de una realidad en la que «la memoria del pueblo está reducida a pedazos»³. Ahora bien, la memoria de uno mismo reducida a pedazos significa el empobrecimiento, la perversión, el debilitamiento, la esterilización del yo.

¿Hay algo que sea más vivo y caluroso, como expresión comunicativa de mi personalidad, que lo que recuerdo del

pasado? Es justo en ese recuerdo donde mi compromiso con el presente y mi responsabilidad como perspectiva ante el futuro encuentra apoyos, luces, paradigmas, auxilios, evidencias. La memoria del pueblo está reducida a pedazos; y por eso el pueblo es una aglomeración de «gente forzada a la incomunicación, porque está incapacitada para recordar», dice todavía el autor ruso. Son afirmaciones que van derechas como una espada a la raíz de la enfermedad mortal que tiene la humanidad de hoy, el hombre actual.

La comunicación y el diálogo ¿dónde surgen?, ¿de qué brotan? El diálogo y la comunicación surgen de la experiencia, cuya profundidad radica a su vez en la capacidad de la memoria: cuanto más cargado estoy de experiencia más capaz de hablarte soy, más capaz de comunicar contigo, de encontrar en tu postura, sin importarme lo árida que sea, una conexión con lo que tengo dentro de mí. Diálogo y comunicación humana tienen su raíz en la experiencia. En efecto, la endeblez de la convivencia personal, la aridez de la convivencia en las comunidades, ¿a qué se debe sino al hecho de que muy pocos pueden decir que estén comprometidos con la experiencia, con la vida entendida como experiencia? Es la falta de compromiso con la vida como experiencia lo que hace que se charlotee y no se hable. La ausencia de diálogo verdadero, esta aridez terrible que hay en la comunicación, esta incapacidad de comunicar, crecen sólo en paridad al chismorreo.

Pero, para comprender mejor la dinámica capaz de producir participación y comunicación, voy a insistir en dos notas:

a) La experiencia está guardada por la memoria. La memoria consiste en custodiar la experiencia. Mi experiencia, por tanto, tiene que guardarse en la memoria, porque yo no puedo dialogar contigo si mi experiencia no está custodiada dentro de mí, no está protegida en mí como un niño en el seno de su madre, y

vaya creciendo así dentro de mí a medida que pase el tiempo.

b) La experiencia debe ser verdaderamente tal, es decir, tiene que ser algo juzgado por la inteligencia; de otro modo la comunicación se convierte en chismorrear palabras o vomitar lamentos. ¿Y qué hace la inteligencia para juzgar la experiencia? Confrontar siempre su contenido expresivo con las exigencias que constituyen nuestra humanidad, con la «experiencia elemental», porque la experiencia elemental es la inteligencia actuando en su misma esencia.

Resumiendo, hemos dicho que la pérdida del significado que se produce al asumir alguna de las posturas aludidas desenfoca, anula la personalidad, porque la personalidad arranca en su conciencia de un significado que le permite poseer —es decir, ordenar a ese significado la totalidad de los elementos con que uno se topa— aquello con lo que se encuentra en toda su realidad.

La anulación de la personalidad desenfoca a su vez el sentido del pasado, porque el presente se abandona a la reacción instintiva, y la reactividad corta los lazos con la tradición y con la historia, matando la fecundidad que impulsa hacia el futuro (aunque pueda permanecer como rabia, una rabia vacía: «¡Flegiás, Flegiás, tú gritas al vacío!»⁴).

Esta reactividad instintiva reduce la capacidad de diálogo y de comunicación, porque diálogo y comunicación tienen sus raíces en la experiencia, custodiada y —por consiguiente— madurada en la memoria y juzgada por la inteligencia, esto es, juzgada según las características y las exigencias que constituyen nuestra humanidad.

Soledad. La incomunicabilidad, esa dificultad para el diálogo y la comunicación, vuelve a su vez más trágica la soledad que el hombre experimenta frente a su propio destino. Frente a un destino carente de significado el hombre experimenta una

soledad terrible. La soledad, en efecto, no es estar solo, sino vivir con ausencia de significado. Se puede estar en medio de millones de personas y estar solos como perros, si la presencia de esas personas no tiene significado alguno.

La soledad que acusamos en la vida comunitaria denuncia que se está presente en esa vida sin inteligencia del significado. Se está en ella sin reconocer lo que nos une, y entonces el más mínimo desaire se convierte en una objeción que derriba todo el andamiaje de la confianza.

Al contrario, cuando uno tiene conciencia de la adecuación del motivo por el que está junto a los demás, aunque todos estén distraídos o sean incomprensivos, no estará en absoluto solo. Cuando, como me ha sucedido tantas veces, entro en una iglesia en un país extranjero, sin conocer a nadie ni tampoco la lengua, la conciencia del significado común que compartimos me permite no estar solo, convierte mi gesto en algo rico, denso, firme.

La incomunicabilidad aumenta el trágico sentido de soledad que tiene el hombre *moderno y contemporáneo* frente a un destino sin significado.

Pero la incomunicabilidad, además de incrementar esta soledad personal, le da un realce exterior, llegando a configurar un *clima social exasperante*, que es el rostro tristemente característico de la sociedad de hoy.

Y así el corazón está roído por la esclerosis, es decir, por la pérdida de la pasión y el gusto de vivir. Pues el atractivo verdaderamente consistente que tiene vivir viene del pasado (¡qué respiro da leer una página de Homero o repetir de memoria versos de Virgilio o acordarse de la trama de una tragedia de Sófocles!). La consistente atracción que ejerce en nosotros el presente proviene de la riqueza de la que está cargado, por tanto viene de la herencia del pasado; en caso contrario se debilita enormemente, como débil y árida es la fuerza atrayente de la

pura reactividad instintiva.

La vejez a los veinte años e, incluso, antes, la vejez a los quince años: ésta es la característica del mundo de hoy.

El gran Teilhard de Chardin nos recuerda esta verdad tremenda: «El mayor peligro que puede temer la humanidad de hoy no es una catástrofe que le venga de fuera, una catástrofe cósmica, no es tampoco el hambre ni la peste; es, por el contrario, esa enfermedad espiritual, la más terrible porque es la más directamente humana de las calamidades, que es la pérdida del gusto de vivir»⁵.

En tal situación, el individuo se encuentra cada vez más *vulnerable* dentro del tejido social. Es el resultado más peligroso de la soledad.

En *El compañero*, Cesare Pavese refleja esta dramática vulnerabilidad: «Todos buscan al que escribe, todos quieren hablarle, todos quieren poder decirle mañana ‘sé cómo estás hecho’ y servirse de él, pero ninguno le ofrece un día de simpatía total, de hombre a hombre»⁶. Lo mismo atestigua esta espeluznante poesía de Chudakov, un poeta ruso clandestino:

«Cuando gritan
‘¡hombre al agua!’
el transatlántico, grande como una casa,
se para al instante
y al hombre
lo pescan con las sogas.
Pero, cuando
fuera de a bordo está el alma del hombre,
cuando se ahoga
en el horror
y en la desesperación,
ni siquiera su propia casa
se para,

sino que se aleja»⁷.

El individuo se encuentra cada vez más vulnerable dentro del tejido social, a merced de las fuerzas incontroladas del instinto y del poder. La soledad llega a ser tan grande que el hombre se siente reducido a pedazos, desgarrado por mil solicitudes anónimas. He encontrado esta otra poesía clandestina rusa, muy persuasiva como imagen de lo que vengo diciendo:

«Si no has estado en un campo de concentración,
si no te han torturado,
si tu mejor amigo no ha escrito una carta anónima contra ti.

Si no has sido arrastrado fuera de un montón de cadáveres

salvándote milagrosamente del fusilamiento,

si no conoces la teoría de la relatividad

y del cálculo tensorial,

si no sabes correr en moto a 200 por hora,

si no has matado a tu amada ejecutando la orden de un extraño,

si no sabes procurarte semiconductores de radio-receptores,

si no logras, olvidándote de ti mismo, gritar 'hurra' con todos los demás,

si no consigues escapar en dos segundos de una explosión atómica,

si no sabes vestirse ahorrando en el comer,

si no consigues vivir en cinco metros cuadrados

y no juegas ni siquiera al basket-ball,

¡entonces no eres hombre del siglo XX!»⁸.

¡Es la desintegración!

3. Pérdida de la libertad

La percepción de la libertad. He terminado diciendo que el individuo está cada vez más a merced de las fuerzas más incontroladas del instinto y del poder: es la desaparición de la libertad. Quisiera detenerme un poco aquí, aunque la integridad del discurso no parezca exigirlo.

En efecto, quiero llamar la atención sobre una cuestión de método, porque si yo preguntara qué es la libertad, la gran mayoría respondería conforme a imágenes, definiciones o sensaciones determinadas por la mentalidad común.

La definición de las palabras más importantes de la vida, si está determinada por la mentalidad común, asegura una esclavitud total, una alienación total. ¿Qué es el amor entre el hombre y la mujer, qué es la paternidad y la maternidad, qué es la obediencia, la compañía, la solidaridad y la amistad, qué es la libertad? Todas estas preguntas provocan en la mayoría de la gente una imagen, una opinión o una definición que están tomadas literalmente de la mentalidad común, es decir, del poder.

Es una esclavitud de la que no vamos a liberarnos automáticamente; sólo nos podemos liberar mediante una ascesis. Como ya hemos dicho, la ascesis es una aplicación que el hombre hace de sus energías en un trabajo sobre sí mismo, sobre su propia inteligencia y su propia voluntad.

Este es el comienzo de la libertad, como decían los antiguos: «Intellectus cogitabundus initium omnis boni»⁹: una inteligencia aplicada es el comienzo de todo bien. Pero la inteligencia aplicada intuye un método; de otro modo no puede ni siquiera caminar, porque el método es el camino. Por tanto, ¿cómo haremos para saber qué es la libertad? Las palabras son signos con los que el hombre identifica una experiencia determinada: la palabra amor especifica una experiencia determinada, y la palabra libertad especifica otra experiencia determinada.

Una experiencia es descrita, ante todo, por el adjetivo correspondiente, porque el adjetivo es la descripción veloz y sumaria de una experiencia vivida; el sustantivo es como un intento de definición posterior que deriva del adjetivo. Así, para entender qué es la libertad debemos partir de la experiencia que tenemos al sentirnos *libres*. ¿Cuándo nuestra experiencia natural, juzgada según las evidencias y exigencias elementales, hace que nos sintamos libres?

Tú, hija, vas a tu padre y le dices: «¿Me dejas ir este fin de semana con mis compañeros?». Tu padre, atareado con tantos trabajos y otras cosas, ha sido siempre de la idea de que el hombre moderno debe dejar hacer todo a sus hijos; por eso, nunca te ha dicho una sola vez que no desde hace mucho tiempo. Aquella tarde está enfadado con la secretaria y te dice: «¡No, no vas!». Es imposible que no te sientas vejada, aprisionada, ahogada, sin libertad. Al contrario, si tú ibas dudosa respecto a lo que podía suceder y, al preguntarle, tu padre te dice «Sí, vete», cuanto más fuerte fuera el deseo que tenías, mayor será tu experiencia de libertad, y más aún cuanto más incierto fuera el pronóstico.

Experimentalmente, nosotros nos sentimos libres cuando se produce la satisfacción de un deseo. La libertad se manifiesta como una experiencia en nuestra existencia consistente en la respuesta a una necesidad o la realización de una aspiración, como cumplimiento del deseo. Y en este sentido es verdad la frase corriente: «Ser libre es hacer lo que te dé la gana».

Pero no se trata sólo de ser libre un fin de semana, o una tarde, de ser libre en cien, doscientas, mil ocasiones, sino *siempre*: se trata de ser libre, libre, es decir, de gozar *la libertad*, no de un momento de libertad... Según lo que la experiencia nos indica, está claro que la libertad se presenta a nosotros como la satisfacción total, la realización plena del yo, de la persona, su

perfección completa. Es decir, la libertad es la capacidad del *fin*, la cabida de la totalidad, la capacidad de la *felicidad*.

La plena realización de uno mismo: esto es la libertad. La libertad es para el hombre la posibilidad, la capacidad y la responsabilidad de completarse, es decir, de alcanzar su propio destino. La libertad es llegar a compararse con el destino: es esta aspiración total al destino. De tal modo que la libertad es la experiencia de la verdad de nosotros mismos.

Por eso decía el Señor: «La verdad os hará libres»¹⁰. Si Dios es la verdad, yo puedo decir a Dios que «mi verdad eres Tú, mi yo eres Tú», según la fórmula de Shakespeare en *Romeo y Julieta*: «Tú eres yo, yo soy tú»¹¹. La verdad de mí mismo es Otro: la plenitud de mi ser eres Tú, mi significado eres Tú. Por lo tanto, la libertad es la capacidad de Dios.

Mucho más que una capacidad de elección, la libertad, en profundidad, es una dedicación total, humilde, apasionada y fiel a Dios en la vida cotidiana. «Dios, amante de la vida», dice la liturgia¹².

La fe es, pues, el gesto fundamental de libertad, y la oración es la constante educación del corazón, del espíritu, en la autenticidad humana, en la libertad; porque fe y oración son el reconocimiento pleno de esa Presencia que constituye mi destino, y en depender de ella consiste por consiguiente mi libertad.

Existencialmente esta libertad no es aún completa; en la existencia está en tensión hacia su cumplimiento, es una tensión y una adhesión progresiva al ser, está en devenir.

Precariedad de la libertad. Caigamos bien en la cuenta de la esencia original de la libertad. Vamos a representar toda la realidad experimentable con esta figura:

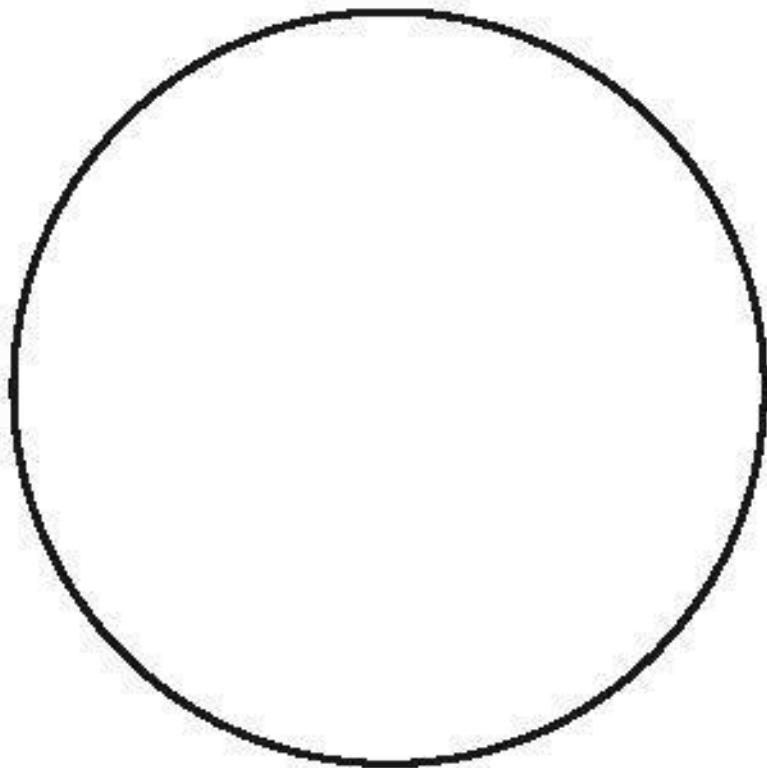


Figura a

Dentro de ella no hay nada. Ahora la misma figura tiene un puntito:

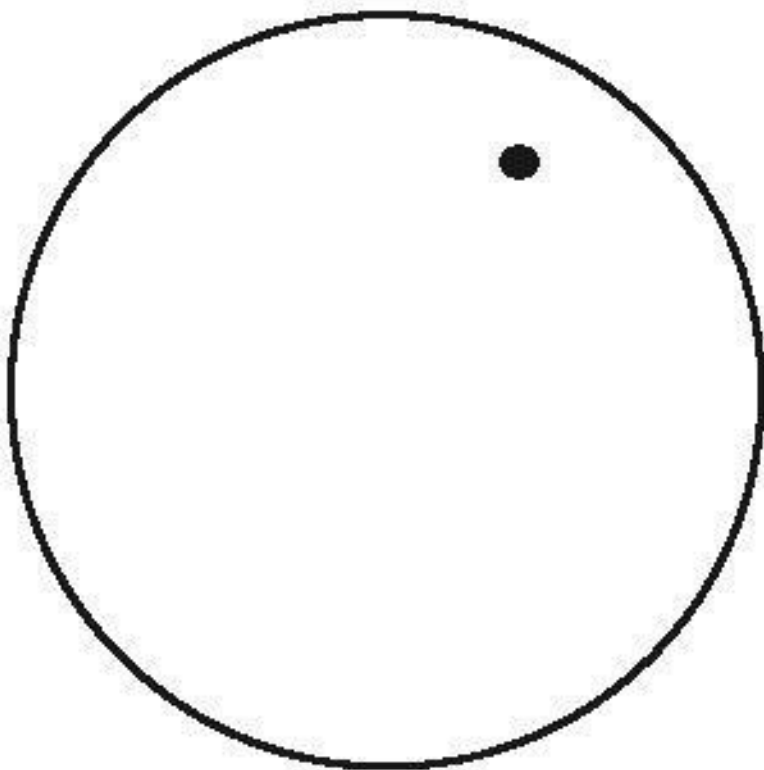


Figura b

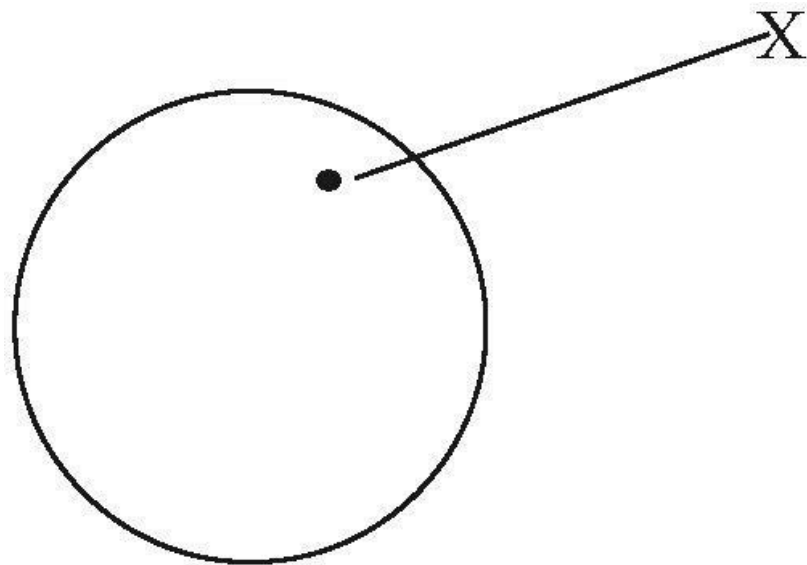


Figura c

Este puntito eres tú, soy yo. Antes no existías, y ahora existes. Pero, ¿qué quiere decir hablar de libertad si este punto antes no existía y aparece *sólo* como un momento que emerge, como un golpe de mar pasajero en todo ese enorme oleaje, en ese

gran torrente que forman el mundo y la historia (representados por el círculo)? Si este punto naciera solamente como parte de esa realidad en devenir, como resultado de sus antecedentes físicos y biológicos, no tendría ningún derecho frente a ella; esa realidad podría hacer lo que quisiera con él, como un torrente impetuoso con una piedra.

Pero, ¡atención! Este mundo, esta realidad, en su nivel humano se llama *humanidad*.

Y la humanidad es todavía un concepto abstracto, porque la humanidad en concreto se llama *sociedad*.

Pero la sociedad es un determinado orden orgánico. Y es el *poder* lo que mantiene ese orden. De hecho, los gobiernos consiguen dar forma a la sociedad gracias al poder que poseen.

Entonces, ese punto (¡es decir, tú, yo!) no tiene ningún derecho frente al poder, ninguno, porque el poder es la expresión prevaleciente de un determinado instante del flujo histórico. Cualquier concepción panteísta, materialista, biologista o idealista del hombre lleva necesariamente a estas conclusiones; en este sentido, Hitler o Stalin son la misma cosa. El poder es lo que emerge de la fuerza de la realidad en este instante. Si, para servir a la historia, el poder está persuadido de tener que matar a todos los judíos, de acuerdo con esas concepciones haría muy bien en matarlos a todos o en usarlos como conejillos de indias.

Toda la realidad de nuestra época tiene esta clave en el fondo: que el Estado es la fuente de todo derecho; el Estado liberal o marxista, da lo mismo.

Hace dos mil años, el único sujeto que tenía reconocidos todos los derechos humanos era el *civis romanus*. Pero el *civis romanus* ¿quién lo establecía? Era el poder el que determinaba quien era el *civis romanus*.

Uno de los mayores juristas romanos, Gayo, distinguía tres tipos de utensilios que el «civis», es decir, el hombre que

disfrutaba de todos los derechos, podía poseer: los utensilios que no se mueven ni hablan, las cosas; los utensilios que se mueven y no hablan, es decir, los animales; y los utensilios que se mueven y hablan, los esclavos¹³. Se ve la ausencia total de la libertad como dimensión esencial de la persona.

Si se lee la definición de la educación que da el más famoso pedagogo soviético, Makarenko, se intuye con horror la teorización consiguiente de un Estado, representado por los jefes del partido, que tiene el derecho de poseer y manejar al hombre como un mecánico a una pieza de su coche: «La educación es la cadena de montaje de la que saldrá el producto de comportamiento adecuado a las exigencias de quienes orgánicamente incorporan e interpretan el sentido del devenir histórico»¹⁴. «Quienes orgánicamente incorporan e interpretan el sentido del devenir histórico» son los que poseen el poder en cada momento: se trata, por tanto, de una total alienación de la persona humana en la concepción ideológica de la sociedad que esgrime el poder.

El premio Nobel de poesía 1984, Czeslas Milosz, denunciaba con tristeza:

«Se ha conseguido hacer creer al hombre que si vive es sólo por gracia de los poderosos. Dedícate, por tanto, a beber café y a cazar mariposas; a quien ame la res pública se le cortarán las manos»¹⁵.

Fundamento de la libertad. Únicamente la Iglesia defiende en su tradición el valor absoluto de la persona, desde el primer instante de su concepción hasta el último momento de su ancianidad, incluso decrepita e inútil. ¿En qué se basa? ¿Cómo se las arregla el hombre para tener este derecho, este valor absoluto por el cual, aunque el mundo se desbarate, él mantiene el derecho de no descomponerse también? Porque lleva en sí algo que le da ese derecho, tiene dentro algo que le permite

juzgar al mundo en el que nace.

Si el hombre proviniera en su totalidad sólo de la biología de su padre y de su madre, como un instante breve en el que todo el flujo de innumerables reacciones precedentes produjeran este fruto efímero, si el hombre fuera sólo esto, sería realmente ridícula, cómicamente ridícula, la palabra «libertad», la expresión «derecho de la persona», la misma palabra «persona». Una libertad así, sin fundamento, es *flatus vocis*: puro sonido que el viento dispersa.

Sólo en un caso este punto que es el hombre individual y concreto sería libre de todo el mundo, libre hasta el punto de que ni el mundo entero ni todo el universo podría constreñirlo, sólo en un caso esta imagen de hombre libre es explicable: si se supone que ese punto no está constituido sólo por la biología de su madre y de su padre, que posee algo que no deriva de la tradición biológica de sus antecedentes inmediatos, sino que está *en relación directa con el infinito*, en relación directa con el *origen* de todo el flujo del mundo, de todo el «círculo», con esa X misteriosa que se encuentra por encima del flujo de la realidad (*figura c*), es decir, con Dios.

Es lo que dice el catecismo de san Pío X cuando afirma que «el cuerpo lo dan los padres, pero el alma la infunde directamente Dios»¹⁶. Más allá de la formulación escolástica, este «alma» indica exactamente que hay un *quid* en mí que no deriva de ningún factor de la fenomenología que se puede experimentar, porque no depende, no procede de la biología de mi padre y de mi madre; depende directamente del infinito, de aquello que está haciéndolo todo, todo el mundo. *Sólo* en la hipótesis de que exista en mí esta relación, el mundo podrá hacer de mí lo que quiera, pero no me vencerá, no me *despojará*, no me atará, porque yo seré más grande, seré *libre*.

En esto se fundamenta y se explica el derecho fundamental a

la libertad de conciencia, a la capacidad y, por consiguiente, al deber, de juzgar y de obrar mediante una confrontación en última instancia personal con la verdad y con el bien.

He aquí la *paradoja*: la libertad es depender de Dios. Es una paradoja, pero clarísima. El hombre —el hombre concreto, yo, tú— antes no existía, ahora existe, y mañana no existirá: por lo tanto, depende. O depende del flujo de sus antecedentes materiales, y es esclavo del poder; o depende de Aquello que está en el origen del flujo de las cosas, *más allá* de ellas, es decir, de Dios.

La libertad se identifica con depender de Dios de una manera humana, esto es, con una dependencia que se reconoce y se vive. Mientras que la esclavitud es negar o censurar esta relación. La conciencia vivida de esta relación se llama religiosidad. ¡La libertad consiste en la religiosidad! Por eso, la única rémora, la única frontera, el único límite a la dictadura del hombre sobre el hombre —ya se trate del hombre sobre la mujer, de padres con hijos, de gobierno y ciudadanos, de patronos y obreros, o de jefes de partido y estructuras a las que la gente está sometida—, la única rémora, la única frontera, la única objeción a la esclavitud del poder, la *única*, es la religiosidad.

Por eso quien detenta el poder, sea el que sea, familiar o colectivo, está siempre tentado a odiar la religiosidad verdadera, a menos que él mismo sea profundamente religioso. Así, por ejemplo, no existe nada en las relaciones entre hombre y mujer, entre chico y chica, que se tema y odie más, inconscientemente, que una religiosidad auténtica en el otro o en la otra, porque es un límite para poseerle, es un desafío a su posesión.

Recuerdo la impresión que me produjo hace algunos años un artículo del científico Julian Huxley aparecido en el *Corriere della Sera*, en la tercera página¹⁷. El artículo aparecía poco tiempo después de que la prensa hubiera hecho una gran campaña

contra los neonazis, pues en algunas ciudades, como Milán, habían aparecido cruces gamadas y esvásticas sobre los muros. Se recordaba, naturalmente, Dachau y Auschwitz y la masacre del hombre, la negación de la civilización del ser humano. El artículo sostenía la posibilidad y la necesidad de crear una estirpe humana perfecta a través de un control de los nacimientos que eliminase todos los tipos imperfectos. ¿Quién establecería los criterios y los límites? En última instancia el poder. Exactamente el mismo sistema nazi.

Decía el gran Pasternak: «Adherirse plenamente a un ‘tipo’ es extinguir lo humano»¹⁸. Él tenía la imagen del hombre esclavo del poder. Sin defender su relación con Dios el hombre se queda a merced de las concepciones que son útiles al poder y que éste favorece drásticamente.

Con justicia el periodista Ronchey, citando a Solyenitsin en el *Corriere della Sera*, recordaba que el Macbeth de Shakespeare fue un criminal porque había matado a siete personas. Para matar a seis millones, o a sesenta millones, era necesario un multiplicador; pues bien, ¡este multiplicador del delito es la ideología, una concepción totalitaria del hombre favorecida por el poder!¹⁹.

Cuando Lenin dice: «Esta es una hora en que no es posible escuchar música, porque la música da deseos de acariciar la cabeza de los niños, mientras que ha llegado el momento de cortársela»²⁰, ¿es con estas concepciones como podemos afrontar la aventura de defender al hombre? Sin embargo, si el hombre, el individuo, no tiene una relación directa con el infinito, todo lo que haga el poder es justo. Por eso Cristo en el Evangelio exaltaba su relación con los niños, con los enfermos, con los ancianos, con los pecadores públicos, con los pobres, con la gente señalada con el dedo, esto es, con la gente incapaz de defenderse socialmente. Lo que significaba que también el

más incapaz de defenderse tiene un valor sagrado, absoluto; antes que quitarle un cabello sería mejor «atarse una rueda de molino en el cuello y arrojarse al fondo del mar»²¹. Y en ningún lugar se ha afirmado la dignidad absoluta del hombre con más perentoria dramaticidad que en la frase ya citada: «¿De qué te sirve ganar el mundo entero si te pierdes a ti mismo? ¿Qué dará el hombre a cambio de sí mismo?»²².

El antipoder es el amor; y lo divino es la afirmación de la capacidad de libertad que tiene el hombre, es decir, de su irreductible capacidad de perfección, de alcanzar la felicidad, de su irreductible capacidad de alcanzar al Otro, a Dios. Lo divino es amor. Como atestigua esta espléndida poesía de Tagore:

«En este mundo aquellos que me aman
buscan por todos los medios
tenerme atado a ellos.

Tu amor es más grande que el suyo,
Y, sin embargo, me dejas libre.

Por temor a que yo les olvide,
no se atreven a dejarme solo.

Pero los días pasan
el uno detrás del otro
y Tú no te dejas ver nunca.

No te llamo en mis oraciones,
no te tengo en mi corazón,
y, sin embargo, tu amor por mí
espera todavía el amor mío.»²³

Capítulo Noveno

PREJUICIO, IDEOLOGÍA, RACIONALIDAD Y SENTIDO RELIGIOSO

1. Puntualizaciones sobre el prejuicio

Si la negación trae consecuencias tan contrarias a la naturaleza, ¿por qué se abandona el hombre a semejantes posturas? Me parece que sólo hay una respuesta adecuada para esa pregunta: por el predominio de las ideas preconcebidas; por el desenfreno del *prejuicio*.

No será inútil remachar algunas observaciones que ya he indicado con anterioridad. Es necesario ante todo distinguir dos aspectos de la misma palabra:

a) Hay, como hemos visto, un sentido justo del término «prejuicio» o «juicio previo»: cuando esta palabra se usa en su sentido etimológico. En efecto, frente a una propuesta, sea de la naturaleza que sea, el hombre *reacciona*, y reacciona a base de lo que sabe y de lo que es. Es más, cuanto más personalidad tiene uno y más rico es su saber, más inmediatamente siente configurarse dentro de sí frente a cualquier encuentro una imagen, una idea determinada, un juicio claro. Inevitablemente aparece, por tanto, que hay una cierta concepción previa frente a cualquier cosa.

b) El sentido negativo del término «prejuicio» se da cuando el hombre se sitúa frente a la realidad que se le propone asumiendo que su reacción *es el criterio* para juzgar y no sólo un

condicionamiento a superar mediante la *apertura para preguntar* (recuérdese lo que hemos dicho en el tercer capítulo respecto a la moralidad en el acto de conocer). En efecto, es la superación del prejuicio lo que permite llegar a un significado que exceda lo que ya sabes (o crees ya saber). «Los hombres raramente aprenden lo que creen ya saber»¹, dice la escritora inglesa Barbara Ward.

Una vez, estando en clase, para provocar a los alumnos escribí en la pizarra: «rau». Un chico exclamó: «¡Usted siempre está haciendo política!». Era la época en que se había constituido la República Árabe Unida (Egipto, Siria e Irak). Otro alumno preguntó: «¿Qué significa eso?». Respondí: «No se lee 'rau'; se lee 'chai' y significa 'té' en ruso». La primera intervención, que había hecho uno de los más «politicastos» de la clase, me había juzgado desde el punto de vista de su preocupación política, herméticamente encerrado en ella; el segundo se salvó por su actitud de preguntar, instintivamente abierta, y con ello se puso en condiciones de poder aprender eventualmente una novedad.

En lo que nos interesa, dos son las raíces principales de la cerrazón en las ideas preconcebidas:

1) El prejuicio materialista. Es la postura que revela este pasaje del entonces jovencísimo Pavese (¡diecisiete años!):

«Una vez metidos en el materialismo, no hay posibilidad de ir más allá... (Me debato en el intento de superarlo, pero me convengo cada vez más de que no hay nada que hacer»².

2) Lo que yo llamaría la «autodefensa social del prejuicio». Me parece que esto se vislumbra bien en un pasaje del *Gorgias* de Platón:

«*Calicles*: No sé cómo, pero a veces me parece que razones bien, Sócrates, aconteciéndome, sin embargo, lo que a tantos otros les sucede: que no me quedo plenamente convencido.

Sócrates: Es el apego a la mentalidad común del pueblo, arraigado en tu alma, lo que supone un obstáculo a mi razonamiento»³.

2. Sobre la ideología

La ideología es una construcción teórico-práctica desarrollada sobre la base de un prejuicio.

Más precisamente, es una construcción teórico-práctica basada en *un aspecto* de la realidad que puede ser verdadero, pero que es tomado de algún modo unilateralmente y tendencialmente absolutizado por una filosofía o un proyecto político.

La ideología está construida sobre algún punto de partida que ofrece realmente la experiencia, de modo que ésta misma se toma como pretexto para una operación determinada por preocupaciones extrañas a ella o desorbitadas.

Por ejemplo, frente al hecho de la existencia de los «pobres» se teoriza acerca del problema de la necesidad, pero el hombre concreto con su necesidad concreta se convierte en un pretexto; al individuo en concreto se le deja de lado una vez que ha servido al intelectual como punto de partida para sus teorías, o al político para justificar y dar publicidad a una operación suya. Las opiniones de los intelectuales que el poder encuentra convenientes, y que en consecuencia asume, llegan a convertirse en mentalidad común a través de los medios de comunicación de masas, la enseñanza y la propaganda, de modo que lo que Rosa Luxemburgo denunciaba con lucidez revolucionaria, «el reptar del teórico», muerde en su raíz y corrompe todo impulso auténtico de cambio.

Un ejemplo clásico de esta dinámica social es precisamente el del prejuicio materialista contra la religión.

Quiero citar un pasaje del conocido científico Lecomte du Nouÿ tomado de su famoso libro *L'Avenir de l'esprit*:

«Aquellos que, sin prueba alguna (como se ha demostrado en otro lugar), se han esforzado sistemáticamente en destruir la idea de Dios, han realizado una obra vil y anticientífica. Lo digo con más fuerza y convicción, si cabe, pues no poseo la fe, la verdadera, ésa que nace del fondo del ser. No creo en Dios más de lo que pueda creer en la realidad de la evolución o en la realidad de los electrones... y tengo la certeza científica de que no me equivoco. Lejos de estar (como otros hombres de ciencia a los que envidio) sostenido y ayudado por una creencia firme en Dios, comencé a caminar por la vida con el escepticismo destructor que estaba entonces de moda. He necesitado treinta años de laboratorio para llegar a convencerme de que aquellos que tenían el deber de iluminarme, aunque sólo fuera confesando su ignorancia, me habían mentido deliberadamente. Mi convicción actual es racional. He llegado a ella a través de los caminos de la biología y de la física, y estoy convencido de que le resulta imposible a cualquier hombre de ciencia que reflexione no llegar hasta aquí, a no ser que sea por ceguera o mala fe. Pero el camino que he seguido es tortuoso, no es el bueno. Y, para evitar a otros la inmensa pérdida de tiempo y de esfuerzo que yo he sufrido, es por lo que me alzo violentamente contra el espíritu maléfico de los malos pastores»⁴.

Solyenitsin, en su gran novela *Pabellón C*, retoma un punto del filósofo Bacon donde éste analiza con detalle los diversos mecanismos de esta dependencia alienante del hombre con relación a la ideología dominante de hecho en cada momento.

«Francis Bacon creó la teoría de los ídolos. Decía que los hombres no se sienten inclinados a vivir con su pura experiencia; les resulta preferible enturbiarla con prejuicios. Esos prejuicios son precisamente los ídolos. Ídolos de la especie, como los

llamaba Bacon. [...] Los ídolos del teatro son las opiniones ajenas autorizadas, por las que el hombre se deja guiar cuando interpreta lo que no ha experimentado personalmente. [...] Los ídolos del teatro derivan también del desmedido consenso con los resultados de la ciencia. En suma, son los errores de los demás voluntariamente asumidos. [...] Los ídolos del mercado son los errores que proceden de la recíproca conexión y comunión entre los hombres. Éstos enredan al hombre porque se ha establecido el uso de fórmulas que violentan la razón. Por ejemplo, ¡enemigo del pueblo!, ¡elemento extraño!, ¡traidor!: y todos te abandonan»⁵.

3. Sobre la razón

El prejuicio se limita a aspectos notorios o supuestamente conocidos, en tanto que la ideología tiende a atribuir una aureola de redención y salvación a visiones y prácticas bien determinadas, dominables y manipulables: «científicas», las llaman. Pero actualmente la investigación de más alto nivel y más seria da un testimonio claro contra el proceso reduccionista del prejuicio y de la ideología.

Ahora sabemos ya que la actividad científica —en el sentido propio del término— no puede agotar el contenido de la experiencia. La atención a la experiencia no puede reducirse a la investigación científica. Justamente «por experiencia» vivimos situaciones y fenómenos que no se reducen al ámbito biológico y físico-químico.

La experiencia misma, considerada en su totalidad, guía hacia la comprensión auténtica del término *razón* o racionalidad. En efecto, la razón es ese acontecimiento singular de la naturaleza en el cual ésta se revela como exigencia operativa de explicar la realidad *en todos sus factores*, de manera que el hombre se vea

introducido en la verdad de las cosas. Así pues, la realidad emerge en la experiencia y la racionalidad ilumina sus factores. Decir «racional» es afirmar la transparencia de la experiencia humana, su consistencia y profundidad; la racionalidad es la transparencia crítica —esto es, que se da mediante una visión totalizante— de nuestra experiencia humana.

Insistimos: lo que caracteriza a la existencia propia del hombre es el ser transparente a sí mismo, el ser consciente de sí y en sí de todo el horizonte de lo real.

Como hemos visto, racionalidad no coincide con mensurabilidad exacta o dialectización. Un gran filósofo francés contemporáneo, Paul Ricoeur, ha indicado la esencia de inagotable apertura que tiene la razón frente al inagotable reclamo de la realidad con una frase perfecta: «Lo que yo soy es inconmensurable con lo que yo sé»⁶.

Por subrayarlo más aún: una vez planteado un concepto que no demuestra la experiencia integral, se pueden hacer discursos lógicos sobre él, incluso de volúmenes enteros, pero totalmente fuera de la realidad. Es esto lo que refleja la carta que me mandó una alumna y que transcribo a continuación:

«¿Qué puedo decir a una persona como mi padre que afirma que las preguntas sobre el significado de la vida no tienen sentido? Según mi padre, el hombre, al máximo, puede preguntarse: ‘¿Qué objetivo quiero dar a mi vida? ¿Para quién o para qué quiero gastar mis energías?’ Preguntas como ‘¿cuál es el sentido último de mi vida, por qué estoy viviendo, por qué me encuentro aquí y dónde iré a terminar?’ son insensatas, porque el hombre está loco si piensa que tiene un significado. Y si pretende dar sentido al mundo en función suya, el ejemplo que me pone siempre es: ‘¿No te parecería extraño que una piedra te preguntase por qué existe? Está allí y basta; su presencia no tiene ningún significado’. Del mismo modo, el hombre sería una

miserable y minúscula partícula dentro del universo que no tiene ningún significado. Según mi padre, es necesario liberarse del deseo de estar en el centro del mundo y aceptar nuestra situación, aceptar lo que somos. A mí, que no me quedo contenta con esto, me dice que soy una ilusa, y que no tiene sentido, que no construye para nada mi personalidad, el preocuparme durante años de estas preguntas que no sé responder. Yo entiendo que esta postura suya es muy inhumana, pero nunca sé qué responderle, porque los argumentos de mi padre me parecen lógicos y racionales».

Yo querría preguntarle a este hombre por qué esas preguntas, si constituyen una apertura inherente a nuestra naturaleza, son «insensatas». Me parece que sólo hay una respuesta: ¡porque lo dice él! Proyecta su sombra sobre la luz de su corazón: esto es exactamente el prejuicio. Es cierto que una piedra no se pregunta «por qué existe»: ¡precisamente porque es una piedra, y no un hombre! El hombre es justamente el nivel de la naturaleza en el que ésta se pregunta «por qué existo». El hombre es exactamente la partícula minúscula que exige un significado, una razón, la razón. Y precisamente porque aceptamos lo que somos, no podemos censurar el deseo que nos apremia como una espuela. Uno lleva dentro esta pregunta y, aunque la respuesta sea más grande que su capacidad de captarla e imaginarla, considerarla por eso como una «ilusión» es repetir la fábula de la zorra y las uvas verdes.

Así, pues, los argumentos de ese hombre podrán ser lógicos, pero no son racionales, porque se apoyan en un prejuicio, no se desarrollan de acuerdo con lo que indica la experiencia, y no obedecen a ésta precisamente en su invitación última y decisiva. Cuando llega al punto álgido del interrogante reniega de éste y lo censura.

4. Sobre el sentido religioso y la racionalidad

El sentido religioso vive de esta racionalidad y es precisamente su rostro, su expresión más auténtica. Este es el sentido que tiene lo que afirma Siniavski en sus *Pensamientos repentinos*: «No hay que creer por tradición, por miedo a la muerte o por si acaso. Tampoco porque haya alguien que mande e infunda temor, ni por razones humanistas, para salvarse o para hacer el excéntrico. Hay que creer por la sencilla razón de que Dios existe»⁷.

El sentido religioso aparece como la primera y más auténtica aplicación del término *razón*, puesto que no cesa de intentar dar respuesta a la exigencia más estructural de ésta: el significado.

En su *Tractatus* Wittgenstein afirma: «Al sentido de la vida, es decir, al sentido del mundo, podemos llamarlo Dios.[...] Orar es pensar en el sentido de la vida»⁸.

Solamente se puede intuir la dinámica estructural de la conciencia (o razón) entera con una dimensión religiosa:

1) porque plantea la exigencia del *significado*, que es como el resumen último o la intensidad última de todos los factores de la realidad; y

2) porque nos abre y pone a las puertas de lo *distinto*, de lo *otro*, de lo infinito.

Kant intuye esto en una inolvidable página de su *Crítica de la razón pura*:

«La razón humana tiene este particular destino [en una especie de sus conocimientos]: está constreñida por cuestiones que no puede rechazar, porque le son impuestas por la naturaleza de la razón misma, y sin embargo no está en condiciones de responder a ellas, porque superan toda capacidad de la razón humana [...] Parte de principios cuyo uso es inevitable a lo largo de la experiencia [...] y asciende cada vez

más alto. Pero, como se da cuenta de que su obra va a tener que quedar siempre incompleta, se ve forzada entonces a buscar refugio en principios que superan todo posible uso de la experiencia [...], que no admiten ya la piedra de toque de la experiencia»⁹.

Pero el hecho de que la razón se vea «forzada» a buscar otros principios es una «constricción» que está *implicada* en la experiencia, ya que es un factor de la experiencia misma: negar este paso es ir en contra de la experiencia, es renunciar a algo que está implicado en ella.

Si no se obedece a esa implicación necesariamente se vuelve a caer en la ideología y en el prejuicio.

Capítulo Décimo

CÓMO SE DESPIERTAN LAS PREGUNTAS ÚLTIMAS. ITINERARIO DEL SENTIDO RELIGIOSO

Nos espera una nueva reflexión sobre el problema.

Puesto que las preguntas últimas son lo que constituye la trama, el tejido de la conciencia humana, de la razón del hombre: ¿cómo se produce su despertar? Responder a esa pregunta nos va a obligar a detectar la estructura de la reacción que tiene el hombre ante la realidad. Porque, si es observándose a sí mismo en acción como el hombre se da cuenta de los factores que lo constituyen, para responder a esa pregunta será necesario observar la dinámica humana al chocarse con la realidad, pues ese impacto es el que pondrá en marcha el mecanismo que revela esos factores. Un individuo que haya tenido en su vida un impacto débil con la realidad, porque, por ejemplo, haya tenido que esforzarse muy poco, tendrá un sentido escaso de su propia conciencia, percibirá menos la energía y la vibración de su razón.

En la descripción que vamos a iniciar ahora, los factores que señalaremos en ese mecanismo se siguen unos a otros, en cierto sentido, como si se produjeran cronológicamente.

1. El estupor debido a la «presencia»

Ante todo, para hacerme entender, recurriré a una imagen. Suponed que nacéis, que salís del seno de vuestra madre, con la edad que tenéis en este momento, con el desarrollo y con la

conciencia que tenéis ahora. ¿Cuál sería el primer sentimiento que tendríais, el primero en absoluto, es decir, el primer factor de vuestra reacción ante la realidad? Si yo abriera de par en par los ojos por primera vez en este instante, al salir del seno de mi madre, me vería dominado por el asombro y el estupor que provocarían en mí las cosas debido a su simple «presencia». Me invadiría por entero un sobresalto de estupefacción por esa presencia que expresamos en el vocabulario corriente con la palabra «cosa». ¡Las cosas! ¡Qué «cosa»! Lo que es una versión concreta y, si queréis, banal, de la palabra «ser». El *ser*, no como entidad abstracta, sino como algo presente, como una presencia que no hago yo, que me encuentro ahí, una presencia que se me impone.

El que no cree en Dios no tiene excusa, dice san Pablo en la *Carta a los Romanos*, porque debe negar este fenómeno original, esta experiencia original de lo «otro»¹. El niño la vive sin darse cuenta, porque todavía no es consciente del todo; pero el adulto que no la vive o que no la percibe, como hombre consciente es menos que un niño, está como atrofiado.

El asombro, la maravilla que produce esta realidad que se me impone, esta presencia con la que me topo, está en el origen del despertar de la conciencia humana.

«El estupor absoluto es para la inteligencia de la realidad de Dios lo que la claridad y la distinción son para la comprensión de las ideas matemáticas. Cuando estamos privados de la capacidad de maravillarnos, resultamos sordos a lo sublime»².

Por eso el primerísimo sentimiento que tiene el hombre es el de estar frente a una realidad que no es suya, que existe independientemente de él y de la cual depende.

Traducido esto en términos empíricos, se trata de la percepción original de un *dato*, de algo *dado*. Un uso plenamente humano de la palabra «dato», en el sentido de aplicarle todo lo

que implica para nuestra persona, todos los factores de nuestra personalidad, la convierte en algo vivo: «dado», participio pasado, implica que haya algo que «dé». La palabra que traduce en términos plenamente humanos el vocablo «dato» y, por tanto, el primer contenido de nuestro impacto con la realidad, es la palabra *don*.

Pero, sin detenernos por ahora en esta consecuencia, la misma palabra «dado» refleja una actividad delante de la cual yo soy sujeto pasivo; ahora bien, se trata de una pasividad que constituye mi actividad original, que es precisamente recibir, constatar, reconocer.

Una vez, cuando enseñaba en el primer año de bachillerato, pregunté: «Entonces, según vosotros, ¿qué es la evidencia? ¿Podría definírmela alguno de vosotros?». Un chico que estaba sentado a la derecha de mi mesa, después de un largo rato de silencio embarazoso de toda la clase, dijo: «¡La evidencia es una presencia inexorable!». ¡El darse cuenta de una presencia inexorable! Abrir los ojos a esta realidad que se me impone, que no depende de mí, sino al contrario, de la que yo dependo: es el gran condicionamiento de mi existencia o, dicho de otra manera, lo dado.

Este estupor es lo que despierta la pregunta última en nuestro interior: no es una comprobación fría, sino un asombro lleno de atractivo, una especie de pasividad que en el mismísimo instante en que se produce engendra en su seno la atracción.

No hay postura más retrógrada que la que tiene cierta postura pretendidamente científica ante la religión y ante lo humano en general. En efecto, es bastante superficial repetir que la religión ha nacido del miedo. El miedo no es el primer sentimiento que experimenta el hombre. El primero es el atractivo; el miedo aparece en un segundo momento, como reflejo del peligro que se percibe de que la atracción no permanezca. Lo primero de todo

es la adhesión al ser, a la vida, el estupor frente a lo evidente; con posterioridad a ello, es posible que se tema que esa evidencia desaparezca, que ese ser de las cosas deje de ser tuyo, que no ejerza ya atracción en ti. Tú no tienes miedo de que desaparezcan cosas que no te interesan, tienes miedo de que desaparezcan las cosas que te interesan.

La religiosidad es, ante todo, la afirmación y el desarrollo del atractivo que tienen las cosas. Hay un asombro primero ante la evidencia que caracteriza muy bien la actitud del verdadero investigador: la maravilla de algo presente me atrae, y como consecuencia se dispara en mí la búsqueda. El miedo es una sombra que cae como segunda reacción. Temes perder algo sólo cuando lo has tenido al menos un momento.

Otra gran palabra que debemos tener en cuenta para aclarar más todavía el significado del «dato», de lo «dado», es la palabra «otro», la «alteridad». Por volver a tomar una imagen que ya hemos usado anteriormente: si yo naciera con la conciencia que tengo ahora, a mis años, y abriera los ojos de par en par, la presencia de la realidad se me manifestaría como presencia de «otra cosa» distinta de mí.

«El estupor religioso es algo diferente de la *admiración* de la cual nace la filosofía, según Platón y Aristóteles. [...] Cuando la *Alteridad* emerge en el mundo y dentro de él, el hombre no se siente inclinado a problematizar, sino a venerar, a im-petrar, a invocar, a contemplar. [...] Esto es seguro: que ella es precisamente lo distinto [de uno mismo] y que es meta [= más allá de lo] natural»³.

La dependencia original del hombre está bien expresada en la Biblia, en el dramático diálogo («duelo») que se establece entre Dios y Job, después que éste se hubiera entregado a una lamentación llena de rebeldía. Durante dos capítulos Dios le acosa con sus preguntas radicales, y parece como si se viera a

Job empequeñecer físicamente, como si quisiera desaparecer ante la imposibilidad de dar una respuesta:

«Yahvé respondió a Job desde el seno de la tempestad:
¿Quién es éste que empaña el consejo
con razones sin sentido?
Ciñe tus lomos como un bravo:
voy a interrogarte, y tú me instruirás.
¿Dónde estabas tú cuando fundaba yo la tierra?
Indícalo, si sabes la verdad.
¿Quién fijó sus medidas? ¿Lo sabrías?
¿Quién tiró el cordel sobre ella?
¿Sobre qué se afirmaron sus bases?
¿Quién asentó su piedra angular
entre el clamor a coro de las estrellas del alba?
[...]
¿El censor de Dios va a replicar aún?»⁴.

No existe nada más adecuado, nada más unido a la naturaleza del hombre que el vivir poseídos por una dependencia original, pues la naturaleza del hombre consiste justamente en que es un ser creado.

En este primer factor que he señalado hay tres pasos:

El primer paso es que la realidad se percibe genéricamente como algo «dado», como «alteridad».

Sólo en un momento posterior distinguimos en esta realidad rostros y cosas.

Y después, en un tercer momento, me doy cuenta de mí mismo. Las distinciones vienen siempre después, y la última es la que descubre al yo como algo diferente de las demás cosas.

La trayectoria psicológica del hombre confirma esto, porque la percepción de uno mismo como algo «distinto de» llega en un determinado momento de la evolución de nuestra conciencia. Sólo llegamos a nosotros mismos en cuanto «dato», en cuanto

«hecho», al dar el último paso en la percepción de la realidad como «cosa» y como «cosas».

Por tanto, la intuición primera es el asombro ante lo dado y ante el yo como parte de este dato, de lo dado, de lo existente. Primero te impresionas y luego te das cuenta de que te has impresionado. Este es el origen del concepto de la vida como don, en ausencia del cual no podemos usar las cosas sin volverlas estériles.

2. El cosmos

El hombre, una vez que se ha dado cuenta de este «ser» real, de esta inexorable presencia con su variedad y sus diferencias, y de su propio yo como parte de esta presencia, cae en la cuenta también de que dentro de esta realidad hay un *orden*; que esta realidad es cósmica (de la palabra griega «cosmos», que precisamente significa «orden»).

Kant confesó que el momento en que sentía suscitarse en él una objeción total a su *Crítica de la razón pura*, donde se niega que a partir de la realidad podamos remontarnos a otra presencia, era cuando salía de casa y, al levantar la cabeza, contemplaba el cielo estrellado⁵.

«Si, atolondrados por naturaleza, todos los hombres en quienes había ignorancia de Dios no fueron capaces de conocer por las cosas buenas que se ven a Aquél que es, ni atendiendo a las obras, reconocieron al Artífice, sino que al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa o a las lumbreras del cielo los consideraron como dioses, señores del mundo.

Pues si, cautivados por su belleza, los tomaron por dioses,
sepan cuánto les aventaja el Señor de éstos,
pues fue el Autor mismo de la belleza quien los creó.
Y si fue su poder y eficiencia lo que les dejó sobrecogidos,
deduzcan de ahí cuánto más poderoso es Aquel que los hizo,
pues de la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar a su Autor»⁶.

Por tanto, el asombro, el estupor original, implica un sentido de la belleza, el atractivo que ejerce la belleza armónica. Después concretaremos mejor el valor de la palabra «analogía», citada en el pasaje bíblico.

3. Realidad «providencial»

No sólo se da cuenta el hombre de que esta presencia inexorable es bella, atrae y tiene un orden armónico; constata además que *se mueve* conforme a un designio que le puede ser favorable. Esta realidad tiene establecidos el día y la noche, la mañana y la tarde, el otoño, el invierno, el verano, la primavera; tiene establecidos los ciclos en los que el hombre puede rejuvenecerse, refrescarse y mantenerse, reproducirse.

El contenido de las religiones más antiguas coincide con esta experiencia de las posibilidades que brinda la realidad «providencial». El nexo con lo divino tenía de hecho como contenido (en torno al que se desarrollaban las doctrinas y ritos) el misterio de la fecundidad de la tierra y de la mujer.

Es esto, en primer lugar, lo que indica Dios en la Biblia después del diluvio.

«Al aspirar Yahvé el calmante aroma, dijo en su corazón: 'Nunca más volveré a maldecir el suelo por causa del hombre,

porque las trazas del corazón humano tienden al mal desde la adolescencia, ni volveré a herir a todo ser viviente como lo he hecho.

Mientras dure la tierra, sementera y retoño, frío y calor, verano e invierno, día y noche no cesarán'»⁷.

Y es esto lo que indica san Pablo en su discurso de Listra, en Asia Menor, cuando, tras haber realizado un milagro, todos, incluidos los sacerdotes del templo de Zeus, habían ido en busca de él y de Bernabé, tomándole a él por Hermes (el dios más pequeño) y a Bernabé (más alto y fuerte) por Zeus. Habían ido con turíbulos e incienso, como si en efecto fueran dioses llegados a la ciudad.

«Amigos, ¿por qué hacéis esto? Nosotros somos también hombres, de igual condición que vosotros, que os predicamos que abandonéis estas cosas vanas y os volváis al Dios vivo que hizo el cielo, la tierra, el mar y cuanto en ellos hay, y que en las generaciones pasadas permitió que todas las naciones siguieran sus propios caminos; si bien no dejó de dar testimonio de sí mismo, derramando bienes, enviándonos desde el cielo lluvias y estaciones fructíferas, llenando vuestros corazones de sustento y alegría»⁸.

Éste es el rasgo característico que tiene el planteamiento original de cualquier religión antigua: el sentido de lo divino como *providencia*.

4. El yo dependiente

En este punto, cuando se ha despertado ya su ser por la presencia de las cosas, por la atracción que ejercen y el estupor que provocan, y se ha llenado de gratitud y alegría porque esa presencia puede ser benéfica y providencial, el hombre toma conciencia de sí en cuanto «yo» y recupera su asombro original

con una profundidad que establece el alcance y la estatura de su identidad.

En este momento yo, si estoy atento, es decir si soy una persona madura, no puedo negar que la evidencia mayor y más profunda que percibo es que yo *no me hago a mí mismo*, que no me estoy haciendo ahora a mí mismo. Yo no me doy el ser, no me doy la realidad que soy, soy algo «dado». Es el instante adulto en que descubro que yo dependo de otra cosa distinta.

Cuanto más profundizo en mí mismo, si quiero llegar hasta el fondo de mi ser, ¿de dónde broto? No de mí, sino *de otra cosa*. Es la percepción de mí mismo como un chorro que nace de una fuente. Hay otra cosa que es más que yo, y que me hace. Si el chorro de una fuente pudiera pensar, percibiría en el fondo de su fresco brotar un origen que no sabe qué es, que es otra cosa distinta de él.

Se trata de la intuición, que en todo momento de la historia han tenido siempre los espíritus humanos más agudos, de esa misteriosa presencia que es la que permite que el instante —el yo— tenga consistencia. Yo soy «tú-que-me-haces». Sólo que este «tú» es algo absolutamente sin rostro; uso la palabra «tú» porque es la menos inadecuada en mi experiencia humana para indicar esa presencia desconocida que es, sin comparación, mayor que mi realidad de hombre. Pues, si no, ¿qué otra palabra podría usar?

Cuando pongo mi mirada sobre mí y advierto que yo no estoy haciéndome a mí mismo, entonces yo, yo, con la vibración consciente y plena de afecto que acucia en esta palabra, no puedo dirigirme hacia la Cosa que me hace, hacia la fuente de la que provengo en cada instante, más que usando la palabra «tú». «Tú que me haces» es, por tanto, lo que la tradición religiosa llama Dios; es aquello que es más que yo, que es más yo que yo mismo, aquello por lo que yo soy.

Por esto la Biblia dice de Dios «tam pater nemo»⁹, que nadie es tan padre, porque el padre que conocemos en nuestra experiencia es alguien que da el empujón inicial a una vida, la cual, desde la primera fracción de segundo en que recibe su ser, se separa y marcha por su cuenta.

Yo era aún un sacerdote muy joven, cuando una mujer empezó a venir regularmente a confesarse conmigo. Por algún tiempo dejé de verla y, cuando volvió, me dijo: «He tenido una niña, la segunda». Y, sin que yo le dijera nada, añadió: «¡Si supiera qué impresión! Apenas caí en la cuenta de que había nacido ni siquiera pensé si era niño o niña, si estaba bien o mal; la primera idea que me vino a la cabeza fue ésta: ¡ya comienza a alejarse!».

En cambio Dios, Padre en todo instante, me está concibiendo *ahora*. Nadie es padre de este modo, engendrando constantemente a sus hijos.

La conciencia de uno mismo, cuando ahonda, percibe en el fondo de sí a Otro. Esto es la oración: la conciencia de uno mismo en su profundidad hasta el punto de encontrarse con Otro. Por eso la oración es el único gesto humano en el que la estatura del hombre se expresa totalmente.

El yo, el hombre, es un determinado nivel de la naturaleza en el que ésta se da cuenta de que no se hace por sí sola. Así que el cosmos entero es como una gran periferia de mi cuerpo, sin solución de continuidad. Se puede también decir de este modo: el hombre es aquel nivel de la naturaleza en el que ésta llega a tener experiencia de su propio carácter *contingente*. El hombre experimenta que es contingente: subsiste por otra cosa, ya que no se hace a sí mismo. Estoy de pie porque me apoyo en otro. Soy porque se me hace. Como mi voz, que es eco de una vibración mía: si freno la vibración, la voz deja de existir. Como el manantial, que deriva todo él de la fuente. Como la flor, que

depende totalmente de la fuerza de la raíz.

Así, pues, ya no diré «yo soy» conscientemente, de total acuerdo con mi estatura humana, sino identificándolo con «yo soy hecho». De lo dicho depende el equilibrio último de la vida. Pues ya que la verdad natural del hombre, como hemos visto, es su carácter de criatura, el hombre es un ser que existe porque continuamente es poseído. Por eso sólo respira abiertamente, solamente se siente en forma y está alegre, cuando reconoce que Otro le posee.

La conciencia verdadera de uno mismo está muy bien representada por el niño cuando está entre los brazos de su padre y de su madre: entonces puede meterse en cualquier situación existencial con una tranquilidad profunda, con la posibilidad de estar alegre. No hay sistema curativo que pueda lograr esto, a no ser mutilando al hombre. Pues ahora, con frecuencia, para quitar el dolor de ciertas heridas, se censura al hombre precisamente su humanidad.

Por eso podemos decir que todos los movimientos de los hombres, en cuanto que tienden a la paz y al gozo, se hacen en búsqueda de Dios, de Aquello en lo que radica la consistencia definitiva de su vida.

5. La ley en el corazón

Pero, llegados a este punto, hay un último significado vital en el interior mismo de este «yo» que hemos sorprendido como «hecho de», como «apoyado en», como «contingente». Se trata del hecho de que dentro del yo brama algo como una voz que me dice «bien» o «mal». La conciencia del yo lleva consigo la percepción del bien y del mal.

Es lo que la Biblia y san Pablo definían como «la ley escrita en los corazones»¹⁰. La fuente de nuestro ser introduce dentro de

nosotros la vibración del bien y también la indicación, el remordimiento del mal. Hay una voz dentro de nosotros. Me gustaría recitar esta poesía:

«Hay una voz en mi vida
que advierto en el punto en que muere;
voz cansada, voz perdida,
que tiembla con el latir del corazón.

Voz de mujer anhelante,
que a sus pobres labios se aferra,
para decir muchas y muchas cosas,
pero su boca está llena de tierra»¹¹.

La «voz» de Pascoli, que es la voz de su madre, realmente es una descripción de cómo tratamos a esta Voz del yo: la sofocamos con la tierra de nuestra distracción y de nuestras preocupaciones.

La experiencia del yo trae consigo la conciencia del bien y del mal, la conciencia de algo ante lo que no podemos rehusar el homenaje de nuestra aprobación o acusación. Cualquiera que sea la manera en que se entiendan y se apliquen estas categorías del bien y del mal, por el hecho de que hay bien y hay mal, no se pueden suprimir. Porque responden al destino último, responden a nuestro nexo con el destino. Son algo inextirpable, que se me impone, que me obliga a juzgar las cosas y a reconocerlas como buenas o malas. Son los rieles por medio de los cuales Aquello que nos crea conduce hacia sí toda nuestra existencia. Son los rieles de lo bueno, de lo justo, de aquello a lo que está ligado el sentido mismo de la vida, de nuestra existencia, de la realidad; que es bueno y justo porque es así, que no está a merced de nada, pues su valor es infinito. Que una madre quiera a su hijo es algo que está bien porque está bien; que alguien ayude a un extraño con sacrificio de sí mismo está bien porque está bien.

Decía san Pablo en la *Carta a los Romanos*:

«Cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia, y los juicios contrapuestos de condenación o alabanza»¹².

También un «gentil», como el gran poeta Sófocles, habla en *Antígona* de los «sagrados límites de las leyes no escritas e inmutables»¹³.

Conclusión

¿Cuál es la fórmula para recorrer el itinerario que conduce hacia el significado último de la realidad? Vivir lo real.

La experiencia de esa implicación oculta, de esa presencia arcana, misteriosa, que hay en la mirada que se abre atónita ante las cosas, en la atracción que las cosas ejercen, en la belleza, en el asombro lleno de gratitud, de consuelo, de esperanza, porque las cosas se mueven de tal modo que me sirven, que me resultan útiles —y estas cosas me incluyen también a mí, a mí mismo, donde eso recóndito, eso oculto se vuelve cercano, porque es ahora cuando me está haciendo, y me habla del bien y del mal—, ¿cómo se puede vivir? ¿Cómo llegar a vivir esa experiencia, compleja y no obstante sencilla, esa experiencia riquísima de la que está constituido el corazón del hombre, que constituye ella misma el corazón del hombre y, por tanto, el corazón de la naturaleza, el corazón del cosmos?

¿Cómo podrá adquirir fuerza esa experiencia? *Mediante el impacto con la realidad*. La única condición para ser siempre y verdaderamente religiosos es vivir intensamente lo real. La fórmula del itinerario que conduce hacia el significado de la realidad es vivir lo real sin cerrazón, es decir, sin renegar de

nada ni olvidar nada. Pues, en efecto, no es humano, o sea, no es razonable, considerar la experiencia limitándose a su superficie, a la cresta de la ola, sin descender a lo profundo de su movimiento.

El positivismo que domina la mentalidad del hombre moderno excluye la solicitud para buscar el significado que nos viene de nuestra relación original con las cosas. Ésta nos invita a buscar su consistencia, es decir, justamente su significado: nos hace presentir esa presencia de la consistencia que no reside en las cosas mismas. Tan cierto es esto que yo (y es aquí donde se define la cuestión), yo mismo no la tengo; y precisamente yo soy el nivel en que las estrellas y la tierra toman conciencia de su propia inconsistencia. El positivismo excluye la invitación a descubrir el significado que nos dirige precisamente el impacto original e inmediato con las cosas. Pretende imponer al hombre que se quede sólo en lo aparente. Y esto es sofocante.

Cuanto más viva uno con este nivel de conciencia que hemos descrito su relación con las cosas, más intensamente vivirá su impacto con la realidad y más pronto comenzará a conocer algo del misterio.

Repetimos: lo que bloquea el desarrollo de la dimensión religiosa auténtica, del auténtico hecho religioso, es una falta de seriedad con lo real, cuyo ejemplo más claro es el prejuicio. El ansia de búsqueda a través del compromiso con la realidad de su existencia es señal de espíritus grandes y de hombres vivos.

He aquí, pues, la conclusión: el mundo, esta realidad con la que nos topamos, es como si en el impacto liberase una palabra, una invitación, como si nos hiciese presentir un significado. El mundo es como una palabra, un «logos», que requiere, que remite a otra cosa diferente, que está más allá de sí mismo, más arriba. En griego «arriba» se dice «*aná*». Este es el valor que tiene la *analogía*: la estructura del impacto humano con la

realidad despierta en el hombre una voz que lo atrae hacia un significado que está más allá, más arriba, «*anà*».

Analogía. Esta palabra sintetiza la estructura dinámica del impacto que se produce en el hombre ante la realidad.

Capítulo Undécimo

EXPERIENCIA DEL SIGNO

Démonos cuenta ahora de la forma en que se muestra la clase de fenómenos de los que hemos hablado y que es inherente a ella. El modo en que me impresiona la realidad demuestra que existe otra cosa distinta. Pero, ¿cómo?

1. Provocación

Ante todo, está claro que el estupor del que hemos hablado constituye una *experiencia de provocación*.

Al abrir los ojos a la realidad, me encuentro delante algo que provoca en mí una apertura. El modo en que la realidad se me presenta es una sollicitación a descubrir otra cosa distinta. La mirada que lanzo a la realidad no produce en mí el resultado que se produce en una película fotográfica; no me «impresiona» con su imagen y basta. Me impresiona y me mueve. Lo real me sollicita, como decía, a buscar otra cosa distinta, que está más allá de lo que aparece inmediatamente. La realidad aferra nuestra conciencia de tal modo que ésta presiente y percibe algo distinto, otra cosa. Ante el mar, la tierra, el cielo y todas las cosas que se mueven en ellos, yo no me quedo impasible; me siento animado, movido, conmovido por lo que veo, y esto me pone en marcha para buscar otra cosa que es diferente de ello.

Esta reacción podemos expresarla con las siguientes preguntas: ¿qué es esto (que tengo ante mí)? ¿Por qué existe todo esto? En estas preguntas hay como una incógnita extraña:

el mundo, lo real, me provoca a buscar otra cosa; en caso contrario uno no se preguntaría el por qué ni el cómo de lo que existe. No soy una mera registradora de aquello con lo que se topa la mirada de mi conciencia; me perturba esta relación con la realidad, y me empuja más allá de lo inmediato.

Una transcripción poética de esta tensión que la realidad opera en el hombre se ve en la vibrante analogía de la espera que es el tema de este bello poema de Clemente Rebora:

«Desde la imagen tensa
Vigilo el instante
Con la inminencia de la espera
Y no espero a nadie:
En la sombra encendida
Espío la campana
Que imperceptible
Expande
Un polen de sonido
Y no espero a nadie:
Entre las cuatro paredes
Estupefactas de espacio
Más que un desierto
No espero a nadie:
Pero debe venir,
Vendrá, si resisto
a retoñar no visto,
Vendrá de improviso,
Cuando menos lo advierta:
Vendrá casi un perdón
de cuanto hace morir,
Vendrá a hacerme cierto
De su tesoro y el mío,
Vendrá como alimento

De sus penas y las mías,
Vendrá, acaso ya viene su
Murmullo»¹.

2. El signo

Una cosa que se ve y se toca, y que al verla y tocarla me mueve hacia otra cosa, ¿cómo se llama? Signo. El signo, por tanto, es una experiencia real que me remite a otra cosa. El signo es una realidad cuyo sentido es otra realidad distinta; una realidad experimentable que adquiere su significado al conducir a otra realidad diferente. Pues éste es el método con el que la naturaleza nos llama a otra cosa distinta de ella misma: el método del signo.

Pero también es el modo normal en que se producen las relaciones entre nosotros, los hombres, porque las maneras en que busco decirte mi verdad y comunicarte mi amor son signos. Si un marciano, de visita en la tierra, viera a una madre dar un beso a su hijo, se preguntaría el por qué de ese gesto, se vería solicitado por la realidad de ese gesto a indagar qué es lo que podría querer decir. La realidad le provocaría a buscar otra cosa. Éste es el fenómeno del signo.

3. Negación irracional

Ante este fenómeno no sería racional —es decir, no estaría de acuerdo con la naturaleza del hombre— negar la existencia de esa cosa distinta. Frente a una señal de tráfico que indica una bifurcación, pretender reducir el sentido de la cosa a la existencia del poste y de la flecha que hay en el cartel, negando que exista aquello otro a lo que se refieren, no sería racional. La

visión del fenómeno no resultaría adecuada a la energía que produce en el hombre el impacto de su mirada con el poste y la flecha. No sería humanamente adecuado participar en ese fenómeno reduciendo la experiencia que se tiene de él a su aspecto inmediato.

Imaginemos que yo entrara en tu habitación, que viese un vaso con un ramillete de violetas y dijera: «¡Qué bonito! ¿Quién te lo ha dado?». Supongamos que tú no me respondes, y yo insisto: «¿Quién ha puesto ahí ese ramillete?». Y que entonces tú me respondes: «Está ahí porque está ahí». Mientras tú te mantuvieras en esta respuesta yo permanecería insatisfecho, hasta que dijeras, por ejemplo: «Me lo ha dado mi madre». «¡Ah!» diría entonces yo, tranquilo. En efecto, una visión humana del fenómeno de la presencia del ramillete de violetas exige que se acepte la invitación que está contenida en él. Y la invitación es una provocación a preguntar: «¿Cómo es eso?». La presencia del vaso de flores es signo de otra cosa.

Pondré otro ejemplo. Supongamos que tú y yo estamos andando por la montaña, y caminamos un poco jadeantes porque hace un sol terrible. De pronto se oye un grito: «¡Socorro!». Primera reacción: nos paramos. Algunos segundos después, otra vez: «¡Socorro!». Y yo echo a correr en la dirección de la que parece venir la voz, mientras que tú te quedas allí impertérrito y me dices: «¿Qué haces?». «Pues, que están pidiendo ayuda». «Pero no, hombre, ¿qué vas a hacer?». «¡Que están pidiendo socorro!». «¡Qué va! Tú has oído una vibración del aire que ha resonado s-o-c-o-r-r-o; has oído siete sonidos, pero no puedes deducir de eso que haya alguien pidiendo socorro». Esto no sería una forma humana de percibir el fenómeno. No sería racional reducir la experiencia de aquel grito solamente a su aspecto auditivo inmediato.

Análogamente, tampoco es humano afrontar la realidad del

mundo frenando la capacidad humana de adentrarse en la búsqueda de lo otro, tal como nos impele a hacer la presencia de las cosas por el simple hecho de ser hombres. Ésta es, como ya he dicho, la postura positivista: el bloqueo total del ser humano.

Las exigencias últimas de las que hemos hablado anteriormente son lo que determina el intento inagotable de buscar respuesta a las preguntas: ¿Por qué? ¿Cómo? Es algo que nunca se para en nosotros.

4. Carácter exigente de la vida

Quiero ampliar esta última observación. Lo que documenta experimentalmente el hecho de que el impacto del hombre con la realidad produzca por su propia naturaleza este presentimiento o búsqueda de lo otro es que la vida tiene un *carácter exigente*, el carácter exigente que tiene la experiencia existencial.

Quiero decir con ello que el tejido mismo de la vida es una trama de exigencias, trama que podría resumirse en dos categorías fundamentales, pero una y otra con corolarios tan decisivos que podrían también formar parte de la lista como categorías originales por sí mismas:

a) La primera categoría de exigencias se resume en la exigencia de la *verdad*, es decir, sencillamente en la exigencia del significado que tienen las cosas, del significado de la existencia. Supongamos que tuvierais ante vuestros ojos un mecanismo que no habéis visto nunca. Lo podéis analizar todo lo que queráis, hasta el detalle más pequeño de todos sus componentes; pero, al final, no podríais decir que conocéis esta máquina si después de todo el examen no hubierais llegado a entender para qué sirve. Porque la verdad de la máquina está en su significado, o sea, en la respuesta a esta pregunta: «¿Cuál es su función?». Esta pregunta busca conocer el nexo que hay

entre todos los engranajes que lo componen y la totalidad del mecanismo, es decir, su finalidad, la parte que tiene la máquina en la totalidad de lo real.

En este sentido, cuanto más seriamente detalla el hombre la composición de las cosas, más se exacerba su pregunta por el significado que tienen.

Así, pues, la exigencia de la verdad implica siempre la identificación de la verdad última, porque no se puede definir verdaderamente una verdad parcial sino en relación con lo último. No se puede conocer nada fuera de la relación que tiene, aunque sea veloz, todo lo implícita que se quiera, entre ella y la totalidad. Sin entrever al menos su perspectiva última, las cosas se vuelven monstruosas.

La exigencia de la verdad implica, sostiene y traspasa también la curiosidad constante con la que el hombre desciende cada día con más detalle a conocer la estructura de la realidad. Nada le aquieta, nada. «¿Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?», decía san Agustín. «¿Qué desea el hombre más ardientemente que la verdad?»². La verdad, el significado real de cada cosa, radica en el nexo que percibimos que tiene con la totalidad, con el fondo, con lo último. Este es el momento álgido de ese nivel de la naturaleza en el que ésta llega a convertirse en «yo». Una vez, Sócrates, que estaba enseñando en el Ágora de Atenas, en el momento culminante de su dialéctica, cuando todos los rostros de sus discípulos estaban dramáticamente pendientes de él, paró de golpe su razonamiento, suspendió su discurso y dijo: «Amigos, ¿no es verdad que cuando hablamos de la verdad nos olvidamos hasta de las mujeres?»³.

La humanidad de una sociedad, su grado de civilización, se define por el apoyo que su educación concede a mantener abierta de par en par esta apertura insaciable, a pesar de todas las conveniencias e intereses que la quieren cerrar

prematuramente.

¿Podemos imaginar que alguna vez el hombre, dentro de cien años, de mil, de mil millones de siglos, llegue a decir «Lo sabemos todo»? Estaría acabado, no le quedaría más que suicidarse. Habría terminado como hombre; es imposible hasta concebirlo. Porque el hombre, cuanto más se introduce en lo real -el impacto con lo cual le ha solicitado y provocado irremediablemente-, más cae en la cuenta de que todo aquello cuyo conocimiento va alcanzando, tal como citábamos antes de Francesco Severi, está «en función de un absoluto que se opone como una barrera elástica a verse superado con los medios cognoscitivos»⁴.

b) La segunda exigencia, que pertenece también a la primera categoría por su naturaleza, es la exigencia de *justicia*.

Hace muchos años se produjo un gran debate en la prensa inglesa a causa de un hombre a quien, después de haber sido condenado a muerte y ajusticiado, se le reconoció más tarde que era inocente. ¡El pobrecillo no había parado de gritar en la cárcel que no había sido él! Al leer esta tragedia me ensimismé con aquel individuo que fue al patíbulo siendo inocente. ¿Quién le haría justicia? ¿Quizá nosotros a base de reconocer entonces que no tenía culpa? Aquello ya no era una respuesta válida para él, aunque fuera una respuesta para nosotros, una pacificación de nosotros mismos. Estábamos haciendo justicia a su memoria, o sea, satisfaciendo nuestra curiosidad histórica, pero no a él. ¿Quién le haría justicia a él? Pues si la justicia no se le hace a él, no hay justicia que valga: la respuesta válida es que se realice la exigencia de justicia que tiene uno mismo.

Esa exigencia es una demanda que se identifica con el hombre, con la persona. Por eso, sin la perspectiva de un más allá, la justicia es imposible.

c) La tercera categoría es la exigencia de *felicidad*, o sea, el

pleno cumplimiento de nosotros mismos. Con palabras análogas, la total satisfacción (*satis factus*), que es el reflejo psicológico de la plenitud, y la perfección («hecho totalmente»), que es el reflejo ontológico de nuestra realización.

A esta exigencia ¿quién podrá responder?

En un libro sobre el franciscanismo del padre Gemelli⁵ recuerdo que todos los capítulos llevaban la primera letra dibujada. Había un capítulo que comenzaba con la palabra «cuando» (téngase en cuenta que en italiano se escribe «quando»; es decir, comienza con la letra Q, ndt): el rabillo de la Q era un pajarillo, y dentro del óvalo de la Q había un perfil de montañas con el sol naciente y la silueta de san Francisco de Asís con la cabeza levantada y los brazos extendidos, emblema de la sensibilidad del linaje humano cuando le impacta el aspecto más fascinante de la naturaleza. Y, junto a los pies de san Francisco, la misma Q servía de comienzo a otra frase escrita: «¿Quid animo satis?», «¿Qué es lo que sacia el ánimo?».

Una visión racional y humana de la experiencia de esta exigencia sólo se da cuando se lee en ella su implícita referencia a Otro.

d) La cuarta es la categoría del *amor*.

Un pasaje del *Romeo y Julieta* de Shakespeare expresa sintéticamente la apertura analógica que tiene el dinamismo del amor en el hombre: «Muéstrame a una amante que sea hermosísima; su belleza no será otra cosa que un consejo donde yo lea el nombre de aquella que es más hermosa aún que la hermosísima»⁶. La atracción que ejerce cualquier belleza sigue una trayectoria paradójica: cuanto más bella es, más remite a otra cosa distinta. El arte (¡pensemos en la música!), cuanto más grande es, más nos abre. No ocluye, sino que abre de par en par el deseo: es signo de algo distinto.

«Ama quien le dice al otro: tú no puedes morir»⁷: también la intuición amorosa de Gabriel Marcel remite a otra cosa diferente.

El carácter de exigencia que tiene la existencia humana apunta hacia *algo que está más allá* de sí misma como sentido suyo, como su finalidad.

Las exigencias humanas constituyen una referencia, una afirmación implícita de la realidad de una respuesta última que está *más allá* de las modalidades existenciales que se pueden experimentar.

Si se elimina la hipótesis de un «más allá», esas exigencias se ven sofocadas de forma antinatural.

5. El «tú», signo supremo

Una visión del impacto continuo que produce en la conciencia del hombre la realidad, que bloquee la dinámica del signo, que detenga ese remitir a otra cosa que constituye el corazón de la experiencia humana, cometería un asesinato de lo humano, frenaría indebidamente el impulso del dinamismo vital.

Imaginemos, aunque sea un poco grotescamente, a un niño que a causa de un naufragio se encontrase en esa isla que aparece normalmente en las viñetas, entre árboles bananeros, etc... ; supongamos que este niño pudiera crecer alimentándose con esos frutos salvajes, o con algas marinas; y, finalmente, supongamos que el niño de nuestro grotesco ejemplo llegue a los doce, trece, quince años, que sienta la exigencia de algo que no sabe imaginar y piense: «Habrá una piedra más grande que éstas, habrá un plátano más grande, una brizna de hierba más larga, un pez más imponente que los que veo nadar alrededor, una estrella más luminosa...». Lo que siente dentro de él -porque está en la pubertad, en la edad evolutiva- es la exigencia de algo que no conoce; imagina que pueda ser como lo que ve, aunque

eso sí, distinto, «otro». Y no puede en absoluto pensar en una mujer, no consigue imaginársela. Si fuera verdaderamente «lógico» tendría que decir: «Tal vez, lo que yo quiero son todas estas cosas, pero más grandes, más imponentes, más, más... y, sin embargo, no, es otra cosa lo que quiero». Y entonces debería concluir: «*Hay* algo en el universo, en la realidad, que corresponde a esta necesidad, a esta exigencia mía, y no coincide con nada de lo que puedo captar, aunque yo no sepa lo que es». ¿Por qué sabe entonces que existe? Porque la existencia de esa cosa está implícita en el dinamismo de su persona, es algo a lo que le remite una realidad que lleva dentro de sí, pero que no coincide con nada de cuanto tiene a mano, y por eso no sabe imaginarlo.

Si al producir su impacto en el hombre el mundo funciona como un signo, tendremos que decir entonces que el mundo «demuestra» la existencia de otra cosa diferente, que demuestra a «Dios», como todo signo demuestra aquello de lo que es signo.

Una realidad experimentable cuyo significado adecuado, es decir, conforme a la exigencia humana, es algo distinto de ella misma, es *signo* de eso otro.

Es importante subrayar la analogía que tiene esto con la expresión normal de las relaciones humanas. Los hombres nunca perciben una experiencia de plenitud como la que se da en la compañía, en la amistad, particularmente entre hombre y mujer. La mujer para el hombre y viceversa, o el otro para cualquier persona, constituyen realmente *otro distinto*; todo lo demás es asimilable y dominable por el hombre, pero jamás el *tú*. El *tú* no puede consumirse, es evidente y no «demostrable», pues el hombre no puede rehacer todo el proceso que lo constituye; y, sin embargo, nunca percibirá y vivirá el hombre una experiencia de plenitud como puede hacerlo frente al *tú*. Algo distinto, por naturaleza propia diferente de mí, *otra* cosa, me

llena y realiza más que cualquier experiencia de posesión, de dominio o de asimilación.

6. Descubrimiento de la razón

Tratemos ahora de iluminar brevemente el valor racional que tiene la dinámica del signo.

La razón exige comprender la existencia; es decir, la razón tiene la exigencia de una explicación adecuada, total, de la existencia. Esta explicación no la puede encontrar dentro del horizonte de su experiencia vital; por mucho que se dilate ese horizonte, que crezca en él la pasión de saber por qué permanece, la muerte establece irremediablemente esa insuficiencia.

Entonces, si se quiere salvar la razón, es decir, si queremos ser coherentes con esta energía que nos define, si no queremos negarla, su mismo dinamismo nos obliga a afirmar que la respuesta total y concluyente está *más allá* del horizonte de nuestra vida.

La respuesta existe, porque está clamando a través de las preguntas que constituyen nuestro ser, pero no puede medirse con la experiencia. Existe, pero no se sabe qué es.

Es como si la razón fuera un gran alpinista que escalara la cumbre más alta del globo, y al llegar a la cumbre se diera cuenta de que aquello es sólo uno de los infinitos contrafuertes de una pared de la cual no ve el principio ni el fin.

La cumbre que la razón puede conquistar es la percepción de que algo desconocido, inalcanzable, existe, y que hacia ello se dirigen todos los movimientos humanos, porque el propio hombre depende de ello. Es la idea de *misterio*.

En otro poema de Clemente Rebora, *El álamo*, se nos manifiesta ahora la evidencia y la intensidad del «dato» racional:

«Vibra en el viento con todas sus hojas
el álamo severo:
sufre el alma en todos sus dolores
en el ansia del pensamiento.
Del tronco en ramas por frondas se expresa
todas al cielo tensas con recogidas copas:
parado permanece el tronco del misterio,
Y el tronco se abisma donde hay más verdad»⁸.

El significado de la poesía confluye en la afirmación de Gabriel Marcel: «El misterio [...] es clarificador»⁹.

El misterio no es un límite para la razón, sino que es el descubrimiento más grande al que puede llegar la razón: la existencia de algo inconmensurable con ella misma.

El razonamiento que hemos hecho antes se podría resumir así: la razón exige comprender lo existente; en la vida esto no es posible; por tanto la fidelidad a la razón obliga a admitir la existencia de algo incomprensible.

Esta afirmación constituye una señal de la pequeñez de nuestra existencia, pero al mismo tiempo es signo del destino inconmensurable, in-finito, que tiene nuestra existencia, nuestra razón, nuestro ser. Intuimos el misterio como una realidad que está implicada por el mismo mecanismo de nuestro yo; no es, pues, un bloqueo de la razón, sino un signo de su apertura sin fin.

La razón humana vive en este nivel vertiginoso: la explicación existe, pero no es aferrable por el hombre; existe, pero no sabemos cómo es. En su *Germania* Tácito describe del siguiente modo la idea de divinidad que tenían aquellas tribus: «Secretum illud quod sola reverentia vident hoc Deum appellant»¹⁰, «aquella realidad escondida, inaferrable, que perciben sólo como algo de lo que depende su vida: a esta realidad la llaman Dios».

Sin esta perspectiva lo que hacemos es negar la esencia que

tiene la razón como exigencia de conocer la totalidad, y, en último término, como posibilidad misma de conocimiento verdadero.

Hay una página de Dostoyevski donde se describe cómo un joven de la aristocracia de Petrogrado abandona a su familia para hacerse capitán de barco. Está muchos años lejos de casa dando vueltas por el mundo. Finalmente vuelve y, cuando entra de nuevo en los salones de los nobles, oye que toda la gente se ríe de la religión, haciendo planteamientos cínicos y nihilistas. Eran las primeras escaramuzas del influjo de la Aufklärung alemana, lo que abriría el camino para los movimientos políticos que más adelante iban a destruir físicamente a los hijos y nietos de aquellos aristócratas. Entonces el joven estaba allí, molesto y silencioso, con su taza de té entre las manos y oyendo hablar a la gente de ese modo. En un momento dado, uno de los presentes le dice más o menos: «¡Ánimo! Intervén también tú en esta docta disputa, da tu parecer sobre estas nuevas ideas». Y él, meditabundo y al mismo tiempo espontáneo, responde: «Pero, si Dios no existe, ¿seré yo todavía capitán?»¹¹. Si no es posible que haya un último sentido, una explicación última, si no es posible salir de la medida del momento para unirse al todo (porque el problema es precisamente «salir» del instante y reanudar nuestro vínculo con el todo), entonces no puedo ya establecer ningún nexo, estoy encerrado en cada momento, y el ayer, el año anterior, diez años antes, la larga carrera para llegar a ser capitán, adquieren una imagen imposible, un sentido impronunciable. Nada tiene ya significado, porque el significado es un vínculo que tú estableces al salir de ti mismo, saliendo del instante, poniéndote en relación. Y si tú sales de tu instante, entonces la relación fluye como un torrente hasta el final. «Si Dios no existe, ¿seré yo todavía capitán?». Es el concepto de signo en forma existencial, dramática.

Todo lo humano tiende a decaer inmediatamente en una mezquindad, de la que el cinismo de la cultura materialista de hoy, por lo que respecta al hombre, es un ejemplo impresionante. La convivencia basada en el cinismo conduce a una abolición total de la certeza —y, por tanto, de la verdad, de la justicia, de la alegría y del amor— y a la reducción biológica de todo.

Las objeciones reales que se podrían poner a todo esto son dos: 1) no es verdad que la razón sea exigencia de explicación total, y 2) no es verdad que la vida no dé una respuesta concluyente.

Que cada cual juzgue la verdad que contienen tales objeciones.

No será inútil, por último, volver a subrayar que la solución a la gran pregunta sobre la vida que constituye la razón no es una hipótesis abstracta, requiere una implicación existencial, porque la exigencia que tenemos es una experiencia que vivimos.

7. Aperturas

Por lo que hemos dicho se entenderá el motivo de que los términos con los que toda tradición religiosa auténtica de la humanidad ha designado el misterio, ha hablado de Dios, sean negativos: in-finito, in-menso, no mensurable, in-efable, que no se puede pronunciar, des-conocido, ese dios desconocido al que los atenienses habían consagrado un altar.

Y también ciertas palabras que parecen positivas —por ejemplo, omnipotente, omnisciente, omnicomprendivo— son términos, desde el punto de vista de la experiencia, negativos, porque no corresponden a nada de nuestra experiencia: son definiciones sólo formalmente positivas, pues, para entenderlas, hay que negar nuestro modo de ser capaces o de saber.

Así, ciertas frases que se usan —como «Dios es bondad»,

«Dios es justicia», «Dios es belleza» — son más bien indicadores de dirección que, multiplicados, enriquecen nuestro presentimiento de ese Objeto último; pero no pueden ser definiciones, porque Dios es bondad, pero no es la bondad tal como la conocemos nosotros; Dios es amor, pero no lo es a nuestro modo; y Dios es persona, pero no como lo somos nosotros.

Sin embargo, no son términos carentes de significado, o puramente nominalistas; son términos que intensifican el modo de relacionarnos con Él, que nos acercan más al Misterio: son aperturas al Misterio.

Capítulo Duodécimo

LA AVENTURA DE LA INTERPRETACIÓN

Por muy oscuro, enigmático, nebuloso o velado que esté ese «Otro», es innegable que constituye el término último del impulso humano, la finalidad de la dinámica humana.

Resumamos el itinerario que hemos descrito. La naturaleza de la razón (que es comprender la existencia) fuerza a ésta, por coherencia, a admitir que existe algo incomprensible, Algo (un «quid») que está constitucionalmente *más allá* de toda posibilidad de comprensión y medida (que es «trascendente»):

«Cada quien confusamente un bien aprende
en que se aquiete el ánimo, y desea,
pues cada quien para alcanzarlo lucha»¹.

«¡Oh tú quien eres que quieres sentar cátedra
para juzgar a una distancia de mil millas
con la corta visión de una palmada!»².

La aventura de la razón tiene un vértice último en el que intuye la existencia de esa explicación total y concluyente como algo inalcanzable por sí sola: es el misterio.

La razón no sería tal si no implicara que existe ese *quid* último. Así como los ojos al abrirse no pueden dejar de registrar colores y formas, del mismo modo el hombre con su razón, por el hecho mismo de ponerse en movimiento al verse solicitada por el impacto de las cosas, afirma la existencia de un por qué último, totalizante, de un *quid* desconocido: el «Dios desconocido». Que la palabra «Dios» no nos equivoque: es simplemente el término que sirve en el lenguaje religioso universal para identificar a este *quid* absoluto. Dentro de mil millones de siglos, cualquiera que

sea la frontera que haya alcanzado el hombre, «no será eso», como dramáticamente manifiesta una vez más Clemente Rebora:

«Cualquier cosa que digas o hagas
Tiene un grito dentro:
¡No es por esto, no es por esto!
Y así todo envía
A una secreta pregunta:
El acto es un pretexto. [...]
En la inminencia de Dios
La vida se abalanza
Sobre las reservas caducas
Mientras cada uno se aferra
A su bien que le grita: ¡adiós!»³.

1. El factor de la libertad ante el enigma último

Aún nos falta por poner en juego otro factor esencial para la definición del hombre. Hasta ahora hemos tenido presente el factor de la razón, de la conciencia; ahora tenemos que afrontar el factor de la libertad.

El hombre, como ser libre que es, no puede llegar a su plenitud, no puede llegar a su destino si no es a través de su libertad (de la que ya hemos tratado al final del capítulo octavo). Hemos visto que ser libre quiere decir tener capacidad de poseer el propio significado, de alcanzar nuestra propia realización en una determinada manera, que es a lo que precisamente llamamos libertad.

Si yo fuera llevado a mi destino sin libertad, no podría ser feliz, no sería mía la felicidad, ese destino no sería mío. Sólo a través de mi libertad es como el destino, el fin, el propósito, el objeto último, puede llegar a constituir una respuesta para mí. No sería humana la plenitud del hombre, no habría plenitud del ser

humano, si éste no fuese libre.

Ahora bien, si alcanzar el destino, la plena realización, debe ser libre, la libertad también debe «ponerse en juego» para *descubrirlo*. Pues tampoco el descubrimiento del destino, del significado último, sería mío si fuera automático. El destino es algo ante lo que el hombre es responsable; el modo que el hombre tenga para alcanzar su destino es responsabilidad suya, es fruto de su libertad.

La libertad, por tanto, no sólo tiene que ver con el ir hacia Dios por coherencia de vida, sino también con el mismo descubrimiento de Dios. Hay muchos científicos que, al profundizar en su propia experiencia como científicos, han descubierto a Dios; y también muchos científicos que han creído poder eludir o eliminar a Dios con su experiencia científica. Hay muchos literatos que, mediante una percepción profunda de la existencia del hombre, han descubierto a Dios; y también muchos literatos que, por su atención a la experiencia humana, han eludido o eliminado a Dios. Hay muchos filósofos que han llegado a Dios a través de su reflexión; y muchos otros filósofos que a través de su reflexión han excluido a Dios. Esto quiere decir, entonces, que reconocer a Dios no es un problema de ciencia, ni de sensibilidad estética, ni siquiera de filosofía en cuanto tal. Es un problema de libertad. Lo reconocía así uno de los más conocidos neo-marxistas, Althusser, cuando decía que entre existencia de Dios y marxismo el problema no es de razón, sino de opción. Ciertamente, hay una opción que es conforme a la naturaleza, y por eso exalta la razón, y hay otra opción que es contra natura, y por eso oscurece la razón. Pero, en todo caso, la opción es decisiva.

Reflexionemos con un ejemplo. Si vosotros os encontráis en una zona de penumbra y os ponéis de espaldas a la luz, excluiréis: «No hay nada, todo es oscuridad, sinsentido». En

cambio, si os ponéis de espaldas a la oscuridad, diréis: «El mundo es el vestíbulo de la luz, el comienzo de la luz». Esta diversidad de posturas procede exclusivamente de una opción.

Sin embargo, eso no agota la cuestión. Pues, en efecto, entre las dos posturas —la de quien dice, vuelto de espaldas a la luz, «Todo es oscuro», y la de quien, vuelto de espaldas a la oscuridad, dice «Estamos en el umbral de la luz»— una tiene razón y la otra no. Una de las dos elimina un factor cierto, aunque esté solamente apuntado, porque si hay penumbra, evidentemente hay luz.

Esto recuerda lo que Jesús dice varias veces en el Evangelio: «He hecho muchos signos entre vosotros. ¿Por qué no me creéis?» «Vosotros no me creéis y me rechazáis para que se cumpla la profecía: me odiaron sin razón»⁴.

El hombre, en efecto, afirma con su libertad lo que ya ha decidido de antemano desde un recóndito punto de partida. La libertad no se demuestra tanto en el momento llamativo de la elección; la libertad se pone en juego más bien en el primer y sutilísimo amanecer del impacto de la conciencia humana con el mundo. He aquí la alternativa en que el hombre *casi* insensiblemente se la juega: o caminas por la realidad abierto a ella de par en par, con los ojos asombrados de un niño, lealmente, llamando al pan, pan, y al vino, vino, y abrazas entonces toda su presencia acogiendo también su sentido; o te pones ante la realidad en una actitud defensiva, con el brazo delante del rostro para evitar golpes desagradables o inesperados, llamando a la realidad ante el tribunal de tu parecer, y entonces sólo buscas y admites de ella lo que está en consonancia contigo, estás potencialmente lleno de objeciones contra ella, y demasiado resabiado como para aceptar sus evidencias y sugerencias más gratuitas y sorprendentes. Esta es la opción profunda que nosotros realizamos cotidianamente ante

la lluvia y el sol, ante nuestro padre y nuestra madre, ante la bandeja del desayuno, ante el autobús y la gente que hay en él, ante los compañeros de trabajo, los textos de clase, los profesores, el amigo, la amiga... Esta decisión que he descrito la tomamos de hecho ante toda la realidad, ante cualquier cosa.

En esta decisión está claro dónde está la racionalidad, lo enteramente humano: en la postura del que está abierto y llama al pan, pan, y al vino, vino. Éste es el *pobre* de espíritu, aquel que no tiene nada que defender ante la realidad. Por eso admite todo tal como es, y secunda la atracción que ejerce sobre él la realidad con todas sus implicaciones.

2. El mundo como parábola

La libertad se pone en juego a sí misma en ese terreno que llamamos signo. Recordemos que el mundo demuestra la existencia del *quid* último, el misterio, a través de ese modo que se llama «signo». El mundo «enseña» a Dios, muestra a Dios, como el signo indica aquello de lo que es señal.

La libertad se juega en este terreno: ¿en qué sentido? Actúa en el terreno de la dinámica del signo ya que éste es un acontecimiento que hay que *interpretar*. La libertad entra en juego al interpretar el signo. La interpretación es la técnica del juego; y la libertad actúa dentro de esta técnica.

Por usar un ejemplo evangélico, el mundo es como una parábola. «¿Por qué hablas en parábolas?», le preguntaban los apóstoles a Cristo. «La gente no te entiende». Pero, apenas él había narrado la parábola, en cuanto la gente se marchaba, corrían detrás de él y le decían: «Explícanos la parábola». Otros, por el contrario, se marchaban. El mundo es una parábola: «Yo hablo en parábolas para que viendo, puedan no ver, y oyendo, puedan no oír». Es decir: «Hablo en parábolas para que salga a

flote su libertad, lo que ya han decidido en su corazón»⁵.

Si tú eres «moral», esto es, si estás en la actitud original con la que Dios te ha creado, en una actitud abierta a lo real, entonces entenderás, o al menos buscarás, preguntarás. Si, por el contrario, no estás ya en esa postura original, si estás alterado, falseado, bloqueado por el prejuicio, entonces eres «inmoral» y no podrás entender. Éste es el carácter dramático supremo que tiene la vida del hombre.

El mundo, al tiempo que desvela, «vela». El signo desvela, pero al mismo tiempo vela. Y es solamente una atención particular lo que, debajo o detrás de un paño aparentemente inerte, te permite sentir la vibración del cuerpo vivo que está oculto en él; no sientes nada si es un maniquí, pero sientes en cambio a un cuerpo vivo.

Suponed que vamos a una galería donde se halla expuesto un hermoso cuadro; lo han puesto en una sala preparada con luces indirectas, que no se ven, para no alterar la visión del cuadro. Si yo entrara contigo y te dijera «¡Aquí no hay luz!», tú me dirías: «¡No bromees!». Imaginemos que yo te repitiera entonces: «Mira, que no hay luz». tú reafirmarías: «No seas ridículo, déjame ver el cuadro». Pero si yo siguiera insistiendo «¡No hay luz!», ¿acaso me responderías «Vamos a buscar una escalera y veremos dónde están ocultas las bombillas»? Si hubiera necesidad de esto ninguno de los dos sería razonable. En efecto, ¿por qué hay luz? Porque se ve el cuadro. Y suponiendo que, al no encontrar ninguna escalera para constatar donde estaban las luces, saliera afuera diciendo «¡No, no hay luz!», sería todavía menos razonable, estaría claramente encerrado en mi prejuicio.

Del mismo modo, si no se reconociera la fuente de sentido y de luz que es el misterio de Dios, el mundo sería, como hemos dicho anteriormente citando a Shakespeare, «una fábula contada por un idiota»⁶.

La postura positivista es semejante a la de alguien que, igual que los miopes, acercase sus ojos a un centímetro de un cuadro y, fijándose en un punto de color, dijera «¡Qué mancha!», y, al ser el cuadro grande, pudiera recorrerlo todo, centímetro a centímetro, exclamando a cada paso: «¡Qué mancha!». El cuadro le parecería un conjunto de manchas diversas sin sentido. Pero, si se colocara a una distancia de tres metros, vería la pintura en toda su unidad, con la perspectiva apropiada, y diría: «¡Ah! ¡Entiendo! ¡Qué hermoso!». La medida positivista parece que mira el mundo con una grave miopía.

Einstein estaba muy lejos de esta miopía cuando afirmaba la implicación enigmática última que tiene la realidad, y, por tanto, ese valor de signo que constantemente hace vibrar al mundo: «La emoción más bella y profunda que podemos percibir es el sentido del misterio; ahí está el germen de todo arte y de toda ciencia verdadera»⁷. Y por ello podía lamentar el desconsuelo sofocante que se deriva de esa miopía: «Quien cree que su vida y la de sus semejantes está privada de significado no sólo es infeliz, sino que apenas es capaz de vivir»⁸.

Así, pues, la seriedad de cada paso empírico o de cada preciso acto científico exige que estén atravesados también por una referencia global al horizonte humano; deben «ser signo» de una pertenencia más alta, aunque sea enigmática: «La preocupación por el hombre y por su destino debe constituir siempre el interés principal de todos los esfuerzos técnicos; no lo olvidéis nunca, en medio de vuestros diagramas y vuestras ecuaciones».

Capítulo Decimotercero

EDUCACIÓN PARA LA LIBERTAD

El método de manifestarse a través del signo es un método adecuado para el hombre, un método característico de la vida personal. Pues la palabra y el gesto, ¿qué son? Signos. El amor entre hombre y mujer, la amistad o la convivencia tienen en el signo su instrumento de comunicación.

Y ya hemos visto por qué: porque en este método de relación entra en juego la libertad. Con este método de mostrarse se respeta la libertad, ya que ésta tiene que ponerse en juego para interpretar el signo.

1. Educación para la libertad como responsabilidad

Demos un paso más. El problema fundamental de esta gran aventura que es el mundo como «signo», a fin de que se manifieste en ella con evidencia el destino, es una educación para la libertad. Y puesto que la realidad remite al hombre a otra cosa distinta, educación para ser libres quiere decir educación para ser responsables.

Responsabilidad deriva de «responder». La educación en la responsabilidad es una educación para responder a aquello que nos llama.

¿En qué consiste esta educación para crecer en libertad, es decir, para adquirir responsabilidad?

a) Ante todo, la educación en la responsabilidad implica una educación de la *atención*. Ésta, en efecto, no es fácil; no es

automático para nuestra libertad, incluso cuando está comprometida, prestar atención.

Es el prejuicio, sea cual sea su origen, lo que impide la atención: hace que prevalezca en nosotros el interés, y por tanto la distracción; que se afirmen ideas preconcebidas, y que por ello no se tome en consideración ningún mensaje nuevo; concentra la sensibilidad únicamente en lo que nos apetece, y por eso acrecienta la insensibilidad hacia los matices y los detalles de cualquier propuesta que se nos hace; fomenta la tendencia a resumir con tosquedad, torpeza, imprecisión y superficialidad, cosa que llega a ser un delito cuando se trata de un problema grave.

La atención debe dar cuenta, sobre todo, de la totalidad de los factores. ¡Qué importante es esta insistencia incansable en la totalidad!

b) Pero, además de la educación de la atención, una educación en la responsabilidad es también educación de la capacidad de *aceptación*. Tampoco es algo automático aceptar una propuesta en su integridad.

Educar en una atención y una aceptación que se caractericen por la sensibilidad hacia la totalidad de los factores en juego es una pedagogía que tiende a abrir puertas quizá cerradas prematuramente, si bien comprensiblemente. ¡A cualquier hora, incluso por la noche, puede llamar a la puerta la consistencia de la realidad!

Educar la atención y la aceptación asegura esa actitud profunda con la que debemos afrontar la realidad: abiertos de par en par, libres y sin la presunción de llamar a la realidad ante nuestro propio veredicto como jueces, es decir, sin juzgar la realidad basándonos en el prejuicio.

Por consiguiente, una educación de la libertad para que esté atenta, o sea, para que se abra conscientemente a la totalidad

de los factores en juego, y para que sepa aceptar, es decir, para que abrace con franqueza lo que se presenta delante de nuestros ojos, es la cuestión fundamental para poder seguir en la vida un camino humano.

2. Educación en una actitud de petición

La educación en la libertad, necesaria para que se dé una interpretación adecuada de este signo que es la existencia, el mundo, debe entrenarnos para adoptar la postura justa ante la realidad. Pero ¿cuál es esa postura justa ante la realidad? Permanecer en la actitud original con la que nos forma la naturaleza. Y esa postura original, sello de nacimiento impreso en el hombre por la naturaleza, es una actitud de espera que se traduce en petición, en pregunta.

En el niño todo esto es curiosidad: espera y pregunta. En el hombre es espera y búsqueda. Pero tiene que tratarse de una búsqueda real: la búsqueda falsa arroja sobre la realidad interrogantes para los cuales no espera respuesta. La búsqueda por la búsqueda es para obtener una respuesta falsa querida de antemano.

Una búsqueda real implica siempre como última hipótesis que haya una respuesta positiva: en caso contrario uno no busca. Por eso, como la realidad provoca, la educación de la libertad debe ser una educación para responder a la pro-vocación. Es una educación para tener «hambre y sed» lo que nos hace estar atentos a las numerosas solicitaciones que constantemente nacen de la confrontación con la totalidad de lo real, lo que nos dispone a aceptar cualquier indicio de valor, es decir, cualquier promesa seria que se haga a la indigencia esencial de nuestro ser. Bienaventurados los que tienen hambre y sed.

Por el contrario, malditos los que no tienen hambre y sed, los

que saben ya todo, los que no esperan nada. Malditos los satisfechos para quienes la realidad es, como mucho, puro pretexto para su agitación y no esperan de ella nada verdaderamente nuevo¹.

La postura en que la naturaleza pone originalmente al hombre ante la realidad es una postura positiva. La curiosidad es el aspecto más inmediato y mecánico de esta atención abismal que la naturaleza despierta en el hombre frente al cosmos. ¿Qué significa esta curiosidad original? La curiosidad, tanto en el niño como en el adulto, es una apertura llena de afirmación positiva. Es una simpatía original hacia el ser, hacia lo real, casi como una hipótesis general de trabajo con la que la naturaleza empuja al hombre a compararlo todo. Esta simpatía hacia la realidad es la hipótesis general de trabajo, la premisa de cualquier acción, de cualquier actividad.

La actitud de duda nos vuelve incapaces de obrar. Recuerdo haber leído en un periódico la creación de una escuela en América para ayudar a jóvenes genios a descubrir patentes con facilidad: una escuela para educar la genialidad, porque realizar un invento es un hecho genial. Aquella escuela estaba orientada por entero a educar en afrontar los problemas con una hipótesis positiva. Lo más terrible es situarse ante la realidad con una hipótesis, no digo ya negativa, sino simplemente suspendida; uno, así, no se mueve.

La observación es bastante simple: si se parte de una hipótesis negativa, aunque haya algo no se encontrará nada; si se parte de una hipótesis positiva, en caso de haber algo, puede encontrarse, y si no hay nada, no se encontrará nada.

En la preciosa novela de Graham Greene, *El final de la aventura*, hay un episodio significativo. El protagonista es un librepensador, un escritor anarquista de Londres. Va a visitar a un amigo a quien se le había muerto su mujer. Y se encuentra

allí con un fraile, confesor de esa mujer, que había sido católica. Al verle, el protagonista descarga sobre él todo su rencor contra la religión, riéndose de Dios, de los milagros, etc., con una amenazadora lluvia de palabras bajo las que parece ahogarse el fraile. Pero éste, aprovechando una breve pausa que su interlocutor tiene que hacer para tomar aliento, le dice más o menos así: «Permítame, pero creo que yo soy más librepensador que usted, pues me parece más libre pensamiento admitir todas las posibilidades que cerrarse a alguna de ellas»². La hipótesis positiva es una opción, una elección. La educación de la libertad debe ser una educación en elegir la positividad como punto de partida.

No existe nada más patológico e improductivo que la duda sistemática. Recuerdo a un joven amigo que, en pleno curso de bachillerato, justamente a causa del problema religioso cayó en un trágico agotamiento nervioso. Dudaba de todo. Parecía la encarnación de ciertos personajes de Pirandello. Su padre le llevó a un psiquiatra, que le condujo a una habitación donde había un hombre calvo que el chico veía sólo de espaldas; aquel hombre tenía en la mano una linterna e iluminaba una esquina entre el suelo y la pared buscando algo. El médico le llamó por su nombre y él no se volvió, pero se quedó quieto; entonces el médico, llamándole de nuevo por su nombre, le dijo «¿Qué buscas?», y él respondió con su nombre y apellidos. Como un nuevo Diógenes se buscaba a sí mismo. Pues bien, creo que mi amigo se curó en parte por el shock que le produjo esto.

La educación en la libertad es una educación para tener una actitud positiva ante la realidad, para crecer en la capacidad de tener certeza.

Todos los «pero, sí, sin embargo, quizá...» con los que se intenta poner en duda el carácter positivo que tiene el proceso de relación yo-realidad, son simple obstrucción, cortina de humo

para proteger la retirada del hombre del compromiso con la realidad misma.

La experiencia del riesgo

¿En qué reside la verdadera dificultad para que el hombre lea ese nombre misterioso que le sugiere y señala la llamada que le llega de todo lo real? ¿Dónde está la verdadera dificultad para reconocer la existencia de Dios, la existencia del misterio, el significado que sobrepasa al hombre?

Es necesario subrayar de nuevo que la naturaleza hace que el hombre perciba fácilmente las cosas que le resultan más necesarias para vivir. Y, de todas las cosas necesarias para vivir, lo más necesario es intuir la existencia del por qué, del significado de todo: es la existencia de Dios. En la *Apologia pro vita sua* el gran Newman dice que a sus catorce años, yendo por la calle, tuvo la intuición fulgurante de que había «sólo dos seres autoevidentes: el yo y Dios»³. La mayor facilidad para captar la existencia de Dios se identifica con la inmediatez en percibir la existencia de uno mismo. En efecto, Dios es la implicación más inmediata que tiene la conciencia de nosotros mismos, como ya hemos visto antes. Para una visión humana del mundo, el presentimiento y la intuición de que existe un significado adecuado —aquello que llamamos Dios, esa X misteriosa, ese *quid* (¡neutro sublime!)— es la implicación más obvia e inexorable.

Yo quisiera, pues, contribuir a descubrir el punto exacto en el que reside la dificultad para admitir la existencia de Dios.

Una consecuencia inevitable de la relación con Dios, que está mediada por el fenómeno del signo, es esa experiencia que yo llamo la experiencia del *riesgo*. La interpretación de los signos es como aventurarse en otra tierra, es como el viaje marítimo que

emprendió Ulises más allá de las columnas de Hércules.

Asumir un riesgo no es hacer un gesto o realizar un acto careciendo de razones adecuadas para ello, porque en ese caso no hay riesgo, sino irracionalidad. El riesgo consiste en otra cosa.

Yo comprendí bien este concepto al recordar una vez, a muchos años de distancia, un episodio de mi niñez. Siempre estaba pidiendo que me dejaran subir en cordada una montaña y siempre se me respondía: «Eres demasiado pequeño». Un día me dijeron: «Si apruebas el curso en junio harás tu primera cordada». Y así sucedió. Primero iba el guía, después iba yo y detrás dos hombres. Habíamos recorrido la mitad del camino cuando vi que el guía daba un pequeño salto. Yo, que estaba a tres o cuatro metros de distancia, sujetando la cuerda con mano nerviosa, oigo que me dice el guía: «¡Ánimo! ¡Salta!» Estaba justo al borde de una repisa; a casi un metro había otra repisa, pero estaba separada por un profundo barranco. Me dí la vuelta de golpe, y me agarré de tal manera a una prominencia de la roca que tres hombres no fueron capaces de moverme. Recuerdo que me decían: «¡No tengas miedo, que estamos nosotros!». Y yo me decía a mí mismo: «Pero eres un estúpido, si te llevan ellos»; me lo decía a mí mismo, pero no conseguía separarme de mi improvisado apoyo.

Este pánico excepcional me hizo entender, muchos años después, lo que es la experiencia del riesgo. Lo que me bloqueó no fue la ausencia de razones; pero las razones estaban como escritas en el aire, no me tocaban a mí. Es análogo a cuando las personas dicen: «Tiene usted razón, pero yo no estoy convencido». Es un hiato, un abismo, un vacío que se produce entre la intuición de la verdad, del ser, que nos brinda la razón, y la voluntad: una disociación de la razón, que es percepción del ser, con la voluntad, que es afectividad, energía de adhesión al

ser (el cristianismo señalaría esta experiencia como la herida producida por el «pecado original»). Uno ve las razones, pero no se mueve. No se mueve porque le falta la energía para ser coherente: coherente no en el sentido ético de tener un comportamiento consecuente, sino en el sentido teórico de adherirse intelectualmente a la verdad que las razones permiten entrever. Esta coherencia es el primer paso para alcanzar la unidad del hombre. La coherencia, por tanto, es la energía con la que el hombre se toma a sí mismo y se adhiere, «se pega», a lo que la razón le hace ver.

No obstante, de hecho se produce esa separación entre la razón y la afectividad, entre la razón y la voluntad: y de aquí nace la experiencia del riesgo.

No es una hipótesis abstracta, es algo muy concreto. Se puede dar el caso de un hombre, por ejemplo, que desde hace siete años se haya prometido a una joven y no se decida, no porque sea malo, sino porque continuamente está pensando: «y después...; y si...; pero...; y qué podría hacer para estar seguro...»

Este hombre no percibiría ningún riesgo si no estuviera el matrimonio en su horizonte. ¿Cuándo aparece, pues, el sentido del riesgo? El sentido del riesgo penetra en nosotros en la medida en que el objeto que tenemos delante afecta al *significado* de nuestra existencia. Cuanto más afecta una cosa al significado de la vida, más posible es que se produzca en nosotros la experiencia de esta división irracional.

He puesto el ejemplo del hombre que va a casarse, pero evidentemente es mucho mayor el problema del significado total de la vida, la cuestión de la existencia de Dios. Aquí es mucho más grave la división entre la energía de adhesión al ser y la razón como descubrimiento del ser; en esto la lista de los «pero», «si», «sin embargo», «quizá», como decía antes, sirve

de línea de cortafuego que protege la retirada de nuestro personal comprometido con el misterio. Es la suprema inmoralidad: la inmoralidad ante el destino de uno mismo.

Vuelvo a aquel recuerdo de mi infancia. ¿Cómo podría haber sido capaz de separar mis brazos de aquel saliente de la roca? Sólo con una enorme fuerza de voluntad. Pero no tenía esa fuerza de voluntad. Además la solución no está en ello; sería demasiado difícil, en un tipo de experiencia semejante, encontrar energías tan puras y tan fuertes para afrontarla. Sólo una fuerza de voluntad con enorme energía podría hacer que nos adhiriéramos a razones que nos parecen abstractas.

Sólo una gran fuerza de voluntad podría permitirnos superar el miedo de afirmar el ser. He aquí la verdadera experiencia del riesgo: un miedo de afirmar el ser, miedo extraño porque es extraño a la naturaleza, es contradictorio con nuestra naturaleza; cuanto más afecta una cosa al significado de la vida, más miedo tenemos de afirmarla. Este miedo es lo que tendría que ser vencido por el esfuerzo de la voluntad, es decir, por la fuerza de la libertad. Pero esto es altamente improbable.

Hay en la naturaleza un método que consigue proporcionar a nuestra libertad la energía que nos permite atravesar y superar el miedo que nos produce el riesgo. Para superar el abismo de los «pero», «si», «sin embargo», el método que usa la naturaleza es el fenómeno *comunitario*.

Un niño corre por el pasillo, abre de par en par con sus manitas la puerta siempre entornada de una habitación oscura; asustado, sale corriendo. La mamá se adelanta, lo toma de la mano, y con su mano en la mano de su madre el niño va a cualquier habitación oscura de este mundo. Únicamente la dimensión comunitaria permite al hombre ser suficientemente capaz de superar la experiencia del riesgo.

Recuerdo del instituto que, cuando una clase se dejaba influir

por el profesor de filosofía o de historia, y el clima general de la clase se tornaba contrario al hecho religioso, incluso los dos o tres más sensibles a éste vacilaban. En cambio, en una clase donde fuera manifiesto el acuerdo de algunos en su convicción religiosa, el profesor, a pesar de toda su habilidad dialéctica e intimidatoria, no conseguía liquidar el clima general de apertura al problema religioso.

La dimensión comunitaria no representa una sustitución de la libertad, ni una sustitución de la energía y de la decisión personales, sino la condición para que éstas se afirmen. Si yo pongo una semilla de haya sobre la mesa, incluso mil años después (supuesto que todo permanezca tal cual) no habrá germinado nada. Si yo tomo esta semilla y la pongo en tierra, entonces llegará a convertirse en una planta. El humus no sustituye a la energía irreductible, a la «personalidad» incomunicable de la semilla; pero el humus es la condición para que la semilla crezca.

La comunidad es una dimensión y una condición indispensable para que la semilla humana dé su fruto. Por eso la verdadera persecución, la más inteligente, es la que ha usado el mundo moderno, y no la que usó Nerón con su anfiteatro. La verdadera persecución no son las fieras, ni tan siquiera los campos de concentración. La persecución más encarnizada es el veto que el Estado moderno intenta poner a la expresión de la dimensión comunitaria del fenómeno religioso.

Para el Estado moderno, el hombre puede creer en todo lo que quiera —es asunto de su conciencia—, pero sólo si esta fe no implica como contenido suyo que todos los creyentes sean una sola cosa y que, por eso, tengan derecho a vivir y expresar esta realidad. Impedir la expresión comunitaria es como cortar de raíz el alimento de la planta; la planta morirá poco después.

El verdadero drama de la relación hombre-Dios, a través del

signo que es el cosmos, a través del signo de la experiencia, no está en la fragilidad de las razones, porque todo el mundo es una gran razón, y no existe visión humana de la realidad que no perciba la provocación de esta perspectiva que lo supera.

El verdadero drama reside en la voluntad, que debe adherirse a esta inmensa evidencia. La dramaticidad consiste en eso que he llamado riesgo. El hombre padece la experiencia del riesgo: aun teniendo las razones ante sí, es como si no pudieran moverle, como si estuviera bloqueado; necesita un suplemento de energía y de voluntad, un plus de energía de libertad, puesto que la libertad es precisamente la capacidad de adhesión al ser.

Y la energía de libertad más adecuada brota cuando el individuo vive su dimensión comunitaria. Este es el sentido que tiene la paradoja de Chesterton: «No es cierto que uno más uno hagan dos; uno más uno hacen dos mil veces uno»⁴. También esto es lo que manifiesta el genio de Cristo, que identificó Su experiencia religiosa con la Iglesia: «Donde dos o tres estén reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos»⁵.

Capítulo Decimocuarto

LA ENERGÍA DE LA RAZÓN TIENDE A ENTRAR EN LO DESCONOCIDO

Hemos hablado fundamentalmente de la naturaleza de la razón como relación con el infinito, lo que se manifiesta como exigencia de una explicación total. El culmen de la razón es la intuición de que existe una explicación que supera su medida. Por usar el juego de palabras que ya hemos utilizado anteriormente, la razón, justamente en su exigencia de comprender la existencia, está obligada por su propia naturaleza a admitir la existencia de algo incomprensible.

Ahora bien, aun cuando la razón tome conciencia de sí misma hasta el fondo solamente al descubrir que su naturaleza se realiza en último término intuyendo lo inaccesible —el misterio—, no por ello deja de ser exigencia de conocimiento.

1. Fuerza motriz de la razón

Por eso, una vez descubierto esto, el tormento —por así decirlo— de la razón es poder conocer esa incógnita. La vitalidad de la razón le viene dada por su voluntad de penetrar en lo desconocido, como el Ulises de Dante¹, de ir más allá de las columnas de Hércules, símbolo del límite permanente y estructural que pone la existencia a este deseo.

Es más, la tensión por entrar en ese ámbito desconocido es precisamente lo que define la energía de la razón. Como ya hemos indicado anteriormente, en los Hechos de los Apóstoles,

san Pablo, delante de los «filósofos» que estaban en el Areópago de Atenas, dice:

«El Dios que hizo el mundo y todo lo que hay en él, que es Señor del cielo y de la tierra, no habita en santuarios fabricados por mano de hombres; ni es servido por manos humanas, como si de algo estuviera necesitado, él que a todos da la vida, el aliento y todas las cosas. Él creó de un solo principio todo el linaje humano, para que habitase toda la faz de la tierra, fijando los tiempos determinados y los límites del lugar donde habían de habitar, con el fin de que buscasen a la divinidad, para ver si a tientas la buscaban y la hallaban; por más que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros, pues en él vivimos, nos movemos y existimos, como ha dicho alguno de vosotros. Porque somos también de su linaje»².

Todo el caminar humano, todo el esfuerzo de «esa laboriosidad que nos mueve sin descanso de aquí para allá»³, se resume en el conocimiento de Dios. El mismo movimiento de los pueblos sintetiza en una fórmula todo el inmenso esfuerzo de búsqueda del hombre. Lo que motiva a la razón, su fuerza motriz, es descubrir el misterio, entrar en el misterio que subyace en la apariencia, que subyace en lo que vemos y tocamos.

Así pues, lo que permite afrontar la aventura del más acá es precisamente la relación con el más allá; en caso contrario se adueña de nosotros el aburrimiento, origen de la presunción evasiva e ilusoria o de la desesperación aniquiladora. Sólo la relación con el más allá vuelve posible afrontar la aventura de la vida. La fuerza humana para aferrar las cosas del más acá nos da nuestra voluntad de penetrar en el más allá.

El mito de la antigüedad que está más cerca de la mentalidad de hoy, y que iba a encontrar su expresión más potente en suelo cristiano, es el mito de Ulises. En Dante Alighieri ha encontrado su fuerza expresiva como en ningún otro autor, en ninguna otra

versión de la literatura antigua.

Ulises es el hombre inteligente que quiere medir con su propia genialidad todas las cosas. Tiene una curiosidad incontenible: él es el dominador del Mar Mediterráneo. Imaginemos a este hombre con todos los marineros que van en su barco de Ítaca a Libia, de Libia a Sicilia, de Sicilia a Cerdeña, de Cerdeña a las Baleares: ha medido y controlado todo el Mare Nostrum; lo ha recorrido todo él a lo largo y a lo ancho. El hombre, Ulises, es medida de todas las cosas. Pero, cuando llega a las columnas de Hércules, se encuentra con la convicción común de que la sabiduría, es decir, la medida segura de todo lo real, ya no es posible. Más allá de las columnas de Hércules no hay nada seguro, sólo el vacío y la locura. Al igual que quien iba más allá de éstas era un fantasioso que no tenía ya certeza alguna, hoy se piensa que más allá de lo experimentable, entendido esto en sentido positivista, sólo hay fantasía o, en cualquier caso, imposibilidad de tener seguridad. Pero él, Ulises, precisamente a causa de la «altura» con que había recorrido el «mare nostrum», al llegar a las columnas de Hércules sintió que aquello no era el fin, que más bien era como si su verdadera naturaleza se desplegara a partir de aquel momento. Y entonces quebrantó la sabiduría y se marchó. No se equivocó porque fuera más allá: ir más allá estaba en su naturaleza humana, pues, al decidirlo, es cuando se sintió verdaderamente hombre. Ésta es precisamente la lucha entre lo humano —es decir, el sentido religioso— y lo inhumano —es decir, la postura positivista de toda la mentalidad moderna—. Ésta última diría: «Hijo mío, lo único seguro es lo que tú puedes constatar y medir científicamente, experimentalmente; más allá de esto sólo hay fantasía inútil, locura, afirmación quimérica».

Pero más allá de este «mare nostrum» que podemos poseer, controlar y medir, ¿qué es lo que hay? El océano del significado.

Uno comienza a sentirse hombre cuando traspasa estas columnas de Hércules, cuando supera ese límite extremo que impone la falsa sabiduría, con su seguridad opresiva, y se interna en el enigma del significado. La realidad, en su impacto con el corazón humano, produce la misma dinámica que las columnas de Hércules produjeron en el corazón de Ulises y de sus compañeros, con los rostros tensos por el deseo de alcanzar otra cosa distinta. Para aquellos rostros ansiosos y aquellos corazones llenos de pasión, las columnas de Hércules no representaban un límite, sino una invitación, un signo, algo que invitaba a ir más allá de sí mismo. Ulises y sus compañeros de navegación en la Odisea no se equivocaron por ir más allá.

Pero hay una página mayor aún que la del Ulises de Dante, que expresa todavía mejor esta condición existencial de la razón del hombre. Está en la Biblia, cuando Jacob vuelve a su casa desde el exilio, es decir, desde la dispersión o desde una realidad extraña para él. Alcanza el río cuando está atardeciendo, y la noche se viene encima. Han pasado ya los ganados, los siervos, los hijos y las mujeres. Cuando le toca a él, por último, atravesar el vado, es totalmente de noche. Jacob quiere continuar en la oscuridad. Pero, antes de meter el pie en el agua, siente un obstáculo delante de sí; una persona que se le enfrenta y trata de impedirle el paso. Y con esta persona que se enfrenta a él, cuyo rostro no ve, contra la que pone en juego todas sus energías, se establece una lucha que durará toda la noche. Hasta que, al clarear el alba, aquel extraño personaje consigue darle un golpe en el muslo, de tal manera que Jacob se quedará cojo para toda su vida. Pero, al mismo tiempo, el extraño personaje le dice: «¡Eres grande Jacob! Ya no te llamarás Jacob sino Israel, que significa: ‘he luchado con Dios’»⁴. Esta es la grandeza que tiene el hombre en la revelación judeo-cristiana. La vida, el hombre, es lucha, es decir, tensión, relación

—«en la oscuridad»— con el más allá; una lucha sin ver el rostro del otro. El que llega a percibir esto de sí mismo es un hombre que marcha cojo entre los demás, es decir, marcado. Ya no es como los demás hombres; está marcado.

2. Una posición de vértigo

Si ésta es la posición existencial de la razón, es bastante fácil de entender que adoptar una postura consecuente resulte vertiginoso.

Es casi como si, por ley, como norma de vida, yo tuviera que permanecer pendiente de una voluntad que no conozco, instante tras instante. Sería la única postura racional. La Biblia dirá: «Como están los ojos del siervo atentos a las manos de su señor»⁵. Durante toda la vida la verdadera ley moral consistiría, pues, en estar pendientes de cualquier seña de este desconocido «señor», atentos a los gestos de una voluntad que se nos mostraría a través de la pura circunstancia inmediata.

Repito: el hombre, la vida racional, debería estar pendiente del instante, pendiente en todo momento de estos signos tan aparentemente volubles, tan casuales, como son las circunstancias a través de las cuales me arrastra ese desconocido «señor» y me convoca a sus designios. Y tendría que decir «sí» a cada instante sin ver nada, simplemente obedeciendo a la presión de las circunstancias. Es una posición que da vértigo.

3. La impaciencia de la razón

La Biblia muestra que «un excesivo apego hacia uno mismo» (la fórmula equivalente en la psicología común es conocida: el

«amor propio») incita a la razón del hombre —en su deseo apasionado, en su pretensión de entender ese supremo significado del que dependen todos sus actos— a decir en un momento dado: «Comprendo: el misterio es esto»⁶.

Existencialmente, esta naturaleza que tiene la razón, de exigir conocer y comprender, penetra en todo, y por eso pretende penetrar incluso en lo ignoto, en eso desconocido de lo que todo depende, de lo que dependen su aliento y su respiración, instante tras instante. La razón, impaciente, no tolera adherirse a ese único signo a través del cual poder seguir al Ignoto, un signo tan tosco, tan oscuro, tan poco transparente, tan aparentemente casual, como es el sucederse de las circunstancias; es como sentirse a merced de un río que te arrastra de acá para allá.

Por su situación existencial la naturaleza de la razón sufre un vértigo que al principio puede resistir, pero al que después sucumbe. Y el vértigo consiste en esa precocidad o impaciencia que le hace decir: «Comprendo, el significado de la vida es éste». Todas las múltiples y variadas afirmaciones que aseguran que «el significado del mundo es éste, el sentido del hombre es éste, el destino último de la historia es éste» son otras tantas pruebas de esa *caída* de la razón.

4. Un punto de vista distorsionador

Pero cuando la razón del hombre dice «el significado de mi vida es...», «el significado del mundo es...», o «el significado de la historia es...», identifica inevitablemente este *es* con la pureza de la raza alemana, con la lucha del proletariado, con la competencia por la supremacía económica, etc.

Y cada vez que este *es* se identifique con el contenido de una definición, se estará partiendo inevitablemente de un punto de vista determinado.

Es decir, cuando el hombre tiene la pretensión de definir el significado global no puede evitar caer en la exaltación de su punto de vista, de algún punto de vista determinado. Reivindicará la dimensión de *totalidad para un aspecto particular*; una parte del todo se exagera y se infla hasta el punto de definir la totalidad.

Y entonces este punto de vista intentará encajar dentro de su perspectiva cualquier otro aspecto de la realidad. Y como se trata de una perspectiva parcial de la realidad, este intentar encajar todo dentro de ella llevará necesariamente a obviar u olvidar alguna cosa, a reducir, negar y rechazar el rostro completo y complejo de la realidad.

El sentido religioso, la razón que afirma la existencia de un significado último, se corrompe y degrada al identificar su objeto con algo que el hombre elige; y esto lo elige necesariamente dentro del ámbito de su experiencia.

Se trata de una elección que altera y distorsiona el *rostro* verdadero de toda la vida, porque todo se verá dilatado o disminuido, exagerado u olvidado, alabado o marginado, según la implicación que tenga con el punto de vista elegido, con el factor que se haya elegido.

¿En qué consiste el *pathos* de esta postura? En el hecho de que el sentido religioso —es decir, la naturaleza del hombre en su grandeza última, en su auténtica estatura— se reduce hasta identificar el significado total de la vida con algo *comprensible por sí mismo*.

Y aquí está la raíz del error: «con algo comprensible por sí mismo». Justamente porque la naturaleza de la razón exige comprender, cuando se encuentra ante la intuición de lo desconocido —del misterio— le viene un mareo y, casi sin darse cuenta, resbala, altera su mirada, y, fijándose en un aspecto de los varios que hay en su existencia, en un sólo factor del

conjunto de factores que aparece en su experiencia, dice: «Este es el significado».

La naturaleza de la razón es tal que desde el mismo momento en que se pone en movimiento intuye el misterio, la imposibilidad de captar el significado total con sus propias posibilidades de conocimiento; pero existencialmente no se mantiene, no perdura en su impulso original, sufre pronto una trayectoria reductiva. Por eso rebaja la identificación de su objeto a algo que puede comprender, a algo que por consiguiente está dentro de su experiencia, porque la experiencia es el horizonte que abarca su capacidad de comprensión.

Pero si ese objeto cae dentro de la experiencia, de lo que yo puedo abarcar y comprender, entonces se trata de un aspecto que exagero con el fin de explicar todo por medio de él.

Hemos dicho ya que el verdadero problema que está en el fondo de todo nuestro discurrir consiste en saber qué es la razón: si la razón es el ámbito que limita lo real o si la razón es la apertura a lo real. Lo que nuestra experiencia pone de evidencia es que la razón se manifiesta como un ojo abierto de par en par a la realidad, como una apertura al ser en el que jamás se acaba de entrar, que por su naturaleza nos desborda por todas las partes; y, por eso, el significado global es un misterio.

La decadencia, la degradación de la que hablaba, la trayectoria parabólica que, debido a una especie de fuerza de gravedad, se produce dentro de la razón, radica en la pretensión de que ésta sea la medida de lo real, es decir, que la razón pueda identificar, y por tanto definir, cuál es el significado de todo. Pretender definir el significado de todo, ¿qué quiere decir en último término? Pretender ser la medida de todo, es decir, *pretender ser Dios*.

5. Idolos

Es lo que sugiere el «pecado original». No es verdad que haya algo que tú no puedas medir («comer», en el texto bíblico); si te decides a hacerlo, si te lanzas a esa aventura, «conocerás el bien y el mal y serás como Dios»⁷. El hombre, medida de todas las cosas: la primera página de la Biblia es realmente la explicación más clara.

La Biblia llama con un determinado nombre al aspecto *particular* con que la razón identifica el significado total de su vida y de la existencia de las cosas. Este aspecto particular con el que la razón identifica la explicación de todo, la Biblia lo llama *ídolo*. Algo que parece Dios, que tiene la máscara de Dios, pero que no lo es.

San Pablo define así la mentira del ídolo:

«Jactándose de sabios se volvieron estúpidos, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una representación en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles. Por eso Dios los entregó a las apetencias de su corazón hasta una impureza tal que deshonraron entre sí sus cuerpos; a ellos que cambiaron la verdad de Dios por la mentira, y adornaron y sirvieron a la criatura en vez de al Creador, que es bendito por los siglos. Amén. Por eso los entregó Dios a pasiones infames; pues sus mujeres invirtieron las relaciones naturales por otras contra la naturaleza; igualmente los hombres, abandonando el uso natural de la mujer, ardieron en deseos los unos por los otros, cometiendo la infamia de hombre con hombre y recibiendo en sí mismos el pago merecido por su extravío. Y como no tuvieron a bien guardar el verdadero conocimiento de Dios, entrególos Dios a su mente insensata, para que hicieran lo que no conviene: llenos de toda injusticia, perversidad, codicia, maldad, henchidos de envidia, de homicidio, de contienda, de engaño, de malignidad, chismosos, detractores, enemigos de Dios, ultrajadores, altaneros, fanfarrones, ingeniosos para el mal,

rebeldes a sus padres, insensatos, desleales, desamorados, despiadados»⁸.

San Pablo describe no sólo la génesis del ídolo, sino también la corrupción consiguiente de la verdad humana. Cuanto más se *intenta* explicar todo con el ídolo, mejor se comprende su insuficiencia: «Tienen ojos, pero no ven; tienen oídos y no oyen; tienen manos y no tocan», dice el salmo. Es decir: los ídolos no mantienen sus promesas ni sus pretensiones totalizantes⁹. El misterio, por el contrario, en la medida en que se le reconoce, tiende a determinar la vida de tal modo que la terrible lista paulina enmudece, porque se vacía. El ser humano se degenera en la medida en que exalta los ídolos. Éstos producen la abolición de la persona, de la responsabilidad humana. Toda la culpa es de la estructura: el ídolo oscurece el horizonte de la mirada y altera la forma de las cosas. Como escribía proféticamente Eliot:

«Ellos tratan constantemente de escapar
de las tinieblas de fuera y de dentro
a fuerza de soñar sistemas tan perfectos que nadie
necesitará ser bueno.

Pero el hombre que es seguirá como una sombra
al hombre que finge ser»¹⁰.

6. Una consecuencia

Hay un corolario impresionante. Hitler tiene su ídolo, sobre el que intenta construir la vida del mundo para lograr una humanidad mejor. Pero esta construcción suya, que trata de abarcarlo todo, en un momento determinado se encuentra de frente con el dinamismo del proyecto de Lenin o de Stalin. ¿Y entonces? La ideología construida sobre la base de un ídolo es totalizante por naturaleza; en caso contrario no podría intentar

una política victoriosa. Al tratarse de ideologías totalitarias las dos, tienen necesariamente que provocar un choque frontal.

Así se explica por qué, para la Biblia, el ídolo es el origen de la violencia como sistema de relación, el origen de la guerra.

Hay una fábula de Esopo muy significativa. Este aspecto particular de la experiencia que se selecciona y elige ideológicamente como lugar del significado de todo es como la rana que se hincha para llegar a convertirse en buey, y lo hace hasta estallar. Es un buen símbolo de la violencia de la guerra.

7. Dinámicas de identificación del ídolo

Hay otra importante observación que hacer. El hombre realiza la identificación de Dios con un ídolo eligiendo algo, como ya hemos visto, que él *entiende*. Porque aquí está el pecado original: en la pretensión de identificar el significado total con algo que el hombre comprende. Es como si el hombre sostuviera: «Todo lo que existe es demostrable por el hombre; lo que no es demostrable por el hombre no existe». Pero ya hemos visto que el paso original, el más importante, aquél que da el ser a las cosas, el hombre no lo puede reproducir; puede manejar lo que existe, pero no puede dar el ser a nada.

En su dinámica de identificación del ídolo el hombre elige lo que más estima, o mejor todavía, lo que le causa más impresión. Podrá identificar lo divino incluso con un principio racial: ¡la identificación del sentido de la historia con la pureza de la raza alemana, según el mito nazi, es un ejemplo de este estadio «bárbaro» en pleno siglo veinte!

Don Gnocchi, apenas retornado de la ensenada del Don, le contaba a un grupo de amigos que una vez, durante la retirada, había entrado en un barracón de oficiales alemanes muy jóvenes. El llevaba la cruz negra de capellán militar. Le

ridiculizaron y después comenzaron a discutir rabiosamente. En un momento determinado uno de ellos se puso en pie y tendiendo el brazo hacia la foto de Hitler, que estaba colgada en la pared, dijo: «Ése es nuestro Cristo». Era cierto: aquél era su Cristo.

De igual modo, los marxistas coherentes tienen a su Cristo en el proletariado, de cuya dinámica el jefe del partido es la expresión suprema.

Porque el hombre no puede evitar esta alternativa: o es esclavo de otros hombres o es un sujeto dependiente de Dios.

Es realmente una presión barbarizante: la violencia de las fuerzas sociales, una vez que se las reconoce como portadoras del significado último, es siempre justa, por lo que, si se mata en nombre de ellas, está bien (véase la tragedia del Vietnam y de Camboya, entre otras muchas, más recientes). Así, lo que hacen los propios aliados es democracia; pero si lo hacen los otros es delito.

Por último observemos que, desde que el hombre es hombre, y mucho más a medida que madura en la historia, tiende a identificar a su dios, es decir, el significado del mundo, con una u otra flexión de su propio yo.

Ya he indicado que con nuestra inquietud todo este juego, el juego del ídolo, se repite constantemente, contradiciéndose cien veces al día. ¡El ídolo jamás engendra unidad y totalidad sin olvidar o renegar de algo!

Conclusión

El mundo es un signo. La realidad reclama otra Realidad. La razón, para ser fiel a su naturaleza y a este reclamo, está obligada a admitir la existencia de otra cosa distinta, que subyace en todo y que lo explica todo.

Pero, aunque por naturaleza el hombre intuye el Más Allá, por su condición existencial esa intuición no permanece, decae. Es un impulso que se debilita como por una fuerza de gravedad triste y maligna. Ulises y sus compañeros fueron unos locos, no porque traspasaran las columnas de Hércules, sino porque pretendieron identificar el significado, es decir, atravesar el océano, con los mismos medios con que navegaban por las costas «mensurables» del Mare Nostrum.

La realidad es un signo y despierta el sentido religioso. Pero es una sugerencia que se interpreta mal. Existencialmente el hombre está inclinado a interpretarla mal, o sea, prematuramente, impacientemente. La intuición de nuestra relación con el misterio se corrompe cuando se convierte en presunción.

Por esto santo Tomás de Aquino dice al comienzo de su *Summa Theologiae*:

«La verdad que la razón puede alcanzar sobre Dios, de hecho sólo sería alcanzable por un pequeño número, después de mucho tiempo y no sin mezcla de errores. Por otra parte, del conocimiento de esta verdad depende toda la salvación del ser humano, puesto que la salvación está en Dios. Para hacer esta salvación más universal y más segura, es por lo que ha sido necesario enseñar a los hombres la verdad divina con una revelación divina»¹¹.

Es la descripción más sintética que hay de la situación existencial en que vive el sentido religioso de la humanidad.

Por eso el genio religioso humano ha expresado de tantas maneras la nostalgia de una liberación de este cautiverio inextricable de la impotencia y del error.

Quizá la más potente de ellas es la que se encuentra en el *Fedón* de Platón:

«Me parece a mí, oh Sócrates, y quizá también a ti, que la

verdad segura en estas cosas no se puede alcanzar de ningún modo en la vida presente, o al menos sólo con grandísimas dificultades. Pero pienso que es una vileza no estudiar bajo todo punto de vista las cosas que se han dicho al respecto, o abandonar la investigación antes de haberlo examinado todo. Porque en estas cosas, una de dos: o se llega a conocerlas, o, si esto no se consigue, se agarra uno al mejor y más seguro entre los argumentos humanos y con éste, como en una barca, se intenta la travesía del piélago. A menos que no se pueda, con más comodidad y menor peligro, hacer el paso con algún transporte más sólido, es decir, con ayuda de la palabra revelada de un dios»¹².

Capítulo Decimoquinto

LA HIPÓTESIS DE LA REVELACIÓN: CONDICIONES PARA QUE SEA ACEPTABLE

Nuestra naturaleza exige la verdad y su plena realización, es decir, la felicidad. Todo movimiento del hombre, haga lo que haga, está dictado por esta urgencia que lo constituye. Pero el hombre, cuando llega al borde extremo de su propia experiencia de vida, no encuentra todavía lo que ha estado buscando; en la frontera de su territorio vital no ha encontrado todavía respuesta a esa exigencia. Y el aparente muro que supone la muerte pone bien de manifiesto la realidad de esta observación.

Es aquí donde se dispara la cuestión. Porque es precisamente por su misma naturaleza, para no suprimir su propia naturaleza, por lo que, al llegar a este punto, nuestra razón, nuestra humanidad, intuye la respuesta que lleva implícita en su propio dinamismo, una respuesta que existe por el mismo hecho de existir la exigencia de ella. Sería necesario decidirse por una irracionalidad total, por una innaturalidad total, para poder suprimir la determinación con que nuestra naturaleza intuye que este significado último, esta dependencia total, tiene efectivamente un término de referencia, aunque éste se halle — usemos incluso una palabra dramática— «desesperadamente» más allá, aunque radique en el más allá, *trans*, aunque sea «transcendente», «absoluto», es decir, que no esté ligado al tiempo ni al espacio, ni a ninguna de las medidas que podamos usar de la razón, la fantasía o la imaginación.

La existencia de esta incógnita suprema de la que todo depende en la historia y en el mundo es la culminación y al

mismo tiempo el vértigo de la razón. Pues ello significa que idealmente, el hombre, el que quiera vivir la capacidad de su grandeza hasta el fondo, debería ser un hombre que estuviera a plena merced de ella, con toda su voluntad de vida, con todo su afecto a lo real, instante tras instante, totalmente pendiente de esa Incógnita suprema, de este absoluto Ignoto, inalcanzable, indescifrable, inefable. Pues éste, ¿cómo manifiesta al hombre su voluntad, cómo comunica al hombre su plan inteligente que asegura el significado de todo? Esa comunicación tiene lugar a través de la aparente casualidad de las circunstancias, de los condicionamientos banales que definen cada instante del hombre.

¡Qué paradoja! Para seguir la absoluta luz del significado sería necesaria una obediencia permanente en cada instante, como quien navega en la niebla más absoluta; obedecer en cada instante a la cosa más aparentemente irracional, las circunstancias, que el viento del tiempo vuelve absurdamente cambiantes.

Es necesario tener un gran coraje; como el de Jacob, del que hemos hablado anteriormente. Toda la noche, es decir, todo el tiempo de la existencia vivido en tensión con esta Presencia inalcanzable, indescifrable, cuyo rostro no se conoce. Al hombre le da mareo, le entra vértigo.

Por eso la historia es como una gran película que narrara todo este decaer humano. A pesar del impulso ideal que le provoca, el hombre recae dentro de los límites de su propia experiencia, dentro del horizonte de su existencia. Pues, como no podemos vivir cinco minutos sin afirmar de algún modo el *quid* último por el que está valiendo la pena vivir esos cinco minutos, esta inexorable exigencia urgente de significado nos produce como un ansia, un miedo, un terror, y el terror es mal consejero del hombre. Entonces es como si se aferrara a su dimensión

existencial de una manera excesiva; como uno que está a punto de ahogarse se aferra históricamente a quien tiene cerca. Y así se siente llevado a identificar el absoluto, lo seguro, con algo que ya ha experimentado en su existencia, a identificar aquello por lo que en definitiva vale la pena vivir con algún aspecto, con el aspecto más tranquilizador de su experiencia. Y de este modo Dios se convierte en ídolo.

Quisiera añadir que a esto también sucumbe el que considera al misterio como tal misterio, pero después establece él mismo el camino para llegar a él: fijar el camino es como definir su término último.

En resumen, es históricamente inevitable que el hombre identifique en determinados momentos el absoluto con una imagen suya.

La historia del pensamiento humano es como un gran documental de esta caída que se ha producido de modo explícito o implícito, teórico o práctico, establecida por una teoría o vivida en un momento, en una hora concreta.

Siguiendo la Biblia hemos señalado las consecuencias que esto tiene: la vida entendida como violencia y corrupción. En efecto, las relaciones a través de las cuales el hombre intenta asumir este inmenso cuerpo suyo que es el universo, las relaciones con las que el hombre se lanza a la búsqueda y a la posesión del «tú», es decir, de los demás, de las otras personas: todo esto se afronta desde un punto de vista particular, conforme a una medida propia, y no según la medida que deriva de nuestro nexo con lo absoluto.

Así el hombre se mutila a sí mismo, mutila al otro y mutila las cosas; y crea imágenes anormales, con formas esquizofrénicas. «Infeliz de mí —dirá san Pablo— ¿quién me libraré de esta situación mortal?»¹.

El anhelo de una «redención», de una seguridad de rumbo

para atravesar el piélago del significado, había sido proféticamente expresado cuatro siglos antes de Cristo en el *Fedón* de Platón. Lo hemos visto hace poco. En el límite de la experiencia de la vida, cuando la conciencia sufrida y apasionada de la existencia llega a su límite, a pesar del hombre mismo, se libera ese grito de la humanidad más verdadera que es como una súplica, como un gesto de mendicidad. Se abre la gran hipótesis: «a menos que no se pueda hacer la travesía sobre un transporte más sólido, con ayuda de la palabra revelada de un dios».

Hablando con propiedad, puede decirse que ésta es la hipótesis de la *revelación*. La palabra revelación tiene un sentido lato, más amplio y genérico: el mundo es revelación de Dios, del misterio. La realidad es un signo, interpretando el cual la conciencia del hombre percibe la existencia del misterio. En este sentido el mundo es estructuralmente revelación de Dios: la interpretación de la estructura dinámica de las cosas en su relación con el hombre lleva a éste a reconocer la presencia de un «Más allá»

Pero en su sentido exacto, la «revelación» no es el término de una *interpretación* que el hombre haga de la realidad, un resultado que logre la naturaleza del hombre en busca de su significado; por el contrario, se trata de un posible *hecho* real, de un eventual acontecimiento histórico. Un hecho que el hombre puede reconocer o no. Judas no lo reconoció; y la mayoría de los que lo vieron no lo reconocieron.

Que Dios entrara de algún modo en la historia del hombre como un factor interior a esa historia —no como un término último que está más allá de las apariencias que el hombre debe atravesar, sino como una presencia dentro de la historia—, que hablara como habla un amigo, un padre o una madre: ésta es la clase de revelación que anhelaba el *Fedón* de Platón.

Esta es la hipótesis excepcional, la revelación en sentido estricto: el desvelarse del misterio por medio de un factor de la historia, con el cual, en el caso del cristianismo, se identifica.

«La curiosidad de los hombres explora pasado y futuro y se aferra a esa dimensión.

Pero aprehender el punto de intersección de lo intemporal con el tiempo, es una ocupación para el santo, no una ocupación tampoco, sino algo dado y tomado, en una muerte de toda una vida en amor, ardor y olvido de sí y entrega de sí mismo»².

Ante todo, semejante hipótesis es *posible*. A María, que preguntaba «¿Cómo será posible?», el Ángel le responde: «A Dios nada le resulta imposible»³. Negar la posibilidad de esta hipótesis es la última y más extrema forma de idolatría, el intento extremo que lleva a cabo la razón para imponer a Dios una imagen propia. Porque, si Dios es el misterio, ¿cómo puede dictársele lo que puede y lo que no puede hacer?

E *n segundo lugar*, esta hipótesis es extremadamente *conveniente*. Conveniente es toda hipótesis que encaje con el deseo del hombre, que sea apta para su corazón y adecuada a la naturaleza del hombre. Sumamente *conveniente* será una respuesta a su espera normalmente inconsciente.

En esta hipótesis Dios ciertamente no suprime la libertad operativa del hombre, sino que la posibilita, porque el error y el cansancio que caracterizan al hombre constituyen un límite para su libertad efectiva de obrar.

Una vez, siendo niño, me perdí en un bosque enorme; durante hora y media o dos horas estuve corriendo, y me introducía cada vez más en la parte densa de la maleza sin encontrar un camino de salida. Cuando el sol empezó a ponerse el terror se adueñó de mí, y entonces comencé a chillar. Quién sabe durante cuánto tiempo grité. De repente, en medio de la oscuridad, oí una voz

que me respondía. Experimenté una liberación indecible. En aquel momento yo empleé toda mi energía humana de acuerdo con el fin para el que había sido hecha; pude recuperar mi libertad de obrar, y los pies se movieron hacia la salvación. ¡Aquella voz no fue una sustitución, no fue una eliminación de mi persona!

Es terrible que, en una circunstancia de este género, el hombre prefiera muchas veces gritar desesperadamente, rechazando la posibilidad de que una voz le traiga ayuda. Es verdad lo que afirma Horkheimer: «Sin la revelación de un dios, el hombre no conseguirá encontrarse a sí mismo»⁴.

En *tercer lugar*, hay *dos condiciones* que esta hipótesis debe respetar, porque fuera de ellas no sería una hipótesis aceptable:

a) Para ser una verdadera *revelación*, una palabra nueva además de lo que el mundo ya dice a nuestro corazón indigno y a nuestra inteligencia indagadora, tiene que ser una palabra *comprensible* para el hombre. Por eso, en sentido estricto, la revelación, para ser tal, para añadir algo a la revelación enigmática del mundo, debe traducirse en términos comprensibles para nosotros. De otro modo sería como un ultrasonido, sería como si no existiera.

b) Pero Dios traducido en términos comprensibles, ¿no sería una idolatría? No obstante verse traducida en términos humanos, el resultado de la revelación debe ser una profundización en el misterio en tanto que misterio. Su resultado no puede ser una reducción del misterio, de manera que el hombre pueda decir «Ya he entendido», sino una profundización del misterio mismo. Por tanto, así se le conoce, pero se le conoce cada vez más como misterio.

Por ejemplo: el mundo y mi vida dependen de Dios. Y esto es verdad. Pero, si en lugar de la palabra enigmática «misterio», como sugiere la realidad, usamos la palabra «Padre» como nos

sugiere la revelación, entonces tendremos delante un término muy comprensible de nuestra experiencia: es padre quien me da la vida, quien me ha introducido en la belleza de las cosas, quien me ha puesto en guardia ante los posibles peligros. Pues bien, el Absoluto, el Misterio, es Padre; es más, «tam pater nemo», tan padre como Él, ninguno. Esto, que Cristo ha desvelado, no disminuye la dimensión del Absoluto, sino que profundiza de hecho nuestro conocimiento del misterio: ¡Padre nuestro que estás en los cielos, Padre nuestro que estás en lo profundo, en la raíz de mí mismo, que me estás haciendo en este instante, que engendras mi camino y me guías hacia el destino! No puedes retraerte ya después de haber oído esta palabra de Dios, no puedes volverte atrás. Pero al mismo tiempo permanece siendo misterio, y permanece con más profundidad: Dios es padre, pero es padre como nadie más es padre. El término revelado lleva el misterio más adentro de ti, más cerca de tu carne y tus huesos, y lo sientes verdaderamente tan familiar como lo siente un hijo. No hay nadie que respete tanto el sentido de la verdad y que tenga tanta devoción por su padre como aquél cuyo padre es un verdadero y gran familiar.

La imposibilidad de que se produzca una revelación es el dogma fundamental del pensamiento de la Ilustración, el tabú que ha predicado toda la filosofía liberal y sus herederos materialistas. La afirmación de esta imposibilidad es el intento extremo que la razón puede llevar a cabo para dictar ella misma la medida de la realidad y, por consiguiente, la medida de lo que es posible y lo que es imposible en la realidad.

Pero la hipótesis de la Revelación no puede ser destruida por ningún prejuicio ni por ninguna opción que se pueda tomar. Porque plantea una cuestión de hecho, a la que la naturaleza de nuestro corazón está abierta originalmente. Es necesario, para que la vida alcance su objetivo, que esta apertura permanezca

como algo determinante. El destino que tenga el «sentido religioso» está totalmente ligado a ella.

Ésta es la frontera de la dignidad humana: «Aunque la salvación no llegue, quiero ser digno de ella en todo momento»⁵.

SEGUNDA PARTE

LOS ORÍGENES DE LA PRETENSIÓN CRISTIANA

Prefacio

«Entonces llegó, en un momento predeterminado, un momento en el tiempo y del tiempo,

Un momento no fuera del tiempo, sino en el tiempo, en lo que llamamos historia: cortando, bisecando el mundo del tiempo, un momento en el tiempo pero no como un momento del tiempo,

Un momento en el tiempo, pero el tiempo se hizo mediante ese momento, pues sin el significado no hay tiempo, y ese momento del tiempo dio el significado.

Entonces pareció como si los hombres debieran avanzar de la luz a la luz, en la luz de la Palabra,

A través de la Pasión y el Sacrificio salvados a pesar de su ser negativo;

Bestiales como siempre, carnales, buscándose a sí mismos como siempre, egoístas y cegatos como siempre,

Pero siempre luchando, siempre reafirmandose, siempre reanudando la marcha por el camino iluminado por la luz;

A menudo deteniéndose, vagueando, perdiéndose, retardándose, volviendo, pero sin seguir otro camino».

T. S. Eliot, *Coros de «La Piedra»*

Ésta es la modalidad con la que la tradición ha transmitido el mensaje cristiano hasta nuestros días. Mi intención es llamar la atención sobre la profunda razonabilidad de la afirmación de Eliot y del anuncio cristiano tal como se expresó originariamente. El criterio que sirve de guía a todo el libro es la obediencia a la auténtica tradición de la Iglesia, a toda la tradición eclesial.

Este volumen, como toda la trilogía del Curso Básico de Cristianismo, pretende mostrar las modalidades en las que es posible adherirse consciente y razonablemente al cristianismo, teniendo en cuenta la experiencia real. En concreto, *Los orígenes de la pretensión cristiana* es el intento de definir el origen de la fe de los apóstoles. He querido expresar en él la razón por la que un hombre puede creer en Cristo: la profunda correspondencia humana y razonable de sus exigencias con el acontecimiento del hombre Jesús de Nazaret. He tratado de mostrar, pues, la evidencia de la razonabilidad con la que nos apegamos a Cristo, y por tanto nos vemos conducidos desde la experiencia del encuentro con su humanidad hasta la gran pregunta acerca de su divinidad.

No es el razonamiento abstracto lo que hace crecer, lo que ensancha la mente, sino encontrar en la humanidad un momento en el que se alcanza y se afirma la verdad. Es el gran cambio de método que marca el paso del sentido religioso a la fe: ya no es una búsqueda llena de incógnitas, sino la sorpresa de un hecho que ha acontecido en la historia de los hombres —como Eliot describe con insuperable poesía—. Ésta es la condición sin la cual ni siquiera se puede hablar de Jesucristo. En este camino, en cambio, Cristo se vuelve familiar, casi del modo como la relación con nuestra madre y con nuestro padre se vuelve, en el tiempo, cada vez más constitutiva de nosotros mismos.

Tengo un afecto especial por este libro, porque expresa las razones de una fe consciente y madura. Al volverlo a leer, para su nueva publicación, he querido añadir algunas modificaciones —sin alterar en modo alguno su estructura y planteamiento originales— para acercarlo aún más al lector de hoy.

L. G.

Milán, julio 2001

Introducción

Para afrontar el tema de la hipótesis de una revelación y de la revelación cristiana, no hay nada más importante que la pregunta sobre la situación real del hombre. No sería posible apreciar plenamente qué significa Jesucristo si antes no apreciáramos bien la naturaleza del dinamismo que hace del hombre un hombre. Cristo se presenta, en efecto, como respuesta a lo que soy «yo», y sólo tomar conciencia atenta y también tierna y apasionada de mí mismo puede abrirme de par en par y disponerme para reconocer, admirar, agradecer y vivir a Cristo. Sin esta conciencia incluso Jesucristo se convierte en un mero nombre.

1. El factor religioso y la vida

Afrontar el cristianismo significa afrontar un problema que atañe al fenómeno religioso. Considerar el cristianismo sin reducciones, sean las que sean, depende de la amplitud e integridad con la que se percibe y considera el hecho religioso como tal.

Por tanto, ya que mi objetivo es determinar cómo emerge el cristianismo, será útil recuperar algunos aspectos decisivos del sentido religioso en general. ¿En qué consiste el sentido religioso o la dimensión religiosa de la existencia? ¿En qué consiste el contenido de la experiencia religiosa?

El sentido religioso no es otra cosa que esa naturaleza original del hombre que hace que éste se exprese de modo exhaustivo

en preguntas «últimas», buscando el porqué último de la existencia en todos los vericuetos de la vida y en todas sus implicaciones¹. En el sentido religioso encuentra, pues, su expresión adecuada ese nivel de la naturaleza en el que ésta se convierte en conciencia de lo real tendencialmente según la totalidad de sus factores. Es en este nivel donde la naturaleza puede decir «yo», reflejando potencialmente en dicha palabra toda la realidad. Decía santo Tomás: *Anima est quodammodo omnia* (el alma es de algún modo todo)².

En este sentido la dimensión religiosa coincide con la dimensión racional y el sentido religioso coincide con la razón en su aspecto último y profundo. El cardenal Montini definió el sentido religioso en una carta cuaresmal como la «síntesis del espíritu»³. Todo ímpetu con que la naturaleza empuja al hombre, y por tanto todos los pasos del movimiento humano — movimiento, pues, consciente y libre—, todos estos pasos, a los que el impulso original induce al hombre, están determinados, son posibles y se realizan en virtud de esa energía global y totalizante que es el sentido religioso. Así pues, éste coincide con la urgencia de una realización total y de una plenitud exhaustiva y se sitúa, oculto pero determinante, dentro de cada dinamismo, dentro de cada movimiento de la vida humana, la cual resulta ser en consecuencia un proyecto desarrollado por aquel ímpetu global, el sentido religioso.

a) Una nota sobre la palabra «Dios»

A lo largo del recorrido de la religiosidad humana la palabra «Dios» indica el objeto propio de este deseo último del hombre, como deseo de conocimiento del origen y del sentido exhaustivo de la existencia⁴, del sentido último que está implicado en cada uno de los aspectos de lo que es vida. «Dios» es «aquello» de lo

que en último término todo está hecho, es «aquello» a lo que definitivamente todo tiende y en lo que todo se cumple. Es, en fin, aquello por lo que la vida «vale», «tiene consistencia», «dura».

No se puede preguntar qué representa la palabra «Dios» a quien dice que no cree en Dios. Es algo que hay que descubrir en la experiencia de quien usa y vive seriamente esa palabra. Una anécdota a este respecto se remonta a la época en la que yo era profesor en un instituto de enseñanza media. En una determinada temporada teatral se había representado en el «Piccolo Teatro» de Milán *El diablo y el buen Dios* de Jean-Paul Sartre. Recuerdo que algunos estudiantes, especialmente impresionados por la obra, volvían al instituto repitiendo con aire sardónico algunos de los golpes que se referían a Dios. Yo les hacía observar, muy tranquilamente, que aquello de lo que en ese momento se burlaban era el dios de Sartre, es decir, para mí un dios inadmisibile, que no coincidía en absoluto con aquello en lo que yo creía. Les invitaba en todo caso a reflexionar sobre si, por el contrario, aquello que representaban en el teatro no sería acaso «su» dios o eventualmente el modo en el que ellos de hecho podían pensar en Dios.

b) Una nota sobre la pregunta que plantea una búsqueda atenta

Dios, en cuanto objeto propio y exhaustivo del hambre y la sed humanas, de la exigencia que constituye la conciencia y la razón, es ciertamente una presencia que se cierne permanentemente sobre el horizonte humano, pero que, al mismo tiempo, se sitúa siempre más allá de éste. Y cuanto más pisa el hombre el acelerador de su búsqueda más retrocede este horizonte, más se aleja. Esta experiencia es tan estructural que

si imaginamos hipotéticamente que dentro de mil millones de siglos existe un ser humano en nuestro planeta, deberíamos afirmar que la cuestión se le plantearía en el fondo tal cual, a pesar de la imprevisible diferencia de sus condiciones de vida.

Esta imperecedera situación de desproporción y de inalcanzabilidad facilita el surgimiento en la conciencia de la idea de misterio, el conocimiento de que el objeto propio y adecuado de la exigencia existencial es inconmensurable con la razón como «medida», con la capacidad de medida que tiene la exigencia misma. El objeto al que el hombre tiende no puede reducirse a ningún logro, a ninguna meta que pueda alcanzarse. Esta inalcanzabilidad, cuanto más camina el hombre, en lugar de ir reduciéndose, se vuelve más evidente, de modo que sólo el hombre «ignorante» tiene la presunción de alcanzarlo. Si uno no se «ignora» a sí mismo en relación con la realidad, si uno es «culto» en el sentido profundo del término, es decir, buscador atento, se encuentra con el deber de afrontar la dramática desproporción que se ha descrito.

2. La vertiginosa condición humana

Observemos más atentamente la situación existencial en la que el hombre se encuentra viviendo. Ese «Dios», esa realidad por la que en último término vale la pena vivir, como hemos visto, es aquello de lo que en última instancia está hecha la realidad y a cuya manifestación continuamente se tiende. Yo, hombre, estoy obligado a vivir todos los pasos de mi existencia dentro de la prisión de un horizonte sobre el que se cierne, inalcanzable, una gran Incógnita.

Y la cosa es tanto más dramática cuanto más consciente soy. Porque si la suprema estupidez es vivir distraídos, es evidente que para los estúpidos los problemas a este respecto

disminuyen. Yo, pues, con plena conciencia, estoy obligado por mi condición existencial a dar pasos hacia ese destino al que todo en mí tiende, pero sin conocerlo. Sé que existe, porque está implicado en mi propio dinamismo, y sé que por tanto todo en mí depende de él. El sentido humano, el gusto de lo que pruebo, de lo que apruebo, de lo que consigo depende de ese destino, pero permanece desconocido. El hombre consciente se da así cuenta de que el sentido de la realidad, es decir, aquello a lo que tiende la razón, es una «x» que en último término no es comprensible y que no puede hallarse en la capacidad de memoria de la razón. Está fuera. La razón en su vértice puede llegar a captar su existencia, pero una vez que se alcanza ese vértice es como si decayera, no puede ir más allá. La percepción de la existencia del misterio representa el vértice de la razón. Pero, incluso en esta imposibilidad de llegar a conocer aquello cuya existencia intuye y que en grado máximo le concierne —pues se trata, en efecto, del sentido de las cosas, del interés de cada interés—, la razón mantiene su estructura de exigencia cognoscitiva: querría conocer su destino. Es vertiginoso verse obligados a adherirse a algo que no se llega a conocer, que no se consigue aferrar. Es como si todo mi ser pendiera de alguien que está detrás de mí y cuyo rostro no pudiera ver nunca. «¿Conoces tú la ausencia más potente que la presencia?», decía Schweitzer a la enfermera en el drama de Gilbert Cesbron *Son las doce, doctor Schweitzer*⁵.

Es una condición vertiginosa tener que obedecer a algo cuya presencia intuyo, pero que no veo, no mido, no poseo. En efecto, el destino, o lo desconocido, convoca mi vida hacia él a través de las cosas, del condensarse provisional y efímero de las circunstancias; y el hombre razonable, aun privado de la posibilidad de medir y poseer ese algo desconocido, está llamado de todas formas a desempeñar una actividad que consiste ante todo en tomar nota de su condición y, acto

seguido, en seguir con realismo, circunstancia por circunstancia, los imprevistos existenciales, sin siquiera así poder ver la armazón que lo sostiene todo, el diseño en que se plasma el significado. Cuando en el Antiguo Testamento el oráculo de Dios decía «No son mis pensamientos vuestros pensamientos, ni vuestros caminos son mis caminos»⁶, estaba llamando la atención de los israelitas precisamente sobre esta desproporción que existencialmente no puede dejar de resultar una experiencia de contradicción. El hombre se siente alguien que camina hacia lo desconocido, siguiendo toda determinación, todo paso, según circunstancias que se le presentan como acuciantes e inevitables, pero a las que él, precisamente porque las reconoce como tales, debería decir que sí con todos los recursos de su mente y de su corazón sin «entender»: una precariedad absoluta, vertiginosa. El hombre acaba por no resistirse a ella, aun admitiendo que pueda cristalizar en él un instante teórico en el que consiga tomar una postura de adhesión a ese algo desconocido que lo conduce. El hombre capta en un instante su condición vertiginosa, mide su desproporción. Pero el recuerdo de esta lucidez suya no perdura. Este momento «filosófico» de percepción de la desproporción entre lo humano y el sentido exhaustivo de las cosas se halla bien ejemplificado en las expresiones que Platón emplea en el *Timeo* hablando del Artífice del universo: «Pero el Autor y el Padre de este universo es muy difícil de encontrar y es imposible hablar de él a todos»⁷. O también: «Dios posee la ciencia y al mismo tiempo la potencia para mezclar diversas cosas en una unidad y para disociar de nuevo sus elementos, pero ningún hombre es actualmente capaz de hacer ninguna de las dos cosas, ni lo será jamás en el futuro»⁸.

Son innumerables, en la historia humana, los testimonios de la desorientación por un lado y del sentido de impotente

resignación por el otro que esa vorágine, esa desproporción incolmable, provoca en el hombre, en todas las latitudes y en todas las épocas.

Siguen siendo emblemáticas las trágicas palabras que Sófocles pone en boca del protagonista de su *Edipo rey*: «Los hombres son juguete de los dioses. Son como moscas en manos de niños crueles: las matan para divertirse»⁹.

Y aunque no se llegue a esta estremecedora afirmación del carácter enigmático del destino, son demasiados los interrogantes, las dudas en este terreno; aquello que el hombre es capaz de alcanzar con sus propias fuerzas en relación con lo divino, con el sentido de su destino, nunca pierde la imagen de ser un pantano inseguro y a veces angustioso en el que está sumergido. Un fragmento atribuido a Jenófanes dice a propósito del conocimiento: «Ningún hombre ha conocido, ni conocerá, lo que es la verdad cierta en relación con los dioses [...]; aun suponiendo que consiguiese formularla perfectamente, él mismo con todo no la conocería; se trataría sólo de una opinión sobre todas las cosas»¹⁰. Y después de Jenófanes, Protágoras confesará encabezando una obra suya sobre los dioses: «De los dioses no puedo saber ni que existen ni que no existen, ni cómo son en cuanto a su forma, pues son numerosos los obstáculos a tal conocimiento: la oscuridad de la cuestión y la brevedad de la vida humana»¹¹.

A siglos de distancia y en un ambiente completamente diferente ¿no es acaso el mismo extravío, aun atenuado por el centelleo de una misma confianza inicial, el que aparece en la oración de un poeta religioso indio del siglo XVII, Tukaram?

«¿Debo seguir explicándome, Dios mío? ¿No sabes todo de mí? ¡Decide! Yo estaré aquí. Mi espíritu cojea, no conozco ningún remedio, sino el de depositar para siempre mi vida a tus pies. Gozar, renunciar, son males:

¿qué dejar, qué conservar? Nunca he podido decidirme. Cuando un niño ha perdido a su madre en el bosque y ya no consigue encontrarla, entonces, oh Viththal, llora»¹².

Sobresale en este contexto la figura de Abrahán. La Biblia narra que cuando el Ignoto, pese a que se le había manifestado con la promesa de una gran descendencia, le pide matar a ese hijo que le había sido donado como primera realización de esa misma promesa, es decir, cuando el Ignoto vuelve a presentarse ante el patriarca con todo el peso de sus designios misteriosos y desafiantes, él responde: «Aquí me tienes». Y aquella extraña mañana, con su hijo a su lado, se va hacia un lugar que desconoce, por una razón que desconoce, dispuesto a cumplir el sacrificio donde Dios le indique, sacrificio que más tarde, por voluntad del Señor, no será consumado¹³. En aquel instante Abrahán es una figura paradigmática del hombre en toda su estatura y dramaticidad, del hombre metido en ese vértigo, arrastrado por ese torbellino en que el Misterio lo envuelve. Un vértigo que normalmente se intenta olvidar, un torbellino en el que el hombre normal no puede aguantar.

3. La razón en busca de una solución

¿Cómo alcanzar entonces la meta en este bosque sin guía? Santo Tomás dice que a lo largo de la historia la razón del hombre ha alcanzado algo de la verdad de lo divino sólo en algunos grandes personajes, después de mucho trabajo y no sin mezcla de graves errores¹⁴.

Y sin embargo un impulso estructural empuja a la razón a buscar una solución¹⁵. Es más, la razón, por su propia naturaleza, implica la existencia de la solución.

Por consiguiente, aun habiendo demostrado a lo largo de todo su camino que ha percibido el sentido de esta desproporción

primordial, aun habiéndola gritado o modulado con diferentes tonos, el hombre demuestra sin embargo no conseguir recordarla en su práctica de vida. Le sustituye siempre un deseo de plegar el destino a su propia voluntad, un deseo de fijar el significado o el valor como le plazca.

Capítulo Primero

LA CREATIVIDAD RELIGIOSA DEL HOMBRE

Ante el enigma último el hombre ha intentado imaginar, definir dicho misterio en relación consigo mismo; y, por consiguiente, ha intentado concebir una forma de relación con él y expresar todos los reflejos estéticos que el acto de imaginar a ese Último le proporcionaba¹.

El esfuerzo humano de imaginación de la relación con el Misterio está estrictamente en función del vínculo con lo real y por consiguiente es expresión razonable². En todos los tiempos, pues —y, se podría decir, con razón— el hombre ha intentado imaginar la relación que mediaba entre el punto efímero de su existencia y el significado total de ésta. No existe hombre que, de alguna manera, incluso sin pensarlo, no identifique una respuesta a la pregunta sobre lo que en última instancia le constituye³. Por el mismo hecho de vivir cinco minutos uno está afirmando la existencia de un *algo* por lo que en última instancia vale la pena vivir esos cinco minutos; por el mismo hecho de prolongar su existencia, afirma la existencia de un *quid* que sea en última instancia el sentido por el que vive.

La *religión* es el conjunto expresivo de este esfuerzo imaginativo, razonable en su impulso y verdadero por la riqueza que puede alcanzar, aunque pueda degenerar en la distracción y en la voluntad de posesión del misterio. Es un conjunto expresivo que será conceptual, práctico y ritual, y que dependerá de la tradición, del ambiente, del momento histórico, así como de cada temperamento personal individual. En efecto, cada hombre realiza, él personalmente, por la simple razón de que existe, este

intento de identificar, de imaginar aquello que confiere sentido. Una religión depende de la situación histórico-ambiental y temperamental de las personas.

Teóricamente toda persona podría crear su religión.

Pero en la dinámica de la vida humana hay un papel que es creador de sociedades: el papel del genio. El genio es un carisma eminentemente social, que expresa en medio de la compañía humana, de forma mucho más aguda que los demás, los factores que esta misma compañía siente, tanto que estos últimos se sienten expresados en la creatividad del genio mucho más incluso que en sus propios intentos de expresión. Por eso nosotros sentimos que los ritmos de Chopin o los versos de Leopardi expresan nuestras melancolías mejor que si nosotros mismos nos pusiésemos a articular notas o palabras sobre el tema. En la historia humana el genio religioso coagula en torno a sí, expresando el talento de la estirpe mejor que cualquier otro, a todos aquellos que, al participar de su ambiente histórico-cultural, sienten valorados en él los dinamismos de su búsqueda del Ignoto.

1. Algunas actitudes en la construcción religiosa

Cuando está en la cima de su razón, en la percepción del misterio, el hombre en ningún momento de su historia soporta durante mucho tiempo el vértigo de tal intuición. Al no conseguir construir en la precariedad absoluta, como supone el hecho de encarar la vida ante el enigma final, es como si el hombre buscara un terreno más a su medida en el que su creatividad puede edificar el «lugar» de su relación con el misterio. El hombre, ante el misterio que percibe como determinante para él, reconoce su poder y, no resistiendo el confiarse *sine glossa* a un «ignoto», intenta de alguna forma imaginarlo en relación consigo,

en términos que estén en función de sí mismo.

Son innumerables las huellas de esta creatividad que el hombre ha dejado a lo largo de su camino, desde la prehistoria hasta nuestros días. Pero no concierne al objeto de nuestra argumentación ni analizar detalladamente algunas realizaciones ni pretender hacer inventario de la riqueza y la profundidad de estos intentos del hombre. Por ello nos limitaremos a apuntar la actitud originaria que subsiste en ellos, identificando algunas modalidades características de la constructividad religiosa que sirven también para experiencias inducidas por circunstancias diferentes.

1) El hombre «no sabe» y se esfuerza por establecer una relación de intercambio con el Misterio

a) Una primera flexión de esta actitud es aquella en la que el hombre siente que debe sumergirse en el flujo armónico del cosmos y de la historia y, siguiendo las reglas de esa armonía entrevista como algo impulsado por su fuerza íntima, persigue su destino e imagina el misterio como origen y resultado de esa armonía natural a la que él intenta obedecer⁴.

El hombre intenta por consiguiente penetrar en lo que no llega a conocer, postulando con ello un armónico acuerdo que será capaz de «manejar».

Así el Ignoto se transfigura en Armonía y se formula la hipótesis de un mundo gobernado por ella, cuyas leyes pueda seguir el hombre como cualquier otra ley⁵.

b) La segunda flexión se configura con más precisión como un intercambio, un pacto, un contrato entre las fuerzas imaginadas que guían al mundo y al hombre, el cual quiere dar significado y eficacia al tiempo que vive⁶.

2) El hombre «no sabe», pero se arriesga, al recurrir ya confiado a la buena disposición del Otro

Esta actitud de confianza está ya presente en las religiones más antiguas, como la egipcia. Ofrece un ejemplo particularmente significativo un elocuente fragmento de uno de los himnos de Amun de Leida: «Él tiene ojos y oídos y vista por todas partes para aquel al que ha tomado cariño. Él escucha las oraciones de aquel que lo llama. Él llega en un instante desde lejos hasta donde se halle aquel que lo invoca»⁷.

Con el mismo tono de confianza en un misterio auxiliador comienza el Corán, el escrito sagrado de los musulmanes, y también la liturgia musulmana: «En nombre del Dios misericordioso y benigno» o, según otra versión, «En el nombre de Dios, clemente y misericordioso». En algunos de los más antiguos pasajes coránicos queda admirablemente expresada esta confiada convicción en la solicitud de Dios hacia una criatura que es «suya».

«Tu Señor no te ha abandonado ni te odia
pues la otra vida será para ti más hermosa que la primera
y te dará a Dios, y te alegrarás por ello.

(Mas ya en esta vida te ha demostrado su gracia)

¿No te encontré huérfano y te dio amparo?

¿No te encontré errante y te dio el Camino?

¿No te encontré pobre y te dio abundancia de bienes?»⁸.

¿Y cómo no recordar, en el contexto de la religión de Israel, el estupendo texto profético de Oseas, que más tarde también asumió la tradición cristiana? Aquí el profeta proclama la actitud de confianza absoluta en la solicitud divina haciendo hablar así al Señor de Israel:

«Cuando Israel era niño, / yo le amé, / y de Egipto llamé
a mi hijo. / Cuanto más los llamaba, / más se alejaban de

mí: / a los Baales sacrificaban, / y a los ídolos ofrecían incienso. / Yo enseñé a Efraim a caminar, / tomándole por los brazos, / pero ellos no conocieron / que yo cuidaba de ellos. / Con cuerdas humanas los atraía, / con lazos de amor, / y era para ellos / como los que alzan a un niño contra su mejilla, / me inclinaba hacia él / y le daba de comer»⁹.

Quisiera concluir esta breve reflexión sobre la creatividad religiosa tomando en consideración la dignidad de este esfuerzo del hombre. Todo ser humano siente una inevitable exigencia de buscar cuál es el sentido último, definitivo, absoluto de su propia y puntual contingencia. Toda construcción religiosa refleja el hecho de que cada uno hace el esfuerzo que puede, y es precisamente esto lo que todas las realizaciones religiosas tienen en común de válido: el intento. Lo que tienen de diferente es su modo de expresión, que depende de muchos factores, pero dichas variantes no mellan el valor mencionado.

2. Un abanico de hipótesis

1) Al darse cuenta de la existencia de muchas religiones, el hombre consciente podría tener la impresión de que, para estar seguro del acierto de su propia elección, debiera comenzar por estudiarlas todas, compararlas entre sí y escoger. De hecho se pregunta: «¿Cómo hacer para definir y reconocer el valor de una u otra construcción?», puesto que parecería lógico exigir su adhesión a la que se constatará como la mejor. Esta postura la ha vuelto oficial el racionalismo moderno y contemporáneo: sólo conociendo todas las religiones podría un individuo escoger la que en conciencia le parezca más oportuna o verdadera. Pero aquí se muestra el carácter abstracto de esta posición: no es un ideal, sino una utopía. Pues, en efecto, implicaría un trabajo

prácticamente irrealizable¹⁰.

Esperar a conocer todas las religiones para después poder proceder a escoger la mejor es utópico, y lo que es utópico es falsamente ideal. El ideal es la dinámica en marcha de la naturaleza del hombre y a cada paso algo de él se cumple. La utopía está fuera de esta naturaleza; es un sueño superpuesto, a menudo pretexto para escapar o para forzar la realidad. La utopía es siempre violencia. Suponer que hay que conocer todas las religiones que la historia humana produce a fin de poder realizar una elección racionalmente honesta es un criterio cuyo carácter abstracto coincide con la imposibilidad de aplicarlo.

2) Podríamos entonces replegarnos al criterio de intentar conocer al menos las religiones más «importantes» o las más seguidas desde un punto de vista numérico, por ejemplo, el judaísmo, el cristianismo, el islam, el budismo. Pero este criterio resulta inevitablemente parcial. Así hubiera sido por ejemplo hace 2000 años en Roma, cuando escribían Tácito y Suetonio, y había en la Urbe un grupito de personas que tanto Tácito como Suetonio consideraban «una pequeña secta» de judíos vinculados «a un cierto Cristo»¹¹. Eran los cristianos, de modo que si yo hubiese vivido en esa época y en aquellos lugares y hubiese seguido el consejo de cierta opinión culta, tendría que haber pasado por alto ese minúsculo grupo de hombres y nunca habría descubierto que mi verdad, sin embargo, se hallaba precisamente allí. Si un criterio es verdadero debe ser aplicable en cualquier circunstancia.

3) Una última forma de la abstracta pretensión ilustrada es la idea sincretista: crear una especie de religión universal que poco a poco fuese tomando de todas las religiones lo mejor; siempre, por lo tanto, cambiante, una síntesis de lo mejor de la humanidad. Pero no se tiene en cuenta que lo mejor para uno puede no ser lo mejor para otro. Nos hallamos ante la clásica

presunción de una sociedad en la cual el pueblo debiera estar sometido a la voluntad de un grupo de ilustrados. Es decir, si mi temperamento religioso me lleva a descubrir A y el de otro le lleva a B, y si una tercera persona quisiera crear un C formado por lo mejor de A y lo mejor de B, este C no tendría en ningún modo las características de universalidad requeridas, porque sería en todo caso una elección igual de temperamental que A y B.

4) Parece más justa en cambio la solución empírica. El hombre nace en un determinado ámbito, en un determinado momento histórico; la religión que expresa su ambiente tiene grandes probabilidades de ser la expresión religiosa menos inadecuada a su temperamento. Por consiguiente, si realmente se quiere establecer una norma, no absoluta, sino de conveniencia, se tendría que decir: que cada hombre siga la religión de su tradición.

Puede ser que un encuentro en la vida haga resplandecer de improviso la presencia de un anuncio, de una doctrina, de una moral, de una emoción más adecuada para la propia razón ya madura, o para la historia del propio corazón. Entonces uno podrá «cambiar», «convertirse» (Newman observa que la «conversión» no es otra cosa que el descubrimiento más profundo y más auténtico de lo que antes ya se profesaba¹²).

Pero el consejo de vivir la religión de la tradición propia sigue siendo la indicación fundamental sin pretensiones.

Y en este sentido todas las religiones son «verdaderas». El único deber del hombre es el de la seriedad en su adhesión a ellas.

Capítulo Segundo

LA EXIGENCIA DE LA REVELACIÓN

Ante su destino, ante el sentido último de sí, el hombre imagina sus caminos proyectando sus propios recursos, pero, en la medida en que su pensamiento y su emoción sean serios, sufre el enigma último como tempestad de incertidumbre o como soledad desconcertada.

La única ayuda adecuada para la reconocida impotencia existencial del hombre no puede ser más que lo divino mismo, esa divinidad oculta, el misterio, que de alguna manera se implique con el esfuerzo del hombre iluminándolo y sosteniéndolo en su caminar.

Esto no puede ser más que una hipótesis perfectamente razonable —es decir, que corresponde al impulso y es coherente con la apertura de la naturaleza humana—, plenamente inscrita dentro de la gran categoría de la posibilidad. La razón no consigue decir nada sobre lo que el misterio puede o no puede hacer; precisamente para ser fiel a sí misma no puede excluir nada de lo que el misterio pueda emprender.

Si la razón pretendiera imponer una medida a lo divino, por ejemplo, si lo considerara imposibilitado para entrar de ningún modo en el juego del hombre y sostenerlo en su camino, si llegase a la negación de la revelación, sería la última y extrema forma de idolatría, el intento extremo que lleva a cabo la razón para imponer a Dios su propia imagen de Él. Antes de cualquier otra consideración, sería un gesto supremo de irracionalidad.

El presentimiento o la afirmación de esa hipótesis de ayuda para el hombre está en el corazón del arte más grande de todos

los lugares y de todos los tiempos. Desde Platón a Leopardi se puede leer el grito de la razón que se lanza hacia esta hipótesis, brotando en diferentes grados: ¡tan racional es, tan propia de nuestra naturaleza!

1. Algún ejemplo

Veamos ahora algún ejemplo de cómo la exigencia y la pretensión de una revelación pueden articularse en la historia religiosa de la humanidad. De hecho, la exigencia de una revelación está implícita en la espera de una respuesta adecuada por parte de ese sentido de la vida que el hombre no puede atrapar ni por el conocimiento teórico ni por la competencia de sus fuerzas.

Vamos a encaminarnos por un recorrido veloz de testimonios sintéticos de grandes estudiosos, con el único fin de documentar en qué medida la exigencia de que el misterio corresponda a la pregunta humana última se experimenta como un manifestarse del misterio mismo, un hacerse presente suyo en el fatigoso caminar del hombre.

a) La primera observación es de orden cognoscitivo. El hombre siempre ha expresado en su historia la convicción de poder ser iluminado sobre lo «totalmente distinto» a él, sobre el Ignoto, en la medida en que éste quiera verdaderamente *manifestarse* en la realidad. «El hombre —observa Julien Ries— conoce lo sagrado porque lo sagrado se manifiesta. Una hierofanía es una manifestación de lo sagrado, es decir, un acto misterioso por el cual el ‘totalmente otro’ se manifiesta en un objeto o en un ser de este mundo profano»¹.

El hombre, de este modo, ha multiplicado los *lugares* ideales, los lugares «sagrados» de estas manifestaciones².

Así el *símbolo* y el *mito* se han vivido en la historia del hombre

como los grandes instrumentos por excelencia cognoscitivos y reveladores del misterio, medios para superar lo efímero y sumergirse en lo que está destinado a durar. Como observa Eliade, «para el mundo arcaico el mito es real porque refiere las manifestaciones de la verdadera realidad: lo *sagrado*»³. «El mito —según la definición de Ries— es una historia verdadera, sagrada y ejemplar, que tiene un sentido específico y comporta una repetición, lo que desemboca en una tradición. [...] los mitos tienen como función despertar y mantener la conciencia de un mundo distinto del mundo profano, el mundo divino»⁴. Forma parte de los más nobles esfuerzos humanos superar la apariencia y la contingencia, para intentar alcanzar la vida en su aspecto más incorruptible, original y misterioso. «El simbolismo religioso, aprehendido en la existencia y en la vida del *homo religiosus*, tiene una función de revelación. [...] Los símbolos religiosos que tocan las estructuras de la vida, revelan una vida que trasciende la dimensión natural y humana»⁵.

b) La segunda observación, ya implícita en la primera, se refiere al hecho de que el hombre siempre ha reconocido, además del conducto de las realidades cósmicas y naturales para su contacto con lo divino, la constante necesidad del conducto de otros hombres⁶.

Es notable el ejemplo de una antigua forma de chamanismo chino, el wuismo. Los Wu tenían la característica de poder entrar «personalmente en estrecho contacto con divinidades y espíritus»⁷. Impresiona un fragmento poético que describe un encuentro con la divinidad. Dice la mujer Wu:

«Con grandes ímpetus desciende mi dios.

¡Oh, aquí está!

¡Todo luz y esplendor, tan claro y sin límites!».

Y, tras el rito de hospitalidad, cuando el dios se va y la mujer lo ve desaparecer, éste es su lamento:

«Mas grande es el deseo de dios, hondo mi suspiro. Afligido está mi corazón y cansado de tristeza»⁸.

En esta espera de revelación se advierte un ansia, una turbación que nace de la intuición de que en ese encuentro se está restableciendo una relación perdida. «A lo largo de toda la historia china reaparece lo que podríamos llamar la nostalgia del paraíso, es decir, el deseo de restaurar, mediante el éxtasis, una «situación primordial», representada por una unidad/totalidad original (*huen-tuen*) o el tiempo en que era posible comunicar directamente con los dioses»⁹.

Naturalmente la historia humana ha visto otras muchas versiones de esta especialización en lo sagrado, o mejor, de esta tendencia de los hombres a confiarse a otros hombres para relacionarse con lo divino.

Hay una versión del fenómeno más estrictamente política. Un ejemplo nos llega del Tíbet: «La función del rey era fundamental en la religión tradicional. La naturaleza divina del soberano se manifestaba a través de su «resplandor» y de sus poderes mágicos. Los primeros reyes permanecían en la tierra únicamente de día; por la noche regresaban al cielo. No conocían la muerte propiamente dicha, sino que en un determinado momento ascendían definitivamente al cielo por su cuerda mágica, *mu* (o *dmu*) [...], cuerda que en el pensamiento religioso tibetano [...] cumple una función cosmológica: unir la tierra con el cielo a modo de un *axis mundi*»¹⁰.

c) En el contexto de las religiones de la antigua Grecia, tan lejana de toda esperanza de relación con lo divino, la experiencia dionisiaca es significativa de la profundidad casi perturbadora del deseo humano de una revelación¹¹.

Por otra parte, en la época imperial romana, «una época aterrorizada por la omnipotencia del destino», resuena en los escritos del hermetismo popular el incesante testimonio de que la

presencia del Dios respondería a la íntima sed humana de conocimiento y de dominio de la naturaleza para obtener una vida mejor: «Puesto que se trata de descubrir toda una trama de simpatías que la naturaleza mantiene en secreto, ¿cómo penetrar ese secreto si no lo revela un dios?»¹².

d) Lo que los iniciadores de religiones tienen en común es la certeza de ser portadores de una esencial revelación del dios.

Dice Eliade hablando de la religión irania: «Zaratustra declara haber ‘reconocido’ a Ahura Mazda ‘con el pensamiento’, ‘como el primero y el último’ (Yasna, 31: 8), es decir, como principio y fin». Él «recibe la revelación de la nueva religión directamente de Ahura Mazda. Al aceptarla imita el acto primordial del Señor: elige el Bien (Yasna, 32: 2). Y no exige nada más a sus fieles»¹³. «Zaratustra interroga a su Señor [...] y sus preguntas relativas a la Creación se suceden a un ritmo cada vez más rápido. Pero quiere saber también de qué modo su alma, ‘cuando alcance el Bien, se colmará de alegría’ y «‘cómo nos liberaremos del mal’»¹⁴. Eternas preguntas cuyo ritmo se acelerará a lo largo del tiempo, y de las que el hombre siempre ha esperado la respuesta por parte del Origen misterioso de todo.

Diferente es el clima de los textos del Corán, pero idéntica a todas las ya citadas brevemente es la afirmación de que a un hombre, elegido por Dios, le es dada la revelación que le permitirá, a él y a la humanidad, conocerlo mejor y vivir de forma más adecuada a la dignidad humana. El Corán describe los modos de la revelación: «Dios no puede hablar a ningún hombre más que por Revelación, o tras un velo, o envía un Mensajero que le revele con Su permiso lo que Él quiere»¹⁵. Y diferentes son las circunstancias y las representaciones a través de las cuales esta actividad revelante de Dios alcanza a su elegido¹⁶.

En la experiencia del fundador del maniqueísmo, Mani, encontramos también la seguridad de haber realizado una gran

religión universal, según lo que había aprendido de las revelaciones recibidas a las edades de 12 y 24 años, cuando «un ángel le comunicó los mensajes del ‘Rey del Paraíso de la luz’ (el Dios supremo y bueno del maniqueísmo)», dándole esta certeza: «Como un río se junta con otro río para formar una corriente poderosa, así se han conjugado los viejos libros en mis Escrituras y todos han llegado a formar una gran Sabiduría, tal como no la hubo en las generaciones precedentes»¹⁷. Pero el fundador es consciente de haber hecho algo que le llega de lo alto. Así lo expresa en un tempestuoso coloquio con su rey: «Cuando Mani proclama el carácter divino de su misión, Bahram exclama: ‘¿Por qué te ha sido hecha esta revelación a ti en vez de a Nos, que somos los dueños del país?’. Mani sólo puede responder: ‘Tal es la voluntad de Dios’»¹⁸.

e) Citamos en último lugar la certeza de la fe de Israel en su origen revelado, la más familiar al occidente cristiano. «La fe de Israel no se presenta como una proclamación de la trascendencia purísima de Dios mediante una colección de abstractos teoremas teológicos, pero tampoco se plantea —como en cambio sucede en la religión indígena cananea— como una celebración inmanentista de la divinidad, reducida a los mecanismos biológicos de la fecundidad sexual y de los ritmos de las estaciones. El ‘credo’ de Israel, declarado en Dt 26,4-9; Jos 24, 1-13; Sal 136, escoge por su parte la historia y el tiempo como ámbito privilegiado dentro del cual se revela Dios. Él, por tanto, permanece trascendente, pero confía su presencia y su palabra a la realidad que en mayor grado es inherente al hombre, la historia»¹⁹.

Esta concepción de un Dios que se revela en la historia implica la intuición de la posible continuidad de relaciones entre el hombre y Dios, que «el acontecimiento» concreta como punto de arranque, estímulo, enseñanza. «La fe de Israel ha sido

siempre una relación con un acontecimiento, con un autotestimonio divino en la historia»²⁰.

Tal continuidad arrastra consigo los acontecimientos de todo un pueblo. «Vemos a este pueblo perennemente impelido, movido, formado, transformado, aniquilado y resurgente por obra de la palabra de Dios pronunciada siempre de nuevo»²¹.

Podríamos decir con un estudioso del Antiguo Testamento: «En síntesis, Yahvé y el hombre siempre están en relación, pero esta relación es anterior y preparatoria a la revelación propiamente dicha; parece una condición del encuentro perfecto»²².

2. Ante una pretensión inimaginable

Hemos visto en el capítulo anterior que, en el noble esfuerzo racional, moral y estético que expresan, todas las religiones son verdaderas y que el hombre, inducido por las exigencias de su humanidad, *tiene* que realizar este esfuerzo y tener por tanto una religión.

Después hemos visto que la exigencia de una revelación se halla en la raíz de sus intentos y que esto vale para las más diversas experiencias religiosas.

En la libertad y pluralidad de formas de todos estos intentos y mensajes, si hay un delito que una religión puede cometer es el de decir «yo soy *la* religión, el único camino».

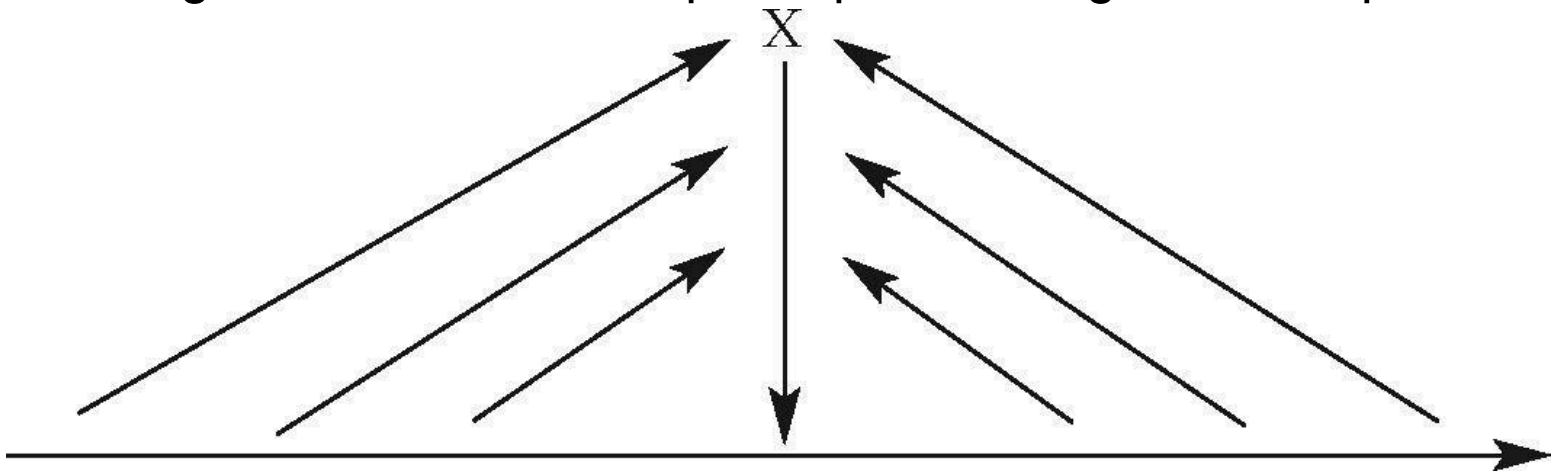
Es exactamente lo que pretende el cristianismo. Sería delito en cuanto que resultaría una imposición moral de la propia expresión a los demás.

En consecuencia, no es injusto sentir repugnancia ante tal afirmación; lo injusto sería no preguntarse el porqué de dicha afirmación, el motivo de esta gran pretensión.

Capítulo Tercero

EL ENIGMA COMO HECHO EN LA TRAYECTORIA HUMANA

Pretender una revelación es lo que resume la situación del espíritu humano al concebir y establecer su relación con lo divino, según una alternativa que expresa el siguiente esquema.



La línea horizontal representa la trayectoria de la historia humana sobre la que se cierne la presencia de una X; destino, hado, *quid* último, misterio, «Dios».

En cada momento de su trayectoria histórica, la humanidad ha intentado, teórica o prácticamente, entender la relación que existía entre su propia realidad contingente, el punto efímero que representa, y su sentido último; ha intentado imaginar y vivir un vínculo entre lo efímero que le es propio y lo eterno. Supongamos ahora que el enigma de la X, la presencia enigmática que se cierne sobre el horizonte, sin la cual la razón no podría ser razón, puesto que es la afirmación del significado último, penetrara en el tejido de la historia, entrase en el flujo del tiempo y del espacio y, con una fuerza expresiva inimaginable, se encarnase en un «Hecho» entre nosotros. Pero, en esta hipótesis, ¿qué significa «encarnarse»? Significa suponer que esa X misteriosa se haya convertido en un fenómeno, un hecho

normal registrable en la trayectoria histórica y que actúa sobre ella.

Esta suposición correspondería a la exigencia de la revelación. Sería irracional excluir la posibilidad de que el misterio que hace las cosas llegue a implicarse en la trayectoria histórica, comprometiéndose directa y personalmente con el hombre; ya hemos visto cómo por nuestra naturaleza no podemos poner límites al misterio.

Por tanto, dada la posibilidad del hecho y la racionalidad de la hipótesis, ¿qué nos queda por hacer ante ella? Lo único que queda por hacer es preguntarse: ¿ha *sucedido* o no?

Si hubiese sucedido, este camino sería el único, no porque los demás fueran falsos, sino porque lo habría trazado Dios; históricamente el misterio se habría presentado como un hecho al que nadie, seria y realmente puesto ante él, podría sustraerse sin renegar de su mismo camino. Al aceptar y recorrer este camino trazado por Dios, el hombre podrá darse cuenta de que, en comparación con los demás, éste se muestra más humano como síntesis, más completo en la valoración de los factores en juego. Siguiendo este camino excepcional, yo, a priori, tendría que entender también mejor los demás caminos a medida que los fuera conociendo; adquiriría así la capacidad de captar todo lo que de bueno tienen también las otras vías, y sería una experiencia valorizadora, amplia, abierta, repleta de magnanimidad. Se trataría de una experiencia capaz de abrazar la totalidad de los valores, «católica», en su sentido etimológico: entera, universal. Dice un documento del Concilio Vaticano II: «La Iglesia católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, aunque discrepan en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a

todos los hombres [...] Por consiguiente exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y la colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de la fe y la vida cristianas, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales así como los valores socioculturales que en ellos existen»¹.

La hipótesis de que el misterio que se cierne más allá del horizonte de cualquier paso humano haya roto la línea de lo arcano y haya penetrado en el camino de esos pasos, nos coloca ante un cambio radical que diferencia esta modalidad «religiosa» de cualquier otro intento del hombre por relacionarse con lo ignoto. Pero tomar seriamente en consideración que esta hipótesis sea verdadera no puede eliminar nada de una atenta capacidad de simpatía hacia toda búsqueda humana.

1. Un cambio radical de método religioso

En la hipótesis de que el misterio haya penetrado en la existencia del hombre hablándole en términos humanos, la relación hombre-destino ya no se basará en el esfuerzo humano, entendido como construcción e imaginación, como estudio dirigido a una cosa lejana, enigmática, como tensión de espera hacia algo ausente. Será, en cambio, dar con alguien presente. Si Dios hubiese manifestado en la historia humana una voluntad particular, hubiese marcado un camino para alcanzarle, el problema central religioso ya no sería el intento, en todo caso expresivo de la gran dignidad del hombre, de «fingirse» a Dios; todo el problema se centraría en el puro gesto de la libertad: que acepte o rechace. En esto consiste el cambio radical. Ya no es central el esfuerzo de una inteligencia y de una voluntad constructiva, de una laboriosa fantasía, de una complicada moral, sino la sencillez de un reconocimiento; una actitud

análoga a la de quien, al ver llegar a un amigo, le identifica entre los demás y le saluda. La metodología religiosa perdería, en esta hipótesis, todas sus características inquietantes de remisión enigmática a algo lejano, y coincidiría con la dinámica de una experiencia, la experiencia de algo presente, la experiencia de un encuentro.

Hay que señalar cómo el primer método favorece al inteligente, al culto, al afortunado, al poderoso; con el segundo método resulta en cambio favorecido el pobre, el hombre común. El dar con una persona presente es una evidencia fácil para el niño y para el adulto. En la dinámica reveladora de esta hipótesis el principal acento no cae ya sobre la genialidad y la capacidad de iniciativa, sino sobre la sencillez y el amor. Amor que representa la única y verdadera dependencia del hombre, la afirmación del Otro como consistencia de nosotros mismos, elección suprema de la libertad.

De todos modos, en semejante hipótesis la afirmación del carácter único del camino que se deriva de ella ya no sería expresión de una presunción, sino obediencia a un hecho, al Hecho decisivo del tiempo.

Sólo se puede huir de una manera: negando la posibilidad misma de este Hecho. Este delito contra la suprema categoría de la razón, la categoría de la posibilidad, era lo que estigmatizaba el frailecillo de Graham Greene ante el odio creciente del «librepensador», cuando en *El fin de la aventura* mostraba la profunda contradicción de éste diciéndole que le parecía más libre pensamiento admitir todas las posibilidades que descartar alguna².

2. Una hipótesis que ya no es sólo hipótesis

Hemos visto que esta hipótesis es posible y que, si fuese

cierta, revolucionaría la metodología religiosa; ahora debemos reconocer que ha sido y es considerada cierta en la historia del hombre. El anuncio cristiano dice: «Sí, esto ha sucedido».

Imaginemos el mundo como una inmensa llanura, en la que innumerables grupos humanos se afanan bajo la dirección de sus ingenieros y arquitectos, con proyectos de formas dispares, en construir puentes de mil arcos que sirvan de enlace entre la tierra y el cielo, entre el lugar efímero de su morada y la «estrella» del destino. La llanura está atestada de un sinfín de obras en las que se desarrolla un febril trabajo. En un determinado momento llega un hombre, abarca con la mirada todo ese intenso trabajo de construcción y, llegado un punto, grita: «¡Parad!». Poco a poco, empezando por los que se hallan más cerca, todos van suspendiendo el trabajo y le miran. Él dice: «Sois grandes, y nobles; vuestro esfuerzo es sublime, pero triste, porque no es posible que consigáis construir el camino que una vuestra tierra con el misterio último. Abandonad vuestros proyectos, soltad vuestras herramientas; el destino se ha apiadado de vosotros. Seguidme, el puente lo construiré yo; de hecho, yo soy el destino».

Intentemos imaginar la reacción de toda esa gente ante semejantes afirmaciones. En primer lugar los arquitectos, los maestros de obra, los mejores oficiales instintivamente se encontrarán diciendo a sus obreros: «No detengáis el trabajo; ánimo, volvamos a la obra. ¿No os dais cuenta de que este hombre es un loco?». «Cierto, está loco», respondería como un eco la gente. «Se ve que está loco», comentarían reemprendiendo el trabajo según la orden de sus jefes. Solamente algunos no apartan de él la mirada, están hondamente impresionados; no obedecen como la masa a sus jefes, se acercan a él y le siguen.

Bien, esta forma fantástica resume lo que ha sucedido en la

historia, lo que sucede en la historia todavía.

Llegados a este punto, ya no nos hallamos ante un problema de orden teórico (filosófico o moral), sino ante un problema histórico. La primera pregunta a la que debemos respondernos no es: «¿Es razonable o justo lo que dice el anuncio cristiano?», sino: «¿Es cierto que ha sucedido o no?», «¿es cierto que Dios ha intervenido?».

Querría indicar, aunque queda implícito en todo lo dicho hasta ahora, la diferencia de método que requiere afrontar la «nueva» pregunta. Dicha diferencia se puede enunciar así: mientras que el descubrimiento de la existencia de un *quid* misterioso, del dios, el hombre puede y debe lograrlo a través de una percepción analítica de la experiencia que hace de lo real (y hemos visto cómo la historia puede documentar con creces que es así como se logra normalmente), el problema del que ahora estamos hablando, al ser un hecho histórico, no puede ser comprobado con la reflexión analítica sobre la estructura de la propia relación con lo real. Es un hecho que ha acaecido en el tiempo o no: o es o no es, o se ha verificado o no se ha verificado. O es efectivamente un acontecimiento surgido en la existencia del hombre dentro de la historia, y requiere por lo tanto la constatación de todo suceso, o queda como una idea. Ante esta hipótesis el método no es otro que el del registro histórico de un hecho objetivo.

La pregunta: «¿Es cierto que Dios ha intervenido en la historia?» se ve entonces reducida sobre todo a referirse a esa pretensión sin parangón posible que constituye el contenido de un mensaje muy claro; se ve obligada a convertirse en esta otra pregunta: «¿Quién es Jesús?». El cristianismo surge como respuesta a esta pregunta.

3. Un problema que debe ser resuelto

Dice Dostoyevski en *Los hermanos Karamazov*: «La fe se reduce a este problema angustioso: un hombre culto, un europeo de nuestros días, ¿puede creer, realmente creer, en la divinidad del hijo de Dios, Jesucristo?». En dicha pregunta se juega hoy la cuestión religiosa; en cualquier caso, para cualquier individuo a quien alcance esta noticia, el simple hecho de que haya incluso sólo un hombre que afirme: «Dios se ha hecho hombre» plantea un problema radical e ineliminable para la vida religiosa de la humanidad.

Escribe Kierkegaard en su *Diario*: «La forma más baja del escándalo, humanamente hablando, es dejar sin solución todo el problema en torno a Cristo. La verdad es que se ha olvidado por completo el imperativo cristiano: tú debes. Que el cristianismo te haya sido anunciado significa que tú *debes* tomar una postura ante Cristo. Él, o el hecho de que Él exista, o el hecho de que haya existido, es la decisión clave de toda la existencia». Hay ciertas llamadas que, por su radicalidad, cuando un hombre las ha percibido, si actúa como un hombre, no pueden ser eliminadas, censuradas. El hombre está obligado a decir sí, o a decir no. El hombre no puede desinteresarse ante el hecho de haberle llegado la noticia de que un hombre haya declarado: «Yo soy Dios»; tendrá que intentar alcanzar el convencimiento de que la noticia es verdadera o que es falsa. Un hombre no puede aceptar pasivamente que se le aleje o distraiga de un problema de este tipo; en este sentido emplea Kierkegaard la palabra «escándalo», según su auténtica etimología griega, en la que *skándalon* significa impedimento. Se impediría a sí mismo ser hombre todo aquel que permitiese que inmediatamente o poco a poco se le apartase de la posibilidad de formarse una opinión personal sobre el problema de Cristo. Como inciso, quisiera resaltar que podemos estar convencidos de que vivimos como cristianos, formando parte de lo que llamaría la «tropa cristiana»,

sin que este problema haya sido realmente resuelto por la propia persona, sin que ésta haya sido liberada de ese impedimento.

Un hecho tiene algo de inevitable. En la medida en que el hecho tiene un contenido importante, eludirlo, con la persistente e irracional distracción de la que el hombre es paradójicamente capaz, deforma gravemente la personalidad humana. Si uno estuviese conduciendo un pequeño camión a lo largo de una carretera de dos metros de anchura y de repente encontrara el camino bloqueado por un desprendimiento, no podría seguir adelante, tendría que detenerse a resolver la situación. El conductor se hallaría ante lo que Kierkegaard llamaba en el fragmento citado un «debe», un imperativo, un problema que es necesario resolver.

Pues bien, el imperativo cristiano consiste en que el contenido de su mensaje se plantea como hecho. Nunca se subrayará esto suficientemente. Una insidiosa deslealtad cultural ha hecho posible, en parte por la ambigüedad y la fragilidad de los cristianos, la difusión de una vaga idea del cristianismo como discurso, doctrina y, por consiguiente, incluso fábula o moraleja. No: es ante todo un hecho, un acontecimiento, un hombre que ha entrado en la categoría de los hombres.

Sin embargo, el imperativo también afecta a otra flexión del hecho: la llegada de ese hombre constituye una noticia transmitida hasta hoy; hasta hoy ese evento ha sido proclamado, anunciado, como el evento de una Presencia. El que un hombre haya dicho: «Yo soy Dios» y que esto sea relatado como un hecho presente es algo que requiere avasalladoramente una toma de posición personal. Se puede sonreír al respecto, se puede decidir no hacer caso; significaría con todo que se ha querido resolver el problema negativamente, que no se ha querido tomar nota del hecho de que nos hallamos ante una propuesta cuyos términos son de tal magnitud que ninguna

imaginación humana podrá esbozar jamás algo más grande.

He aquí por qué tan a menudo la sociedad no quiere saber nada de este anuncio, por qué quiere confinarlo en las iglesias, en las conciencias. Lo que molesta es precisamente percibir las enormes proporciones de los términos del problema: constatar o no constatar que Él haya o no existido, o mejor, que Él *exista* o que *haya existido* es la mayor decisión de la existencia. Ninguna otra opción que la sociedad pueda proponer o el hombre imaginar como importante tiene este valor. Y esto suena a imposición; afirmar el contenido cristiano parece despotismo. Pero ¿es despotismo dar a conocer algo que ha acaecido, por muy grande que pueda ser?

4. Un problema de hecho

Es necesario tener bien presente que el problema se refiere a una cuestión de hecho. Resulta amargo, desde el punto de vista de la razón, que todo se date a partir del nacimiento de Cristo y que muchos nunca se hayan preguntado en qué consiste históricamente el problema de Cristo. No es un problema de pareceres, de gustos, ni siquiera se trata de un problema de análisis del ánimo religioso. Una indagación sobre el sentido religioso no lleva a entender si el cristianismo nos transmite una noticia verdadera o falsa. Ya he enunciado esta posición en el primer volumen de este curso³: el método lo impone el objeto, no lo fija el sujeto. El sentido religioso es un fenómeno de la persona; por eso ya hemos aclarado cómo el método para abordarlo —y esta aproximación es algo que se ha de renovar siempre— es reflexionar sobre nosotros mismos. Sin embargo, el que Cristo haya dicho o no que es Dios, el que sea o no sea Dios, y el que todavía hoy llegue o no llegue a nosotros, es un problema histórico; por eso el método para resolverlo ha de ser

el que le corresponde, y el que corresponde a la gravedad del problema.

Respecto a esto quisiera hacer un breve inciso. A veces se oyen expresiones de este tipo: «Los cristianos tienen a Cristo, así como los budistas tienen a Buda o los musulmanes tienen a Mahoma». Es evidente que frases de este tipo son fruto de la ignorancia. Sin embargo es necesario caer en la cuenta, aunque sea brevemente, de ello.

El anuncio cristiano es que un hombre que comía, caminaba, que llevaba a cabo normalmente su existencia humana, ha dicho: «Yo soy vuestro destino», «Yo soy Aquel de quien todo el Cosmos está hecho». Objetivamente, es el único caso de la historia en que un hombre se ha, no ya «divinizado» genéricamente, sino identificado sustancialmente con Dios. Desde el punto de vista de la historia del sentimiento religioso de la humanidad debe observarse que, cuanto mayor ha sido la genialidad religiosa de un hombre, más ha percibido y experimentado su distancia de Dios, la supremacía de Dios, la desproporción entre Dios y el ser humano. La experiencia religiosa es precisamente la vivencia de la conciencia de la pequeñez del hombre, de la inconmensurabilidad del misterio. Se cuenta que san Francisco fue sorprendido en los bosques de la Verna, a gatas, con el rostro hundido en los matorrales, mientras repetía: «¿Quién eres tú? ¿Quién soy yo?»⁴, estableciendo de esa manera la diferencia abismal entre los dos polos, el hombre y Dios, que crean la fascinación del sentimiento religioso. Cuanto más profundo es este sentimiento, cuanto más se asemeja al rayo que estalla poderoso, luminoso y abrasador, tanto más siente el hombre la diferencia de potencial entre los dos polos. Cuanto más genio religioso tiene un hombre, menos tentación siente de identificarse con lo divino. El hombre puede, efectivamente, actuar «fingiéndose» dios, pero teóricamente es

imposible concebir tal identificación. Estructuralmente, el hombre no puede identificar su evidente parcialidad con el todo, excepto en el caso de una clamorosa y manifiesta patología. El dinamismo normal de la inteligencia está incapacitado para esta tentación, porque una tentación, para subsistir, debe tener como punto de partida cierta verosimilitud, una apariencia de posibilidad. Y que el hombre realmente se conciba Dios carece de verosimilitud, de toda apariencia de posibilidad.

Capítulo Cuarto

CÓMO SURGIÓ EL PROBLEMA EN LA HISTORIA

Hay un hecho en la historia que pretende ser precisamente la realización de la hipótesis planteada: que el misterio haya entrado en la trayectoria histórica como un factor de ésta, es decir, como factor terreno, humano.

Hemos visto que la genialidad religiosa es tanto más auténtica cuanto más lejos está de semejante pretensión. Ahora, en cambio, nos hallamos ante un fenómeno religioso que se basa justamente en esta pretensión.

Nos acercaremos primeramente a lo que se nos ha transmitido como puro y simple registro del dato, y posteriormente abordaremos más de cerca el contenido de su pretensión.

1. El hecho como criterio

Disponemos de un documento histórico que ha llegado hasta nosotros y que nos muestra cómo surgió por primera vez el problema: los Evangelios. La naturaleza de este documento ha planteado algunos problemas a la investigación histórica. Antes de adentrarnos en el puro registro de los hechos tal como nos han llegado, comencemos con algunas observaciones.

a) Empecemos aclarando lo que los Evangelios *no* son; de este modo evitaremos emplear, al abordarlos, un método inadecuado al objeto, ya que, como hemos demostrado y recordado insistentemente, no se puede conocer un objeto si no es a través del método que dicho objeto exige para ser

abordado¹.

Los Evangelios no son, como se ha documentado abundantemente, «relatos taquigráficos»² de lo que Jesús hacía y decía, y no quieren ni pueden ser «reportajes o actas históricas»³ de sus discursos.

He aquí cómo define el documento conciliar *Dei Verbum* la actividad de los evangelistas: «Los Apóstoles ciertamente después de la ascensión del Señor predicaron a sus oyentes lo que Él había dicho y hecho, con aquel mayor conocimiento de que ellos gozaban, ilustrados por los acontecimientos gloriosos de Cristo y por la luz del Espíritu de verdad. Los autores sagrados escribieron los cuatro Evangelios escogiendo algunas cosas de las muchas que ya se transmitían de palabra o por escrito, sintetizando otras, o desarrollándolas atendiendo a la condición de las Iglesias, reteniendo, en fin, la forma de *anuncio*, de manera que siempre nos comunicaban la verdad sincera acerca de Jesús»⁴.

De esta manera, quedamos advertidos de que no nos hallamos frente a todos los hechos acaecidos, pero sí ciertamente ante unos hechos acaecidos, que nos han sido entregados por el recuerdo de testigos movidos por la urgencia y el imperativo de dar a conocer su alcance a cada individuo y a toda la humanidad.

Si a mí, por ejemplo, me hubiesen robado un coche nuevo, deseado durante mucho tiempo y comprado con sacrificio, y más tarde lo hubiesen encontrado, podría enterarme de ello de dos maneras diferentes. Me podrían citar en la jefatura de policía para ponerme al corriente de un informe de unos guardias que señala la presencia, en una calle bien identificada, de un coche abandonado, sin neumáticos y sin matrícula, pero que corresponde exactamente a la descripción que facilité en la denuncia; o bien, podría recibir la llamada excitada de un amigo

que afirma haber visto mi coche en una calle lateral cuyo nombre no sabe al pasar en autobús por allí, pero que está seguro de poder volver a encontrar. Ciertamente no se detiene a describir el coche, pero sostiene estar completamente seguro de que se trataba precisamente de mi coche. E iríamos a ver. Ambos modos de recibir la noticia son razonablemente dignos de consideración; lo que cambia es el método de comprobación.

b) Nos hallamos, pues, ante un documento vinculado, como otros, con la *memoria* y, de modo original, con la intención de un *anuncio*; la forma del documento viene dada por esta intención. Su valor histórico podrá ser captado siempre que no se desconozca lo que le caracteriza: que en él se quiere relatar el recuerdo de un hecho excepcional transmitido por alguien que considera vital darlo a conocer a otros⁵.

Aclarado así que no nos hallamos ante una relación taquigráfica, un acta, una redacción movida por la preocupación de cumplir una función de crónica en sentido estricto, para comprender debemos entonces encarar el dato tal como se nos muestra: como *memoria* y *anuncio*. Hay que abordarlo globalmente y preguntarse: «¿Es plausible? ¿Es convincente?». Cualquier otro método evitaría el dato tal como hoy nos llega y, por consiguiente, se aplicaría a un objeto en el fondo inexistente⁶.

La pretensión de Jesús es el único hecho con el que resulta interesante tomar contacto, el único hecho constrictivo para la inteligencia del hombre y que exige imperativamente una solución. Por tanto, no deberíamos correr el riesgo de pasarlo por alto, sino que hay que ponerse en las mejores condiciones para lograr una convicción al respecto⁷.

Ahora bien, la convicción nace siempre de algo que se «demuestra». Pero, como ya hubo ocasión de decir⁸, para las cosas más importantes de la vida semejante demostrabilidad

nunca es de tipo matemático o dialéctico: este tipo de demostración sirve más bien para creaciones o convenciones nuestras. La demostración de la que estamos hablando se nos brinda en el encuentro evidente con un hecho, al entrar en contacto con un acontecimiento.

Llegados a este punto hay que recordar que no podrá producirse ningún contacto si no estamos dispuestos a dejarnos provocar por la totalidad de ese hecho. El precio que se paga por querer evitarla —buscando sólo una parte, o estando dispuestos a dejarse convencer más bien sólo por un tipo que por otro tipo de elementos— nos conduciría inevitablemente a perder de vista el hecho de que sólo la grandiosidad de esa inaudita pretensión hace interesante la búsqueda, y que dicha grandiosidad sólo se puede buscar en la globalidad del hecho. «Si de antemano se practican cortes o reducciones en el Evangelio —observa von Balthasar—, ya no se respeta el fenómeno en su integridad y deviene incomprendible. [...] cuando se suprimen partes esenciales, la imagen es tan pobre (el Jesús histórico de Renan o de Harnack, y también de Bultmann), que desde lejos aparece ya como una invención profesional y, en cualquier caso, no puede explicar cómo un núcleo tan endeble ha podido convertirse en una forma tan robusta, vigorosa y acabada como es el Cristo de los Evangelios»⁹.

Es pues necesario estar dispuestos a que nos provoque la totalidad del hecho, que no consiste en el inventario completo de sus factores. Este es el punto central del documento conciliar sobre la Revelación ya citado, comentando el cual de Lubac observa: «Ahora bien, también para el Concilio, el objeto de la Revelación es Dios mismo; pero este Dios vivo ha intervenido en la historia de los hombres, y en ella nos ha dado unos testigos, y todos estos testigos nos remiten al Testigo por excelencia, a ese Testigo verdadero y fiel, que es su Palabra encarnada. El objeto

primero de mi fe no consiste en una lista de *verdades*, inteligibles o no [...]. El que este objeto sea para mí, en el sentido etimológico del término, *incomprensible* —¿y como podría desear que lo fuera?—, el que no pueda circunscribirlo como haría con una creación de mi espíritu, deriva del hecho de que [...] se trata del abrazo de una Persona diva. [...] esto es lo esencial, el objeto revelado no se concibe como una serie de proposiciones [...] sino que se le reconoce en su unidad original como el misterio de Cristo, la realidad de un ser personal y vivo»¹⁰.

El relato que estamos a punto de abordar tiene como finalidad recorrer las etapas de un encuentro acaecido con el portador y el objeto de la más extraordinaria pretensión reveladora de la historia humana. Advierte de Lubac: «Es imposible disociarle de su Evangelio. [...] Periódicamente los hombres lo intentan; es querer dividir lo indivisible. Es traicionar el único Evangelio, que es, como dicen las primeras palabras de san Marcos, *la buena nueva de Jesucristo, hijo de Dios* (Mc 1,1)»¹¹. Como observaba el padre Rousselot: «El cristianismo se basa en un hecho, el hecho de Jesús, la vida terrena de Jesús. Y los cristianos son, también hoy, quienes creen que Jesús aún vive. Esta es la originalidad fundamental de la religión cristiana»¹².

Un hecho es un criterio al alcance de cualquiera. Un hecho se puede conocer, con un hecho se puede uno tropezar, siempre que se esté en condiciones de verlo. ¿Cómo aferrar entonces el hecho de Cristo para poder valorar su pretensión? Comenzando a recorrer la memoria y el anuncio que hacen de Él aquellos que ya han sido cautivados por Él.

2. Un requisito de método

Antes de entrar en la trama viva del relato de los primeros que se encontraron con Él, es oportuno recordar de nuevo algunos

puntos de método. El modo de situarse ante el testimonio de un encuentro tan excepcional como el encuentro con Cristo, constituye un problema que pone en juego emblemáticamente la adecuación o no de toda una actitud intelectual. El método —lo repetimos— describe la razonabilidad de la relación con el objeto y establece los motivos adecuados con que dar los pasos en el conocimiento del objeto¹³.

Ya hemos visto, además, que el objeto no consiste en una lista de proposiciones ni en la plausibilidad de una crónica, sino en la veracidad del testimonio referente a una persona viviente que pretendió, y ha sido la única, ser el destino del mundo, el misterio que ha entrado a formar parte de la historia.

Nos remitimos aquí a las dos observaciones que hicimos con respecto a la obtención de la certeza existencial.

a) Compartir y convivir

La primera observación se refiere a que yo soy más capaz de tener certeza respecto a otro cuanto más atento esté a su vida, es decir, cuanto más comparta su vida.

La necesaria sintonía con el objeto que se quiere llegar a conocer es una disposición viva que se construye con el tiempo, en la convivencia. Por ejemplo, en el Evangelio, quien pudo entender que había que tener confianza en aquel Hombre, es quien le siguió y compartió su vida, no la masa de gente que iba buscando la curación.

b) La comprensión de los indicios, camino de la certeza

La segunda observación remite al hecho de que, cuanto más potentemente uno es hombre, más capaz es de alcanzar certezas sobre el otro a partir de pocos indicios. Esto es precisamente el genio de lo humano. Lo subraya Rousselot en este hermoso texto: «Cuanto más ágil y penetrante es la inteligencia, tanto más basta un ligero indicio para inducir con certeza una conclusión. [...] Por esta razón una tradición

indiscutible que se remonta al Evangelio mismo dedica alabanzas a aquellos que para creer no han necesitado prodigios. No son alabados por haber creído sin razón: ello no sería sino criticable. Pero se ven en ellos almas verdaderamente iluminadas y capaces, a partir de un mínimo indicio, de captar una gran verdad»¹⁴.

Aunque el hombre dispone naturalmente de ella a un nivel fundamental para sobrevivir, esta capacidad de comprensión del mínimo indicio también necesita tiempo y espacio para evolucionar.

Este es el don que la «pretensión de Jesús» exige para poder ser comprendida.

La multiplicación de los signos respecto a su persona conduce a la razonable conclusión de que me puedo fiar de Él.

En efecto, el hombre es capaz de fiarse porque intuye los motivos adecuados para creer en otro y para adherirse a lo que afirma. Si para el hombre la única razonabilidad estuviera en la evidencia inmediata o demostrada personalmente, ya no podría progresar, porque debería volver a realizar todos los procesos desde el principio, y su conocimiento se vería gravemente limitado. «*Es la inteligencia* —dice Tresmontant— *lo que Jesús constantemente invoca*. Y la apremia. El reproche constante en su boca es: ¿No entendéis, no tenéis inteligencia? ¿Aún no creéis?, añade. La fe a la que insta nada tiene que ver con la credulidad. Esa fe es precisamente el acceso de la inteligencia a una verdad, el reconocimiento de esta verdad, el sí de la inteligencia convencida y no una renuncia a la inteligencia [...]. Creer en los Evangelios, este es el descubrimiento, esta es la comprensión de la verdad que se propone. Al muchacho a quien se le enseña a nadar se le explica que en virtud de las leyes naturales no debe tener miedo, que nadará con sólo realizar algunos movimientos muy sencillos. El muchacho tiene miedo, se

pone rígido y no cree. Llega el momento en que experimenta que lo que se le ha dicho es posible: cree, nada. No se dirá que la fe, en este caso, se opone a la razón»¹⁵.

El muchacho que aprende a nadar debe saber recordar, en el preciso instante en que le es necesario, que tiene razones válidas para fiarse de su instructor. Puede sucederle instintivamente, pero también puede no estar entrenado para hacerlo.

Hoy la inteligencia del hombre no está suficientemente entrenada para una serie de operaciones vitales a causa de tantos estratos de prejuicios que la han dejado como anquilosada. Una inteligencia que reconoce los indicios a fin de hallar la certeza existencial sobre algo fundamental para su existencia, es una inteligencia mucho más abierta que la que niega a priori el poderlo hacer.

Hay que ejercitar por tanto la inteligencia para captar el carácter único de una medida nueva.

3. El punto de partida

El Misterio eligió entrar en la historia del hombre con una historia idéntica a la de cualquier hombre; entró, por consiguiente, de forma imperceptible, sin que nadie lo pudiese observar y registrar. En un determinado momento se descubrió, y para quien lo encontró fue el instante más grande de su vida y de toda la historia.

Partiremos pues de ese momento, no sin recordar antes, dado que haremos uso de una página del evangelio de Juan, cómo precisamente sobre dicho evangelio se han debatido muchas cuestiones de análisis científico del texto, que no han podido, sin embargo, mellar la evidencia de la memoria y del anuncio originales que han llegado hasta nosotros.

Sin duda alguna «el evangelio de Juan se basa en la autoridad de un discípulo del Señor, [...] exponente de la tradición y ‘testigo’»¹⁶. Tal testigo excepcional ha querido que se recordara el momento en que por primera vez la presencia de Jesús se impuso como interrogante supremo. Hay una página del evangelio de Juan en la que, como algo extremadamente importante —señala el mismo bloque de apuntes—, se transcribe lo que podríamos llamar el primer instante, la primera sacudida del problema de Cristo tal como se ha planteado en la historia.

Hasta la edad en que comenzó a hablar en público, Jesús había vivido como cualquier otro muchacho y también observaba rigurosamente los ritos religiosos de su pueblo. En aquel momento era muy conocido el nombre de Juan Bautista; se hablaba de él como del profeta que desde hacía 150 años le faltaba al pueblo judío, que, al contrario, siempre había vivido acompañado del fenómeno profético. Juan Bautista, es decir, el Bautizador, había interrumpido finalmente lo que el pueblo vivía como una desconcertante sequía. De toda Judea y Galilea iban a oírle hablar; hoy diríamos que era objeto de algo parecido a una peregrinación. También Jesús fue a oírle.

He dicho antes que la página en que se refiere este hecho se parece mucho a una página de una libreta de apuntes. Se anota en ella una frase, tal vez incluso incompleta, y el apunte remite a una infinidad de cosas que se dan por supuestas. El apunte pretende ser una señal para una memoria en actividad, para registrar una influencia ya vivida; y no, como en una novela, el detallado acompañar al lector mediante una descripción que tiene como ideal recrear continuidad hasta en los detalles particulares para que no haya huecos. La novela tiene un público, el apunte alguien que lo utiliza. El apunte es conciso y, al leerlo, quien lo utiliza imagina lo que no está dicho entre una frase y otra, lo que un punto ortográfico deja para el recuerdo. Es

el fenómeno de la memoria. La memoria no retiene el pasado según la sucesión ininterrumpida de los hechos; se le queda impreso mediante rasgos. Ninguno de nosotros recuerda en su infancia un tejido ininterrumpido de hechos, claros en su irse sucediendo, sino algunos hechos sobresalientes, algunos puntos relevantes a partir de los cuales, sin embargo, es bastante fácil inducir las historias de nuestras inclinaciones, temperamentos, caracteres. Y, si reflexionamos, ni siquiera ayer, ese ayer aparentemente tan al alcance de la mano, nos queda impreso en la memoria según el flujo ininterrumpido del fenómeno de nuestra expresividad.

Pues bien, esta página que estamos a punto de abordar refleja la memoria de un hombre que ha retenido durante toda su vida en los ojos y en el corazón el instante en que cierta presencia invistió y cambió radicalmente su existencia. Retuvo ese instante lúcidamente, en adelante, hasta su vejez; pero, ciertamente, en ese preciso momento no se dio cuenta de la plenitud y la totalidad con la que se topaba. Es como dos que se conociesen normalmente y después, sin haberlo previsto desde el primer instante, se casaran; de viejos se dirían: «¿Te acuerdas de cuando nos vimos por primera vez, en la montaña? ¿Quién habría imaginado lo que iba a suceder?». Así es esta página. En ella, cada punto ha de rellenarse con un desarrollo que la persona que escribe da como por descontado¹⁷.

Jesús, entonces, también fue a oír a Juan Bautista. Supongamos que fuese aproximadamente mediodía y que, como de costumbre, hubiese un grupito de personas que esperasen para escucharle. Jesús, que había acudido a oír, en un determinado momento hace ademán de irse. Y Juan, como imbuido por el espíritu profético, grita: «He ahí el Cordero de Dios, he ahí quien quita los pecados del mundo». Sus oyentes probablemente estaban acostumbrados a oírle estallar en frases

no siempre comprensibles, y la aceptan porque «es el profeta», pero no le prestan mucha atención. Sin embargo, hay algunos a quienes ese grito y esa mirada fija en una persona no dejan indiferentes. Se trata de dos que venían de lejos, dos pescadores de Galilea, que estaban allí pendientes, como dos provincianos en la ciudad, de todo cuanto acaecía. Y bien, estos dos, dándose cuenta de a quién miraba Juan Bautista al pronunciar esa frase, lo siguen. «Jesús se volvió, y al ver que le seguían les dice: ‘¿Qué buscáis?’. Ellos le respondieron: ‘Rabbi ¿dónde vives?’. Les respondió: ‘Venid y lo veréis’. Fueron, pues, vieron dónde vivía y se quedaron con él aquel día. Era más o menos la hora décima». Es sugestiva la carencia de lógica con que se señala que los dos permanecieron con él hasta la noche para más tarde, sin decir nada, volver a la hora en que entraron en relación con él: las cuatro de la tarde.

Uno de los dos se llamaba Andrés. Se encuentra con su hermano Simón y le dice: «Hemos encontrado al Mesías». Bien: dos personas van a casa de un desconocido, pasan allí media jornada y no se nos cuenta ni qué han hecho ni qué han dicho. Lo que sabemos es que uno de los dos, al volver a casa, dice a su hermano: «Hemos encontrado al Mesías». Hay una inaudita naturalidad en este relato. Estuvieron allí hasta olvidarse de que llegaba la hora en que sus compañeros saldrían a pescar, de noche; estuvieron allí y llegaron a esa certeza que comunicaron. Los pasos intermedios no se describen. Y, sin embargo, algo harían; le oirían hablar, le harían preguntas, le verían moverse por casa y hacer cosas, atender a sus asuntos, verían a su madre hacer la comida. Nosotros sólo podemos verles a la mañana siguiente, donde los barcos pesqueros atracan a su regreso, en la playa, esperando a los que han ido a trabajar sin ellos, y lo primero que hace uno de los dos es decirle al hermano que está en la barca: «Hemos encontrado al Mesías». Podemos

imaginar las reacciones y todo lo demás; el hecho es que Andrés conduce a Simón donde está Jesús. Pensemos en Simón, allí, lleno de curiosidad ante el individuo de quien su hermano le ha dicho «Es el Mesías». Se siente observado y oye que le dicen: «Tú eres Simón, el hijo de Juan; tú te llamarás Pedro». Los judíos acostumbraban a dar un apodo para indicar el carácter de la persona o algún hecho importante o singular que le hubiese acaecido. Así, esa mirada penetra a Pedro hasta en su carácter, robusto, granítico.

Al día siguiente por la tarde, los pescadores estaban en la playa remendando sus redes. Jesús había decidido ir a Galilea y el sendero pasaba cerca de la playa. Simón y Andrés debieron verlo y decir a los demás: «Helo ahí, es el que está pasando». Uno de ellos, Felipe, impulsivo como su hermano Santiago, se puso de pie y subió corriendo por el sendero para verlo más de cerca. Y Jesús le dice familiarmente: «Sígueme».

En una precipitada sucesión de certezas comunicadas con toda naturalidad, Felipe se encuentra con Natanael y también, como habían hecho los demás, debió decirle: «El Mesías, el que nos prometió Moisés: ¡lo hemos encontrado! Se llama Jesús y es hijo de José, de Nazaret». Natanael era el más viejo, el sabio del grupo, el que nunca se dejaba perturbar por nada. Y le dice a Felipe: «¿De Nazaret? ¿Puede salir algo bueno de ese pueblo?». Pues, en efecto, no gozaba de buena fama. «Ven y lo verás», responde Felipe. Jesús ve llegar a Natanael y dirigiéndose a él le dice: «Ahí tenéis a un israelita de verdad, sin engaño». Y Natanael tiene una reacción en la que le traiciona el instinto de defensa: «¿Cómo puedes decir eso si ni siquiera me conoces?». Jesús responde: «Antes de que Felipe te llamara, cuando estabas debajo de aquella higuera, te vi». Y Natanael gritó: «Tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Mesías».

Démonos bien cuenta de dónde están los signos de veracidad,

la naturaleza de apuntes para la memoria de esta página. No dice, no describe, lo supone todo, no escoge en un diseño orgánico lo que debe pasar a la historia. Relata los hechos con toda la carga y el sabor natural de lo que para el narrador es obvio y bien sabido, tal como dos amigos podrían decirse: «¿Te acuerdas del día en que empezamos a trabajar juntos?», y al hacer esta evocación, los años pasados de trabajo en común y de amistad marcan la memoria de ambos, mientras que, si se hubiese colocado una cámara de cine en su oficina, sólo habría podido recoger los detalles espacio-temporales. Pero éste es precisamente el punto: no habría transmitido y proclamado el mismo contenido.

Esta página de Juan, tal como está formulada, nos da testimonio de algo que es válido de ese entonces y que lo será mientras el sol se asome al mundo, hoy y mañana; nos da testimonio de la modalidad profunda y sencillísima con que el hombre ha entendido, entiende y entenderá quién es Cristo. Personas que, sin habérselo nunca imaginado, siguen por curiosidad a aquel hombre y se quedan con él hasta la noche, olvidándose incluso de ir a trabajar; quedan tan impresionadas que repiten como verdadera una afirmación que tal vez él mismo hizo y que respondía a todas las esperanzas de su tiempo. En efecto, todos los intérpretes de las profecías antiguas coincidían en decir que aquél era el momento que los profetas, especialmente Daniel, habían señalado para la llegada del Mesías. Existía una espera mesiánica tan viva que, no sólo según una corriente medieval a la que Dante dio voz, sino también según muchos estudiosos, habría superado los confines de Israel para llegar al mundo pagano, y de ella se habría hecho eco incluso Virgilio.

No hay proporción aparente entre la sencillísima modalidad que hemos relatado, con aquel hombre que invita a su casa, y la

certeza de los dos, «Hemos encontrado al Mesías», certeza que después repercute en Simón, Felipe y Natanael. Se hallaban ante una persona diferente de las demás. Los que entraban en contacto con él se sentían atraídos por su personalidad excepcional. Tal vez la vida podrá borrar un poco los detalles, pero la impresión, la primera percepción de la singular diferencia permanece.

Y entonces, en la certeza de haber encontrado al Mesías, todo podría parecer concluido. Pero éste es sólo el punto de partida. Veremos ahora, en el capítulo segundo de Juan, qué desarrollo toma esa certeza, es decir, veremos lo que sigue a la primera percepción.

Capítulo Quinto

CON EL TIEMPO LA CERTEZA ADQUIERE PROFUNDIDAD

Veamos ahora cómo se confirmó el carácter excepcional del hecho encontrado, cómo una impresión ya de por sí cargada de evidencia se transformó en convicción.

1. La trayectoria de la convicción

Jesús, tras los encuentros que hemos descrito, continuó viviendo como todos y como siempre, en su casa, dedicado a sus ocupaciones; pero aquellos tres o cuatro a los que tanto había impresionado se habían convertido en sus amigos, iban a visitarlo y él iba a pescar con ellos.

El capítulo segundo del Evangelio de Juan habla de la invitación a una boda. Era costumbre que el invitado llevara a sus amigos, y, dado que Jesús había sido invitado con su madre a esa ceremonia, llevó consigo al pequeño grupo de sus nuevos amigos.

El milagro de las bodas de Caná —ese extraño portento en el que, al final de la comida, el agua se convirtió en vino— es una de las páginas más significativas del concepto que Jesús tiene de la vida: cualquier aspecto de la existencia, incluso el más banal, es digno de entrar en relación con Él y, por consiguiente, de su intervención. *Todo tipo* de suceso es determinante, es decir, revelador, precisamente por la específica y única característica del hecho «Jesús», cuya acción en relación con el hombre se realiza con una concreción extrema y detallada, en

cualquier aspecto de la vida y autorrevelando así progresivamente su mismo ser.

El milagro de las bodas de Caná se presenta al comienzo de esta progresiva autorrevelación de Jesús¹.

«Según la usanza judía —advierte Schnackenburg—, una boda duraba una semana, si la novia era virgen. Se procuraba que no faltase vino, ya que se consumía gran cantidad de esta bebida propia de la fiesta. Eran corrientes los regalos de boda, que hasta se exigían en toda regla a la mayoría de los invitados. Así se comprende la perplejidad del anfitrión cuando vino a faltar el vino»².

La madre de Jesús, María, con una atención y una sensibilidad que le había sin duda inculcado la familiaridad con su hijo (recordemos que no debía ser más de 15 o 16 años mayor que él), nota esa turbación y se lo comunica a Jesús. Y él interviene. El evangelista concluye así, más tarde, el relato de este episodio: «Y creyeron en él sus discípulos». No deja de asombrar esta frase. ¿No acabábamos de ver, en el capítulo anterior, que sus discípulos ya habían «creído en él»? Sin embargo, ésta es la descripción psicológicamente perfecta y precisa de un fenómeno usual para todos nosotros. Cuando encontramos a una persona importante para nuestra propia vida, siempre hay un primer momento en que lo presentimos, algo en nuestro interior se ve obligado por la evidencia a un reconocimiento ineludible: «es él», «es ella». Pero sólo el espacio que damos a que esta constatación se repita carga la impresión de peso existencial. Es decir, sólo la convivencia la hace entrar cada vez más radical y profundamente en nosotros, hasta que, en un momento determinado, se convierte en certeza. Y este camino de «conocimiento» recibirá en el Evangelio otras muchas confirmaciones, esto es, necesitará mucho apoyo; tanto es así que esa fórmula, «y creyeron en él sus discípulos», se

repite muchas veces y hasta el final. El conocimiento consistirá en una persuasión que tendrá lugar lentamente, donde ningún paso posterior desmentirá los anteriores: antes también habían creído. De la convivencia irá brotando una confirmación de ese carácter excepcional, de esa diferencia que desde el primer momento les había conmovido. Con la convivencia dicha confirmación se acrecienta³.

Así pues, en el Evangelio queda registrado que el creer abarca la trayectoria de una convicción que se va produciendo en un sucesivo repetirse de reconocimientos, a los que hay que dar espacio y tiempo para que tengan lugar. Volvemos a encontrar aquí, encarnado en el testimonio evangélico, ese requisito de método que ya recordamos en el capítulo anterior⁴.

Y ya que es cierto que el conocimiento de un objeto requiere espacio y tiempo, con mayor razón esta ley no podía ser contradicha por un objeto que pretende ser único. Incluso aquellos que fueron los primeros en conocer esa unicidad tuvieron que seguir este camino.

a) El descubrimiento de un hombre incomparable

Ese primer grupo se acostumbra a acompañar a Jesús cuando Él empieza a hablar en los pueblos, en las plazas, en las casas.

Un día le invitaron a comer en una casa ante cuya puerta se agolpaba una pequeña multitud de gente que lo escuchaba⁵. Y Jesús se detiene, como si tuviese dificultad en separarse de quien está atento a sus palabras. En primera fila se habían colocado las autoridades del lugar; hacía poco que había comenzado su trayectoria pública, pero quienes ostentaban algún poder ya se sentían alarmados. Mientras estaba hablando llegan corriendo unos hombres que transportan a un paralítico tumbado sobre una camilla. Querían llegar hasta Jesús, pero la

gente se lo impide. Entonces toman la iniciativa de rodear la casa, subir al tejado con el enfermo y abrir una parte para, a través de la abertura, descolgarlo directamente en el interior, a espaldas de Jesús. Éste se da la vuelta y lo mira. Imaginemos cómo debió sentirse ese hombre al ver que Jesús le miraba y al oír que le decía: «Confía, hijo, tus pecados te son perdonados». La reacción de los notables presentes es inmediata: nadie puede perdonar los pecados, sólo Dios. Pero Jesús, desviando su mirada del enfermo, la fija sobre los que le están objetando y dice: «¿Qué es más fácil, decir a un hombre ‘Tus pecados te son perdonados’, o decirle ‘Levántate y anda’? Pues para que sepáis que yo tengo el poder de perdonar los pecados, a ti te digo: ¡levántate, toma tu camilla y anda!». Y aquél se levantó entre las comprensibles exclamaciones de la gente.

Intentemos pensar ahora en un grupo de personas que durante semanas, meses, años, hayan visto todos los días cosas de este tipo. Los primeros amigos, y los que se les sumaron después, asistieron cada vez más cotidianamente a la excepcionalidad y la exorbitancia de aquella personalidad.

Lo que llama la atención no es sólo el hecho repetido de que los prodigios llegaran a ocupar toda su jornada. Las cosas, el tiempo y el espacio le obedecían sin ningún aparato «mágico». Él lo obtenía con una manipulación de la realidad totalmente «natural», como quien es dueño de la realidad misma. El Evangelio señala que llegaba a la noche «cansado de curar», es decir, habiendo ejercido sin interrupción su poder sobre la realidad física.

Pero no era esto lo más impresionante. Ni tampoco su inteligencia, capaz de confundir y poner contra la pared a la proverbial astucia de los fariseos. Como en el episodio del tributo al César⁶. Ahora los fariseos ya le involucraban en continuas diatribas, le desafiaban y le ponían a prueba de todas las

maneras posibles, y tales discusiones debían de ser un espectáculo incluso para quien se acercaba por pura curiosidad. Decididos a detenerlo, los fariseos le preguntan si se debía dar el tributo al César. Si Jesús hubiese dado una respuesta afirmativa, habría traicionado a su pueblo; si hubiese dado una respuesta negativa, se habría expuesto a una acusación ante el pretor romano. Entonces Jesús, tomando una moneda, les pregunta de quién es la efigie representada y, al obtener como respuesta que se trata del César, les hace callar: «Lo del César devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios». De tal manera, la solución del dilema quedaba admirable y enigmáticamente confiada a la libertad, puesta en juego de modo imprevisible.

Su inteligencia malograba todo intento de cogerle en falta. Le llevan a una mujer sorprendida en flagrante adulterio⁷; le preguntan su parecer sobre si se debía aplicar la Ley de Moisés lapidándola o no⁸. Él les deja hablar, mirándoles con aquella mirada penetrante ante la que todo en el corazón de los hombres se sentía al descubierto; a continuación se agacha y, con una mano, se pone a trazar signos en el polvo, como diciendo: «Vuestras palabras son palabras escritas en el polvo». Los acusadores piensan que le tienen en un puño e insisten para obtener una respuesta. Él se incorpora: «Aquel de vosotros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra». Podemos imaginar la densidad del silencio que siguió a sus palabras. Lentamente todos se vuelven y se van, mientras él sigue allí inclinado trazando sus simbólicas siglas en el polvo y la mujer permanece en pie, trastornada, sola ante Jesús. Él le pregunta: «¿Nadie te ha condenado?», y ella responde: «Nadie, Señor». Y Jesús le dice: «Tampoco yo te condeno. Vete y no sigas equivocándote».

Ahora bien, como ya se ha dicho, tampoco esta inteligencia consecuente ni esta dialéctica invencible constituían la impresión

más vertiginosa para los que le acompañaban siempre.

El mayor milagro, el que sorprendía cada día a los discípulos, no era el de las piernas enderezadas, la piel restaurada o la vista recuperada. El mayor milagro era el ya mencionado: una mirada reveladora de lo humano a la que nadie podía sustraerse. No hay nada que convenza tanto al hombre como una mirada que aferre y reconozca lo que él es, que haga que el hombre se descubra a sí mismo. Jesús veía dentro del hombre; nadie podía esconderse ante él; en su presencia la profundidad de la conciencia no tenía secretos. Como en el caso de la mujer de Samaria⁹, que en la conversación en el pozo oyó cómo le contaba su vida, y eso es precisamente lo que refirió a sus paisanos como testimonio de la grandeza de aquel hombre: «¡Me ha dicho todo lo que he hecho!». Lo mismo sucede en el caso de Mateo, el recaudador de impuestos¹⁰, considerado un pecador público porque estaba al servicio del poder económico romano, a quien Jesús dijo sencillamente al pasar: «Sígueme». Y él, reconocido, prendido, aceptado, lo dejó todo y le siguió. Lo mismo le sucedió al jefe de todos los recaudadores, el hombre más odiado de toda Jericó, Zaqueo¹¹. Jesús, rodeado de una gran masa de gente, está pasando por la calle y él, de pequeña estatura, se sube a un árbol, lleno de curiosidad, para verle. Cuando Jesús llega bajo ese árbol se para, le mira y le dice: «¡Zaqueo!», y añade: «Baja pronto, porque quiero ir a tu casa». ¿Qué es lo que se adueñaría de Zaqueo? ¿Qué es lo que le haría correr lleno de alegría? ¿Proyectos sobre sus muchas riquezas, voluntad de devolver sobradamente lo robado, dar la mitad de sus bienes a los pobres? ¿Qué es lo que le trastornó y cambió? Simplemente, que había sido penetrado y acogido por una mirada que le reconocía y le amaba tal como era. La capacidad de cautivar el corazón del hombre es el mayor milagro, el más persuasivo¹².

b) El poder y la bondad

Es difícil que una persona poderosa sea realmente buena. En Jesús, en cambio, sus testigos pudieron ver esa mirada no sólo poderosa, prodigiosa, no sólo inteligente, no sólo cautivadora, sino buena. ¡Parece imposible que un poder tan grande esté dentro de un horizonte de profunda bondad!, y ¡parece tan difícil que una inteligencia agudísima sea sencilla y positiva como el afecto instintivo y disponible de un niño! Es hermoso leer el Evangelio rastreando estos aspectos apenas esbozados aquí, los detalles sutiles que revelan la capacidad de ternura de Jesús, su conmovida solidaridad con lo humano.

Como cuando en una ciudad se encuentra en medio de un cortejo fúnebre y se entera de que el muerto es el hijo único de una madre viuda¹³. Le conmueve enseguida el dolor de la mujer, y le dice: «Mujer, no llores». Su primer gesto es un acto de ternura; después le devolverá a su hijo vivo. No le había sido requerido ni el milagro ni el gesto de profunda compasión. Igualmente es Él quien toma la iniciativa en el episodio de la mujer encorvada desde hacía tantos años que ya no podía enderezarse¹⁴. Jesús está enseñando en la Sinagoga; la ve, la llama junto a sí y la cura.

Diversos relatos evangélicos reseñan su atención a los niños, su capacidad de relacionarse con ellos¹⁵. Dice el evangelista Marcos: «Se los llevaban para que los acariciase», y él no se limitaba a un vago gesto de bendición, los tomaba en brazos, reaccionaba ante quien quisiera impedirlo, y después los bendecía, recomendando a todos, para poder entrar en el Reino de los Cielos, esa actitud de positiva dependencia de lo real que tienen los niños. Así, en un episodio análogo¹⁶, el evangelista Mateo relata cómo Jesús llama a su lado a un niño, lo coloca en medio del grupo, en el centro de la atención, y amonesta a todos

para que nunca se ose hacerle daño alguno a ninguno de esos pequeños; y no hablaba del daño físico, que quizá la mayoría evita instintivamente, sino del escándalo moral, del daño a la libertad de su conciencia, que es más fácil descuidar y del que Jesús se preocupa con apasionada vigilancia, porque, dirá más adelante, «vuestro Padre celestial no quiere que se pierda ni uno solo de estos pequeños».

Lo suyo es una conducción regeneradora hacia todo lo valorable del ser humano. Tras un milagro realizado en sábado¹⁷, y que había tenido por tanto cierta resonancia, se marcha, pero muchos le siguen, y el Evangelio observa que él «curó a todos», es decir, miró a todos, entendió a todos, tomó en serio a todos. Y el evangelista Mateo señala: «Para que se cumpliera lo que había dicho el profeta Isaías... ‘El Mesías no quebrará la caña cascada, ni apagará la mecha humeante, hasta que haya hecho triunfar a la justicia’».

Jesús acepta con agrado del hombre lo que éste le pueda dar, y no pone reparos de ninguna naturaleza, ni política, ni social, ni cultural, para esta acogida. Como en el episodio que narra Lucas¹⁸ de aquella comida en casa de un fariseo, donde irrumpen, ciertamente no invitada, una conocida prostituta que rodea de atenciones a Jesús, provocando la indignación del dueño de la casa, que se pregunta hasta qué punto se podía decir que Jesús era profeta, si admitía perfumes y gestos afectuosos de una mujer así. La reacción de Jesús es inmediata, haciendo ver al fariseo Simón que había aceptado los besos y las lágrimas de la mujer como señal de la fe en él que ella había sido capaz de testimoniar, desafiando los cuchicheos y comentarios, al contrario de Simón, que como anfitrión bien habría podido darle agua para sus pies, manchados por el polvo, y un beso de amistad, pero no lo había hecho: «A ella le queda perdonado mucho, porque ha mostrado mucho amor».

También conviene recordar la emoción que embargó a Jesús hasta las lágrimas con ocasión de la muerte de su amigo Lázaro; misteriosa emoción, pero señal de una íntima solidaridad con el corazón humano y con sus vicisitudes¹⁹. «En la triste marcha hacia el sepulcro de su amigo, también Jesús se siente sacudido por la oscuridad del destino mortal... La breve observación de que a Jesús se le saltaron las lágrimas es el anticipo misterioso de la oración al Padre... En este sentido, el Jesús joánico está unido a los hombres y no se cierra a sus necesidades»²⁰.

Y Jesús «solloza» aquel atardecer en el monte de los olivos²¹ ante el esplendor del templo a la puesta del sol, presagiando la destrucción de la ciudad.

2. El surgimiento de la pregunta y la irrupción de la certeza

Sigamos imaginando el tipo de confirmación que las jornadas pasadas con Jesús debían constituir para quien vivía a su lado cotidianamente. Jesús aparece en cualquier circunstancia como un ser superior a cualquier otro; hay algo en él, cierto «misterio», porque nunca se había visto tal sabiduría, tal ascendiente, tal poder y tal bondad. Esta impresión, como ya hemos dicho, se va haciendo poco a poco cada vez más precisa sólo en aquellos que se comprometen en una convivencia sistemática con él: los discípulos.

Pero el margen de excepcionalidad de aquel hombre era tan grande que nació espontáneamente una pregunta paradójica: «¿Quién es?». Paradójica porque se conocía perfectamente el origen de Jesús, sus datos de empadronamiento, su familia, su casa. Esta pregunta surge primero en sus amigos y después, mucho después, también en sus enemigos, que igualmente estaban bien informados sobre él. Esta pregunta demuestra que lo que Él es, en realidad no lo podríamos decir por nosotros

mismos. Sólo podemos constatar que es diferente de cualquier otro, que merece la más completa confianza, y que siguiéndolo se experimenta una plenitud de vida incomparable²².

De modo que se le pregunta a él quién es. Sólo que, cuando él dio la respuesta, sus amigos creyeron en Su palabra, por la evidencia de las señales indiscutibles que imponían confianza; y sus enemigos, en cambio, no aceptan esa respuesta y deciden eliminarlo.

El capítulo sexto de Juan narra un momento dramático y bellísimo, muy significativo de esta dinámica²³.

Jesús, que cada cierto tiempo solía retirarse a rezar, vio un día que una gran muchedumbre le seguía durante mucho tiempo, una muchedumbre que pronto habría de tener hambre. Movidamente por la compasión, les sació milagrosamente. El entusiasmo ante este tipo de prodigios había alcanzado la cima y, dice el Evangelio, querían hacerle rey, porque la mentalidad de entonces identificaba al Mesías con un rey, más grande que David, que exterminaría a los enemigos del pueblo de Israel y otorgaría a éste el puesto que le correspondía en el mundo. Sin embargo, existía también una corriente de personas, llamadas «los pobres de Dios», que hacían profesión de disponibilidad a los misterios de Dios; no se sentían a gusto en esa mentalidad común y subrayaban el carácter misterioso de la llegada del Mesías. En aquel momento, Jesús parecía avalar la voluntad del pueblo de tener un rey poderoso, como estaba en apariencia demostrando ser. Pero luego huyó, tomó una barca y se dirigió al otro lado del lago. El día siguiente era sábado y, como de costumbre, Él fue a la sinagoga; cuando el funcionario agitó el rollo de las Escrituras para llamar la atención de quien quisiese comentarlo, Jesús se ofreció para hacerlo como otras veces, pues era desde dentro de la vida social y religiosa de su pueblo como exponía su novedad. Abrió el rollo y leyó el fragmento del

maná en el desierto, el fragmento en que Moisés había rezado a Dios porque el pueblo se quejaba ante el temor de morir de hambre en el desierto y entonces Dios había enviado esa extraña escarcha que era como pan. Cristo vuelve a enrollar el pliego, y dice: «Vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron; mas quien coma de mi palabra vivirá para siempre». La gente, si bien atraída, se queda estupefacta ante estas afirmaciones. Ya había dicho algo parecido a la mujer de Samaria que encontró junto al pozo: que si alguien bebía de su agua ya nunca tendría sed. Mientras habla, se abre la puerta del fondo de la sinagoga y entra gente que había estado con él el día antes y que lo estaba buscando, pues habían quedado embelesados. En ese instante a Jesús le embarga una emoción profunda y, de improviso, podría decirse, se le ocurre y toma forma la idea más genial que tuvo en su vida como hombre. «Vosotros me buscáis porque os he dado pan», les dice, «pero yo os daré mi carne para comer y mi sangre para beber». Con ello resuena en aquella sinagoga una expresión ante la cual evidentemente no se podía permanecer tranquilo ni aun diciendo: «Es paradójico». Y los dueños de la mentalidad popular, los políticos, los profesores, los periodistas de entonces, es decir, los escribas y los fariseos, empezaron a decir que Jesús estaba loco —«Este modo de hablar no hay quien lo entienda»— y el murmullo se fue extendiendo cada vez más, porque el gentío, poco antes entusiasmado con él, ya estaba dispuesto a dejarse arrebatado por el descrédito que los poderosos sembraban. Pero Jesús, viendo la reacción de la gente, insiste: «En verdad os digo: quien no coma de mi carne no entrará en el reino de los cielos». El murmullo, entre tanto, se hace clamor, y el juicio sobre lo absurdo de esas palabras y sobre la locura de Jesús se repite en boca de todos. Los fariseos hacen desalojar lentamente la sinagoga, hasta que en la penumbra del crepúsculo sólo queda

Jesús junto al pequeño grupo de sus más allegados. Ensimismémonos con ese instante lleno de tensión. El silencio era grande. Y Jesús mismo toma la iniciativa de romperlo: «También vosotros queréis marcharos?». Y fue aquí donde Pedro, con su vehemencia, prorrumpió en aquella frase que resume por entero la experiencia de certeza de todos ellos: «Señor, tampoco nosotros comprendemos lo que dices; pero, si nos separamos de ti, ¿con quién vamos a ir? Sólo tú tienes palabras que explican y dan sentido a la vida».

3. Un caso de certeza moral

Psicológicamente, la frase de Pedro es una aplicación de la observación que ya hemos hecho con anterioridad acerca de la certeza existencial o moral. Su actitud es, en efecto, profundamente razonable. Sobre la base de la convivencia con la excepcionalidad del ser y de las actitudes de Jesús, aquel pequeño grupo no podía dejar de confiar en sus palabras. Hubieran tenido que negar una evidencia más persuasiva que la de sus propios ojos: «Si no puedo creer en este hombre, no puedo creer en nada». La continua reiteración que la convivencia permitía de esta impresión de excepcionalidad determinaba un juicio de muy razonable plausibilidad sobre su confianza en él. Con el tiempo ellos adquirieron respecto a aquel hombre una certeza sin comparación posible.

Ciertamente, el resplandor de esa excepcionalidad en la masa que iba a verlo por curiosidad o para sacar provecho, y que después se iban sin plantearse nada de lo que les había rozado, no podía determinar ningún juicio digno de considerarse tal. El juicio requiere afrontar la experiencia incluyendo en ésta el tiempo de su «duración».

Sin el tiempo de esta convivencia, el objeto real permanece

incognoscible, mientras que la certeza moral, que nace de una disponibilidad totalmente abierta y fiel en el tiempo, es la cuna de una existencia razonable.

Por eso Jesús, para responder a la pregunta que le hicieron tanto los amigos²⁴ como los enemigos²⁵: «Pero, entonces, ¿quién eres?», esperó a que el tiempo afianzara a sus discípulos en la certeza de su adhesión y a los enemigos en su pertinaz hostilidad. Es decir, Jesús aclaró su propio misterio cuando los hombres estaban ya definitivamente asentados en su reconocimiento o en su desconocimiento de Él. Su descubrirse final descubrió también «los pensamientos secretos de los corazones», como había profetizado Simeón²⁶. Su definirse final confirmó la extrema pobreza de espíritu de aquellos que creían en Él, y ofreció el último y supremo pretexto a aquellos que ya habían decidido en su corazón rechazarlo: «Bienaventurados los pobres de espíritu»²⁷, «Si no os hacéis como niños, nunca entraréis...»²⁸.

Capítulo Sexto

LA PEDAGOGÍA DE CRISTO AL REVELARSE

Hasta aquí hemos intentado perfilar la modalidad psicológica y el momento en el que los documentos evangélicos muestran cómo se planteó el problema «Jesús». La excepcionalidad del comportamiento de Jesús era tal que ni la evidencia de su contexto familiar ni su historia personal bastaban para definirle. Y así surgía esa pregunta: «Y éste ¿quién es?». Volvamos a este hecho: quien por primera vez se planteó la pregunta le conocía bien, andaba con él, le visitaba en su casa, era amigo suyo. El que brote esa pregunta de una familiaridad tan humana es precisamente lo que la hace sintomática de un problema exorbitante. «Y éste ¿quién es?». Y la pregunta de los discípulos resonaría en la boca de los enemigos de Jesús hacia el final de su vida, cuando los hechos les obligaron también a ellos a preguntar: «¿Hasta cuándo nos tendrás en suspenso? Dinos de dónde vienes y quién eres»¹. Es la misma pregunta de los discípulos pero en clave opuesta: hostil, rabiosa; mientras que los primeros la hacían en clave de estupor.

Podemos contar una historia que, por analogía, señala el origen de esa gran pregunta. Imaginemos un pueblecito de montaña, hace algunas décadas. Sólo un camino forestal le une con un pueblo más grande, allá en el fondo del valle. No tiene médico fijo, pero tiene ayuntamiento con su alcalde. Todos viven del bosque, algunas gallinas, algunas vacas, sin comunicación alguna con el mundo. Es un pueblecito aislado, venido a menos. Una familia de la ciudad viene a vivir y se instala en la única casa un poco presentable del pueblo. Son un señor y una señora

muy distinguidos, con dos niños. Son muy amables, pero todo el pueblo reacciona con reticencia ante ellos. Cuando pasan les espían por las rendijas de las persianas, y en la única tienducha del pueblo les niegan cualquier tipo de conversación; nadie les saluda. Un día, un vecino del pueblo enferma gravemente. La señora es médico y hace todo lo posible hasta que le cura completamente. El hielo se va rompiendo poco a poco, muy lentamente, y se crea un trato no tanto de palabra cuanto de hechos. También el señor está disponible para cualquier necesidad: ya haya que arreglar una chimenea o que reparar una máquina..., ese señor de la ciudad sabe siempre cómo intervenir. «Será un ingeniero», se dice en el pueblo. Por las tardes va siempre a la única posada del pueblo, donde los hombres juegan a las cartas envueltos en una nube de humo. Al principio se quedaba mirando, pero después, ante el estupor general, solicitó poder jugar también él, y los hombres del pueblo descubrieron que también era un magnífico jugador. En resumen, pasadas unas semanas se habían convertido en la familia más querida del pueblo. Un domingo, jugando a las cartas, se puso a contar su viaje a la Tierra del Fuego mientras todos se quedaban con las cartas en las manos y la pipa en la boca escuchándole, pues hablaba maravillosamente y sabía un montón de cosas. Llegado un momento, el más viejo de todos se saca la pipa de la boca, deja las cartas y dice: «Oye, tienes que respondernos, porque estamos llenos de curiosidad. Muchos del pueblo dicen que eres un ingeniero, otros que un científico, y otros dicen otras cosas. Pero tú ¿quién eres? ¿Cómo te las arreglas para ser tan apañado en todo, para saber tantas cosas?». Entonces él dice: «Amigos, ahora que estamos en total confianza os lo puedo decir. Pero no debéis traicionarme, pues por una serie de razones mi posición es delicada ante la ley y, si se supiera que estoy aquí, me detendrían enseguida. Soy el rey de Portugal en

el exilio». A ninguno de los que estaban en la posada se le pasó por la cabeza dudar de esta respuesta: era evidente que las respuestas que ellos habían intentado adivinar eran mucho menos ilustrativas de la imagen de conjunto del personaje que lo que él había dicho. Su respuesta, inimaginable, se avenía con su tipo de persona, con la evidencia que brotaba de él, mucho más que sus propias hipótesis.

Ahora bien, a la pregunta que nacía del corazón de la gente que le seguía, habituada a su modo de hablar, a su comportamiento, a su capacidad de influjo y de poder sobre los hombres y sobre las cosas, Cristo no dio de inmediato una respuesta plena. De haberlo hecho ciertamente habría evitado morir en la cruz; no lo habrían matado porque sólo lo habrían tenido por un loco. En efecto, una respuesta como la que tendría que haber dado era algo absolutamente fuera de la concepción y de la capacidad de percepción de aquella gente. Habría sonado a locura más que a blasfemia.

Por eso Jesús empleó una pedagogía inteligente para definirse. Lo hizo poco a poco, para provocar en los demás una asimilación gradual, mediante procesos destinados a facilitar la convicción por una especie de ósmosis.

Por lo demás, lo mismo ocurre en la naturaleza, donde la vida sólo se realiza a través de procesos infinitesimales. La mejor educación es aquella que programa la evolución de modo que quien afronta el paso de una etapa a otra no se dé cuenta de ello. Cuantos menos choques, más normal es el desarrollo. ¿Crecería sano un estómago al que se le sometiera cada día al trauma de una indigestión? Igualmente, lo que no se consigue a través de una evolución, no se asimila.

Y hasta una definición ha de formular una conquista ya conseguida; de lo contrario sería la imposición de un esquema.

Así, si Jesús se hubiera definido rápida y explícitamente

respecto a su naturaleza divina, habría producido en los demás una reacción que habría descalificado cualquier posibilidad de confiar en él. Los judíos eran demasiado rabiosamente monoteístas como para tolerar una afirmación que atacara su estrictísima idea de Dios sin una preparación adecuada.

Jesús, pues, siguió una línea educativa en la que al principio tradujo en expresiones implícitas y concretas esa idea que al final había de expresar abiertamente. La *concreción* —la idea que se encarna— y lo *implícito* —hacer entender sin definiciones abstractas— son la línea educativa más natural y eficaz. Ni siquiera para los discípulos más cercanos existía la posibilidad de entender el alcance de una respuesta inmediata y directa a su pregunta. De hecho, lo que Jesús dirá de sí sólo logrará imponerse por un contexto de comprensión que vendrá determinado por su persona.

Como ya hemos dicho, para que ese contexto se iluminase con indicios reveladores, era necesaria la convivencia. Quien iba a escucharle sólo por curiosidad, gusto, o para sacar provecho de algún prodigio, quien, en definitiva, le abordaba tangencialmente no podía alcanzar la percepción capaz de captar los síntomas que llevaron a la persuasión y a la adhesión a su palabra. Así observa Guardini: «Esta revelación de la divinidad [...] se produce en la existencia humana de Jesús, pero no por estallidos desmesurados o manifestaciones grandiosas, sino mediante un continuo y silencioso trascender los límites de las posibilidades humanas, en una magnitud y amplitud que al principio se percibe sólo como una naturalidad benéfica, como una libertad que parece natural; sencillamente como una humanidad sensible —expresadas en el maravilloso nombre de ‘Hijo del hombre’ que él mismo se atribuyó gustosamente— y que termina por mostrarse simplemente como un milagro [...] un paso silencioso que trasciende los límites marcados a las

posibilidades humanas, pero que es bastante más portentoso que la inmovilidad del sol o el temblor de la tierra»².

1. Las líneas esenciales de la pedagogía reveladora

a) El Maestro al que seguir

Jesús pide ante todo que se le siga. Así, el primer modo que Jesús tiene de presentarse es comprensible para la gente y aceptable. Conlleva una implicación mucho más grande, pero la gente no se da cuenta. Cuando Jesús dijo a Andrés, Juan, Simón: «Venid conmigo», les hizo una invitación que podían entender perfectamente. Intentemos proyectarnos ahora a treinta años de distancia de ese primer instante, cuando los discípulos, esparcidos por todo el mundo entonces conocido, se convirtieron en factores originantes de una realidad totalmente nueva. Pensando en su pasado, ¿qué significado adquiriría ahora aquella primera palabra oída: «Sígueme»? Pero en el momento de oírla era imposible percibir todavía la totalidad y profundidad de su contenido.

Ya hice la comparación con una experiencia corriente para los hombres. Una persona se topa con otra, que más tarde tendrá un significado decisivo en su vida: si pasados veinte o treinta años piensa en esa primera ocasión, ¿qué impresión más fuerte al captar el significado oculto de un cierto momento de su existencia, al reconocer el contenido de ese instante de encuentro, contenido que la historia hará emerger luego poco a poco y que el tiempo pondrá de manifiesto!

b) La necesidad de una renuncia

Pero, a medida que pasa el tiempo, Jesús agrava su invitación. La llamada a seguirle no sólo significa la pronta disposición a reconocerle como justo y digno de confianza, sino que va unida a la necesidad de «renunciar a sí mismos»³. En cierto sentido es obvio: para seguir a otro, hay que abandonar la posición propia, a «nosotros mismos». De modo que pide a sus discípulos que le sigan aun a costa de separarse de lo suyo, como su vida en familia y sus bienes. Esto implicaba ya una cierta «extravagancia», pero no excesiva. En aquella época había muchos «rabbi» (como por ejemplo en algunos grupos esenios, que se retiraban al desierto o que se afincaban en las afueras de la ciudad) cuyos adeptos abandonaban lo que poseían. Pero también el sentido profundo de esta renuncia —la renuncia a «sí mismos» como criterio— estaría destinado a aparecer más tarde en el ánimo de quien le seguía.

c) Frente a todos

Pero Jesús pretendía no sólo que le siguieran separándose de lo que poseían, sino también que estuvieran «por él» frente a la sociedad. Pide que el hombre le siga incluso exteriormente, socialmente (testimonio) y de esto hace depender el valor mismo del hombre, su salvación. «Por todo aquel que se declare por mí ante los hombres, yo también me declararé por él ante mi Padre que está en los cielos; pero a quien me niegue ante los hombres, le negaré yo también ante mi Padre que está en los cielos»⁴. Por lo demás, ninguna relación es entera y verdadera si no tiene la capacidad de afirmarse socialmente. Si por ejemplo una chica está en relaciones desde hace tiempo con un muchacho y, llegado un momento, quizá por presiones de su padre o de su madre, le dice: «Ven a mi casa para que te conozcan», y en ese momento el muchacho da largas diciendo: «No, esperemos un

poco», y no se atreve a reconocer sus relaciones ni siquiera ante los amigos, la muchacha se sentirá con toda la razón insegura y a disgusto. En realidad, hasta que un sentimiento o una relación no tiene la capacidad de exponerse ante las miradas de la sociedad, de afirmarse ante los demás, hasta ese momento no se puede decir que el sentimiento o la relación sean con seguridad verdaderos. Por eso el Señor expresa esta trayectoria de insistencia: seguirlo; seguirlo hasta el punto de saber abandonar lo que se considera propio; estar con él frente a los demás, pues de otro modo la adhesión a él no sería realmente total, aunque se haya abandonado todo. Volviendo al ejemplo del muchacho: podrá dejar de lado cualquier interés e incluso sus relaciones familiares para estar cerca de su chica, pero esto no será todavía la prueba de la seguridad de su relación. Pues puede darse a la vez que todavía no quiera que esa relación se afirme ante la sociedad, mientras que el sentimiento humano considera como la prueba mayor de una verdad el que se afirme «ante la sociedad» y «ante todos».

2. Por su causa: el centro de la libertad

Los pasos que hemos descrito son como un primer aspecto de las relaciones de Jesús con los suyos. Podemos hablar de una etapa posterior en la que sigue insistiendo y dirige su llamada al corazón de su interior.

Este paso va encaminado a impresionar fuertemente a quien le sigue de cerca. Jesús comienza a usar insistentemente la fórmula «por mi causa». De este modo va derrumbando poco a poco los factores que antes se tenían como fundamentales a la hora de establecer una identidad, y se perfila una identidad nueva, un rostro distinto, para el cual lo que se hace de válido es válido no porque se sienta o se juzgue como tal, sino porque se

lleva a cabo *por El*. «Por mi causa». Pero sobre todo hay que registrar el dato y tomar conciencia de que, al obrar «por su causa», puede uno quedarse fuera de la sociedad, reducido al ostracismo; hay el riesgo de chocar con la mentalidad común.

En el capítulo décimo del evangelio de San Mateo, cuando Jesús envía a los Doce a predicar por los pueblos, les da unas instrucciones que expresan perfectamente esta segunda etapa de su método educativo: «Y si no se os recibe ni se escuchan vuestras palabras, salid de la casa o de la ciudad aquella sacudiendo el polvo de vuestros pies. Yo os aseguro: el día del juicio habrá menos rigor para la tierra de Sodoma y Gomorra que para la ciudad aquella. Mirad que yo os envío como ovejas en medio de lobos. Sed, pues, prudentes como las serpientes y sencillos como las palomas. Guardaos de los hombres; porque os entregarán a los tribunales y os azotarán en sus sinagogas; y por mí os llevarán ante gobernadores y reyes, para que deis testimonio ante ellos y ante los gentiles [...] Entregaré a la muerte hermano a hermano y padre a hijo; se levantarán hijos contra padres y los matarán. Y seréis odiados de todos por causa de mi nombre [...] No está el discípulo por encima de su maestro, ni el siervo por encima de su amo. Ya le basta al discípulo ser [tratado] como su maestro, y al siervo como su amo. Si al dueño de la casa le han llamado Beelzebul, ¡cuánto más a sus domésticos! [...] Lo que yo os digo en la oscuridad, decidlo vosotros a plena luz; y lo que oís al oído, proclamadlo desde los terrados»⁵.

Ahora bien, el aspecto fundamental, y, mirándolo bien, también el más impresionante, de este «por mi causa» no es tanto la descripción, aunque sea realista y desde luego grave para quien le escuchaba, de las posibles hostilidades a las que se encaminaba el seguidor de Jesús, cuanto más bien el hecho que subyacía a esa descripción: poco a poco Jesús va poniendo su

persona en el centro de la afectividad y de la libertad del hombre. Y esto se convierte en un latigazo cuando llega hasta compararse con los afectos más íntimos del hombre mismo.

«Todavía estaba hablando a la muchedumbre, cuando su madre y sus hermanos se presentaron fuera y trataban de hablar con él. Alguien le dijo: ‘¡Oye! ahí fuera están tu madre y tus hermanos que desean hablarte’. Mas él respondió al que se lo decía: ‘¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?’. Y, extendiendo su mano hacia sus discípulos, dijo: ‘Éstos son mi madre y mis hermanos. Pues todo el que cumpla la voluntad de mi Padre celestial, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre’»⁶. Pone su propia persona como alternativa a los sentimientos naturales, aunque la palabra «alternativa» no sea la correcta; sólo explica el primer choque con este comportamiento de Jesús. Debería decir mejor que pone su propia persona en el corazón de los mismos sentimientos naturales y se sitúa con pleno derecho como su verdadera raíz. «No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada. Sí, he venido a enfrentar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra; y sus propios familiares serán los enemigos de cada cual. El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí [...] El que encuentre su vida, la perderá; y el que pierda su vida por mí, la encontrará»⁷.

La libertad del hombre se verifica mucho más en la experiencia de las relaciones con lo que le pertenece que directamente consigo mismo. Un hombre aceptaría más fácilmente perderse a sí mismo que perder a la persona que ama; pues su libertad encuentra acicate en la relación de posesión o de preferencia. Ésta es la cosa: Jesús se pone en el centro de esas relaciones, como si fuera el corazón en el que

éstas tienen su origen y sin el cual no tendrían vida.

Y aquí está el punto de arranque de la animadversión con respecto a él. Mientras Él se declara «maestro» e invita al «sígueme», uno puede reconocerlo e ir con él o bien no seguirle, y queda todavía sitio para la simple indiferencia, pero cuando su propuesta se especifica como una pretensión de entrar en el ámbito de nuestra libertad, entonces o se le acepta, y ello se convierte en amor, o se le rechaza, y ello se convierte en hostilidad.

El final de la historia que he contado antes ilustra, también por analogía, la aversión que surge frente a alguien que de alguna manera ponga en práctica una pretensión de centralidad.

En efecto, un día, cuando ya «el rey de Portugal» se había ganado con su amistad a los del pueblo, llegó un coche de la policía y se lo llevó. Alguien lo había traicionado. ¿Quién? El alcalde. Pero, ¿por qué? ¡Nunca se había respetado y honrado tanto al alcalde como en el mes en que había estado allí ese señor! Sin embargo el alcalde sentía, y no lo aceptaba, que él ya no era el centro del pueblo, constataba que había sido desplazado como punto de referencia y amo del pueblo.

Un mecanismo muy parecido es el que se desencadenó en las reacciones hacia la persona de Jesús. Comienza a brotar una hostilidad contra él precisamente por su manera de presentarse, es decir, cuando empieza a manifestar su presencia con la pretensión de tener un significado decisivo y un poder determinante en el ámbito de la libertad de la gente.

Una doctrina que explique la vida puede provocar asentimiento o negación —dice Romano Guardini⁸—, pero es muy distinto cuando una figura humana plantea por sí misma la pretensión de tener una importancia absoluta para nuestra vida. Para reconocer y aceptar esa pretensión, el que escucha tiene que renunciar a sí mismo, tiene que sacrificar la autonomía de su

criterio de una manera tan sensible como sólo puede ocurrir en el amor. Si se rechaza esta renuncia a uno mismo, lo que brota es una aversión radical, profunda, que tratará por todos los medios posibles de justificarse.

Los apóstoles ahondarán en su elección justamente en esta segunda etapa, al igual que es en esta etapa cuando los demás se distancian de Jesús. Dice Tresmontant: «Si se estudia el caso de Jesús de Nazaret, se advierte que la resistencia que se encuentra proviene de que Jesús, con sus acciones y con sus palabras, enseña una doctrina que desconcierta y choca con costumbres adquiridas, imágenes adquiridas y prejuicios. Los que mantienen y transmiten los prejuicios se rebelan contra este maestro de novedades. Les resulta intolerable. Lo era y lo es todavía hoy. Lo será siempre»⁹.

En todo caso sigue en pie el hecho de que el discriminante fundamental de la elección en pro o en contra de Cristo radica en la pretensión inconcebible de su Persona, en la novedad absoluta de su «naturaleza», en la respuesta inimaginable a la pregunta de quién es él: ésta es la clave para dar el salto cualitativo en la percepción de uno mismo y en la imagen que tenemos de la vida.

3. El momento de la identificación

Pero es sobre todo en una tercera etapa cuando Jesús afronta, aunque sea todavía implícitamente, la respuesta a la pregunta: «¿Tú quién eres?».

Una vez me dijo una profesora valdense de religión: «Cristo nunca dice en el evangelio: ‘Yo soy Dios’; dice siempre: ‘Yo soy el Hijo de Dios’». Y yo le respondí: «Si encontrara en el evangelio que Cristo ha dicho: ‘Yo soy la segunda persona de la Santísima Trinidad’, enseguida diría que se trata de un error». Y

sería un error, pues siendo judío, nacido en aquella época, y siendo de cierto tipo de extracción social, sólo podía hablar en consonancia con la mentalidad de un hombre de esa época y de esa extracción social. No podemos imaginárnoslo hablando con la astucia de un griego del siglo IV, ni mucho menos según el tipo de exigencias mentales que caracterizan al hombre moderno.

Un judío no podía ni siquiera pronunciar la palabra Dios, pues la mancharía. Los fariseos insistían en que sólo debía nombrarse a Dios mediante circunlocuciones. Pues Dios se identificaba con su palabra, con la historia del pueblo, es decir, con los textos, con la Biblia como historia de una nación, con los padres antiguos. Entonces las circunlocuciones con las que el judío de aquellos tiempos se refería a la divinidad eran «Moisés, la ley y los profetas», o bien, «los padres», «los antiguos», es decir, aquellos a los que se les reconocía como la mediación, como el instrumento de la voz de Dios, hasta el punto de que lo que ellos decían era la voz, la palabra misma de Dios. Todo lo que había ocurrido en su vida eran gestos de Dios. *Mirabilia Dei*, gestos de Dios, se habían realizado con Abraham, Isaac, Jacob o David.

Entonces Jesús respondió a la gran pregunta: «¿Tú quién eres?», atribuyéndose a sí mismo gestos y misiones que la tradición judía reservaba celosamente a Yahvé. De este modo se identificó con Dios. Haciendo cada vez más contundentes sus afirmaciones, Jesucristo, judío de una época concreta, se apropia de actitudes reservadas a lo divino, emplea el método de atribuirse sin más lo que era propio de Dios.

a) El origen de la Ley

Ante todo Jesús se identificó con el origen de la Ley. La palabra Ley era el sinónimo que más empleaban los fariseos

para referirse a lo divino. Decir que algo era según la Ley quería decir que era según Dios. Para quien le escuchaba debía de ser algo inaudito oírle repetir: «Se dijo... pero yo os digo». «Habéis oído que se dijo a los antepasados: ‘No matarás’; y aquel que mate será reo ante el tribunal. Pues yo os digo: Todo aquel que se encolerice contra su hermano, será reo ante el tribunal [...] Habéis oído que se dijo: ‘No cometerás adulterio’. Pues yo os digo [...] También se dijo: ‘El que repudie a su mujer, que le dé acta de divorcio’. Pues yo os digo [...] Habéis oído también que se dijo a los antepasados: ‘No perjurarás, sino que cumplirás al Señor tus juramentos’. Pues yo os digo [...] Habéis oído que se dijo: ‘Ojo por ojo y diente por diente’. Pues yo os digo [...] Habéis oído que se dijo: ‘Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo’. Pues yo os digo [...]»¹⁰. Jesús modifica lo que para los fariseos representaba el comunicado divino al hombre, identificándose de este modo a sí mismo con la fuente de la Ley.

b) El poder de perdonar los pecados

Recordemos el episodio de la curación del paralítico¹¹, cuando Jesús se atribuye el poder de perdonar los pecados, y se lo atribuye con hechos además de palabras. La gente queda impresionada por el milagro, pero éste remitía a una cosa muy distinta. Remitía al poder de perdonar que sólo pertenece a Dios. «Su religiosidad muestra unos rasgos inauditos, más aún, revolucionarios diríamos, que provocaban la ira y la indignación de los píos de aquel tiempo [...] En último término, podemos decir que Jesús no se adecua a ninguno de los tipos *standard* que solemos encontrar. Exige una conversión que no atañe únicamente a las estructuras externas y a las formas superficiales de comportamiento, sino a la orientación fundamental del hombre, a su corazón. La inaudita libertad con

que se comportaba Jesús nos plantea una cuestión: ¿En nombre de qué potestad haces tú esto?»¹².

c) La identificación con el principio ético

Vayamos al relato del Juicio final, tal como se encuentra en el evangelio de Mateo. «Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria acompañado de todos sus ángeles, se sentará en su trono de gloria. Serán congregadas delante de él todas las naciones, y él separará a los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos. Pondrá las ovejas a su derecha y los cabritos a su izquierda. Entonces dirá el Rey a los de su derecha: ‘Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; era forastero y me acogisteis; estaba desnudo y me vestisteis; enfermo y me visitasteis; en la cárcel y vinisteis a verme’. Entonces los justos le responderán: ‘Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer; o sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos forastero y te acogimos; o desnudo y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y fuimos a verte?’. Y el Rey les dirá: ‘En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis’. Entonces dirá también a los de su izquierda: ‘Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno [...] porque tuve hambre y no me disteis de comer; tuve sed y no me disteis de beber [...]’. Entonces dirán también éstos: ‘Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento o forastero o desnudo o enfermo o en la cárcel, y no te asistimos?’»¹³. Y el Rey les contestará lo mismo, pero en sentido contrario.

Se trata del Juicio final, y lo que obra en él es el principio ético: no el legislador, sino el origen o, mejor, la naturaleza del

bien. Y es El. Tanto es así que quien hace el bien sin siquiera darse cuenta de Jesús, sin tener conciencia de Él, hace el bien porque establece, aun sin saberlo, una relación con Él. Si una acción del hombre es buena porque es por Él y es mala si le excluye, Jesús se ha constituido entonces en el criterio discriminante entre el bien y el mal, no tanto como juez cuanto como criterio de identidad. Él es el bien y no estar con Él es el mal.

Aun permaneciendo en una perspectiva implícita, ésta es la afirmación más fuerte de la conciencia que Cristo tenía de su identidad con lo divino. Pues el criterio del bien y del mal coincide con el principio de las cosas, con el origen último de la realidad. La fuente ética por excelencia es lo divino, el principio del bien coincide con lo verdadero. Vivir bien quiere decir servirle, seguirle¹⁴.

Capítulo Séptimo

LA DECLARACIÓN EXPLÍCITA

De la trayectoria seguida hasta ahora para describir cómo se planteó el problema cristiano, quisiera subrayar sobre todo los aspectos metodológicos, el dinamismo que la puso en marcha, ya que ese dinamismo será el mismo a lo largo de toda la historia. Es decir: el comportamiento de aquel hombre era tal que, cuanto más de acuerdo se estaba con él y se le seguía, más se sentía uno inducido a preguntarse: «pero, ¿qué hace para ser así?». De modo que llegado un cierto momento explotó la pregunta. Al recordar el concepto de certeza moral¹, hemos recordado también un corolario: la naturaleza nos permite obtener la certeza acerca del comportamiento humano — precisamente por ser fundamental para la vida— con más rapidez que otros tipos de certeza, y esto mediante la intuición de la convergencia de muchos indicios hacia un punto. Por eso, cuanto más comparte uno la vida de otra persona más capaz es de tener certeza moral acerca de ella, ya que el cúmulo de indicios se multiplica. Así fue con Jesús. Su bondad, su inteligencia, su tremenda capacidad de introspección, sus posibilidades prodigiosas de gobernar sobre todas las cosas, la naturaleza de su disposición al milagro son entonces, para quien vive con él y para quien sabe prestarle verdadera atención, indicios todos ellos que poco a poco se multiplican y ganan en profundidad, indicios que hacen «quedarse con la boca abierta», indicios que provocan una pregunta a la que no se sabe responder, pero a la que se debe poder responder.

Ciertamente los mismos discípulos tratan de hallar respuestas.

Por ejemplo, los evangelios recogen un episodio sucedido cerca de Cesarea de Filipo². Podemos tratar de imaginarnos cómo ocurrió. Jesús, mientras camina con los suyos por un sendero que lleva al mar, ve en un cierto punto que el sendero bordea un abrupto promontorio, y, al igual que haría cualquiera de nosotros, se para un instante a mirar. Como invadido de pronto por un pensamiento, dice volviéndose a los suyos: «¿Quién dice la gente que soy yo?». Ellos responden: «Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que uno de los profetas antiguos, que ha resucitado». Les dice: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?». Y Pedro, como de costumbre, prorrumpe impulsivamente, repitiendo quizá, aunque sin entender plenamente su significado, algo que había oído decir al mismo Jesús: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo». Pedro había llegado ya a esa evidencia que le hacía pensar de Jesús: «Si no puedo fiarme de este hombre, no puedo fiarme ni siquiera de mí mismo». Y Jesús, mirando primero a aquel abrupto promontorio que tenía delante, la roca sobre la que se había construido la ciudadela de Cesarea de Filipo, inexpugnable por su posición, y mirando luego a Pedro, le dijo: «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Infierno no prevalecerán contra ella». Poco antes le había llamado «bienaventurado», pues la respuesta que Pedro había dado a su pregunta no la había encontrado por sí solo, sino que el Padre se la había revelado.

A la pregunta sobre la identidad de Cristo, todos tratan de dar una respuesta; todos se inquietan ante el problema que representa, pues su respuesta no lo abarca. Y entonces se lo preguntan a él: «¿Tú quién eres?»; él da, ciertamente, respuesta, pero, como hemos visto, poco a poco, pedagógicamente, introduciéndola casi con cautela, para no «apagar la mecha humeante»³. En efecto, la respuesta era demasiado fuerte para

ellos, demasiado turbadora para su mentalidad. Por eso dio pasos introductorios a su respuesta explícita. Se pone a sí mismo como la causa por la que vale la pena jugarse la vida, como el fundamento de las relaciones que constituyen el corazón de nuestra libertad, y finalmente comienza incluso a atribuirse gestos y prerrogativas que la Biblia y toda la tradición judía referían celosamente a Dios. Se convierte en creador de la Ley, se muestra como perdonador del pecado y se identifica con la fuente de la ética.

Pero una vez llegado a los últimos tiempos su declaración se hará explícita. Cristo finalmente se presenta como Dios de manera abierta. Pero esto sólo ocurre cuando las conciencias que le rodeaban habían asumido ya posiciones decididas con respecto a él.

En efecto, Dios tiende a ponderar la situación en la que nuestra libertad se ha metido de antemano. El modo con que Dios nos trata secunda una decisión tomada previamente por nuestra libertad, e impulsa a que se desvele mejor lo que ésta está dispuesta a hacer. Cuando la libertad se pone en actitud de cerrarse sobre sí misma, todo lo que ocurra la lleva a cerrarse aún más, y viceversa. «Porque a todo el que tenga, se le dará y le sobrarán; pero al que no tenga, aun lo que tiene se le quitará»⁴.

Así, la prueba definitiva que él dará de sí mismo será para sus amigos ocasión de demostrar una mayor unión con él; y para sus enemigos el pretexto último para eliminarle.

Veamos ahora tres momentos característicos en los que se pone de manifiesto Jesús explícitamente.

1. El primer asomo de una actitud explícita

En el último período vemos a Jesús casi instalado en el pórtico del templo desafiando a los fariseos de la mañana a la noche. El

clima de Jerusalén se ha puesto al rojo vivo debido a la persona de Jesús. «Entre las muchedumbres populares, formadas por los habitantes de la ciudad y los peregrinos que acudían a la fiesta, circulan muchos ‘rumores’ y cuchicheos a media voz. Las opiniones están divididas aunque sólo se mencionan sumariamente. A un reconocimiento decidido pero incoloro (‘es bueno’), se opone la acusación de que ‘seduce al pueblo’. El derecho penal judío establecía la lapidación para los seductores. Es una expresión muy fuerte [...] Pero lo que mejor describe la situación en Jerusalén es que existía temor a exponer las propias opiniones: el pueblo no se arriesga a decir lo que piensa ‘por temor a los judíos’. Aquí se alude inequívocamente a la autoridad teocrática, que trabaja con amenazas y represalias»⁵.

El primer momento del que queremos hablar puede parecer no del todo explícito al lector moderno, pero lo es en el contexto de la época. Eran, pues, las últimas semanas de su vida y la atmósfera que le rodeaba en la ciudad era la descrita. Hasta entonces Jesús había huido siempre de los fariseos, para que no le prendieran. Ahora en cambio va a Jerusalén decidido. La situación era tal que esta decisión suya provoca las reacciones de sus amigos. Los evangelistas anotan que «Pedro, tomándole aparte, se puso a protestar»⁶ o que «se puso a reprenderle»⁷. Pero Jesús reacciona: «Tus pensamientos no son los de Dios; sino los de los hombres»⁸.

En Jerusalén crece la discusión y, con la ciudad llena de peregrinos, el espectáculo de esas discusiones atrae a muchos curiosos. Jesús toma además la iniciativa de atacar a los fariseos por el flanco en el que eran más competentes: la interpretación de las Escrituras, de las que ellos conocían todas las sutilezas. «Estando reunidos los fariseos les propuso Jesús esta cuestión: ‘¿Qué pensáis acerca del Mesías? ¿De quién es hijo?’. Dícenle: ‘De David’». La respuesta es inmediata respecto

a un tema, el del Mesías, en el que estaban de acuerdo escribas y fariseos, que, como todos, le esperaban en ese momento de la historia. «Replicó: ‘Pues, ¿cómo David, movido por el Espíritu, le llama Señor, cuando dice: Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies?’». Es decir, la profecía emplea el mismo término para indicar a Dios y al que habría de venir. Jesús concluye: «‘Si, pues, David le llama Señor, ¿cómo puede ser hijo suyo?’. Nadie era capaz de contestarle nada; y desde ese día ninguno se atrevió ya a preguntarle más»⁹. Aunque parecía que las Escrituras no tenían secretos para ellos, su capacidad de interpretación no bastaba para replicar a Jesús. Pero algo definitivo y solemne debieron captar en su modo de razonar, pues desde aquel día no le hicieron más preguntas. Se había dado, pues, un comienzo de respuesta explícita: la naturaleza de Jesús se desvela como divina.

2. Un contenido provocador

El evangelio de Juan, en su capítulo octavo, recoge otro momento de declaración explícita¹⁰. Aun dentro del clima tenso de esas discusiones en el templo, el evangelio advierte a menudo que algunos judíos, al escuchar a Jesús, «creían en él». Probablemente eran personas que se decían: «Con todo, es un hombre al que no se debe rechazar en bloque. Dice cosas que hacen pensar y las justifica...». Hoy podríamos calificarlos como simpatizantes.

Entonces Juan observa que, en una de estas circunstancias, Jesús se vuelve a los que simpatizaban con él. «Si os mantenéis fieles a mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos, conoceréis la verdad y la verdad os hará libres». Los presentes quedan sorprendidos y tocados en lo vivo por esta afirmación.

«Se sienten heridos por las palabras de Jesús en su orgullo religioso y nacional [...] Pese a toda la opresión política, se saben hijos libres de Abrahán, que interiormente jamás se han doblegado a un dominio extranjero»¹¹. Por eso le replican a Jesús que siempre han sido libres: ¿cómo puede hacer depender de él la libertad de ellos? Jesús les responde: «Todo el que comete pecado es un esclavo. Y el esclavo no se queda en casa para siempre; mientras el hijo se queda para siempre; si pues el Hijo os da la libertad, seréis realmente libres». Jesús recurre a una imagen para aclarar su capacidad de hacerles libres: «En la imagen se supone una comunidad doméstica, en la que hay esclavos sin libertad y el hijo del padre de familia. Los criados o esclavos abandonan la casa en un determinado momento, mientras que el hijo y heredero siempre vive allí. Esta situación se daba tanto en Palestina como en el mundo helenístico»¹². Lo que quiere decir es que quien se equivoca es como un esclavo de su límite. Un esclavo no pertenece todavía a la familia. En cambio un hijo está dentro, en la familia de la libertad. Por tanto, es como si Jesús dijera: será el hijo el que os debe tomar y os debe hacer entrar como libres en la casa.

Ciertamente Jesús ha visto el resentimiento en los rostros de los presentes, y entonces insiste en quererlos provocar hasta las últimas consecuencias. «Ya sé que sois raza de Abrahán; pero tratáis de matarme, porque mi palabra no prende en vosotros. Yo hablo de lo que he visto donde mi Padre; y vosotros hacéis lo que habéis oído donde vuestro padre». En una atmósfera que se va calentando cada vez más, los presentes claman todavía más que descenden de Abrahán. Y Jesús: «Si fuerais hijos de Abrahán, haríais las obras de Abrahán. Pero tratáis de matarme, a mí que os he dicho la verdad que oí de Dios. Eso no lo hizo Abrahán». Los jefes de los judíos han comprendido que «Jesús pretende atribuirles un padre que no es Abrahán [...] Para los

judíos Abrahán era el fundador del culto de Dios, al que reconoció como creador del mundo sirviéndole con fidelidad [...] Cuando Jesús niega a los judíos su filiación abrahámica, éstos lo consideran como un ataque contra su fidelidad a Dios»¹³.

«¡No tenemos más padre que a Dios!». Pero Jesús sigue acusando: «Si Dios fuera vuestro Padre, me amaríais a mí, porque yo he salido y vengo de Dios; no he venido por mi cuenta, sino que él me ha enviado. ¿Por qué no comprendéis mi lenguaje? Porque no podéis escuchar mi palabra. Vuestro padre es el diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre. Éste fue homicida desde el principio, y no se mantuvo en la verdad, porque no hay verdad en él; cuando dice la mentira, dice lo que le sale de dentro, porque es mentiroso y padre de la mentira. Pero a mí, como os digo la verdad, no me creéis. ¿Quién de vosotros puede probar que soy pecador? Si digo la verdad, ¿por qué no me creéis?». Jesús, al continuar discutiendo y acusándolos de manera apremiante dice claramente que «todas sus pretensiones de ser hijos de Abrahán o de Dios se rompen por el hecho de estar maquinando su muerte [...] Jesús habla y argumenta desde su conciencia de la plena unidad con Dios»¹⁴. Y entonces aquellos que habían sido simpatizantes se van haciendo cada vez más extraños a lo largo de la discusión; al sentirse atacados en su orgullo religioso van dando la razón a los que ya habían chocado con Jesús y le acusaban de estar poseído por un demonio, por tanto muy lejos de ese Dios del que hacía poco había dicho que le había enviado.

Pero Jesús recorre ya firmemente el camino de su autorrevelación: rechaza las acusaciones y afirma algo que está destinado a agravar y aumentar todavía más el alboroto y las exclamaciones: «Yo no tengo un demonio; sino que honro a mi Padre, y vosotros me deshonráis a mí. Yo no busco mi gloria; ya hay quien la busca y juzga. Yo os aseguro: si alguno guarda mi

palabra, no verá la muerte jamás». La reacción es violenta: le gritan que todo lo que está diciendo confirma sin sombra de duda que está loco y endemoniado. ¿Cómo se puede prometer librar a alguien de la muerte? Todos los grandes hombres de la historia, Abrahán, los profetas, tuvieron que vérselas con la muerte. El escándalo de esta frase es grande; tanto para los que interpretaran banalmente al pie de la letra la expresión de Jesús, como sobre todo para quien entendiera aunque sólo intuitivamente que era como si hubiese dicho: «Os declaro solemnemente que quien se adhiera a lo que digo, se adhiere a algo que ni el tiempo ni la historia podrán limitar».

«¿Por quién te tienes a ti mismo?». La formulación de esta pregunta, que sigue al pasaje citado, denuncia ya la sospecha y la provocación. «Hasta los varones que, según la creencia judía, estuvieron especialmente cerca de Dios, hubieron de compartir la suerte de todos los hombres. Así, la pregunta inmediata y final ‘¿Por quién te tienes?’ insinúa que Jesús pretende equipararse a Dios [...] Sólo Dios es el eterno viviente y vivificador [...] y Jesús se apropia la pretensión de preservar a los hombres de la muerte con su palabra. Se apropia así un derecho reservado a la divinidad, poniéndose por encima de los hombres y al lado de Dios»¹⁵. Pero Jesús también había dicho: «honro a mi Padre», añadiendo: «no busco mi gloria» y, antes de pasar a la gran declaración del versículo 58, antes de «llevar su automanifestación a una afirmación suprema e insuperable»¹⁶, recalcará, como para dar una última posibilidad a la libertad de alguno de sus oyentes, su dependencia del Padre, esa relación misteriosa que habría podido hacer sospechar a los presentes que no se encontraban ante un vanidoso fanfarrón: «Si yo me glorificara a mí mismo, mi gloria no valdría nada; es mi Padre quien me glorifica, de quien vosotros decís: ‘Él es nuestro Dios’, y sin embargo no le conocéis. Yo sí que le conozco; si dijera que

no le conozco, sería un mentiroso como vosotros. Pero yo le conozco, y guardo su palabra»¹⁷.

Así, mientras un espíritu atento habría podido intuir que «el ataque a la jactancia de Jesús se rompe con su obediencia»¹⁸, Jesús lleva hasta el extremo su provocación: «Vuestro padre Abrahán se regocijó pensando en ver mi día; lo vio y se alegró». En cualquier genio humano se da la profecía de un cumplimiento que la persona de Cristo asegura encarnar. Ahora ya es clara a sus enemigos la insensatez, la presunción inaudita, absurda, de lo que Jesús está diciendo. Su objeción es incluso inofensiva: «‘¿Aún no tienes cincuenta años y has visto a Abrahán?’. Jesús les respondió: ‘En verdad, en verdad os digo: antes que naciese Abrahán Yo soy’. Entonces tomaron piedras para tirárselas; pero Jesús se ocultó y salió del templo». La discusión, que comenzó casi para ahondar en cierta simpatía y curiosidad, finaliza con una completa y dramática ruptura. Hay afirmaciones ante las cuales es como si se hiciera explotar el juego egocéntrico del alma humana. Son provocaciones a la razón tal como ésta se vive, aunque no ciertamente a la razón en toda la amplitud de su apetito cognoscitivo¹⁹. Son advertencias y notificaciones que no se pueden tolerar. «Con palabras claras [...] Jesús certifica su superioridad sobre Abrahán [...] Jesús posee una preexistencia real [...], incurso en el ser eterno-divino»²⁰.

Conviene señalar que si en vez de la palabra «Abrahán» estuviera la palabra «razón», y en lugar de la palabra «fariseos» estuviera «los intelectuales», toda la dialéctica sería perfectamente aplicable a la tensión fe-cultura mundana propia de nuestro tiempo.

3. La declaración final

El tercero y último punto de referencia lo da el capítulo 26 del

evangelio de Mateo²¹.

En aquellas últimas semanas tumultuosas las llamadas de Jesús a creer se multiplican; son signos y palabras que quieren hacer reflexionar a los hombres sobre la urgencia y la unicidad de su anuncio. Tras de mucho vigilarle y seguirle para controlar sus enseñanzas, los jefes religiosos se deciden a decretar la peligrosidad de Jesús. No responde a la imagen de Mesías que se esperaba, arremete contra ellos, que son los intérpretes de la Ley, desvía al pueblo de la verdadera tradición con enseñanzas sospechosas y podría llamar demasiado la atención de los romanos. En resumen: deciden atraparlo. Se arresta a Jesús y se le lleva ante el Sanedrín para juzgarlo. Es tan viva la exigencia de justicia en el hombre que no se dará nunca injusticia alguna que no trate de plantearse e imponerse sin al menos una apariencia de justicia, demostrando así su necesidad.

El Sanedrín era el gran consejo judío, que de por sí habría sido competente para juzgar y condenar a Jesús; pero la circunstancia histórica de que Judea se viera incorporada al imperio romano como provincia hacía que el Sanedrín, para cuestiones importantes como podía ser una pena capital, tuviera que someter la acusación al gobernador romano.

Así el Sanedrín, en el caso de Jesús, se dispuso a seguir un procedimiento formalmente al amparo de cualquier acusación de irregularidad: primero una vista ante el consejo y después la imputación sometida a la competencia del gobernador romano. Jesús fue objeto ante el Sanedrín de muchas acusaciones, a las que se habían prestado bastantes testigos falsos, que sin embargo al final terminaron por contradecirse. Los evangelios constatan un malestar general en el Sanedrín, que buscaba una acusación válida y que durante mucho tiempo no logró encontrarla. Hasta que dos testigos dijeron: «Este dijo: ‘Yo puedo destruir el Santuario de Dios, y en tres días levantarlo’». Se trata

evidentemente de la tergiversación de una expresión que en efecto Jesús había empleado unos días antes, refiriéndose metafóricamente a su propio ser y a su propia persona. A falta de argumentos más fundados, el sumo sacerdote invita a Jesús a defenderse y le apremia para que responda. Pero es tan evidente la falsedad de esa interpretación que Jesús calla. El sumo sacerdote se encuentra en un aprieto, sabe que tiene que obtener algo al menos formalmente y entonces, venciendo su último reparo, saca a relucir un tema que no debiera haber mencionado, ya que era escandaloso aludir a él por su contenido blasfemo: «‘Yo te conjuro por el Dios vivo a que nos digas si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios’. Dícele Jesús: ‘Sí, tú lo has dicho. Y yo os declaro que a partir de ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo’». Ante la provocación de Caifás acerca del testimonio que había venido a dar, Jesús no pudo seguir callando. Entonces todo el consejo grita ante la blasfemia y declara a Jesús reo de muerte.

La admisión de que era el Mesías no habría debido implicar necesariamente la acusación de blasfemia. Jesús, al atribuirse en su respuesta dos célebres textos mesiánicos del Antiguo Testamento —el salmo 110 y el capítulo 7 de Daniel²²—, se proclamó firmemente Mesías. Pero, en la pregunta misma, el añadido al título de Mesías, el Cristo, de la expresión «Hijo de Dios» (que Jesús había empleado) introduce una preocupación alarmada ya existente que Jesús confirma con su declaración. El Sanedrín responde con su gesto de indignación a la objeción moderna según la cual Jesús en el evangelio no se habría proclamado Dios, sino Hijo de Dios. Evidentemente las autoridades religiosas de la época reconocían en esa frase del hombre de Nazaret una identificación con lo divino, una pretensión que se siente como confusión entre la realidad humana y la divina que justificaba la acusación de blasfemia.

Entre los muchos que en aquella época se habían declarado mesías, de ninguno se había dicho que blasfemaba. Y puesto que se esperaba al Mesías, los jefes religiosos inteligentes seguían una línea de verificación muy simple. Si alguno hubiese sido de verdad el Mesías, el libertador que todos esperaban, habría obtenido resultados; de lo contrario habría fracasado. Nada podía inducir al Sanedrín a separarse de esa actitud «sensata» para tomar una posición tan grave como la de una acusación de blasfemia si no la hubiera provocado algo más, algo que turbaba, que ponía en juego la idea misma de Dios que ellos honraban y defendían frente a cualquier equívoco, frente a cualquier cosa que pudiera falsificar y corromper la concepción pura que tenían de Yahvé.

La condena a muerte de Jesús ante el Sanedrín fue por blasfemia, tal como se explicitó ante el gobernador romano «porque se tiene por Hijo de Dios»²³, aunque ante Pilato se subrayó también la pretensión de Jesús de ser rey de los judíos, apelativo que podría molestar al representante del imperio.

4. La discreción de la libertad

Quedan así planteados los términos para decidir acerca de la pretensión cristiana. Cualquier otro elemento, incluso el grandioso que seguirá a la muerte de Jesús, su Resurrección, testimoniada por muchos que le volvieron a ver vivo, no hará más que desvelar «los pensamientos de muchos corazones».

Cuando Jesús era niño, un hombre, Simeón, de quien el Evangelio dice que era «justo y temeroso de Dios», un hombre que había deseado ardientemente ver al Mesías antes de morir, había tomado en sus brazos al pequeño, al que traían sus padres al templo según la costumbre, y había dicho a la madre que su hijo sería «señal de contradicción [...] a fin de que queden

al descubierto las intenciones de muchos corazones»²⁴. La afirmación de Jesús es sencillamente un hecho y los hechos hacen salir a flote la actitud de fondo del corazón humano, es decir, si está cerrado o abierto frente al misterio del ser.

El problema cristiano se resuelve en los mismos términos con los que se plantea: o se encuentra uno ante una locura, o aquel hombre, que dice ser Dios, es Dios. El problema de la divinidad de Cristo se reduce a esto: una alternativa en la que cuenta más que en ninguna otra ocasión la decisión de la libertad. Una decisión que tiene raíces ocultas y ligadas a una cierta actitud de cara a toda la realidad. La libertad no está representada por opciones clamorosas; éstas no dan razón del drama de nuestra vida. La libertad es lo más discreto que existe. El espíritu asume una posición primordial frente a lo real, luego la desarrolla, y sólo después toma conciencia de ella, especialmente cuando llegan las opciones más llenas de consecuencias. Ante el problema de Jesucristo se produce la consecuencia de la posición primordial que tengamos, la más íntima y original de nuestra conciencia, frente a la totalidad de los seres y del Ser.

Capítulo Octavo

LA CONCEPCIÓN QUE JESÚS TIENE DE LA VIDA

1. Premisa: una educación en la moralidad necesaria para comprender

1) El valor de una persona no lo captamos directamente, como si lo viésemos. La intimidad de una persona sólo se deja comprender en la medida en que se revela, y se revela a través de sus «gestos», como también a través de los signos. Se los podría comparar con esos síntomas que para el médico son manifestaciones de una realidad no perceptible directamente a su observación. Cuanto más genial es el médico, más capacidad tiene de valorar los síntomas.

Igualmente, para captar y juzgar el valor de una persona a través de sus gestos hace falta «una genialidad» —una «genialidad humana»—. Se trata de una capacidad psicológica más o menos desarrollada o más o menos favorecida. Se compone de tres factores: la sensibilidad natural, una educación realmente completa y la atención.

2) En concreto, para comprobar la plausibilidad de un hecho inherente a una personalidad moral y religiosa hay que tener una genialidad moral y religiosa que nos permita interpretar los gestos de esa persona como signos significativos en ese preciso sentido.

Pero preguntémonos: ¿qué es la moral? La moralidad es la relación entre el gesto y la concepción del todo que está

implicada en él. Realmente el hombre se mueve siempre con una dimensión universal —implícita o explícita, consciente o inconsciente—. Por tanto, la capacidad de la que estamos hablando no está necesariamente medida por el nivel de santidad o de irreprehensibilidad ética; sino que, al estar en juego la relación elemental de lo particular con el todo, es más definible como apertura original del ánimo; como una actitud original de disponibilidad y de dependencia, no de autosuficiencia; como una voluntad de afirmación del ser, no de uno mismo.

Éticamente todo esto se expresa como una vivencia de confrontación de nosotros mismos con un ideal que nos supera; por lo tanto, como humildad que vive en el esfuerzo de mejorar, de «superar-se», y que se expresa en un deseo sincero o al menos en el malestar por el propio mal.

Se trata del sentimiento propio de la criatura, es decir, del ser en cuanto que es dependiente; es la raíz misma de la religiosidad. De modo que la opción más dramática de nuestra libertad, y la condición de esa capacidad de comprobación de la que estamos hablando, se sitúa en las profundidades de nuestro ser: es una elección entre autosuficiencia y disponibilidad; entre esa tendencia decisiva a cerrarse, que impedirá la comprobación de los hechos e impedirá por tanto entender y se convertirá finalmente en irreligiosidad, por una parte, y, por la otra, esa sencillez natural vivida que, con el tiempo, dará sus frutos de conocimiento y permitirá a la inteligencia y al corazón abrirse de par en par a los hechos.

3) Jesús advierte continuamente en el Evangelio de la necesidad de eso que hemos llamado genialidad moral para poderle comprender, y observa cómo el hábito de una actitud autosuficiente, no disponible, hace imposible percibir el valor revelador de lo que él hace. Desde la afirmación trágica de Juan («En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por Él, pero el

mundo no le reconoció. Vino entre su gente, pero los suyos no le recibieron»¹), a las palabras que siguen al encuentro con Nicodemo («Y la condenación está en que vino la luz al mundo, pero los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas. Pues todo el que obra el mal aborrece la luz y no va a la luz, para que no sean censuradas sus obras. Pero el que obra la verdad, va a la luz, para que quede de manifiesto que sus obras están hechas según Dios»²), todo el comienzo del cuarto evangelio introduce el drama que Cristo vivirá con la conciencia del hombre y que atestiguan sobre todo los capítulos quinto, sexto y octavo. «¿Por qué no comprendéis mi lenguaje? Porque no podéis escuchar mi palabra. Vuestro padre es el diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre. Éste fue homicida desde el principio, y no se mantuvo en la verdad, porque no hay verdad en él; cuando dice la mentira, dice lo que le sale de dentro, porque es mentiroso y padre de la mentira. Pero a mí, como os digo la verdad, no me creéis. ¿Quién de vosotros puede probar que soy pecador? Si digo la verdad, ¿por qué no me creéis? El que es de Dios, escucha las palabras de Dios; vosotros no las escucháis, porque no sois de Dios»³.

En este sentido, son significativos los dos grandes milagros narrados en el evangelio de Juan: la curación del ciego de nacimiento⁴ y la resurrección de Lázaro⁵. En estos relatos están retratadas con viveza aquellas actitudes de la libertad que representan lo opuesto a la apertura disponible que estamos llamados a favorecer para poder juzgar la plausibilidad de la pretensión de Jesús.

En el primer relato se presenta a un hombre curado de su ceguera, y los jefes religiosos descalifican el valor de esa curación como no proveniente de Dios, porque el gesto milagroso se hizo en día de sábado en que estaba prescrito el descanso. «Amenazan a un hombre deseoso de creer,

ejerciendo la presión y el terror sobre el pueblo [...] y cerrándose a todos los mejores argumentos sobre el origen divino de Jesús». «Están aprisionados en la postura legalista»⁶. Pero el que ha sido sanado no se deja engañar: «Los pretendidos conocimientos de sus interrogadores están contra su experiencia personal de que ha sido curado por Jesús. Y de este hecho no le apean»⁷.

Más tarde, la resurrección de Lázaro, de gran resonancia, es uno de los mayores signos obrados por Jesús. Tanto es así que ante este signo muchos creyeron. En cambio, algunos de los presentes «fueron a contárselo» a los fariseos. Acostumbrados a ser secuaces suyos, renuncian a una libre confrontación con su ser de hombres y se someten a la decisión de quien es más influyente que ellos. Estos últimos, mientras en el caso del ciego de nacimiento habían puesto en marcha una especie de investigación de los hechos, frente a la resurrección de Lázaro deciden inmediatamente matar a Jesús.

Así también nosotros sólo nos sentiremos comprendidos por quien tenga en sí algo nuestro. Si quien escucha a una persona no tiene en sí algo que de algún modo le acerque a la experiencia del otro, es fácil que tergiversar el significado de sus palabras.

Igualmente, para afrontar la concepción moral de Jesús y para valorar la personalidad de la que emana, tiene que darse una cierta humanidad, una posibilidad de correspondencia humana con Él.

4) Eso que hemos llamado genialidad religiosa, esa franca apertura última del espíritu, aunque sea a partir de dotes naturales distintas en cada uno de nosotros, es algo en lo que tiene que comprometerse continuamente la persona. La responsabilidad de la educación es grande; pues esa capacidad de comprender, aunque sea connatural, no es algo espontáneo.

Más aún, si se la trata como una pura espontaneidad, la base de sensibilidad de que se dispone originalmente quedará sofocada; reducir la religiosidad a la pura espontaneidad es el modo más definitivo y sutil de reprimirla, de exaltar sus aspectos fluctuantes y provisionales ligados a un sentimentalismo contingente.

Si no se estimula y ordena constantemente la sensibilidad hacia nuestra propia humanidad, ningún hecho, ni siquiera el más resonante, encontrará correspondencia. Antes o después todos hemos experimentado ese sentido de obtusa extrañeza ante la realidad que se experimenta en un día en el que nos hemos dejado llevar por las circunstancias y en el que no nos hemos comprometido en ningún esfuerzo: de improviso cosas, palabras y hechos que antes eran para nosotros razones evidentes, ese día dejan de ser tales y ya no se entienden.

A Jesús, después de tres años de estar realizando prodigios, le piden un día un milagro. Piden un signo que atropelle su libertad. Pero para Dios la humanidad no es algo que haya que forzar, sino algo que hay que «llamar» en la libertad.⁸

2. La estatura humana

¿Quién es Jesús? La pregunta se hizo. Y Él respondió.

Respondió desvelándose a través de todos los gestos de su personalidad: «Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado. El que me odia, odia también a mi Padre. Si no hubiera hecho entre ellos obras que no ha hecho ningún otro, no tendrían pecado; pero ahora las han visto, y nos odian a mí y a mi Padre. Pero así se cumple lo que está escrito en su Ley: Me han odiado sin motivo»⁹.

Pero el «gesto» más iluminador y, por tanto, el «signo» más significativo es la concepción que una persona tiene de la vida,

el sentimiento global y definitivo que tiene del ser hombre. Sólo lo divino puede «salvar» al hombre; es decir, las dimensiones verdaderas y esenciales de la figura humana y de su destino sólo pueden ser «conservadas», esto es, reconocidas, proclamadas y defendidas por aquel que es su sentido último. Sólo lo divino —podemos precisar— puede definir la moralidad de una persona.

En la concepción de la vida que Cristo proclama, en la imagen que da de la verdadera estatura del hombre, en la mirada realista que tiene sobre el ser humano: aquí es donde el corazón que busca su destino percibe la verdad en la voz de Cristo que habla; aquí es donde el corazón «moral» capta el signo de la Presencia de su Señor.

1) El valor de la persona

Un factor fundamental de la mirada de Jesucristo es la existencia en el hombre de una realidad superior a cualquier realidad sometida al tiempo y al espacio; la persona humana más pequeña vale más que el mundo entero; no tiene nada que se le pueda comparar en el universo desde el primer instante de su concepción hasta el último paso de su vejez decrepita. Todo hombre posee un principio original e irreductible, fundamento de derechos inalienables y fuente de valores.

El valor no se puede confundir (como siempre estamos tentados de hacer por cierta mentalidad al uso) con las reacciones que se nos induce a asumir. De este modo, el valor de la persona tiende a reducirse a los términos característicos de la mentalidad dominante en cuyo ámbito vive.

Por el contrario, la persona goza de un valor y de un derecho en sí misma que nadie puede atribuirle o quitarle. El valor incluye el motivo, la finalidad de una acción, eso «por lo que vale la pena

actuar» o existir. Por tanto, ser fuente de valores significa para la persona tener en sí misma la finalidad del propio obrar.

Debido a esto Jesús demuestra en su existencia una pasión por el individuo, un impulso hacia la felicidad de cada uno, que nos lleva a considerar el valor de la persona como algo inconmensurable, irreductible. El problema de la existencia del mundo es la felicidad del hombre concreto. «¿De qué le servirá al hombre ganar el mundo entero, si arruina su vida? O ¿qué puede dar el hombre a cambio de su alma?»¹⁰.

Ninguna energía ni ninguna ternura de amor paterno o materno han llenado el corazón del hombre más que estas palabras de Cristo, apasionado por la vida del hombre.

Por lo demás, la escucha de esas últimas preguntas planteadas por Jesús representa la primera obediencia a nuestra naturaleza. Si nos hacemos sordos a ellas, se nos cierran las experiencias humanas más significativas. No nos podremos amar de verdad a nosotros mismos y seremos incapaces de amar a cualquier otro. Pues el motivo último que nos lleva a querernos a nosotros y a querer a los demás es el misterio del yo; cualquier otra razón remite a entrar en ésta.

2) La dependencia original

Hemos dicho que ese valor tan definitivo de la persona es una afirmación que corresponde profundamente a nuestra naturaleza. Pero, preguntémonos: ¿en qué se funda? Si no se tiene claro en qué se funda un valor, se acaba por desconocerlo sin darnos cuenta. La evidencia última de la vida, inmediatamente después del hecho de que se existe, es que antes de tener vida no la teníamos. Es decir: somos dependientes.

¿Cómo se justifica entonces la apasionada e intransigente afirmación que nos viene de Jesús del valor absoluto del

individuo, si éste antes no existía, si surge del mundo como la espuma de la cresta de la ola y se disuelve de nuevo en ese mundo, si fenoménicamente es una derivación del pasado, un efecto de datos biológicos anteriores destinado a desaparecer?

¿Cómo es posible que el derecho y el valor de la persona no consistan sólo en su participación en el flujo de la realidad, lo mismo que el dedo sólo vale en cuanto parte del cuerpo y fuera de él no vale nada?

Cristo pone de manifiesto en el hombre una realidad que no deriva de la proveniencia fenomenológica de éste, una realidad que está en relación directa y exclusiva con Dios.

Es la relación misteriosamente personal que llega hasta el ser humano más pequeño: «Guardaos de despreciar a uno de estos pequeños; porque yo os digo que sus ángeles, en los cielos, ven continuamente el rostro de mi Padre que está en los cielos»¹¹: Es el contenido de esta relación lo que es semejante a «un tesoro escondido en un campo que, al encontrarlo un hombre, lo vuelve a esconder y, por la alegría que le da, va, vende todo lo que tiene y compra el campo aquel»; o a «una perla de gran valor» por la que uno «vende todo lo que tiene y la compra»¹². Esta relación es el sujeto irreductible de un conocimiento no deducible: «Nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar»¹³; o, en otro lugar: «Bienaventurado eres Simón, hijo de Jonás, porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos»¹⁴. El amor, expresión suprema de la autoconciencia y de la autoposición del hombre, es decir, de la libertad, es también la expresión adecuada de esa relación: «‘Maestro, ¿cuál es el mandamiento mayor de la Ley?’. Él le dijo: ‘Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Éste es el mayor y el primer mandamiento. El segundo es semejante a éste:

Amarás a tu prójimo como a ti mismo'»¹⁵. Así, pues, el sentido de la vida humana, el destino absolutamente único y personal que en ella se juega depende de ese amor absolutamente único y personal, tal como nos ilustra Cristo acerca del criterio supremo en el Juicio final¹⁶.

Esa relación irreductible es de un valor inaccesible e inmune a cualquier género de influencias.

Las «bienaventuranzas» son un himno a esa libertad y a esa dignidad¹⁷. Pero este himno encuentra su confirmación y su explicación admirable en ese abandono total a Dios que Cristo pide con dulzura y fuerza incomparables a sus discípulos¹⁸ y al enviar en misión a sus apóstoles: «No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma [...] ¿No se venden dos pajarillos por un as? Pues bien, ni uno de ellos caerá en tierra sin el consentimiento de vuestro Padre. En cuanto a vosotros, hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados. No temáis, pues; vosotros valéis más que muchos pajarillos. Por todo aquel que se declare por mí ante los hombres, yo también me declararé por él ante mi Padre que está en los cielos; pero a quien me niegue ante los hombres, le negaré yo también ante mi Padre que está en los cielos»¹⁹.

Una relación de ese tipo, única, en cuanto que es reconocida y vivida, se llama *religiosidad*.

Ahora bien, Jesús, en su vida terrena, está como concentrado en este problema, pues sin definirlo y abordarlo el individuo no tiene ninguna posibilidad de salvarse, esto es, de «guardarse» a sí mismo: será esclavo de las reacciones que le invaden, volviéndose violento contra sí y contra los demás, o será sucesivamente esclavo de distintos tiranos. Esto significa que, sin esa relación, el individuo humano no puede tener un rostro propio, indestructible, de duración eterna; es decir, no tiene posibilidad de ser *persona* y por tanto tampoco de representar un

papel inconfundible en la marcha del mundo y ser protagonista en el designio total.

Es el descubrimiento de la *persona* lo que entra en el mundo con Jesús: la pasión por ella es lo que hace de Jesús un mensajero apasionado de la dependencia, única y total, del hombre individual respecto del Padre: «Padre nuestro, que estás en los cielos...», Tú que me creas totalmente desde la profundidad última de mí mismo (pues el «cielo» es lo mismo que la profundidad última de lo creado, como observaba Gratry en su comentario al evangelio de Mateo²⁰).

La religiosidad cristiana no brota del placer de filosofar, sino de la constante insistencia de Jesucristo que veía en esa relación la única posibilidad de salvaguardar el valor de la persona concreta. La religiosidad cristiana se plantea como *condición única de lo humano*. La elección del hombre radica en concebirse como libre de todo el universo y sólo dependiente de Dios, o como libre de Dios, y entonces se hace esclavo de cualquier circunstancia.

Jesús insistió mucho sobre algo que desconcierta a los puristas. Decía: escuchadme, *os conviene*. «Si tu mano te escandaliza, córtatela: mejor será para ti [...] Y si tu pie te escandaliza, córtatelo: mejor será para ti [...] Y si tu ojo te escandaliza, sácatelo: mejor será para ti [...]»²¹. La etimología griega de donde se deriva la palabra «escándalo» comporta el significado de trampa, de engaño. Jesús nos advierte que no nos dejemos engañar sobre esa relación definitiva con Dios: ésta, a saber, la religiosidad, nos *conviene* para salvar nuestra persona.

Advirtamos que nada es más farisaico que el rasgarse las vestiduras por un deber cumplido con vistas a un premio, pues nada es más esclavizante que el llamado deber por el deber. La coincidencia del deber con la felicidad es lo más concreto que nos insinúa la naturaleza, aunque sea por aproximación.

Concluyendo: la trascendencia del yo humano sobre la realidad en la que está inmerso no puede ser explicada por el hecho de que esté inmerso. Por otra parte es evidente que ese yo no se ha hecho por sí mismo. Queda así esta alternativa: la superioridad del yo se funda en la dependencia directa del principio que le da origen y da origen a todo, esto es, de Dios. La grandeza y la libertad del hombre proceden de la dependencia directa de Dios, condición para que el hombre se realice y se afirme. La primera condición para que brote el interés realmente humano es, pues, su dependencia de Dios²².

Por eso, repitamos, la vivencia de la dependencia de Dios, es decir, la religiosidad, es la prescripción más apasionada que Jesús da en su evangelio.

3. La existencia humana

La insistencia en la religiosidad es el primer deber absoluto del educador, es decir, del amigo, del que ama y quiere ayudar al ser humano en el camino hacia su meta. Y lo humano no existe en principio a no ser en el individuo concreto, en la persona. En esta insistencia está toda la invitación de Jesucristo. No se puede pensar en comenzar a entender el cristianismo sino partiendo de su origen como pasión por la persona concreta. La inteligencia que Jesús tiene y que ha mostrado de lo humano le induce a empujar al hombre con fuerza hacia su origen, hacia lo que dará significado y gusto a su vida, hacia la religiosidad. Sin ella, ¿qué le queda al hombre? *Vanitas vanitatum*: vaciedad total.

La religiosidad, en la medida en que tiende a hacer vivir todas las acciones como dependientes de Dios, se llama moralidad: «No todo el que me diga: ‘Señor, Señor’, entrará en el reino de los cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre celestial»²³. Y puesto que la voluntad del Padre reside en el misterio de

Cristo, por eso añade, refiriéndolo todo a Su Presencia: «Así pues, todo el que oiga estas palabras mías y las ponga en práctica, será como el hombre prudente que edificó su casa sobre roca: cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos, y embistieron contra aquella casa; pero no cayó, porque estaba cimentada sobre roca. Y todo el que oiga estas palabras mías y no las ponga en práctica, será como el hombre insensato que edificó su casa sobre arena: cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos, embistieron contra aquella casa y cayó, y fue grande su ruina»²⁴.

Cualquier moralidad que no parta de algo que sea más que el yo, que no sea el yo, es una ambigüedad llena de mentira: la identificación del deber con la propia conciencia es una forma engañosa de imponernos a los demás. La conciencia es, por el contrario, el lugar donde se percibe la dependencia, un lugar donde aparecen las directrices de Otro. Así es como Jesús, hombre, nos lo enseñó: «Yo no puedo hacer nada por mi cuenta: juzgo según lo que oigo; y mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado»²⁵.

Esta hipótesis es la única que fundamenta la libertad de conciencia. Pues la libertad es responsabilidad, es decir, *respuesta* a Otro. Y esto *salva* la libertad, libera a la libertad de identificarse con una reacción endógena o —como es siempre en último término— inducida, impuesta desde fuera; la libera, por tanto, de la violencia, del «poder» dominante.

4. Una conciencia que se expresa en súplica

La expresión de la religiosidad y de la moralidad, en cuanto conciencia de la dependencia de Dios, se llama oración.

a) La oración es la conciencia última de nosotros mismos, como conciencia de una dependencia constitutiva. Ella

representaba la urdimbre del sentimiento de sí que tenía Cristo, tal como se transparenta en los admirables capítulos de san Juan: «Mi Padre trabaja siempre, y yo también trabajo [...] En verdad, en verdad os digo: el Hijo no puede hacer nada por su cuenta, sino lo que ve hacer al Padre; lo que hace él, eso también lo hace igualmente el Hijo [...] Porque, como el Padre tiene vida en sí mismo, así también le ha dado al Hijo el tener vida en sí mismo [...] Las obras que el Padre me ha encomendado llevar a cabo, las mismas obras que realizo, dan testimonio de mí, de que el Padre me ha enviado... He bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado [...] El Padre, que vive, me ha enviado, y yo vivo por el Padre [...] Me conocéis a mí y sabéis de dónde soy. Pero yo no he venido por mi cuenta, y el que me ha enviado es veraz; pero vosotros no le conocéis. Yo le conozco, porque vengo de él y él es el que me ha enviado [...] El que me ha enviado es veraz, y lo que he oído a él es lo que hablo al mundo [...] Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces sabréis que Yo Soy, y que no hago nada por mi propia cuenta, sino que, lo que el Padre me ha enseñado, eso es lo que hablo [...] Yo hablo lo que he visto donde mi Padre [...] Si Dios fuera vuestro Padre, me amaríais a mí, porque yo he salido y vengo de Dios; no he venido por mi cuenta, sino que él me ha enviado [...] Si yo me glorificara a mí mismo, mi gloria no valdría nada; es mi Padre quien me glorifica, de quien vosotros decís: 'Él es nuestro Dios', y sin embargo no le conocéis. Yo sí que le conozco; si dijera que no le conozco, sería un mentiroso como vosotros. Pero yo le conozco y guardo su palabra»²⁶.

Es esta pertenencia abismal, esta dependencia total lo que daba contenido a los momentos de que habla tan a menudo el Evangelio: «Después de despedir a la gente, subió al monte a solas para orar. Al atardecer estaba solo allí»²⁷.

Pero justamente por la continuidad de esta oración —«Es preciso orar siempre»²⁸—, precisamente porque la conciencia de la fuente ininterrumpida de su ser se erguía en la interioridad de Jesús, es por lo que podía decir: «No estoy yo solo, sino yo y el que me ha enviado [...] Y el que me ha enviado está conmigo: no me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que le agrada a él»²⁹.

Todas estas alusiones resuenan en los capítulos del discurso de la Última Cena. Y la oración final sintetizará el contenido luminoso y misterioso de la continua unión consciente entre Jesús y el Padre: «Todo lo mío es tuyo y lo tuyo mío...»³⁰.

b) En la oración resurge y toma consistencia la existencia humana. Así nos lo enseña la persona de Jesús.

Darse cuenta de la propia dependencia original no significa simplemente tener conciencia de un pasado, del gesto que nos creó. Por el contrario, la dependencia del hombre es continua, en cada instante, en cualquier aspecto de nuestro obrar. Cada fragmento de nuestra existencia tiene en el misterio del Ser su origen total; Dios es nuestro verdadero Padre, el padre de esta continua generación que es nuestro existir. Precisamente porque pudo afirmar «El Padre y yo somos una sola cosa»³¹, pudo afirmar también: «Separados de mí no podéis hacer nada»³².

Se llega así a la constatación de que el hombre no sólo no existía antes, sino que tampoco existiría si dependiera de sí mismo; el hombre no se hace por sí mismo en ningún momento. Si la conciencia es la transparencia de lo que el hombre es, la conciencia de sí le lleva a la conclusión de que en cada preciso instante el hombre mismo está hecho por Otro, que su yo radica en Otro que lo hace. Si fuera hasta el infinito analizándose a sí mismo, llegaría siempre a esta conclusión: la vida es pura dependencia de Otro. «¿Quien de vosotros puede, por más que se afane, añadir una sola hora a su vida? Si, pues, no sois

capaces ni de lo más pequeño, ¿por qué preocuparos de lo demás? [...] Por todas esas cosas se afana la gente del mundo; pero ya sabe vuestro Padre que tenéis necesidad de ellas»³³.

La vida se expresa ante todo, por consiguiente, como conciencia de relación con el que la ha hecho, y la oración es caer en la cuenta de que en «este» momento la vida es «hecha» por Otro. Estupor devoto, respeto, sometimiento amoroso en un gesto de entendimiento: he ahí el alma de la oración. La fascinación que provoca la realidad es el primer grado de esta actitud mística, que es lo más natural del hombre, el aspecto más elemental de nuestra conciencia.

Pero en el ejemplo y en la enseñanza de Jesús, estupor, sometimiento y fascinación se convierten en la transparencia de una familiaridad inefable: «Estando él orando un día en cierto lugar, cuando terminó, le dijo uno de sus discípulos: ‘Maestro, enséñanos a orar...’. Él les dijo: ‘Cuando oréis, decid: Padre...’»³⁴.

Sólo así desaparece la soledad: en el descubrimiento del Ser como amor que se entrega a sí mismo sin cesar. La existencia se realiza sustancialmente como diálogo con la gran Presencia que la constituye, como compañero inseparable. La compañía está *en* el yo, no existe nada que hagamos solos. Toda amistad humana es reflejo de la estructura original del ser, y si lo niega peligra su verdad. En Jesús, el Enmanuel, el «Dios con nosotros» la familiaridad y el diálogo con quien nos crea en cada instante se convierte no sólo en transparencia iluminadora, sino también en compañía histórica.

El hombre se distingue de las demás criaturas por ser consciente de lo que vive, y esta conciencia no es plena si no profundiza hasta el Fundamento de donde brota la vida. El arco de la reflexión no da toda su dimensión si no llega al Punto del que dimana el yo con su gesto. La oración, así, no es un gesto

aparte, sino que constituye la primera dimensión de toda acción. El acto de oración será necesario para adiestrarnos en esa conciencia de la acción. Por eso, la cima más alta de la oración no es el éxtasis, es decir, una conciencia del fondo tal, que uno pierde el sentido de lo ordinario; sino más bien ver el fondo del mismo modo que se ven las cosas ordinarias.

¿Cómo traducir esto existencialmente? El ideal marcado por Jesús puede traducirse existencialmente en los términos siguientes: «Ora lo más que puedas»; es la fórmula de la conciencia frente al Ideal; es la fórmula de la libertad para el hombre que está en camino.

c) Pero la expresión plena de la oración es la de ser *petición*. Y, por tanto, la expresión original de la existencia humana es también petición. En esto reside toda la dignidad de la conciencia y del afecto: «Mi alimento», responderá Jesús a los apóstoles, «es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra»³⁵.

En la relación con el Padre, su realidad como hombre se resumía en esta petición; y en la oración de la Última Cena, con toda la inmensa grandeza de su alma, mendigó el cumplimiento del plan «escondido desde siglos»³⁶: «Así habló Jesús y, alzando los ojos al cielo, dijo: 'Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo, para que tu Hijo te glorifique a ti [...], para que dé vida a todos los que tú le has dado. Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo [...] Padre, quiero que donde yo esté estén también conmigo los que tú me has dado, para que contemplen mi gloria, la que me has dado, porque me has amado antes de la creación del mundo'»³⁷.

En dos textos luminosos y conmovedores del Evangelio Jesús ha definido con fuerza la naturaleza de petición que tiene la oración, justamente como gesto de realismo supremo en relación

con la condición humana. He aquí el primero: «Si uno de vosotros tiene un amigo y, acudiendo a él a medianoche, le dice: ‘Amigo, préstame tres panes, porque ha llegado de viaje un amigo mío y no tengo qué ofrecerle’, y aquél, desde dentro, le responde: ‘No me molestes; la puerta ya está cerrada, y mis hijos y yo estarnos acostados; no puedo levantarme a dártelos’, os aseguro que, si no se levanta a dárselos por ser su amigo, al menos se levantará por su importunidad, y le dará cuanto necesite. Yo os digo: ‘Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Porque todo el que pide recibe; y el que busca, halla; y al que llama, se le abrirá’. ¿Qué padre hay entre vosotros que, si un hijo le pide pan, le da una piedra; o, si un pescado, en vez de pescado le da una culebra; o, si pide un huevo, le da un escorpión? Si pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más el Padre del cielo dará el Espíritu Santo a los que se lo pidan!»³⁸. Y he aquí el segundo, en el que de forma más apasionada todavía se expresa la misma invitación a que el hombre viva su existencia como mendicidad, segura de la respuesta misericordiosa: «Había un juez en una ciudad, que ni temía a Dios ni respetaba a los hombres. Había en aquella ciudad una viuda que, acudiendo a él, le dijo: ‘¡Hazme justicia contra mi adversario!’’. Durante mucho tiempo no quiso, pero después se dijo a sí mismo: ‘Aunque no temo a Dios ni respeto a lo hombres, como esta viuda me causa molestias, le voy a hacer justicia para que no venga continuamente a importunarme’. Dijo, pues, el Señor: ‘Oíd lo que dice el juez injusto; y Dios, ¿no hará justicia a sus elegidos, que están clamando a él día y noche, y les va a hacer esperar? Os digo que les hará justicia pronto. Pero, cuando el Hijo del hombre venga, ¿encontrará fe sobre la tierra?’»³⁹.

La última y terrible pregunta expresa el dolor de Cristo ante el mundo. Si el hombre olvida aquello a lo que da consistencia la

oración, es decir, la conciencia de su total dependencia y de su inevitable condición de mendigo, entonces se pierde a sí mismo, rechaza la salvación.

De hecho, la evidencia de nuestra dependencia última y total no puede traducirse existencialmente más que en súplica. El que nos hace, nos hace *vida*: el caer en la cuenta de Aquel que nos hace coincide con la petición de que nos haga vida. Nosotros estamos hechos como inclinación hacia y sed de vida. Si la gran conciencia de la que hemos hablado antes no se traduce en súplica, no es una conciencia verdadera. La oración es sólo pedir, pedir con motivo de cualquier cosa. El fenómeno de nuestra necesidad —cualquiera que sea— nos recuerda nuestra dependencia, es causa para profundizar en la conciencia de la dependencia de Dios: Jesús no desconoció ningún tipo de petición. Por eso es justo pedir cualquier cosa, con aquella cláusula implícita de Jesús en Getsemaní: «Pero no se haga mi voluntad, sino la tuya»⁴⁰. Pues su voluntad significa mi plenitud, la felicidad suprema, en función de la cual está toda petición. Como mi origen está en sus manos, así también mi fin.

5. La ley de la vida

1) El don de nosotros mismos

Si el hombre como ser (persona) es algo más grande que el mundo, como existente (como dinamismo vivo) es parte del cosmos. Por eso el objetivo de su obra, si bien en última instancia es su plenitud, o felicidad, de manera inmediata, sin embargo, es servir al todo del que forma parte. En cuanto parte del mundo, el hombre ha de servirlo, aunque todo el universo tenga como fin ayudarlo a alcanzar mejor su felicidad.

Al anunciar pocos días antes de morir su destino de gloria a través de la cruz, Jesús dará la imagen más impresionante de su destino: «Ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo del hombre. En verdad, en verdad os digo: si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere da mucho fruto. El que ama su vida, la pierde; el que odia su vida en este mundo, la guardará para una vida eterna. El que me sirva, que me siga, y donde yo esté, allí estará también mi servidor. Al que me sirva, el Padre le honrará»⁴¹.

Otras figuras en la propuesta de Cristo ahondan en nuestra memoria la comparación de la simiente. Quizá la más recordada sea la del pastor: «Yo soy el buen pastor [...]; y doy mi vida por las ovejas»⁴². Pero en el discurso de Cafarnaún, al identificar en el pan que se come y en la bebida que se toma toda la realidad de su Persona presente en la vida del hombre, Jesús alcanza la expresión suprema de su voluntad de entrega: «‘Moisés no os dio el pan del cielo; es mi Padre el que os da el verdadero pan del cielo; porque el pan de Dios es el que baja del cielo y da la vida al mundo’. Entonces le dijeron: ‘Señor, danos siempre de ese pan’. Les dijo Jesús: ‘Yo soy el pan de la vida. El que venga a mí, no tendrá hambre, y el que crea en mí, no tendrá nunca sed [...] El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna [...] Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida’»⁴³. Y en la Santa Misa se repiten las palabras más grandes de Jesús: «Tomad y comed todos de él: porque esto es mi cuerpo que será entregado por vosotros»⁴⁴.

La existencia humana se desenvuelve en un servicio al mundo; el hombre se completa a sí mismo entregándose, sacrificándose.

El mejor comentario a este principio cristiano son las palabras de Anne Vercors ante el cadáver de su hija Violaine, en *La anunciación a María* de Paul Claudel: «¿Es acaso el vivir el

objeto de la vida? ¿Quedarán atados los pies de los hijos de Dios a esta tierra miserable? ¡No vivir, sino morir, [...] y dar lo que tenemos sonriendo! ¡Ésa es la alegría, ésa es la libertad, ésa es la gracia, ésa es la juventud eterna! [...] ¿Qué vale el mundo comparado con la vida? ¿Y de qué sirve la vida, sino para darla?»⁴⁵.

La existencia humana es un consumarse «por algo». Pero ¿cuál es la naturaleza de esta consumación? En el misterio de la Trinidad la sustancia del ser se nos desvela como relación; añadamos ahora más: se nos presenta como don. Ésta es la grandeza del hombre: al igual que el Ser que le ha creado, su vida consiste en ser don; es semejante a Dios. Así, su consumación debe convertirse en don: él es la única criatura que puede ser consciente de este elemento estructural de lo real.

La ley de la existencia humana es el amor en su realidad dinámica, que es el ofrecimiento, el don de uno mismo. Como había dicho Jesús: «Quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí, ése la salvará»⁴⁶. Se subraya así lo paradójico de esta ley: la felicidad se alcanza a través del sacrificio. Pero cuanto más lo acepta uno, mayor plenitud experimenta ya en este mundo. Jesús la llamaba «paz». Se nos propone así una personalidad humana resultante de dos componentes: el sacrificio y el amor. «Nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por mí y por el evangelio, quedará sin recibir ahora en el presente cien veces esas casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y hacienda, junto a persecuciones; y en el tiempo venidero, vida eterna»⁴⁷.

Cualquier ley no es otra cosa que la descripción de un mecanismo estable. También el hombre en cuanto tal (ser consciente y con voluntad) es un mecanismo fundamentalmente fijo. La descripción de esta estabilidad fundamental nos viene

dada por la llamada ley moral.

¿En qué criterio puede basar el hombre esta ley de su obrar? Para describir un mecanismo hay que fijarse sobre todo en su función, en su finalidad. Ahora bien, al ser el todo el destino del yo, su ley es darse al todo. Fuera de la conciencia del todo, el hombre se sentirá siempre prisionero o hastiado.

En este punto hay que observar que el objetivo de la existencia humana se persigue con los medios de que se dispone, con «lo que se es». Por eso, señalaremos dos factores del dinamismo humano tal como nos lo enseña la herencia cristiana.

a) Lo instintivo. Es lo que encuentro en mí, lo que me determina, me atrae, me estimula. Justamente esto es lo que pone al hombre al servicio de la realidad: es un conjunto de datos de los que no puedo prescindir.

b) Esa atracción, ese estímulo o impulso contingente tienen una finalidad. Por eso el segundo factor es la conciencia de la finalidad propia de ese haz de instintos. Pues la naturaleza humana tiene como factor de su dinamismo no sólo la urgencia, sino también el conocimiento de la finalidad de esa misma urgencia.

El hombre, a diferencia del animal y de las demás cosas, es consciente de la relación que hay entre el instinto que brota en él y el todo, o sea, el orden de las cosas.

Ordenar el instinto a su fin (esto es, al Todo) es el don fundamental de nosotros al todo: es el llamado deber, cuya esencia sólo puede ser el amor, es decir, la entrega de uno mismo.

El capítulo 19 del evangelio de Mateo contiene la explicitación, y quizá el ejemplo más claro de esta imagen del comportamiento ético del hombre. La respuesta al problema de la indisolubilidad del matrimonio tiene la misma motivación que la virginidad: la

dedicación «al Reino de los cielos», el servicio a su gran plan. El procedimiento que la naturaleza exige «desde el principio» apremia al mismo don de sí en función del todo, tal como también se afirma en la voluntad radical de mortificación virginal de los «que se han hecho eunucos por el reino de los cielos»⁴⁸.

Pero no es humano entregarse más que a una persona, no es humano amar sino a una persona. El «todo», en última instancia, es la expresión de una persona: Dios («Hágase tu voluntad»). Por tanto, cualquier deber es conciencia de la voluntad de Dios («Venga tu reino»).

En su nivel más consciente, la acción del hombre en el mundo se identifica con la oración. En este sentido no hay nada profano; todo es colaboración, diálogo en el gran templo del Ser, de Dios⁴⁹.

2) El desorden del hombre

El hombre es, en la práctica, incapaz de vivir en plenitud la gran dependencia de Aquel que es su verdad y la proyección de ella en la vida como don, amor y servicio. Tiene su conciencia obnubilada y una voluntad invenciblemente hastiada respecto del deber de la oración, vive un extraño egocentrismo por el que a la larga, en vez de orientarse al todo, intenta orientar el todo hacia sí; en vez de darse, intenta quitar, en vez de amar, explotar.

Este dato factual depende de su situación de origen, de su cuna. La tradición cristiana lo atribuye a un desorden que el hombre hereda desde los orígenes de su raza, un desorden introducido culpablemente. Esto determina el clima del mundo del hombre en una dirección contraria al plan de Dios: «El mundo fue hecho por ella [la Palabra], y el mundo no la conoció [...] Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será echado abajo [...] Si el mundo os odia, sabed que a

mí me ha odiado antes que a vosotros»⁵⁰.

Es lo que la tradición cristiana llama *pecado original*. La persona no tiene energía suficiente para realizarse a sí misma. Cuanto más sensible y consciente es un hombre, es decir, cuanto mejor hombre puede ser, más cuenta se da de que no logra llegar a serlo.

En la Carta a los Romanos el grito con que san Pablo termina su constatación es exactamente esa pregunta humana de la que Jesucristo es la respuesta: «¡Pobre de mí! ¿Quién me libraré de esta situación mortal?»⁵¹. Este grito es la única causa de que un hombre pueda considerar seriamente la propuesta de Cristo. Si el hombre no atiende a la pregunta, ¿cómo podrá entender la respuesta?

Para ser yo mismo necesito de otro: «Sin mí no podéis hacer nada»⁵². Jesús nos ha enseñado que quien quiera aceptar su mensaje de salvación no podrá eximirse de afrontar este problema de sinceridad consigo mismo, este realismo en la consideración del hombre: uno no puede por sí solo llegar a ser él mismo. La compañía, eso que después se llamará comunidad cristiana, es esencial para su andadura. «Nadie va al Padre sino por mí»⁵³.

Lo que equivale a decir una vez más que el hombre no puede realizarse a sí mismo si no es aceptando el amor de Otro, de Otro con un nombre preciso, que independientemente de tu voluntad murió por ti: «Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos»⁵⁴. De sí mismo él dijo: «Yo soy la resurrección y la vida»⁵⁵.

3) La libertad

a) La redención no se produce automáticamente: es esencial aceptar la ayuda que Jesucristo nos ha ofrecido y colaborar

activamente. Esto se hace mediante un amor lleno de libertad.

A la libertad del hombre-Cristo («El Padre me ama porque doy mi vida, para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita; yo la doy voluntariamente...»⁵⁶) debe corresponderle la libertad del hombre que lo acepte continuamente («La luz vino al mundo, pero los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas [...] Vosotros no queréis venir a mí para tener vida»⁵⁷).

b) Pero, ¿qué es la libertad?

Notamos que, sobre todo en lo que se refiere a las palabras importantes de la vida, los hombres parten de un concepto preestablecido o de una imagen estandarizada. Para llegar a una definición de la libertad hay que observar nuestra experiencia. Ésta nos produce una impresión de libertad cuando obtenemos la satisfacción de un deseo. En el espacio total de nuestra plenitud es donde la libertad se realizará en toda su naturaleza, como capacidad de satisfacción total. La libertad es capacidad de infinito, sed de Dios. La libertad es, por consiguiente, amor, porque es capacidad de algo que no somos nosotros, que es distinto.

c) Durante la vida la libertad no dispone enteramente de su objeto. Está en devenir. Los objetos que encuentra son como un anticipo, un reflejo del fin. Cuanto más intensa es la vida de la libertad, más atractivas resultan todas las cosas.

Pero, al no adecuarse ningún objeto a la apertura de la libertad, ésta no se compromete por entero con él. Aquí reside la posibilidad de elección de la libertad, que todavía no es completamente ella misma al estar comprometida por atractivos inadecuados. Ahora bien, o logra acercarse a su finalidad o, puesto que inexorablemente tiende a lo que más la satisface, se queda en lo que momentáneamente más la sacia. Pero de este modo se contradice, pues está hecha para la plenitud.

d) Esta contradicción equivale al concepto de mal. Quien obra el mal se hace esclavo de una medida que no es para la que fue hecho⁵⁸.

e) Sintetizando la herencia cristiana acerca del valor de la libertad, podemos decir que la libertad es la capacidad que el ser consciente posee para realizarse por completo.

La trayectoria que esta energía describe hacia la plena realización la ponen en marcha las «cosas» o criaturas, las cuales, al poseer por así decirlo un poco del fin (un poco de ser), tienen el poder de atraer, de estimular la libertad, representando para ella un anticipo de realización parcial.

Pero al aferrarse a las cosas, la libertad no se realiza plenamente, el atractivo de las cosas no la llena totalmente. Surge así la posibilidad de la elección: una libertad, todavía imperfecta, en vías de realización.

Puede haber realidades que a la conciencia libre le parezcan atractivas, más fuertes psicológicamente que otras ontológicamente más cercanas al fin.

Así es como el hombre se encuentra en «tentación»: más atraído por lo que está lejos de su interés final y que, por eso, le pone en contradicción consigo mismo. Si no resiste a la tentación, su elección es «mala».

Normalmente, el hombre no puede resistir largo tiempo por sí solo a la tentación. Jesucristo es el ser que le vuelve a dar continuamente el poder de elegir bien, es decir, de ser libre: «Si os mantenéis fieles a mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos, conoceréis la verdad y la verdad os hará libres»⁵⁹.

6. Conclusión

Jesucristo no vino al mundo para ahorrarse el trabajo humano y la libertad humana, o para evitar que el hombre sea probado —

condición existencial de la libertad—. Vino al mundo para llevar al hombre hasta el fondo de todas sus preguntas, a su estructura fundamental y a su condición real. Pues todos los problemas que el hombre está llamado a resolver en la prueba de la vida se complican en vez de resolverse si no se salvan ciertos valores fundamentales. Jesucristo vino para llevar al hombre a la *religiosidad* verdadera, sin la cual es mentira cualquier pretensión de solución. El problema del conocimiento del sentido de las cosas (verdad), el problema del uso de las cosas (trabajo), el problema de una conciencia plena (amor), el problema de la convivencia humana (sociedad y política), carecen del planteamiento justo y por eso producen cada vez mayor confusión en la historia de cada individuo y de la humanidad, en la medida en que no se basan en la religiosidad para intentar su solución («Quien me siga tendrá la vida eterna y el ciento por uno aquí»⁶⁰).

No es tarea de Jesús resolver los distintos problemas, sino invitar a que el hombre adopte la posición en la que puede tratar de resolverlos más correctamente. Este esfuerzo le compete al compromiso de cada ser humano concreto, cuya existencia está precisamente en función de ese empeño.

El concepto cristiano de la existencia humana prevé que la comunidad humana nunca se adherirá completamente con su libertad a la condición reclamada por Jesús. Por eso la vida de la humanidad en este mundo será siempre dolorosa y confusa. Pero la tarea de quienes han descubierto a Jesucristo —la tarea de la comunidad cristiana— es precisamente llevar a cabo en la mayor medida posible la solución de los problemas humanos basándose en el planteamiento de Jesús.

La concepción que Jesucristo tiene de la vida humana es, por tanto, esencialmente una tensión, una lucha («No he venido a traer paz, sino espada»⁶¹); es un caminar; es una búsqueda,

búsqueda de la propia plenitud, es decir, del verdadero «uno mismo».

No hay nada más anticristiano que concebir la vida como algo cómodo y satisfactorio, como una posible felicidad contingente. «¡Ay de vosotros los ricos!, porque habéis recibido ya vuestro consuelo. ¡Ay de vosotros, los que ahora estáis hartos!...»⁶².

Reconocer y seguir a Cristo (fe) genera así una actitud existencial característica en la que el hombre es un caminante erguido e incansable hacia una meta no alcanzada aún, seguro del futuro porque todo se apoya en Su presencia (esperanza); en el abandono y en la adhesión a Jesucristo florece un afecto nuevo hacia todo (caridad), lo que crea una experiencia de paz, la experiencia fundamental del hombre en camino.

Capítulo Noveno

FRENTE A LA PRETENSIÓN

1. El misterio de la Encarnación

Toda la vida pública de Jesús muestra una profunda capacidad de dominio de la naturaleza: ésta le obedecía como un siervo obedece a su amo. Ya hemos resaltado cómo la gente sin prejuicios, sin una hostilidad preconcebida, sentía inevitablemente estupor ante este espectáculo cotidiano.

Subrayamos de nuevo esta continuidad: el poder de Jesús no era esporádico. En efecto, si se negara o quitara de los Evangelios la actividad milagrosa de Jesús, se desmontaría casi por completo el tejido de su vida pública.

Además, ejercitaba esta actividad milagrosa con una tranquilidad soberana, sin necesidad de nada: curaba a distancia y dominaba la realidad impersonal de la naturaleza.

Su poder, en definitiva, parecía una cosa totalmente normal en él; por eso ningún hombre honesto podía dejar de sentir la misma impresión que experimentara un fariseo distinto de los otros por su lealtad, Nicodemo, quien yendo a visitarle una noche le dijo: «Rabbí, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede realizar las señales que tú realizas si Dios no está con él»¹. En aquella época abundaban los magos y curanderos en el Oriente Medio, pero lo que impresionaba de Jesús era su modo de hacer prodigios. En síntesis se puede decir que su hacer prodigios respondía a una urgencia ética, constituía un

reclamo moral, producía una educación ideal. Sus adversarios no aceptaban, por sectarismo, la postura de Nicodemo, de manera que simplemente se negaban a ver los hechos. En realidad, el sectarismo surge donde una idea se convierte en una posición, en lugar de una obediencia a la realidad.

De modo que ellos, como hemos visto, trataron de explicar las obras de Jesús de otra manera: como no podían negar su excepcionalidad, le llamaron endemoniado, exaltado, blasfemo.

La validez de la interpretación de Nicodemo frente a la de los adversarios de Jesús depende de una libertad y sinceridad de ánimo que permite captar todos los síntomas de los gestos de Jesucristo en su verdadero valor y aceptar sus consecuencias.

2. Una realidad histórica extraordinaria

Al recorrer la trayectoria de los que siguieron a Jesús —desde el estupor a la convicción— y al oír las respuestas que Él iba dando a las preguntas que surgían entre los que le rodeaban, nos encontramos frente a la afirmación de una realidad histórica extraordinaria: un hombre-Dios. Sus adversarios lo dicen claramente: «No queremos apedrearte por ninguna obra buena, sino por una blasfemia y porque tú, siendo hombre, te haces a ti mismo Dios»². El evangelio de Juan lo había observado ya anteriormente: «Los judíos trataban con mayor empeño de matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose a sí mismo igual a Dios»³.

1) El origen de este hecho, de esta realidad, se ha llamado en la tradición cristiana Encarnación.

Dice un místico oriental, conocido bajo el nombre de Dionisio el Areopagita: «La encarnación de Jesús en nuestra naturaleza es inefable para cualquier lengua, incomprensible para cualquier

inteligencia [...] y el hecho de que El haya asumido una sustancia humana lo hemos aceptado como un misterio»⁴.

En cuanto obra divina la encarnación es un misterio, pero de manera particular es misterio por su resultado: en cuanto que el acontecimiento que de ella resulta trasciende los límites de los acontecimientos naturales.

Es deber de nuestra conciencia, además de aceptarlo como el hecho más significativo de la historia de la humanidad aun sin poderlo comprender, el de captarlo claramente en sus términos —cosa que, en cambio, sí es posible—. En segundo lugar, nuestra conciencia ha de verificar que no es contradictorio con las leyes de nuestra razón. Y, finalmente, debemos sacar de ese hecho luz para una mejor comprensión de la existencia humana.

2) Tomar en serio la pretensión de Cristo es profundamente racional, puesto que entró como hecho en la historia, y como un hecho creador de un «nuevo ser», de una nueva creación. Sostener a priori la imposibilidad de este hecho es irracional, en la medida en que con ello se abole la categoría de la posibilidad, que es propia de la razón, de una razón auténtica⁵.

3) El hecho de la Encarnación es, finalmente, una respuesta trascendente a una exigencia humana que los grandes genios supieron siempre intuir. El canto de Leopardi *A su mujer* podemos percibirlo como una profecía no consciente de Cristo 1800 años después de él, profecía que se expresa como un anhelo de poder abrazar esa fuente de amor intuida tras la fascinación de la criatura humana.

«Cara beldad que amor
lejos me inspiras o escondiendo el rostro,
a no ser que en el sueño el corazón,
sombra divina, me estremezas
o en el campo en que brille
más bello del día o la risa de la naturaleza,

¿tal vez tú el inocente
siglo, llamado de oro, embelleciste,
o leve entre la gente
vuela tu alma? ¿O bien la suerte avara
que a nosotros te esconde, al porvenir prepara?

De mirarte viva,
ninguna esperanza me queda;
a no ser, a no ser que, desnudo y solo
por senda ignota, en peregrina estancia
mi espíritu te vea. Ya apenas al abrirse
de mi jornada incierta, oscura,
viajera en este árido suelo
te imaginé. Pero no hay nada en esta tierra
que se asemeje a ti; y si acaso alguna
en el rostro, en los actos, en el habla,
pudiera parecerse, sería mucho menos hermosa.

[...]

En los valles donde resuena
del laborioso campesino el canto,
sentado, me lamento
del juvenil amor que me abandona;
y en los alcores, en que recuerdo y lloro
los perdidos deseos, la perdida
esperanza de mi vida, en ti pensando
mi palpar despierta. Y ¡si pudiera
en este siglo tétrico y en el aire nefando,
tu pura imagen conservar! Con sola ella,
ya que no de la real, quedaría contento.

*Si una de las ideas
eternas eres tú, a la que de sensible forma
no vistió la sabiduría eterna,
ni en caducos despojos, lúgubre,*

*probó los afanes de funérea vida;
o si otra tierra en sus elevados giros,
entre mundos innumerables te acoge;
y más bella que el sol próxima estrella
te ilumina, y más benigno éter respiras;
de aquí, donde el vivir es triste y breve,
de ignoto amante este himno recibe» ⁶.*

La exigencia ideal que expresa Leopardi, ¿acaso no se corresponde con el testimonio de Juan: «Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos [...] y lo que tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida»⁷?

Emerge aquí la intuición de que esa dimensión que persigue le es propia, pero al mismo tiempo no le es propia, es medida que el hombre puede desear pero no determinar. Esa «x» desmesurada a la que en última instancia tendemos se ha convertido en presencia, en Uno Distinto; Uno Distinto, Otro, se ha convertido en nuestra medida. No hay nada humanamente más deseable por nuestra naturaleza: la vida de nuestra naturaleza es amor, la afirmación de Otro como significado de sí misma.

3. Los términos de esta nueva realidad

1) Que Jesús sea hombre-Dios no significa que Dios se haya «transformado en un hombre»; significa que la Persona divina del Verbo posee además de la naturaleza divina también la naturaleza humana concreta del hombre Jesús.

Esta unión no debe imaginarse como la confusión de dos naturalezas: la Persona del Verbo, al encarnarse, expresa su naturaleza divina a través de la naturaleza humana que ha asumido. «Naturaleza» identifica el tipo de ser que manifiestan las acciones; «persona» indica el sujeto, el yo, que posee y

actualiza las dos naturalezas distintas⁸.

2) El misterio de la Encarnación establece el método que Dios creyó oportuno y escogió para ayudar al hombre a caminar hacia Él. Este método puede resumirse así: Dios salva al hombre mediante el hombre⁹.

Este método responde magníficamente: a) a la naturaleza del hombre, que está llena de exigencia de sensibilidad; b) a la dignidad de la libertad humana, en cuanto que Dios la asume como colaboradora de su obra.

3) De aquí se deriva cómo hay que obrar para reconocer la intervención de Dios en nuestra vida: a lo largo de la búsqueda, seguir ante todo nuestra naturaleza y tener presente que el resultado de nuestra búsqueda puede exigir un cambio radical, una ruptura del límite mismo de nuestra naturaleza.

La diferencia entre la Iglesia católica y todas las demás concepciones e interpretaciones cristianas proviene sobre todo de la consideración de este método.

4) Este método se prolonga en la historia. Si una realidad tan excepcional ha intervenido en la historia, ha de ser posible siempre y para cualquiera la adhesión a ella: «Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo»¹⁰. La asunción del método indicado por la realidad de la Encarnación implica que el hombre siempre está llamado a adherirse a una idéntica propuesta de salvación, en tiempos nuevos, en circunstancias nuevas, con instrumentos nuevos. Si Jesús vino, está y permanece en el tiempo con su pretensión única, irrepetible, y transforma el tiempo y el espacio, todo el tiempo y todo el espacio. Si Jesús es lo que dijo que era, ni tiempo ni espacio alguno pueden tener otro centro¹¹.

4. La resistencia instintiva

1) Hemos mostrado cómo la razón no puede a priori excluir la hipótesis de que el misterio entre como factor nuevo en la historia humana. Al encontrarnos ahora ante el cumplimiento histórico de esa hipótesis realizado en la persona de Jesús, debemos subrayar la resistencia instintiva que puede tener la razón frente al anuncio de la Encarnación. Es como si el hombre rechazara que el misterio se avenga a convertirse en palabras y hechos humanos. El hombre de cualquier época se resiste a las consecuencias del misterio que se hace carne: si este Acontecimiento es verdadero, toda la vida, incluso la sensible y la social, debe girar en torno a él. Y es justamente esta percepción por parte del hombre de ser desbancado como medida de sí mismo lo que le lleva al rechazo, con el pretexto de no querer ver empañada la inaccesibilidad del misterio, de no hacer impura con antropologismos la idea de Dios, de respetar su propia libertad.

2) Así, tras el estupor ante lo innegable y excepcional de las obras de Cristo, la resistencia al contenido supremo de su mensaje se traslada enseguida a su persona. «Muchos de los judíos que habían venido a casa de María, viendo lo que había hecho, creyeron en él. Pero algunos de ellos fueron donde los fariseos y les contaron lo que había hecho Jesús»¹². Es un suceso típico: en él, como hemos dicho, se realiza la profecía del viejo Simeón hecha en el templo a la madre de Jesús. Desde los escribas y fariseos de entonces a los escribas y fariseos de todos los tiempos —seguidos por sus masas— los motivos para señalar la incredibilidad de la pretensión de Cristo serán siempre los mismos: la intolerabilidad de la paradoja de su humanidad¹³; su aparente fracaso (ya en los discípulos de Emaús: «Nosotros esperábamos que sería él el que iba a liberar a Israel; pero, con todo, llevamos ya tres días desde que esto pasó»¹⁴); la miseria de sus seguidores (las consideraciones filosóficas se refuerzan

así con notas sociopolíticas).

Estas objeciones son la expresión del último intento que realiza la razón para imponer a Dios una imagen ideal de Él¹⁵.

3) El hecho de la Encarnación constituye una línea divisoria, tanto en el campo de la historia de las religiones como en la comprensión misma de la experiencia cristiana, como históricamente ponen en evidencia las numerosas herejías que constituyeron la ocasión del apasionado debate sobre Cristo en los primeros siglos¹⁶.

5. Para concluir

Contra el hecho de la Encarnación se ha desencadenado a lo largo de los siglos un «dogma» tenaz que, pretendiendo fijar los límites de la acción de Dios, declara la imposibilidad de que se haga hombre.

De ello deriva el dogma moderno de toda la cultura ilustrada, que por desgracia también ha influido radicalmente, de rebote, en la llamada *intelligentsia* católica: el de la división entre fe y realidad mundana con sus problemas. Esta actitud constituye justamente un reflejo de la prohibición infantil que el hombre plantea a Dios de intervenir en la vida del mismo hombre¹⁷. Es la última latitud a la que puede llegar la pretensión idolátrica, a saber, la pretensión de atribuir a Dios lo que agrada a la razón o lo que ella decide.

El hecho de la Encarnación, la inconcebible pretensión cristiana, ha permanecido en la historia en su integridad sustancial: un hombre que es Dios —que, por tanto, conoce al hombre y a quien el hombre debe seguir para tener el verdadero conocimiento de sí mismo y de las cosas—. La experiencia inicial de los que vivieron con Jesús y le siguieron, transmitida por los Evangelios, tiene un significado inequívoco: el destino no ha

dejado solo al hombre¹⁸. El cristianismo es un acontecimiento que fue anunciado hace siglos y que nos alcanza todavía hoy. El verdadero problema es que el hombre lo reconozca con amor.

El cristiano ha de cumplir la función no sólo más grande, sino también más tremenda de la historia. Es una función tremenda porque está destinada a provocar reacciones irracionales. Pero es sumamente racional afrontar y verificar la hipótesis en las condiciones que ella plantea, más precisamente como un hecho acaecido en la historia y que permanece en ella.

TERCERA PARTE

POR QUÉ LA IGLESIA

Prólogo a la nueva edición

El volumen tercero del *Curso básico de cristianismo* nos introduce en el acontecimiento de la Iglesia: en él descubriremos su naturaleza y la conciencia que tiene de sí misma.

Pero una vez alcanzado el final de nuestro camino, cuando por fin todo debería estar claro y haberse comprendido, justamente entonces nos veremos obligados a reconocer que todo es Misterio. Parecerá que a las palabras y los discursos les falta una verificación, si no admitimos que, al final de todo, Dios emerge con más fuerza ante nuestros ojos como Misterio.

Así, Dios sigue siendo «algo» incomprensible, que ninguna palabra ni discurso puede explicar, si no se introduce la figura de la Virgen, elegida por Dios mismo para que nosotros le reconozcamos, método de su comunicarse al hombre a través del «calor» de su vientre.

Esto reconduce todo a una única solución. La unidad del cristianismo no es un pensamiento, una ideología; ni tampoco es la enseñanza de un discurso. No es una idea ni una filosofía, sino el anuncio de una Presencia: la Encarnación es un hecho que ha sucedido. Para el que la humanidad de María es decisiva.

Sin la Virgen no podríamos entender nada del *sentido religioso* ni de la *pretensión cristiana*, y menos aún de la Iglesia, que se presenta como respuesta al primero y como permanencia de la segunda en el tiempo de la historia humana hasta el final de los días. Por eso hemos querido añadir, como conclusión de esta nueva edición del volumen sobre la Iglesia, un breve capítulo sobre María de Nazaret, casi una apología de su grandeza para los hombres y para el mundo.

L.G.

Milán, septiembre de 2003

I LA PRETENSIÓN PERMANECE

Primera Parte

En el corazón del problema Iglesia

Capítulo Primero

CÓMO INTRODUCIRSE EN LA COMPRENSIÓN DE LA IGLESIA

1. Un presupuesto fundamental

La Iglesia no sólo es expresión de vida, algo que nace de la vida, sino que es una vida. Una vida que nos llega desde muchos siglos anteriores a nosotros. Quien quiera comprobar la veracidad de su opinión sobre la Iglesia ha de tener presente que para comprender realmente una vida, como es el caso, se necesita convivir con ella adecuadamente.

La comprensión de una realidad que de algún modo vaya unida a la vida exige un tiempo que difícilmente puede calcularse. En una realidad que sea fuente de vida se dan connotaciones y aspectos que nunca se acaban de descubrir y ponderar.

Una *conditio sine qua non* para comprender la vida es la *convivencia* con ella. Normalmente se siente la tentación de poner un límite, un plazo previamente establecido o decidido en un momento determinado por el individuo. Para escapar de esta tendencia a limitar hay que tener una especial sencillez o lealtad. De lo contrario se obstaculiza la posibilidad de obtener un juicio crítico sobre esa forma de vida y se hace imposible alcanzar un mínimo de objetividad.

2. Sintonía con el fenómeno

Sea cual sea la postura de quien quiera abordarla, la Iglesia es una realidad que hay que catalogar entre los fenómenos religiosos. Algunos pueden juzgarla como un fenómeno religioso adulterado o adulterante, de escaso interés, y otros en cambio pueden dar por descontada su validez, pero creo que en ningún caso se puede escapar al hecho de tener que catalogar a la Iglesia como una realidad religiosa. Y esto es precisamente lo que propongo considerar ante todo.

La Iglesia es «vida» religiosa.

Un psicólogo y filósofo alemán, Johannes Lindworsky, afirmaba que la primera condición para cualquier educación, esto es, para transmitir una capacidad de entrar en la realidad, es que los pasos del individuo que se introduce en lo real estén siempre motivados por algo que se apoye en una experiencia ya asimilada por él¹. El hombre, en definitiva, sólo descubre aquello que de algún modo está en conexión con algo previamente *presente* en él. Digo «de algún modo» justamente porque los contactos, los encuentros, la trama de relaciones externas reclaman de la interioridad, de lo implícito en el individuo, una realización más abierta y más evolucionada. La trama de relaciones actúa y configura nuestra fisonomía de una manera cada vez más plena, en cuanto que evoca una realidad presente en nosotros como a través de una sintonía.

Dado que la Iglesia es una realidad religiosa, en la medida en que el aspecto religioso no esté activado en mí o se haya quedado en la infancia, en esa medida será más difícil que pueda juzgar objetiva y críticamente ese hecho religioso. Si abordamos, por ejemplo, a un gran poeta del pasado, como Dante Alighieri o Shakespeare, enseguida vibramos ante aquellas páginas suyas que expresan sentimientos que viven hoy en nosotros todavía, y las comprendemos más fácilmente. En cambio, los pasajes en los que el poeta se refiere a

mentalidades o prácticas de la época en que vivió, precisamente por su contingencia efímera, por su valor puramente momentáneo, se nos hacen muy difíciles de entender. Para que se produzca la comprensión tiene que haber correspondencia.

Es explicable, pues, que en la situación en que estamos todos nosotros, en el ambiente mental contemporáneo tengamos dificultades para afrontar una realidad de tipo religioso. La ausencia de una educación del sentido religioso nos lleva muy fácilmente a sentir como lejanas de nosotros realidades que están, sin embargo, enraizadas en nuestra carne y nuestro espíritu. Por el contrario, la presencia viva del espíritu religioso hace más fácil e inmediata la comprensión de los términos de una realidad como la Iglesia.

En esta situación, la primera dificultad para tratar de la Iglesia es una dificultad de inteligencia, es la fatiga que causa la falta de disposición del sujeto respecto al objeto que tiene que juzgar: una dificultad de comprensión causada por un estado anquilosado del sentido religioso.

Durante una conversación en la que me vi implicado, un importante profesor universitario dejó escapar esta frase: «¡Si no tuviese la química, me mataría!». Algo parecido ocurre siempre en nuestra dinámica interior, aunque no se explicita. Siempre hay algo que hace que la vida sea a nuestros ojos digna de ser vivida, sin lo cual, aunque no llegáramos a desearnos la muerte, todo resultaría insípido y decepcionante. A ese «algo», sea lo que sea, sin necesidad de que esté teorizado o expresado en un sistema mental —pues puede estar implícito en una banalísima práctica de la vida—, le dedica siempre el hombre toda su devoción. Nadie puede evitar alguna implicación final: cualquiera que ésta sea, desde el momento en que la conciencia humana le corresponde al vivir, lo que está expresando es una religiosidad, un nivel de religiosidad que se está realizando². El sentido

religioso tiene la característica propia de ser la dimensión última e inevitable de cualquier gesto, de cualquier acción, de cualquier tipo de relación. Es un nivel de invocación o de adhesión última que no puede extirparse de ningún instante de la vida, ya que la profundidad de esa demanda de significado se refleja en cada una de nuestras pasiones, iniciativas y gestos.

Está claro, pues, que si hubiera algo que escapara a lo que estamos identificando con lo *último*, con ese «dios» —sea cual sea el modo en que se entienda—, éste ya no sería lo *último*, el «dios», pues querría decir que hay algo más profundo dentro de nuestro modo de obrar y que es de eso de lo que en realidad somos devotos. La ausencia de educación del sentido religioso que antes denunciaba se ve precisamente en esto: en que hay en nosotros una repugnancia, que se ha hecho instintiva, a que el sentido religioso domine y determine conscientemente nuestros actos.

Aquí está precisamente el síntoma de la atrofia y la parcialidad en el desarrollo de nuestro sentido religioso: esa dificultad grave y muy extendida, esa extrañeza que advertimos cuando sentimos decir que el «dios» es el determinante de todo, el factor al que no se puede escapar, el criterio con el que se elige, se estudia, se termina el producto de nuestro trabajo, se afilia a un partido, se investiga científicamente, se busca mujer o marido, se gobierna una nación. La educación del sentido religioso debería, por un lado, favorecer la toma de conciencia de ese dato de la inevitable y total dependencia que hay entre el hombre y lo que da sentido a su vida y, por otro, ayudarle a vencer con el tiempo esa extrañeza irreal que experimenta frente a su condición original.

3. La originalidad del cristianismo bien enfocada

Este tema del sentido religioso es importante para entender la originalidad del cristianismo, que es precisamente la respuesta al sentido religioso del hombre a través de Cristo y la Iglesia. El cristianismo es una solución al problema religioso, y la Iglesia es un instrumento para esto, mientras que *no* lo es a los problemas políticos, sociales o económicos.

Los errores más graves en cualquier trayectoria del hombre siempre tienen su origen en la raíz de la cuestión. Por eso, al llegar a la última etapa de nuestro *Curso básico*³, he querido volver al punto de partida de nuestra reflexión; punto de partida que, si no está educado, es una trampa a cada paso del camino, mientras que, si está educado, es un fermento insustituible para que progrese razonablemente el espíritu humano.

Recordando la observación de Lindworsky⁴, diríamos que vivir la solución propuesta por el cristianismo al problema religioso implica que éste se sienta tan vivamente que el hombre siempre esté presto a sorprender la eventual correspondencia que haya entre la mente y el corazón con el contenido propuesto, sin la cual cualquier adhesión no es sino ideología. Tal correspondencia —insisto— se manifiesta dentro de un sentido religioso vivo, y por consiguiente sólo se fomenta mediante una educación permanente de ese sentido religioso.

Pues en el sentido religioso es donde nace la hipótesis de que el misterio que envuelve a todas las cosas y que las atraviesa se manifieste al hombre. El anuncio cristiano es que esa hipótesis se ha verificado⁵: el misterio se ha convertido en hecho histórico, un hombre se ha llamado Dios.

Aquí es donde comienza a perfilarse el problema que nos interesa.

4. El corazón del problema Iglesia

Quien se enfrenta con el hecho de Jesucristo, sea un día después de su desaparición del horizonte terreno, o bien un mes después, o cien, mil o dos mil años después, ¿cómo puede ponerse en condiciones de saber si Él responde a la verdad que pretende ser? Es decir, ¿cómo puede uno llegar a comprender si realmente Jesús de Nazaret es el acontecimiento que encarna la hipótesis de la revelación en sentido estricto?

Este problema es el corazón de lo que históricamente se llama «Iglesia».

La palabra «Iglesia» indica un fenómeno histórico cuyo único significado consiste en que constituye para el hombre la posibilidad de alcanzar la certeza sobre Cristo, en ser en definitiva la respuesta a esta pregunta: «Dado que yo llego el día después de que Cristo se haya marchado, ¿cómo puedo saber si realmente se trata de Algo que me interesa más que nada, y cómo puedo saberlo con razonable seguridad?». Ya hemos advertido que es imposible imaginar un problema más grave que éste para el ser humano, cualquiera que sea la respuesta que se dé a esa pregunta⁶. A cualquier hombre que entre en contacto con el anuncio cristiano le resulta imperativo intentar llegar a una certeza respecto a un problema tan decisivo para su vida y la del mundo. Se puede, obviamente, censurar el problema pero, dada la naturaleza de la pregunta, censurarlo es como responder a ella negativamente.

Es importante, pues, que ahora quien viene después —e incluso mucho tiempo después— del acontecimiento de Jesús de Nazaret lo aborde de modo que pueda llegar a obtener una valoración razonable y cierta, adecuada a la gravedad del problema. La Iglesia se presenta como una respuesta a esa exigencia de una valoración cierta. Este es el tema que nos disponemos a abordar. Pero tal propósito presupone la seriedad de la pregunta: «¿Quién es realmente Cristo?», esto es,

presupone un compromiso moral en el uso de la conciencia ante el hecho histórico del anuncio cristiano. Y eso a su vez presupone una seriedad moral en la vida del sentido religioso como tal.

Si, por el contrario, no estamos comprometidos con ese aspecto inevitable y omnipresente de la existencia que es el sentido religioso, si ante el hecho histórico de Cristo pensamos que se puede no adoptar una postura personal, entonces la Iglesia sólo podrá interesarnos de una manera reductiva: como problema sociológico, político o asociativo, para combatirla o defenderla con referencia a estos aspectos.

¡Qué degradación para la razón quedar descalificada precisamente en lo que hace más humana y más completa su capacidad de descubrir y establecer conexiones, es decir, el sentido religioso auténtico y vivo!

Por otra parte, *de hecho*, la historia, querámoslo o no, con nuestra ira o con nuestra paz, está atravesada por el anuncio del Dios que se ha hecho hombre.

Capítulo Segundo

PRIMERA PREMISA:

CÓMO ALCANZAR HOY CERTEZA SOBRE EL HECHO DE CRISTO

Siguiendo mi preocupación metodológica constante, debo en este punto formular dos premisas que, en cuanto tales, tienen todavía una función de acercamiento al problema que vamos a tratar. Cada una de estas premisas responde a una pregunta fundamental.

La primera ha quedado ya expuesta en las reflexiones introductorias, aunque es necesario detallarla todavía más para encontrar su respuesta adecuada: «¿Cómo es posible, hoy, llegar a una valoración objetiva sobre Cristo que responda a la importancia de la adhesión que pretende?». Lo que equivale a decir: «¿Qué *método* me da la posibilidad de ser razonable en mi adhesión a la propuesta cristiana?».

En la respuesta a esta pregunta la cultura se divide y se pone de manifiesto la actitud del hombre para con la realidad en su totalidad. Como dice el anciano Simeón cuando recibió a María y José al llevar el niño al templo: «Este está puesto para caída y elevación de muchos en Israel, y para señal de contradicción [...] a fin de que queden al descubierto las intenciones de muchos corazones»¹. Ante él están destinados a salir a flote los movimientos más íntimos del alma, la urdimbre moral más profunda.

Tres son las actitudes de las que brotan tres respuestas distintas. Quisiera insistir de pasada en que cuando hablo de «tres actitudes culturales» en el contexto de nuestro

razonamiento, no me refiero sin más al desarrollo de tres capítulos de la historia cultural de occidente, sino al descubrimiento de los pliegues ocultos que ha asumido la historia de la conciencia del hombre frente al problema que estamos tratando, lo que en definitiva significa también indicar tres modalidades, que pueden ser las nuestras, no tanto y no sólo de abordar la Sagrada Escritura sino también de afrontar las circunstancias más variadas de nuestra vida, ¡desde un encuentro deseado a la admiración de un cielo estrellado!

En realidad, la actitud cultural, en su valencia radical de visión de uno mismo y del mundo, afecta a la forma de relacionarse con todo. Y cada error en este ámbito es la fórmula de alguna tentación que tenemos todos.

1. Un hecho del pasado

La primera actitud de las tres aludidas puede sintetizarse así: Jesucristo es un hecho del pasado, igual que lo fueron Napoleón y Julio César. Según esto, ¿cómo puede un hombre razonable acercarse a la existencia de Napoleón o Julio César de modo que le permita tener un juicio sobre ellos? Para encontrar solución la razón del hombre se siente impelida, en primer lugar, a recoger todos los datos posibles que provengan del pasado, los documentos, las «fuentes». Luego, para clasificar y valorar dichas fuentes, tendrá presente también, si no ante todo, el desarrollo del hecho que está examinando, es decir, lo que haya quedado de él en la historia, puesto que también ese elemento forma parte del conjunto de documentación que servirá para formular el juicio. Se recoge todo, se compara y valora, y se llega finalmente a un cierto juicio que será cierto sobre algunos factores e incierto sobre otros.

Este es el método normal de la razón aplicada a un hecho del

pasado, es decir, de la «razón histórica». Es un planteamiento al que, a primera vista, no hay nada que objetar. Yo mismo recuerdo que mi primer año de estudio de teología estuvo basado en este tipo de planteamientos.

Pasemos a constatar los efectos que produce este planteamiento cuando se aplica al hecho de Cristo.

Los resultados de este método en orden a conseguir mayor seguridad acerca de si se debe o no atender a la pretensión de Cristo suscitan un primer nivel de perplejidad. El dato real que aflora al inventariar los estudios llevados a cabo es que nos encontramos ante cientos de interpretaciones distintas. El antiguo proverbio latino *tot capita, tot sententiae* parece cumplirse aquí.

Un joven y gran teólogo alemán de principios del siglo pasado intentó hacer un balance de toda la literatura científica aparecida durante dos siglos y medio concerniente a la figura de Cristo y en 1906 publicó un libro que estaba destinado a ser famoso con el título *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús*. Tenía 20 años cuando lo leí por primera vez y recuerdo todavía la sensación dramática que me invadió cuando, una vez acabado el análisis de los distintos autores, llegué al epílogo de este gran estudio. El autor venía a distinguir finalmente dos tendencias.

Para una parte de los autores estudiados por el teólogo, las fuentes existentes no son suficientes para darnos una imagen cierta de la figura de Jesús. Por eso, Cristo permanecía para nosotros siendo un gran *desconocido*.

Esta conclusión lleva necesariamente a pensar en Pablo cuando, en el Areópago de Atenas, alabó a los atenienses porque honraban a sus dioses —con la intención de alabar el sentido religioso que se manifestaba en su politeísmo y demostrando así una amplitud de miras que hoy todavía falta a quienes no están en paz con su cristianismo—; pero, tras esa

alabanza, añadió: «Al pasar y contemplar vuestros monumentos sagrados, he encontrado también un altar en el que estaba grabada esta inscripción: Al Dios desconocido. Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar»². Así se presentó san Pablo al pueblo ateniense para revelar cómo se había dado a conocer ese dios desconocido: ¡después de siglos de estudio, ese Dios habría vuelto a ser *terra incognita*!

La otra tendencia que aparecía tras el importante estudio del joven teólogo alemán es la tendencia apocalíptica o escatológica. Es decir: Jesús habría sido uno de los muchos que esperaban en aquella época como algo inminente el fin del mundo, y en ese sentido habría concebido el significado mismo de su existencia. Por eso la figura de Cristo nos resultaría a los hombres de hoy tan *rara* y extraña.

En conclusión, este gran teólogo —que era también un magnífico músico—, ya que su razón no podía llevarle más que al «extravío» en relación con la figura histórica de Jesús y puesto que sentía la vitalidad del Jesús que le había sido anunciado, abandonó la teología y se marchó a África a tratar de seguir a Jesús curando como médico a los enfermos. Se llamaba Albert Schweitzer³ y fundó un hospital en Lambaréné donde acabó su vida dedicándose a los necesitados. Como buen protestante superó la frágil incapacidad de la razón teórica con la razón del corazón. Su diagnóstico juvenil sigue siendo en todo caso muy agudo, ya que todos los trabajos exegéticos posteriores, desarrollados incluso con métodos más sagaces y ayudados por los nuevos descubrimientos, han seguido llegando de una u otra manera a alguna de las dos tendencias que él señaló. Fue, por tanto, genial, pues puso de relieve la frontera inevitable o la imposibilidad de alcanzar una solución que provocaría la aplicación de este método⁴.

A esta primera actitud la denominamos *actitud racionalista*.

Quiero recordar que el racionalismo como postura mental nace de ese concepto según el cual la razón es la medida de todas las cosas. Si la razón es la medida de las cosas, entonces la consistencia de las cosas es la que otorga la razón. Semejante actitud implica, pues, la proyección sobre lo real de las dimensiones previamente fijadas y reconocidas por la razón. Por definición apriorística, todo lo que pretende superar esas medidas *no existe*.

Esta postura contradice sobre todo la ley suprema del realismo, por la que es el objeto el que impone el método de conocimiento⁵, cosa que sólo es posible si se admite una concepción de la razón como conciencia de lo real en todos sus factores.

Así, si la razón es esa conciencia de lo real, existe la posibilidad de que aparezca algo nuevo, es decir, de que descubramos la existencia de algo que no esté todavía contenido en nuestras medidas. El racionalismo es la abolición de la categoría de posibilidad: si sólo fuera posible lo que es mensurable, es decir, dominable por las medidas que ya poseemos, se vería en realidad negada la categoría de lo posible, la eventual existencia de algo cuya naturaleza rebase los horizontes limitados a los que llega el hombre, por mucho que se puedan ensanchar.

Al emplear el método de abordar el hecho de Jesús como un mero hecho del pasado, nos encontraremos con que de hecho no podemos decir nada seguro sobre ese anuncio tan extraordinario.

Pero, desde un punto de vista ético-moral, estamos obligados a preguntarnos: si este anuncio es tan importante para el hombre, ¿cómo puede ser razonable, o sea, adecuado a la gravedad del problema, quedarse con la razón extraviada? Esto nos lleva a entender el verdadero motivo de la actitud de que

estamos tratando.

En realidad la actitud racionalista *reduce el contenido del mensaje cristiano antes de haberlo tomado en consideración*. El mensaje cristiano es, con la palabra del Evangelio que utilizamos en la liturgia de Navidad: «Emmanuel», es decir, «Dios con nosotros». El anuncio cristiano es que Dios se ha hecho una presencia humana, carnal, dentro de la historia.

Desde hace 2000 años la historia de la humanidad trae hasta nosotros las voces de hombres, mujeres y niños —sin distinción de sexo, edad, posición social o formación cultural— que afirman como el ángel del relato de Lucas en la mañana de la resurrección: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive?»⁶.

Algunas de estas voces, como las de los primeros mártires, nos llegan desde tiempos lejanos. Otras nos son más cercanas y contemporáneas, porque, como dice el gran convertido John Henry Newman: «El cristianismo es una realidad viviente que no envejecerá nunca. Hay quienes hablan de él como si fuese un hecho de la historia que sólo de manera indirecta tiene peso en la vida actual. [...] Ciertamente tiene sus raíces en un pasado glorioso, pero su fuerza es una fuerza presente»⁷. Una observación análoga hace Karl Adam: «El cristianismo, como lo demuestra su historia, es vida que brotando con ímpetu de la persona de Jesús [...] no se ciñó al círculo estrecho de los discípulos, antes bien con increíble rapidez se difundió por el mundo antiguo, engendrando nuevas civilizaciones, nuevos pueblos y nuevos hombres; y aún hoy como el primer día sigue dando muestras de su inagotable fecundidad»⁸.

Abordar este anuncio desde lo que hemos llamado actitud racionalista equivale a vaciar de contenido el mensaje cristiano, pues equivale a decir: para saber si en verdad Jesucristo es Dios presente entre nosotros, el método es reconducirlo a una lejanía

similar a la que tenía como ser divino antes de que se hiciese hombre, reconducirlo a una ausencia fuera del presente. Se suprimen los términos del problema.

El anuncio cristiano nos dice que Dios se ha hecho presente en la historia: «Dios con nosotros». Para saber si esto es verdad, la actitud racionalista replantea la cuestión en los términos anteriores al anuncio mismo, reformula el problema tal como lo había formulado el esfuerzo religioso del hombre en su intento de trazar un puente entre la contingencia humana y el misterio⁹. ¡Si Cristo está a 2000 años de distancia, tratemos con todos los medios de la investigación científica de superar esa lejanía! Así, mientras el anuncio cristiano dice: «Dios se ha hecho *presencia*», la actitud racionalista trabaja sobre la hipótesis de su ausencia.

De la actitud racionalista, tal como la hemos descrito, podemos participar cualquiera de nosotros. Pues tiende a dirigir la mente fácilmente hacia un tipo de concepción que en todo caso nos es familiar. El que Dios se haga presencia humana es para nosotros un misterio. Y así, frente al anuncio cristiano, tenemos siempre la tentación de reducir a Dios, siempre presente, a las imágenes que tenemos de presencia y de ausencia. Los hombres han hecho siempre intentos de concebir su relación con Dios y así han surgido las distintas religiones. ¿Cuál es la novedad de la revelación cristiana? Que Dios no es una lejanía a la que el hombre con su esfuerzo tenga que tratar de llegar, sino Alguien que se ha acercado en su camino al hombre y se ha hecho compañero suyo. Para juzgar si esta hipótesis es verdadera, el método racionalista la elimina, puesto que vacía su contenido específico, es decir, la naturaleza de esa presencia. Al reconducir el acontecimiento de Cristo a la lejanía y utilizar el método de considerarlo como un hecho histórico sobre el que comprobar la veracidad de su pretensión, se impide tomar

en consideración en qué consiste la esencia de esa pretensión: Dios como presencia humana en el camino del hombre.

Hay que advertir con claridad que la postura racionalista intenta en verdad considerar a Cristo como hecho histórico, pero llama histórico a lo que ella misma entiende como histórico. Dado que la actitud racionalista considera a la razón como única medida de lo real, tiene que sufrir las consecuencias de este planteamiento también en lo relativo a los hechos históricos: excluye la posibilidad de que exista un hecho histórico que no tenga las características que previamente ha determinado. Aquí se ve también cómo la actitud racionalista es en realidad contraria a la novedad, a la categoría de posibilidad. Si el hecho anunciado o descrito es un milagro, por eso mismo, la postura mental que estamos estudiando no lo considera un hecho histórico. Pero ¿es que acaso no puede ocurrir un hecho distinto de lo que nos podemos imaginar? Hay una página estupenda de la Biblia en la que Dios pone al hombre ante su desproporción radical con el potencial de posibilidad que está en el origen de las cosas, de su misma realidad y su existencia. Está en el libro de Job.

«¿Dónde estabas tú cuando fundaba yo la tierra?
Indícalo si sabes la verdad.

[...]

¿Haces salir a su tiempo al Lucero del alba?

¿conduces a la Osa con sus crías?

¿Conoces las leyes de los Cielos?

¿aplicas en la tierra su fuero?

¿Levantas tu voz hasta las nubes?

La masa de las aguas ¿te obedece?

[...]

¿Sabes como hacen sus crías las rebecas?

¿has observado el parto de las ciervas?

¿has contado los meses de su gestación?

¿sabes la época de su alumbramiento?

[...]

¿Acaso por tu acuerdo el halcón emprende el vuelo, despliega sus alas hacia el sur?

¿Por orden tuya se remonta el águila y coloca su nido en las alturas?»¹⁰.

Y Job, vencido por la extensísima, casi extenuante, descripción de la potencia, de la fantasía, del cuidado amoroso hasta el detalle de Dios por sus criaturas, responderá: «Sé que eres todopoderoso: ningún proyecto te es irrealizable»¹¹.

Lo real no es lo que a priori definimos que debe ser real. Y si lo que tenemos que evaluar es el contenido del anuncio cristiano, lo lógico es que sea en ello en lo que nos fijemos y no en lo que pensamos de antemano que es. Luego, se podrá incluso juzgar como no veraz, pero hay que tomarlo de entrada en consideración por lo que es: Dios hecho presencia, compañía para los hombres, a los que no abandonará nunca.

Y esta afirmación es precisamente lo único que resulta interesante verificar. Es Dios, está con nosotros, está vivo: éste es el contenido del anuncio que concierne a Jesucristo; cualquier otra cosa estaría en grave contradicción con el método elegido por Dios para manifestarse al hombre. Se trata de liberarse de la idea de que un esfuerzo de identificación con el pasado o su actualización mística constituyan el camino privilegiado: un esfuerzo interpretativo de la razón o del sentimiento que en realidad Dios no puede haber exigido como camino normal para llegar a Él, ese Dios cuya pedagogía se ha mostrado tan rica en compasión hacia el hombre.

2. Una iluminación interior

Abordemos ahora la segunda actitud: se trata de la postura *protestante*, que es profundamente religiosa y que, como tal, percibe con claridad la distancia inmensa que hay entre el hombre y Dios: Dios, el distinto, el Otro, el Misterio. Al «porqué último» se le reconoce como mucho más grande que el hombre, por su naturaleza inimaginable para la mente humana, por ser fuente de posibilidades que la imaginación humana no puede definir¹². Por eso el hombre religioso vive intensamente la categoría de lo posible. Como el ángel le dijo a María ante su turbación cuando le anunció la concepción de Jesús: «No hay nada imposible para Dios»¹³.

Así que esta actitud que estamos estudiando se encuentra bien dispuesta a comprender que, si para Dios todo es posible, también será posible el contenido del gran anuncio: Dios hecho presencia; Dios convertido en contenido de una experiencia presente, pero no a través y dentro de lo humano, pues éste es indigno e inconmensurable respecto a lo divino. Para ser más precisos: Dios se ha hecho presencia en la humanidad sólo en un punto: Cristo.

Pero ¿cómo puede alcanzar el hombre hoy la certeza de esta presencia? ¿Cómo verificar esta experiencia? Fatalmente, al tratarse de un misterio el hombre es impotente para ello. Es el Espíritu mismo de Dios el que ilumina el corazón y, por inspiración, hace «sentir» la verdad de la persona de Jesús. Se trata de un reconocimiento que se produce a través de una experiencia interior.

Esto es el núcleo de la actitud protestante. Al contacto con el texto que Dios quiso que el hombre realizase como memoria de sus relaciones con él, la Biblia, o al contacto con fragmentos que han surgido de una historia de fe, atraído por los acentos de una cierta tradición o de una evocación presente, el corazón del hombre se inflama y entiende lo que es justo y lo que no lo es

acerca de Jesús. Así, el método protestante para acercarse al hecho lejano de Cristo —lo que el gran teólogo Karl Barth llamaba «contacto por tangencia», una entrada velocísima, no mensurable ni imaginable, de Dios en la historia del hombre sobre la tierra— consiste en una relación interior y directa con el espíritu. Es un encuentro interior.

Esta era técnicamente la experiencia de los profetas: el profeta se distinguía de los demás miembros de su pueblo precisamente porque sentía en los acontecimientos un anuncio que los demás no sentían, tenía su conciencia iluminada por el mismo Dios, que le hacía capaz de interpretar la realidad a su modo. Esta es la razón de que el protestantismo haya tenido siempre en gran estima a estas figuras del Antiguo Testamento: las ha sentido como representativas de la actitud más consonante consigo mismo. Luego veremos si lo ha hecho de verdad justificadamente.

Por lo demás, esta actitud cultural es la que resulta más fácil y aparentemente más comprensible también a los católicos. Frente a lo que no se «siente», uno se queda frío y perplejo; frente a lo que se «siente», uno se muestra seguro y confiado. Si se asume esto como criterio cada cual es juez de sí mismo y cada cual es profeta de sí mismo.

Por eso, si bien desde cierto punto de vista la actitud protestante es lo más opuesto a la actitud racionalista —ya que es religiosa en grado sumo al estar dominada por el Ser como algo que escapa completamente a cualquier medida humana y para el que todo es posible—, desde otra perspectiva existe el peligro de que se produzca cierta identidad entre las dos actitudes (no en vano, dentro del cristianismo, el racionalismo se ha extendido por el ámbito protestante). En efecto, tienen un denominador común, que es su subjetivismo de fondo.

El subjetivismo protestante provoca enseguida dos

interrogantes. Ante todo, ¿cómo se puede distinguir si lo que el hombre «siente» es resultado del influjo del Espíritu o es una idealización de sus pensamientos? ¿Cómo puede liberarse esta metodología de la ambigüedad? Volvamos al ejemplo de los profetas de Israel. Debemos recordar que los profetas de Israel tenían un gran instrumento para ponerse a cubierto de este peligro de subjetivismo. El profeta era suscitado para el pueblo y era precisamente su relación con el pueblo lo que ponía a prueba su palabra; el tiempo y la historia del pueblo servían para verificar su palabra. El desafío del profeta al pueblo se lanza en el tiempo: el tiempo me dará la razón, dice el profeta. Así el profeta, en el sentido real del término, tiene una prueba objetiva de su veracidad: el pueblo y el tiempo, la historia del pueblo. Pero en una situación en la que cada uno fuese profeta de sí mismo, ¿cómo distinguir una iluminación del Espíritu de la formulación de un concepto propio, una experiencia determinada desde lo Alto de la expresión de un parecer particular o la experiencia de Dios en mí de la pretensión de una pasión mía?

El segundo interrogante se parece a la primera observación que hicimos en relación con la actitud racionalista: de hecho la actitud protestante da lugar también a una infinidad de interpretaciones y soluciones distintas, a una inevitable confusión de teorías. ¿Cómo es posible que el mismo Espíritu, al querer entrar en contacto con el hombre para ayudarlo, haya decidido utilizar un método multiplicador de la confusión, método que por desgracia el hombre ya era perfectamente capaz de utilizar por sí solo?

Pero, en realidad, la objeción de fondo no es ésta: el Señor habría podido utilizar como instrumento para hacer comprender su anuncio una pura relación individual con el espíritu humano. A priori no se podría decir sí o no ante semejante eventualidad.

La verdadera objeción es que esta actitud no respeta los datos

del anuncio cristiano, sus connotaciones originales: un ser divino que se hizo hombre, un hombre que comía, bebía, dormía y al que se podía uno encontrar por la calle. Alguien a quien se podía uno encontrar al salir de casa hablando en medio de un grupo de hombres, y cuyas palabras llegaban al alma. Sus palabras cambiaban por dentro, pero venían de fuera.

Es decir: el anuncio cristiano es un hecho *íntegramente* humano, con todos los factores de la realidad humana, que son interiores y exteriores, subjetivos y objetivos. La actitud protestante anula esta integridad y reduce la experiencia cristiana a una experiencia *meramente interior*. Es un apriorismo injustificado, al que no tiene derecho.

3. La perspectiva ortodoxo-católica

La tercera actitud que vamos a tomar en consideración acerca del modo más adecuado, es decir, más razonable de llegar a tener certeza sobre el anuncio de Jesucristo, es la actitud característica de la tradición cristiana. La he llamado ortodoxo-católica porque tanto la ortodoxia como el catolicismo mantienen la misma concepción. Es la actitud que sostiene toda la tradición. Todas las demás posturas han tenido que oponerse en un cierto punto de su recorrido a la tradición consolidada desde antiguo. La actitud ortodoxo-católica tiene una característica coherencia con la estructura del acontecimiento cristiano tal como apareció en la historia.

Y ¿cómo apareció en la historia? Apareció como una noticia, como el anuncio de la venida de Dios, de que el Misterio se ha hecho «carne», adquiriendo una presencia integralmente humana. Exactamente igual que un amigo resulta una presencia íntegramente humana para el que se lo encuentra por la calle, igual que la madre es una presencia íntegramente humana para

el hijo que convive con ella. Con Jesús se podía hablar y discutir, le podían rechazar o estar de acuerdo con lo que iba diciendo por las plazas, y él podía responder y corregir: había una realidad objetiva, que educaba la subjetividad del hombre.

Una presencia integralmente humana lleva consigo, para conocerla, el método del *encuentro*, el toparse con una realidad exterior a uno mismo, con una presencia objetiva y, por tanto, eminentemente encontrable, que llega al corazón pero que se encuentra «fuera» de nosotros: por eso el término «encuentro» tiene un aspecto exterior tan decisivo como el interior.

Esto es lo que les sucedió a quienes llegaron a conocerle. Pero ¿y ahora, después de dos mil años? ¿Cómo puede encontrarse con esta presencia integralmente humana el hombre de 2000 años después?

Vayamos al capítulo diez del relato evangélico de Lucas. Muchos deseaban ver a Jesús, ser curados por él, conocerle, pero Él no podía ir a todas partes. Y entonces empieza a enviar a los pueblos a donde Él no podía llegar a aquellos que le seguían más de cerca, primero a los doce que había elegido y después a unos setenta discípulos. Los enviaba de dos en dos para que hablaran a la gente de lo que había sucedido con Él. Y los discípulos volvían llenos de entusiasmo porque la gente les escuchaba, ocurrían milagros y las personas creían y cambiaban. Pero, entonces, en el primer pueblo al que llegaron los dos primeros enviados por Jesús, para quienes les escucharan y acogieran, ¿qué rostro tenía el Dios hecho presencia humana? ¿Qué aspecto mostraba? Tenía el rostro y el aspecto de esos dos. Pues Jesús, en efecto, les había dicho al instruirlos en el momento de partir: «Quien a vosotros oye a mí me oye»¹⁴.

Por tanto, incluso cuando Jesús estaba en plena actividad terrena, el acontecimiento cristiano asumía una forma que no se

identificaba sólo con la fisonomía física de su persona sino también con la fisonomía de la presencia de los que creían en él, hasta el punto de que eran enviados por él a llevar sus palabras y su mensaje, a repetir sus gestos portentosos, es decir, a llevar la salvación que era *Su* persona. La actitud que hemos llamado ortodoxo-católica propone dicha actitud como método para alcanzar a Jesús también ahora, afirmando que se puede constatar si su gran pretensión es real, si es Dios o no, si es verdadero o no el anuncio cristiano. El método consiste en meterse en una realidad formada por los que creen en Él. Porque la presencia de Cristo en la historia, su misma fisonomía, perdura visiblemente como forma encontrable en la unidad de los creyentes.

Históricamente hablando esta realidad se llama «Iglesia», sociológicamente hablando «pueblo de Dios», ontológicamente hablando, es decir, en el sentido profundo del término, «Cuerpo misterioso de Cristo».

La energía con la que Cristo está destinado a poseer toda la historia y todo el mundo —el Padre ha puesto en sus manos todas las cosas—, la energía con la que está destinado a ser el Señor del mundo y de la historia, es una energía por la cual Él hace suyas, en un sentido ontológico que nosotros no podemos experimentar directamente, a las personas que el Padre le entrega, a cada persona a la que el Espíritu concede la fe en Él. Esa energía aferra al creyente de tal modo que lo asimila como parte del misterio de Su misma persona. San Pablo intuyó esto cuando, al caer derribado del caballo, oyó aquella voz que le decía: «Saulo, Saulo ¿por qué *me* persigues?»¹⁵. ¡Y no había conocido a Cristo! ¡Sólo perseguía a gente que creía en Él! Pablo dará forma y claridad a esta intuición cuando más tarde llegue a decir que nuestra unidad con Cristo nos hace miembros de un mismo cuerpo: «Nosotros, aun siendo muchos, somos un solo

cuerpo»¹⁶. Y de una manera tan real que nos convertimos en miembros los unos de los otros¹⁷.

La imagen evangélica para expresar la misma realidad es ésa tan mediterránea de la vid: «Yo soy la vid y vosotros los sarmientos. Quien permanece en mí y yo en él, da mucho fruto, porque sin mí nada podéis hacer»¹⁸.

Y san Juan, cuando dice en su primera carta: «Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida —pues la Vida se manifestó, nosotros la hemos visto y damos testimonio, y os anunciamos la Vida eterna, que estaba con el Padre y que se nos manifestó— lo que hemos visto y oído os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros»¹⁹, está pronunciando la más bella expresión del método del anuncio cristiano: la verdad hecha carne, un Dios hecho presencia que después de 70, 100 o 2000 años llega también a ti a través de una realidad que se ve, se toca y se siente. Es la compañía de los creyentes en Él.

A veces estas formulaciones se repiten en ambientes cristianos como si fuesen metáforas incapaces de suscitar interés en el corazón y la imaginación, que no pueden condensarse en toda la expresividad que tiene un hecho humano, expresividad que el mismo término «palabra» encierra, por lo demás, si no se utiliza con la reducción abstracta característica de la intelectualidad occidental. La «palabra» es alguien que se expresa, que se comunica a sí mismo.

Esta es, en síntesis, la exposición de la concepción con la que toda la tradición cristiana, mantenida en la ortodoxia y en el catolicismo, define la forma en la que se sigue realizando el acontecimiento cristiano, es decir, cómo permanece en la historia. Al encontrar la unidad de los creyentes nos topamos

literalmente con Cristo; al encontrarnos, pues, con la Iglesia, en la manifestación de ella que fija el Espíritu. Porque, para encontrarme con la Iglesia debo encontrarme con hombres, en un ámbito concreto. No es posible encontrarse con la Iglesia universal en su totalidad, es una imagen abstracta: uno se encuentra con la Iglesia en su manifestación local y en su ámbito concreto. Y uno se la encuentra precisamente como posibilidad de adoptar una seriedad crítica, de modo que la eventual adhesión a ella —decisión grave, puesto que de ella depende todo el significado de la existencia— pueda ser totalmente razonable.

Es innegable, por una parte, que esta modalidad desafía a nuestra razón del mismo modo que el hombre Cristo desafió a la razón de los fariseos: es el misterio de Dios el que está presente. Por otra parte, es innegable también que metodológicamente nos encontramos con la misma dinámica que se produjo hace dos mil años.

La actitud ortodoxo-católica concibe el anuncio cristiano como invitación a participar en una experiencia presente integralmente humana, a tener un encuentro objetivo con una realidad humana objetiva, profundamente significativa para la interioridad del hombre, que provoca el sentido y un cambio de la vida, esto es, que irrumpe en el sujeto de forma coherente con el ejemplo original. También hace dos mil años el acontecimiento cristiano consistía en toparse con una realidad objetiva: un hombre al que se podía escuchar, mirar, tocar con la mano, pero que irrumpía en el sujeto provocando profundamente en él una experiencia nueva, una novedad de vida.

Las modalidades fenoménicas de tal encuentro obviamente evolucionan con el tiempo, al igual que el adulto ha evolucionado con respecto a su realidad de niño, aunque la estructura del fenómeno siga siendo la misma. Más en concreto, la realidad de

Cristo se hace presente, permitiendo un encuentro existencial en todos los tiempos, a través del caso humano particular que Él escoge y que fluye inexorablemente en la historia a partir de Él, como experiencia sensible de su realidad divina.

«Para nosotros los católicos —sin rubor lo confesamos, y aun con cierto orgullo— el catolicismo no se puede identificar sin más y en todos sus aspectos con el cristianismo primitivo, y menos aún con el mensaje de Jesucristo; como no cabe identificar el roble secular con la bellota de donde tomó principio. El catolicismo conserva su fisonomía esencial, mas no de manera mecánica, sino orgánica [...] El anuncio de Jesucristo no sería un mensaje viviente si hubiera persistido eternamente como la semilla del año treinta, sin echar raíces ni asimilar sustancias extrañas, y si con ayuda de éstas no se hubiera transformado en árbol frondoso, en cuyas ramas hacen mansión las aves del cielo»²⁰. Por eso, la analogía o la coherencia con el dinamismo original del hecho cristiano resultan innegables en esta tercera actitud que hemos descrito, mientras que quedan considerablemente reducidas en la primera y la segunda.

4. Una visión que valora a las otras

Para concluir con esta primera premisa, quiero subrayar que las dos primeras actitudes estudiadas acentúan desde luego ciertos valores, pero que tales valores están reconocidos e integrados en la tercera actitud que hemos señalado.

1) Esta, en efecto, no sólo no elimina ni censura la investigación histórica, sino que dota a la persona de la posibilidad de utilizar esa investigación de una manera más adecuada. Las fuentes históricas son palabras que expresan y documentan un tipo de experiencia del pasado. Es necesario poseer «hoy» el espíritu y la conciencia propios de la misma

experiencia que hace dos mil años dictó los evangelios. Sólo así se podrá captar el verdadero mensaje de estos textos.

Imaginemos que un italiano trabee relaciones con una japonesa durante una estancia en los EE.UU. y que después de un año tengan que separarse porque la muchacha tiene que volver a Japón. Supongamos que ella sea una entusiasta de las tradiciones de su tierra y que las viva con talante poético. Durante la separación se intercambian cartas, y las de la muchacha tienen un lenguaje lleno de referencias y de imágenes que suenan extrañas a la mentalidad occidental. Pero el muchacho, durante el período de relaciones, cuando estaban juntos, se había adaptado a su mentalidad y había sintonizado con su mundo espiritual, afectivo, mental e imaginativo. Supongamos que una de estas cartas cae por casualidad en manos de la madre italiana. Ella queda totalmente desconcertada por ese lenguaje y le entra preocupación por su hijo, porque esas palabras le suenan como algo propio de una mente un tanto desequilibrada. El hijo, con paciencia, trata de explicarle a su madre que lo que a ella le parece tan desconcertante es el fruto de una lógica distinta, de una estructura imaginaria distinta de aquella a la que los occidentales estamos acostumbrados. Pero su madre no acaba de entenderle. Preguntémonos: ¿cuál es más objetiva, la lectura del hijo o la de la madre? Desde el punto de vista del impacto materialmente literal parecía más objetiva la lectura de la madre; en cambio, desde el punto de vista de la comprensión de los contenidos expresados en esas cartas, es evidente que es mucho más objetiva la del hijo, más aún, es la única objetiva. Porque la palabra expresa un espíritu, expresa un tipo de conciencia, y por eso el muchacho, que se había familiarizado con el espíritu y el temperamento de su amiga, es quien está en condiciones de comprender de verdad sus modos de expresión.

Entonces ¿cómo se llega a poseer la experiencia que dictan unas palabras? Para llegar a ello hace falta un encuentro, *algo presente*, hace falta conocer esa experiencia hoy.

Sólo cuando se participa en la experiencia que ha dictado unos documentos o una determinada expresión literaria pueden éstos ser comprendidos con la penetración capaz de desvelar su sentido objetivo, y se nos posibilita percibir la unidad que subyace a todos ellos y que se expresa coherentemente en todo. Este es el gran alivio que produce la lectura católica de la Biblia y de los documentos de los primeros tiempos del cristianismo: con ella se evita la confusión indescriptible de interpretaciones que conllevan otras actitudes, los «si» y los «pero» que condicionan cualquier otro intento de lectura desaparecen, pero, sobre todo, emerge de esa lectura una interpretación total, en la que nada se descuida, con una perspectiva abarcadora y exhaustiva.

Lo menos que se puede afirmar es que, metidos en el contexto de todas las hipótesis posibles, no se puede eludir el carácter razonable de la interpretación católica, que resalta sobre todo, la integridad y la sencillez de su lectura de lo sucedido.

La objetividad del conocimiento histórico, que es el valor que se quería afirmar en la actitud racionalista, se salva precisamente si yo participo hoy en la experiencia que dictó esos documentos históricos. Y hay sólo una hipótesis para ello: que esa experiencia siga presente, que tenga lugar actualmente. Esto es la Iglesia, la unidad de los creyentes en ella.

Esta observación es válida en todo caso, para cualquier documento. Hace falta tener humanidad para captar la experiencia humana que se ha traducido en la *Ilíada* y la *Odisea*; se necesita humanidad para captar lo humano que se nos trasmite en la *Divina Comedia*; tiene que haber humanidad en mí para que yo entienda la humanidad que se expresa en los

Cantos de Leopardi. Quien está seco, quien no tiene su humanidad educada, no entiende. Para poder acceder a cualquier hecho literario o histórico e indagar acerca de él el problema es activar la raíz humana que hay en nosotros, que se desarrolla y afirma en la experiencia presente, y que es sustancialmente la misma que dio origen a esos determinados acontecimientos y páginas.

Ahora bien, si lo sucedido es algo divino, si las páginas que consideramos quieren describirnos precisamente una realidad divina, la observación de método sigue valiendo, y entonces, evidentemente, la única hipótesis para investigar de manera verdaderamente adecuada será el poder participar hoy en la presencia de ese mismo hecho divino.

2) Examinemos ahora el valor que acentúa la actitud protestante. El valor que se subraya en ella es que lo absoluto, independientemente de las desviaciones humanas, puede mostrarse directamente a sus criaturas: es la experiencia mística.

Ahora bien, el impulso de admiración y de contemplación que el hombre experimenta respecto de la mujer que ama, ¿es más potente cuando se la imagina o cuando la tiene ante sí? ¡Es mil veces más potente el sentido místico de contemplación, llamémosle así, en presencia del objeto del amor, que cuando depende del sentimiento en la lejanía, por intenso que éste sea! ¡Esta es la razón de que haya habido tantos místicos católicos, y justamente los más grandes! Es mucho más fuerte el amor cuando su objeto está determinado por su presencia que cuando está determinado imaginativamente por la proyección de un sentimiento necesariamente más vago. Precisamente la relación entre el creyente y la unidad de los cristianos en torno a la autoridad no oscurece, sino que asegura, precisa y exalta el nexos profético y místico entre la persona y el Espíritu de Cristo que el protestantismo destaca.

Si lo divino puede encontrarse existencialmente, en una particular experiencia integralmente humana, la convivencia con ese encuentro reforzará necesariamente la evidencia resolutive y la convicción racional. La evidencia es el modo fundamental de conocer que tiene el hombre y la convicción se desarrolla con la familiaridad de la mirada. Dios ha valorado nuestro dinamismo natural. Lo divino se comunica en el cristianismo dentro de una experiencia personal, y la actitud protestante siente genialmente la novedad del cristianismo como inspiración. Pero lo que difícilmente puede brotar de esa actitud es esa familiaridad más íntima, más concreta y respetuosa —como la de los hijos con su madre—, y al mismo tiempo esa racionalidad bien fundada que derivan, ambas, de una pertenencia experimentada y vivida. La idea judía de «cuerpo» aclara este concepto. En las lenguas semíticas, «cuerpo» tiene un significado más extenso e indica también lo que produce el hombre, el conjunto de expresiones sensibles de mi yo. El hijo es cuerpo del padre y de la madre, y la obra de un artista forma cuerpo con él y con su personalidad. Análogamente Cristo, como ya hemos indicado, envuelve tan profundamente al hombre que éste se hace parte de Él, forma cuerpo con Él. Y de ello nace una experiencia a la que la imagen del cuerpo, aun entendida en la amplia acepción citada, alude sólo pálidamente, pero de la que ofrecen atisbo las experiencias humanas más intensas, como la artística y la afectiva. En estas experiencias se pueden reconocer presentimientos de esa experiencia de unidad concreta, o más que concreta, que hay entre Cristo y los «suyos», unidad que rebasa los límites de nuestra naturaleza aunque esté inscrita en ella. Insistiendo en la analogía, en la experiencia amorosa, por ejemplo, cuando es clara y potente, la unidad que se vive incluye el presentimiento profético de una unidad no imaginable por ahora. Es la aventura, oscura pero espléndida, como en el arte, hacia una realidad más

grande, que nos supera.

Quisiera concluir advirtiéndolo que las observaciones hechas acerca de las tres distintas actitudes que hemos descrito, constituyen, desde el punto de vista espiritual y desde el punto de vista intelectual, claves decisivas para abordar el problema cristiano. En efecto, la postura incluso práctica que se adopta tan a menudo ante este problema depende del hecho de que se nos imparte un tipo de educación que no se basa claramente en la tercera actitud, sino en una heterogeneidad y confusión de referencias.

Capítulo Tercero

SEGUNDA PREMISA:

LA DIFICULTAD ACTUAL PARA ENTENDER EL SIGNIFICADO DE LAS PALABRAS CRISTIANAS

1. Tomar conciencia de una dificultad

En el capítulo primero aludí ya a la dificultad que tiene la mentalidad contemporánea para abordar una realidad de tipo religioso. Esta dificultad, antes de constituir un obstáculo para la adhesión, representa un obstáculo simplemente para comprender. Ya lo recordó Nietzsche en su *Más allá del bien y del mal* cuando, comentando la insensibilidad de sus contemporáneos ante la paradoja cristiana de la encarnación y de la crucifixión en particular, hablaba de los hombres de los tiempos modernos, cuya inteligencia es tan obtusa que ya no es capaz de captar el sentido del lenguaje cristiano¹.

¿Por qué al hombre de hoy le resulta tan dificultoso captar el significado de palabras directamente vinculadas a la experiencia cristiana? Pues de esta falta de sintonía original es de donde proviene la dificultad para entender la expresión misma del mensaje cristiano, que se trasmite en la historia a través de esa forma de presencia que es la unidad de los creyentes o Iglesia.

Para responder querría remitirme, aunque sea brevemente, a la génesis histórica de nuestra perplejidad moderna a la hora de reconocer la religiosidad *de la vida*², y por tanto una propuesta que tienda a plantear la vida entera basada en el Señorío de

Dios.

Me di cuenta por primera vez de esta condición nuestra de hombres modernos cuando hace años, en Asís, tuve ocasión de escuchar las trompetas de plata de la ciudad acompañando a un cántico medieval³. Las palabras de aquel canto provocaron en mí un movimiento instintivo de desconcierto. Se trataba del himno de los centinelas de Asís, y el texto exhortaba a la vigilancia, a estar alerta para defender la ciudad de los enemigos y el alma de los ataques del maligno. Sentía una parte de mí como extraña a aquella llamada a la unidad, tanto para defender la ciudad como para preservar el alma del pecado mortal. Pues bien, esa extrañeza coincide precisamente con la dificultad de considerar lo religioso como determinante de todo. Podemos recurrir a una imagen. Hace años, para escalar una pared rocosa se gastaban muchas energías y mucho tiempo en la marcha de aproximación; hoy, en cambio, existen medios para llegar en poco tiempo al pie de la roca que queremos escalar. Bien, por lo que se refiere a la facilidad para percibir el elemento religioso que está conectado con toda la vida, los que compusieron el canto de los centinelas de Asís se parecían a los alpinistas modernos, que se trasladan a los pies de la pared rocosa con el funicular, y nosotros somos, en cambio, como los escaladores de hace cien años, que se veían obligados a afrontar una larga marcha de aproximación. Antaño, las palabras que se derivan de la experiencia cristiana podían abordarse con las fuerzas frescas, mientras que hoy la pared rocosa de estas palabras nos encuentra ya cansados antes de comenzar la escalada.

2. La Edad Media bajo la perspectiva de la extensión de una mentalidad

Acabamos de decir que quien compuso —y, probablemente

también, quien cantaba— aquel himno no llegaba como nosotros sin aliento y agotado por una larga caminata a atacar la pared de las expresiones que han nacido de la vida cristiana, sino que abordaba éstas más pacíficamente. Seguramente hay que considerar a la cultura medieval como la causa primera de esta mayor sintonía para acercarse a ellas.

La cultura medieval, en efecto, favorecía la formación de una mentalidad marcada por una religiosidad auténtica, determinada por la imagen de Dios como horizonte totalizador de cada uno de los actos del hombre, es decir, por una concepción de Dios como algo pertinente a todos los aspectos de la vida, que subyace en cualquier experiencia humana, sin excluir ninguna, y por tanto como ideal unificador de todo⁴.

¿Qué es lo que puede significar crecer dentro de una mentalidad en la que el concepto de Dios sea auténtico, en la que el Dios que se piense, se imagine y se viva sea verdaderamente Dios, es decir, alguien al que nada puede resultar ajeno? Un conocido proverbio popular italiano dice: «No cae una hoja sin que Dios lo quiera». El Evangelio afirma de manera sugestiva y dramática el sentido de este dicho cuando recuerda la expresión de Jesús: «Hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados»⁵.

Se me ha quedado impreso en la memoria algo que me sucedió en un encuentro que tuve con un periodista de televisión cuando, al citarle yo en la conversación esta frase del Evangelio, inesperadamente se sobresaltó por el alcance de su significado y se resistía a creer que en la concepción del Evangelio pudiera imaginarse semejante grado de concreción. Aquel hombre, como pensando para sí, repetía una y otra vez: «¡No es posible!». Por otra parte, y esto nunca se subrayará lo suficiente, esta especie de irrupción invasora de Dios en la vida es la consecuencia inevitable de un Dios concebido de manera apropiada.

Sólo un Dios percibido en lo que es, a saber, la consistencia última de toda la vida, es un Dios creíble, ya que la convicción deriva de que todos los aspectos de la existencia estén vinculados con un valor global determinante.

En este sentido, no hay que considerar a la Edad Media más interesante que otras épocas por el hecho de que entonces todos fueran más piadosos o capaces de comportarse de un modo moralmente menos reprobable, sino por su mentalidad unitaria. El origen de la propia personalidad a partir de una Realidad viviente era, en el plano de la conciencia del sujeto, el criterio con el que se miraban las cosas y según el cual se manejaban en consecuencia.

«Una civilización cristiana no es ciertamente una civilización perfecta —advierte Dawson—, simplemente es una civilización que acepta el estilo de vida cristiano como normal»⁶.

Entonces se puede decir, utilizando una expresión un tanto banal pero sintética, que en la Edad Media predominaba una mentalidad religiosa, cierta facilidad para que los hombres se dieran cuenta de que la religiosidad coincide con el interés que el hombre tiene por el significado de toda la vida, una facilidad para caer en la cuenta de la realidad de Dios como origen de su personalidad humana y como determinante de su evolución.

Esto es lo que explica algunos fenómenos aparentemente contradictorios. Se dieron antinomias dramáticas: una religiosidad que es anuncio de paz (el franciscanismo) y la religión aplicada a la guerra (las cruzadas); la exaltación del hombre hermano como libertad ante lo infinito y el intento de reducir su voluntad con la violencia (la inquisición), etc. Pero no se explican estas antinomias resaltando los aspectos negativos, como a menudo ocurre en el ámbito de la cultura moderna, sino más bien tratando de discernir de dónde deriva cada uno de sus aspectos.

Quisiera comenzar este intento de comprensión echando mano de un episodio imaginario —aunque no del todo inverosímil—, no exento de elementos paradójicos.

Imaginemos, pues, que somos transportados a plena Edad Media y que conocemos de cerca la historia de cuatro esbirros al servicio de un señorón que les ha encargado raptar a una monja de un convento. Entraría dentro de lo posible que quien nos estuviese contando esta desgraciada historia nos hiciera saber que los cuatro esbirros habían rezado un Avemaría antes de ponerse en marcha, a fin de que la operación tuviese éxito. Nos encontramos aquí ante una de las antinomias a las que hemos aludido. ¿Qué elementos presenta para nuestro análisis este hecho imaginario? Por un lado, un principio totalmente recto, el signo de una verdad reconocida en la vida social corriente: que Dios tiene que ver con todo. Por otro lado, una mala aplicación; en efecto, el principio estaba evidentemente mal aplicado, y no porque se tenga que contar con Dios solamente en las ocasiones piadosas, sino porque no se puede pedir a Dios que preste su ayuda para una acción objetivamente mala.

De manera análoga, precisamente en una época en la que las divisiones fratricidas ensangrentaban regiones y ciudades, se alzaba un símbolo que encarnaba la unidad fraterna entre todos los hombres, todos iguales frente al ideal infinito y último por el que se sentían juzgados y que todos en el fondo anhelaban: es el símbolo no superado de unidad, fraternidad e igualdad que ofrece el milagro de la catedral medieval, donde confluían todos, amigos y enemigos, cercanos y lejanos, en las «fiestas» que eran anticipo, como dice Jacopone da Todi, de aquel «reino celeste / en que culmina toda fiesta / que el corazón haya deseado»⁷.

Parecidas consideraciones suscitó en mí un caso que me ocurrió personalmente algunos años después de la guerra. Me

encontraba cerca de mi casa y estaba atravesando la calle en compañía de un joven trabajador con el que había trabado amistad a raíz de su conversión. Él había pasado de enfurecido anticlerical y no creyente a frecuentar la iglesia, convencido por el testimonio de las Hermanitas que durante meses habían cuidado de su mujer, que estaba muy enferma, y de su casa. Íbamos a tomar un café al bar de la esquina, cuando un grupo de muchachos que estaban parados en la acera comenzaron a lanzarme frases ofensivas al verme vestido de clérigo. Apenas tuve tiempo para darme cuenta de lo que sucedía, pues enseguida mi amigo había tumbado con un mandoble a uno de los del grupo, poniendo así en fuga a los demás. Se me ocurrió pensar en ese momento que si hubiese visto desde fuera lo ocurrido cierto tipo de observador podría seguramente haber comentado: «¡Eso es el catolicismo: violencia en nombre de la defensa de la religión! ¡Como en las cruzadas!». ¿Qué podría tener de errado este razonamiento? De modo análogo a lo que hemos dicho en el episodio imaginario anterior, ese espectador habría tenido que reconocer que el hecho de que se produjera una reacción en mi amigo era justísimo, pues era un signo de la justa convicción que en él estaba naciendo, pero que el modo en que se había manifestado era todavía más bien tosco y desproporcionado.

Volviendo a la cultura medieval, debemos entonces darnos cuenta de que era precisamente la existencia de una mentalidad religiosa muy extendida lo que daba a los individuos la educación necesaria para poseer con familiaridad un criterio. Este si era poseído y asimilado, podía aplicarse bien, pero también mal; podía ser fuente de creatividad, pero también de actitudes que los hombres del siglo XXI podemos fácilmente considerar inicuas, tales como las guerras o ciertos sistemas violentos. Pero, si bien determinadas aplicaciones podían ser

fruto de un limitado nivel de desarrollo civil o de una distorsión de la libertad personal, nosotros estamos llamados a entender que el criterio de principio, aunque fuera alterado en su aplicación, respondía a la exigencia total de justicia que despertaba y acrecentaba únicamente la educación eclesial.

Así es como responde a una idea viva y verdadera de Dios el que surgieran las catedrales y el movimiento franciscano, mientras que es una experiencia de esa misma idea muy condicionada por contingencias históricas la que produjo fenómenos de vida contradictorios con ella.

Por lo demás, ningún tipo de formación puede garantizar que el hombre no caiga en estas contradicciones respecto a los principios en que se inspira, por muy justos que sean. Más aún, como afirma Dawson, «hay siempre una gran diferencia entre los principios morales de una sociedad y la práctica moral de los individuos, y cuanto más elevados son los principios más amplia es la diferencia, de modo que naturalmente lo que cabe esperar es que el contraste entre los principios morales y el comportamiento social sea mayor en el caso del cristianismo»⁸. Y esto es más fácil de advertir cuando «los valores espirituales y morales [...] influyen en la cultura de la manera más variada, por medio de las instituciones, los símbolos, la literatura y el arte, como también mediante el comportamiento personal»⁹.

En definitiva, era una mentalidad auténticamente religiosa lo que hacía más fácil la vida en la Edad Media, la adhesión y hasta la convicción religiosa: se trataba y se concebía a Dios como verdaderamente es, es decir, como la fuente de todas las cosas y, por tanto, como la presencia suprema en cualquier aspecto de la vida. Era más difícil imaginarse a Dios, tal como por desgracia le parece en cambio más obvio a nuestra mentalidad moderna, como algo que estuviera *al lado* de la vida real, con sus preocupaciones y sus compromisos. Recordemos la expresión

de san Pablo cuando habla del designio divino de «recapitular todas las cosas en Cristo»¹⁰: es en Cristo donde se encuentra la consistencia de las cosas y su sentido. Cristo, como sentido de todo, es lo más íntimo y presente que hay en cualquier cosa.

El enfoque de la existencia de esta mentalidad en la Edad Media es, además, el punto de vista que permite explicar también los contrastes de esa época —como ya hemos dicho—, porque tiene en cuenta los dos elementos antinómicos: la educación del alma, que la Iglesia aseguraba, y la mayor tosquedad de un momento histórico que hacía que los valores de esa educación pudieran quedar sin desarrollarse.

Estas digresiones que hemos hecho tienen por objeto subrayar la poderosa concepción unitaria de la vida que trasmitía al cristiano la familiaridad con la idea del Dios viviente; en este sentido educaba la Iglesia. A esto precisamente, a la autenticidad de esta experiencia, se debía la fácil sensibilidad para lo religioso y para aceptar la tradición religiosa. Por eso el historiador de aquella época Giovanni Villani observaba en su *Chronicon*: «Hay muy pocos ateos, y todo el mundo los condena». Y esto no se debía a una mayor ingenuidad, sino a una exactitud más profunda a la hora de percibir la presencia del «sentido último».

3. El humanismo bajo la perspectiva de la desarticulación de una mentalidad

a) El planteamiento adecuado del problema

Simplificando se podría decir que nuestra actitud como hombres modernos ante el hecho religioso carece de problemática, no es de ordinario una verdadera actitud

problemática.

La vida es una trama de acontecimientos y de encuentros que provocan a la conciencia produciendo en ella problemas de distinto tipo. El problema es la expresión dinámica de una reacción frente a esos encuentros. Y el significado de la vida —o de las cosas más pertinentes e importantes de ella— es una meta posible sólo para quien esté comprometido con la problemática global de la vida misma. La aparición del problema implica el nacimiento de un interés, que despierta una curiosidad intelectual, cosa distinta de la duda, cuya dinámica existencial tiende a corroer el dinamismo activo del interés, haciéndonos así cada vez más extraños al objeto.

Hemos hablado hasta ahora de una mentalidad medieval que era capaz de transmitir una idea verdadera y viva de Dios tendente a expresar su importancia global para todos los aspectos de la vida, tanto del individuo como de su ambiente. Pues el ambiente representa, en efecto, el tejido de influencias que vivimos, producto de la reacción entre la originalidad del individuo y la trama de las distintas circunstancias. Lo que hemos llamado actitud problemática, o el dejarse provocar por el problema, es precisamente el momento determinado por el contenido de las circunstancias y la revisión personal y crítica de éste.

Ahora bien, es evidente que si un ambiente o una mentalidad proporcionan el motivo adecuado para plantearse un problema, éste podrá aparecer con el concurso de sus componentes esenciales y adquirir así una disposición más favorable para ser resuelto. En la Edad Media se dieron durante cierto período condiciones que tendían a facilitar una actitud problemática apropiada ante el cristianismo: una mentalidad y un ambiente que ayudaban a los individuos a percibir esa concepción de Dios como raíz de todo.

En cambio, si la mentalidad y el ambiente no proporcionan los elementos para que se encauce la dinámica de un determinado problema de manera adecuada, sino que se hace de manera sectaria o unilateral, ese problema se percibirá mal, y el sujeto humano quedará fácilmente tarado para plantearse.

b) El comienzo del proceso de desarticulación

Esta tara es lo que está en el origen de nuestra dificultad moderna para comprender el lenguaje cristiano. Puesto que el único concepto de Dios que no se contradice consigo mismo es el de un Dios que «tiene que ver» con toda la vida, cualquier mentalidad que no proponga esta totalidad de presencia de Dios no podrá impedir que se plantee el problema, ya que el hombre está sediento de significado, pero sí hará que se plantee en términos más laboriosos de descifrar y con una perspectiva incorrecta.

Podemos situar el comienzo del proceso de desarticulación de aquella mentalidad religiosa unitaria, que era capaz de plantear adecuadamente el problema religioso, en el curso del siglo XIV. No es éste el lugar para llevar a cabo un análisis de los factores que concurrieron a que se produjera esa desarticulación: fueron muchos y de diversa naturaleza. Haremos alguna breve alusión a título de ejemplo, pero lo más importante es reconocer que el origen del debilitamiento de una mentalidad orgánica en lo que respecta al problema religioso radica en una posibilidad permanente del alma humana, en la triste posibilidad de faltar al compromiso auténtico, al interés y la curiosidad hacia lo real en su totalidad.

Preguntémonos, pues, qué es lo que «perdió o fue impacientemente arrebatada la larga y delicada hebra que descendía de la lejana antigüedad; el hilo de esa rara ocupación

humana, la costumbre de pensar»¹¹. Esta acertada expresión es de Chesterton y se refiere precisamente al final de la Edad Media; en ella la palabra «pensar» tiene justamente todo el peso de esa actitud problemática, y por consiguiente que tanto favorece una mentalidad unitaria.

Si hay que asignar, sin duda, un papel importante a la difusión del bienestar que creció con la evolución de la sociedad comunal, lo que indudablemente fue «una de las mayores creaciones sociales de la Edad Media»¹², naturalmente, ningún hecho humano puede atribuirse en su totalidad a meras circunstancias exteriores, ya que la libertad del hombre, aún debilitada, sigue siendo un signo indeleble de la criatura de Dios. «En las zonas secretas de la conciencia, a través de la oscura dialéctica de los ideales y de las pasiones, es donde se fragua el destino del mundo, y las nuevas fuerzas que hacen derrumbarse a los imperios son las mismas que cualquier hombre afronta en las tinieblas de su corazón cómplice»¹³.

Así, habría que decir que en un clima de mayor riqueza, con una posibilidad mayor de disfrutar del *otium*, la instintividad humana se abrió camino y se fue ideologizando poco a poco cada vez más, hasta favorecer un clima de desentendimiento respecto de la globalidad y la encarnación de unos valores ideales que todavía teóricamente se mantenían. Esta falta de compromiso contribuyó a descomponer más el clima social en la medida en que hacía cada vez más inquietantes los contrastes en la vida de la comunidad civil. El siglo XIV comenzó con una Europa marcada por la carestía y la peste, además de por las guerras, y «la humanidad medieval», que «a pesar de todas sus violencias había sido una sociedad fraterna», vio cómo se desvanecían «ante amenazas tan terribles, la caridad, la amistad y los sentimientos más profundos»¹⁴. De modo que alrededor de un siglo más tarde será posible constatar que «pocos períodos

han conocido una diferencia tan escandalosa entre la ostentación insolente de los ricos y la miseria de los pobres [...] Este contraste no tiene nada de cristiano»¹⁵.

En el fondo de este conjunto de circunstancias sociales aparece el perfil de una unidad que está en vías de disgregación, a la que el humanismo dará un soporte cultural.

Un autor emblemático en este sentido es Francesco Petrarca, en cuyos versos se advierten las señales y las marcas producidas en su personalidad por la disociación que ya está en marcha respecto del clima cultural y social anterior.

«¿Qué gracia hará, qué amor, o qué destino,
—plumas cual de paloma, concediéndome—,
que repose y me eleve de la tierra?»¹⁶.

Todas las rimas de Petrarca son como el documento de un «alma herida por la vida desacorde»¹⁷, de un alma escindida entre el reconocimiento, todavía claro y neto, aunque teórico, de cierta visión del hombre y por tanto de cierto sentido moral, y un sentimiento global de la vida que empieza a fluctuar por cuenta propia, desconectado de la teoría.

El final de las rimas del *Cancionero* de Petrarca, la última estrofa de su «Vergine bella che di sol vestita», manifiesta de manera conmovedora su estado de ánimo dividido en este momento de cambio:

«Lejos no puede estar, se acerca el día,
que el tiempo va volando,
Virgen sola, punzando
Va muerte el pecho y la conciencia mía.
Recomiéndame a tu Hijo, que es veraz hombre y Dios
verdadero,
Y mi postrero aliento acoja en paz»¹⁸.

Quisiera subrayar cómo los versos citados ponen, sí, de manifiesto un hombre que es fruto, doctrinalmente, de una

historia cristiana¹⁹; pero precisamente este «tipo humano» sufre ya una laceración: su personalidad está dividida, rota, y la tensión que provoca esa ruptura constituye el último suspiro de su poesía. El sello característico de la obra de Petrarca es justamente ese suspiro de una alma inquieta, angustiada: es el deseo y la aspiración de algo precioso que siente que se le escapa de las manos y que ve cómo se aleja.

c) El hombre fragmentado en una multiplicidad de ideales

Al no lograr ya vivir refiriéndose a algo más grande que él mismo, algo capaz de unificar su vida de modo que todas las energías se centraran en ello, el hombre de esa encrucijada histórica de la que nos estamos ocupando comienza a cortar lazos, a simplificar de algún modo el riesgo global de su impulso existencial, a separar y a distinguir.

Pero es impresionante ver cómo funciona la ley del talión cada vez que el hombre manipula, reduciéndola, la radicalidad de su referencia a Dios. El hombre se divide interiormente: se hunde en sus intereses, mira totalmente a tierra, pero se convierte en su presa. Pues, si el sentido religioso es exigencia de totalidad constitutiva de nuestra razón, el hombre se plantea esta pregunta por el mismo hecho de vivir, y no sólo se plantea la pregunta sino que también se responde que, entonces, si Dios no es la referencia de toda su vida, sin excluir nada, alguna otra cosa ocupará el lugar de Dios, ya que ese lugar no puede estar nunca vacío en el corazón del hombre.

El ideal único se fragmenta en una multiplicidad de ideales — estéticos, políticos, culturales, etc.—, cada uno de los cuales acapara para sí la energía humana con una especie de despotismo: el hombre siente que, dedicado a un fragmento, tendrá que lograr realizar algo excelente para que merezca la

pena vivir, cualquiera que sea el campo de su interés predominante.

El humanismo deja de tener familiaridad con aquella síntesis de vida que caracterizaba a la mentalidad medieval: en vez del «santo», el hombre unificado por la tensión hacia Dios, el tipo ideal que le sustituye es el hombre que puede tener poder en un aspecto u otro de la existencia y de la operatividad humana. Lo que sustituye a la síntesis es una parcialidad.

Con el humanismo, pues, no se consumó ningún apego o desapego doctrinal religioso: el humanista no está contra Dios, pero el interés por el que vale la pena vivir ya no tiene que ver con Dios, puesto que ya no es en Dios donde se unifican deseos y juicios. A Dios se le abstrae de lo existente. La circunstancia del descubrimiento de los manuscritos antiguos, que a través de los siglos habían transcrito con fidelidad los monjes benedictinos, aportará a ese sentimiento diferente de lo humano, que convivía en libre fluctuación con la dogmática cristiana, unas referencias más adecuadas al nuevo modo de gustar la vida.

De esta manera, con el recuerdo renovado del *Pantheon* antiguo, la nueva referencia ideal será el hombre mismo: el hombre comprometido con sus energías dentro del mundo²⁰. De esta luz gloriosa que se refleja en el rostro del hombre, entendida como única alternativa a la tenebrosa oscuridad del destino, se hace eco —un eco que, como todos, refleja más débilmente la voz primera— el humanista Coluccio Salutati: «Es digno del Paraíso el hombre que ha llevado a cabo grandes actos en esta tierra».

Es como si el humanista volviera a proponerse el ideal del «divo», el héroe griego que, para no ser aplastado por los hados, se apoyará en sí mismo y actuará, sabiendo, sin embargo, que no le queda otro remedio que morir lo más noblemente que pueda, y fiándose de sus fuerzas aunque su tristeza sea

irreductible. Pero este terrible sentido de impotencia del hombre se reduce y atenúa en el humanista, ya no tiene el gran alcance que tenía en los antiguos. En su lugar queda en todo caso un último malestar frente a la ineluctabilidad del tiempo y de la muerte. Es la nostalgia de la belleza y fuerza últimas, una melancolía como la que resuena en estos célebres versos de Lorenzo de Medicis: «La juventud ¡qué belleza!, / aunque escapa sin remedio. / Quien se alegre, ponga el medio, / que mañana no hay certeza»²¹.

Queda predominando en el humanismo, y es la fórmula que mejor define el valor que se atribuye entonces a la vida, el gusto por la gloria, la búsqueda de la Fama y la Fortuna: el interés fundamental de la vida reducido a interés de «tener éxito». Así, el ideal antropológico del santo —el ideal de la unidad que se realiza en la búsqueda continua de la relación con Dios— queda sustituido por el ideal de una especie de hombre nuevo, que se hace acreedor a la admiración de la historia por llevar a cabo empresas, de la naturaleza que sean, concebidas y realizadas con las fuerzas que surgen y están determinadas por el valor y la capacidad del hombre, pero que sólo el azar o la Fortuna hacen posibles.

d) La exaltación del hombre en la tradición cristiana

La tradición de la Iglesia ha afirmado siempre el valor de la persona, el valor del hombre en su singularidad. De Lubac recuerda que lo ha hecho con una especie de asombro lleno de admiración: «Recordemos el grito de admiración de san Bernardo ante el hombre: *Celsa criatura, in capacitate majestatis!*, que resume una larga tradición tan vieja como el mismo cristianismo»²². Subraya además: «Todas las sumas medievales consagran un tratado a la grandeza de la criatura racional hecha

a imagen de Dios [...] Al igual que nuestros humanistas del siglo XV, los cristianos de épocas anteriores no temían disminuir a Dios cuando exaltaban al hombre»²³. En efecto, es un temor menos justificado cuanto más adecuado el concepto que se tiene de Dios, del cual sólo puede derivar un concepto adecuado del hombre.

Aquí la tradición de la Iglesia propone su valoración de la persona. Tal valoración se resume en la idea católica de *mérito*, de que basta una pizca de tiempo viviendo con intensidad las relaciones últimas que lo determinan —conciencia del destino y afecto al mundo en las circunstancias en que Dios llama—, y en proporción a eso *vale* el hombre. En proporción a eso, dice la tradición, el hombre va al «Paraíso», lo que quiere decir que vive apegado a su destino, corriendo hacia su plenitud. Semejante idea pone la utilidad del hombre en la conciencia que genera la acción y nada más, es decir, en el reconocimiento humano de la verdad y en el amor a ella. Realmente es impresionante reflexionar a fondo sobre esta exaltación enteramente cristiana del instante puro cuyo valor está libre de condicionamientos y de la fortuna o adversidad de las circunstancias. No hay nada que corresponda al hombre de modo tan completo y tan puntual; no hay nada que salve tanto la libertad y la impronta divina del yo como esta posibilidad escondida en cada instante, incluso en los aparentemente furtivos y casuales.

La tradición cristiana desecha así la idea del hombre inútil, del tiempo sin sentido, del acto puramente banal. Cada acción del hombre llevada a cabo en esta perspectiva es para el mundo entero, asume una dignidad cósmica, pues colabora consciente y afectivamente al proyecto en el que se revela el misterio y se cumple ese designio: desde lavar los platos a regir la Iglesia, desde cuidar a un niño a gobernar un país.

Bajo esta perspectiva el hombre es libre de las circunstancias,

no es esclavo del azar por lo que respecta a su valía, puede ser grande, puede caminar hacia la perfección aún en las peores o en las más humildes condiciones.

Concluimos nuestra reflexión sobre el humanismo, visto como encrucijada histórica y cultural que fue fruto de la disolución de la mentalidad unitaria medieval, subrayando que ningún elemento del nuevo clima, tomado en sí mismo, puede considerarse opuesto a la visión anterior. La diferencia real está en que se separó de la vida al verdadero destino. Cuando esta rescisión de lazos insensiblemente se consumó, entonces cada elemento particular pudo reemplazar a aquella referencia ideal cuyo carácter integral había palidecido y desaparecido.

4. El Renacimiento bajo la perspectiva de una naturaleza concebida como fuente última de la energía humana

a) Una esperanza que no es razonable

Me urge advertir de entrada que las referencias ideales de la mentalidad humanista, que acabamos de examinar, han permanecido como quicio psicológico de nuestra cultura.

Se introdujo entonces en la realidad histórico-social un *optimismo a ultranza* en relación con las energías del hombre que caracterizará en adelante a toda la época moderna, incluida su fase contemporánea. Esta esperanza que se apoya por entero en las medidas y en la operatividad humanas, esta esperanza que se identifica como nueva referencia ideal con la palabra «éxito», es ante todo una esperanza que no está fundada razonablemente. No lo está porque no tiene en cuenta el conjunto de la situación humana, a no ser cuando aparece por una veta de melancolía última ante los condicionamientos con

los que una se topa inevitablemente, como el sutil y humillante de la vejez y el ineluctable de la muerte. Aparte de este velo de tristeza, el sentido de la vida se juega en la sobrevaloración de un aspecto particular, en la exaltación particular de aquello en lo que uno descuella. Y, al final, da igual de lo que se trate. Esta fragmentación del ideal al que referirse ha quedado desde entonces en nuestra mentalidad moderna y ha traído consigo algunas consecuencias. La primera es precisamente la eliminación del juicio moral sobre los gestos que realiza el hombre a favor de una sobreestimación del éxito. Si uno triunfa, si ha alcanzado poder y fama, ya no importa con qué medios ni tampoco el aspecto de la vida en que haya descollado: puede ser el deporte, el espectáculo, la política o una organización criminal. El resultado es que el horizonte del juicio humano lo ocupa un aspecto particular monstruosamente agrandado: el equilibrio unitario de la persona tiende de esta manera a quedar comprometido.

Puede parecer a primera vista que este «quitarse el sombrero» ante el nombre de quien «triunfa» tiene una dimensión humanamente comprensible. En el fondo, triunfar significa de algún modo incidir en la vida social, hacer algo también por la humanidad. Este es, efectivamente, el criterio supremo del proyecto educativo del pedagogo americano más influyente de nuestros tiempos, John Dewey, criterio que ha sido importado más tarde por Europa: «la eficiencia social». Se trata de un concepto obvio en cualquier cultura que no tenga a Dios como punto real de referencia, y se puede entender como respuesta a la exigencia de no reducir totalmente la idea de éxito a un uso y consumo exclusivamente individualista. Así —se dice— el éxito de un gran hombre sirve también a los demás, sirve a la sociedad. Pero esta forma de juzgar introduce en la valoración de los hombres una desigualdad que ya no podrá evitarse, una

discriminación radical que sanciona en la mentalidad moderna otra consecuencia de aquel clima humanista que comenzó a venerar la Fama y la Fortuna como divinidades. En efecto, ¿qué le ocurrirá a quien no tenga las dotes necesarias para hacerse un hombre, o a quien, aun teniendo esas dotes, no le favorezcan las circunstancias? Estaría destinado a ser «infravalorado». De este modo, una injusticia se convierte en principio fundamental para valorar a las personas. Esta desigualdad no difiere en definitiva mucho de la situación de la sociedad romana hace 2000 años, cuando la personalidad del hombre sólo se consideraba completa en el caso del *civis romanus*, a quien el valor le venía de su pertenencia a Roma.

¿Qué distinta es la visión que propone la tradición de la Iglesia que hemos visto al tratar el concepto de mérito! En ella la igualdad entre los hombres se basa en el hecho de que el valor del individuo deriva totalmente de su libertad. La irracionalidad absoluta que supone la exaltación de una fuerza que se tiene por azar es sustituida por la exaltación de un instante que el yo puede vivir en la libertad más plena, cuando es consciente de estar «hecho a imagen de Dios» (es decir, de su destino) en *cualquier* situación. Hay, como diría Gilson, un «optimismo cristiano», herencia de los Padres de la Iglesia, que nada tiene que ver con el optimismo a ultranza que se basa en las fuerzas del hombre convertido en medida de las cosas²⁴.

b) La búsqueda de la fuente de la energía humana

Llegamos así a un nuevo paso que nos va a mostrar el segundo factor, destinado a permanecer como parte constitutiva de la cultura moderna y contemporánea, y que por eso explica también cómo se mueve nuestra mentalidad.

La mentalidad humanista conservaba en general cierto sentido

del límite que llevaba a los hombres a comprender en todo caso que la energía que les podía convertir en famosos, célebres y afortunados no era una energía que ellos se fabricaran por sí mismos, sino que les venía dada, que se la encontraban en ellos mismos como un don. No obstante, frente a un cielo en el que Dios se había convertido en una lejanísima nube, pronto pareció sin duda más realista mirar a la tierra como fuente de esa energía capaz de engrandecer al hombre. Durante el Renacimiento esta mirada encuentra su fundamento sistemático y su traducción cultural en la identificación de esa fuente de energía: la *naturaleza*, una naturaleza que muy pronto se interpretará de manera panteísta.

Una vez que el sentido concreto de la relación con Dios se pierde ya como mentalidad socialmente extendida, la divinidad, el misterio del origen, la riqueza del origen, a la que en todo caso se reconoce todavía como no dependiente del hombre, es entonces la *naturaleza*, percibida como fuente del ser, de la energía, de la vida, y entendida como lo que produce el gusto de vivir y la capacidad de obrar. La naturaleza deja por tanto de ser signo de Dios y comienza a sustituir su presencia, ya que Él, aunque todavía no se le niegue, está sin embargo tan lejano de los intereses de la existencia que se siente la necesidad de confiar en algo más concreto y definido. De este modo la naturaleza no es ni más ni menos que una idea panteísta de Dios que se hace inmanente a la mentalidad renacentista.

Pero si la naturaleza es divina y expresa la riqueza de sus recursos en el hombre, también la valoración de lo bueno y de lo malo tendrá que adaptarse a esa imagen. Parece obvio entonces concebir como bueno aquello que la naturaleza dicte, y como malo lo que contradiga a la energía vital de los impulsos naturales, de los instintos. Observa Maquiavelo: «Somos los hombres más impíos y más inmorales que se pueda concebir». Y

esta observación no se hace para levantar acta de acusación, sino como constatación cínica de un hecho que responde a una lógica aparentemente aplastante: si la naturaleza está en el origen de todo, todo lo que proviene de ella terminará por ser bueno, aunque no se atenga a las normas morales aceptadas. Pasando al Renacimiento francés, me viene a la memoria una frase reveladora de Rabelais, una de las personalidades más representativas de este período: «Haz lo que quieras, ya que por naturaleza el hombre está inclinado a los actos virtuosos»²⁵.

Lo que se siente corresponde al impulso de la naturaleza y por eso representa inevitablemente lo mejor para él: la manifestación explícita de la instintividad se convierte, pues, en un ideal ético legitimado por la supuesta sintonía del instinto con el ideal natural. Se identifica la moral con la espontaneidad y se extiende en la mentalidad común una dificultad para persuadirse de que lo que dicta el impulso puede también ser malo para el hombre. En este contexto, a un Dios que llega hasta el detalle concreto de decir: «Esto no se puede hacer», se le percibe como un impedimento para la libre expansión del hombre, una intrusión inaceptable que obstaculiza la realización humana. Esta es la primera expresión constatable de una dinámica que pronto se convertirá en camino hacia la hostilidad abierta frente al Dios cristiano que propone la tradición.

c) El olvido de un factor de la realidad

Pero esa hostilidad es hija de un olvido persistente y, por tanto, de una reducción de lo real.

Los mecanismos de su génesis son análogos a aquellos a los que alude la aguda observación de Chesterton de que todos los errores son verdades que se han vuelto locas²⁶. Y no hay nada como la locura para desencajar ciertas expresividades de un

contexto capaz de representar la realidad en su totalidad; pero no hay nada como una observación reducida de lo real para causar distorsión y peligro de comprometerse con «verdades que se han vuelto locas».

Captaremos hasta qué punto son veraces estos comentarios volviendo a la frase citada de Rabelais: «Haz lo que quieras, ya que por naturaleza el hombre está inclinado a los actos virtuosos». Desde hacía 1500 años el cristianismo venía diciendo que la ley de Dios, la inclinación a la virtud, está escrita en el corazón del hombre y que por eso él la pueda descubrir en sí mismo: porque es natural, esto es, constitutiva de su dinámica original. San Pablo se expresa así en su carta a los Romanos: «Cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, ellos, sin tener ley, para sí mismos son ley, como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón»²⁷. Por eso la frase de Rabelais parecía perfectamente cristiana, en cuanto que el hombre está orientado por su propia naturaleza hacia Dios, y por tanto se inclina al bien, como dice el mismo Pablo al hablar en el Areópago de Atenas de la incesante búsqueda de los hombres a impulsos del mismo Dios: «Determinó con exactitud el orden del tiempo y los límites del lugar donde habían de habitar, con el fin de que buscasen a Dios, para ver si a tientas le buscaban y le hallaban; por más que no se encuentre lejos de cada uno de nosotros; pues en él vivimos, nos movemos y existimos, como han dicho algunos de vosotros: Porque somos también de su linaje»²⁸.

Rabelais olvida sin embargo algo que la Iglesia, a través de la cual llega a nosotros la persona de Jesús y por consiguiente la actualidad del cristianismo, no olvida. Lo que se tiende siempre a olvidar es la realidad en la *totalidad* de sus factores. La realidad, una realidad que hay que afrontar en su totalidad, es la primera necesidad del hombre, sea cual sea el problema que tenga que

abordar, y con mayor razón cuando se trata del problema de su destino.

La Iglesia, decíamos, no olvida. Escuchemos su advertencia realista, por ejemplo, a través una vez más de las palabras de san Pablo en la carta que hemos citado: «Pues bien sé yo que nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne; en efecto, querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero [...] Descubro, pues, esta ley: en queriendo hacer el bien, es el mal el que se me presenta. Pues me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros. ¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte? ¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor!»²⁹.

Existe, por tanto, una ley ideal escrita en el corazón del hombre, pero hay que reconocer también, con Pablo, la existencia de otra ley que contradice a la primera. De este modo se perfila la fisonomía del ser humano visto de manera completa. Por eso la Iglesia no niega, más aún, afirma que el hombre está por naturaleza inclinado a los actos virtuosos, pero considera también la situación existencial del hombre. Aunque tenga una impronta natural que le impulsa hacia el bien, se encuentra en las vicisitudes contingentes de su trayectoria terrena incapaz de mantenerse apegado en el tiempo a esos «actos virtuosos» hacia los que en todo caso sigue originalmente inclinado. Por eso la Iglesia, sobre todo en su respuesta al jansenismo, ha sostenido siempre que el hombre no puede resistir sin la gracia «largo tiempo» sin cometer pecado mortal. ¿Qué le dice a nuestra mentalidad de hombres modernos, ajena a la terminología de la teología moral clásica cristiana, la palabra «pecado mortal»? Toda la jerga del catecismo puede parecernos

anticuada hasta resultarnos incomprensible e irritante, pero recordemos que hay un modo muy fácil de sentir como estúpidas cosas inteligentes y es el de ver cosas inteligentes con una mirada estúpida.

«Pecado mortal» significa que el hombre va contra sí mismo, contra la verdad de sí mismo y, por consiguiente, contra su destino. De un modo muy realista, el hombre, sin la ayuda gratuita de Cristo, no logra vivir largo tiempo sin hacerse mal, sin dañarse gravemente a sí mismo. Fijémonos bien: ¡el hombre solo, el hombre como tal! Un hombre que tiene en el corazón el estímulo del ideal, pero que tiene también dentro de su realidad personal como una fuerza contradictoria que trata de arrastrarlo.

El poeta latino Ovidio admitía también ese límite con una frase famosa: «Veo lo que es mejor y hago lo peor»³⁰. Es decir, el ánimo natural, aun constituyendo para el hombre de todos los tiempos una trama de indicaciones ideales, está sometido en lo concreto a una gran fragilidad. Si bien el hombre tiene una fuerza propia por naturaleza, existencialmente está herido, es ambiguo, equívoco. Es como si tuviera vértigo, como si le temblara el pulso. Si, por ejemplo, trazáramos una línea en el suelo y retásemos a los presentes a seguirla poniendo los pies uno tras otro y avanzar de este modo, ninguno tendría dificultad. Pero si pudiéramos tomar la misma línea y alzarla a cien metros de altura, la situación cambiaría radicalmente. Sería, sí, la misma línea, se requerirían los mismos gestos, pero en condiciones muy distintas, hasta el punto de hacer imposible para la mayoría la misma operación. Como estructura, el hombre es capaz de determinadas cosas, de las cuales resulta incapaz histórica y existencialmente.

El Renacimiento tendió a censurar esta evidencia de la experiencia humana, ambigua y contradictoria en su origen, y tal censura, que como hemos visto está representada en la frase de

Rabelais, de alguna manera ha formado la mentalidad del hombre moderno. El realismo cristiano completaría así esa frase: «El hombre está por naturaleza inclinado a los actos virtuosos, pero no puedes hacer lo que quieras, porque la situación existencial en la que te encuentras te hace incapaz de realizar el impulso ideal de la naturaleza». El hombre es uno, pero está dividido. Esto es lo que la tradición cristiana llama «pecado original»: no significa que el hombre sea malo por naturaleza sino que su naturaleza, destinada al bien, se pone en una situación existencial debido a la cual él no logra mantener su orientación.

Del mismo modo que se había revelado como mucho más humana aquella «eficiencia» valoradora del instante que la Iglesia expresa en el concepto de mérito con respecto a la «eficiencia social» de Dewey, también se revela como infinitamente más realista, y por ende completa, esta constatación que la Iglesia hace del impulso ideal que el hombre lleva dentro y de la fragilidad que le hace incapaz de realizarlo, con respecto al olvido que hemos visto producirse en la mentalidad renacentista³¹.

5. La dificultad de un hombre que se concibe abstractamente: el racionalismo

a) Una razón que no admite interferencias

Llegamos así al tercer eslabón histórico que ha influido profundamente en la mentalidad que tenemos los hombres modernos, dificultando gravemente la comprensión de los juicios cristianos sobre la realidad humana.

Hemos visto que se puede reconocer el naturalismo como un

factor muy presente actualmente en nuestro modo de concebir la existencia. Para exponer brevemente la aparición del tercer factor, se podría decir, aunque sea simplificando un tanto, que la exaltación de la naturaleza que está en el origen del naturalismo facilitó en cierta manera al hombre el descubrimiento de la correspondencia que hay entre los juegos y los dinamismos de la naturaleza y los juegos y los dinamismos del pensamiento. Y así, el rico desarrollo que se produjo de descubrimientos de leyes naturales le pareció al hombre que abría una época en la que la razón, como energía característica suya, iba a dominar y enseñorearse de la realidad. A partir de cierto momento de madurez del Renacimiento emerge, entrando ya en la época del racionalismo, un concepto bien preciso de la razón y de la conciencia que no admite interferencias ni aportaciones externas.

Si la conciencia es el lugar y el sujeto que origina la verdad — si el hombre es «medida de todas las cosas» — y la razón es el único instrumento de la conciencia, no se puede en ningún caso salir de la razón. Todo lo que pretendiese estar fuera de su alcance se consideraría una intrusión ilícita, un atropello o una esclavitud del espíritu. Todo queda encerrado dentro de los límites de la razón, verdadero dios del mundo, manipulador y creador. A ella se le pide que resuelva los enigmas todavía no resueltos y en consecuencia que haga al hombre capaz de utilizar las soluciones; en definitiva, de ella es de quien se espera. Nada puede pensarse o hacerse fuera de la razón, a menos que se lo descalifique como digno de los aspectos inferiores del hombre.

Este es, pues, el resultado final del proceso que hemos descrito. El verdadero señor de la naturaleza no está lejos del hombre: es su razón. Para la mentalidad racionalista, si hay un Dios, la forma exhaustiva de su acción en el mundo es la razón

del hombre.

Una vez más: no se trata de una abolición necesaria de Dios, sino de la abolición absoluta de cualquier posibilidad de liberación del presente mediante una intervención suya que exceda del horizonte de la creatividad racional.

Tenemos que hacer dos anotaciones a esta concepción de la razón que, por un lado, es la conclusión de una parábola histórica y, por otro, es el comienzo de una serie de consecuencias que llegarán hasta nosotros.

1) Ante todo hay que subrayar que la Iglesia católica propone exactamente lo que esta concepción de la razón considera como una intrusión arbitraria. En efecto, lo que propone es el anuncio de un Dios que se hace compañía del hombre en su camino. Y esta compañía de Dios se plantea, a través de la Iglesia, como algo que supera la fuerza de la conciencia, de la razón y de la voluntad del individuo; pero que las supera no para anularlas, sino para hacer al individuo capaz de realizarse a sí mismo. Debido a esta compañía, que es la compañía de Cristo, el hombre sabe con claridad y certeza lo que es, comienza a ser verdaderamente lo que es, camina como hombre, porque Cristo, el Redentor, conoce lo que hay en el hombre, es Dios hecho hombre. Esta es la idea central de esa magnífica encíclica que es la *Redemptor hominis*³². Pero, para la mentalidad formada por el racionalismo, semejante propuesta —el supremo anuncio de que lo divino se hace compañía del hombre en su camino para que éste pueda llegar mejor a ser él mismo, a caminar más y mejor como hombre— es una prisión del espíritu y de la mente. Si la verdad es lo que el hombre puede demostrar, lo primero que está excluido a priori como un sin sentido es que Dios pueda intervenir en la historia del hombre.

Pero, ¿no es más libre la mente que está abierta a la posibilidad de cualquier anuncio y dispuesta a verificarlo?

Además, ¿no es más realista una visión del hombre que reconozca su mezcla paradójica de límites y potencialidades? «A un gran espíritu de Francia —dice Daniel Rops refiriéndose al cardenal de Bérulle— es a quien se debe esa frase que resume y concluye dos siglos de esfuerzos, y que es también la respuesta a muchos errores: ‘¿Qué es el hombre? Una nada capaz de Dios’»³³.

2) En su aspecto conclusivo, aquella fragmentación de la mentalidad, que habíamos visto configurarse al comienzo como ruptura de la unidad, continúa con el racionalismo su trayectoria cobrando forma en posturas teóricas y adquiriendo incidencia social.

El cartesianismo, por ejemplo, destinado a influir grandemente en el modo de pensar del hombre moderno, tuvo un éxito «de una rapidez considerable»³⁴.

El fervor por la *ratio* que descubre su correspondencia con los dinamismos de la naturaleza, que construye sistemas aptos para dar razón de sus propios mecanismos, no es de por sí hostil al Dios cristiano, pero al convertirse en un «fenómeno colectivo», en el que «grandes figuras de repetidores [...] influyen profundamente en la numerosa casta de las ‘personas cultas’, entre las que había también personas que no sabían leer personalmente, sino que se hacían leer»³⁵, consume una nueva etapa de alejamiento de Dios en la mentalidad de la gente, un Dios del cual «el curso absolutamente determinado del mundo [...] ya no tenía necesidad», aunque teóricamente «las leyes de la matemática y de la física podían ser entendidas como obra del *factor coeli et terrae*, del arquitecto del mundo»³⁶. No será inútil remachar que esa nueva etapa de alejamiento encontró vía libre en la difusión de una mentalidad que ya no era educada por contexto social en la integralidad de los vínculos entre el hombre y Dios ni, por tanto, en la visión global de la imagen del Dios

cristiano.

Así, mediante una progresiva exaltación de aspectos particulares de la realidad humana, no considerada en todos sus factores, «la agustiniana *illuminatio* de Dios en el hombre se empieza a entender como autoiluminación a la luz de la razón autónoma; ésta tiene su prehistoria en el poder del espíritu humano, en la capacidad —afirmada por el tomismo— de elevarse desde el conocimiento de la creación hasta el conocimiento analógico de Dios; sólo que ahora la racionalidad que, según la filosofía escolástica, precedía a la fe en la revelación pero debía estar unida a ella, tiene su fundamento en sí misma»³⁷. El formulador más sistemático de este concepto de la razón del hombre como *norma sui* y *norma universi* es Spinoza, en el que tanto se sigue inspirando todavía la mentalidad occidental.

Todo esto persiste y prosigue, por consiguiente, también después. «Más que un sistema de pensamiento —observa Daniel-Rops refiriéndose al siglo XVIII—, el espíritu ‘filosófico’ fue [...] una actitud general [...] ¿Cuáles fueron los datos más generalmente admitidos? La primacía del hombre, considerado como centro del mundo; en el hombre la omnipotencia de la razón, considerada como árbitro de todo el pensamiento y de toda la conducta; en consecuencia, el culto de la ciencia, por una parte y, por otra, la afirmación de la moral natural es suficiente, y no hacen falta ni enseñanzas divinas ni recompensas de ultratumba»³⁸.

b) Dos efectos del racionalismo sobre la comprensión de la Iglesia

En el capítulo anterior hemos visto ya el efecto del racionalismo aplicado a la crítica histórica de la figura de Cristo.

Y hemos subrayado cómo el racionalista, o el que ha crecido en esta mentalidad, reduce o tiende a reducir el problema que se le propone a las ideas ya formuladas previamente en él, a las categorías de posibilidad que él mismo, dueño de sí, establece, de tal manera que considera los problemas tal como él quiere formularlos y no tal como éstos se presentan. El resultado es que se nos condena a no entender, pues vacía de contenido el planteamiento mismo del problema.

Hemos visto también que la actitud protestante ante el mismo tema no es más que una versión distinta del mismo subjetivismo cuya raíz está en el sentimiento. El hombre que decide exclusivamente a través de su *ratio* o de su sentir se condena a una pérdida de objetividad³⁹ que acabará paradójicamente por dañar tanto a su razón como a su sentir.

Chesterton describe con sufrida compasión el resultado que se produce en el hombre que confía exclusivamente en su sentir, tal como lo ve él en la figura de Lutero: «El hombre no podía decir nada a Dios, [...] nada acerca de Dios, a no ser un grito inarticulado pidiendo misericordia y el auxilio sobrenatural de Jesucristo en un mundo donde todas las cosas naturales eran inútiles. La razón era inútil, la voluntad también. El hombre no podía moverse una pulgada más ni menos que una piedra. El hombre no podía dar crédito a lo que había en su cabeza ni más ni menos que a un nabo. Nada quedaba en la tierra o en el cielo, excepto el nombre de Jesucristo levantado en aquella solitaria imprecación, terrible como el grito de una bestia dolorida». Así inaugura espasmódicamente Lutero la otra cara del «moderno estado de ánimo que se apoya en cosas meramente intelectuales [...] En el verdadero sentido de la palabra, con él nace el mundo moderno. Destruyó la razón y la sustituyó por la sugestión»⁴⁰. Así es como la actitud protestante completa el cuadro: con un impulso religioso que acaba encontrándose

conjugado y unido al subjetivismo racionalista.

6. El denominador común de los tres factores descritos: ¿el hombre en el centro?

Se puede reconocer un denominador común en los tres factores que hemos señalado como responsables de nuestra dificultad para comprender la realidad cristiana: el Humanismo por su aspecto eficientista y desarticulador de una mentalidad unitaria, el Renacimiento por su naturalismo, y el racionalismo por su exaltación del hombre como medida de todas las cosas⁴¹.

El denominador común que aparece en estos tres factores es precisamente la exaltación a ultranza del hombre. Toda la época moderna está determinada por esta exaltación que después se convertirá en alejamiento presuntuoso de Dios. El hombre, y no otra cosa, está en el centro de todo.

De esta postura se derivan dos interesantes corolarios.

1) El primero nos revela que el «hombre» al que se pone en el centro de todo se le concibe de manera abstracta, es distinto según la concepción que lo proclama. Porque el hombre «en general» no existe, existes «tú», y a ti no se te proclama como centro, aunque en la práctica podamos también vivir como si fuésemos el centro. En efecto, es intolerable la proclamación de esa centralidad si se refiere al yo concreto de cada individuo, es teóricamente repugnante de puro falsa, aunque pueda vivirse en la práctica porque podemos ser muy falsos. De este modo lo que se proclama en el centro de todo es la humanidad entera y no el concreto hombre presente. Pero ¿qué es la humanidad entera? Una abstracción. El conjunto de la humanidad es algo abstracto, porque el único sujeto humano que se puede reconocer es el que dice «yo». E incluso cuando decimos «nosotros» hay que reconocer que, de hecho, lo humano que está manifestándose

soy «yo», eres «tú»: el «nosotros» de la humanidad es una condición que cada uno de nosotros contribuye a crear, un clima para la relación que tiene cada hombre con los demás. Estructuralmente el fenómeno humano es el fenómeno del «yo», un fenómeno que puede ser tan potente que llegue a polarizar el universo, pues toda la realidad presente puede convertirse en realidad fraterna para mí si yo la amo. «Yo», porque fuera del «yo» no existe lo humano más que por participación en él. Cualquier otra concepción es inevitablemente homogeneizante y despersonalizadora.

Es una abstracción a la que se llegó y se sigue llegando a partir de una mentalidad racionalista —como advertía Teilhard de Chardin— obsesionada «por su necesidad de despersonalizar (o de hacer impersonal) aquello que más admira»⁴², tanto el yo como Dios. Hay que pensar *como* persona, hay que poner en juego el «yo», sin el cual no se participa en ninguna otra realidad personal, sea hombre o Dios.

Pero podemos proclamar al hombre en abstracto todo lo que queramos; no por ello podemos huir del hombre concreto. En otra parte he recordado el pasaje de una carta que escribió Marx a su mujer el 21 de junio de 1856: «Me siento de nuevo hombre porque experimento una gran pasión. La multiplicidad de cosas en que nos envuelve el estudio y la cultura moderna, y el escepticismo con que necesariamente estamos llevados a criticar todas las impresiones subjetivas y objetivas, están hechos aposta para hacernos a todos pequeños y débiles y quejumbrosos e irresueltos. Pero el amor, no por el hombre de Feuerbach, no por el metabolismo de Moleschott, ni por el proletariado, sino el amor por la amada, por ti, hace del hombre nuevamente un hombre»⁴³.

El hombre concebido abstractamente se revela, pues, como una gran ilusión, porque con quien hay que vivir es con uno

mismo y con las propias exigencias.

2) El segundo corolario se refiere a que si el fenómeno hombre no se entiende como algo que afecta estructuralmente al «yo», entonces fácilmente se estará hablando de hombre y de humanidad de acuerdo con una lógica de poder. La palabra «yo» se pierde en algo difuso si se identifica al hombre con la colectividad y, en consecuencia, se le hace en última instancia desaparecer. Pero, además, esta colectividad sin rostro acaba siendo guiada por alguien que de algún modo pretende estar fuera de ese anonimato y tener un rostro preciso⁴⁴.

Nadie puede decir que tiene experiencia de la humanidad en general, ya que esa experiencia y esa conciencia no existen: existe una mujer que da a luz a un hombre, y toda su experiencia y su conciencia están ligadas a la dignidad y a la emoción que le produce el hecho de que ese hombre existe, están unidas al acontecimiento de la presencia del sujeto. La referencia a cualquier categoría que eluda el «yo» en nombre de la humanidad se convierte necesariamente en una razón — históricamente ha sido la más fuerte y más terrible— para destruir al hombre.

En conclusión: el denominador común que aparece en los tres factores apuntados como determinantes de la mentalidad moderna es la exaltación a ultranza del hombre, pero no del hombre en su concreción personal, sino de un hombre del que se olvidan, en primer lugar, factores esenciales de su realidad, al que además se entiende como contenido de una concepción abstracta y que es víctima cantada de los juegos de poder humanos.

7. La intensificación de una actitud hasta la actualidad: el cientificismo

Tal exaltación del hombre a través de su razón fue incrementándose como mentalidad normal y se convirtió en una corriente de pensamiento cada vez más influyente en el ámbito europeo. Así, en los siglos que siguieron a las primeras tomas de posición racionalistas, esta actitud continuó, se intensificó y terminó por extenderse capilarmente. Tras haber descubierto la correspondencia de sus dinamismos con los de la naturaleza, la razón conoció períodos de avance brillantes en el campo de las ciencias y por eso la mente del hombre comenzó a solicitar de la ciencia que diera sentido a las cosas. «Los intelectuales solicitaban cada vez más de la ciencia las verdaderas ‘luces’: lo que la ciencia no era capaz todavía de explicar había que rechazarlo sin discusión»⁴⁵. Esta actitud se llama *cientificismo*: es una concepción del progreso científico que lo convierte en el único y verdadero crecimiento de lo humano y, en consecuencia, lo utiliza como medida para evaluar cualquier forma de desarrollo⁴⁶.

Es interesante advertir que en la historia son siempre personalidades individuales las que introducen lo nuevo en la sociedad establecida, en el conformismo de una cultura aceptada. Esta novedad crea un ámbito que luego utilizará la lucha política para introducir una nueva estabilidad, un conformismo distinto.

Y así la Revolución francesa utilizó la política como instrumento para convertir la mentalidad racionalista en dominante, asumiéndola como ideología propia. Durante los siglos posteriores el racionalismo, en su expresión científicista, ha atravesado el tiempo en forma de cultura oficial, y, como si fuera una capa bacteriana, ha ido pasando casi por ósmosis a la mentalidad de la gente: de este modo se iba a crear una nueva mentalidad general.

Semejante clima se ve consolidando efectivamente a distintos

niveles y va tomando carta de naturaleza durante todo el siglo XIX. Al leer cierto tipo de literatura filosófica y teológica de la segunda mitad del XIX en los Estados Unidos uno se encuentra con un optimismo desconcertante ante un destino inminente de felicidad mundial. Una expresión de Ralph Waldo Emerson en su ensayo *Self-reliance* es sintomática de la profunda seguridad del hombre en sí mismo causada por una concepción de la intimidad radical entre lo divino y lo natural que se manifiesta cada vez más como un inmanentismo panteísta: «Nosotros yacemos en el seno de una inmensa inteligencia que nos hace receptores de su verdad y órganos de su actividad»⁴⁷. Un optimismo sin cuartel campea en esa concepción, en una visión del hombre donde el pecado se interpreta como una simple dificultad inherente al mecanismo evolutivo inevitable y donde se hace coincidir la regeneración con un desarrollo natural inmanente. Consecuentemente, el optimismo determina toda la filosofía de la historia para la que el mal está destinado a ser descartado, y el progreso social afirmado con el empuje reformista, como algo seguro mediante la realización de las potencialidades divinas que están en el hombre⁴⁸.

Washington Gladden, padre del movimiento protestante de pensamiento y acción que se conoce con el nombre de *Social Gospel*, escribía en 1895 en *Ruling Ideas of the Present Age*: «El pensamiento de este mundo se va liberando gradualmente de la superstición y de los prejuicios; los sentimientos sociales se purifican; las costumbres mejoran lentamente; las leyes se revisten gradualmente de conceptos cada vez más perfectos de la justicia»⁴⁹. Y si para algunos el estallido de la primera guerra mundial sugiere más cautela a la hora de mantener el optimismo heredado, como es el caso de John W. Buckham, quien confiesa en un libro suyo de 1919: «A muchos de los que estudiábamos teología y comenzábamos nuestro ministerio en los años ochenta

y noventa nos parecía que la humanidad estaba en vísperas de la edad de oro»⁵⁰, para otros, como es el caso de Shailer Mathews, en realidad la historia es un camino seguro hacia la moralización de la personalidad humana y de la sociedad; y esto ha quedado reafirmado, sin que la situación mundial disminuya esa convicción ni siquiera en 1916. Más aún, les pareció lícito afirmar: «La guerra es una supervivencia que eliminaremos también»⁵¹.

En 1918, Walter Rauschenbush, considerado como el representante más brillante y persuasivo del movimiento *Social Gospel*, escribía en su última obra *A Theology for the Social Gospel*, con una convicción entusiasta del posible resultado: «A veces brota la esperanza ardiente de que quizá esta larga y lenta escalada vaya a terminar [...] Desde que la Reforma comenzó a liberar las mentes y a dirigir la fuerza de la religión hacia la moralidad, ha aumentado sensiblemente el ritmo. La humanidad gana en elasticidad y capacidad de cambio. La velocidad de la evolución en nuestro país demuestra la inmensa capacidad de perfección que está latente en la naturaleza humana»⁵². El libro al que nos estamos refiriendo reproduce las *Taylor lectures* pronunciadas en Yale precisamente en abril de 1917, cuando América se veía envuelta en aquella guerra cuyo acontecer asestaría un golpe mortal a la filosofía liberal de la historia. Pero la seguridad de que los asuntos humanos iban a proceder de manera más justa seguía permaneciendo intacta y floreciente, totalmente confiada en la «ética fraterna de la democracia» y apoyada por entero en el advenimiento del «sentido común social»⁵³.

El idealismo del *Social Gospel* iba a ser derrotado por la historia misma. La primera guerra mundial comenzó a denunciar su carácter ilusorio y utópico. La gran crisis económica de diez años más tarde reveló el insanable malestar al que quedó

reducido ese optimismo por la fuerza de los hechos. La segunda guerra mundial significó el hundimiento definitivo de la utopía. Como diría Niebuhr, «desde 1914 a una experiencia trágica le ha seguido otra, como si la historia hubiera tenido la misión concreta de deshacer las distintas ilusiones del hombre»⁵⁴.

Pero, a pesar de todo, ha llegado hasta nosotros como mentalidad general el susodicho clima de confianza en la ciencia, aunque en el plano cultural sea grande la desorientación y encarnecida la crítica en torno a la confianza que mantiene el hombre en la razón aplicada a la ciencia y a la técnica como método para procurarse un mundo bueno y verdaderamente humano. El hombre consciente se ha quedado sin ningún punto de apoyo⁵⁵.

Si bien, como hemos dicho, la convicción o la dolorida denuncia de este quedarse sin raíces alcanza hoy a los niveles más altos y más profundos de la reflexión humana, ante la opinión más superficial y extendida en la mentalidad común el cientificismo se apoya todavía en la última palabra que produjo el racionalismo: el concepto de *progreso*, vivido como la ilusión de poder trasladar al futuro aquellas realizaciones que la humanidad todavía no puede lograr en el presente.

Evidentemente no se trata aquí de ignorar todos los logros que la ciencia y la técnica ha alcanzado ya o puedan alcanzar, sino simplemente de subrayar que esas potencialidades no son la medida de lo real. Así, tras haber acusado al espíritu religioso de afirmar un mundo que no se ve y de remitir a un futuro gratuito la esperanza de la humanidad, la idea de un progreso que secciona la realidad agrediéndola, para orientarla hacia un pretendido bienestar completo del hombre, es la fórmula última de una invención, verdaderamente fantástica y racionalmente gratuita del futuro. Todo significado del hombre y de la historia no sería otro que la aplicación indefinida de la razón a dominar las cosas.

Esto no es una nota contra la ciencia, sino una acusación a la pretensión de la ciencia de ser la solución del problema humano⁵⁶.

Por lo demás, también ese mito del progreso se está ya desvaneciendo. En el discurso de ingreso en la Academia de Francia que hemos recordado, Daniel Rops citaba hablando del progreso, un pasaje del *Timeo* de Platón donde se encuentra el relato de la isla feliz en la que una humanidad perfecta y pagada de sí misma empieza a menospreciar a los dioses y como castigo queda hundida en el océano por el rayo de Júpiter: el torbellino de agua que se tragó a la Atlántida formó «un enorme hongo que se elevaba hasta el cielo». Y como el orador hablaba cuando la humanidad había ya conocido el horror del hongo atómico de Hiroshima, no dudó en citar a Platón como profeta y en acusar al trágico acontecimiento contemporáneo de ser resultado de la pretensión del hombre de convertirse en fin de sí mismo. Hoy, a varias decenas de años de aquella destrucción, la tragedia ecológica se nos impone con efectos desastrosos que se multiplican continuamente. Y así el hombre, al aplicar su razón como medida única, en su afán por dominar la naturaleza, la destruye y se destruye a sí mismo, no pudiendo de esta manera ya vivir. Cuando hace años leí que habían encontrado restos de DDT en la carne de los pingüinos del polo Sur, sentí un estremecimiento por esa tremenda confirmación. Y ¿cómo se puede pensar que los hombres fabriquen miles y miles de bombas y de armas sin que un día lleguen a usarlas? El hombre sin Dios deja de tener medida.

Este es el resultado de la corrupción que nos ha atormentado en todas las épocas, esa antigua tentación a la que la Biblia achaca, con genialidad sin igual, el origen del mal en el hombre. La serpiente dice al hombre: «Seréis como Dios». No dice: «Dios no existe», sino que insinúa que Dios es inútil para el hombre ya

que éste puede ser como él, puede hacerlo todo.

La pretensión de poderlo hacer todo restringe los horizontes de la razón humana, que termina por decir: «Sólo existe lo que yo puedo hacer». Y esta reducción de horizontes es precisamente a donde nos lleva la última etapa de nuestra andadura a través de la dificultad moderna para comprender un discurso religioso auténtico.

8. Conclusión

Como ya hemos dicho, nunca se ha negado a Dios. No se le negó en el siglo XVII ni en el XVIII ni en el XIX, como tampoco se le negó en la primera tentación del mundo. Los últimos siglos de nuestra historia occidental han estado más bien gobernados por diversas formas de teísmo y de deísmo⁵⁷.

Y todavía hoy es fácil que se admita a Dios, a un Ente Supremo, con tal de que quede claro que no tiene nada que ver con la realidad humana. Ciertamente no se le niega, pero a condición de que se acepte que el hombre puede prescindir de él. Y si alguien realmente no puede prescindir de él, la religión tendrá su derecho a expresarse en un lugar apartado de la vida social ordinaria, un lugar extraño. El principio del «confinamiento policíaco de la religión» define la genialidad moderna en este campo. Autosuficiencia del hombre que hace de sí el criterio último, separación de Dios: el hombre puede cometer este error en todas las épocas, pero la nuestra le ha dado tal resonancia que ha sido capaz de influir en la mentalidad de todos. En el hombre moderno sigue vigente la tentación de siempre, pero nuestra época está dominada por criterios, temas y preocupaciones que censuran la auténtica sensibilidad religiosa.

Esta mentalidad derivada del racionalismo, fruto sin embargo de una larga disgregación que ha llegado a inspirar la sociedad

entera en todas sus formas, en especial las educativas, se llama *laicismo*. Ahora bien, como ya dijimos al comienzo de este trabajo, un Dios del cual queda algo fuera no es ya Dios, es alguien al que fácilmente podemos sustituir. Por eso, el laicismo es, al menos implícitamente, *ateísmo*: vida sin Dios. O mejor todavía, el ateísmo es la actitud más consecuente, teórica y práctica, del laicismo.

Sea lo que fuere, un Dios que acepte quedarse aparte de las peripecias humanas *no es el Dios del mensaje cristiano*, que vino para hacerse compañía del hombre.

Cuando el mundo y la existencia humana no son más que un campo en el que el hombre es totalmente dueño de sí mismo y capaz de solucionar todos sus problemas y necesidades por sí solo, se está afirmando entonces de modo perentorio que el sentido de la vida y de la realidad se reduce a lo que el hombre crea o imagina crear.

Si se aplica, aunque sólo sea parcialmente, el principio de la separación entre experiencia religiosa y experiencia de la vida, sea cual sea el aspecto del que se trate, se lleva a cabo esa reducción, ya que se estará ignorando un nexo de la existencia con Aquel que la hace ser. Por eso, un Dios confinado a los lugares de culto, a la sacristía, es el Dios inútil de la antigua tentación, y el hombre que cede a ello es este hombre de hoy trágicamente reducido en sus posibilidades.

Dios, si lo es, está dentro de la vida, es la vida. «Para el cristiano que sabe ver no hay nada en el mundo que no le muestre a Dios. Todo lo que existe puede conducir a Dios»⁵⁸.

Para salir del mundo reducido al espacio que la mente del hombre puede medir, y llegar a alcanzar la amplia visión que da al hombre la compañía de un Dios que nada desdeña con tal de estar con su criatura, hay que tener sin embargo la sencillez y el coraje de hacer esa pregunta que le hizo a Jesús un hombre

importante, un jefe de los judíos, Nicodemo. Este, empujado por el deseo de saber más sobre Él, se decidió a ir a verle de noche y, ante las palabras enigmáticas de Jesús que le decía «Hay que nacer de nuevo», le preguntó: «¿Cómo puede ocurrir eso?»⁵⁹. Cuando no exprese un escepticismo premeditado, ésta es la pregunta clave para comenzar una indagación apasionadamente humana, capaz de captar la respuesta y de entender el significado de la Palabra.

Segunda Parte

Los factores constitutivos del fenómeno cristiano en la historia

Capítulo Primero

LA CONTINUIDAD DE JESUCRISTO: RAÍZ DE LA CONCIENCIA DE SÍ QUE TIENE LA IGLESIA

1. El camino que vamos a recorrer

Vamos a entrar ahora en una explicación sistemática de nuestro tema. Más que un análisis detallado, lo que me interesa señalar es la estructura apropiada de categorías con la que abordar el problema de la Iglesia.

Con una breve cala histórica, trataremos en primer lugar de descubrir los factores estructurales del fenómeno Iglesia tal como aparecen en los comienzos. La Iglesia es un fenómeno histórico: apareció, como si «saliera a flote», en un cierto punto del flujo de la historia. Nos preguntaremos, entonces, cuáles son los factores decisivos de ese fenómeno tal como pueden reconocerse en sus orígenes. Es decir, querría en este primer bloque de reflexiones llamar la atención sobre cierto número de observaciones que con una lectura elemental de los documentos primitivos saltan enseguida a la vista.

En un segundo momento veremos el resultado de la toma de conciencia que se ha producido a lo largo de los siglos en la vida cristiana acerca del valor de esos factores que habremos identificado ya en nuestra cala histórica primera. A lo largo de su historia la vida de la Iglesia ha ido tomando cada vez más conciencia del peso específico de los factores que la constituyen. En ese segundo paso registraremos, entonces,

cómo se presenta la Iglesia en la historia, qué es lo que dice de sí misma: expondremos así en breve síntesis la visión doctrinal dogmática que la Iglesia ha ido adquiriendo de ella misma.

En tercer lugar nos introduciremos, y ésta es a mi parecer la cuestión más interesante desde el punto de vista existencial, en un examen de las afirmaciones de la Iglesia con objeto de verificarlas. Es decir, nos preguntaremos cómo se puede comprobar si aquello que la Iglesia dice ser es razonablemente constatable como verdadero.

2. El nexa con Jesucristo

La Iglesia se presenta en la historia ante todo como relación con Cristo vivo. Cualquier otra reflexión, cualquier otra consideración es consecuencia de esta actitud original. Lucas, en los Hechos de los Apóstoles, describe el cuadro de un grupo de personas que ha seguido subsistiendo como comunidad desde los días de la vida terrena de Jesús en el período postpascual. Sin embargo, había habido toda clase de razones para que aquella congregación, nacida en torno a un hombre excepcional, se hubiese disuelto. Muerto Él, si hubiera sido destruida aquella presencia en torno a la que giraba su estar juntos, habría sido muy comprensible la dispersión definitiva del grupo de discípulos.

«El año 29 o 30 de nuestra era, al tiempo de la Pascua judía, había tres cruces levantadas a las puertas de Jerusalén. En dos de ellas morían dos criminales de derecho común. La tercera estaba reservada a un agitador político, al menos según la inscripción que ostentaba el nombre del condenado y el motivo de su suplicio: 'Jesús de Nazaret, rey de los Judíos'. Eran muy frecuentes, por entonces, análogas ejecuciones; nadie les prestaba

mucha atención. Historiadores y cronistas se hallaban demasiado atareados con otros asuntos para registrar los hechos y las gestas de pobres gentes que por razones a menudo fútiles eran condenados a la muerte en cruz. Así pues, la ejecución de Jesús hubiera pasado inadvertida y nadie la hubiera comentado, si algunos amigos y discípulos no hubieran visto, a los dos días, aparecer lleno de vida a aquel cuyo cuerpo habían depositado respetuosamente en un sepulcro nuevo»¹.

Esta plenitud de vida a la que alude la eficaz descripción de Bardy, es la clave de ese enigmático período que siguió a la desaparición de Cristo. Es, en efecto, el motivo por el que la muerte de aquel hombre, que había sido durante tres años la razón de su vida, sacudió ciertamente a sus discípulos y los dejó desorientados y confusos —tal como el mismo Jesús había predicho poco antes de morir: «Todos os escandalizaréis, porque está escrito: heriré al pastor y se dispersarán las ovejas»²—, pero no los destruyó ni los dispersó dejándoles sin posibilidad de reencontrarse. Todo lo contrario: tras el primer momento de desconcierto comenzaron a reunirse, quizá más que antes, e incluso se les empezaron a agregar otros. A pesar del dolor y del miedo por las consecuencias de aquella ejecución, el cuadro que se extrae de los documentos es el de un grupo que se refuerza y adquiere consistencia. La percepción confusa de aquella vida ante la que después se encontrarían de frente cuando Jesús se les apareció resucitado, estaba soterradamente en el horizonte de sus convicciones. Algo que haría pensar a alguno de ellos: «¿Pero de verdad todo ha acabado con su muerte?». Un recuerdo piadoso, sin embargo, no habría podido mantener unido a aquel grupo en condiciones tan difíciles y hostiles, ni siquiera aunque hubiese alentado en ellos el deseo de difundir las enseñanzas del Maestro. Para aquellos hombres, la única

enseñanza que no podía ponerse en cuestión era que el Maestro estaba presente, que Jesús estaba vivo y esto es exactamente lo que nos han transmitido: el testimonio de un Hombre presente, vivo. El comienzo de la Iglesia es precisamente este conjunto de discípulos, este pequeño grupo de amigos, que tras la muerte de Cristo sigue estando unido igualmente. ¿Por qué? Porque Cristo resucitado se hace presente en medio de ellos.

Los discípulos, juntos, atestiguan que está vivo y presente aquel hombre cuyo misterio divino habían aprendido a reconocer gradual y lentamente, siguiendo una trayectoria de certeza progresiva por la que Él, como ya vimos³, les había llevado. Nos advierten que Dios no ha venido al mundo, que no se ha establecido como hombre en la historia durante un momento pasajero, sin nexos, para ser recordado vagamente en una memoria abstracta del tiempo: Cristo sigue en la historia, en la vida del hombre, personal y realmente, con el rostro histórico y vivo de la comunidad cristiana, de la Iglesia. Con su existencia y con su testimonio aquellos primeros discípulos, aquel pequeño grupo de amigos, nos transmiten que Dios no bajó a la tierra un instante que sería como un punto inaferrable para los que vinieran después de la época en la que Él estuvo en Galilea y en Judea. Dios vino al mundo para quedarse en el mundo: Cristo es el Emmanuel, Dios con nosotros.

Al leer el comienzo de los Hechos de los Apóstoles se entra en contacto con una convicción cierta de esta presencia. Se nos dice de inmediato que «Después de su pasión, se les presentó dándoles muchas pruebas de que vivía, apareciéndoseles durante cuarenta días y hablándoles acerca de lo referente al Reino de Dios»⁴ y se especifica que estas apariciones no eran imaginarias porque aquellos coloquios tenían lugar, por ejemplo, «mientras estaba sentado con ellos en la mesa»⁵. Y este mismo tipo de observaciones acompaña a los relatos particulares de

esas apariciones que nos transmiten los evangelistas. Mateo narra el comprensible terror, ante el sepulcro vacío y la aparición de un ángel, de dos de las mujeres que habían seguido a Jesús, y observa que Él sale familiarmente a su encuentro y les dice: «¡Dios os guarde!»⁶. Marcos observa que, tras haberse aparecido a distintas personas, Jesús se deja ver por los once discípulos mientras están juntos comiendo y les echa en cara que no hayan creído a los que le habían visto resucitado⁷. En la aparición que narra Juan, Jesús en la orilla del lago Tiberíades prepara las brasas para asar el pez que acaban de pescar milagrosamente⁸; Lucas recoge la reunión de los discípulos donde se presenta Jesús y ante su espanto trata de tranquilizarles invitándoles a tocarle, a que se den cuenta de que es él en persona, hasta que para convencerles pide algo de comer⁹. Son anotaciones que no tienen nada de solemne ni de teatral: atestiguan simplemente que continúa una presencia familiar; son la traducción en hechos de la expresión «Dios con nosotros».

Hay por tanto una continuidad verdaderamente fisiológica entre Cristo y este primer núcleo de la Iglesia, y así es como este pequeño grupo de personas comienza su andadura por el mundo: dando continuidad a la vida del hombre Cristo, presente y actuante en medio de ellos.

La realidad de esta presencia, con la convicción que aquellos primeros discípulos quisieron transmitirnos, es todavía más evidente si continuamos leyendo los Hechos de los Apóstoles, en el episodio que se narra inmediatamente después, en el mismo capítulo primero:

«Todos ellos perseveraban en la oración con un mismo espíritu en compañía de algunas mujeres, de María, la madre de Jesús y de sus hermanos.

Uno de aquellos días Pedro se puso en pie en medio de

los hermanos —el número de los reunidos era de unos ciento veinte— y les dijo: ‘Hermanos, era preciso que se cumpliera la Escritura en la que el Espíritu Santo, por boca de David, había hablado ya acerca de Judas, que fue el guía de los que prendieron a Jesús. Él era uno de los nuestros y obtuvo un puesto en este ministerio. Este, pues, habiendo comprado un campo con el precio de su iniquidad, cayó de cabeza, se reventó por medio y se derramaron todas sus entrañas. Y la cosa llegó a conocimiento de todos los habitantes de Jerusalén, de forma que el campo se llamó en su lengua Haqueldamá, es decir, Campo de Sangre. Pues en el libro de los Salmos está escrito: Quede su majada desierta y no haya quien habite en ella. Y también: Que otro reciba su cargo. Conviene, pues, que entre los hombres que anduvieron con nosotros todo el tiempo que el Señor Jesús convivió con nosotros, a partir del bautismo de Juan hasta el día en que nos fue llevado, uno de ellos sea constituido testigo con nosotros de su resurrección’.

Presentaron a dos: a José, llamado Barrabás, por sobrenombre Justo, y a Matías. Entonces oraron así: ‘Tú, Señor, que conoces los corazones de todos, muéstranos a cuál de estos dos has elegido, para ocupar en el ministerio del apostolado el puesto del que Judas desertó para irse donde le correspondía’. Echaron suertes y la suerte cayó sobre Matías, que fue agregado al número de los doce apóstoles»¹⁰.

En este relato se ve clara la conciencia de ser la continuidad de Cristo que aquella primera comunidad nos quiso comunicar: su asiduidad y concordia en la oración ¿podía basarse en el trastorno dramático producido por los hechos que acababan de suceder? Lógicamente la pasión del Señor había causado más

bien escepticismo y división, ¿cómo ocurre en la historia cada vez que desaparece el jefe de un grupo, el fundador de cualquier realidad! La asiduidad y la concordia en la oración se basaban en la confianza y en la experiencia de la presencia del Maestro. Y la prisa por restablecer el pequeño grupo de doce que Jesús había escogido, sustituyendo a Judas, revela la convicción de que eran portadores de una misión, testigos de un acontecimiento sin igual, vigilantes a la espera de un hecho, según la promesa de Jesús, que les daría fuerza «pasados pocos días»¹¹.

Este no es el retrato de un grupo que haya sabido reorganizarse hábilmente tras unos golpes de fortuna adversa, sino el de un grupo que no se ha disuelto porque la causa de su unidad no les ha abandonado nunca.

Para ellos Jesús no es alguien que haya que recordar quizá con un propósito de fidelidad a sus palabras; es alguien de cuya presencia y operatividad se da testimonio, según las palabras de Pedro que de nuevo recogen los Hechos de los Apóstoles: «A éste, Dios le resucitó al tercer día y le concedió la gracia de aparecerse, no a todo el pueblo, sino a los testigos que Dios había escogido de antemano, a nosotros que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos. Y nos mandó que predicásemos al Pueblo, y que diésemos testimonio de que él está constituido por Dios juez de vivos y muertos. De éste todos los profetas dan testimonio de que todo el que cree en él alcanza, por su nombre, el perdón de los pecados»¹².

Por un lado, nada ha cambiado desde cuando andaba por los caminos de Galilea haciendo milagros, perdonando los pecados y escandalizando a los doctores de la ley: Él sigue actuando como antes. Pero ahora se plantea un problema: el problema de la naturaleza de su continuidad en la historia. Y así es como surge el problema de la Iglesia, que está ligado al problema

mismo de Cristo.

El problema de la Iglesia, antes de ser abordado críticamente para evaluar lo que supone, hay que verlo en su raíz como continuidad de Cristo, tal como se planteó a los primeros que lo vivieron y tal como Jesús mismo lo planteó, una vez que toda su misión en este mundo consistió en hacer presente al Padre a través suyo. Después de haber venido, ¿cómo podía eludir al hombre que durante siglos y en todas las épocas le había buscado y le sigue buscando, y confiar su nombre y su obra a un simple aparato, a algo que no fuese él mismo? Observa Jacques Leclercq: «Leyendo el Evangelio parece que Cristo estuvo sobremanera preocupado por evitar todo lo que pudiera perjudicar el carácter personal de sus relaciones con los discípulos. Manifiesta su antipatía por las largas fórmulas oracionales —*in multiloquio*—, y por el formalismo: su reacción contra los excesos del descanso sabático y contra la interpretación farisaica de la Ley; su religión es amor y don de sí; él viene con su Padre al alma de los que se entregan; pone en ellos su morada»¹³. Así pues, se puede decir que normalmente «nosotros requerimos de la historia, exclusiva o principalmente, lo que sucedió antaño; pero para la tradición cristiana primitiva Jesús no es principalmente un personaje del pasado, sino el Señor presente en la comunidad, con su voluntad y con su palabra; es en verdad el Maestro de Nazaret, de Galilea y de la muerte en Je-rusalén, pero es al mismo tiempo el resucitado, el portador de la salvación»¹⁴.

Pues bien, la presencia del Señor es lo que define todavía hoy el problema de la Iglesia. Por eso, antes de abordar más detalladamente sus factores constitutivos, convenía reafirmar la conciencia del hecho que se nos propone a través de su primera aparición en la historia: la Iglesia se siente a sí misma como la comunidad de Jesús, el Mesías, pero no sólo por la adhesión de

sus discípulos a los ideales que predicó, que en realidad todavía no captaban del todo, sino por su abandono a Él, vivo y presente entre ellos, tal como lo había prometido: «Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo»¹⁵. Y haciendo esto se adherían verdaderamente a lo que les había enseñado, a saber: que su obra no era una doctrina, ni una inspiración para llevar una vida más justa, sino Él mismo, enviado por el Padre como compañía para el camino del hombre.

Concluyendo, podemos decir que el contenido de la autoconciencia que tenía la Iglesia de los orígenes consistía en el hecho de ser la continuidad de Cristo en la historia. Por eso, cualquier análisis de detalle, cualquier paso para adentrarnos en este problema deberá servirnos para verificar o no esta raíz.

«El cristiano es ante todo uno que cree en la resurrección de Cristo, lo cual significa que Cristo es vencedor y vive, que nosotros podemos unirnos a él viviendo actualmente, y que esta unión es la meta de nuestra vida. La resurrección de Cristo significa además que Jesucristo no es sólo el fundador de la Iglesia, sino que permanece en ella como cabeza invisible pero activa»¹⁶.

Las primeras comunidades expresaban lo que les daba consistencia y les mantenía unidos mediante fórmulas que los estudiosos llaman «confesiones de fe». «La fe es aquí siempre una fe cristológica, en Jesucristo [...] no es una fórmula abstracta, ni un fundamento innominado y profundo de la realidad, sino el Dios que ha hablado y actuado en la historia y destino de Jesucristo. El contenido de la fe es, pues, una persona, su obra y su destino»¹⁷.

Capítulo Segundo

LOS TRES FACTORES CONSTITUTIVOS

El primer núcleo de la Iglesia nos da testimonio de que «no solamente prosigue su obra [de Cristo], sino que lo continúa a Él mismo, en un sentido incomparablemente más real que aquel en que una institución humana continúa a su fundador». La Iglesia de los comienzos nos ha mostrado también en su vinculación con Jesús que «le representa, según toda la antigua fuerza del término: nos lo hace presente en verdad»¹.

Abordemos ahora los tres factores que constituyen el hecho cristiano como fenómeno, tal cual aparece en el escenario de la historia. O sea, preguntémonos: un contemporáneo de los comienzos que observase desde fuera aquel hecho que surgía, ¿qué elementos habría señalado para describirlo? ¿Cuáles son las características ante las que inevitablemente se habría encontrado?

1. Una realidad comunitaria sociológicamente identificable

El hecho cristiano se presenta en la historia, es decir, la Iglesia se presenta al observador, ante todo como *comunidad*. Esta es la primera característica que llama la atención cuando se aborda la cuestión cristiana.

Al leer los Hechos de los Apóstoles, primer documento histórico de la vida cristiana primitiva, se topa uno enseguida, en el capítulo segundo, con una imagen inmediata de esta connotación comunitaria de los cristianos. «Acudían

asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones. El temor se apoderó de todos, pues los apóstoles realizaban muchos prodigios y señales. Todos los creyentes vivían unidos [...] Acudían al templo todos los días [...], partían el pan [...], alababan a Dios y gozaban de la simpatía de todo el pueblo. El Señor agregaba cada día a la comunidad a los que se habían de salvar»².

En el capítulo cuarto de los Hechos de los Apóstoles se encuentra una expresión que, de modo sintético y conmovedor, describe también la naturaleza comunitaria de la primera cristiandad: «La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma»³. Y en el quinto encontramos una observación parecida: «Por mano de los apóstoles se realizaban señales y prodigios en el pueblo. Y solían estar todos con un mismo espíritu en el pórtico de Salomón»⁴. Este detalle nos indica que los cristianos se reunían también en el templo, como todos los judíos, añadiendo el dato de que solían encontrarse «bajo el pórtico de Salomón». Imaginémonos entonces, durante el período pascual, cuando los judíos repartidos por todo el mundo trataban en la medida de lo posible de ir en peregrinación a Jerusalén, la reacción de uno de estos peregrinos que, al ir al templo durante algunos días seguidos, notara todas las veces la presencia del mismo grupo de gente bajo aquel pórtico. El primer día habría seguido probablemente su camino sin curiosidad y quizá también el segundo, pero llegado un momento determinado le habría preguntado a alguien: «Pero, ¿quiénes son éstos que veo siempre juntos ahí?». Y le responderían: «Son los seguidores de Jesús de Na-zaret». Pues bien, la Iglesia comenzó así literalmente a «dejarse ver» bajo el pórtico de Salomón, a presentar ante los demás un primer brote visible, una primera percepción de la misma que es inevitable calificar como comunitaria.

Así pues, el primer factor que la Iglesia exhibe al presentarse como una realidad es el de ser un grupo reconocible, un fenómeno sociológicamente identificable, un conjunto de personas que están unidas entre sí. Y, con el paso de los años, los escritores cristianos cuidarán de subrayar con fuerza este dato comunitario de hecho, esta primera característica⁵.

De los primeros documentos cristianos no se puede ciertamente colegir que se viviera el cristianismo exclusivamente como interpretación interior personal e íntima de Dios y que su primer rasgo característico fuera el individualismo. Este carácter primordial de la connotación comunitaria muestra, por lo demás, su lógica a quien está atento a la realidad en medio de la cual surgía aquel fenómeno, una realidad y una tradición para las que el movimiento de Dios en la historia requiere como algo fundamental esa dimensión comunitaria.

En efecto, este primer factor nos lleva a considerar un concepto base del Antiguo Testamento: Israel como pueblo de Yahvé. Observa De Lubac: «El carácter nacional del Reino de Yahvé, que contradecía aparentemente su carácter universal [...], impedía además toda interpretación individualista. Espiritualizado, universalizado según el anuncio mismo de las profecías, el judaísmo trasmite al cristianismo su concepción de una salvación esencialmente comunitaria. Si bien la Iglesia por parte de la gran mayoría de sus fieles viene a ser sobre todo de los gentiles —*Ecclesia ex gentibus*—, la idea de la Iglesia viene sobre todo de los judíos»⁶.

Jesús mismo vivió como hombre en esta tradición, y fue Él quien propuso a sus discípulos llegar hasta el fondo del método que había nacido en ella, el método con el que Dios se puso en relación con el hombre⁷.

Como observa De Lubac: «Crear en ese Dios único era al mismo tiempo creer en un Padre común de todos, *unus Deus et*

Pater omnium. Desde sus primeras palabras lo proclamaba la plegaria enseñada por Cristo: el monoteísmo no podía ser sino una fraternidad»⁸. Y De Lubac completa este dato con la espléndida frase de Cipriano: «Como Aquel que habita en nosotros es único, ata y anuda juntamente a los que son suyos con el lazo de la unidad»⁹.

Así pues, la primera característica de la fisonomía de la Iglesia que un observador hubiera podido fotografiar era ese visible «nosotros». Esto es lo primero de lo que tenemos que tomar nota, aunque hoy día estemos inclinados a que este dato nos inspire cierta desconfianza: ese «nosotros», el ser un grupo, una realidad sociológicamente identificable, se puede transformar en cerrazón, en ghetto. Pero vivir una identidad comunitaria cristiana como ghetto sólo puede deberse a la ignorancia o a una traición total de su origen y de su contenido real.

a) Antigua y nueva conciencia: la elección de Dios

Tratemos de confrontar ahora la conciencia que la antigüedad judía tenía de sí misma con la conciencia que estos judíos convertidos en seguidores de Cristo tenían de su grupo.

En el Éxodo se dice, recogiendo la comunicación de Dios a Moisés: «Ahora, pues, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra; seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa»¹⁰. Este concepto de lo santo indica una relación con Dios en la que el hombre está puesto a Su servicio. Pero indica, además, el primer y fundamental escándalo que la acción de Dios provoca en el hombre: la preferencia, es decir, la elección que Dios hace de algo particular dentro de toda su creación para ponerlo *especialmente* a su servicio.

Es impresionante en todo caso la analogía de esto con lo que Pablo dice a Tito en su carta, refiriéndose a Jesús: «El cual se entregó por nosotros a fin de rescatarnos de toda iniquidad y purificar para sí un pueblo que fuese suyo»¹¹.

Igual que dice Dios en el Levítico: «Estableceré mi morada en medio de vosotros y no os rechazaré. Me pasearé en medio de vosotros [...] y vosotros seréis para mí un pueblo»¹²; y repite en el libro de Ezequiel: «Mi morada estará junto a ellos, seré su Dios y ellos serán mi pueblo»¹³, así también Pablo en una carta, combinando las dos citas anteriores junto con otras sacadas de los profetas y los salmos, hace decir a Dios: «Habitaré en medio de ellos y andaré entre ellos; yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Por tanto, salid de entre ellos y apartaos, dice el Señor. No toquéis cosa impura y yo os acogeré. Yo seré para vosotros padre, y vosotros seréis para mí hijos e hijas»¹⁴.

La idea de pertenencia, de propiedad de Dios, que definía la autoconciencia del pueblo judío, vuelve a encontrarse como contenido de la conciencia de aquel pequeño grupo de personas, que al principio ciertamente no parecía un pueblo, pues podían ser unos 50 los del pórtico de Salomón. Luego se convertirían en 100, en 1.000, pero todos con la convicción neta de que, al igual que el pueblo judío se definía por ser propiedad de Dios, también ellos eran propiedad de Dios, hasta el punto de que literalmente se apropiaban de las palabras de la conciencia antigua. En Pablo y en los otros escritores neotestamentarios, que representan las primeras expresiones maduras de la experiencia cristiana, aparece con claridad la certeza de que representaban el pleno cumplimiento del fenómeno del pueblo judío, de que prolongaban su realidad culminándola de modo definitivo, de que constituían el verdadero pueblo de Yahvé. Los que se reunían bajo el pórtico de Salomón eran el primer indicio de esto. Aquel incipiente grupo de personas se presentaba como quien, al gozar

de la presencia viva de Cristo, proseguía casi fisiológicamente su realidad, y estaba unido a esa presencia viva con una implicación concreta, familiar y cotidiana: aquel naciente grupo llevaba dentro de sí la conciencia de prolongar, más aún, de comunicar realizándola, la verdad de todo lo que en el Antiguo Testamento había constituido la historia de Israel; de estar construyendo, en definitiva, el verdadero y definitivo pueblo de Dios en el mundo.

Por eso Santiago, que fue el primer jefe de la comunidad de Jerusalén, dice en un discurso citando al profeta Amós:

«Hermanos, escuchadme. Simeón ha referido cómo Dios ya al principio intervino para procurarse entre los gentiles un pueblo para su Nombre. Con esto concuerdan los oráculos de los Profetas, según está escrito:

‘Después de esto volveré
y reconstruiré la tienda de David que está caída;
reconstruiré sus ruinas,
y la volveré a levantar,
para que el resto de los hombres busque al Señor,
y todas las naciones
que han sido consagradas a mi nombre,
dice el Señor que hace que estas cosas
sean conocidas desde la eternidad’»¹⁵.

Es difícil para nosotros imaginar la turbación mental que debió suponer para un judío como Santiago anunciar que el pueblo de Dios se realizaba entre los paganos; y para los judíos la repulsa de escuchar a otro judío que Dios se había cuidado de hacer que su pueblo surgiera entre los paganos, y ¡un pueblo como el de Israel!

Cuando Pablo llega por primera vez a Corinto, la gran ciudad portuaria del Egeo, provincia romana célebre por su comercio y por su vida social disoluta, Dios alienta a su apóstol con una

visión nocturna: «No tengas miedo, sigue hablando y no calles; porque yo estoy contigo y nadie te pondrá la mano encima para hacerte mal, pues tengo yo un pueblo numeroso en esta ciudad»¹⁶. Es imposible no reparar en el hecho de que allí en Corinto habría como mucho algunos centenares de cristianos o de simpatizantes, en medio de lo que entonces podía considerarse como una metrópoli. Y, a pesar de ello, los Hechos nos presentan impresa en la conciencia de Pablo, e impresa por iniciativa del mismo Dios, la convicción de que, en medio de muchas dificultades comprensibles, allí estaba su «pueblo», y un pueblo numeroso.

Todo esto sirve para poner de relieve que en ninguna época de la historia se puede hablar con tanto derecho como en aquélla de la existencia de una revolución cultural. Es una expresión perfectamente apropiada para describir el momento concreto de la historia humana que estamos tratando. Nosotros vivimos todavía las consecuencias de aquella revolución, aunque no alcancemos nunca a tener conciencia exacta de sus orígenes.

Por un lado, como hemos visto, el nuevo fenómeno que estaba naciendo conectaba firmemente con la tradición hebrea, pues brotaba directamente de ella, pero, por otro, minaba sus bases con una concepción distinta de su identidad. Por un lado, seguía vigente la relación con Dios a través de las categorías que Él mismo había enseñado mediante la historia de Israel —reveladora muestra pedagógica de lo que el hombre es y de lo que Dios quiere ser para él¹⁷—; por otro, ya desde sus comienzos el hecho cristiano mostraba al mundo la convicción de su ardiente novedad¹⁸.

Hay tres pasajes del Nuevo Testamento que quisiera citar para mostrar cómo influyó esta revolución en la idea de pertenencia a un pueblo reservado a Yahvé, estableciendo una diferencia clamorosa entre la conciencia de ser propiedad de Dios que

tenía este nuevo pueblo, cuantitativamente pequeño, y la que tenía el pueblo judío.

Pablo se expresa así en su carta a los cristianos gálatas: «Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abrahán, herederos según la Promesa»¹⁹. Luego repite el mismo concepto en la carta a los cristianos de Colosas: «No hay griego y judío; circuncisión e incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo y en todos»²⁰. E igualmente dice a los cristianos de Corinto: «Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu»²¹.

La revolución cultural más profunda que denotan los primeros documentos cristianos, por lo que se refiere a la conciencia de formar un pueblo, consiste en que ese grupo que se iba agrandando, aun reconociéndose pueblo y pueblo de Dios dentro de la tradición de sus padres, afirmaba que no tenía un origen étnico o una unidad sociológica establecida por acontecimientos históricos. Esta es la diferencia clamorosa: para el pueblo judío, el que formaba parte de él lo hacía por el hecho de haber nacido en su seno, es decir, participaba de una unidad étnica elegida por Dios, una unidad establecida por una historia en la que Dios había intervenido y que definía sus fronteras.

Para los cristianos, desde el primerísimo instante en que se registra su existencia, quedó totalmente fuera el carácter étnico de la preferencia de Dios. En efecto, este nuevo pueblo está formado por todos los que Dios reúne en la aceptación de la venida de su Hijo: pueden ser de razas distintas, quizá tradicionalmente enemigas entre ellas (pensemos en Jesús y la

Samaritana), de ideas e historias muy diversas, puede darse que hasta ese momento lo que haya caracterizado su presencia en el mundo sea una lejanía total. Son un pueblo porque Dios los reúne por la fe en Cristo Jesús. Se supera así radicalmente cualquier tipo de cualificación nativa o «carnal» que pueda distanciar a los seres humanos.

Por eso el fenómeno cristiano nos remite enseguida a la idea de «elección de Dios» que había forjado a Israel, y que a su vez lo forma también a él, pero ahora sin ninguna frontera carnal, ya que la elección de Dios coincide con la adhesión a la fe en Cristo.

b) El valor cultural de un concepto nuevo de la verdad

Pero este primer factor de la vida de la Iglesia, del que estamos tratando, tiene también otro valor cultural preciso.

El nuevo fenómeno que se estaba produciendo tenía una correspondencia sorprendente con sus raíces: se trata de la imagen que la tradición judeo-semítica tenía de la verdad.

Aquí la novedad era sobre todo para quien tenía como referencia el mundo greco-latino. Por consiguiente también para nosotros, que hemos heredado el legado de aquel mundo. ¿Cuál es, en el mundo occidental, la metáfora que más fácilmente se emplea para designar la verdad? La luz, la luminosidad de lo verdadero, donde la certeza se basa en la evidencia de lo que vemos. Se acentúa así el aspecto persuasivo de la verdad: cuando hay luz se ve, no se puede dejar de ver. Es, pues, una evidencia que pone en juego nuestra propia mirada, nuestra capacidad de visión, y la verdad es objeto de esa evidencia potencial. Esto no hay por qué rechazarlo, y el mismo evangelista Juan utilizará de hecho esta metáfora, dado que la situación del cristianismo en el mundo había sufrido una gran

evolución, pues había penetrado ya en la realidad greco-romana y estaba preparado para asumir todas las categorías de ésta que fueron asumibles.

En la tradición bíblica, sin embargo, la definición y alusión a la verdad que se empleaba con más frecuencia se encuentra en una metáfora distinta: la «roca» o «peña». Los semitas, originalmente nómadas y habitantes del desierto, eran particularmente sensibles a ese punto de referencia que constituía toda formación rocosa y estable, frente a la arena y al polvo que el viento movía y dispersaba. Por eso, en la historia de la conciencia semítica, la aspiración humana a un lugar seguro, a algo sólido, que condujese a la estabilidad y, en consecuencia, al agua, a la comida, al abrigo, a poder edificar, se refirió pronto a la imagen de la roca para identificar lo divino, con el fin de esclarecer lo que significaba lo divino para el hombre: aquello en lo que éste puede apoyarse, sobre lo que puede edificar, que le puede dar un sentido.

El uso de esta metáfora revela que el mejor método para conocer la verdad en la mentalidad semítica no era tanto el poder ver con los propios ojos cuanto el poder referirse a algo seguro y estable. En efecto, la palabra «amén» tiene la misma raíz en hebreo que la palabra verdad, y esta raíz significa estabilidad, permanencia. Pues la palabra «amén» es precisamente una afirmación de seguridad: esto se sostiene, y por eso es verdadero, es así.

La estabilidad a la que nos referimos no se erosiona con el tiempo, y su duración atestigua su verdad. Cualquier cosa que desafíe al tiempo con una permanencia cierta se plantea como expresión de la verdad. En hebreo se usa también la misma raíz para señalar al hombre como ser voluble y efímero y para el concepto de «mentira». Lo efímero es mentira; la verdad es permanente. La idea de mentira no se emplea necesariamente

en un sentido ético, sino en el sentido propiamente gnoseológico.

Todavía hoy la Iglesia utiliza en su oración oficial los Salmos, que atraviesan la tradición judía a lo largo de muchos siglos, y en los que se encuentran expresiones como:

«Yo te amo, Señor; tú eres mi fortaleza,
Señor, mi roca, mi alcázar, mi libertador.
Dios mío, peña mía, refugio mío»²².

O bien:

«Que te agraden las palabras de mi boca,
y llegue a tu presencia el meditar de mi corazón,
Señor, roca mía, redentor mío»²³.

O también:

«Sólo en Dios descansa mi alma,
porque de él viene mi salvación;
sólo él es mi roca y mi salvación,
mi alcázar, no vacilaré»²⁴.

Y recordemos finalmente esta estupenda expresión:

«Se consumen mi corazón y mi carne
por Dios, mi lote perpetuo, roca de mi corazón»²⁵.

Pues bien, querría señalar que esta tradición bíblica de la imagen de la roca como metáfora de la verdad se basa en una experiencia humana más completa que la que supone la metáfora de la luz, ya que con ella se indica también la forma más adecuada de comunicar, descubrir y escuchar la verdad.

No se trata de una simple curiosidad de la interpretación bíblica: si Dios escogió como instrumento para comunicarse con el mundo un tipo concreto de estructura humana correspondiente a un cierto tipo de mentalidad, esto significa que en ellas hay algo pedagógicamente importante para el conocimiento de lo que ha querido revelarnos.

¿Cuál es el método que se deriva de esta metáfora de la roca?

Santo Tomás decía, con gran intuición psicológica, que el hombre se persuade más por lo que escucha que por lo que ve²⁶. Basta reflexionar un poco sobre las propias actitudes para darnos cuenta de la agudeza de esta observación. El hombre experimenta una convicción más intensa al sentir su adhesión a las palabras de otro que incluso al ver él mismo. En efecto, cuando se adhiere a alguien que está escuchando el hombre tiene que apoyar la *totalidad* de su persona en el «tú» de otro. Y, mientras que es muy fácil para uno dudar de sí mismo, es mucho más difícil poner «peros» y condicionantes a una presencia que estimamos y amamos.

Si en la relación entre persona y persona se pone en juego la totalidad del yo, entonces el conocimiento y el amor forman una unidad y el gesto de adhesión a lo verdadero afecta a la *totalidad* de los factores que constituyen la vida.

Y esto no es irracional. En efecto, el encuentro con una persona en la que se experimenta como verdadero lo que está comunicando no excluye la actitud crítica, sino que supone una inmanencia de la actitud crítica en todo un contexto viviente del que no puede separarse y del que saca por tanto su auténtico dinamismo.

Lo que se ve mediante la evidencia que alcanzamos nosotros solos lleva en cambio el peso de una fragilidad última que frustra la confianza en nosotros mismos, confianza que puede ser fuerte en los momentos de énfasis en la afirmación de uno mismo pero que está sujeta a desvanecerse. No hay nada más frágil que apoyarse sólo en uno mismo a la hora de buscar la verdad.

La indicación metodológica que brota en definitiva de la imagen de la roca como imagen de la verdad es la solidez del testigo. La figura del testigo auténtico implica la adhesión de toda tu persona, mientras que ver con tus ojos implica sólo una parte. Insistimos en observar que ambos métodos no están, por lo

tanto, en contradicción: pero uno es más completo que el otro. Ser testigo es poner toda la personalidad en juego y por eso toda la personalidad del oyente está llamada a ponerse también en juego con aquélla: la luminosidad de una evidencia representa sólo un aspecto de la personalidad. El testimonio es una unidad viviente, una unidad existencial.

El Señor, que ha hecho el mundo y al hombre, ha escogido como instrumento para facilitar el nexo entre el hombre y la verdad —es decir, Él mismo— no una visión, sino un abandono, un amor, un proceso en el que el hombre sigue al testigo de la verdad. Es además el mismo proceso con el que la naturaleza, que es expresión del Creador, hace crecer al niño mediante el testimonio de su padre y de su madre que le proponen continuamente el terreno sólido por el que caminar.

A esta imagen se remitía, ante todo, por consiguiente, la primera experiencia de la Iglesia, enlazando íntimamente con la concepción bíblica de la verdad, para la que, cuando se trata de obtener una convicción, especialmente si el objeto sobre el que se indaga afecta a la vida y al destino, la condición humana no se basa tanto en el brote solitario de una evidencia —como un rayo de luz que atraviesa la niebla— cuanto en una convivencia segura. Y el testimonio exige por su propia naturaleza una implicación, una compañía, tal como hemos visto que fue el punto de partida de aquella realidad entonces naciente que tomará el nombre de Iglesia.

Del Dios viviente da testimonio una realidad viviente; el Dios hecho hombre en el mundo es ante todo atestiguado, y no convertido en objeto de búsqueda, de indagación crítica. Naturalmente, como ya hemos dicho, el reconocimiento de un testimonio no excluye la posibilidad de la evidencia cuando ésta se da. Sólo la excluye cuando se extrapola el «ver» y se entiende de manera dislocada de un contexto viviente, de un

organismo completo.

Así pues, la comunidad cristiana se entendía a sí misma al nacer como el lugar en el que se daba el testimonio, como un lugar en el que la solidez de la roca bíblica adquiría el carácter de espacio para la reconstrucción de la humanidad.

c) El término empleado: *ecclesia Dei* ²⁷

Entremos ahora a formular algunas observaciones sobre el lenguaje empleado para designar esta realidad comunitaria que es el primer factor constatable y documentado del brote inicial cristiano.

Hemos dicho que el fenómeno cristiano aparece en el escenario de la historia en forma de grupo, como una comunidad. Una comunidad que expresaba la conciencia de representar la realización definitiva del pueblo de Israel.

El término judío con el que se designaba la realidad de Israel en tanto que pueblo de Dios era *qahal*. Este término indicaba una realidad compuesta por muchos individuos, pero unidos, que expresaban su unidad reuniéndose en asamblea. Ahora bien, aquel grupo que se reunía al principio bajo el pórtico de Salomón y que luego fue poco a poco creciendo y multiplicándose, comenzó a denominar su propia realidad, al reunirse en ambientes ya helenizados, con el término *ekklesia*. El término en griego significa literalmente asamblea, reunión de personas. Desde el momento en que la participación del anuncio de la novedad cristiana empezaba a llegar al mundo exterior al judaísmo, el término se tomó del léxico helenístico que lo empleaba para designar cualquier tipo de agregación de gente. Era, por tanto, una palabra que se aplicaba a realidades normales de la vida social, una llamada a reunirse que podía atañer no sólo a los cristianos, sino que podía producirse para

finalidades y por motivaciones muy distintas en cualquier ciudad.

Por ejemplo, cuando en los Hechos de los Apóstoles se relata un incidente que tuvo Pablo durante su predicación en Éfeso, provocado por los plateros ligados al templo de Artemisa que temían que lo que anunciaba Pablo les causase graves daños, se describe así el tumulto: «La ciudad se llenó de confusión. Todos a una se precipitaron en el teatro arrastrando consigo a Gayo y Aristarco, macedonios, compañeros de viaje de Pablo. Pablo quiso entrar y presentarse al pueblo, pero se lo impidieron los discípulos [...] Unos gritaban una cosa y otros otra. Había gran confusión en la asamblea y la mayoría no sabía por qué se habían reunido»²⁸. El autor de los Hechos de los Apóstoles emplea para designar esta reunión improvisada y turbulenta el término *ekklesia*, el mismo que se usaba para designar la reunión de los cristianos, con lo que pone de manifiesto que en el uso normal de la vida civil ese término se refería a cualquier reunión que se hiciera con cualquier motivo u ocasión.

La definición de la asamblea cristiana (*ekklesia* en griego, *ecclesia* en latín), retomando la idea judía de la *qahal Yahvé*, se caracteriza y completa su definición mediante el genitivo *Dei: ecclesia Dei*, la comunidad de Dios. ¿En qué sentido se añade este genitivo al término del léxico común? En un sentido tanto objetivo como subjetivo: es decir, ese «de Dios» significa, por un lado, y del modo más natural, que la asamblea tiene a Dios como contenido que le concierne, pero, por otro, y es aquí donde debe identificarse el origen de la fórmula, que Dios mismo reúne a la comunidad, que es Dios quien reúne a los que son «suyos», según la expresión que usa a menudo el Nuevo Testamento. Así pues, *ecclesia Dei* quiere decir los reunidos por Dios²⁹.

¿Cuáles son las categorías que están implícitas en esta fórmula tan original de la primitiva comunidad cristiana? Ante todo la categoría, a la que ya hemos aludido, de la preferencia,

de la elección de Dios, que encontramos de nuevo aquí aplicada al pueblo que se estaba formando, un pueblo perfectamente identificable aunque no por sus confines étnicos.

El Señor Dios, en su designio sobre todo el mundo, dirigido a todo el mundo ya que es el Señor de todos, se ofrece a todos mediante la elección de una realidad humana particular. Decíamos antes que este método es motivo de escándalo, y lo es mucho más para nosotros hoy que estamos tan llenos de dificultades para darnos cuenta del significado que tiene el lenguaje cristiano auténtico. El concepto de elección, de que Dios escoja, es el caso en que más clamorosamente constatamos dentro de nosotros la lejanía para comprender, pues no hay nada que sea más contradictorio con el racionalismo en que hemos sido formados y con el igualitarismo o el democratismo que son consecuencia de él. Y, sin embargo, esto es precisamente lo característico de la iniciativa que Dios toma y que ha tomado en la historia con relación al hombre: comenzó a hacerse conocer directamente mediante el pueblo judío, y ha proseguido su obra con este mismo método. En efecto, Jesucristo, a quien el Padre envió para salvar al mundo, se comunica a través de algunos que transmiten esa noticia y la vida que proviene de ella. No hay nada que afirme y enseñe mejor al hombre el carácter absoluto de Dios como el hecho de que Él lleve a cabo su obra en el mundo mediante quienes Él escoge, a través de una elección: Dios no está ligado a nada, y esto se manifiesta precisamente en el fenómeno de esta elección preferencial.

Recordemos al llegar a este punto el célebre pasaje de Mateo en el que Jesús pregunta a los discípulos acerca de lo que piensa la gente de Él y sobre lo que ellos mismos piensan de su identidad. Y Pedro responde: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo». Jesús le dice: «Bienaventurado eres Simón, hijo de Jonás,

porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos»; y añade: «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella»³⁰. En este contexto resulta claro que se trata de una iniciativa que afecta a Pedro y que no proviene de los discípulos: la sugerencia es del Padre, y se describe a la Iglesia como algo construido por Cristo y *suya*, como fruto de una elección, elección que se inscribe en la gran historia de la preferencia de Dios, quien emplea el método al que ha sido siempre fiel.

Y en los últimos capítulos del evangelio de Juan, donde se recogen las últimas palabras que dijo Jesús a sus discípulos y su testamento, su oración final, parece advertirse casi ansiedad por la unidad sensible de los *suyos*, de los que dice dirigiéndose al Padre: «Eran tuyos y me los diste»³¹. Toda la concepción moral de Jesús se basa, como si fuera su ley dinámica, en la fuerza unitiva que es consecuencia de la preferencia, de una elección: «Yo estoy en el Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros»³²; «No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os elegí y os constituí»³³.

Todo esto corresponde al método que siempre ha seguido Dios, y la insistencia casi apasionada de Jesús muestra claramente que el problema de los hombres es que nos resistimos a su lógica.

Así pues, el término con el que las primeras comunidades denominaban sus reuniones expresaba su convicción de que eran el cumplimiento pleno de las *qahal Yahvé*, justamente porque vivían como asamblea reunida por Dios en Jesucristo, signo de una elección que no era *suya*³⁴.

De modo que a la idea judía de *qahal Yahvé* le sucede la idea final de *ecclesia Dei*, la comunidad de Dios, los que él ha reunido. Hay que advertir que la *ecclesia Dei* no es una reunión

popular que merezca llamarse asamblea sólo cuando tiene una participación nutrida: lo que constituye a la comunidad cristiana como Iglesia no es el número, como tampoco el puro y simple hecho de estar juntos, sino el hecho de estar reunidos por Dios, un Dios que convoca a quien quiere y da a cada uno los dones y las responsabilidades que quiere. Como subraya Pablo: «Y así los puso Dios en la Iglesia, primeramente como apóstoles; en segundo lugar como profetas; en tercer lugar como maestros»³⁵. Es decir: es Dios quien actúa en la Iglesia, con la Iglesia. Dios elige y reúne a los suyos desde siempre. La comunidad no tiene valor como tal comunidad, sino por la acción de Dios que «elige», acercando y uniendo entre sí a los elegidos.

d) La Iglesia y las «iglesias»

Los primeros documentos cristianos emplean muchas veces el término *ecclesia* en singular. Por ejemplo: «La noticia llegó a oídos de la iglesia de Jerusalén»³⁶, o: «Le llevó a Antioquía. Estuvieron juntos durante un año entero en aquella iglesia»³⁷, o también: «Marchó a saludar a la iglesia de Jerusalén»³⁸.

Pero el mismo término se usa también en plural: «Las iglesias [*ekklesiai*], pues, se afianzaban en la fe y crecían en número de día en día»³⁹.

Ahora bien, hay un pasaje en el que se encuentra un singular distinto de los otros, y que no es simple resultado de un elenco o de una suma. Se trata de la última estancia de Pablo en Asia Menor, poco antes de su partida para Roma, donde le matarían. El pasaje de los Hechos recoge el saludo de Pablo a los jefes de la comunidad: «Tened cuidado de vosotros y de toda la grey, en medio de la cual os ha puesto el Espíritu Santo como vigilantes para pastorear la Iglesia de Dios, que él se adquirió con su propia sangre»⁴⁰. Nos recuerda el versículo de un salmo

mesiánico: «Acuérdate de la comunidad que de antiguo adquiriste»⁴¹. Pues bien, el precio de la sangre del Mesías era el precio del rescate del pueblo de Dios, de todo el pueblo de Dios. Es un único gesto de rescate, y por tanto es única la Iglesia que brota de él en todos los lugares donde se encuentre⁴².

Por consiguiente, la expresión *ecclesia Dei* representa en su sentido más pleno al pueblo de Dios en su totalidad, precisamente por tener que referirse inevitablemente al gesto de Dios, a su elección libre y total. En este sentido, como afirma De Lubac, la *ecclesia* «es *convocatio* antes que *congregado*»⁴³.

La Iglesia total, por tanto, no está formada por una suma de comunidades, tal como la concibe el movimiento protestante al afirmar la autonomía y la autogénesis de cada una de las comunidades; me refiero al congregacionalismo, una tentación que se deja hoy sentir también en la Iglesia católica. Muy al contrario, cualquier comunidad, por pequeña que sea, tomando su valor de la Iglesia total, la representa por entero, encarnando el Misterio de aquella llamada que estaba tan presente en la conciencia de los primeros cristianos.

Es conmovedor en este sentido releer el último capítulo de la carta a los Romanos, que Pablo dedica casi exclusivamente a saludar, uno por uno, a los pertenecientes a la comunidad de Roma. En un momento concreto dice: «Saludad a Prisca y Aquila, colaboradores míos en Cristo Jesús. Ellos expusieron su cabeza para salvarme. Y no soy yo solo en agradecerse, sino también todas las iglesias de la gentilidad; saludad también a la iglesia que se reúne en su casa»⁴⁴. Trata del mismo modo a las grandes comunidades del Asia Menor que al pequeño grupo que se reunía en casa de aquellos amigos, como atestigua claramente también esta otra despedida familiar de una carta de Pablo: «Las iglesias de Asia os saludan. Os envían muchos saludos Aquila y Prisca en el Señor, junto con la iglesia que se

reúne en su casa»⁴⁵. El pequeño grupo tiene el significado de la Iglesia entera, y por eso el grupo concreto al que se recuerda con afecto en este pasaje es signo del Misterio para el que vive el apóstol. Esto explica que pueda citarse una sencilla asamblea familiar al lado de las grandes comunidades. Así se lee en la carta a los Colosenses: «Saludad a los hermanos de Laodicea, a Ninfas y la iglesia de su casa. Una vez que hayáis leído esta carta entre vosotros, procurad que sea también leída en la iglesia de Laodicea. Y por vuestra parte leed vosotros lo que venga de Laodicea»⁴⁶. También aquí la comunidad de los creyentes de Laodicea es asemejada a un grupo que seguramente no sería muy numeroso y que se reunía en casa de una tal Ninfas. ¿Cómo explicar la dignidad de la compañía de aquellas personas que se reunían en casa de Aquila y Prisca, o en casa de Ninfas, que hacía que todo el misterio de la Iglesia apareciera operante y vivo en ella?

Para los hombres de todo el mundo, la Iglesia se identifica con Jesucristo que se comunica al mundo. En este sentido, ¿qué representan cinco o seis cristianos que se reúnen en una casa? La misma cosa: Jesucristo comunicándose al mundo mediante ese ámbito de personas.

Por eso, el valor que los documentos de la cristiandad primitiva dan a las diversas experiencias de comunidad concretas, cuando están unidas a los apóstoles, es el mismo valor de la Iglesia entera, justamente porque expresan esa realidad suya profunda y unitaria que el Señor hace brotar en experiencias distintas.

Muchas veces los cristianos no tienen casi conciencia alguna de esta fuente auténtica de su valor. No resulta raro encontrarse con quienes buscan claridad, seguridad y motivaciones para obrar, interpretando de modo reductivo su propia comunidad, movimiento o asociación particular, y privándose así de la fuente

unitaria que los alimenta, esto es, el misterio de la Iglesia como tal; o con quienes, al citar a la Iglesia, se refieren a ella como si fuera un superorganismo mecánico que no tiene nada que ver con la realidad que viven, la comunidad concreta que tienen al lado, a la que separan así, de manera incorrecta, de la Iglesia viva.

Por tanto, el modo de aprender qué es la Iglesia toda es ir hasta el fondo de la experiencia eclesial con la que uno se ha encontrado, siempre que esa experiencia tenga características de verdadera eclesialidad. Por eso la obediencia a la Iglesia, la dependencia de ella, la integración en ella y el reconocimiento de los demás factores que están presentes en el ámbito de la vida cristiana, son aspectos que definen la validez de unirse a esa experiencia. En caso distinto, el motivo por el que se atribuye valor a estar unidos y al mismo reunirse ya no es que el misterio de Cristo se comunica de este modo a la historia y al mundo, sino algo que reduce su alcance. Por otro lado, la Iglesia total sólo puede emerger históricamente de manera contingente en un determinado lugar y en un ámbito concreto. ¿Cómo se puede comunicar a Cristo en un ambiente dado si no es a través de un grupo de cristianos auténticamente conscientes de su pertenencia a la misma Iglesia? Sin ellos, es como si no existiera la Iglesia en ese ambiente: la Iglesia local tiene valor en la medida en que emerge de la Iglesia total, la cual no viviría sin aquélla la concreción histórica.

La reflexión sobre el término *ecclesia* nos ha ayudado a comprender el tipo de conciencia que tenían los primeros cristianos del valor de su comunidad: eran sabedores de que su valor derivaba totalmente por entero de su participación en la única Iglesia regida por los apóstoles.

2. La comunidad invadida por una «Fuerza de lo alto»

Hemos visto que los primeros cristianos expresaban la firme persuasión, en los documentos que nos quedan de su vida, de que la realidad de Cristo viviente envolvía su vida redimiéndola, asumiéndola en la suya propia y convirtiéndola en el misterio de una compañía trabada y unitaria. Lo que no significa exclusivamente un estar físicamente juntos, aunque esto tenga un valor ineludible. La persuasión que hemos visto en las primeras iglesias cristianas se refiere más bien al hecho de que no se puede prescindir de la comunidad, ante todo y sobre todo con relación al modo de concebirse a sí mismos. Esto nos lleva al segundo factor constitutivo del fenómeno de la Iglesia que se advierte en la documentación de los orígenes. Este factor indica la dimensión excepcional que tenía la conciencia en que vivían aquellos primeros cristianos.

Ya hemos aludido al hecho de que la conciencia que tenían de sí mismos era que representaban la verificación, la realización práctica definitiva de aquello de lo que había sido profecía, como figura histórica, el pueblo de Israel. Aun dentro de sus dimensiones restringidas, tenían conciencia de que con su compañía estaba comenzando un mundo nuevo, esos tiempos nuevos que verían al pueblo de Israel que ellos representaban con su rostro completo como portador de la salvación para toda la humanidad.

Pero estos elementos de la conciencia cristiana primitiva se explican mejor si los ponemos en relación con otro dato más sintético y determinante. Desde el punto de vista de la conciencia de sí misma que tenía la gente que se reunía, la idea dominante era que su vida había sido movilizada y transformada por una acción de lo alto a la que se señalaba como «don del Espíritu».

«Llegado el día de Pentecostés, estaban todos reunidos en un mismo lugar. De repente vino del cielo un ruido como de una

ráfaga de viento impetuoso, que llenó toda la casa en que se encontraban. Se les aparecieron unas lenguas como de fuego que dividiéndose se posaron sobre cada uno de ellos; quedaron todos llenos del Espíritu Santo y se pusieron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse»⁴⁷.

Los Hechos de los Apóstoles narran aquí un hecho fundamental que se registró en la Iglesia primitiva, no en el sentido de que entonces comenzara por primera vez a existir la comunidad de Jesucristo —como hemos visto, esa comunidad existía ya—, sino porque se aclaraba en su origen la esencia de esta comunidad en cuanto realidad invadida de una «Fuerza de lo alto».

Jesús había prometido a los suyos una energía, una fuerza nueva para comprender y encontrar consuelo, precisamente en el momento en que retornaba al Padre. «Yo rogaré al Padre y os dará otro Consolador para que permanezca con vosotros para siempre»⁴⁸. O también: «Mucho podría decir os aún, pero ahora no podéis con ello. Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa»⁴⁹. «Mirad, yo voy a enviar sobre vosotros la Promesa de mi Padre. Por vuestra parte permaneced en la ciudad hasta que seáis revestidos de poder desde lo alto»⁵⁰.

Veamos qué implica esta convicción que tenía la cristiandad primitiva de saberse constituida por el «don del Espíritu» o por la «Fuerza de lo alto».

a) La conciencia de un hecho que tiene el poder de cambiar la personalidad

Los primeros cristianos eran muy conscientes de que todo lo que dentro de ellos y entre ellos les ocurría de excepcional, de nuevo respecto de su vida anterior, de desconcertante en

comparación con la existencia que tantos otros llevaban a su alrededor, no era fruto de su adhesión, de su inteligencia o de su voluntad, sino que era un don del Espíritu, un don de lo alto, una fuerza misteriosa por la que estaban invadidos⁵¹.

Podríamos decir que con estas fórmulas se expresaba la persuasión que tenían los primeros cristianos de que éste era el origen de la personalidad nueva que sentían dentro de ellos. Siempre será oportuno recordar que ese «de lo alto» no debe entenderse como una investidura mecánica y exterior: en efecto, en latín *altus* tiene también el sentido de «profundo». Por consiguiente, decir que se estaba invadido por una Fuerza de lo alto equivalía en su significado a hablar de una fuerza que estaba en la raíz del ser, una energía con la que se comunicaba el ser. Es justo, pues, afirmar que el contenido de la autoconciencia nueva de aquella gente, que se sentía determinada por una energía proveniente de lo alto, coincidía con una nueva forma de personalidad. En lo más íntimo y profundo de su ser había brotado una personalidad distinta.

¿De qué está constituida una personalidad? De la conciencia de sí misma y de su impulso creador, de su fecundidad. Pues aquellos primeros que nos precedieron dan testimonio precisamente de esto: sentían que tenían una personalidad distinta en el mundo, en la sociedad, que eran diferentes en la manera de concebirse a sí mismos y por su fuerza comunicativa. En su segunda carta a los cristianos de Corinto, Pablo emplea dos imágenes eficaces para definir cómo se constituía esta nueva personalidad: «Y es Dios el que nos conforta juntamente con vosotros en Cristo y el que nos ungió, y el que nos marcó con su sello y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones»⁵². Encontramos aquí la imagen de la unción o consagración —que en la tradición hebrea significa elegidos para servir a Dios— y la imagen del sello. Por un lado se pone de

relieve que una marca, un sello impreso en la superficie de un objeto, crea una novedad también desde el punto de vista formal, cambia la faz de ese objeto. Del mismo modo, en el hombre invadido por el don del Espíritu se produce un cambio de rostro, expresión de una ontología nueva. Un cambio que luego, en la historia de la Iglesia, se traducirá teológica y catequéticamente con la bellísima expresión de «gracia sobrenatural»⁵³. La imagen de Pablo es en todo caso índice de ese cambio ontológico, porque el sello es una realidad física que transforma la fisonomía de aquello sobre lo que está impreso. Está por otro lado la imagen de la unción, es decir, la elección por parte de Dios de quienes habrán de ser portadores del sentido de la historia, tal como había ocurrido con Israel. Y Pablo concluye su pensamiento aludiendo a las arras del Espíritu, es decir, al comienzo práctico de la acción eficaz del Espíritu, de esa energía con la que Jesucristo resucitado, que tiene todas las cosas en sus manos, está dirigiendo la realidad entera hacia la manifestación final de Su verdad; porque, como dice Pablo en su espléndido himno cristológico de la carta a los Colosenses, «todo fue creado por él [...] y todo tiene en él su consistencia»⁵⁴.

Por los testimonios de aquellos pequeños grupos iniciales de cristianos debemos subrayar que esta acción del Espíritu, sentida como poder y como don, no era exclusivamente para las personalidades eminentes de la comunidad o para los que tenían en ella un papel especial: es para *todos* los que creen y se bautizan.

«Pedro les contestó: ‘Convertíos y que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesucristo, para remisión de vuestros pecados; y recibiréis el don del Espíritu Santo; pues la Promesa es para vosotros y para vuestros hijos, y para todos los que están lejos, para cuantos llame el Señor Dios nuestro’»⁵⁵. También Pablo insistirá en este don que se dispensa a todos los

que, liberados por Jesús, se fortalecen con esa nueva dignidad: «Pero al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, [...] y para que recibiéramos la filiación adoptiva. La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama ¡Abba, Padre!»⁵⁶, porque «el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que nos ha sido dado»⁵⁷. Y el evangelista Juan parece querer añadir en su primera carta: «Quien guarda sus mandamientos permanece en Dios y Dios en él; en esto conocemos que permanece en nosotros: por el Espíritu que nos dio»⁵⁸.

Estas frases referidas al Espíritu que se da a todos aparecen por eso como fórmulas fijas del primitivo catecismo cristiano.

b) Un comienzo de cambio experimentable

La expresión que hemos puesto de relieve en la frase de Pablo, «arras del Espíritu», es decir, inicio, prenda o primicia, indica lo que el cristiano está llamado a experimentar y a demostrar: el amanecer de un mundo nuevo.

Lo que recuerda aquella frase que Jesús pronunció, según la cual quien comprometa toda su existencia en seguirle recibirá el ciento por uno aquí y la vida eterna: «Nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por mí y por el Evangelio, quedará sin recibir el ciento por uno: ahora, al presente, casas, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos y hacienda, con persecuciones; y en el mundo venidero, vida eterna»⁵⁹.

Un cristiano adulto, cuya adhesión al cristianismo es razonable, está llamado a intuir el espesor existencial que encierra esta frase y a experimentar las primicias de su alcance. Si no se acepta el reto de esta frase del Evangelio, está

justificada la duda de que se esté hablando de cristianismo o de fe en abstracto.

Con el don del Espíritu los cristianos tienen la posibilidad de comenzar a experimentar la realidad de un modo nuevo, rico en verdad y cargado de amor. Porque es justamente la realidad cotidiana lo que se transforma, y el tiempo presente el tiempo en el que se recibe «mucho más»; son las connotaciones normales de la existencia humana las que cambian: el amor entre hombre y mujer, la amistad entre los hombres, la tensión de la búsqueda, el tiempo de estudio y de trabajo. Sin pasar por esta experiencia resulta muy difícil, por no decir imposible, adquirir una convicción capaz de construir. Si se deja implícito y no se explicita el valor de esta primicia del Espíritu, es decir, si no se toma conciencia de lo que significa, jamás se caerá en la cuenta de la potencialidad cultural que tiene la propia fe, ni se alimentará su dinamismo crítico y operativo.

El don del Espíritu tiene como resultado hacernos evidente que estamos inmersos en ese nuevo flujo de energía provocado por Jesús, nos manifiesta que formamos parte de ese nuevo fenómeno. Porque el don del Espíritu es una fuerza que invade a los hombres que Cristo ha llamado a su *ecclesia*. Él les confiere una nueva consistencia en función del objetivo inmediato de su llamada: la edificación de la comunidad, primicia del mundo nuevo.

Quisiera advertir de pasada que sólo nuestra mentalidad contemporánea, resquebrajada por siglos de distorsiones y acentuaciones inorgánicas del fenómeno humano, es capaz de sentir oposición entre la consistencia de la personalidad del individuo y la consistencia de una realidad comunitaria⁶⁰.

c) La capacidad de pronunciarse ante el mundo, fuerza testimonial y misionera

El don del Espíritu da un impulso a esta nueva personalidad que otorga a su vida una capacidad comunicativa fecunda, comunicativa de la novedad que Cristo ha traído al mundo. De modo que tanto el individuo como la comunidad se sienten en condiciones de pronunciarse ante el mundo.

En el lenguaje religioso la palabra «profecía» expresa de la manera más adecuada lo que encierra esta capacidad de manifestación.

En los Hechos de los Apóstoles se recoge el discurso de Pedro tras el acontecimiento de Pentecostés: «Es lo que dijo el profeta Joel: Sucederá en los últimos días, dice Dios; derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán sus hijos y sus hijas»⁶¹.

Profeta es quien anuncia el sentido del mundo y el valor de la vida⁶². La fuerza de la profecía es la fuerza de un conocimiento de lo real que no proviene del hombre sino que viene de lo alto, tal como se describe vigorosamente en el Antiguo Testamento cuando se narra la vocación profética de Jeremías:

«Entonces me fue dirigida la palabra de Yahvé en estos términos:
Antes de haberte formado yo en el seno materno, te conocía,
y antes que nacieses, te tenía consagrado:
yo profeta de las naciones te constituí.
Yo dije: ‘¡Ah, Señor Yahvé! Mira que no sé expresarme, que soy un muchacho’.
Y me dijo Yahvé:
No digas: ‘Soy un muchacho’,
pues a dondequiera que yo te envíe irás,
y todo lo que te mande dirás.
No les tengas miedo,
que contigo estoy yo para salvarte»⁶³.

Esta capacidad de adhesión a una realidad nueva y de confesión de ella se pone en marcha y comienza a mostrarse en el día de Pentecostés. Parecen un eco de este pasaje del Antiguo Testamento que repercutiera en la madurez de la historia las palabras de consuelo más explícitas de Jesús referidas a los momentos de dificultad y sufrimiento que sus discípulos no conocían aún: «Cuando os lleven a las sinagogas, ante los magistrados y las autoridades, no os preocupéis de cómo os defenderéis o qué diréis, porque el Espíritu Santo os enseñará en aquel mismo momento lo que conviene decir»⁶⁴.

Así pues, esta mayor consistencia de la personalidad de cada uno y de la comunidad toda a la hora de manifestar ante el mundo la novedad traída por Cristo, saca su savia vital de una fuerza que no es sólo verbal, que no se queda en simples discursos, sino que penetra y cambia los quicios de la existencia hasta el punto que con razón podrá decir Pablo a los Tesalonicenses: «Conocemos, hermanos queridos de Dios, vuestra elección; ya que os fue predicado nuestro Evangelio no sólo con palabras sino también con poder y con el Espíritu Santo»⁶⁵. Y concluirá la misma carta exhortando: «No extingáis el Espíritu; no despreciéis la profecía; examinadlo todo y quedaos con lo bueno»⁶⁶.

d) La constatación de la presencia de la energía con la que Cristo manifiesta su poder sobre la historia: el milagro

Nosotros no podemos siquiera imaginar la radicalidad del combate, de la lucha, del cambio total que Jesucristo tuvo que llevar a cabo en el contexto de la mentalidad, de la sensibilidad y del tren de vida establecido al comenzar su presencia en el mundo. La historia de Cristo entre nosotros tuvo como que

imponerse con ayuda de resultados excepcionales, mostrando una capacidad extraordinaria que en el Evangelio se llama «milagro» o «signo». Signo de la novedad que había entrado en el mundo. Pero la presencia normal de esos signos es más acentuada durante la vida terrena de Jesús que en los siglos siguientes, aunque en la historia de la Iglesia siga como una connotación nunca abolida y que aflora de modo particular en la gloria de la vida de los santos.

Así, en la comunidad cristiana primitiva, el poder divino se manifestaba a menudo por una experiencia sensible. Con frecuencia este Espíritu que se daba en el bautismo provocaba literalmente comportamientos prodigiosos: gente que hablaba lenguas desconocidas o que interpretaba lo incomprendible. Se estaba en los comienzos y por eso el don del Espíritu se manifestaba en fenómenos excepcionales y frecuentes, en cambios extraordinarios de la gente que recibía el bautismo, hasta el punto de que estos fenómenos llegaban a ser un signo de reconocimiento de la elección divina.

Los Hechos de los Apóstoles nos presentan esta realidad como elemento demostrativo. He aquí el comportamiento de Pablo en Éfeso: «Llegó a Éfeso donde encontró algunos discípulos; les preguntó: ‘¿Recibisteis el Espíritu Santo cuando abrazasteis la fe?’. Ellos contestaron: ‘Pero si nosotros no hemos oído decir siquiera que exista el Espíritu Santo’. Él replicó: ‘¿Pues qué bautismo habéis recibido?’. ‘El bautismo de Juan’, respondieron. Pablo añadió: ‘Juan bautizó con un bautismo de conversión, diciendo al pueblo que creyese en el que había de venir después de él, o sea en Jesús’. Cuando oyeron esto, fueron bautizados en el nombre del Señor Jesús. Y, habiéndoles Pablo impuesto las manos, vino sobre ellos el Espíritu Santo y se pusieron a hablar en lenguas y a profetizar»⁶⁷.

Ahora bien, a medida que pasan los siglos y transcurre el

tiempo, esas primeras experiencias van disminuyendo cuantitativamente en apariencia. Pero con el tiempo comienza a crecer en el transcurso de los siglos un milagro más grande: ¡qué prodigio más excepcional y grandioso que el de toda la gente que vendría después y que perpetuaría el reconocimiento de Jesús en el hecho de su Iglesia! Cuando Jesús dijo a Tomás: «Porque me has visto has creído; dichosos los que aun no viendo creerán»⁶⁸, quería precisamente indicar el carácter excepcional y milagroso de un acontecimiento del que cada uno de nosotros estamos llamados a ser sujetos.

El hombre se situaba ante Jesucristo de la misma manera hace 2.000 años que hoy. Ningún signo conseguirá nunca imponer de modo obligado a la libertad del hombre que adopte, ante la propuesta de Cristo, una actitud abierta de par en par como el rostro de un niño, en lugar de cauta y sospechosa como la mirada de tantos adultos. La verdad tiene un acento que, sólo si el alma está en la postura original en que Dios la puso al crearla, suena de manera inconfundible. Lo contrario de esto es lo que el Evangelio llama «dureza del corazón».

Hoy existe un único y gran prodigio que sustituye a todos los milagros y signos entonces normales, un prodigio que requiere, sin embargo, para reconocerlo como tal, la misma apertura de ánimo, el mismo impulso de libertad que entonces. Es el prodigio de nuestra adhesión humana a la realidad de aquel Hombre de hace 2.000 años, al que reconocemos realmente presente hoy con el rostro de la Iglesia. Es el prodigio con el que el Espíritu de Cristo vence a la historia, es el acontecimiento fascinante por medio del cual la potencia del Espíritu penetra en las vicisitudes humanas y Cristo se hace presente en la fragilidad, en el desasosiego, en la timidez y en la confusión de nuestras personas unidas.

El hombre puede experimentar así el amanecer de ese nuevo

mundo que está siendo construido por la energía con la que Cristo invade la historia. El comienzo de esa experiencia es el milagro que hace que el hombre pida el don del Espíritu, lo invoque y lo mendigue. Invocar al Espíritu significa pedir esa luz y esa fuerza capaces de hacer experimentable para nosotros el Misterio cuya naturaleza no vemos. Y sobre esta petición dijo Jesús: «Si, pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más el Padre del cielo dará el Espíritu Santo a los que se lo pidan!»⁶⁹.

Y puesto que podemos sentirnos incapaces hasta de comenzar a formular expresamente esta petición, que nos conforten las palabras de Pablo: «Y de igual manera, el Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza. Pues nosotros no sabemos pedir como conviene; mas el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables, y el que escruta los corazones conoce cuál es la aspiración del Espíritu, y que su intercesión a favor de los santos es según Dios»⁷⁰.

El amanecer de la victoria de Cristo, el Signo de su continuo milagro, es el reconocimiento humilde y agradecido del don del Espíritu y de la Fuerza de lo alto —junto a su invocación—.

3. Un nuevo tipo de vida

De acuerdo con las indicaciones que proceden de los documentos primitivos, hay un tercer factor que forma parte del cuadro inicial de elementos esenciales y básicos del fenómeno cristiano tal como aparece en el escenario de la historia.

Hay una palabra con la que se designaba el *tipo de vida* a la que se despertaba esa comunidad animada por el Espíritu. Pues, efectivamente, no es el fenómeno comunitario como tal el que distingue al hecho cristiano, sino el fenómeno comunitario asumido y vivido de un modo determinado. La palabra que indica

este modo determinado es el término griego *koinonía*, que corresponde en latín a *communio*. Este término define en el Nuevo Testamento la estructura de relaciones que caracteriza al grupo, especifica un modo de ser y un modo de obrar, el modo de vivir propio de la colectividad cristiana, su manera de relacionarse con Dios y con los hombres.

Advirtamos de entrada que tales expresiones, sólo traducibles ahora con el término «comunión», encerraban un valor que la traducción actual no nos restituye. En efecto, tal como hemos visto que sucedía con la palabra *ekklesia*, el término *koinonía* está tomado del vocabulario común, del léxico normal de la lengua griega popular. No es, pues, una palabra que aluda a experiencias particulares, espirituales o psicológicas, sino a algo que era usual en la vida de los hombres. Esta significación léxica normal se refleja también en el Evangelio. Cuando Lucas habla de algunos pescadores de Galilea que eran copropietarios de una flotilla de barcas, dice «Santiago y Juan, hijos de Zebedeo, que eran compañeros de Simón»⁷¹, y usa la palabra *koinonoi*, en latín *communicantes*, algo parecido a lo que nosotros llamaríamos socios de una cooperativa. Es decir, indica unas relaciones reales de reciprocidad entre gente que, por una determinada razón, tiene algo en común y participa de un interés común.

Este término nos manifiesta dos cosas con la información que suministra: la primera es que ser *koinonoi* implicaba tener una posesión en común; la segunda es que esta posesión en común comportaba una solidaridad entre ellos. En el caso del evangelio de Lucas, los socios tenían en común las barcas de pesca, lo que comportaba una solidaridad al operar, de manera que las barcas rindieran.

Aquellos pescadores de Galilea tenían en común la propiedad de una flotilla de barcas, y por eso se podían llamar *koinonoi*,

communicantes, lo que nosotros llamaríamos copartícipes de una comunidad de bienes, de una cooperativa. Aquel grupo de cristianos que solían verse bajo el pórtico de Salomón, ¿por qué usaron después la misma palabra para designar su comunidad? ¿Qué es lo que tenían conciencia de poseer en común? Poseían en común una única razón de vivir, *la razón de la vida*, es decir, a Jesucristo. Esta es la conciencia de comunión que tenían los cristianos primitivos, y que también expresa Juan en su primera carta: «Lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo [...] Si decimos que estamos en comunión con Él, y caminamos en tinieblas, mentimos y no obramos conforme a la verdad. Pero si caminamos en la luz, como Él mismo está en la luz, estamos en comunión unos con otros»⁷².

Así pues, la copropiedad de los primeros cristianos es el misterio de Cristo que les ha sido anunciado, y al que reconocen como la verdad del camino y del destino del hombre: el hombre entra de este modo en comunicación directa con la presencia de Dios que ha intervenido en la historia —intervención que cambia el ser del hombre, libremente envuelto y transformado por esa presencia—. Y esto es lo que hace que los hombres llamados estén en comunicación unos con otros y se posean unos a otros, justamente porque poseen a Cristo, que es la vida, y porque están poseídos por Él.

Por tanto, la palabra *koinonía* designa ante todo una realidad existente, Cristo, que poseen en común los hombres que la reconocen. Por eso dicha palabra, antes y por encima de cualquier otro aspecto, tiene un valor ontológico, esto es, implica la existencia de algo que interesa al ser del hombre y lo penetra, quien se convierte por ello en una criatura nueva, un ser poseído por el Misterio revelado y consiguientemente en unidad de ser

con todos los hombres llamados también por elección divina.

Un ser nuevo tiende después a traducirse en un comportamiento nuevo, en esa solidaridad abarcadora y comprensiva que veremos constatarse en la vida de los primeros cristianos. Era una nueva razón de vivir lo que brotaba entre ellos y hacía solidarios en todas las dimensiones de su existencia y para toda la vida a los que la reconocían. Si se tiene en común el sentido de la vida, se tiene en común todo en la vida.

Así que el término del Nuevo Testamento indica un modo de ser y de vivir que deriva del hecho de que todos se reconocían unidos a esa Presencia que constituía el sentido y el destino de la vida de cada uno; y por eso se sabían esencialmente unidos unos a otros.

La palabra *koinonía* quiere precisamente expresar la situación recíproca en que se encontraban los cristianos entre sí por su común dependencia ontológica de Jesucristo y del Espíritu con el que Él comenzaba a manifestar su posesión del mundo.

El detalle de los aspectos éticos y prácticos de esta reciprocidad es consecuencia de la conciencia de una realidad viva y operante en los cristianos y entre los cristianos. La conciencia profunda de esa realidad, el reconocimiento de la unidad estructural que hay entre ellos, dado que cada uno es parte del misterio de Jesucristo, constituyen el único y exclusivo motivo que explica realmente el comportamiento solidario que tenían los unos con los otros, el modo de mirarse y de tratarse, de aceptar incluso con sacrificio a los que fueran extraños. Dice Pablo escribiendo a los Corintios: «Os hablo como a prudentes. Juzgad vosotros lo que digo. El cáliz de bendición que bendecimos ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos,

pues todos participamos de un solo pan»⁷³. Y esto lo decía Pablo como argumento introductorio para la corrección de graves discordias que se estaban produciendo en la comunidad. La extrañeza entre los hombres, como puerta abierta a la hostilidad, no desaparece con una llamada genérica a quererse, sino que Pablo trata de redimensionarla apelando expresamente a un dato de hecho: *somos una sola cosa*⁷⁴.

Si tenemos en común a Cristo también tendremos en común las cosas de la vida, sean espirituales o materiales: ésta es la idea directriz de las relaciones concretas que se daban entre los primeros cristianos. Del descubrimiento y reconocimiento de una realidad ontológica brota la necesidad de un comportamiento nuevo.

Quisiera ahora describir las principales connotaciones que comportaba esta palabra *koinonía* o comunión, pues esta lista aunque breve, es extremadamente significativa de la imagen de la Iglesia que se explicita desde el comienzo y que se profundiza y dilata con el correr de los siglos.

a) Un ideal ético

Precisamente por el hecho de que tienen en común el fundamento y el sentido de la vida, Jesucristo, los primeros cristianos sienten como ley de su convivencia la tendencia a *poner en común* y, más en profundidad, a concebir en común los recursos materiales y espirituales. La palabra importante en esta primera fase de análisis es la palabra «tendencia», o «tensión», lo que implica una libertad que actúa impulsada por un valor ideal y produce un dinamismo condicionado por la historia, por el temperamento, por la capacidad y por la disponibilidad del espíritu de cada uno: impulso y dinamismo, por tanto, que sólo Dios y nadie más puede juzgar, ya que cada uno está frente a su

Señor y es responsable ante El. El conoce la situación en que se encuentra el alma.

Hay pasajes excepcionales de las cartas de san Pablo para indicar el tipo de clima humano que estaba naciendo entre las primeras comunidades de los cristianos, la radicalidad y a la vez la discreción y la libertad con que se concebía esta tensión fundamental del vivir cristiano.

Pablo escribe a los fieles de Corinto, que habían promovido una colecta en favor de la comunidad de Jerusalén donde se había producido una tremenda situación de carestía. Pasado un poco de tiempo, el impulso inicial tan generoso se había apagado y Pablo tomó la iniciativa de llamar la atención de aquellos cristianos, notificándoles el gran compromiso que habían asumido también las comunidades macedonias, mucho más pobres que la próspera Corinto. «Sobresalid también en esta generosidad —pide el apóstol—. No es una orden; sólo quiero, mediante el interés por los demás, probar la sinceridad de vuestra caridad. Conocéis bien la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, por vosotros se hizo pobre a fin de que os enriquecierais con su pobreza. Un consejo os doy sobre el particular: que es lo que os conviene a vosotros, ya que desde el año pasado habéis sido los primeros no sólo en hacer la colecta sino también en tomar la iniciativa. Ahora llevadla también a cabo, de forma que a vuestra prontitud en la iniciativa corresponda la realización conforme a vuestras posibilidades. Pues si hay prontitud de voluntad es bien acogida con lo que se tenga, y no importa si nada se tiene». Y, concluyendo su llamada, plantea el gran test de la libertad humana: «Cada cual dé según el dictamen de su corazón, no de mala gana ni forzado, pues Dios ama al que da con alegría»⁷⁵. He citado este conocido caso de la colecta a favor de la comunidad de Jerusalén, no tanto porque fue un gran esfuerzo organizativo de Pablo y de la

primera cristiandad, sino sobre todo porque en realidad la empresa no fue sólo de carácter material: define muy bien las características que tiene una tensión por compartir la vida en todos sus aspectos⁷⁶.

Otro aspecto de la tendencia a comprometer todas sus energías por parte de las primeras comunidades cristianas está representado por su alta consideración de la hospitalidad. La hospitalidad es el culmen de la disposición a compartir, ya que en ella se pone en común toda la vida de la persona. Escuchemos de nuevo la exhortación de Pablo a los Hebreos: «Permaneced en el amor fraterno. No os olvidéis de la hospitalidad; gracias a ella hospedaron algunos, sin saberlo, a ángeles. Acordaos de los presos como si estuvierais con ellos encarcelados, y de los maltratados, pensando que también vosotros tenéis un cuerpo [...] No os olvidéis de hacer el bien y de ayudaros mutuamente; éstos son los sacrificios que agradan a Dios»⁷⁷.

En su tercera carta también Juan insistirá en la solicitud y la acogida entre los hermanos: «Querido, te portas fielmente en tu conducta para con los hermanos, y eso que son forasteros. Ellos han dado testimonio de tu amor en presencia de la Iglesia. Harás bien en proveerles para su viaje de manera digna de Dios. Pues por el Nombre salieron sin recibir nada de los gentiles. Por eso debemos acoger a tales personas, para ser colaboradores en la obra de la verdad»⁷⁸.

Para concluir esta breve descripción de la actitud ética que practicaban entre ellos los primeros cristianos, no será inútil repetir hasta qué punto ésta, incluida la espectacular expresión de su modo de compartir los bienes, estaba motivada por el hecho de ser una sola cosa y tenía como condición la libertad. Este es el gran criterio de la mortificación cristiana, que hace poco hemos recordado en la cita que Pablo hace de una frase de

los Proverbios dentro de su carta a los cristianos de Corinto: «El Señor ama a quien da con alegría»⁷⁹.

Este es el criterio que hay que tener presente al abordar ciertas páginas del Nuevo Testamento. En los Hechos de los Apóstoles, por ejemplo, se alaba a un tal Bernabé porque, poseyendo un campo, lo vendió y puso a disposición de los apóstoles todo lo que obtuvo, y se deplora el comportamiento de los cónyuges Ananías y Safira que fueron castigados porque, habiendo vendido un campo, sólo pusieron a disposición de la comunidad la mitad del producto, diciendo que era todo lo que tenían. El sacrificio hecho con constreñimiento provocó el decir una mentira ante la comunidad y ante el Espíritu, lo que Pedro condenó duramente. La ausencia de coacción, la alegría, ese gozo del corazón al que Pablo aludía, no son un hecho externo, una máscara superficial de contento. Se puede hacer un sacrificio llevando la fatiga hasta las lágrimas y, sin embargo, con una cierta espontaneidad última, de buena gana en definitiva, como no pudiendo dejar de sugerir algo que se quiere expresar, con pasión, como expresión de algo que vale la pena vivir y por tanto manifestar⁸⁰. Un criterio como éste es lo opuesto al moralismo, al sacrificio concebido y llevado a cabo en nombre de un sentido formal del deber: se trata, por el contrario, de la entrega de sí a Dios como fruto auténtico de nuestra propia adhesión al gran dato de hecho, el reconocimiento de la común razón de vivir.

b) Una connotación institucional

La palabra *communio*, o *koinonía*, que hemos visto tendiendo a expresarse como un compartir vivido en la dependencia de Jesucristo, adquiere también una connotación institucional. Es decir, esa palabra no indica solamente, como hemos visto hasta

ahora, la incidencia ética que tiene la relación recíproca entre los cristianos, producida por su común pertenencia al Misterio que los salva, sino también el conjunto de los factores que poco a poco vertebran a los cristianos como grupo social. Es decir, dentro de la sociedad se estaba estructurando un fenómeno institucional nuevo, provisto de elementos cualificantes propios y no simplemente expresado por un sentimiento de fraternidad.

En la carta a los Gálatas, Pablo informa de un viaje que ha realizado a Jerusalén para comprobar la veracidad de su predicación con los que eran tenidos como puntos de referencia para la comunidad cristiana naciente. «Les expuse —cuenta— el evangelio que proclamo entre los gentiles». Y, tras esta confrontación, ya que se discutía sobre la obligatoriedad o no para los paganos convertidos de someterse a la circuncisión y a otras cargas de la ley judía, Pablo se apresura a declarar a los gálatas que había tenido el consuelo de obtener un consenso expreso: «Y reconociendo la gracia que me había sido concedida, Santiago, Cefas y Juan, que eran considerados como columnas, nos tendieron la mano en señal de comunión a mí y a Bernabé»⁸¹. Se trata de un gesto que significa un hecho institucional, un acto de reconocimiento, formalizado con un apretón de manos, de la participación común en una misma misión, en una misma realidad.

Es uno de los apuntes que ilustran mejor —e incluso, para nuestra mentalidad, más explícitos— el hecho de que la Iglesia no ha existido nunca sin que alguien tuviera funciones objetivas de confirmación o verificación última.

En este sentido la palabra *koinonía*, o comunión, indicaba las formas sociales que se establecían como resultado del nuevo modo de vivir, indicaba que las nuevas relaciones eran tan evidentes y de continuo buscadas que llegaban a adquirir los rasgos, primeros pero fundamentales, de un cierto orden

institucional. Así pues, *koinonía* o *communio* se usan para hablar de la Iglesia como tal, a modo de sinónimos del término *ecclesia*, para indicar la unidad del pueblo de Dios como hecho social que ha tomado ya forma de institución y estructura social nueva. Por consiguiente, en el uso de la Iglesia primitiva, tales términos, además de designar un tipo de vida común, comenzaron enseguida a significar que existía un vínculo estable, tanto en las comunidades locales como en la Iglesia universal, poniendo así de relieve la existencia de una unidad social orgánica.

La tendencia a compartir con libertad recibe el apoyo de formas y estructuras estables, que surgen para constituir su cauce y vertebrar la irrupción desordenada en la experiencia de impulsos aislados y destinados a apagarse, al ser fácil presa de un subjetivismo desproporcionado si no tuvieran la piedra de toque de un contexto al que siempre poder referirse.

En este sentido son conmovedores otros sinónimos que poco a poco van usando las comunidades cristianas para indicar la realidad total de la Iglesia a partir de valores concretos que se identifican y experimentan. Por ejemplo, la palabra que significa paz y que se emplea para mostrar el vínculo que une a todos los cristianos. Citando a san Pablo recomienda Fulgencio de Ruspe: «Un solo corazón y una sola alma: he aquí lo que había hecho de esta muchedumbre el que es Espíritu único del Padre y del Hijo, y que es con el Padre y el Hijo un solo Dios. También dice el Apóstol que esta unidad espiritual debe conservarse con cuidado en el vínculo de la paz»⁸².

Otro sinónimo es la palabra *ágape*, amor. Decir *ágape* significaba decir Iglesia; decir amor era indicar esta realidad que sembraba con sus instituciones fraternas en la existencia de los hombres el amor que sana de Jesús mismo. Es interesante observar que la palabra *ágape*, en sentido estricto, indicaba también una institución concreta, una comida acordada por

personas acomodadas para invitar a su mesa a los más necesitados de la comunidad⁸³.

c) Una expresión ritual

El tercer factor analítico que caracterizaba a la realidad eclesial como comunión era el gesto eucarístico. Era algo que el término **koinonía** implicaba totalmente, pues se sentía como expresión máxima de la unidad de la Iglesia como tal.

Es importante constatar que jamás existió un cristianismo de los orígenes que careciera de expresión ritual. El rito pertenece al mundo expresivo de la Iglesia primitiva y a su vida en la *koinonía*, que era una realidad de vida nueva, un grupo social constituido, y caracterizado además por una ritualidad nueva. Esta nota distintiva adquiere todo su relieve si se piensa en lo fundamental que es el rito en la experiencia humana como tal.

La eucaristía, que en griego significa acción de gracias, era el signo de toda la vida de la comunidad: «El signo más sobresaliente y el factor más eficaz de su unión comunitaria era la *fracción del pan*, que celebraban en las casas privadas que los más acomodados ponían a disposición de la comunidad. Hay indicios suficientes para avalar la opinión de que el rito eucarístico tenía lugar al final de una comida normal o, en todo caso, en conexión con ella [...] Por otra parte era natural que los primeros cristianos quisieran imitar la ‘Cena del Señor’ [...] incluso en la circunstancia en que se había realizado: en el contexto de un banquete nocturno»⁸⁴.

Por eso, durante los primeros tiempos, se realizaba al final de una cena colectiva el gesto que Cristo había pedido que se repitiese poco antes de que le prendieran y le mataran, gesto y signo que llevaba dentro la densidad ontológica de la presencia real de Jesús. A este gesto se le llamaba en latín «sacramento»

y en griego «misterio».

En nuestra mentalidad la palabra «misterio» indica lo incognoscible, lo inalcanzable, o lo que todavía no se conoce. En el lenguaje cristiano, en cambio, la palabra «misterio» indica ciertamente lo inalcanzable e inaferrable, pero en cuanto que se revela de algún modo en nuestra finitud aun manteniendo su contenido infinito y se convierte en parte de nuestra experiencia. El misterio, en sentido cristiano, es el misterio en cuanto que se da a conocer sensiblemente, experimentalmente. Cristo es el misterio mismo, justamente porque siendo Dios se hace experimentable para el hombre, porque es el Verbo infinito hecho hombre, un hombre al que se puede escuchar, ver y tocar, como dice san Juan en su primera carta.

Desde los orígenes la conciencia cristiana sintió inmediatamente la grandeza de la celebración eucarística. Así se explican algunos episodios de la vida de la Iglesia primitiva. Policarpo, obispo de Esmirna⁸⁵, hacia la mitad del siglo II después de Cristo, visita al obispo de Roma, Aniceto, para discutir un problema en relación con la fecha de la Pascua. No llegaron a un acuerdo, pero es interesante observar el hecho de que, en lo más vivo de la discusión, Aniceto invitó a Policarpo a celebrar la liturgia eucarística con toda la comunidad romana como signo de unidad, independientemente de las divergencias.

Otro ejemplo histórico de que la celebración de la eucaristía se vivía entre los primeros cristianos como signo distintivo supremo de su fe común, está contenido en una práctica que se hallaba muy extendida en las comunidades primitivas: las «cartas de comunión». «Cuando un cristiano tenía que viajar, recibía de su obispo una carta de recomendación, una especie de pasaporte gracias al cual se le acogía amistosamente y se le hospedaba gratuitamente en cualquier comunidad cristiana a la que llegara. Esta institución, de la que se encuentran huellas desde los

tiempos apostólicos, favorecía no sólo a los laicos, como por ejemplo a los comerciantes cristianos, sino también a los mismos obispos, que podían enviar sin excesivos gastos por todo el Imperio mensajeros y cartas [...] Tales pasaportes se llamaban cartas de paz o cartas de comunión, pues atestiguaban que el viajero pertenecía a la *communio* y podía por tanto recibir la eucaristía»⁸⁶. Se comprende entonces, digámoslo como inciso, el significado original que en la historia de la Iglesia tiene el término «excomunión», es decir, «fuera de la comunión»: señalaba a aquel que no podía ser admitido en la eucaristía al no ser reconocido por el obispo.

d) Un factor jerárquico

Así pues, la comunidad de los cristianos no se concibió nunca ni como algo espontaneísta, confiado a la subjetividad de cada uno, ni como una congregación amorfa: hay en ella funciones específicas. Todos están llamados a reflejar la misma función de Jesucristo para con la humanidad, pero algunos reflejan esa función de Jesús de manera excepcional: en los aspectos de la enseñanza y el poder de comunicar la realidad divina.

En la misma realidad de la naturaleza puede observarse que, a medida que la estructura biológica de un organismo se perfecciona, sus funciones se multiplican; la unidad del organismo se dota de funciones expresivas específicas.

El Señor ha valorado al máximo nuestros componentes naturales. Por eso quiso que existiesen funciones distintas en la experiencia comunitaria que iba a radicar en Él y en la que Él estaría siempre presente.

Afirma Daniel-Rops: «Los elementos fundamentales puestos por él se distinguen claramente en la comunidad primitiva. Se tiene la impresión de que los apóstoles, los primeros testigos que

él *eligió y constituyó*, gozaban, como era natural, de una gran autoridad moral [...] Entre los doce Pedro parece ocupar un puesto de primer plano [...] es él quien toma las iniciativas. Su opinión tiene un peso particular [...] Esta preeminencia de Pedro, que tendrá una importancia considerable en la historia cristiana por sus consecuencias, se funda también en una declaración explícita del Maestro, que quiso dar a su formación un principio jerárquico y que designó claramente como *la piedra sobre la que iba a edificar la Iglesia* a este hombre experimentado, de corazón generoso, la vieja 'roca'»⁸⁷. No es éste el lugar adecuado para volver sobre la célebre discusión en torno a la autenticidad del pasaje de Mateo⁸⁸ al que aquí se hace referencia; baste advertir que tampoco por parte protestante se pone en duda su autenticidad⁸⁹.

Por lo tanto, basándose en una enseñanza precisa de Jesús, la Iglesia está fundada sobre los apóstoles y, en particular, sobre el primado de Pedro. Aunque enseguida, como nos dicen los primeros documentos, los apóstoles necesitaron colaboradores, lo cierto es que aquí tiene su origen la figura autorizada en cada una de las comunidades concretas.

La primera carta de Pedro es uno de los pasajes neotestamentarios en que aparece la expresión *episkopon*⁹⁰. Para entender su significado resulta interesante ver la relación que tiene este término con el de «pastor». Como dice Schnackenburg, comentando la carta de Pedro, el verbo *episcoperein* «indica el cuidado diligente del pastor sobre la grey a él encomendada y el estar atento a los peligros de fuera. Ciertamente algo de la riqueza de esa imagen viva del pastor entró a formar parte del vocablo 'episcopo', término que lentamente se fue afirmando»⁹¹.

Ya hemos visto que los obispos mantenían entre ellos una red de relaciones a través de las «cartas de paz», «cartas de

comuni3n» o «cartas de recomendaci3n». Estas pertenecían a la competencia del obispo como jefe de la comunidad. Y puesto que eran necesarias para que se reconociese a un individuo como fiel y se le admitiese a la eucaristía en la lejana ciudad a la que iba, esto subraya la importancia que tenía la autoridad del obispo respecto de su comunidad: correspondía al obispo reconocer a un hombre como seguidor de la fe o no.

Hemos visto también que uno de estos obispos ocupaba una posici3n especial, el de Roma, al que se exponen las cuestiones sobre las que hay controversia y con el que se busca asegurar una uni3n última que sepa trascender el debate de esas cuestiones. El obispo de Roma era el quicio de toda una trama de relaciones entre los obispos y consecuentemente entre las comunidades. Así por ejemplo, Ignacio de Antioquía, contemporáneo de Policarpo, preso y en espera del martirio, escribirá una carta a los cristianos influyentes que estaban tratando de obtener su libertad, declarando que considera un gran honor morir por el Señor que murió por nosotros, y en ella se dirige a la comunidad cristiana de Roma llamándola «la comunidad que preside la caridad» (amor, o *ágape*, era sinónimo de la Iglesia entera): el jefe de esta comunidad era, pues, el punto de referencia para todos.

«También los paganos —advierte Hertling— sabían que un verdadero cristiano era el que estaba en comuni3n con Roma. En el año 268 el obispo de Antioquía, Pablo de Samosata, fue depuesto por un sínodo a causa de ciertos errores en su enseñaanza y de una conducta escandalosa. Pablo [...] no se sometió y se negó a entregar a su sucesor la iglesia y el domicilio episcopal. Cuando el emperador Aureliano llegó a Antioquía [...] los cristianos se dirigieron a él para obtener una sentencia judicial. Aureliano sentenció que la casa episcopal debía entregarse a aquel ‘con quien los jefes de la religi3n en

Italia y el obispo de Roma mantengan relaciones episcopales'. El historiador de la Iglesia Eusebio, que da esta noticia, define la sentencia como 'perfectamente justa'»⁹².

e) Un ardor por comunicar, un ideal misionero

La palabra *koinonía* indicaba una realidad de vida, una institución y una sociedad no cerrada en sí misma sino poderosamente animada por un fervor de comunicación. Más aún, los primeros cristianos se sentían llamados como tales a comunicar el anuncio de Cristo a quien todavía no lo conocía. No hay momento de la historia de la Iglesia primitiva en el que la comunidad no se sintiese definida y juzgada por su dimensión misionera⁹³.

En efecto, la comunidad primitiva sintió hasta tal punto como esencial en su existencia la urgencia de comunicar, vivió enseguida tan dispuesta a dar a conocer a todo aquel con el que se entrara en contacto la noticia excepcional de un Dios que se había comprometido con los hombres hasta el punto de hacerse hombre y de no dejar solos a los que le confesaban, que en pocos años tenemos constatación de la existencia de comunidades cristianas esparcidas un poco por todo el Imperio. Sin la hipótesis de que se produjo un intenso fervor misionero vivido como dimensión esencial de la Iglesia misma «es inexplicable el hecho de que ya en el siglo II estuviera el cristianismo tan ampliamente extendido en todos los países del área mediterránea y que hubiese incluso penetrado en regiones verdaderamente remotas del Imperio romano. Junto a los apóstoles propiamente dichos debió, pues, haber —desde los primerísimos tiempos— misioneros, es decir, apóstoles en sentido más amplio. Pero tampoco estos últimos pueden ser considerados como los únicos representantes de la misión

cristiana. Fueron, en efecto, todos los cristianos juntos los que operaron en el mundo y proclamaron el Evangelio de Jesús. El mensaje de salvación viajó con los comerciantes, con los soldados y con los predicadores, por todos los caminos del Imperio romano»⁹⁴.

Porque, ¿cómo llega Jesucristo a los hombres en la historia? A través de los que le reconocen y que Él mismo ha elegido. Pero su finalidad es llegar a todos, y el núcleo de los que le reconocen primero está en función de esto: la única razón que explica adecuada y exhaustivamente nuestra fe es que debemos convertirnos en instrumento para comunicar a los demás lo que se nos ha dado a nosotros. La dimensión moral del hombre cristiano se mide en definitiva por el testimonio que ofrece a los demás, se mide sintéticamente en el amor a Cristo por los hombres y a los hombres por Cristo⁹⁵. Tal impulso comunicativo no está condicionado por ninguna motivación ideológica o social. «La Iglesia —dice De Lubac— es el cuerpo de la caridad en la tierra. Ella es la unión viviente de quienes están abrasados por esta llama divina [...] Pero no se posee la caridad si no se quiere extenderla universalmente. No puede haber un bien del que se quiera gozar solos, o cuya expansión se pueda retener dentro de límites estrechos. Ningún hogar cerrado puede caer en la ilusión de conservar dentro de sí su calor»⁹⁶.

He aquí por qué comunicar el anuncio a los demás ha sido y sigue siendo un deber determinante y decisivo para la autenticidad de la vida cristiana⁹⁷. Aun en la experiencia más normal de los hombres, que es el afecto, el amor comporta comunicarse, mientras que la aridez, la falta de amor, la incapacidad de centrarnos nada más que en nosotros mismos, corta los lazos con los demás, hasta que se llega a dejar de saborear incluso el gusto de relacionarse y expresarse.

Se han difundido en nuestra época muchas objeciones contra

la actitud misionera, como si su misma existencia constituyera una violencia con aquellos a quienes se dirige el mensaje. Pero esta postura precisamente confunde, porque no lo entiende, el aspecto original del problema: un ardor por comunicar forma parte de la experiencia del amor. Los forzamientos y violencias disminuyen la autenticidad de esta experiencia y son, por desgracia, siempre posibles. Pero el hecho de que exista esta posibilidad no puede llevar a sostener que la propuesta serena, respetuosa e incluso apasionada de quien ha experimentado un gran encuentro o hecho un gran descubrimiento, sea inevitablemente un asalto a la conciencia de su interlocutor. Me explico con un ejemplo. Si yo enseñara matemáticas y durante un examen importante me diera cuenta al pasar por entre los bancos de que mis alumnos, a los que enseñé con dedicación y a los que quiero, estaban todos cometiendo un gran error, y al mirarme con esa característica actitud ansiosa e interrogativa con que se mira al profesor en estos casos, yo les lanzase una frase de advertencia e insinuase una indicación para la solución del problema, ¿habría que considerar esto una violencia? Habría que considerarlo más bien una ayuda. Así que la comunicación de una certeza es en cualquier caso una ayuda para el que busca, aunque éste no tenga todavía la intención de adherirse a esa propuesta: ésta da testimonio de que la certeza es posible y que su comunicación puede servir en todo caso como hipótesis de trabajo. Pues bien, Jesús es precisamente Dios que ha venido para ayudar, para hacer más fácil lo que solos buscaríamos confusamente sin encontrarlo nunca o que, más bien, ya no buscaríamos siquiera.

f) La moralidad como dinámica dentro de un camino

Dice san Pablo en su carta a los Filipenses: «No que lo tenga

ya conseguido o que sea ya perfecto, sino que continúo mi carrera por si consigo alcanzarlo, habiendo sido yo mismo alcanzado por Cristo Jesús. Yo, hermanos, no creo haberlo alcanzado todavía. Pero una cosa hago: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta»⁹⁸.

Esta declaración de imperfección hace reflexionar si se piensa en la frecuencia con que las comunidades primitivas empleaban, según aparece en los documentos, el apelativo «santo». Por ejemplo, Pablo mismo empieza su carta a los Romanos con un saludo a los «santos»: «A todos los amados de Dios que estáis en Roma, santos por vocación, a vosotros gracia y paz»⁹⁹. Del mismo modo concluye la carta a los Filipenses: «Salud a cada uno de los santos en Cristo Jesús»¹⁰⁰. Y de igual modo empieza la de los Efesios: «Pablo, apóstol de Jesucristo por voluntad de Dios, a los santos que están en Éfeso»¹⁰¹. En efecto, las comunidades de los cristianos primitivos se llamaban comunidades de «santos». En el fondo esto no deja nunca de desconcertarnos, sobre todo cuando se compara con la imagen de la carrera hacia una perfección no conseguida todavía. Para nuestra mentalidad, en la que santo equivale a perfecto, resulta inevitable advertir este contraste. Pero las comunidades primitivas no sentían este término así: su sentido era bíblico. Santo designaba a alguien que pertenecía a la Alianza de Dios con el hombre y que por eso tendía a un comportamiento según la voluntad de Dios. Por esa razón Israel era el pueblo santo. Así pues, más santo aún tenía que llamarse a quien estaba envuelto en la presencia de Jesucristo, pleno cumplimiento de la Alianza. Entonces ése, por principio y necesariamente, tenía que caminar hacia la unión con el Dios hecho hombre, tenía que correr hacia la imitación de la humanidad verdadera que se había realizado en Jesús, con todas sus fuerzas. De este modo, la moralidad cristiana adquiere finalmente su rostro adecuado: una tensión

dinámica que dimana de la pertenencia a Cristo, un camino que se articula dentro del misterio personal de Cristo, para el que, con la ayuda de su Espíritu, hemos sido elegidos y en el que se realiza nuestra propia humanidad.

Por consiguiente la comunidad cristiana primitiva, que reconocía estar hecha de pecadores, no se contradice con la imagen de una comunidad de santos. Por eso el Nuevo Testamento no nos ofrece un cuadro de los comienzos de la Iglesia en el que se ve que todos se sentían «a gusto». Más aún, ése era el lugar en el que la misericordia de Dios acogía y corregía a la pobre gente débil e inclinada a caer fácilmente en el error.

Por ejemplo, en su primera carta a los Corintios, Pablo tiene que reprender a la comunidad («Se oye hablar de que hay inmoralidad entre vosotros, y una inmoralidad tal, que no se da ni entre los gentiles»¹⁰²) y tiene que condenar sus riñas violentas, sus divisiones, escándalos y abusos. Pero, a pesar de ello, no teme hablar así en la parte final de esa misma carta: «Pero ¡gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo! Así pues, hermanos míos amados, manteneos firmes, incommovibles, progresando siempre en la obra del Señor, conscientes de que vuestro trabajo no es vano en el Señor»¹⁰³. En la segunda carta a Timoteo se lee la amargura que produjeron en Pablo los cristianos que no le prestaron ayuda cuando estaba prisionero: «Ya sabes tú que todos los de Asia me han abandonado, y entre ellos Figelo y Hermógenes»¹⁰⁴. Y de nuevo: «En mi primera defensa nadie me asistió, antes bien todos me desampararon. Que no se les tome en cuenta»¹⁰⁵. A pesar de la comprensible tristeza del Apóstol en prisión, no deja de dar las gracias a los que en cambio se mostraron generosos, y exhorta insistentemente a su discípulo a que a pesar de todo no se pare ante ningún obstáculo: «Te conjuro en presencia de

Dios y de Cristo Jesús que ha de venir a juzgar a vivos y muertos, por su Magnificencia y por su Reino: proclama la Palabra, insiste a tiempo y a destiempo, reprende, amenaza, exhorta con toda paciencia y doctrina»¹⁰⁶.

Y así, si recorremos los documentos primitivos, las cartas de Pablo, los Hechos de los Apóstoles y los mismos Evangelios, todos están llenos de llamadas a los pecadores, de alarma ante las faltas que se multiplican entre ellos, y de la oferta de un perdón y una acogida que ciertamente no vienen de los hombres, sino que provienen de ese Dios que no ha querido dejar solos a los hombres y que habita entre ellos.

La Iglesia primitiva, pues, no se siente ciertamente el lugar de la gente perfecta. Disputas por opiniones dentro de la comunidad que llegan a constituir peligros reales de escisión, odios recíprocos, gente que creyéndose en posesión de un carisma siembra confusión en la comunidad, persistencia de los vicios del paganismo y alejamiento del anuncio de los apóstoles para seguir interpretaciones propias y de otros: todo esto sucedió en aquellas comunidades de «santos». Pero dentro de esa realidad tan banalmente humana y tan mísera, como nos indican los síntomas que hemos citado, existe la certeza de que hay una humanidad nueva, la de Cristo, capaz de transformar cualquier pobre humanidad con tal de que esté dispuesta a entrar en esa «carrera» que describía el Apóstol, con tal de que siga un camino según sus propias posibilidades sostenidas por la gracia. La certeza está en que Jesucristo puede atravesar victorioso nuestras impotencias con su fuerza y convertirlas en una energía que obre el bien.

Esta es la certeza que, junto con la posibilidad del mal, heredamos de los que nos han precedido.

El testimonio de los primeros cristianos nos advierte que no se puede afirmar un valor ideal sin desearlo, ni desearlo sin tratar

de aplicarlo y que por eso, a la larga, quien sabe reconocerse pecador, con la contrición dolorosa que es signo de la intensidad del deseo, está ciertamente en camino de llegar a realizar su ser de hombre verdadero, de hombre de Cristo. «Todo el que tiene esta esperanza en Él se purifica a sí mismo, como él es puro»^{[107](#)}.

Conclusión

Para concluir esta etapa de nuestro camino quisiera resaltar dos cosas.

La primera se refiere al peso de las palabras. Según hemos ido avanzando hemos tenido que vérnoslas con palabras que se usaban en la experiencia de los primeros siglos del cristianismo y que nosotros, dos mil años después, por ignorancia, costumbre o distracción, empleamos vaciándolas, oscureciéndolas e incluso destruyéndolas, como las mismas palabras Iglesia, comunión, misterio, santo o verdad. Nuestro interés no es en absoluto filológico; por el contrario, la atención que hemos dedicado a ciertas palabras es una atención a la realidad que se sustenta en ellas. Lo que nos lleva a la segunda observación.

Algunas palabras nos han servido como medio para abordar esos factores fundamentales que han enraizado el fenómeno de la Iglesia en el terreno de la historia. Tales fundamentos se mostraron de modo explícito enseguida en la vida y la historia cristiana y expresan una realidad que nos juzga hoy todavía. Pues fundamentalmente la Iglesia de hoy es la Iglesia de entonces, sólo que con algunos siglos más a sus espaldas.

Por eso es importante comprender que volver a aquellos fundamentos, abordar la tradición de la Iglesia, ayuda ante todo a juzgar el modo de concebirnos a nosotros mismos y al mundo. Pues si es verdad que «no todas las edades cristianas han puesto la misma diligencia en beber de las fuentes», es verdad también que «la fidelidad a una tradición no es nunca [...] una repetición servil»¹, y nuestra referencia a los cristianos primitivos o a los Padres no puede ser mecánica o repetitiva: sólo puede

ser fecunda en el contexto del acontecimiento que nos da una dimensión personal distinta, con un cambio en el modo de mirarnos a nosotros mismos, a los demás y a las cosas.

Es significativo a este respecto lo que nos sugiere la trayectoria de una gran personalidad del siglo XIX: John Henry Newman. Sacerdote de la Iglesia anglicana y especialista en los orígenes del cristianismo, acabó por convertirse al catolicismo precisamente al profundizar en las características fundamentales que aparecieron en esos orígenes. Su crisis fue larga y terrible, su indagación cuidadosa, y uno de los temas más dolorosos consistió para él precisamente en la acusación que el anglicanismo hacía a la Iglesia católica de haber alterado los orígenes de la experiencia cristiana. Al contar él mismo estas peripecias interiores suyas, nos propone dos observaciones que vale la pena recordar en este punto de nuestra reflexión. Una se refiere a un criterio, al que ya hemos tenido ocasión de aludir, que es esencial en la búsqueda del cambio de uno mismo y necesario en la andadura para obtener una nueva dimensión en el modo de pensar y de vivir: es el criterio de la unidad de nuestro ser, unidad que se pone en juego por entero al buscar o reconocer la verdad. «En cuanto a mí, no era la lógica quien me llevaba adelante; sería como decir que es el mercurio del barómetro quien hace cambiar el tiempo. Es el hombre concreto quien piensa; pasan unos cuantos años y me encuentro con que pienso de otra manera, ¿cómo es esto? Toda la persona ha cambiado»².

La segunda observación notable de Newman se refiere precisamente a ese criterio del desarrollo orgánico de la Iglesia como realidad viviente que hace poco hemos mencionado, y que sigue siendo el gran punto de vista para interpretar a fondo cualquier aspecto de la Iglesia en cualquiera de sus épocas. Siguiendo muy escrupulosamente la comparación entre la Iglesia

primitiva y la Iglesia católica de su tiempo, Newman llega a esta observación: «Me di cuenta de que el principio del Desarrollo no sólo servía para explicar algunos hechos, sino que era en sí mismo un fenómeno filosófico muy interesante, que daba carácter al pensamiento cristiano a lo largo de los siglos. Podía percibirse desde los primeros años en que se empezó a enseñar la fe católica hasta el momento actual, dando unidad e individualidad a esa enseñanza. Era una especie de prueba — que los anglicanos no tienen— de que la Roma moderna era verdaderamente la antigua Antioquía, Alejandría y Constantinopla, de la misma forma que una curva matemática tiene sus propias leyes y su expresión gráfica»³.

Esta unidad y este carácter son precisamente lo que hemos tratado de delinear, porque es lo que nos interpela todavía hoy y lo que nos empuja a esa confrontación personal de la que nuestra vida no puede sino salir más enriquecida y más plena, es decir, más verdadera: más humana.

II

EL SIGNO EFICAZ DE LO DIVINO EN LA HISTORIA

Nos disponemos a adentrarnos conscientemente en aquello que la Iglesia dice ser, esto es, aprestándonos a caer mejor en la cuenta de la conciencia que tiene la Iglesia de sí misma.

No se puede juzgar a alguien si primeramente no se levanta acta del problema que él mismo plantea. Por eso es muy importante que se comprenda lo que la Iglesia dice ser, que lleguemos a captar cuál es la sustancia de su propuesta en el mundo. Preguntémonos entonces: ¿en qué términos se ha entendido a sí misma la conciencia del pueblo cristiano, la conciencia de la Iglesia tal y como se ha estructurado en la historia? Al reflexionar sobre sí misma y sobre la naturaleza del fenómeno que representaba, ¿cuál ha sido la definición de sí a la que ha llegado?

Hasta ahora hemos visto cuáles fueron los factores esenciales del fenómeno tal y como aparecen en los documentos que describen el surgimiento cristiano en la historia.

Se configuró una realidad consistente en un grupo socialmente identificable y, desde el punto de vista interior, con un contenido de conciencia que tenía a aquellos primeros seguidores de Cristo persuadidos de que lo que estaba sucediendo en ellos provenía de una fuerza que no era suya, que era un don, el don del Espíritu, la energía del Dios hecho hombre que estaba actuando en la historia y que se manifestaba mediante la movilización de sus vidas. Finalmente, hemos observado el hecho de que esa movilización de sus existencias les comprometía e implicaba en una concepción, un sentimiento y una práctica de «vida diferente», indicada por la palabra «comunión» o *koinonía*.

Por consiguiente, la Iglesia se planteó desde el comienzo como un hecho social, como una realidad formulada por hombres. Pero, al mismo tiempo, la comunidad primitiva siempre afirmó su persuasión de que «ontológicamente», es decir, en su

valor, en la profundidad de su ser, excedía, sobrepasaba la realidad humana de sus componentes. De hecho, se presentaba como la comunidad de la salvación, como el lugar donde el hombre podía salvarse. Pedro, respondiendo a los ancianos y sacerdotes que le estaban interrogando, tras haberle arrestado porque enseñaba al pueblo, decía refiriéndose a Jesús: «En nadie más hay salvación; pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvados»¹. Y Pablo, hablando en una sinagoga durante la celebración de un sábado, lanza este sentido llamamiento: «Hermanos, hijos de la estirpe de Abrahán, y cuantos entre vosotros teméis a Dios, a nosotros se nos ha enviado esta palabra de salvación»².

Quisiera quitar enseguida de en medio la idea de que esta palabra, «salvación», se refiere a algo vago y abstracto: muy al contrario, envuelve eso que llamábamos, al tratar del sentido religioso³, plena realización del hombre, sentido total, respuesta a sus interrogantes últimos; plenitud, respuesta y sentido que las comunidades primitivas consideraban que se encontraba en ellas mismas, en cuanto que constituían el lugar donde la presencia de lo divino obraba realizando su designio para el mundo y en medio del mundo, donde el Espíritu de Cristo, otorgado a todo el que cree en Él, proseguía en su camino de señorío sobre el mundo, cumpliendo así el sentido de la historia. Esa expresión, «comunidad de salvación», sintetiza el tipo de conciencia que tenían los cristianos de los primeros tiempos: cuando decían que la Iglesia es una comunidad donde el hombre se salva, estaban afirmando que su valor trascendía absolutamente de la suma de los factores que la componían y estaban proclamándola, además, como el lugar donde el hombre es alcanzado por su Destino haciéndole éste participar de sí mismo.

En esto las comunidades cristianas primitivas estaban en

sintonía con lo que había profetizado globalmente el Antiguo Testamento: Dios utiliza para su plan de salvación un instrumento, un grupo identificable de hombres, una historia dentro de la historia que aporta la salvación de toda la historia. De modo que la noción de elección, de ser elegidos por Dios, ha quedado también para la vida cristiana como un concepto fundamental.

Así, pues, la expresión «pueblo de Dios», y sobre todo y más profundamente «Cuerpo místico de Cristo» —místico, es decir, constituido por su nexo ontológico con el misterio de Dios—, muestran que el contenido de la conciencia cristiana, tanto de la primitiva como de la actual, está dominado por la prolongación de Cristo en la historia, por la permanencia misteriosa en el tiempo y el espacio del Señor. He aquí por qué la gente que se reunía en las primeras comunidades, aunque se topara diaria y dolorosamente con sus límites, tenía una conciencia inconfundible e irreductible de constituir un hecho nuevo dentro de la historia, donde el Espíritu de Cristo, a través de su pobre humanidad, actuaba para movilizar al mundo entero de acuerdo con su designio. Y por esto se concebían y proponían como una comunidad de salvación: eran el verdadero pueblo de Dios, la posteridad de Cristo, dilatación y prolongación de la persona del Salvador en la historia humana; y por eso su misma existencia era instrumento para todos los hombres. Pero los cristianos son pueblo de Dios y prolongan la presencia del Señor en el mundo precisamente en cuanto «cuerpo místico», es decir, en cuanto que pertenecen a la misma personalidad de Cristo, son sus «miembros»⁴, por retomar la expresión de san Pablo.

En este sentido, el problema capital de la Iglesia, al ser continuidad de Cristo, no es comprensible más que viendo su analogía con el problema mismo de Cristo. La Iglesia es el método con el cual se comunica Cristo en el tiempo y en el

espacio, análogamente a como Cristo es el método con el que Dios ha considerado oportuno comunicarse a los hombres para establecer la forma de su salvación.

Recuerdo que hace algunos años me encargaron dar una lección a un grupo de sacerdotes, que eran profesores de religión en institutos de enseñanza media, acerca del método de la vida cristiana, y, de manera un tanto provocativa, comencé la lección diciendo: «Cristo no es la verdad». Se produjo una rebelión inmediata y clamorosa de toda la asamblea. Enseguida me expliqué mejor diciendo, con más precisión, que la verdad es el Verbo y que Cristo representa el método con el que la verdad se ha comunicado a los hombres; y, por eso, es la verdad encarnada tal como Él dice de sí mismo —«soy la verdad y la vida»—, poniendo por delante la expresión: «Yo soy el camino»⁵. Él es, por consiguiente, la verdad en cuanto camino, vía, método, hombre y accesible a los hombres, Dios que les acompaña. Podía haber elegido otro método para comunicarse a los hombres: la opinión de la conciencia como afirma el racionalismo; o una experiencia interior dictada por el espíritu, como subrayan los protestantes. Pero ha elegido éste, ha sorprendido a la mente y la imaginación de la humanidad encarnándose, indicándose a sí mismo como camino, como método. Cristo es el método que Dios ha elegido para salvar al hombre.

La Iglesia es la prolongación de Cristo en la historia, en el tiempo y el espacio. Y, al ser dicha prolongación, en ella consiste el modo en que Cristo continúa estando particularmente presente en la historia, y por consiguiente, ella es el método que tiene el Espíritu de Cristo para mover al mundo hacia la verdad, la justicia y la felicidad.

Podemos puntualizar de esta manera cuanto hemos dicho hasta ahora en esta breve introducción: la Iglesia se pone ante el

mundo como una realidad social llena de divinidad, esto es, se propone como una realidad humana y divina al mismo tiempo.

Aquí reside todo el problema: un fenómeno humano que pretende ser portador de lo divino. Y así, mediante la presencia de la Iglesia en la historia humana, se replantea con todo su escándalo el problema que Cristo suscitó. La Iglesia desafía a la historia del mismo modo en que Cristo desafió a su tiempo; o, mejor, Cristo continúa desafiando al tiempo por medio de la Iglesia.

Ahora aprestémonos a analizar los dos factores que constituyen el escándalo: lo humano y lo divino que hay en la Iglesia. No obstante, tengamos siempre presente, en el curso de nuestro análisis, que el criterio con el que evitaremos eludir el corazón del problema es que esos términos deben considerarse siempre unidos en una misma realidad: distintos, pero juntos, no confundidos pero sí conjuntamente presentes.

Para terminar veremos cómo se nos plantea el problema de la Iglesia a cada uno de nosotros: el problema de cómo verificar esta pretensión suya siempre de ser al mismo tiempo humana y divina. *Esta* Iglesia, considerada no sólo genéricamente sino precisamente, en su realidad actual, la Iglesia con todo lo bueno que inmediatamente parece decirnos y con toda la perplejidad que nos produce, con toda la reacción que nos provoca y las objeciones que despierta en nosotros, esta Iglesia de ahora, con la pretensión que tiene, ¿cómo «verificarla», es decir, cómo descubrir la verdad que encierra ante la razón y la conciencia? ¿Qué camino recorrer para ver si es atendible o no?

Esta verificación será el paso final de nuestro camino.

Primera Parte

Cómo se ha definido la Iglesia a sí misma

Capítulo Primero

EL FACTOR HUMANO

Abordemos ahora un análisis breve de los dos factores que hemos anunciado —el humano y el que se comunica a través suyo, el divino— deteniéndonos primeramente en lo que caracteriza el método cristiano, esto es, en el vehículo de la comunicación de Dios, el instrumento elegido por Él: el factor humano.

Efectivamente, la pretensión más específica de la Iglesia no consiste simplemente en ser vehículo de lo divino, sino en serlo por medio de lo humano. Esta es, además la misma pretensión que tenía Cristo, el escándalo que suscitaba en los jefes religiosos y las personas instruidas de su tiempo, la objeción insuperable: «¿No es el carpintero, el hijo de María?»¹, es decir, ¿no es uno como nosotros, cuyos orígenes se pueden conocer, cuya identidad es accesible y puede ser investigada como la de todo el mundo? Pero el colmo del escándalo lo constituía el hecho de que no solamente su identidad a primera vista no presentaba nada de misterioso —el carpintero, el hijo de María—, sino que su personalidad humana mostraba una disponibilidad desconcertante con todas las capas de la población, sin recato alguno hacia los más indignos, los inferiores, los más criticables. Más aún, ostentaba una propensión particular hacia ellos: «¿Cómo es que come y bebe en compañía de publicanos y pecadores?»². Y semejante hombre se atrevía a decir: «Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre si no es a través de mí»³. Se atrevía a implicar hasta tal punto a Dios con su propia persona que llegaba a

identificarse con El.

Este es el escándalo que la Iglesia replantea con su sustancia y su existencia histórica, el escándalo que plantea continuamente, ahora y siempre.

1. Por medio de lo humano

Hemos visto que lo que caracteriza el misterio cristiano es la revelación de que Dios se comunica a la humanidad precisamente por medio del hombre, a través de la vida humana.

Quisiera citar, a título de ejemplo y para confirmar esta primera identificación nuestra del problema, algunos pasajes del Nuevo Testamento.

Resulta significativo el trozo de la carta de Pablo a los fieles de Salónica en el que expresa del siguiente modo su satisfacción por la respuesta que había dado aquella comunidad a su predicación. «También damos gracias a Dios continuamente porque, habiendo recibido de nosotros la palabra divina que os predicamos, la acogisteis no como palabra de hombre sino como lo que es verdaderamente, como palabra de Dios, que obra eficazmente en vosotros que creéis»⁴. Pablo describe el fenómeno con gran precisión: una palabra divina que se comunica por medio de la voz de un hombre, palabra de Dios dicha por un hombre y recibida como lo que verdaderamente era, como palabra de Dios viva, activa y creativa en la existencia de los hombres.

Siempre Pablo, en otra carta suya, no deja de subrayar que semejante palabra es hasta tal punto humana, como vehículo, que puede incluso presentarse totalmente desprovista de fascinación alguna, carente de toda sagacidad. «Yo, hermanos —admite el apóstol—, cuando vine a vosotros no me presenté a anunciaros el testimonio de Dios con sublimidad de elocuencia o

de sabiduría [...] Yo me presenté entre vosotros con debilidad, temor y mucho temblor; y mi palabra y mi predicación no se basaron en persuasivos discursos sapienciales, sino en la manifestación del Espíritu y de su poder, para que vuestra fe no se apoyara en la sabiduría humana sino en el poder de Dios»⁵.

Y en la carta que escribirá a los cristianos de Éfeso, atribuida a la época de su primer período de prisión en Roma, insistirá: «A mí, que soy el menor de todos los santos, me fue otorgada esta gracia de anunciar a los gentiles las insondables riquezas de Cristo, y de hacer que resplandezca ante los ojos de todos qué es lo que nos dispensa el cumplimiento del misterio oculto desde antes de todos los siglos en la mente de Dios, creador del Universo»⁶.

Pablo era, por consiguiente, perfectamente consciente de la desproporción connatural que hay en el fenómeno de la Iglesia, la cual lleva su mensaje mediante el vehículo humano y, por lo tanto, está expuesta a todas las declinaciones posibles de las miserias de la humanidad, caso por caso, incluido el suyo. Así que la palabra humana puede carecer de toda elegancia, como él mismo sabía que le ocurría a la suya⁷.

Esa conciencia de la desproporción se ensancha todavía más en el bellísimo pasaje en el que Pablo traza algunos aspectos de la existencia humana de los evangelizadores por aquellos tiempos de las primeras comunidades: «Porque considero que Dios a nosotros, los apóstoles, nos ha asignado el último lugar, como condenados a muerte, pues nos hemos convertido en espectáculo para el mundo, para los ángeles y para los hombres. Nosotros somos necios por causa de Cristo, vosotros sabios en Cristo; nosotros débiles, vosotros fuertes; a vosotros se os honra, a nosotros se nos desprecia. Hasta el momento hemos pasado hambre, sed, desnudez, somos abofeteados, andamos vagando de un lado para otro y penamos trabajando con

nuestras manos: insultados, bendecimos; perseguidos, soportamos; calumniados, consolamos; hemos venido a ser hasta ahora como la basura del mundo, el desecho de todos»⁸.

Y, sin embargo, estos mismos evangelizadores, dice siempre Pablo, hacen «resplandecer el conocimiento de la gloria divina que brilla en el rostro de Cristo. Pero —sigue diciendo— llevamos este tesoro en vasos de barro, para que se vea que el poder extraordinario viene de Dios y no de nosotros. Pues estamos acosados por todas partes, pero no aplastados; estamos desconcertados, pero no desesperados; perseguidos, pero no abandonados; abatidos, pero no muertos»⁹.

Encontramos aquí delineada nuevamente una conciencia bien clara de su incapacidad, de su humanidad llena de límites, absolutamente desproporcionada con aquello de lo que, a pesar de todo, era instrumento. Ahora bien, como Pablo comenta en este pasaje, esa humanidad fragilísima está destinada a que resulte evidente la sublimidad de un poder, el carácter invencible de una presencia que, sin duda alguna, tiene que ser reconocida como algo que no viene de nosotros, pero que usa de nosotros y que ha comenzado a cambiar el mundo de manera irresistible.

Además, en la segunda parte del pasaje, aparece también la tensión existencial ligada al hecho de vivir una paradoja: una debilidad y una fuerza contemporáneas; paradoja cuyos dos elementos contrastantes son, por lo tanto, ineliminables. Charles Péguy utiliza una expresión estupenda para encarnar esa paradoja. Pone en boca de uno de sus personajes esta frase: «Todos los santos han llevado siempre en los pliegues de sus mantos la gloria de Dios»¹⁰. El tesoro en los vasos corrientes de barro, la gloria que anida en los pliegues de un manto, son imágenes que quieren sugerirnos el carácter irrenunciable de la tensión cristiana, cuyo símil más potente es la figura paulina del atleta en plena carrera: «¿No sabéis que en las carreras del

estadio todos corren, pero sólo uno conquista el premio? ¡Corred también vosotros de manera que lo alcancéis! Pero los atletas son sobrios en todo»¹¹.

Así, pues, los primeros que extendieron el cristianismo por el mundo tenían la conciencia clara de ambas cosas, tanto de que lo divino resplandecía en el mundo por medio de lo que decían y hacían, como de que estaban desprovistos de palabras brillantes, sus gestos eran frágiles, sus personalidades inadecuadas y su condición humana mezquina. Pero esto no les hacía ser resignados y aquiescentes, sino gente que estaba fieramente en carrera, cotidianamente en lucha, constantemente tendiendo al don de la salvación.

Además de que los personajes a través de los cuales se comunica Dios aparecen llenos de modestia humana, en la misma vida de las primeras comunidades cristianas se nos recuerda que el encuentro del hombre con Dios —el aspecto mayor del problema de la vida— y la participación en su ser se realiza de manera suma en una circunstancia que podríamos llamar vulgar: una cena normalísima, una sencilla comida corriente era el ámbito en el que se producía la implicación más profunda y misteriosa con el Señor. La comunicación de la vida divina con sus dones pasaba a través de consumir el pan y el vino. La sensación de banalidad que puede experimentar el hombre ante semejante práctica no es cosa indiferente; el hombre puede descubrir una resistencia sutil ante ese método misterioso, que pertenece a Dios por entero, de querer pasar a través de lo humano (¡cuando él tiende a calificar como divino su propio pensar y obrar!).

Y todavía más: hasta la palabra que perdona el pecado (¿y quién puede perdonar el pecado sino Dios?) es palabra de hombre, incluso el perdón pasa a través de una miserable voz humana: «A quienes perdonareis los pecados, les serán

perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos»¹².

No es tan fácil caer existencialmente en la cuenta de que el problema de la Iglesia es precisamente éste: que Dios *quiere* pasar a través de la humanidad de aquellos a quienes ha aferrado con el Bautismo.

Veamos cómo expresa Péguy este método inimaginable de Dios:

«Milagro de milagros, hija mía, misterio de misterios.
Porque Jesucristo se hizo nuestro hermano carnal
Porque pronunció temporal y carnalmente las palabras
eternas,

In monte, en la montaña,

Se nos ha dado a nosotros débiles,

Depende de nosotros, débiles y carnales,

El hacer vivir y alimentar y conservar vivas en el tiempo

Esas palabras pronunciadas vivas en el tiempo.

Misterio de misterios, se nos ha otorgado ese privilegio,

Ese privilegio increíble, exorbitante,

De conservar vivas las palabras de vida,

De alimentar con nuestra sangre, con nuestra carne,

con nuestro corazón

Estas palabras que sin nosotros caerían descarnadas.

[...]

Oh miseria, oh dicha, de nosotros depende,

Temblor de gozo,

Nosotros que no somos nada, que pasamos en la tierra
unos años de nada,

Unos pobres años miserables,

(Nosotros almas inmortales),

Oh riesgo, peligro de muerte, estamos encargados,

Nosotros que no podemos nada, que no somos nada,

que no estamos seguros del mañana,

Ni del hoy mismo, que nacemos y morimos como criaturas
de un día,
Que pasamos como mercenarios,
Precisamente nosotros estamos encargados,
Nosotros que en la mañana no estamos seguros de la
tarde,
Ni aún del mediodía,
Y que en la tarde no estamos seguro de la mañana,
De mañana en la mañana,
Es insensato, precisamente nosotros estamos
encargados, sólo de nosotros depende
El asegurar a las Palabras una segunda eternidad
Eterna.
Una perpetuidad singular.
Nos corresponde, de nosotros depende asegurar a las
palabras
Una perpetuidad eterna, una perpetuidad carnal,
Una perpetuidad alimentada de carne, de grasa y de
sangre.
Nosotros que no somos nada, que no duramos,
Que no duramos por así decir nada
(Sobre la tierra)
Es insensato, precisamente nosotros estamos encargados
de conservar y de alimentar eternas
En la tierra
Las palabras dichas, la palabra de Dios»¹³.

Es necesario darse cuenta de que lo que hemos dicho hasta
ahora —que el fenómeno Iglesia se caracteriza porque con él lo
divino ha decidido utilizar lo humano como método para
comunicarse— implica aceptar que ello forma parte
imprescindible de la definición de la Iglesia. Es casi obvio que
pueda parecer absurdo, dada la limitación humana; pero si se

reconoce que ella se define de este modo, ninguna objeción al cristianismo podrá en buena lógica tomar como motivo o pretexto la desproporción, la inadecuación o el error de la realidad humana que forma la Iglesia. Así como, viceversa, el hombre cristiano, si lo es, tampoco podrá usar como coartada sus propios límites, pues ya de antemano está claro que límites los habrá: como hemos visto en la actitud de san Pablo, el cristiano, al tiempo que tiende todo él a pedir el bien al Señor, es sincero y juzga con dolor su propia incapacidad, de la que, no obstante, Dios se sirve.

Quisiera formular ahora algunos corolarios que se derivan de lo expuesto hasta aquí, justamente para afrontar más de cerca las implicaciones que tiene el hecho de que la Iglesia sea una realidad humana, instrumento a la vez de lo divino. Insisto en proponer esta ayuda con el fin de adoptar la postura más adecuada a la hora de juzgar el problema cristiano.

En resumen: dado que la Iglesia es una realidad humana, se pueden encontrar en ella hombres indignos, padres incapaces, hijos rebeldes, mentirosos, vividores; y prolongar la lista basándonos simplemente en las largas relaciones de faltas graves que se encuentran en los mismos documentos primeros del cristianismo. Pero si alguien quiere verificar la anunciada presencia de lo divino en esta miseria humana, no puede quedarse en la constatación aturdida de esa miseria y decir: lo divino no puede estar aquí. Tendrá que adoptar otro criterio, porque ninguna clase de miseria podrá anular el carácter paradójico del instrumento que Dios ha elegido.

2. Implicaciones

Estas implicaciones, que me apremia detallar y aclarar, son interesantes, a mi juicio, porque están revestidas de carácter

práctico ya que contestan a una mentalidad que generalmente nos rodea, un modo de juzgar y de sentir que está presente a nuestro alrededor y, por consiguiente, en alguna medida o al menos potencialmente también en nosotros mismos.

a) Inevitabilidad de los temperamentos y mentalidades particulares

Si lo divino escoge lo humano como manera de comunicarse, el hombre que acepta ese método, el cristiano, se convierte en tal cristiano y permanece siéndolo —es decir, es instrumento de lo divino— manteniendo su particular temperamento. Esta afirmación puede parecer una colosal banalidad, pero me veo conducido a ella para indicar el error que consiste no tanto en rechazar esta observación cuanto en la objeción que suele ser su consecuencia.

Pongo un ejemplo tomado del Antiguo Testamento. Dos de los cuarenta y seis libros que lo componen producen un curioso contraste: el Qohelet y el Sirácida. Antes ese contraste resultaba mucho más evidente, porque lo habitual era encontrarlos uno a continuación de otro, con los nombres de Eclesiastés y Eclesiástico.

El primero está como envuelto en una pátina de tristeza. Casi parece que estuviéramos abordando las *Prosas morales* de Leopardi. Es cierto que el autor bíblico concluye invitando al hombre a confiar en Dios; pero, cuando tiene que pintar la condición humana, se siente empujado a manifestar consideraciones amargas:

«Dije de la risa: ‘Es locura’;
y de la alegría: ‘¿De qué sirve?’»¹⁴.

Cuando reflexiona sobre los actos del hombre en la tierra se ve inducido a afirmar: «Entonces miré cuanto habían hecho mis

manos [...] y me pareció todo vanidad y como seguir al viento»¹⁵, de manera que la síntesis de su particular punto de vista sobre la vida subraya precisamente el vacío de las cosas, la nulidad de las apariencias: «Vanidad de vanidades, dice Qohelet, todo es vanidad»¹⁶.

Sin embargo, es suficiente pasar unas páginas para encontrarse ante el otro libro sapiencial al que me refería: de tono opuesto, sereno, positivo acerca de la creación y todo él teñido de una actitud benévola frente a sus interlocutores, tendiendo por entero a constituir una alabanza luminosa a Dios, porque ha sembrado la historia de Israel con tantos hombres en los que «su grandeza se ha manifestado»¹⁷. Y así concluye el largo texto del Sirácida:

«Alégrese vuestra alma de la misericordia del Señor;
no tenéis que avergonzaros de alabarle
cumplid vuestra obra a tiempo
y en su día Él os recompensará»¹⁸.

El contraste, que he querido subrayar, propone a nuestra reflexión el hecho de que Dios, al elegir el vehículo humano para comunicarse y salvar al hombre, utiliza tanto uno como otro de los dos temperamentos opuestos. A través del primero expresará un valor y, mediante el segundo, otro. Hay una advertencia sobre la caducidad de las cosas que está mejor expresada por el temperamento melancólico, y una llamada de atención sobre la positividad lógica de la existencia que transmite mucho más el temperamento solar, entusiasta. Lo que cuenta es el valor que vehiculan y, puesto que Dios usa al hombre como «instrumento» suyo, nunca encontraremos ese valor, por así decirlo, en estado puro: la comunicación de Dios está encarnada en el temperamento del hombre. Este constituye una «condición» que Dios acepta y transforma en «instrumento» de su designio, de su plan de salvación.

De este modo, el cristiano que lleva hoy su anuncio al que encuentra a su lado, opera también «con la cera que arde», como reza el dicho popular. Es decir, que si la cera de su temperamento es de buena calidad, la llama que dará será viva y luminosa, mientras que, si su cera es poco fina, podrá producir humo y malestar.

Pero el poder de Dios pasa a través del condicionamiento que supone el tipo humano del que se sirve. Así que estamos llamados a captar bien este paso.

Tengo un recuerdo de mis primeros años de sacerdocio. Cuando tenía que predicar en la iglesia me asaltaba una extraña impresión. Me parecía que la iglesia se dividía en manchas, como si el auditorio estuviese agrupado en puntos claros y puntos oscuros. En efecto, había allí personas que, a medida que iban escuchando, parecían abrir la expresión de su rostro, en tanto que otras, por el contrario, mientras yo hablaba, asumían una actitud cada vez más retraída, de fastidio. Mucho tiempo después, con el paso de los años, he comprendido de qué se trataba. Era mi mismo temperamento, mi mismo tono de voz, el modo en que exponía y afrontaba los problemas, lo que surtía el efecto de iluminar a algunos e irritar a otros.

Por eso he anotado bien recordarme a mí mismo y a los demás el riesgo que conlleva juzgar una predicación, un anuncio, la expresión de un valor, basándose en elementos como el carácter particular, la actitud, la capacidad o incapacidad expresiva. El riesgo consiste en olvidar que lo que está en juego es nuestro amor a la verdad; pues, efectivamente, es necesario desear profundamente lo verdadero para poder superar el escándalo del instrumento que lo comunica.

Cuando entré por primera vez en una clase de bachillerato, como profesor de religión, lo hice sustituyendo a una persona que poseía cierto tipo de cualidades: era alguien excelente, de

trato gentil y distinguido, sosegado. Cuando yo entré en el aula y comencé a dar la lección, obviamente a mi modo, con mis rasgos, mis características, ¡fue como si toda la clase se retrajera en el primer momento, enojada, ante lo que parecía casi una insolencia! Evidentemente, ciertas particularidades retrasaron mucho, en aquel caso, la comunicación de la verdad que, no obstante, yo también deseaba anunciar.

Con frecuencia se oye decir: «¡Ah, si todos los cristianos fueran como tal o cual!». O también: «¡Si todos los curas fueran como ése!». Esta es la cosa: semejantes frases atestiguan el error al que me estoy refiriendo, y son síntomas de una actitud que empobrece antes que nadie a quien la practica. Porque es una ilusión falsa pensar que seríamos automáticamente diferentes en nuestra postura frente a una verdad si fueran distintas las personas con las que nos hubiéramos topado. Llegar a esto es ilusorio, es conferir la dignidad de un juicio a lo que es una simple reacción, a menudo también comprensible, de simpatía o antipatía ante una presencia determinada.

Un buscador de oro jamás se habría parado ante el fango del lecho de un río en el que esperaba poder encontrar pepitas. Buscaría el oro, y lo que le movería sería la mayor o menor probabilidad de encontrarlo, pero no las condiciones en las cuales podría llegar a obtenerlo.

Es terrible pensar, en cambio, cuán fácilmente se ve al hombre distanciado del problema de su destino, hasta el punto de que renunciaría al oro por causa del fango que lo acompaña. Pero, como decíamos, el problema es de juicio: no se ve que lo que está en juego es el oro de la vida.

Observaciones análogas a las que hemos apuntado por lo que respecta al temperamento podrían hacerse en lo que concierne a la mentalidad, es decir, a ese conjunto de actitudes que demuestra habitualmente un individuo o una sociedad en

respuesta a los problemas de la vida. La mentalidad de un hombre es fruto de su temperamento, de su formación y de las vicisitudes particulares que han incidido en su existencia. La mentalidad es una capacidad de conciencia.

En la historia de la Iglesia hay muchos ejemplos luminosos tanto en lo que se refiere a la diversidad de temperamentos como a la posibilidad de varias mentalidades diferentes.

Por ejemplo, en la historia del papado hay dos figuras que podrían ponerse en contraste debido a su personalidad, su formación y, sobre todo, por la fisonomía específica que imprimieron a su misión: Silvestre II y Gregorio VII. El primero, que fue el Papa del año Mil, era considerado «la inteligencia más universal de la época»¹⁹, «había estudiado matemáticas, astronomía, a la que dedicaba sus noches, literatura latina, música y, sobre todo, ciencias religiosas, filosofía y teología»²⁰. Era, en resumen, «el mayor erudito viviente entonces»²¹. Maestro y amigo del jovencísimo emperador Otón III, compartió con éste el sueño de un imperio cristiano. «A decir verdad, en esta colaboración el papa ocupaba una posición de sumisión»²²: fue elevado al solio pontificio con el fuerte apoyo del emperador y el joven Otón no dejó de interferir, durante el breve período de su reinado, en muchas cuestiones eclesiásticas²³.

Aunque el sueño imperial duró poco, Otón y Silvestre dejaron una señal en la historia de la Iglesia. La sensibilidad cultural del ex monje Gerberto se había puesto al servicio de una Iglesia que él deseaba consolidar en las regiones más lejanas, pues se sentía llamado a expresar su universalidad. Hungría y Polonia fueron así definitivamente incorporadas al Occidente cristiano, y el mismo Gregorio VII recordaría más tarde a la Iglesia húngara la figura de este predecesor suyo.

Si el papado de Silvestre se distinguió por la concordia con el imperio al compartir un proyecto, el de Gregorio VII, aun teniendo

el mismo acento puesto en el ideal unitario de la cristiandad, es recordado por la emancipación del Papado de su sumisión al imperio y por la separación de la autoridad espiritual de los obispos respecto de sus compromisos como miembros de la jerarquía feudal. Animado por la exigencia de renovar la Iglesia, Gregorio persiguió su santidad y su pureza con un celo impetuoso²⁴. Y así las tensiones con Enrique IV asumieron proporciones que quizá el mismo pontífice no hubiera deseado. Pero, con independencia de todos los dilemas que la acción histórica de Gregorio VII plantea a los estudiosos, «una cosa es cierta en todo caso: este Papa se sintió como una persona aferrada por Dios, y actuó en consecuencia. Aun cuando, incluso en la situación más desesperada, no cediera a falsos compromisos con Enrique IV, no lo hizo por obstinación, sino porque creía en su misión con una fe capaz de mover montañas»²⁵.

Precisamente esta fe en la Iglesia, que debía ser libre y santa, sería reconocida como heroica al comienzo del siglo XVII por un sucesor de Gregorio, Pablo V, quien le canonizó.

La unidad de la Iglesia, su fuerza propulsiva dirigida a todos los hombres, su necesidad interna de ser lo más eficaz posible para llevar un mensaje único e irrepetible a la humanidad, han sido y son servidas por temperamentos distintos o, más aún, como hemos visto, por proyectos aparentemente opuestos en cuanto fenómenos, por improntas culturales capaces de subrayar diferentes perspectivas de acción.

Todo esto no puede constituir objeción ni motivo de adhesión al mensaje: no podemos detenernos en la fascinación que ejercen las grandes personalidades ni en sus límites. Hay que adherirse a algo o rechazarlo por su contenido, por su verdadera capacidad o no de resolver el problema tal y como se nos plantea. Si Dios ha querido utilizar a los hombres como

instrumento para comunicarse, ellos deben ser juzgados como tales instrumentos, y a cada uno le compete, por volver al ejemplo anterior, desear lo suficiente el oro del mensaje. Si uno desea el oro no se escandaliza por encontrarlo en medio del magma, debe mancharse y esforzarse por extraerlo. Si uno no quiere ensuciarse, entonces es que no está tan interesado en el oro; le interesa más bien conservar sus manos limpias.

Otro ejemplo, tomado de la historia de la Iglesia, que demuestra la incidencia, con sus límites, de las personalidades y mentalidades que sirven como instrumentos del designio providencial de Dios, es el más cercano a nuestro tiempo de Pío IX, recientemente proclamado beato. Él, en el largo pontificado que acompañó a las grandes transformaciones de la sociedad durante la segunda mitad del siglo XIX, nos muestra la bondad de su temperamento natural, pero también la estrechez de horizontes de su mentalidad, comprensiblemente dominada por sus dudas, miedos y emociones²⁶. Notemos que a la Iglesia de la época no le faltaron ciertamente grandes personalidades ni grandes santos: en Inglaterra se convertía Newman del anglicanismo, en Francia trece años después de la elección de Pío IX moría el Cura de Ars, en Alemania Ketteler señalaba a la Iglesia nuevas tareas con su sensibilidad hacia la condición obrera, en Italia Juan Bosco hacía que saltaran a la vista de la opinión pública los dramas de la situación juvenil en las ciudades modernas. Y como cabeza de la Iglesia Dios quiso a un hombre bueno, de grandes impulsos, pero sin la amplitud de miras suficiente para afrontar nuevos tiempos. Sin embargo también él sirvió a la Iglesia con sus cualidades y sus defectos, como habría hecho por lo demás cualquier otro, y ciertamente tanto sus cualidades como sus límites fueron instrumento y estímulo para una mayor responsabilidad de los cristianos de su tiempo.

Así, pues, si la Iglesia se define como lo divino que se

comunica mediante lo humano, dicho aspecto humano se expresará en cada persona con el temperamento y la mentalidad de esa misma persona.

b) A través de la libertad

La relevancia de las implicaciones que estamos detallando resulta todavía más penetrante y profunda al afrontar esta segunda afirmación: el hombre es cristiano con toda su particular libertad. Lo que quiere decir que el ideal cristiano se llevará a la práctica en la medida en que lo quiera la libertad del cristiano, y por eso puede suceder que el individuo lleve consigo el ideal y al mismo tiempo lo contradiga en su modo de vivir. El mensaje cristiano está vinculado a la seriedad y la capacidad moral del hombre.

Esta es la cara dramática del método de Dios. El método que Dios ha seguido juega por entero sobre la libertad. En ningún otro ámbito, ni de pensamiento ni de realizaciones históricas, desempeña la libertad un papel tan importante como en la visión del hombre, de la sociedad y de la historia que propone el cristianismo.

Así, pues, ya que, por definición, el mensaje que nos propone la Iglesia tiene que pasar a través de lo humano, es decir, a través de un límite, de algo finito, por eso mismo es completamente seguro que la libertad humana nunca realizará íntegramente el ideal; el vehículo humano de la Iglesia siempre se mostrará inadecuado a lo que pretende llevar al mundo. Pero lo que estamos detallando es justamente esto: que Dios se ha atado a nuestra particular práctica de libertad, a la modalidad específica con la que responde cada hombre a la capacidad de infinito que hay en él y a las demandas de Dios.

Cualquiera de nosotros podrá, por lo tanto, conocer a

cristianos generosos y cristianos menos generosos, como en la primitiva comunidad cristiana había, por ejemplo, quienes ponían en común todos sus bienes y quienes ponían a disposición sólo una parte. Eran cristianos con su libertad, y si recordamos el episodio de los dos ancianos, Ananías y Safira, que fueron castigados cuando dijeron que lo habían dado todo a la comunidad, debemos recordar también que no fueron castigados por haber dado sólo la mitad y no todo, sino por haber intentado mentir.

Definitivamente lo divino se comunica pasando a través de la libertad de las personas.

Es interesante observar el planteamiento cristiano de la vida desde el punto de vista de la libertad. Efectivamente, si un hombre dice algo justo y no lo pone en práctica, a nosotros, que lo notamos, se nos pone con las espaldas contra la pared, frente a *nuestra* responsabilidad última.

1) Análisis de una objeción

Tenemos que reconocer, ante todo, que esa paradoja de que lo divino se comunique por medio de lo humano, de que lo infinito escoja como instrumento suyo un medio finito y libre, nos plantea interrogantes a todos.

El verdadero problema es responder al interrogante justo, que consiste en preguntarse si esa paradoja, una vez reconocida como tal, responde o no a la realidad. En la segunda parte de esta reflexión trataremos de ofrecer coordenadas de respuesta a ese interrogante.

Entretanto, el interrogante que, desde un punto de vista lógico nos metería por un camino errado es el siguiente: ¿cómo juzgar a la Iglesia, induciendo mi juicio a partir del comportamiento de los hombres?

Cualquier juicio que se haga sobre la Iglesia inducido a partir del comportamiento de los hombres, sean éstos quienes sean,

se está emitiendo sobre la base de unas premisas erróneas.

Si la Iglesia dice de sí misma: Yo soy una realidad compuesta de hombres que porta consigo algo excepcional, sobrenatural, que vehicula lo divino, la Divinidad que salva el mundo; si la Iglesia se define a sí misma de este modo, y así lo ha hecho desde sus comienzos, entonces no se puede juzgar su valor profundo haciendo una lista de los delitos y las carencias de los hombres que forman parte de ella. Al contrario, si en la definición de Iglesia entra lo humano como vehículo elegido por lo divino para manifestarse, en tal definición entran potencialmente también estos delitos. Esto no significa que deban ser aceptados con resignación. Lo que quiero decir, en este contexto, es que la ignorancia y las faltas no constituyen materia de juicio acerca de la verdad de la Iglesia.

Desde el punto de vista de la actitud moral, el deber de la persona frente a los defectos de los hombres de la Iglesia no es retraerse a causa de la propia debilidad (como diciendo: «Sí, puede que el cristianismo sea una buena cosa, pero yo no soy capaz»), ni por el escándalo de los demás, sino que consiste en intervenir mediante su esfuerzo para reducir con el empeño más intenso sus propios defectos y para limitar con su sabiduría y bondad los defectos de los demás.

Desde la perspectiva de una postura intelectualmente adecuada, tenemos que preguntarnos primero qué es lo que quiere la Iglesia verdaderamente ser, para después verificar si esta pretensión tiene fundamento o no.

La conocida frase de Nietzsche, con la que él al dirigirse a sus hipotéticos interlocutores cristianos dice que estaría más dispuesto a creer en su salvador si tuvieran más cara de salvados²⁷, es ciertamente muy comprensible desde el punto de vista psicológico (además debería recordar a los cristianos su deber de dar testimonio). Sin embargo, desde el punto de vista

lógico, objetivo y crítico, no respeta el itinerario que exige un juicio fundamentado, y, desde el punto de vista moral, se muestra como una actitud que no se ocupa de afrontar verdaderamente el problema. Y el problema que plantea la Iglesia en el mundo es demasiado serio como para que nos podamos encasillar de antemano en posturas de partida equívocas.

2) El descubrimiento de la búsqueda de lo verdadero

Hemos visto que cualquier juicio que se emita sobre la Iglesia a partir del comportamiento de los hombres arranca de premisas erróneas y está destinado a no captar esa paradoja —lo divino vehiculado por lo humano— que pertenece a la definición misma de la Iglesia. En cambio, como observa De Lubac, «será precisamente [esta paradoja] la que nos introducirá en su misterio. La Iglesia es humana y divina»²⁸.

Preguntémonos, entonces, cuál es la actitud más conveniente para quien quiera expresar un juicio adecuado sobre la Iglesia, una vez ya excluida la de basarse en el comportamiento de los hombres. Actitud que verdaderamente debe excluirse, no sólo por su inadecuación al objeto, como hemos visto anteriormente, dado que la Iglesia incluye en la definición de sí misma la posible e inevitable miseria humana, sino también porque no pueden adoptarse con coherencia. Un conocido obispo norteamericano, Fulton J. Sheen²⁹, observaba agudamente que quienes rechazan a la Iglesia por la hipocresía y la imperfección de las personas religiosas olvidan que, en el caso de que la Iglesia fuera perfecta en el sentido que reclaman, no habría en ella lugar para ellos.

Si es cierto que el poder de la Iglesia, un poder regenerador del hombre, no se manifiesta como podría hacerlo, pues somos nosotros mismos quienes lo impedimos, no es menos cierto que ese carácter paradójico de la Iglesia nos llama a los hombres a alcanzar una claridad moral que desvele el verdadero contenido

de nuestra búsqueda.

Jesús dijo en una ocasión: «Bienaventurado el que no se escandaliza de mí»³⁰; es decir, de lo que hacía y decía, por paradójico que pareciera. De manera análoga podemos decir nosotros: bienaventurado el hombre que no rechaza el valor a causa de la eventual imperfección de quien lo porta consigo. Porque el problema, cuando Jesús estaba todavía en su vida terrena, se planteaba del mismo modo que a nosotros hoy. Los discípulos notaban esta dinámica de rechazo en cierta clase de gente de entre los que escuchaban a Jesús. El Evangelio nos lo narra: «Entonces se le acercaron los discípulos y le dijeron: ¿sabes que los fariseos al oírte se han escandalizado?»³¹. Se trataba en aquella ocasión de la afirmación que había hecho Jesús de que la impureza reside en el corazón del hombre y no debe relacionarse con los alimentos que come. Su respuesta a la observación de los discípulos es perentoria: «¡Dejadles! Son ciegos y guías de ciegos»³². ¿Qué es, pues, lo que no ve este género de interlocutores de Jesús? No ven lo que no buscan; porque lo que buscan no es la verdad tal y como se presenta, para la cual resultan, en cambio, ciegos. También ahora, dedicarse a buscar los defectos de quienes anuncian el cristianismo, o estar dispuesto a escandalizarse de ellos, no es más que una coartada para no adherirse a él y para no tener nunca que cambiar. Pues defectos los habrá, de hecho, siempre y de todos modos. Así que optar por fijar la vista en ellos es una manera fatal de optar por no buscar con la mirada el valor. Es Jesús de nuevo quien estigmatiza esa coartada ante otra objeción de los fariseos a propósito de que sus discípulos no cumplían las abluciones prescritas antes de las comidas: «Sois verdaderamente hábiles en eludir el mandamiento de Dios para guardar vuestra tradición»³³. También ahora podemos convertirnos en prisioneros de esta triste habilidad.

La Iglesia ha sido salvada a lo largo de los siglos, al contrario por todo el que, persiguiendo lo verdadero y lo real, amando el valor y el ideal, no se ha escandalizado por sus límites, por la estrechez de las circunstancias, por el carácter aparentemente incomprensible de las vicisitudes humanas, y se ha lanzado a afirmar lo que amaba buscando el tesoro oculto en el barro. Demostrando de este modo al mundo y a la historia que su mirada y su corazón estaban atentos al tesoro y no al barro.

San Francisco de Asís, por ejemplo, no se escandalizó por las divisiones y violencias que sacudían a la Iglesia de su tiempo, por las guerras fratricidas que oponían a los cristianos entre sí, sino que, tocado por Dios después de una frívola juventud, se lanzó a una lucha que no era «contra» nadie; era «por» Alguien³⁴.

No se escandalizó tampoco Catalina de Siena, más de un siglo después de la muerte de Francisco, por la situación miserable en que había caído la Iglesia a pesar de la linfa vital que le habían aportado las órdenes mendicantes. La corte del Papa en Aviñón cada vez más sometida a la corona francesa, un clero a menudo malvividor y sibarita, luchas y conflictos entre ciudades y familias constituyen el contexto en el que esta enérgica mujer de Siena persigue el cumplimiento de la misión a la que se siente llamada, esa renovación de la Iglesia a la que otros contemporáneos suyos tendieron, en aquella corriente de misticismo que atravesó Europa, con la oración y la mortificación. Sin miedo a los obstáculos, Catalina lanzó sus apasionados llamamientos a la conversión de reyes, papas y criminales, mostrando con directa franqueza lo que era para ella el valor, el «tesoro» que había que buscar y salvaguardar. «Con anhelo he deseado ver en vos la plenitud de la Gracia divina», escribe sin preámbulos a Gregorio XI, exhortándole: «Y que no os falle el santo propósito por murmuraciones o rebelión de una ciudad, o

por lo que oigáis; al contrario, que se encienda más el fuego del santo deseo para querer realizarlo pronto». Y concluye así: «Sedme hombre viril y no temeroso. Responded a Dios que os llama para que vengáis a tomar y poseer el lugar del glorioso pastor San Pedro, del que seguís siendo vicario»³⁵.

Dejarse obstaculizar por los errores propios o de los demás es un gran engaño: la reacción plenamente humana, «viril», por decirlo con la santa, sería justamente «querer obrar sin tardanza». El compromiso personal, que no excluye una actitud crítica pero no se queda en ella, es un problema de moralidad elemental.

Imaginemos a una mujer, casada, que tiene un hijo pequeño. Imaginémosla ya un poco desilusionada, como suele ocurrir, de su compañero de viaje, quien, cuando vuelve a casa por la noche, se pone a leer el periódico, o a ver la televisión, o, peor aún, se va al bar, sin dignarse echar una mirada ni a pequeños ni a mayores. Un día el niño se pone enfermo; la casa está algo distante del núcleo habitado del pueblo y la joven mujer no puede dejarle solo para ir a llamar al médico a quien no puede encontrar por teléfono. Finalmente llega el marido y le puede pedir ayuda. Pero él considera excesiva la preocupación de su mujer, está cansado, ha trabajado todo el día. Así que se sienta a leer el periódico asegurando que todo se resolverá. ¿Cuál será la reacción de la madre? ¿Se dirá quizás: «Bien, si para él no es importante tampoco yo me voy a preocupar»? O, más bien, ¿no se pondrá a actuar, sin dejarse frenar por la pereza del marido? Si aquel de quien resultaría obvio esperar cierto compromiso falla, y el otro ama el objeto de ese compromiso, ese otro debe multiplicar sus energías sin esconderse tras el fallo de quien tendría el deber de cumplir con él.

No será inútil recordar aquí de nuevo la frase que Simeón le dijo a María cuando ésta le presentó en el Templo a su hijo,

profetizando que su presencia en el mundo iba a servir «para que se descubran los pensamientos de muchos corazones»³⁶. Es una frase que sintetiza la dinámica que enciende el anuncio en el hombre cristiano. El hecho cristiano, con su realidad y potencia paradójicas, hace que emerja el verdadero deseo del hombre. Si uno aspira a un contenido justo, no se detiene en la forma, quizá innoble, con que ese contenido se presenta, sino que se deja guiar por el atractivo que tiene. Tanto es así que raramente se encuentra en la experiencia humana una conciencia tan dolorida por la desproporción entre lo que se cree apasionadamente y los propios límites, la propia mezquindad y fragilidad, como la que se da en el ámbito vivido de una comunidad cristiana.

Es fácil por lo general tener una postura engañosa en relación con nuestros límites. Suele parecer bien justificarse con un «¡sería bonito, pero yo no puedo!», o caer en alguna forma de desesperación. En cambio, en un ámbito de vida cristiana la conciencia clara del valor último escuece y cuestiona ante todo al que trata de vivirlo: de hecho la misa empieza todos los días con un «yo confieso». Es la postura más intensamente auténtica que se pueda concebir desde el punto de vista humano: un claro amor al propio ideal con conciencia de la desproporción. Usando un término etimológicamente muy interesante, la tradición cristiana llama a esa actitud «humildad», que deriva de *humus*, es decir, tierra, aquello de lo que venimos y de lo que vivimos: la actitud humilde no es otra cosa que el reconocimiento y el amor a lo real, a la tierra que somos. Ahora bien, y esto también forma parte de la realidad, es una tierra con la que se ha implicado Algo diferente, en la que florece Algo distinto.

Este es el modo en que se desvela el deseo profundo del hombre, ese modo que produce en la historia el hecho cristiano³⁷. ¿Qué es lo que verdaderamente buscamos? ¿Un valor que nos cambie y nos haga ser más verdaderos, o

afirmarnos a nosotros mismos motivando nuestra inercia con la lista de los defectos ajenos? Ninguna clase de mal podrá desviar nuestra búsqueda de la verdad y del bien si está auténticamente orientada hacia ello; mientras que será muy difícil que algo verdadero y bueno logre superar el obstáculo de nuestro ánimo si éste no está decididamente dirigido hacia ello. Resulta curioso notar que esa frase de Jesús que hemos citado, en la que declaraba bienaventurados a quienes no se escandalizaran de Él, no la reporta el evangelista Lucas como conclusión de uno de aquellos episodios en los que el Señor sorprendía y trastornaba con sus enseñanzas a los eruditos y religiosos contemporáneos suyos, sino después de la simple lista de hechos prodigiosos y buenos que Jesús pide le sean referidos a Juan el Bautista, encarcelado, hechos cuya realidad era constatable por cualquiera: «Id y comunicad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos recuperan la vista, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, a los pobres se les anuncia la Buena Nueva»³⁸.

c) A través del ambiente y el momento histórico-cultural

El hombre está condicionado por el momento histórico-cultural en el que se desarrolla su vida terrena y por el ambiente en que se inscribe ésta. Vive su cristianismo en medio de un cierto tejido de exigencias, estímulos, grandezas y estrecheces. Los valores que presenta la Iglesia tendrán por ello un rostro caracterizado en cada época por los límites y las cualidades de la particular visión de la vida que se afirma en esa misma época.

Es especialmente significativo, a este respecto, un ejemplo que se refiere a los primeros cristianos. Se trata de la epístola más concisa de Pablo, conocida como carta a Filemón³⁹. Esta veloz «carta de recomendación» enfoca un tema que interesa

para nuestra reflexión: la actitud de los primeros cristianos frente a la esclavitud. Pablo remite a Onésimo de nuevo al rico señor del que era esclavo, a quien el apóstol conocía y que probablemente se había convertido por él. No le dice que Onésimo tenga que dejar de ser su esclavo porque de la enseñanza de Jesús se deduzca la igualdad entre los hombres. ¿Por qué? Porque como hijo de su tiempo —del mismo modo que Filemón y Onésimo— él «entendía la esclavitud como un dato de hecho, que no constituía problema alguno: formaba parte del orden social establecido, que no era, obviamente, el mejor orden posible»⁴⁰. Es decir, Pablo aparece sujeto en esto a los condicionamientos sociales de la época. No obstante, expresa el valor de la persona, pidiendo al dueño que acoja al esclavo fugitivo «para que por siempre le tengas, no ya como esclavo sino, mucho más que esclavo, como un hermano amadísimo [...] Si me tienes, pues por amigo, acógele como a mí mismo»⁴¹. «La verdadera novedad [...] consiste en la nueva relación que amo y esclavo tienen con Dios, y que transforma la esclavitud común de la condición humana ante la Fortuna en el obsequio racional a un Dios que libera a quien le sirve por amor. Esta concepción podía chocar con la soberbia de una sociedad orgullosa (a la que también espoleaban, por lo demás, las palabras del romano y pagano Séneca), pero no entraba en conflicto con el derecho romano que [...], a diferencia de la filosofía griega clásica, reconocía al esclavo una igualdad potencial con el amo, concediéndole la ciudadanía en el momento de su manumisión»⁴².

El cristianismo no está en el mundo para dejar sin sentido la dinámica de la evolución histórica, sino para comunicar aquellos valores —como el valor de la persona— salvados los cuales cualquier evolución tiene instrumentos aptos para llegar a ser útil como expresión del hombre, pero que, si no se salvaguardan,

ello hace que cualquier evolución se revuelva con descrédito y despecho contra la dignidad de la vida. El valor que aporta el cristianismo es algo que afecta al hombre en cuanto hombre y en cualquier circunstancia; más aún, el cristiano, aunque no se resigne a las circunstancias negativas, cuando sabe ser consciente de ellas, es capaz de afirmar lo humano incluso en las peores circunstancias. La circunstancia se mueve con el tiempo frente a los valores y se traduce en tarea transformadora.

Por ello, la misión del hombre cristiano se presentará de manera completa exaltando, haciendo que emerja especialmente, o no negando, aquello que caracteriza culturalmente a la época histórica en que vive, precisamente por medio de una conciencia vigilante de los valores a los que se refiere la fe en su forma perfecta, si bien tendrá la tentación, en cada época, de ceder unilateralmente, de forma parcial, y facciosa, a los valores de la cultura dominante.

De modo que la estructura de la Iglesia, en cuanto instrumento humano, muestra siempre sensiblemente el aspecto mental y cultural característico de la época en la que opera. Pero, a diferencia de otras estructuras, la acentuación de un factor, por justo o equivocado que sea, por justificable o incomprensible que parezca, nunca podrá evitar que la verdad esté íntegramente presente en ella.

Quisiera aclarar esta reflexión con algún ejemplo.

A lo largo de la historia de la Iglesia han brotado experiencias cristianas diversísimas, en las cuales el cristianismo se ha manifestado con rasgos que sugerían los tiempos.

Acerquémonos, por ejemplo, a la experiencia de la Compañía de Jesús. En una época en la que se exaltaba el individualismo, la experiencia cristiana de la Compañía pone un fuerte acento en la individualidad, valorando así los factores antropológicos, históricos y culturales que caracterizaban a esos tiempos. Y, así,

insistirá sobre la racionalidad en la vida de la fe y sobre la voluntad como factores necesarios para la adhesión.

No es que tales valores hubieran sido olvidados en experiencias precedentes, pero en cada una de éstas encontraremos un acento diferente. El movimiento benedictino, por ejemplo, subrayaba el fenómeno de la fe como acontecimiento global y, luego, en particular, sus dimensiones social y litúrgica⁴³.

En la distinta atmósfera claustral que rodeó el nacimiento de la experiencia jesuítica, Ignacio impuso características diferentes⁴⁴. En una época que ya presagiaba el racionalismo moderno, no sorprende que el perenne impulso de la Iglesia hacia su renovación tome también una forma que acentúa el vigor de la singularidad y la fuerza de la racionalidad. ¿Cuál es, sin embargo, el aspecto interesante de esta historia, su aspecto típicamente cristiano? Mientras que el individualismo nacido del Renacimiento tiende a «reducir» al hombre a «individuo», una experiencia cristiana, como la de la Compañía de Jesús, no «puede» olvidar el conjunto de factores que hacen del hombre un hombre, y sitúa al individuo en el contexto de una realidad orgánica que trasciende de la concepción puramente individualista de la persona. Cualquier experiencia cristiana está inducida a «cumplir» de este modo su propia naturaleza, prescindiendo del específico acento característico de la época en que viene a ponerse en marcha.

De este modo, si bien, por una parte, «como lo prueban la formación de sus miembros (elegidos con cuidado, bien divididos según sus capacidades, sometidos a muchas pruebas) y los mismos *Ejercicios*, Ignacio afirmó el ideal de una personalidad original y fuerte, por otra excluyó de éste todo lo que fuera subjetivismo: formó a sus discípulos rigurosamente, de acuerdo con los principios comunes a toda la Iglesia»⁴⁵. Y si los *Ejercicios*

de san Ignacio persiguen un ideal de perfección que maduró en cierta época y estaba marcado por la impronta de su excepcional singularidad, «reflejo de su lucha personal por alcanzar a Dios», «el carácter peculiar y adecuado a su tiempo que tiene este ideal de perfección consiste en su estrecho vínculo con la Iglesia visible»⁴⁶. «La actitud religiosa de san Ignacio y de su orden es absolutamente *conforme a la mente de la Iglesia* [...] Estamos ante la actitud católica fundamental en toda su objetividad, es decir: una enérgica reacción al subjetivismo humanista y protestante, con la afirmación categórica de una postura teocéntrica»⁴⁷.

La intención de esta particular experiencia cristiana es utilizar todos los recursos humanos «para gloria de Dios», recursos y energías que deben descubrirse y afinarse.

Hemos visto, pues, un acento particular de la experiencia cristiana que surgió en el clima de una época determinada. Por ser auténticamente cristiana, captó sus instancias justas, reproponiéndolas en el contexto de la concepción del hombre que la Iglesia había mantenido a lo largo de toda su historia.

Pero la Iglesia no se propone ciertamente vaciar de contenido lo que la evolución histórica introduce en la marcha de los asuntos humanos: la fe incide y determina la personalidad del sujeto que se dispone a actuar, pero éste usará los medios que sus dotes personales y los condicionamientos históricos le sugieran; y, si vive conscientemente en el contexto universal de la Iglesia, lo hará con un equilibrio, una prudencia y una paciencia que de otro modo no tendría. La Iglesia no tiene la misión de sustituir el trabajo del hombre. El cristiano de una determinada época de la historia dispondrá de medios que otros no tuvieron, y se verá privado de otros: este límite está en el corazón mismo del método del anuncio cristiano. Dios hecho hombre se comunicó «dentro» de una realidad humana, dentro

de una precisa limitación histórico-cultural. No es fácil aceptarlo, pero el anuncio cristiano se propone de este modo. Jesús no pudo aprovechar en su vida terrena cierta tecnología que sólo épocas posteriores han ofrecido al hombre, sino que valoró plenamente su tradición, su momento histórico, y esto no incide negativamente en la pretensión universal que tiene el anuncio cristiano, sino que, muy al contrario, la exalta de manera concreta.

Hace años, cuando enseñaba religión en un instituto de Milán precisamente mientras trataba de explicar esta relación necesaria que hay dentro del anuncio cristiano entre su pretensión y su condicionamiento histórico, me interrumpió un estudiante blandiendo con su mano un pequeño volumen. Era una publicación antológica del *Syllabus*, símbolo indiscutible, para los racionalistas, del «oscurantismo» de la Iglesia de finales del siglo XIX. Aquel pequeño volumen contenía proposiciones que mostraban la flor y nata de las aberraciones clericales. Entonces, pidiendo el libro al estudiante, me dispuse a comentar alguna de aquellas frases. Una rezaba textualmente: «Le es lícito a todo hombre escoger la religión que considere en conciencia como verdadera». Semejante afirmación quedaba condenada en el *Syllabus*. Así que empecé por mostrar a quienes me escuchaban que, para la Iglesia, el principio de la moralidad es seguir la propia conciencia: un acto es moral cuando expresa la unidad de la persona, y la unidad de la persona se afirma cuando es coherente con la conciencia. Naturalmente hice notar a continuación que, visto que los católicos son particularmente «conformistas», en todo el mundo y en todos los seminarios se estudia esta misma afirmación en los textos de teología moral; y que, además dado que los católicos son también «conservadores», este esquema estaba en vigor desde hacía cuatro siglos. Así pues, pregunté a mis alumnos: ¿puede un

católico suscribir esta frase o no? ¿Tiene que adherirse a esta condena? Cuando la clase terminó de dividirse en respuestas contradictorias, di mi respuesta. Ante todo, una mínima sensibilidad histórica impone que se sitúen las afirmaciones que se someten a examen en el contexto de la época en que se han pronunciado y que se tomen en consideración todas las circunstancias que las han motivado. El *Syllabus* se escribió en 1864 como compendio «de los errores de nuestro tiempo» y se proponía dirigirse a los católicos para aclararles hasta qué punto la mentalidad corriente se había alejado del dogma católico. El *Syllabus* no tenía intención de responder en aquel contexto a una preocupación «ético-subjetiva», sino que le preocupaba el punto de vista histórico-objetivo: es decir, lo que apremiaba en aquel compendio era mostrar a los católicos que aquella frase, en aquel contexto de la historia del hombre, tenía como objetivo negar el carácter de hecho histórico que tiene el cristianismo, la verdad de la Revelación. Ahora bien, si es cierto que Dios se ha hecho hombre para indicar a los hombres el camino, no hay duda de que el camino es el indicado por Él, y a ningún hombre le es lícito seguir la religión imaginada por su propia conciencia. Este es el sentido histórico-objetivo de la frase del *Syllabus*. De acuerdo con este tipo de preocupación la frase es justísima. Pero, ¿y si uno no sabe que Dios se ha hecho hombre? ¿Y si uno no lo entiende? ¿Y si se lo han atestiguado de tal manera que se lo han hecho incomprensible? Entonces es lícito para él actuar según su conciencia: así se respeta el sentido ético-subjetivo. Pero no es éste, sino el apuntado antes, histórico-objetivo, el sentido en el que esa frase fue condenada por el *Syllabus*. Por eso el concilio Vaticano II ha afirmado con fuerza que la libertad religiosa es una componente de dignidad humana, aplicando precisamente un criterio ético-subjetivo, cosa que, en todo caso, habría podido suscribir un católico de cualquier época

simplemente apoyándose en su tradición.

Concluamos esta reflexión nuestra sobre lo que implica la afirmación de que la Iglesia está formada por hombres, subrayando de nuevo que cada uno de los condicionamientos a los que nos hemos referido —temperamento, mentalidad, factores ambientales e históricos-culturales— constituye un elemento para esa encarnación de lo divino que la Iglesia sostiene como definición de la naturaleza de su ser y del contenido de su mensaje. Esto es: lo divino se encarna verdaderamente, usa verdaderamente lo humano como instrumento suyo, no le resultan vanos e inútiles sus factores contingentes sino que los usa también como instrumentos de salvación, o sea, como instrumentos para reproponer la verdadera relación entre el hombre y su destino.

Jacques Leclercq, en una bellísima página, comentando la vida terrena de Jesús, nos recuerda: «Venido a traer la salvación a los hombres, se somete a las leyes de la naturaleza: predica, y su voz llega tan lejos como la voz humana; conoce todos los secretos de la naturaleza, habría podido prever los descubrimientos de nuestra época que llevan la voz del hombre a través del espacio, y no quiso; los hombres de su tiempo no se hablaban de un continente a otro, y Él no quiso que su voz llegase más lejos que la de los demás [...] Habla el lenguaje de su tiempo, se expresa según los usos de su pueblo; su estilo refleja la manera de pensar y de sentir de su país y de su época [...] Hay milagros, es cierto [...] pero los milagros manifiestan su trascendencia, no impidiéndole aceptar el orden humano en el curso ordinario de su vida y someter a él su acción»⁴⁸.

Capítulo Segundo

UNA MISIÓN DE LA IGLESIA CON EL HOMBRE TERRENAL

Debemos sacar ahora consecuencias que se refieren a lo que hemos dicho hasta aquí acerca del lugar que tiene lo humano en la realidad total del fenómeno cristiano: Dios ha elegido lo humano como instrumento de comunicación existencial de sí mismo, condicionamiento querido en el tiempo y en el espacio de su comunicación.

Hemos detallado las implicaciones que se derivan de la conciencia que la Iglesia ha manifestado desde sus primeros pasos de estar formada por hombres, de ser un fenómeno dentro de la historia, de la sociedad, del mundo.

Preguntémonos ahora: ¿Cuál es la funcionalidad que define la presencia de la Iglesia en la historia, en la sociedad, en el mundo? ¿Cuál es esa funcionalidad precisamente en relación con la historia, la sociedad y el mundo como tales? ¿Cuál es la función que la Iglesia pretende tener en el curso de los acontecimientos históricos como tales? Es necesario responder bien a esta pregunta.

La funcionalidad de la Iglesia en el escenario del mundo está ya implícita en su conciencia de ser la prolongación de Cristo: tiene, pues, la misma funcionalidad que Jesús. La función de Jesús en la historia es la educación del hombre y de la humanidad en el sentido religioso (¡precisamente para poder «salvar» al hombre!), donde por religiosidad, o sentido religioso, entendemos —como ya hemos dicho— la postura exacta como conciencia y tentativa como actitud práctica del hombre frente a su destino.

En el horizonte de esta fórmula se sitúa el problema de la liberación que Jesús, el Salvador, ha venido a traernos. La salvación se produce a partir de una postura verdadera del hombre frente a sí mismo y a su destino último. Pero la palabra definitiva acerca de la estructura del hombre singular —de nuestro «yo»— y de la historia del hombre no la pueden decir ni una introspección apasionada, ni un análisis científico, ni las diversas ideologías que engendra cada época como proyección de sus esfuerzos y de sus límites, porque toda ideología queda bloqueada en la historia por las condiciones en las que nace, irreversiblemente marcada por el punto de vista que, precisamente le da vida. La última palabra acerca de la estructura del hombre singular, y por ello de su destino inmanente, y acerca de la historia, ha sido Dios quien la ha hecho brotar en la historia misma: el Verbo se ha comunicado al hombre haciéndose carne.

1. La última palabra sobre el hombre y sobre la historia

Esta palabra definitiva puede resumirse en dos expresiones: «persona», o alma, para usar un término evangélico, y «reino de Dios». La primera expresión subraya el carácter *irreductible* del «yo» a cualquier esquema o categoría que sea: la persona es fuente de valores, y no está sujeta a ninguna dependencia que no sea dependencia original, constituida por Dios. Y la expresión «reino de Dios» coincide con la afirmación de que hay un *significado* al que todo tiende, al que tienden todos los fragmentos de vida que nos ofuscan —tanto que cuando hemos agarrado alguno en condiciones afortunadas creemos haber alcanzado el máximo de nuestro destino, y presuntuosamente tratamos de afirmar que el significado de todo se encuentra en ese tramo breve que podemos medir con nuestras manos—. Es

un *significado* que comprende también el sentido de todos esos fragmentos, cuya orientación tampoco entendemos —hasta el punto de que cada generación ni siquiera llega a ver la coherencia de lo que ella ha producido en la generación siguiente—; un significado que hace que todo fluya dentro de un designio cuyo nombre y cuyo rostro ya conocemos (aunque no del todo, como no puede conocer del todo el rostro amado aquel que se enamora): es el nombre y el rostro de Jesús, que recapitulará en sí todas las cosas y en el que todo consiste, como decía san Pablo.

Esta palabra definitiva salva al hombre y le orienta para que adopte una postura justa frente a sí mismo y frente al mundo, le evita los peligros de una selva de engaños crueles y le dirige por el camino de su verdadera libertad, de su humildad, es decir, de su religiosidad.

La Iglesia, como prolongación de Cristo, pretende ofrecer al hombre esta palabra: la *persona*, el hombre inmortal, intangible, irreductible, del que nadie puede disponer a su antojo; en función del *reino de Dios*, el orden secreto de las cosas, que el tiempo puede contribuir a oscurecer, pero que a su vez conduce hacia su claridad definitiva.

2. Una solicitud continua

¿En qué consiste entonces esta educación religiosa de la humanidad que la Iglesia proclama que es su objetivo, por el hecho mismo de reconocerse como prolongación de Cristo?

Es una solícita preocupación pedagógica para que el hombre llegue a tomar conciencia de lo que es Dios, preocupación que se expresa en continuos reclamos al hombre para conducirlo a vivir con esta conciencia de dependencia total del Misterio que nos habla. Porque ésta es la ley de la vida: la dependencia del

Padre, que es quien formula nuestra vida en cada instante, la fuente continua de nuestro existir. Es un llamamiento apasionado para que recordemos aquello que hace que yo sea irreductiblemente yo, participación ontológica en el Ser. La independencia del hombre está trazada por su vivir dependiendo de Dios. La paradoja que hay en esto no quita para nada su veracidad: es la dependencia de Dios lo que me devuelve a mí mismo; es la dependencia de Otro lo que me hace ser libre de todos los demás.

Se trata de la misma preocupación educativa que vimos anteriormente en Jesús¹, realizada mediante el modo en que se propuso a los discípulos a fin de que le reconocieran: una línea educativa concreta y amorosamente cauta, pero exigente, que no olvida nunca la necesidad constante de valorar la situación en que se encuentra metida la libertad del otro. Es la línea pedagógica de la revelación.

La Iglesia no ha abandonado jamás esta vocación educativa suya. Desde los primeros siglos de su historia, los fieles cristianos han encarnado esa convicción en la imagen de la madre, presente en muchísimos himnos y cánticos de alabanza. De hecho, todavía hoy se la sigue llamando «Santa Madre Iglesia». Con esta madre diligente y cuidadosa, cantada por los mártires y los Padres de la Iglesia, Cristo continúa su pedagogía para devolver al hombre a sí mismo, es decir, al Padre que le ama y no quiere perderlo.

Escuchemos las palabras de Ambrosio de Milán:

«He aquí la mujer, madre de todos los vivientes.

He aquí la casa espiritual.

He aquí la ciudad que permanece eternamente porque se ha librado de la muerte»².

La imagen de la madre se junta con esa otra tan familiar de las paredes de la casa y las murallas que protegen a las ciudades,

dentro de las cuales se ve más lejos el peligro. Imágenes de un cuidado atento a la vida humana, que es el cuidado que tiene Dios mismo hecho hombre. Como dice Gottschalk de Limburgo, un autor del comienzo de la Edad Media, en una secuencia de alabanzas a Cristo compuesta para la octava de la Epifanía:

«Disponiendo
plasmando,
tú nos formas como un artista,
con belleza variopinta,
[...] tú robusteces la vida humana que es como un vaso de arcilla»³.

La Iglesia hereda, por consiguiente, las preocupaciones amorosas del mismo Dios, ganándose así el título de madre.

En uno de los himnos más bellos que le haya dedicado a la Iglesia, Agustín exclama:

«Verdaderamente, oh Iglesia católica sólo tú eres la madre de los cristianos. Tú nos enseñas cómo adorar a Dios de manera limpia y pura, y nos dices que la vida bienaventurada consiste en volver a tu casa. Pues tú nos muestras que no existe criatura alguna ante la cual debemos inclinarnos en actitud de sometimiento y adoración»⁴.

Agustín compone este cántico todavía bajo la impresión sufrida por su reciente conversión: es el suspiro de quien ha vuelto a encontrar el camino de casa, de quien sabe que ya está en manos de una madre que le llena de cuidado, capaz de hacer frente a la vida cotidiana. Pero sobre todo la Iglesia es madre por las oraciones que ella dirige a Dios y que el Espíritu de Jesús suscita, porque nosotros no somos capaces ni siquiera de pedir.

Así, pues, la función de la Iglesia en la historia es la llamada maternal a reconocer la realidad de las cosas: que el hombre depende de Dios, un Dios misericordioso. E igual que una madre ayuda de modo concreto a sus pequeños, la llamada de la

Iglesia, como veremos enseguida, no es teórica sino que es como la salvación que llega de improviso al náufrago, el apoyo esencial para quien tiene las piernas enfermas: «La misericordia de Dios es un cabo largo y fuerte y nunca es tarde para agarrarse a él»⁵, hace decir Bruce Marshall a uno de sus personajes.

Por eso, la llamada incesante de la Iglesia a la educación religiosa auténtica de la humanidad es una dimensión que, dentro del reconocimiento leal de la propia dependencia descubre también la esperanza en la misericordia del Creador, descubre la salvación como un cabo tendido para ti, nos descubre expresamente la figura de un hombre que no está solo, que, por definición, está en compañía de Otro que es Padre para él. Esta es la razón de que, cuando le preguntaron a Jesús cómo tenían que rezar, Él no encontrara otra cosa mejor en el horizonte de las experiencias humanas que mostrar al hombre como un hijo en brazos de sus padres, y respondió que se dirigieran a Dios llamándole Padre, y Padre «nuestro». El hombre queda definido de este modo como alguien que existe en el ámbito de una compañía que abraza el origen mismo de las cosas y está también con los demás hombres. Si se borra este vínculo, el hombre se extravía, se pierde a sí mismo en la colectividad social. Es, pues, necesaria la incansable solicitud de la Iglesia, que nos defiende así de ese aislamiento que tanto facilita el ser instrumentalizados. Porque sólo la verdadera religiosidad constituye un límite frente a cualquier tipo de invasión e instrumentalización, incluida la eclesiástica.

Concluamos con esta observación sintética de Guardini: «Pues bien, la Iglesia sitúa sin cesar al hombre frente a la realidad que le conduce a la postura verdadera, es decir, ante el Absoluto. La Iglesia sitúa al hombre frente a lo Absoluto: entonces el hombre adquiere conciencia de que él no es

absoluto; pero brota en él a su vez el anhelo de una existencia libre de las mil ataduras de la vida terrena, que alcance la plenitud interior. Le pone frente a lo eterno. Adquiere entonces conciencia de que él es perecedero, pero que está destinado a una vida inmortal. Le pone frente a lo infinito, y el hombre descubre íntimamente que, si bien es limitado hasta en lo más profundo de su ser, solamente el infinito le sacia»⁶.

3. La postura óptima para afrontar los problemas humanos

La Iglesia nos solicita, por consiguiente, que adoptemos una «postura verdadera» frente a nosotros mismo y a la existencia; nos llama, como una madre experimentada en la vida, al realismo, a obrar de modo que recordemos cómo están efectivamente las cosas. Únicamente la Iglesia nos dice la palabra definitiva, que Dios mismo ha querido entrar en la historia, en nuestra estructura personal, en nuestro destino y en el destino común de la humanidad.

Todos nosotros advertimos, sin embargo, los problemas que constituyen la trama de nuestras horas y nuestros días, problemas de todo orden, grandes y pequeños. Si hay algún impulso que caracteriza a la vida, es precisamente el de resolverlos. Filosofías e ideologías, realidades sociales y políticas, todas proponen soluciones a ellos.

La Iglesia nos indica la postura óptima para afrontar esos problemas humanos. Si se vive con conciencia de nuestra dependencia original, que es la primera y suprema verdad, todos los problemas se sitúan de una manera que facilita más su solución. No es que queden resueltos, pero sí en condiciones favorables para que lo sean.

Podríamos referirnos a la solución de los diversos problemas de la humanidad como si se tratara de la construcción de un

edificio: el sentido religioso, que la Iglesia despierta, es como el test necesario del terreno para encontrar el punto más sólido en el que levantar el edificio. Si estos sondeos dan buen resultado, se puede construir, y la casa resistirá el paso del tiempo; si el sondeo es equivocado o se comienzan las obras sin estar seguros de haber encontrado el terreno adecuado, entonces, pasado algún tiempo, la casa denunciará este error de base. Es la comparación que puso el mismo Jesús⁷.

O también: cuando se está ante la situación de tener que levantar un gran peso, hay posturas que facilitan más esa tarea y otras menos; pero hay, además algunas otras que hacen realmente imposible levantarlo, como ocurre al usar una leva. Análogamente, si el hombre se coloca en la postura justa podrá afrontar sus problemas y tratar de resolverlos, pero, si no está en la postura justa, se complica la posibilidad de afrontarlos.

De hecho Jesús les dirá a sus discípulos: «En verdad os digo: no hay nadie que, habiendo dejado casa, o hermanos, o hermanas, o madre, o padre, o hijos, o campos, por mi causa y la del Evangelio, no reciba el ciento por uno ahora, en el presente, en casas, hermanos, hermanas, madres e hijos y campos, junto a persecuciones, y la vida eterna en el futuro»⁸. Y lo decía refiriéndose a un episodio en el cual un joven, al que Él había enseguida mirado con afecto, frente a su propuesta de dejarlo todo y seguirle, renunció a ello tristemente porque estaba muy apegado a sus riquezas. Es decir: la postura justa puede significar incluso un distanciarse del propio punto de vista, o de ese determinado segmento de la vida al que uno quisiera aferrarse como si lo fuera todo; pero, si se lleva a cabo ese distanciamiento, ello produce una riqueza nueva y verdadera, una posesión nueva y verdadera de las cosas y de los afectos. Por eso, la salvación que obra en nosotros esa postura justa comienza, y con abundancia —«ciento por uno»—, en el tiempo

presente, de acuerdo con la fisonomía del compromiso y de la historia de cada uno.

Este es el significado del llamamiento que hace la Iglesia con relación a los múltiples problemas humanos: es una llamada a reconocer el hecho de que existe una Relación que constituye originalmente la capacidad fundamental de nuestra persona y de la entera historia de la humanidad. Y el respeto, la adhesión, la seriedad y el amor con los que se traza esa relación constituyen, además, la estabilidad y el fundamento necesario para cualquier tentativa de construcción por parte del hombre, para cualquier intento de solucionar sus problemas.

Forma parte de la experiencia de cualquiera el hecho de que muchos problemas se pudren entre las manos justamente mientras nos empeñamos en resolverlos, que aumentan en vez de diluirse, que se complican en lugar de mostrar con sencillez su verdadero origen.

Y el motivo es que nosotros mismos no estamos tampoco orientados hacia nuestro origen, pues, de otro modo, tendríamos una visión de esos problemas que permitiría que apareciera su lado abordable, o por lo menos una visión que nos permitiría aceptarlos, o, en todo caso, una visión de nosotros mismos que nos haría encontrar la fuerza necesaria para pedir ayuda. Porque se trata de tener la mirada puesta en Algo más grande que los problemas concretos, lo que confiere a todo la perspectiva del buen camino.

4. Los problemas del hombre

Sintetizando, podríamos reducir toda la gama de los problemas humanos a cuatro grandes categorías fundamentales. La categoría *cultural* reúne en su horizonte todos los problemas que están conectados con la búsqueda de la verdad y del

sentido de la realidad. Dicha categoría desvela cómo se concibe el hombre frente a su destino, ya que uno mueve y utiliza los elementos de su propia existencia según la postura que tiene ante su destino. En la categoría del *amor* pueden reunirse los problemas que experimenta el hombre relativos a su continua búsqueda de plenitud personal, mientras que la exigencia humana de expresar la propia personalidad, con sus expectativas de incidir en la realidad espacio-temporal que le toca vivir, lleva todos esos problemas computables a la categoría del *trabajo*. Finalmente, el problema, sintéticamente indicado, de la convivencia humana, con su abanico de cuestiones y dificultades comprendidas, puede reseñarse en la categoría que suele indicarse con el término *política*.

Cada una de estas categorías reúne y agrupa las diferentes facetas de los obstáculos y las problemáticas que el hombre tiene que afrontar en su camino, y que determinan en todo caso a cada individuo, sea cual sea el modo en que piense resolver, u olvidar, o incluso reprimir, las exigencias fundamentales que representan.

Si la Iglesia proclama que su finalidad es ganar la partida en el esfuerzo humano de promoción, de búsqueda, de expresión, haría, por volver a la imagen de la madre que evocábamos antes, como esos padres que se hacen la ilusión de que pueden resolver los problemas de sus hijos sustituyéndoles a ellos. Sería además para la Iglesia una vana ilusión, porque de este modo faltaría a su misión educativa. Para la Iglesia vale también, en efecto, aquello que en otra ocasión he dicho a propósito del educador como persona individual en *Educar es un riesgo*⁹. Además, sería por una parte envilecer la historia esencial propia del fenómeno cristiano, y, por otra, empobrecer radicalmente el camino del hombre¹⁰.

5. La Iglesia no tiene la misión de solucionar los problemas humanos

Así pues, la Iglesia no tiene como misión directa proporcionar al hombre la solución de los problemas con los que éste se encuentra a lo largo de su camino. Hemos visto que la función que la Iglesia declara tener en la historia es la educación de la humanidad en el sentido religioso, y hemos visto también que esto implica recordar al hombre que adopte una postura justa ante la realidad y ante los interrogantes que ésta suscita, postura justa que constituye, además, la condición óptima para encontrar respuestas más adecuadas a esos interrogantes. Hemos subrayado también, hace un momento, que la gama de los problemas humanos no puede ser sustraída a la libertad y la creatividad del hombre, pensando que la Iglesia debiera darles una solución previamente confeccionada, porque de ese modo ella debilitaría su primigenia actitud educativa y quitaría además valor al tiempo que todo hombre envuelto en la iniciativa «histórica» de Dios debe ser llamado, en cambio, a considerar como profundamente «sagrado».

En el Evangelio hay un episodio iluminador desde este punto de vista. «Díjole uno de la muchedumbre: ‘Maestro, dile a mi hermano que parta conmigo la herencia’. Él respondió: ‘Pero, hombre, ¿quién me ha constituido juez o mediador entre vosotros?’. Y añadió ‘Guardaos y manteneos lejos de toda avaricia, porque aunque uno esté en la abundancia, su vida no depende de sus bienes’»¹¹.

Este episodio nos sugiere ante todo, ciertamente, aunque la cosa sea relatada solamente por Lucas, que no debía ser algo inusual el que alguien se dirigiera a Jesús, como se hacía a menudo con aquellos a los que se reconocía como maestros, para resolver litigios y controversias: ¡es muy instintivo en el

hombre pensar que ha encontrado la fuente de solución de sus problemas! Jesús despeja enseguida este equívoco, y, precisamente Él, que se había manifestado tantas veces como juez autorizado de los pecados del hombre desafiando a la opinión pública al osar perdonarlos, en este caso le interesa declarar decididamente que no le toca a Él arbitrar aquella cuestión. Ciertamente que su interlocutor debió quedar desconcertado, por lo que Jesús no descuida afirmar lo que a Él, en cambio, le toca hacer. No os apeguéis a aquello de lo cual no depende vuestra vida, recuerda, y con esto descubre con claridad lo que debía ser la actitud justa para los dos hermanos que litigaban: no dejarse dominar por el deseo de las riquezas, acordarse de que la propia vida depende de Dios, como dejará claro con la parábola que narra inmediatamente después, estableciendo que es más inteligente enriquecerse «delante de Dios» que acumular tesoros «para sí»¹². Pues, posiblemente, el amor al dinero que hacía a un hermano retener injustamente la parte de herencia que no le correspondía, era el mismo amor presente en el otro hermano que reclamaba sus derechos. Jesús vino a decirnos cuál es la postura auténticamente religiosa y, por consiguiente, verdadera de raíz ante cualquier clase de problema. Y así, ante un hermano innoblemente desheredado por otro hermano, Jesús siente que debe llamar a ambos a la libertad, estableciendo de este modo el carácter que debe tener nuestra actitud en relación con las riquezas de este mundo: «su vida no depende de bienes».

Cristo, igual que la Iglesia —su continuación—, no ha venido a resolver los problemas de la justicia, sino a poner en el corazón del hombre una condición sin la cual la justicia de este mundo puede tener la misma raíz que la injusticia.

6. Las ventajas de la libertad rectamente entendida

La función de Cristo y de la Iglesia con relación a los problemas de los hombres no es, en cualquier caso, igual a cero. Como ya hemos dicho, ellos solicitan a los hombres que recuerden los principios y las condiciones que, si no se pierden de vista, permiten que todo pueda afrontarse de verdad y, por consiguiente, con *más rendimiento*. Por ejemplo, recordar el valor de la persona del otro —la caridad— o el contexto que permite colocar al dinero en su puesto con medida es algo que, una vez escuchado, hace que resulte menos fácil dejarse llevar hacia los delitos que derivan del odio o la codicia. Ciertamente que no es una fórmula mágica para evitar mecánicamente cometer esos delitos, pero es el fundamento para que las soluciones sean más fácilmente humanas, no sean ficticias ni unilaterales. Es un fermento indispensable sin el cual la masa de harina de la vida resultaría indigesta. Pero es un comienzo para poder construir, no es todavía todo.

Comprensión que abarque todos los aspectos, equilibrio en la solución, estabilidad de la que se haya tomado, fecundidad posterior: éstas son algunas connotaciones de la humanidad que todas las soluciones a nuestros problemas deberían tratar de tener. En la medida en que esta humanidad se olvide en alguno de sus aspectos, es fácil que una parte de la construcción se hunda y amenace con sepultar bajo sus escombros al hombre mismo.

Por último, debemos afirmar de nuevo que la libertad es, precisamente, el síntoma esencial de la humanidad que tiene la solución adoptada: la libertad en su sentido más fecundo, fuerte y pleno, la libertad que reclaman Cristo y su Iglesia, la que tiene el hombre vigilante, con la mirada atenta y el alma abierta de par en par a su origen y su destino, esa libertad que permite a la inteligencia no frenarse ante nada, a la voluntad no embarrancar en ninguna playa de amor equívoco, y a la sensibilidad

acompañar a una y otra con el vigor de una paciencia inagotable.

A fin de cuentas se puede decir, por lo tanto, que la Iglesia conduce al hombre hacia la solución de sus problemas, pues éste logra —en condiciones equivalentes— solucionarlos de manera más duradera, completa y realista, en la medida en que tenga una actitud, al menos implícita, auténticamente religiosa: la que Jesús ha venido a enseñarnos.

7. La tarea de todos los hombres

En el curso de la vida terrenal, el hombre tiene que buscar solución a cada problema que se le plantea, y su esfuerzo resolutivo tiene que aplicarlo a las cuatro categorías de problemas que hemos señalado. Esta es la tarea de cada hombre, individualmente considerado y en su contexto histórico-social, en su historia personal concreta y en las contingencias de la historia social y política. Esa tarea está confiada a su libertad, dentro de la libertad del plan de Dios que se va realizando en la historia¹³.

Libertad e historia: el hombre vive con la posibilidad de encontrar solución a las cosas, porque Dios no nos ha metido en el flujo del tiempo sin una razón. Pero la posibilidad de hallar la solución plena no radica en el mecanismo que el hombre pueda concebir, ni tampoco viene del exterior, de las cosas. Semejante posibilidad está confinada a la libertad que tengas para ponerte a ti mismo, y a las cosas o circunstancias que crean el problema en relación con el fundamento de la vida. Dios no obliga al hombre a ser él mismo si éste no quiere. Pero se lo pide, le incita a ello, se lo recuerda continuamente. Y por eso la Iglesia nos espolea para que adoptemos las condiciones que conforman la postura religiosa que produce esa relación y facilita la tarea del hombre en la historia. Pues, de hecho, si se adopta sinceramente

esa condición que reclama la Iglesia, no se tarda en experimentar una energía y una fiereza en ponerse a trabajar que tienen una intensidad muy particular. Al contrario, si un cristiano cree que vive la condición religiosa que reclama la Iglesia sin empeñarse por aplicarla en sí mismo para solucionar sus problemas, está expulsando del tiempo al hecho cristiano, porque todo lo que evita los problemas está fuera del tiempo, visto que el destino se pone en juego en el tiempo y el espacio y que todos los problemas surgen en el tiempo y el espacio.

La Iglesia resulta viva, y se planta a la vista de una generación poniendo de manifiesto todo el abanico de sus recursos vitales, exactamente en la misma medida en que los cristianos viven el fundamento de su religiosidad y sienten el deber de estar comprometidos en el contexto de tiempo y espacio que determina sus problemas como hombres.

«La actualidad del Evangelio —decía Chenu— pasa a través de los problemas de los hombres»¹⁴, y cuanto más comprometido está el cristiano en la solución de los problemas humanos, se convierte en un signo más grande «de la coherencia que tiene el Evangelio con las esperanzas de los hombres»¹⁵.

Así pues, de la Iglesia nos viene esta afirmación absoluta e intransigente de religiosidad que es la piedra angular de nuestra vida y de nuestra sociedad. Afirmación que no solamente no es abstracta, por ser fundamento de una construcción que nos atañe a todos y cada uno, sino que el equilibrio, la seguridad, la solidez y la fecundidad que produce facilitan, o más aún, nos empujan a comprometernos en los vericuetos de la historia, la búsqueda de soluciones para los problemas concretos. En una historia en la que Dios se ha encarnado, como prueba de su amor a los hombres, comprometerse con los problemas que nos plantean los tiempos es la primera forma de caridad.

8. Nunca se vivirá integralmente la religiosidad en la historia

Como madre avisada, la Iglesia tiene, no obstante, una concepción extremadamente realista del hombre y de la historia. Al mismo tiempo en que insiste para que se respete la condición de la actitud religiosa, ella sabe que la línea evolutiva de la historia —que podría simplificarse desde esa actitud— resulta en cualquier caso complicada, también, a causa de la falta de libertad del hombre. Ello hace que éste no acepte con frecuencia en la historia vivir con esa postura religiosa, y también que, aunque lo acepte, no logre mantenerse siempre en ella. Es decir, que la religiosidad no se vive adecuadamente con el tiempo. En efecto, todos los días las misas comienzan en todo el mundo con la confesión de nuestros pecados, esto es, con el reconocimiento de que nuestra libertad no se ha mantenido en la postura recta. Mientras el mundo exista, las comunidades de creyentes se verán incitadas por la Iglesia a empezar sus reuniones con el *Confiteor*, signo de lo inadecuada que es la libertad humana con su destino, desproporción inmanente que se mantendrá hasta el fin en la historia del hombre. Es la doctrina misteriosa, pero experimentable al mismo tiempo, del «pecado original».

La figura del anticristo, o de los falsos-cristos, está puesta en el Nuevo Testamento ¹⁶ al final de los tiempos para señalar que, en la visión cristiana de la historia, la lucha entre el bien y el mal proseguirá hasta el último instante, como símbolo de una ambigüedad que siempre subsistirá e, incluso, crecerá. Cuanto más progresa la evolución de la humanidad más muestra esa ambivalencia, su capacidad de bien y su capacidad de mal, su valor y su contravalor.

Es una ambivalencia que siempre se manifiesta para poner en juego la libertad, la adhesión a lo verdadero. Y así Cristo, con la imagen de los últimos tiempos de Jerusalén, que encierra el

sentido de la hora decisiva de todas nuestras vidas y de la historia entera, advierte a los suyos: «Entonces, si alguno os dijere ‘Aquí está el Cristo, el Mesías’, no le creáis; porque se levantarán falsos cristos y falsos profetas y obrarán grandes señales y prodigios para inducir a error, si fuera posible, aun a los mismos elegidos [...] Como el relámpago que viene de oriente y brilla hasta occidente, así será la venida del Hijo del Hombre»¹⁷. En este contexto de ambigüedad, en el que están presentes conjuntamente el bien y el mal y que durará hasta el fin, estamos advertidos de que hay algo en lo que no se debe creer, que es falso, que se apropia de atributos que no son suyos, y, por el contrario, algo que provocará nuestra confianza, el relámpago que atraviesa el cielo, la luz de Cristo. Pero estamos también advertidos de que ésta no se impondrá mecánicamente, que jamás nos veremos «obligados» a reconocer: los falsos profetas podrán engañarnos siempre, el Cristo que viene podría ser considerado menos resplandeciente que los prodigios de los falsos cristos. Para tener seguridad de reconocerle nada podrá sustituir a la costumbre humilde de la recta actitud que la Iglesia reclama a lo largo de los siglos. La religiosidad nos da sabiduría frente a la enigmática figura del mal que espera a los hombres al final del camino, o al final de cada tramo del camino, sin eliminarla, porque el límite añadido a nuestra libertad además del ser creada (límite debido a una decisión original del primer hombre y que la tradición de la Iglesia llama por eso «pecado original»), no permite mantener largo tiempo la rectitud de la postura religiosa, hasta el punto de que la solicitud previsor de la Iglesia insiste en que el cristiano la mendigue de Dios continuamente.

Debido sobre todo a esta falta de libertad, los problemas humanos tendrán siempre aspectos irresueltos y llevarán siempre consigo el peso de la complicación, precisamente

porque la postura justa ante lo real, que Cristo inspira, no será siempre adecuadamente respetada por el hombre.

9. La tensión moral del cristiano

Podríamos entonces preguntarnos: visto que para resolver bien los problemas es necesario tener esa actitud religiosa que reclama la Iglesia, y puesto que nuestra libertad nunca va a vivir hasta el fondo en semejante actitud, ¿qué podemos hacer? La concepción de la vida humana que propone la Iglesia es tensión, vigilancia, similar a la del centinela que pone atención al más mínimo ruido en la explanada, o comparable a la imagen del peregrino que camina hacia una meta.

Cada uno, en la medida en que ama su propia humanidad y vive con el horizonte de una conciencia cristiana, debe esforzarse continuamente —de esto deriva la palabra «ascesis»— por llevar a cabo el afrontamiento de los problemas humanos desde el punto de vista de una religiosidad auténtica.

Así describe Guardini la tensión moral que solicita la Iglesia del cristiano: «La Iglesia provoca sin cesar en él esa tensión que está en el fondo de su ser, entre ser y deseo, entre realidad y misión, y la resuelve mediante el misterio de la participación en la naturaleza divina, estar hechos a imagen y semejanza de Dios, y el misterio del amor de Dios, que dona de su plenitud lo que está fuera del alcance de la naturaleza creada»¹⁸.

El hombre cristiano —*homo viator*, el hombre viandante, según la estupenda expresión de la cristiandad medieval— es consciente, por consiguiente, de que la vida es un camino, un caminar hacia nuestra meta, y sabe que la solución total está en el fondo de todos los problemas y que es obra de Dios, no nuestra. Nosotros somos incapaces de satisfacer la sed inextinguible de nuestro destino y nuestra meta, y únicamente el

poder de Dios puede completarnos. Pero lo que caracteriza en cada instante a la grandeza del cristiano, lo que caracteriza en cada instante a la invitación que nos dirige la Iglesia y, con ello, lo que da la medida de nuestro ser cristiano, es la búsqueda de una plenitud cada vez mayor, la búsqueda de lo mejor cuanto se puede. Por lo tanto se trata de un compromiso sin límites y sin tregua.

Recordemos la parábola que contó Jesús en la que se enfrentan, comparándolas, dos actitudes morales: la del fariseo y la del publicano. Como sabemos, los fariseos se consideraban los fieles guardianes de las leyes divinas, en tanto que los publicanos, que recaudaban los impuestos por cuenta del imperio romano, eran considerados públicamente como pecadores. Es Lucas quien nos relata la conocida narración de Jesús: «Dos hombres subieron al templo a orar, uno era fariseo y el otro publicano. El fariseo, erguido en pie, oraba para sí de esta manera: ‘¡Oh Dios!, te doy gracias porque no soy como los demás hombres, ladrones, injustos, adúlteros, ni tampoco como ese publicano [...]’. El publicano, en cambio, se quedó a distancia y no se atrevía ni siquiera a levantar los ojos al cielo, y se golpeaba en el pecho diciendo: ‘¡Oh Dios, ten piedad de mí, pecador!’»¹⁹. Y Jesús condena la actitud moral del fariseo. ¿Por qué? Porque está contento de sí mismo, rehuye y reniega de la tensión en su vida, mientras que el publicano, en el fondo, expresa esa tensión bajo su forma más elemental, que es el malestar dolorido por uno mismo. En esta tensión está encerrada la concepción moral que indica la Iglesia al hombre. Y no hay nada más contrario a esto que la figura del que se aquieta satisfecho de sí mismo o pone su esperanza en una posible felicidad contingente.

Hay una señal que experimenta el hombre cristiano, de esta búsqueda continua de la verdad de sí mismo y, en consecuencia,

de la verdad del mundo. Jesús la indicó mediante la palabra «paz». Uno de los comentarios más bellos de este aspecto de la antropología cristiana es la oración que reza el sacerdote durante la misa, después de que la asamblea termine de decir el *Padrenuestro*: «Líbranos, Señor, de todos los males, y concédenos la paz en nuestros días para que, ayudados por tu misericordia, vivamos siempre libres de pecado y protegidos de toda perturbación, mientras esperamos la venida gloriosa de nuestro salvador Jesucristo». Todos los elementos que componen la tensión moral están contenidos aquí: el reconocimiento de la dependencia de Dios que me ha creado, en cuyas manos estoy sin temor, la afirmación de que la consistencia de la vida radica en ese Otro y que, por ello, la esperanza de alcanzar el destino está en Otro, la necesidad de vivir a la espera y, por consiguiente en búsqueda, recorriendo un camino en el que siempre hay un vacío por colmar.

De ahí que la tensión por afirmar lo real según la mirada de Cristo sea el fundamento de la paz. Esta no puede tener duración si no nos apoyamos en la consistencia última de la realidad, es decir, en el Misterio que hace las cosas, en Dios, en el Padre.

Sin este contexto último la paz es fragilísima y se deteriora convirtiéndose en ansiedad. El esfuerzo de ser fiel para seguir lo verdadero es muy distinto: es lucha, que no es algo contrario a la paz, que puede significar un dolor o un grave peso; pero no es ansiedad. La ansiedad es una mentira que rebrota continuamente y anida en nosotros para impedir la adhesión a lo que se ha alzado dentro de nuestra conciencia como algo verdadero. La paz es una guerra, una guerra con nosotros mismos.

Por eso un cristiano no puede dar testimonio del anuncio conformándose con la fácil afirmación de su fe: la religiosidad

auténtica que ha traído Jesús a la historia humana, y que su Iglesia continúa proponiéndonos, es profundamente incidente en la historia. Mediante ella el sujeto humano se sitúa frente a los problemas con una actitud adecuada a su humanidad y a su destino. Él está llamado a aplicar a esto su libertad y consiguientemente su trabajo. Con conciencia de que su camino es a tientas y corregible, de que su libertad es frágil y necesita de perdón, y que por medio de éste siempre se recupera.

Capítulo Tercero

LO DIVINO EN LA IGLESIA

El factor humano, cuyas implicaciones hemos venido describiendo hasta aquí, tiene en la Iglesia el valor de ser el método que vehicula, mediante el cual se nos hace llegar, algo más grande. En efecto, lo humano es la forma en la que Dios se comunica. El contenido de lo que nos alcanza por medio de ese factor es más que humano, es divino. La Iglesia ha vivido siempre con esta certeza, íntimamente ligada al saberse a sí misma una realidad viva, la prolongación de Jesucristo.

Dice Karl Adam: «Si preguntamos a la Iglesia Católica qué piensa de sí misma, qué es lo que pretende esencialmente ser, en resumen, cuál es la conciencia que tiene de ella misma, nos responderá por boca de sus más esclarecidos doctores de todos los siglos que ella es la realización del Reino de Dios sobre la tierra. ‘La Iglesia actual es el Reino de Cristo y el Reino de los Cielos’, afirma con aplomo san Agustín. El ‘Reino de los Cielos’, el ‘Reino de Dios’ que, retomando la profecía de Daniel¹, anuncia Jesucristo, que crece a semejanza del grano de mostaza y es como levadura que hace fermentar al mundo y como labrantío que lleva trigo y cizaña hasta el día de la cosecha, ese Reino lo ve la Iglesia contenido y manifiesto en la intimidad de su propio ser. Ella está plenamente convencida de ser la aparición de lo Nuevo, lo Sobrenatural, lo Divino que se despliega en el Reino de Dios, la manifestación de la Santidad. Ella es, bajo la apariencia de cosa pasajera, la nueva y sobrenatural realidad que Cristo trajo a este mundo, la verdad y la gracia divinas que se revelan bajo envolturas terrenas»².

Esto significa ante todo que las consideraciones que hemos hecho hasta aquí, refiriéndonos al carácter esencial que tiene el factor humano en la definición de la Iglesia, deben iluminarse con el juicio de que ésta no puede reducirse a ese factor. A la Iglesia, formada por hombres, con su temperamento, su mentalidad, su mayor o menor libertad, inserta en un determinado contexto histórico-cultural, no se la puede juzgar reduciéndola a esos hombres con sus características, o a ese contexto histórico específico.

Tratemos, pues, de analizar, aunque sea sumariamente, este contenido divino que la Iglesia pretende comunicar.

Pero no será inútil plantear primero una observación. La Iglesia, al definirse como portadora de una realidad divina en un vehículo humano, está afirmando que lleva un valor absoluto en un instrumento que es de por sí falible, imperfecto. Y por eso el cristiano, lleno de límites puede encontrarse con tener que vivir la experiencia de aportar a alguien que quizá sea mucho mejor que él un valor superior a ambos. ¿Tendrá que renunciar a ello, por ser consciente de su indignidad? Jesucristo valora la naturaleza humana hasta en esto. Al pedir a quien le sigue que viva esta dramática experiencia, no hace más que exaltar lo que la naturaleza, si se observa con atención, requiere imperiosamente. Porque, ¿qué padres que amen sinceramente a sus hijos renuncian a comunicarles algo que valga, con el pretexto de que ellos no lo poseen completamente? Lo que les interesa es lo bueno que su hijo puede efectivamente adquirir, y no tanto la medida de su propia perfección. Y además, reconociendo con sencillez su defecto también ellos se ven llevados a mejorar. Cuando la naturaleza solicita de él un amor auténtico, el hombre sabe manifestar apego a su contenido verdadero más que a la consideración de sí mismo.

Jesús puso de manifiesto la importancia que tiene perseguir

de manera directa lo que verdaderamente vale cuando dijo: «Si no os convertís y os volvéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos»³. El niño, que vive completamente confiado, persigue intuitivamente el objetivo que le sugiere la naturaleza de aprender y crecer.

1. Cómo se comunica la verdad: comunidad, tradición, magisterio

El hombre no alcanza el conocimiento de algo si no comprende su significado, es decir, si no capta su capacidad de relación con lo demás. La condición para poder conocer cualquier realidad es que se tenga claridad y certidumbre sobre el significado de la existencia misma. Esta es la verdad: una definición de los significados últimos de nuestra existencia, de ese vivir nuestro que es tan sencillo y tan complejo al mismo tiempo.

Este es el primer nivel por medio del cual se comunica en la Iglesia lo divino: como comunicación de la verdad. Dios ayuda a los hombres mediante la Iglesia a alcanzar una claridad y una seguridad objetivas al percibir los significados últimos de su propia existencia.

Ya hemos tenido ocasión de tratar, en un pasaje anterior de nuestro curso⁴, sobre la incesante búsqueda humana del significado de la vida; recordemos también ahora que el hombre, como tal, de algún modo roza la verdad, la intuye, pero dificultosamente y a retazos. A propósito de esto citamos a Tomás de Aquino, quien observa que esa verdad que busca la razón sería accesible sin ayuda solamente a unos pocos, mezclada con muchos errores y, en todo caso, después de mucho tiempo⁵. En efecto, es experiencia común a todos nosotros que el hombre corre el riesgo de confundirse con

frecuencia precisamente ante lo que más le apremia. Pues bien, frente a los valores últimos, cuanto más esenciales son, esto es, cuanto más necesitamos conocerlos, más ofuscado siente el hombre su juicio, más inciertas sus valoraciones. Tiene por consiguiente necesidad de ayuda, como sucede normalmente por lo demás en todas las experiencias importantes de la vida, ante las cuales el hombre se ve en graves dificultades si está solo.

La Iglesia se propone precisamente como ayuda para esto. Se plantea como una realidad capaz de hacer que resulte claro y cotidiano eso que la mente humana alcanza, en el mejor de los casos, solamente con mucho trabajo, con mucho tiempo y no sin errores.

Gertrud von Le Fort dice en uno de sus himnos a la Iglesia dirigiéndose a ella:

«¿Quién podrá hablar como tú hablas?
¿Quién no perecería ante la cólera del Altísimo?
¡levantas hasta el cielo tu cabeza,
y no se quema tu cabello.
Desciendes hasta el borde del Infierno,
y tus pies quedan incólumes!
Confiesas eternidad, y no se aterra tu alma.
Impones certidumbre,
y tus labios no enmudecen»⁶.

Esa es la ayuda que el hombre mendiga, pues, como máximo, la razón solamente llega a su momento cumbre a los umbrales del significado de la existencia y pide, aún de manera implícita e inconsciente, ayuda divina para su búsqueda, o bien, más a las claras, que lo divino se revele. Pero, con independencia de lo que nos enseña la historia de la humanidad, del esfuerzo religioso del hombre y del pensamiento, basta simplemente la experiencia de cada uno, si no se ha dejado amodorrar, para

captar el deseo angustioso de un significado que enlace todos los elementos de la existencia, que nos diga la verdad acerca de cada paso.

Es bueno subrayar que la comunicación de lo divino, en tanto que comunicación de la verdad, no responde a una instancia filosófica abstracta, sino que está relacionada con el modo de concebir y de sentir nuestra vida, nuestra propia conexión con la realidad.

Acerquémonos, por ejemplo, a lo que nos hacían estudiar de memoria hace tiempo en el catecismo. Allí se formulaba una pregunta: «¿Cuáles son los misterios principales de nuestra santa fe?». Y la respuesta era: «Los misterios principales de nuestra santa fe son dos. El primero: la unidad y Trinidad de Dios; y el segundo: la encarnación, pasión, muerte y resurrección de Nuestro Señor Jesucristo». Pues bien, ¿qué es lo que pretende la Iglesia al declararse portadora de lo divino cuando comunica esta verdad? Pretende que estas dos formulaciones identifiquen la verdad última de lo humano, que los significados últimos de mi existencia y de la tuya se hallen en esas expresiones.

Lo que quiere decir, por ejemplo, que «Dios uno y trino» no es una formulación abstracta, sino algo que pertenece a la raíz de la existencia de todos y cada uno de los hombres, que explica y aclara su sentido último. Esto es, que no se puede comprender al hombre más que a la luz de este Dios uno y trino, a la luz del hecho de que el Ser último no puede identificarse como una unidad mecánicamente entendida, con el «uno» tal y como podemos deducirlo de nuestra experiencia natural, sino que su misma sustancia misteriosa implique una realidad comunal. Sustancia misteriosa, ciertamente, que nosotros no podemos comprender. Pero, tal como Jesús le dijo a Nicodemo, el influyente miembro del Sanedrín, quien, deseoso de conocer

mejor su mensaje, había ido por la noche a verle «El viento sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de donde viene ni adonde va»⁷. El misterio permanece; sin embargo «oyes su voz», es decir, tenemos la posibilidad, no de explicarlo, pero sí de descubrir su capacidad para hacernos comprender mejor la misma realidad de nuestra experiencia.

Por ejemplo, el anuncio de que el ser del que todo depende, en el cual todo acaba y del cual está hecho todo, es el uno absoluto y al mismo tiempo comunión, explica como ninguna otra cosa el modelo de la convivencia, sobre todo el modelo de la relación entre el yo y el tú, entre el hombre y la mujer, entre padres e hijos. Ningún análisis practicado con la sola razón logra explicar la paradoja del carácter único y múltiple que simultáneamente tiene la experiencia del hombre, el cual nunca pronuncia con tanta intensidad la palabra «yo», jamás percibe con tanta pasión la unidad de su propia identidad, como cuando dice «tú», o como cuando dice «nosotros» con el mismo amor con el que dice «tú». Moeller comenta en la conclusión de uno de sus volúmenes sobre la literatura moderna y el cristianismo: «En el amor la libertad se entrega enteramente al ser amado; sólo entonces el hombre se sabe hombre perfecto. Dios, por medio de esta ‘creación dual’, ha querido que el hombre no se realice de manera plena más que en un diálogo en el que dos seres se abandonan el uno al otro. En la unión del amor —‘dos en una sola carne’—, la persona es, por fin, ella misma, en libertad. Y ello es así porque Dios es Trinidad: las relaciones subsistentes que forman, que constituyen la vida misma de Dios, muestran que libertad y don de sí mismo son términos sinónimos. Hay una familia divina, una paternidad celeste, de la que todas las paternidades terrestres son imagen y participación»⁸.

Aquí se ve por qué ningún esfuerzo teórico puede explicar mejor los momentos cumbres y los aspectos más típicos de la

experiencia humana, hecha a imagen de Dios. Lo que se dice ahí para el amor puede valer para otro anhelo supremo del hombre, el conocimiento: cuanto más distinguidos se mantienen su sujeto y su objeto más potente es su unidad. El mecanismo último de esta unidad paradójica no es identificado por ninguna filosofía, con justicia apasionada por alcanzar una explicación última, pero que siempre tiene la tentación de abolir uno u otro de los términos en juego a la hora de ensayar su reducción sintética.

La comunicación de la verdad que Dios nos hace llegar mediante la Iglesia, el misterio del Ser que se revela al hombre, explica la convergencia profunda entre el yo y el tú, entre el yo y el nosotros, entre la unidad que constituye la persona singular y la presencia de otros, explicación sin la cual tanto la identidad del yo como la presencia del otro se quedarían en retazos o jirones de una existencia absurda. Por eso el misterio de la Trinidad tiene una «voz» que se hace escuchar, pues resulta clarificadora del interior de nuestra experiencia, pertenece profundamente al significado último de la existencia; o mejor, es éste último el que pertenece a Aquél.

De igual modo, el segundo misterio de la fe cristiana que se recitaba con las fórmulas del catecismo —la encarnación, pasión, muerte y resurrección de Jesús— constituye la hipótesis que mejor explica la unidad de la historia humana. Siempre se ha tratado de encontrar categorías unitarias de interpretación de las vicisitudes históricas, porque en nosotros todo tiende a esta unidad, pero los diversos elementos de cada experiencia, de cada época, de cada acontecimiento, permanecen dolorosamente separados para nosotros, y para superar el malestar que eso produce a menudo se fuerzan los hechos, pues no nos muestran su posible unidad.

De improviso, el anuncio de un acontecimiento —un niño, un ser humano— se plantea como el sentido de toda la historia:

afirma que hay una relación de simpatía profunda entre todas las cosas que hace el hombre, afirma que todo le pertenece a Él. El anuncio cristiano de que el Verbo se ha hecho carne, ha muerto y ha resucitado, cumple por consiguiente lo que a veces aflora en la conciencia del hombre como presentimiento o profecía. Cristo resucitado proclama que en la historia todo es redimible, que de la vorágine de los acontecimientos no se pierde nada. Al concluir su balance sintético de la historia de la humanidad René Grousset nos transmite estos interrogantes: «En cuanto concierne a la historia humana, ¿qué historiador, juzgándola con altura, se atreverá a mirarla sin espanto? [...] ¿Y si, después de tanta angustia, no hay más efectivamente que la tumba? ¿Sería entonces cuando el último hombre, en la última noche de la humanidad, ya sin esperanza —él— de resurrección, podría emitir a su vez el grito más trágico que haya atravesado jamás los siglos: ‘Eli, Eli, ¿lamma sabactani’? Nosotros los cristianos conocemos la respuesta que, desde toda la eternidad, había dado el Eterno a este grito. Sabemos que el martirio del Hombre-Dios era para conducirlo de nuevo a la derecha del Padre y, con Él, a toda la humanidad rescatada por Él. Sabemos, y acabamos de constatarlo, que fuera de la solución cristiana [...] no existe ya ninguna otra; una solución, entendamos, aceptable para la razón y el corazón»⁹.

Aceptable porque la humanidad entera queda recapitulada en Cristo, sin recortes arbitrarios, sin censuras ni olvidos. El gran Kierkegaard escribía en su *Diario* que la relación de «negatividad polémica» que el paganismo interponía entre la vida futura y la existencia presente estaba bien representada por las imágenes de las almas que, antes de alcanzar los Campos Elíseos, cumplían la obligación de beber el agua del río Leteo. Este gesto borraba en ellos sus afanes terrenos, aportando el olvido. ¡Hasta ese punto le resulta imposible al hombre solo lograr aunque sea

simplemente una idea de paz sin olvidar (o negar) algo!

La verdad que enseña la Iglesia sobre el valor que tiene la humanidad redimida por Cristo es exactamente lo contrario: todo vale para la eternidad, nada cae en el olvido, y de todo estamos llamados a rendir cuentas. Porque anunciar a Cristo resucitado, de vuelta a la derecha del Padre, significa atestiguar que el hombre está en compañía de una fuerza tal que no le hace falta olvidar el mal ni la contradicción: Él lo redime, lo transforma todo, con el libre asentimiento del hombre. Para la tradición auténtica de la Iglesia, sin embargo, esa transformación no queda remitida al más allá; es una experiencia que empieza ya en el presente. Así que la vida adquiere una proporción interior y lo eterno se transparenta ya en el tiempo presente. Esto recuerda la idea cristiana de «mérito», es decir, de una realidad humana proporcionada a lo eterno que se ha desvelado en Cristo.

No será inútil recordar que una hipótesis puede considerarse verdadera y funcionante si está en condiciones de explicar todos los factores que entran en juego. La comunicación de la verdad que lo divino hace llegar a los hombres mediante la Iglesia demuestra su validez justamente porque no olvida nada, valora el bien y juzga o transforma el mal.

Preguntémonos ahora: ¿Cómo se produce en la Iglesia esta comunicación de la verdad divina, este mensaje cierto y seguro en torno a los significados últimos de la vida? Se puede decir que de dos maneras, aunque en el fondo se trate de una dinámica única.

a) El magisterio ordinario

Las verdades supremas que comunica el cristianismo se transmiten al hombre en la Iglesia con un método cuya imagen más próxima es el fenómeno de la presión osmótica. Este, como

se sabe, se verifica cuando, puestos dos líquidos susceptibles de mezclarse entre sí separados por un cierto tipo de membrana, se produce la transferencia de uno de los dos, que tiene propiedades particulares, a la otra parte de la membrana. Es un fenómeno de difusión que se asemeja mucho a la concepción que tiene la Iglesia de cómo se comunica la verdad. Viviendo dentro de la comunidad eclesial, por medio de la inmanencia en ella, es como penetran dichas verdades, casi por ósmosis continua, día tras día, de una manera que no podemos calcular, a través de la membrana de nuestra conciencia. Y así se llega a alcanzar esa certeza y claridad acerca de la verdad que el hombre necesita para afrontar la vida.

El primer modo en que se comunica la verdad que Cristo ha venido a traer al mundo consiste en la fidelidad a la vida de la comunidad eclesial.

Tradicionalmente este modo se indica con la expresión *magisterio ordinario*.

El cristiano llega a las verdades divinas que propone la Iglesia por una vía ordinaria, que es la misma vida de la comunidad. La condición es que ésta sea verdaderamente eclesial, es decir, que esté unida al obispo, a quien se supone a su vez unido al obispo de Roma, el Papa. Esta es, pues, la fuente normal de un conocimiento último seguro: no el estudio teológico ni la exégesis bíblica —que son instrumentos en manos de la autoridad que guía—, sino las articulaciones de la vida común de la Iglesia unida al magisterio ordinario del Papa y de los obispos que están en comunión con él.

Son varios los instrumentos esenciales para reconocer la conciencia de la comunidad que camina. Pueden constituir señales de esa vida las encíclicas o los discursos del Papa, los documentos y las cartas de un obispo a su diócesis, en cuanto esté unido a la pastoral del Pontífice, o los documentos de una

comunidad en cuanto estén implícitamente aprobados por el obispo.

Si el magisterio ordinario es la garantía del modo en que se declina la vida de la comunidad, el mayor instrumento de comunicación de lo verdadero en la vida de la Iglesia es su misma continuidad. Esto es lo que se llama *tradición*. La tradición es la conciencia de la comunidad que vive ahora con la memoria cargada de la riqueza de todas sus vicisitudes históricas.

Dice De Lubac comentando la constitución *Dei Verbum* del concilio Vaticano II: «La idea de la tradición expuesta aquí deriva del concepto de Revelación: todo lo que ha recibido la Iglesia lo transmite ‘con su doctrina, su vida y su culto’; no se trata solamente, pues, de una ‘tradición oral’, sino de una tradición concreta y viva que fructifica con el tiempo, de modo que, conservando la verdad revelada, la actualiza según las necesidades de cada época». Y añade: «La tradición se recuerda siempre antes que la Escritura para respetar el orden cronológico, desde el momento que, en el origen de todo, está ‘esta tradición que viene de los apóstoles’, y que los libros sagrados fueron compuestos o recibidos en el seno de una comunidad constituida con anterioridad»¹⁰.

La comunidad cristiana, en cuanto Iglesia, es como una persona que al crecer toma conciencia de la verdad que Dios ha puesto dentro de ella y a su alrededor. La memoria es un elemento fundamental de su personalidad, como le ocurre al hombre individual; por el contrario, la falta de memoria constituiría un grave síntoma de rigidez mental, de esclerosis. En esto se ve por qué la unidad del cristiano con la tradición es una de las pruebas más grandes para contrastar su autenticidad religiosa. Debería ser un apasionado de esa vida y esa enseñanza que recorre los siglos desde hace dos mil años, y estar orgulloso de ser heredero de semejante tradición.

La importancia de la tradición es decisiva porque, dado que nos llega por medio de la vida de la comunidad y al ser esta última la continuación de Cristo en la historia, cuanto nos enseña ahora no puede estar en contradicción con lo que enseñaba hace mil años, no puede ser la verdad que anuncia y sus significados últimos —aunque no necesariamente las fórmulas o los usos rituales— una decadencia de su mensaje primitivo. Escribe Newman:

«Cuando consideramos la sucesión de los tiempos durante los cuales ha subsistido el catolicismo, el rigor de las pruebas a que ha sido sometido, los cambios repentinos y maravillosos que lo han afectado desde el exterior y en su interior, la incesante actividad mental y los dones intelectuales de sus miembros, el entusiasmo que ha despertado, el furor de las controversias que han surgido entre sus fieles, la violencia de los asaltos que ha debido resistir, las responsabilidades sin cesar crecientes que ha debido asumir [...], es totalmente inconcebible que no se haya disuelto en pedazos y arruinado en el caso de haber sido una corrupción del cristianismo [...]; y si su larguísima serie de desarrollos hubiese sido una secuela de corrupciones, sería éste un ejemplo de continuado error tan nuevo, tan inexplicable, tan extraordinario, que parecería casi un milagro capaz de rivalizar con esas manifestaciones del Poder Divino que constituyen la prueba del cristianismo. Contemplamos a veces, sorprendidos y atemorizados, el grado de sufrimiento que llega a soportar el cuerpo humano sin sucumbir. Pero tarde o temprano llega el fin. Las fiebres tienen su punto crítico después del cual viene la salud o la muerte. Pero esta corrupción de mil años, si es que lo es, ha caminado continuamente hacia la muerte sin encontrarla nunca, y

sus excesos, lejos de debilitarla, la han fortalecido»¹¹.

Whitehead, un filósofo inglés que trabajó durante su madurez en América influyendo bastante en su cultura, llegó a decir que una filosofía o una ideología no logra mantenerse históricamente coherente con su origen más que una generación al máximo. Pues bien, la Iglesia, con una historia ya bimilenaria, se atreve a afirmar ¡que no se ha contradicho nunca y que no se contradirá jamás! ¡Ese reto es de por sí un milagro!

b) El magisterio extraordinario

El segundo modo en que las verdades de la fe se comunican en la Iglesia lo ofrece una forma extraordinaria de su enseñanza, que se identifica en último análisis con el Papa, cuando éste pretende afirmar algo usando para ello de toda su autoridad. Y esto puede ocurrir bien de manera solemne y clamorosa con la convocatoria de un Concilio Ecuménico, que es la asamblea de todos los obispos bajo la guía del obispo de Roma, o con una intervención personal del Pontífice, iniciativa que recibe el nombre de *definición ex cathedra*.

Semejante magisterio extraordinario consiste, pues, en una enseñanza excepcional en su formulación y como respuesta precisa a contingencias históricas concretas, y tiene como sujeto, por decirlo muy sintéticamente, a la autoridad del Papa, tanto en el caso de la formulación personal *ex cathedra* como en la eventualidad de un Concilio, que no puede ser válido sin la aprobación del Pontífice.

Esta modalidad extraordinaria concierne a la definición de algunos valores que se propone clamorosamente como definitiva, irreversible, y que por eso representa un punto culminante de la conciencia cristiana ante la sociedad.

A propósito de esto quisiera hacer algunas observaciones:

1) La autoridad en cuanto función de la vida de la comunidad.

La autoridad suprema del magisterio es una explicitación de la conciencia de la comunidad entera guiada por Cristo, y por consiguiente es algo funcional a ella, no es una sustitución mágica o despótica de ella. La verdad que se define mediante una de esas dos intervenciones de carácter excepcional se refiere siempre a algo que ya formaba parte de la vida de la Iglesia. La autoridad identifica esa verdad defendiéndola y aclarando lo que desde siempre resultaba ya vivido, al menos implícitamente; no es, por su propia naturaleza, una invención que prescindiera de la vida y la conciencia de la comunidad¹².

La expresión que se usa en la Iglesia para indicar estas explicitaciones es la palabra «dogma», cuyo origen griego se encuentra en el verbo *dokéo*, creer, considerar. La palabra sustantiva significa opinión, decreto, máxima, y con los siglos ha venido a identificar aquellos puntos doctrinales definidos con precisión por la autoridad de la Iglesia. Ella se expresa de este modo cuando tiene la certeza de explicitar con ello la madurez de la conciencia común en Cristo.

La autoridad, en lo que respecta a la comunicación de lo verdadero, constituye en la vida de la Iglesia una guía que tiene una doble función, algo así como el cauce de un río: la primera es una función ideal, indica la dirección del río hacia su desembocadura; la segunda es una función límite, semejante a la que cumplen las orillas del río, de tal modo que a ella le corresponde juzgar cuándo determinada afirmación o enseñanza va en contra, sobrepasa o desborda el cauce que asegura la dirección ideal.

Por ello cuando se proclama un dogma en la Iglesia, jamás es fruto de una convicción repentina o de una reacción desconsiderada. Más bien es algo similar a lo que nos ocurre a cualquiera de nosotros cuando durante largo tiempo se ha

comportado de acuerdo con determinadas impresiones, persuasiones o intuiciones, y, en un momento dado, con ocasión de un encuentro o un acontecimiento particularmente significativo, cobra conciencia clara de ellas y las expresa. Porque la vida de Cristo en la historia de la Iglesia es una vida que crece. Toda la riqueza de la verdad está en Cristo: la vida de la Iglesia toma cada vez más conciencia de lo que Cristo le ha dado y, por consiguiente, de lo que tiene dentro de sí. La formulación dogmática coincide con un salto cualitativo en la conciencia de la Iglesia y, por lo tanto, de las personas dentro de ella.

Por todo lo dicho, la autoridad de la Iglesia, cuando proclama un dogma, está muy atenta a sondear la conciencia de la comunidad. Cuando, por ejemplo Pío XII proclamó en 1950 el dogma de la Asunción de la Virgen, lo hizo solamente tras consultar repetidamente a los obispos y las comunidades de todo el mundo, hasta obtener la certeza de que esa definición no hacía otra cosa que dar voz a algo que el pueblo cristiano, desde los tiempos más remotos, no había dejado nunca de creer. Efectivamente, la fiesta de la Asunción se celebraba ya en el siglo cuarto y desde entonces no se ha cesado jamás de transmitir que la Virgen fue elevada a la gloria celestial en cuerpo y alma al término de su vida terrena, sin tener que esperar, por lo tanto a la resurrección final de la carne, y escapando así a la corrupción de sus despojos mortales. Que es exactamente lo que Pío XII proclamó al definir el dogma de la Asunción.

Cierto que era particularmente significativo afirmar esto en una sociedad en la que el valor de la vida se hacía consistir cada vez de modo más extenso en el éxito inmediato. Constituía un desafío afirmar que el acontecimiento cristiano proclama el valor de la existencia del cuerpo para la eternidad, y que el valor de cualquier vida, incluidas aquellas absolutamente carentes de

toda fama, consiste en vivir cada instante como un aspecto y en función del amor al todo, tal y como sugiere la figura de María. Esto es, que el valor del instante no reside en los logros inmediatos, sino en el amor a la totalidad con que se vive. Y por eso ni siquiera un cabello de nuestra cabeza se perderá. Es la afirmación de las verdaderas dimensiones del hombre, que pone en entredicho el materialismo del hombre moderno para dilatarle bajo el impacto del espíritu hacia el infinito.

El mismo género de provocación ocurrió también con el dogma de la Inmaculada Concepción, proclamado en 1854 al comienzo de la oleada materialista. Ya Duns Scoto, filósofo y teólogo franciscano que vivió a finales del siglo XIII, enseñaba que la Virgen fue preservada del pecado original, es decir, que de algún modo había sido redimida de antemano por Aquel que iba a ser su Hijo. Y seis siglos después ésta es exactamente la explicación que retomará la Iglesia al definir el dogma de la Inmaculada Concepción. Con él la Iglesia nos propone mirar a María como alguien que ha vivido su humanidad de manera completa, sin estar marcada por la ambigüedad original; es decir, nos propone mirar a una mujer cuya existencia puede resumirse en el *fiat voluntas tua* con el que aceptó su misión. De este modo se reafirmaba nuevamente, frente a los orgullosos hijos de la Ilustración, la fragilidad del hombre, el cual crece en grandeza únicamente cuando se adhiere a Dios. Se reafirmaba la doctrina del «pecado original», definida anteriormente por el concilio de Trento, pues no hay duda de que la mentalidad de la época, como nos sucede también hoy, sentía como algo repugnante esta imagen de flaqueza y de incoherencia estructural, este aviso de la irremediable incapacidad que tiene el hombre con sus solas fuerzas de dejar que el destino auténtico determine sus pasos. Por otra parte, la revelación del pecado original es una afirmación grandiosa de la seriedad de la responsabilidad

humana: afirma que la situación de fragilidad es resultado de un acto responsable del primer hombre; y es además una proclamación de la relación orgánica, profunda, que hay entre los hombres, viniendo a ser consecuentemente una afirmación no superada de la unidad entre los hombres como dimensión que define la fisonomía de todos los individuos.

Obviamente hoy día es grande la ignorancia tanto acerca del método con el que se llega a proclamar un dogma en la Iglesia, como acerca del mismo significado que tiene esta expresión; como hemos visto, en resumen, el dogma sirve para indicar un valor cuando éste forma parte de la conciencia cierta y vivida de la comunidad cristiana.

Desde este punto de vista, una verdad enseñada mediante el magisterio ordinario puede tener también las mismas características. No obstante, normalmente se aplica en sentido estricto el término «dogma» a una proclamación excepcional, para indicar que, llegados a este nivel, ya no hay posibilidad de duda interpretativa, y que la Iglesia se ha decidido a formularlo debido a una situación que requiere urgentemente claridad ante todo el mundo. Un ejemplo puede ser ilustrativo: cuando en una familia algo resulta obvio, es totalmente inútil aclararlo con un razonamiento formal. En cambio resulta necesario establecer esa razón cuando surgen interpretaciones distintas y engañosas sobre asuntos importantes para la vida familiar.

2) No todo es dogma en la Iglesia.

Partiendo de lo que hemos expuesto brevemente hasta aquí, es evidente que sería erróneo interpretar la vida de la Iglesia, guiada por la autoridad, como si todo estuviera definido en ella por la existencia de dogmas. No todo es dogma: en primer lugar porque puede no resultar necesaria esa explicitación solemne a la que nos hemos referido hace un momento, y en segundo lugar porque puede que no todo haya aflorado ya en la conciencia del

pueblo cristiano de modo que éste lo sepa cierta y claramente; en caso contrario la historia no tendría ya sentido.

Por eso la autoridad de la Iglesia no recurre con mucha frecuencia a la proclamación de dogmas para ejercer su misión de comunicar la verdad: en el último siglo y medio, por ejemplo, se han proclamado tres dogmas: la Inmaculada Concepción, en 1854; la infalibilidad pontificia, en 1870; y la Asunción de la Virgen, en 1950.

Quizá sea oportuno insistir todavía más. En coherencia con la función educativa que, como hemos visto, es propia de la Iglesia, la proclamación de un dogma tiene primordialmente una función pedagógica. ¿Por qué, en un momento dado, la Iglesia proclama un dogma y no lo deja simplemente en la conciencia del pueblo de Dios? Porque ello se hace necesario dentro de la pedagogía grande que conduce al hombre hacia Cristo, pedagogía que la Iglesia tiene la misión de llevar a cabo.

La explicitación dogmática de una verdad puede resultar particularmente útil para la comunidad cristiana, por ejemplo, cuando la cultura dominante niega de manera grave y violenta esa verdad.

Tomemos como ejemplo el otro de los dogmas definidos más recientemente: el de la infalibilidad del Papa. Debemos recordar, para empezar, que la referencia última de las Iglesias al Papa está documentada como algo que ya se vivía pocos años después de la muerte de Cristo¹³.

¿En qué consiste, pues, esa infalibilidad? Es, por encima de todo, una característica que se debe al hecho de que Dios se comunica por medio de la Iglesia¹⁴. No es, por lo tanto, una capacidad del hombre, sino una prerrogativa del poderío de Dios, que se manifiesta asegurando su Espíritu a toda la Iglesia guiada por el sucesor de Pedro.

Así pues, el dogma de la infalibilidad del Papa, especificación

última de la asistencia que Jesús prometió a su Iglesia, considerando su radicación en la historia de ésta, podría incluso no haber sido promulgado. Y de hecho, durante el debate conciliar, la mayoría de las objeciones que se hicieron versaron sobre la oportunidad de esa definición y no sobre su contenido¹⁵.

Al final del debate se aprobó la constitución *Pastor Aeternus*, que contiene la doctrina del primado y la infalibilidad del Papa. Y así la Iglesia optó por lanzar, en una sociedad donde la concepción racionalista de la vida había llegado ya a configurar la mentalidad común, la provocación de afirmar solemnemente que el hombre no es la única medida de lo real y que el nexo entre el hombre y la verdad no pasa solamente por los cortos pasos de la razón, sino por el cauce de una autoridad que, asistida por Dios, debe guiar al hombre hacia la salvación. En este caso, por consiguiente, el dogma, largamente discutido en todo caso, fue provocado por el enfrentamiento clamoroso y total con el mundo circundante, lo que hizo que brotara la necesidad de una clarificación.

Con estas breves observaciones me parece evidente que, cuando se usa el adjetivo «dogmática» lanzándolo como acusación a la Iglesia, no se capta el sentido auténtico que tiene en coherencia con la concepción de ella misma.

Para comprender el hecho cristiano hace falta referirse continuamente a la vida. La palabra «dogma» no tiene para nada ese sentido dictatorial que tantos comentaristas le atribuyen; indica sencillamente la formulación definitiva que alcanza la toma de conciencia de una verdad de la que es depositaria la Iglesia. Y esto es análogo a la experiencia más común y corriente de la vida. Cuando cualquiera de nosotros pasó por los cinco o diez años de edad, tenía una determinada actitud ante la vida, correspondiente a esos tramos de la existencia, que reflejaba ya entonces su personalidad; no obstante, a medida que crecimos

ciertas ideas sufrieron, siempre dentro de la expresión unitaria de esa personalidad, determinadas flexiones expresivas. Así ocurre también en la historia de la Iglesia. El contenido fundamental del acontecimiento cristiano, lo que teológicamente se llama *depositum fidei*, se comporta en la historia de la Iglesia igual que el contenido de la humanidad en un niño. A medida que pasa el tiempo, bajo el choque de las circunstancias y la provocación de los acontecimientos, el niño cada vez toma más conciencia de sí. Es lo mismo que sucede cuando la conciencia de la comunidad eclesial, con la seguridad que da la adhesión a la autoridad, dice de un determinado aspecto del contenido esencial de la fe: «Bueno, ¡es definitivamente cierto!».

Porque la Iglesia, aunque sea muy fácil no tenerlo presente, es una vida. Es la vida de Uno, el misterio de la persona de Cristo, que se desenvuelve en el tiempo dentro de la organicidad viviente de un Pueblo. La Iglesia, es, por consiguiente, una vida que toma con el tiempo cada vez más conciencia de sí misma.

3) La trayectoria de la autoconciencia de la Iglesia.

Así pues, lo que nos ocurre en la vida a nosotros, que muestra autoconciencia madura con el paso del tiempo, ocurre también en la vida de la Iglesia. Es importante por ello tener presente que existe una trayectoria en este proceso de maduración.

Un caso iluminador es lo sucedido en el siglo pasado con el padre dominico francés Lagrange.

Eminente biblista, fundador a finales del siglo XIX de la *École pratique d'Etudes bibliques* de Jerusalén, e iniciador de una revista de estudios bíblicos de fama internacional, le tocó operar en un clima histórico muy particular. Al finalizar el siglo XIX la Iglesia se encontraba absolutamente falta de preparación para hacer frente al choque proveniente de los diversos desarrollos que se estaban produciendo con los métodos de la crítica histórica y literaria, al ser aplicados a los textos de la Escritura

por parte de exegetas racionalistas y protestantes. Era una época de grandes convulsiones intelectuales y nuevos pasos en la investigación científica, que llevaron a que muchos espíritus se preguntaran si las exigencias de la ciencia podían conciliarse con las verdades de la fe. En el interior de la misma Iglesia se empezó a considerar que la verdadera investigación era incompatible con cualquier autoridad, a la cual no se le podía permitir imponer de antemano como verdades los elementos de la fe.

Este alejamiento de los datos fundamentales del catolicismo es lo que Pío X condenó como herejía llamándola «modernismo».

Pues bien, el padre Lagrange, que era un pionero de los estudios bíblicos, no tenía duda de que tenía que usar en su trabajo las diversas adquisiciones alcanzadas en los campos de la filología, la arqueología oriental y la crítica textual. Su solidez teológica no sólo no se veía cuestionada, sino que él consideraba que podía dar impulso y prestigio a la exégesis católica sin ceder en los principios de su fe. No obstante, dado el clima de sospecha que se había venido originando con el ansia de deshacer la herejía, algunos resultados de su trabajo fueron objeto por parte de ciertos ambientes católicos de violentos ataques, y denuncias ante las autoridades eclesiásticas, las cuales terminaron por aplicarle medidas disciplinarias, aunque nunca recibió una condena doctrinal. Fue obligado a dejar la *École Biblique*. Continuó, sin embargo, su investigación, y se sometió sin pausa al juicio de la autoridad eclesiástica para demostrar la corrección de su planteamiento, trabajando sin descanso, de modo que la bibliografía suya en el momento de su muerte contaba con más de mil escritos. En 1943, la encíclica de Pío XII *Divino afflante Spiritu*, dedicada al progreso de los estudios bíblicos, puede considerarse como un justo

reconocimiento al perseverante trabajo del padre Lagrange, que se cita en ella con aprobación y, además, se indica como norma a los exegetas católicos gran parte de las orientaciones que él había propugnado.

Como se ve, entonces, los instrumentos que utiliza la Iglesia para salvaguardar una expresión segura de la fe podrían formularse en resumen con una afirmación como ésta: «En el actual estado de los conocimientos no vemos (o vemos con preocupación) cómo puede conciliarse esta postura con los valores de la fe». Pero el conocimiento puede evolucionar, y un estudio mayor de determinadas cuestiones puede demostrar que esa preocupación no estaba justificada.

A propósito de esta tensión entre libertad y autoridad y de su vinculación con la trayectoria histórica, observa Karl Adam:

«La verdad nueva [la revelación] no emerge de las profundidades de la naturaleza humana en su carácter específico [...] sino, que esencialmente es un don de lo Alto. De ahí que no pueda comunicarse con el hombre sino por vía de autoridad [...] La autoridad que reclama la Iglesia es un correlativo necesario del carácter sobrenatural de la Revelación [...] Mas, por otra parte, la Iglesia rechaza toda fe ciega, toda obediencia meramente externa a la fe. El asentimiento a las enseñanzas de la Iglesia ha de ser un 'sí' interior y convencido, un 'sí' que brote por consiguiente de la libre personalidad moral de cada uno [...] Y dado que esta convicción personal no puede ser alcanzada por el pensador sistemático sin un método riguroso y preciso, la Iglesia en modo alguno puede ser enemiga de un método verdaderamente crítico y menos aún del llamado método histórico crítico. Tampoco la encíclica de Pío X contra el modernismo [...] prohíbe este método; antes bien, lo presupone. Lo que

prohíbe es simplemente la afirmación de que el 'sí' de la fe sobrenatural dependa *exclusivamente* de las conclusiones de ese método [...] Nuestra adhesión a la fe no descansa únicamente en el testimonio de muchos documentos, sino en el testimonio vivo de la tradición [...] Por su íntima vitalidad, por la claridad meridiana de su conciencia de la Revelación, la Iglesia va continuamente derramando nueva luz sobre los nuevos problemas [...] y cuando considera amenazados los núcleos esenciales de la Revelación cristiana, pronuncia por medio de sus Congregaciones el severo *tuto doceri non potest*, la prohibición de enseñar, no ya en nombre de la ciencia, sino en nombre de la fe [...] Es posible, como ocurrió en el caso de Galileo, que un dicasterio eclesiástico prohíba en nombre de la fe una opinión científica que contradice sólo en apariencia a verdades dogmáticas adquiridas, opinión que más tarde pasará a tener la categoría de certeza indiscutible»¹⁶.

Creo que no será inútil repetir que es precisamente el no considerar a la Iglesia como un organismo vital, y en consecuencia sujeto a crecer en autoconciencia y, por ello, a corregir y modificar su conocimiento del inmutable depósito de la fe revelada, la fuente de los mayores equívocos que se producen a la hora de juzgar y de vivir la comunidad eclesial. Por eso, de igual modo que al afrontar la existencia de una persona se tiene en justa consideración su historia, las condiciones en que ha crecido, los momentos en que ha madurado y las contingencias de las que podría haberse derivado para su personalidad un ofuscamiento particular de su conciencia, tampoco hay que olvidar que la Iglesia vive y opera en el curso del tiempo siguiendo su propia trayectoria de autoconciencia. El Espíritu de Cristo la asiste indefectiblemente en ella para que pueda siempre

cumplir su misión y, por lo tanto, no *definir* jamás ningún error; pero no la exime del esfuerzo y de la tarea de investigar de manera evolutiva, justamente porque su naturaleza es la de un «cuerpo», divino sí, pero también humano, esto es, encarnado en el tiempo y el espacio.

Concluamos esta reflexión sobre la comunicación de lo divino en la Iglesia con esta expresión de Newman: «Así pues, la facultad de desarrollarse es una prueba de vida, aunque no fuera más que por sus intentos de imponerse, pero principalmente por sus éxitos. Porque una mera fórmula, o no logra desarrollarse, o si se desarrolla se destruye. Unicamente una idea viva se multiplica en muchas otras, permaneciendo, no obstante, una»¹⁷.

2. *Cómo se comunica una realidad divina*

Llegamos así a considerar ahora el segundo aspecto de lo divino que constituye a la Iglesia y que ésta tiene por misión vehicular en el mundo. El primer aspecto se refería a los significados últimos de la existencia y de la historia, a la verdad, que la Iglesia nos comunica con una claridad y seguridad definitivas. Hemos visto también que es muy probable que tengamos que reconsiderar nuestra manera habitual de pensar en los dogmas, cuyo procedimiento para ser formulados y definidos representa lo más alto y profundamente pertinente a la vida y a la historia que se pueda concebir.

Pasemos ahora a describir aquello en lo que consiste el corazón del mensaje cristiano: vivir en la Iglesia, es decir, vivir la presencia de Cristo, comunica una *realidad* divina.

a) La gracia sobrenatural o santificante

Juan, en el famoso prólogo a su Evangelio, después de haber anunciado que «En principio era el Verbo», que estaba «junto a Dios» y que «era Dios», tras haber comunicado que el Verbo «sin el cual no se ha hecho nada de cuanto existe» era vida y luz para los hombres, no acogida sin embargo por ellos, después de afirmar que, en cambio, a quienes acojan esa luz y esa vida les será dado «el poder de llegar a ser hijos de Dios», nos pone frente al hecho inaudito: «Y el Verbo se hizo carne»¹⁸.

Con ello nos muestra que no nos encontramos únicamente ante una comunicación de ciertas verdades, una revelación del misterio del ser que, en todo caso, sería vital para encontrar el significado de la existencia y de la historia, sino que estamos ante una comunicación de la misma realidad divina, una participación de lo humano en la vida de Dios, hecho cuya densidad ontológica apenas evoca la expresión «hijos de Dios». Se trata de una comunicación que toca el ser del hombre y lo cambia. En el hombre al que se acerca Cristo y que libremente desea y consiente la relación con Él —y, por consiguiente, con la Iglesia—, se produce una mutación de su naturaleza humana. Se trata de una «exaltación» ontológica del yo, es decir, de un salto de calidad en su participación más profunda del Ser. Mediante la vida de la Iglesia el Ser, Dios, el Verbo hecho carne, Cristo le comunica al hombre el don de una participación más profunda en el origen de todas las cosas, de manera que sigue siendo hombre, pero se convierte en algo más. En la Iglesia se le ofrece una participación «sobrenatural» en el Ser. Este es el elemento más fascinante del anuncio cristiano.

El Evangelio llama «renacer» a esta comunicación profunda de la realidad divina. Una expresión que encontramos en el capítulo 3 de Juan, donde se narra el episodio que ya hemos citado del coloquio entre Jesús y el notable judío Nicodemo¹⁹.

El término que utiliza la tradición cristiana para indicar la

realización de ese nuevo ser es «gracia sobrenatural» o «gracia santificante». Esta palabra, «gracia», a la que estamos demasiado acostumbrados, es la más bella de nuestro vocabulario cristiano. Indica la absoluta gratuidad del fenómeno al que da nombre, y señala su valor divino, porque únicamente la comunicación de lo divino es *absolutamente* gratuita. Y al añadido de la palabra «sobrenatural» establece el valor que tiene como nexo entre esta comunicación de sí que Cristo obra en nuestra vida (frente a lo que hubiéramos sido sin Él) y el acto creador que nos introdujo en la vida. El hombre sigue siendo el mismo, pero ahora es distinto.

Estamos ante una novedad humana cuya dinámica se mantiene en el misterio —no nos es dado saber «cómo»—, pero, si volvemos al coloquio entre Jesús y Nicodemo, encontraremos esa estupenda comparación que hemos citado ya al hablar del misterio cristiano, la semejanza con el viento, que en este contexto es aplicable precisamente al corazón de la comunicación de la realidad divina²⁰.

En esta misma perspectiva hay otro término que domina el Nuevo Testamento: *el hombre nuevo, la criatura nueva*. En su segunda carta a los Corintios, Pablo dice explícitamente: «Por lo tanto, si uno es de Cristo, es una criatura nueva; pues lo viejo pasó y ha nacido lo nuevo»²¹. Y lo repite cuando interviene con los Gálatas acerca de la discusión sobre la necesidad o no que tenían los cristianos de someterse a la costumbre judía de la circuncisión: «Pues lo que cuenta no es la circuncisión, ni la no circuncisión, sino el ser una nueva criatura»²². E igualmente exhorta a los cristianos de Éfeso: «Debéis renovaros en el espíritu de vuestra mente y revestiros del hombre nuevo»²³; como también a los Colosenses, llamándoles a que reconozcan la nueva realidad que hay entre ellos y en ellos mismos: «Porque os habéis despojado del hombre viejo con sus obras y os habéis

revestido del nuevo»²⁴.

También Pedro, cuando se dirige en una carta a los cristianos dispersos en toda el Asia Menor, exhortándoles a tener una conducta santa, fundamenta la posibilidad de ésta refiriéndose precisamente al concepto de «nueva generación» que hemos apuntado al comentar a Juan: «Como quienes han sido engendrados de nuevo no ya por una semilla corruptible, sino inmortal, es decir, por la palabra de Dios viva y eterna»²⁵. Y finalmente, en la expresión de Santiago, es como si esta fórmula de nombre nuevo, o de criatura nueva, alcanzase toda su amplitud catalizadora del ser humano y de su historia: «Por su propia voluntad Él nos ha engendrado con la palabra de la verdad, para que nosotros fuéramos como una primicia de su creación»²⁶.

Estos pasajes nos introducen en el segundo calificativo de la palabra gracia: «santificante». En nuestra tradición religiosa la idea de santo indica al que se adhiere a Dios, al que corresponde a Dios. Esta es la razón de que en los ritos judíos se le llame a Dios tres veces santo: Él mismo es, obviamente, el paradigma supremo de la adhesión a su realidad más íntima. Pues bien, para los cristianos, la «gracia» es santificante porque es Dios quien comenzó consigo mismo y quien prolonga en la historia una humanidad nueva, una humanidad definitiva de acuerdo a su designio. Que la gracia sea santificante confirma, pues, que los que se adhieren a esa iniciativa gratuita de Dios entran en una relación más profunda con el Ser, tanto que se convierten, como dice Pablo, en miembros del cuerpo de Cristo. «Pues vosotros sois cuerpo de Cristo y miembros suyos, cada uno por su parte»²⁷.

El que vive el misterio de la comunidad eclesial experimenta un cambio de su naturaleza. No se puede comprender cómo suceden estas cosas, cómo se verifica este cambio en la

persona; pero si cualquiera de nosotros toma este fenómeno en consideración, si lo vive de verdad, si se compromete con él, entonces llegará a ser diferente de manera comprobable.

En esto debería consistir la curiosidad de la aventura cristiana, la aventura del nacimiento y establecimiento en el mundo de esta nueva modalidad de criatura «primicia» de una nueva humanidad. Pues no estamos llamados a anunciar solamente con palabras esta regeneración; estamos invitados a vivir una experiencia. Imaginar que el cristianismo pueda reducirse a afirmaciones verbales —imagen que puede afectar a cualquiera, incluso a quien se considera cristiano— significa retirarse de una aventura única, significa abandonar el cristianismo como vida.

¡Cómo se ha dilapidado en nuestra conciencia la fuerza de este anuncio: que somos seres recreados, creados de nuevo! ¡Cómo se ha despilfarrado la potencialidad de esta autoconciencia nueva, de este sentido distinto de la propia persona, del propio «yo», del cual brota toda clase de energía para obrar, al igual que un juicio luminoso! ¡Cómo se ha malgastado, usándolo de modo moralista, el concepto de «gracia santificante»!: ¡las dos palabras más perfectas y bellas de toda la teología se han convertido en algo que ya no expresa su fuerza!

En todo caso, este fenómeno nuevo que ha entrado en la historia y en las sociedades humanas, esta radicalidad que tiene la novedad del Evangelio explicitada en el anuncio de una exaltación ontológica, responde a la necesidad inconsciente que experimenta toda la humanidad. Lo dice Pablo en su carta a los Romanos: «La misma creación espera con impaciencia la manifestación de los hijos de Dios [...] Pues sabemos que la creación entera gime y siente hasta ahora dolores de parto»²⁸. Sin que pueda tomar plena conciencia de ello, dando el carácter inimaginable de la iniciativa de Dios, el hombre de todos los tiempos espera este hombre nuevo. Y mucho más aún el

cristiano, o todo aquel que quiera verificar el contenido del anuncio que la Iglesia prolonga en la historia, quien no puede olvidar ese gemido del que participa con toda la inadecuación de su respuesta, pues sigue siempre siendo protagonista de la atracción universal por la aventura cristiana.

La novedad está llamada a despertarse en el cristiano, y, aunque sea de manera crepuscular, a manifestarse como el alba de una nueva jornada. La comparación que me gusta utilizar para explicarlo es justamente el amanecer.

Imaginemos a alguien que siempre haya vivido en la oscuridad. Cuando viera los primeros fulgores de la mañana se daría cuenta enseguida de que lo que sucede ante sus ojos es algo diferente, ya no es oscuridad. Y ciertamente se sentiría atraído por ese fenómeno inesperado e indefinible para él, aunque no lograría siquiera imaginar la luz de pleno sol del mediodía. Ese amanecer ya no es tenebroso; es algo completamente distinto de la oscuridad habitual. El hombre miraría absorto y fascinado a ese preludio de luz, en espera de una novedad todavía mayor, aun sin saber cómo representársela.

Esto es el cristianismo en el seno de la historia, ésta es la Iglesia en la sociedad de cada época, una comunidad cristiana en su ambiente, cada cristiano en sus contingencias cotidianas: el amanecer de una humanidad diferente, de una comunidad humana distinta, nueva, más verdadera.

b) Mediante signos eficaces: los sacramentos

¿De qué manera se comunica en nuestra ontología esta gracia sobrenatural, este salto de calidad ontológico?

De igual modo que la comunicación de la verdad se produce mediante el magisterio en la vida eclesial, asimismo esta

participación profunda en el misterio del Ser nace dentro de la vida eclesial objetiva, nace de y se cumple en Cristo: no brota del sentimiento o de la imaginación inteligente del hombre.

Esta nueva realidad se comunica por medio de la inmanencia de la persona en la vida de la comunidad eclesial auténtica a través de gestos que se llaman «sacramentos».

La palabra «sacramento» es una traducción del latín *sacramentum* que, a su vez, fue el modo en que los latinos tradujeron la palabra griega *mysterion*²⁹, que evocaba, por consiguiente, aquellos cultos provenientes de Grecia u Oriente cuyos ritos se mantenían rigurosamente secretos³⁰.

Estos cultos ofrecían a los iniciados una accesibilidad parcial a lo divino y una potencial posibilidad de unión con ello. El término *mysterion*, en la cultura griega, no indicaba lo absolutamente no conocible, sino aquello que, con técnicas particulares, se podía aferrar de lo incognoscible. En el Nuevo Testamento la palabra *mysterion* se usa para indicar, con un cambio radical de significado, la novedad de la revelación, el desvelarse en Jesucristo de las intenciones últimas de Dios, y su participación en la experiencia humana. Dicho término fue vertido al latín con la palabra *sacramentum*, cuyo origen está ligado a un término técnico militar referido a cierto compromiso solemne, a un juramento de los soldados, un vínculo sagrado, algo semejante a un voto.

Así pues, el término «sacramento», en la práctica cristiana, por un lado, debido a la conexión que tiene con el *mysterion*, indica la dinámica de la comunicación de la realidad divina en la persona de Cristo; y, por otro, por lo que respecta a su origen latino (*sacramentum*), evoca un pacto sagrado de fidelidad, algo que al cristiano no puede dejar de recordarle cierta relación con la alianza que Dios ha querido estrechar con el hombre.

En ambas motivaciones originales se puede ver una señal de

la operatividad y la eficacia que la Iglesia vincula al sacramento. Para la Iglesia, por tanto, el misterio indica ciertamente lo que está más allá de nuestra capacidad de conocer, pero lo indica en cuanto que Él ha querido hacerse reconocible en el ámbito de la experiencia humana, y ha querido que ello fuera posible de una manera permanente, fiel con una iniciativa soberana.

Así, pues, el sacramento es el primer aspecto de la comunicación de lo divino dentro del campo experimental humano. En este sentido la Iglesia dice de sí misma que es un sacramento: un lugar en el que se ve y se verá siempre la presencia de la fuerza divina, de la persona de Cristo venciendo al mundo. La Iglesia es el sacramento de esa Presencia³¹.

Por consiguiente, si la Iglesia —como cuerpo místico, misterioso en su unidad— es el lugar donde Cristo continúa estando indefectiblemente en el tiempo, entonces también los gestos de Cristo tendrán en la historia de la Iglesia su reflejo en la acción de la comunidad. Notemos que «místico» no quiere decir abstracto ni intelectualmente nebuloso, sino cargado de misterio: lo que la Iglesia propone, con toda ella considerada por entero y con sus gestos, que prolongan en el tiempo los gestos del Salvador, es una verdadera implicación de las personas con su Persona. En el sentido estricto de la palabra, los sacramentos prolongan en la historia los *gestos redentores de Jesús*, esos signos fundamentales con los que Cristo comunicaba la salvación, esto es, con los que se comunicaba Él mismo.

«El sacramento, en realidad, no tiene existencia independiente; todo su sentido y sustancia le viene de Cristo y por Cristo. Así como Cristo en su vida terrenal no se avergonzó de usar símbolos visibles para llevar a cabo las curaciones corporales³², igualmente, aunque en sentido nuevo y más elevado, instituyó los sacramentos e hizo de ellos instrumentos adecuados de su poder redentor [...] para santificar a las almas

mediante ellos, por medio de su celebración sensible y visible [...] El concepto católico de sacramento quiere, pues, mantener y tutelar lo que constituye el núcleo íntimo del cristianismo, aquello por lo que san Pablo padeció y luchó, el carácter plenamente gratuito de la gracia y la idea de que Cristo es ‘todo en todos’ [...] El sacramento cristiano [...] asegura el libre y directo intercambio de vida entre la cabeza y sus miembros»³³.

Ya hemos visto anteriormente que la atención a lo sensible, el cuidado de la enseñanza concreta, formaban parte de la pedagogía de Jesús al revelarse. No puede sorprender, por lo tanto, que Jesús haya querido que su Iglesia utilice elementos materiales de la vida en sus gestos sacramentales, del mismo modo que Él utilizó el barro, el agua, el vino, los peces, el pan, e incluso el borde de su manto, para manifestarse mediante aquellos prodigios que, ciertamente, curaban al hombre, le ayudaban en sus necesidades específicas, pero que sobre todo le ponían en contacto con Él, manifestación completa y perfecta del amor de Dios al hombre, fuente de una energía resolutive para cada uno y para toda la historia de la humanidad. Así como Cristo desprendía, al pasar cerca de un enfermo, una fuerza que daba salud —y no solamente física—, de igual manera que ese don era para Él una comunicación de su realidad divina, también la compañía suya, que viven en el lugar creado por Él para darse continuidad, la Iglesia, su Cuerpo —es decir, la posibilidad actual que tiene para hacerse ver y experimentar— da su variada prolongación a los gestos del Salvador protegiendo todos sus elementos: desde la visibilidad de los signos a la eficacia operativa que incide en el ser personal de cada uno y lo determina.

Los sacramentos nos ponen en contacto con una realidad más profunda de lo que cae bajo las posibilidades de observación que tenemos, son signos que comunican una realidad divina,

dentro de los cuales está y obra la presencia de Cristo. Por eso el sacramento es un gesto de la Iglesia como tal. No es inútil reafirmarlo de nuevo, aunque sea lógico suponerlo al ser un gesto de Cristo que se prolonga en la historia. No es inútil porque de algún modo se ha extendido en la mentalidad cristiana corriente una concepción de los sacramentos que les hace equivaler a una receta privada, singular e individual, como si la gracia y la salvación pudieran estar a disposición del individuo prescindiendo de su pertenencia a la comunidad entera del cuerpo de Cristo. Ello contradice la misma génesis de la estructura sacramental de la Iglesia como lugar de redención. Los gestos propios del misterio de Cristo no son fórmulas para la vida devota del individuo, sino gestos del mismo Jesús, que se inclina en la Iglesia sobre la debilidad humana del mismo modo que se inclinaba sobre el cuerpo contrahecho de un lisiado, y la toma en sus manos tal cual es, para hacer que sea diferente. Semejantes gestos son inconcebibles fuera de la comunidad de la Iglesia. Por eso, cuando los sacerdotes, al celebrar la misa, extendemos las manos sobre las ofrendas, las estamos poniendo sobre algo que debe transformarse en cuerpo y sangre de Cristo. Se trata de toda la gente y de toda su vida sobre lo que ponemos las manos, pues el cuerpo místico de Cristo está formado por toda ella. La aspiración suprema de la oración litúrgica es que seamos un solo cuerpo: «Dirige tu mirada [...] para que [...] formemos en Cristo un solo cuerpo y un solo espíritu».

La vida cristiana no puede concebirse jamás como una relación individualista con Cristo; se trata en cambio de una relación profundamente personal con Él, es decir, que se juega por entero en la conciencia de las relaciones fraternales y la responsabilidad con el mundo. La diferencia entre «individualista» y «personal» está justamente en esto: en una actitud del individuo que o bien se pone frente a las cosas con la

brevedad de su «yo» aislado, o bien se percibe como un sujeto de relaciones universales, porque su esencia consiste en su relación con el Infinito y su tarea particular en el sacrificio redentor y triunfal de Cristo muerto y resucitado.

Si repasamos los signos sacramentales que propone la Iglesia recorreremos precisamente toda la existencia de la nueva criatura.

Hay un primer gesto fundamental en la vida de la Iglesia que convierte al hombre en alguien inmanente al misterio de Cristo: es el *Bautismo*, el gesto con el que Cristo toma al hombre y le incorpora a sí mismo. El agua, presente en la ceremonia del bautismo, era en tiempos más abundante, para poder permitir la inmersión. Símbolo primordial y ambivalente, el agua es signo de vida, y la palabra del celebrante hace presente sobre ella la fuerza recreadora del Espíritu de Dios, pero es también símbolo de riesgo y fatiga, porque el hombre atraviesa el mar de la vida con una libertad variada. Cristo aferra al hombre que elige como discípulo suyo en la historia mediante el signo de esta inmersión y regeneración. Dice Pablo escribiendo a los Gálatas: «Cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis revestido de Cristo [es decir, identificados con Él]. No hay ya judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay hombre ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si todos sois de Cristo entonces sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa»³⁴.

Una identificación que resulta determinante para la fisonomía del hombre, pues toca sus fibras más íntimas y lo transforma, hace de él una nueva criatura.

Y el gesto que hace posible el camino de la criatura nueva, rehecha por el poder de Dios y capaz de hacer nuevas cosas, es la *Eucaristía*, viático, comida para el camino, verdadero alimento de la persona y de su esperanza. Al donarse continuamente en este gesto, Cristo perfecciona al hombre en sí mismo.

Recordemos una vez más el encuentro del Señor con Zaqueo, el rico publicano que trepó al sicómoro para conseguir ver a Jesús que estaba pasando: «Jesús alzó la mirada y le dijo: ‘Zaqueo, baja pronto, porque hoy tengo que hospedarme en tu casa’. Él bajó a toda prisa y le recibió lleno de alegría»³⁵. Esto es la Eucaristía: Cristo nos restituye una humanidad capaz de hacer justicia, de tener alegría y ser acogedora, una humanidad verdadera, y lo hace viniendo a nuestra casa. Nosotros también quisiéramos ser aferrados de nuevo por el pelo desde los árboles de nuestros más diversos proyectos y escuchar que nos dice: «Voy a tu casa». O también deseáramos tener la familiaridad del discípulo más joven que, en la última cena, apoyaba su cabeza en el hombro de Jesús. Pero es más profundo sin comparación el tipo de familiaridad de la que Cristo me hace capaz al darme como alimento y bebida a sí mismo. Dentro del signo material sucede realmente lo que el mismo indica: que Él se hace uno conmigo. Con un signo se comunica realmente a nuestra vida una relación ontológica, inimaginablemente profunda.

Del mismo modo, también nosotros, cuando reconocemos nuestras debilidades, quisiéramos escuchar la voz de Jesús repitiendo aquello que decía tan a menudo a los que curaba y a los que se encontraban con Él: «Vete, tus pecados te son perdonados, no te condeno, no yerres más». Pero estas palabras de Cristo penetran en la historia mediante el sacramento de la *Confesión*: éste consiste literalmente en esas mismas palabras, en el gesto del perdón de Cristo que se prolonga en la historia.

Así que Él continúa su presencia y sus gestos de salvación en los momentos más significativos, los fundamentales, aquellos que constituyen los puntos cruciales en la vida del hombre. Está presente en los momentos de felicidad, con el Bautismo y la Eucaristía; o de lucha, con la *Confirmación*, signo éste tan sólido y potente que recuerda al atleta o al soldado (de hecho se

usaban aceites y perfumes para robustecer los músculos de los que se preparaban a luchar o competir). Afronta el aspecto frágil del vivir: no sólo la fragilidad moral, con el sacramento de la Confesión, sino también la fragilidad física con la *Unción*, óleo santo destinado a los enfermos, cuya función social como personas reconoce siempre, hasta los últimos instantes de la vida. Ha querido hacerse presente ante la exigencia humana de completar el yo y de continuar la estirpe mediante el *Matrimonio* y en la familia que éste procrea y educa. Ha querido responder a la exigencia humana de que esté presente y resulte operante esa profecía ideal que hace que valga la pena dejar nacer y educar para vivir, y por eso ha creado el *Orden*, el sacramento que confiere el sacerdocio. Es verdaderamente el Hombre-Dios que nunca olvida su naturaleza humana, y ha querido dejarnos su compañía en los aspectos fundamentales de la vida, como apoyando en ellos el desarrollo expresivo de nuestra existencia en Él.

El sacramento es, por lo tanto, experiencia de la relación con Cristo dentro de un gesto concreto, físico. Esta es la razón de que el catecismo lo llame *signo eficaz de la gracia*: signo, porque la materia recuerda concretamente el aspecto de la vida en el que se comunica Cristo; y eficaz, porque Él transmite verdaderamente su realidad y su poder divino por medio de ese elemento físico.

El sacramento constituye la estructura típica de todos los gestos del hombre nuevo, la estructura última de cualquier acto suyo, por su dimensión de relación inmediata con Cristo, el hombre definitivo, es decir, por la dimensión que conlleva de la verdad del hombre. Este sigue siendo inepto, incapaz, pecador, pero vive la dimensión comunal que le identifica. El «yo» deja de ser un «yo» desarraigado de un contexto para ser un «nosotros»: sobre cada acto suyo pesa la responsabilidad de

todos, e incluso sobre su acto más recóndito la tarea de edificar la totalidad.

De modo que el sacramento es lo divino que se hace sensible por medio del signo con una presencia que desborda todos los límites de éste, presencia que actúa en nosotros de una manera inefable y nos confiere la estatura de hombre nuevo que tenemos. Y que tiene un poder unificante, porque no hay sacramento más que en la unidad con todos los cristianos.

El poder salvador de Cristo en el mundo, su «nombre» en el sentido bíblico, su capacidad de cambiar al mundo, a la gente, coincide con el sujeto que constituye la comunidad cristiana, la Iglesia, sacramento de su poder.

c) Con la libre participación del individuo

El sacramento, como hemos visto, muestra la estructura ideal del hombre, expresa al hombre nuevo; en consecuencia, acercarse a él continuamente hace que penetren lentamente en el hombre esas connotaciones sobrenaturales.

Es esa metamorfosis a la que alude Pablo cuando habla de una renovación de la mente, o de revestirse de Cristo, que se realiza precisamente por medio de la vida de la comunidad cristiana a medida que ésta penetra en ti con los gestos que Cristo estableció: los sacramentos.

Sin embargo, esa transformación no se produce mecánicamente; entra en juego la libertad del hombre. Es decir: sólo se verifica si el hombre vive esos gestos conscientemente, acogiendo y albergando su significado, dejándose invadir por él. La participación del hombre en el sacramento tiene que llevarse a cabo como persona libre, con plena conciencia. Esta es la razón de que la Iglesia nos enseñe que no podemos acercarnos a un sacramento con el ánimo obstruido por un grave rechazo de

la presencia de Dios, por ese pecado que la Iglesia llama «mortal». Pues el sacramento, dado que es también oración, ha de ser la petición que uno dirige a Dios aunque esté sepultado en sus propias miserias, como a través de una pequeña rendija de deseo de ser liberado. Lo que la Iglesia llama impedimento grave es justamente lo que la tradición ha identificado como obstrucción de ese último agujero, obstrucción que en el sacramento de la Confesión se le pide a Dios que remueva.

El sacramento es realmente el gesto divino de Cristo resucitado que llama a la puerta de la persona y la mueve, a no ser que el hombre no quiera acogerlo, pues entonces se para en el umbral.

Esta conexión que tiene con la libertad de la conciencia es precisamente lo que distingue al misterio cristiano de los misterios paganos que hemos citado hace poco al tratar del término *mysterion*. La libertad del hombre es condición esencial para la salvación que obra el misterio cristiano, mientras que es algo totalmente ajeno a la afirmación del misterio pagano³⁶.

La antropología cristiana exalta la libertad y la responsabilidad de la persona, en tanto que la antropología no cristiana inevitablemente elude algún factor del ser humano y, consecuentemente, tiende en última instancia a oscurecer, hasta llegar a eliminar, la responsabilidad y la libertad.

Pues, en efecto, lo que hace que el gesto, o la emoción ligada al gesto, resulten transformadores, es la libertad. Esta hace que la participación individual sea plena y compromete al hombre de un modo no mecánico, lo envuelve en el significado del gesto, significado que saldrá con él por la puerta del lugar de culto porque es germen de una conciencia nueva con la que afrontará la vida. En la Iglesia no hay nada que esté prometido como resultado automático de una fórmula o un procedimiento; cada paso del itinerario cristiano implica el cambio de la voluntad del

hombre³⁷.

Recuerdo a un profesor del liceo donde yo enseñaba hace años, que cultivaba el estudio de los fenómenos mágicos. Su itinerario espiritual había sido muy dramático, y había terminado por convertirse, de ateo que era, al catolicismo. Un día me contó el papel que habían jugado los estudios acerca de la magia en su conversión. Empezó profundizando en la historia del cristianismo en cuanto portadora de instancias mágicas, pero, a medida que sus estudios habían avanzado, fue cayendo en la cuenta de que la experiencia cristiana encerraba las respuestas a las exigencias de la naturaleza humana, sin cargar, no obstante, con los límites normales inherentes a éstas. Me hizo observar que las dinámicas culturales unidas al esoterismo o a los misterios paganos tenían el mérito de valorar una exigencia humana que no se puede descuidar: la exigencia de que lo verdadero, o lo divino, se torne experiencia sensible y concreta, física. El hombre siente la necesidad de que la concepción ideal que tiene de la vida se traduzca en una experiencia concreta. Notemos que incluso el afecto, por citar una experiencia común a todos nosotros, exige ser expresado de una manera sensible: no basta la idea o la intención. De igual modo el «sacramento» obedece a esta exigencia natural de algo «sensible». Pero decididamente no reduce mi gesto a la simple repetición de un mecanismo: la libertad de Dios y la respuesta de la libertad del hombre se mantienen en él como algo esencial.

El hombre es un compuesto de experiencia sensible y de actitudes interiores, y los dos factores tienen que estar presentes para que se realice plenamente la humanidad en un determinado hecho. Pues bien, el cristianismo responde, con su solicitud inaplazable de la libertad de la conciencia y con su atención a lo sensible, a ambos factores.

En efecto, Dios se ha hecho hombre correspondiendo de este

modo a la exigencia total de nuestra naturaleza. Los ideales humanos han pedido siempre que se diera la posibilidad de una encarnación global que tutelara la libertad y resultara experimentable. Desde Moisés que grita a Dios: «Déjame ver tu rostro», a Leopardi que eleva un himno a la mujer de su belleza ideal, a la que había esperado ver viviendo por los caminos del mundo, la exigencia humana de una experiencia global se sigue devanando en la historia. A esto ha correspondido, sorprendiendo al hombre con una soberanía inaudita, el acontecimiento de la Encarnación que se prolonga en la historia mediante la Iglesia; y los sacramentos representan la genialidad puntual del método cristiano. La libre conciencia del hombre creyente no está llamada, por consiguiente, a encerrarse en automatismos, en ciclos repetitivos que la sofocarían, sino que está llamada a descubrir una realidad, más aún —añadimos—, a entrar en contacto profundo con esa realidad, usando todos los recursos de la propia humanidad.

Esto puede parecer paradójico a un observador externo. Podría objetarse: ¿precisamente la concepción cristiana, que afirma de manera tan intransigente y perentoria el poder total de Dios, se declara tan indisolublemente ligada a una visión antropológica que exalta la libertad? Si Dios es todo, es la verdad única, en función de la cual están todas las verdades, ¿qué «espacio» queda para la libertad del hombre? La concepción católica de los sacramentos, cuya eficacia fue sintetizada en el concilio de Trento con la fórmula *ex opere operato*, ¿no repropone precisamente un automatismo en el que la ritualidad se considera como una especie de máquina que produce la gracia, o sea, en definitiva, otra forma de magia?

Observemos que, justamente debido a que el hombre es invitado por el Dios encarnado a participar de su realidad, por eso mismo participa también de su libertad. Si Dios es libre, y no

puede dejar de serlo, si Dios ha querido comunicar al hombre su realidad divina, también le comunicará la dimensión de la libertad. Cosa que ha hecho desde los orígenes.

Si bien es verdad que el nexo entre la libertad de Dios y la del hombre, entre la iniciativa dominante e invasora de Dios y la parte que le toca al hombre, tiene un carácter misterioso, también es cierto que los factores de esa relación están claros. A diferencia de la imagen panteísta, en la visión cristiana, precisamente porque deriva de Dios —cuya primera característica es ser Él mismo—, la criatura, participando de su ser, posee una identidad irreductible³⁸. Por eso, justamente porque depende, la criatura se afirma y se distingue. Para comprender esto, hay una comparación que puede ayudarnos, aunque sea frágilmente: la creación artística. Cuanto más fuerte es la creatividad de una persona, más personalidad, por decirlo así, tiene en sí mismo lo que ella crea. Existe, permanece, se impone en el tiempo: es la característica de la obra de arte. De igual modo, todo lo que nace de la genialidad y potencia infinita de Dios adquiere una identidad inconfundible por el simple hecho de participar de Dios.

Por lo que se refiere al gesto sacramental, la eficacia del signo, que nuestra tradición vincula al rito en sí mismo y no a la pericia del ministro, no pretende prescindir de la libertad del hombre que se acerca a él, libertad que por el contrario requiere necesariamente: pretende subrayar que esos signos eficaces lo son en cuanto dones de Dios, no por el esfuerzo humano que realiza el ministro o el fiel; pretende reafirmar que la gracia se comunica mediante el encuentro concreto con Cristo, libremente querido por el hombre.

Los equívocos en este terreno pueden tener, no obstante una explicación: la necesidad de salvación que tiene el hombre es tal, que la vía más fácil parece consistir justamente en encontrar

un mecanismo salvífico que toque al hombre, que lo envuelva, pero prescindiendo de él. Es una necesidad de certidumbre fácil. Y así hemos visto cómo el hombre pagano, precisamente en sus experiencias más conmovedoras al imaginarse dependiente de una fuerza misteriosa, trata de captar sus secretos para usarlos de manera que pueda tener asegurada su salvación, automáticamente garantizada. Pues bien, a pesar de todas las posibles desviaciones formalistas, ésta no es la postura de la Iglesia, para la cual la persona debe actuar por entero, en cuerpo y alma, con su gesto libre y su voluntad comprometida, para transformarse toda ella y entrar en el ideal definitivo. Ciertamente se puede reducir el cristianismo a un mecanismo; pero el anuncio cristiano, al afirmar en la vida del hombre la presencia constante y articulada de Otro que le ha creado y le recrea continuamente, requiere la libre adhesión a esa presencia, y da una certeza que no se basa en ningún esfuerzo ni automatismo, sino en el amor de Otro.

Llegados a este punto, puede incluso parecer precaria la hipótesis de salvación cristiana, al estar tan confiada a la voluntad de Alguien distinto que requiere el compromiso de toda la personalidad del hombre. Para el cristiano la salvación consiste en aceptar libremente la compañía de un Dios misericordioso que ha querido intervenir y quedarse en la historia. Ciertamente esto no es una fórmula que garantice mecánicamente un resultado: como cualquier formulación del amor, implica arriesgar la libertad.

d) Respuesta a una objeción

Cuando trato de la libertad como condición de la gracia siempre me espero, cosa que a veces ha sucedido, una objeción. Si se insiste tanto en la libertad como factor necesario

a fin de que el misterio de Cristo actúe, ¿por qué se imparte el bautismo a los niños, cuando no pueden todavía prestar libremente su consentimiento a la renovación profunda del ser que tiene lugar con el sacramento? La respuesta a este problema pone de manifiesto una de las experiencias más fascinantes que van unidas a la antropología cristiana y también a la visión cristiana de la historia.

Imaginemos a un misionero que se encuentra con un niño pequeño en un lejano país. ¿Podría coger y bautizarle, echándole agua bendita, prescindiendo de sus padres? La Iglesia lo consideraría una violencia grave. Porque si no hay posibilidad moralmente previsible de que el sujeto sea educado en la fe, es injusto impartir el bautismo, salvo en el caso de que estuviera al borde de la muerte.

Es decir: la Iglesia concibe la libertad de la persona profundamente inscrita en un contexto comunitario, en un cuerpo. Sin un mínimo contexto comunitario educador, la libertad no puede actuar. En esto el cristianismo hereda ese concepto profundamente social del hombre que tiene toda la tradición bíblica, aunque no reduzca al individuo a su pertenencia a la raza o a una comunidad étnicamente definida, como les sucedía a los hebreos. El cristianismo evita, por consiguiente, esa afirmación abstracta de la persona basada en una visión de su autonomía que, de hecho, no corresponde a la realidad. El hombre está profundamente vinculado a los demás hombres, y el niño, con su dependencia de los padres, es un emblema de esto. Es verdad que el niño no ha visto explicitarse todavía su capacidad de ser libre, y sin embargo no se le puede arrancar de la unidad en la que nace y de la que forma parte. Precisamente esa dimensión comunitaria con la que viene al mundo es lo que permite el desarrollo de la capacidad de su libertad como perspectiva educativa. La libertad es, en el niño, una capacidad

potencial que debe ser puesta en condiciones de realizarse y desarrollarse. Y esa capacidad potencial queda bloqueada si no se incluye entre las condiciones para su desarrollo la inevitable y determinante dimensión comunitaria. La comunionalidad es esencial para el desarrollo y la educación de la persona.

En particular, mediante el bautismo la Iglesia concibe al niño como perteneciente a la comunidad cristiana. E igual que el pequeño nace en la comunión, también se referirá a ella al caminar; entonces es cuando se da cuenta de la gracia de conocimiento, de sensibilidad, de conciencia moral, que Dios otorga a su persona. Por esto la Iglesia da solamente el bautismo a los niños —salvo peligro grave de muerte— en el caso de ser moralmente previsible que vayan a ser educados en la comunidad cristiana; de otro modo su libertad no podría tener historia.

Son las dos dimensiones de la persona que se afirman en el cristianismo: la comunionalidad y la historia. La personalidad se forma en la comunión y en la historia. Por eso, el don que hace Dios de sí mismo al niño pequeño que recibe el bautismo no es una semilla arrojada sin más, sino la premisa para un desarrollo que es posibilitado con el tiempo por la comunidad. En este sentido se entiende que la primera responsabilidad de que haya vida comunitaria recaiga en la familia, o bien, como responsabilidad alternativa o añadida, en la figura del padrino, que la Iglesia reconoce y afirma como emblema de la comunidad que asume la tarea de educar al niño.

Concluyendo, pues, la libertad queda a salvo cuando se da el sacramento del bautismo a los niños, de un lado por la libertad de la comunidad que le concibe como parte integrante de ella, como miembro con plena dignidad; y de otro, por el futuro desarrollo de su vida consciente.

La fe como convicción, es decir, una fe auténtica y

humanamente digna, implica que la personalidad entera se vea unificada por la verdad y la realidad en la que cree. De hecho la palabra «convicción» deriva de *vincire*, que significa atar, unir. La existencia del que cree debe transcurrir atada, unida al objeto de su fe. El hombre es él mismo únicamente cuando está convencido: entonces está todo él iluminado y tendiendo hacia su objetivo. Sólo cuando está convencido alcanza su verdad humana. Pero, para que sea viable ese convencimiento, hace falta que todos los factores que producen la realización de la persona contribuyan a ello, en particular el factor más importante para que la persona se mueva en esa dirección, la dimensión comunal, que se desarrolla pacientemente con el tiempo.

e) El sacramento como oración

Hay una implicación bellísima del hecho sacramental que quisiera apuntar antes de concluir esta ojeada sobre el modo en que se comunica la realidad divina de la Iglesia.

Contrariamente a lo que muchos creen, el sacramento es la forma más sencilla de oración, la que está más al alcance de todos. Está muy extendido, en cambio, pensar que es más fácil para el hombre que reza confiar en su propia inmediatez, en la espontaneidad. Sin embargo, ésta es precaria por definición. Tanto es así que un cambio del estado de ánimo —distráido por otra cosa, atravesando una situación melancólica o árida— induce a renunciar a la oración, dificulta esa actitud de petición que es la expresión suprema del hombre consciente.

Quisiera explicarme mejor con un ejemplo imaginario. Figurémonos una pequeña comunidad agraria de principios de siglo pasado en la que comienzan a circular exigencias de justicia social. Un «líder» madura con sus compañeros determinadas reivindicaciones frente al propietario agrícola para

el que trabajan. En un momento dado le delegan para que vaya a la ciudad a negociar con el patrón. Ninguno de ellos había afrontado jamás la gran metrópoli que ahora iba a aparecer ante sus ojos, y el elegido, una vez en viaje, después de haberse mostrado eufórico ante los compañeros que le habían despedido festiva y ruidosamente, comienza a advertir los mordiscos de la ansiedad. Cuando llega a la ciudad, se arrastra de un lado a otro buscando la dirección del propietario. Se pierde una vez, dos, tres. Finalmente encuentra la oficina del patrón y solicita ser recibido. Y pronto se ve allí, delante de él: los argumentos que había preparado tan cuidadosamente con los compañeros se nublan en su mente. Sabe con precisión que está allí por un motivo válido, con razones que conoce y que comparte, pero no logra articular palabra. ¿Ha sido inútil, pues, todo su esfuerzo y el de sus amigos? Ciertamente no. Su simple presencia allí, inusitada en la historia de las relaciones entre ese patrono y sus operarios, aunque sea incapaz de expresarse adecuadamente, no es igual a cero. La presencia de este hombre lleno de embarazo, bloqueado, de pie, dando vueltas al sombrero ante sus manos, constituye por sí misma una petición. Es una presencia que se caracteriza por ser petición, y la petición no es algo abstracto.

Así ocurre con el sacramento. No hay necesidad alguna de saber reflexionar, de encontrar expresiones adecuadas, de sentir emociones en consonancia con el acontecimiento que tiene lugar al celebrarse. Lo decía muy bien el viejo catecismo, con su aguda capacidad de síntesis, cuando dejaba claro, por ejemplo, que para acercarse a comulgar es necesario «saber y pensar a quién se va a recibir»³⁹, esto es, ser conscientes del significado que tiene su Presencia Grande. Por eso, uno puede llevar a cabo ese gesto partiendo de un estado de ánimo lleno de resentimiento, exasperado, con el corazón frío y la mente

bloqueada. Pero lo que cuenta es el libre «ir a» llevándonos como petición a nosotros mismos, lo que cuenta es la presencia de uno ante Cristo, consciente, tornándose petición, como en el caso del joven campesino en pie, mudo ante su patrón.

El contenido operativo de esos gestos misteriosos que son los sacramentos, por medio de los cuales se nos comunica en profundidad un nuevo ser en el seno de la Iglesia, no podemos percibirlo experimentalmente nosotros. Del sacramento sólo vemos el gesto que realizamos. Por consiguiente, si tuviéramos que confiar en la manifestación de nuestros sentimientos para poder vivir a través de ellos la relación con Cristo, estaríamos a merced de nuestra fluctuación emotiva. Mientras que el signo sacramental está sólidamente anclado en su fisonomía objetiva, y a ella conduce la Iglesia la atención del hombre. Así, a la Presencia Grande que se comunica con el hombre, éste le responde con su libre presencia que pide la vida nueva. Es la forma de oración más adecuada a la disposición de nuestra naturaleza humana, la más sencilla dada su objetividad.

Hay otro aspecto que subrayar en esta dinámica de la «presencia». Dios conduce al mundo hacia su plenitud total mediante ese fenómeno al que se llama «elección» en el Antiguo Testamento. Es un procedimiento misterioso por medio del cual pasa su gracia, llega su palabra. La trama grandiosa a través de la que se desarrolla el designio de Dios envuelve a aquellos que el Padre quiere. Y por lo tanto, la presencia del hombre en el gesto sacramental vivida en oración, como petición, consagra su elección para constituir una presencia en la historia del mundo. Que el individuo se acerque a los sacramentos no es una cuestión de pietismo: es la participación de un hombre con su historia en el plan de Dios, en su designio, historia singular que transcurre dentro de la historia del mundo y que ha alcanzado ya en Cristo su plenitud. Efectivamente: ¡cuánta humanidad

demuestra poseer ya el acontecimiento de Cristo! ¡Cuánto se manifiesta ya la victoria de Cristo! Acercarse a recibir los sacramentos es, ante todo, afirmar con nuestra presencia mendicante la gloria de Cristo. Esta fórmula indica el bien que se deriva para la humanidad «en la historia» de la muerte y resurrección de Cristo, como anticipo de la gloria final, de la felicidad final. Una afirmación que nos recuerda la frase del Evangelio, tantas veces citada, con la que Jesús promete a quien le siga «el ciento por uno aquí», una abundante medida de vida: «gloria».

Y nos recuerda la frase de Pablo que hemos citado también muchas veces: «Ya comáis, ya bebáis, o cualquier otra cosa que hagáis, hacedlo todo para gloria de Dios»⁴⁰. La conciencia del cristiano está marcada así: en todo hay gloria de Dios, en todo está Cristo presente para el hombre, y el hombre presente ante Cristo. Es un tipo de conciencia que ninguna otra experiencia religiosa ha brindado jamás; ninguna otra ha podido pretender que la conciencia toque la consistencia, no ya de un gesto o un momento determinado, sino de todos los gestos y todos los momentos, y que por consiguiente debe presidir todos los actos de cada día. Eso es lo que implica el sacramento.

Entre todos los gestos, el sacramento es el más gratuito, porque la única razón del gesto sacramental es la afirmación de que la muerte y resurrección de Cristo constituyen el sentido de la existencia y de la historia. Es significativo, por ejemplo, que en la liturgia del matrimonio se rece del modo siguiente: «Oh Dios, haz que estos esposos vivan en su vida el sacramento que celebran por la fe». ¿Qué significa celebrar un matrimonio como sacramento? Es como si los esposos se dijeran: «Mirad, lo que nos ha unido ha sido la atracción mutua, el amor recíproco, las circunstancias favorables de una cercanía corporal y espiritual; pero todo esto es el modo discreto en que Cristo nos ha metido

en su acción redentora, y nuestra unidad es más profunda, al estar situada en la perspectiva de la misión que Dios nos ha asignado como signo del hecho de que le pertenecemos a Él en Cristo Jesús». Por eso, vivir lo que celebra el sacramento en la vida significa cimentar la unidad del matrimonio en el plan de Dios, en su designio sobre el mundo, y no el afecto o la conveniencia, que son frágiles instrumentos suyos.

De esta manera el hombre reconoce a través de cada sacramento lo que es Cristo, afirma su gloria y da testimonio de ella al mundo, proclamando continuamente, hora tras hora, la presencia de esa fuente perenne de energía divina por medio de su propia humanidad presente e implorante.

Hay que reconocer, en cualquier caso, que no resulta fácil tampoco para los cristianos tener presentes estos valores que encierran los gestos sacramentales. Con ellos se nos llama al sentido objetivo que tiene un valor totalizante y que se tiende a censurar. ¡Qué fácil es pensar que algo vale «porque lo hacen todos»! ¡Qué fácil es devanarse los sesos dando vueltas a un dato que proporciona la opinión común, que la sociedad legitima!

La Iglesia requiere de nosotros en el sacramento la afirmación del gesto de la fe completo que la unidad con Cristo implica. Y, con el tiempo, la gracia, esa exaltación ontológica que produce el bautismo, demuestra su eficacia, empieza a construir una conciencia distinta en el hombre, haciéndolo protagonista de ese mundo nuevo al que aspira toda la realidad humana y que ha comenzado ya con la resurrección de Cristo, cuyo camino tiene como signo visible, como sacramento, como lugar para poder experimentarlo —donde la resurrección se traduce de algún modo en experiencia— la vida de la comunidad cristiana.

Segunda Parte

La verificación de la presencia de lo divino en la vida de la Iglesia

Capítulo Primero

EL LUGAR DE LA VERIFICACIÓN: LA EXPERIENCIA HUMANA

Después de haber mostrado en qué consiste el sentido religioso del hombre, sus perennes dimensiones estructurales y sus posibles declinaciones, nos encontramos con el hecho histórico de Cristo, el anuncio increíble de que Dios se ha hecho hombre, que se alzó en la historia de una humanidad atravesada por el ansia de la revelación de lo divino. Entonces nos preguntamos: ¿cómo podemos acercarnos a semejante hecho dos mil años después, de manera que resulte adecuada para fundamentar una decisión de naturaleza tan seria? La permanencia del hecho de Cristo como algo que continúa acaeciendo, como algo que sucede ahora y no como algo que ya ha sucedido: éste es el anuncio cristiano que señala el rostro histórico de la Iglesia como fenómeno, como pueblo de Dios que es desde el punto de vista social y cuerpo de Cristo desde el punto de vista profundo, ontológico. Así es como aparece en la historia el fenómeno de la Iglesia: comunidad con la conciencia de tener un origen excepcional que se inserta en la carne de la existencia y se atiene a ella; el don de lo alto que constituye el Espíritu —la energía con la que Cristo invade la historia— y una novedad de vida que consiste en la comunión. Eso que las instancias de cambio de la historia humana presentan como la hipótesis ideal, la universalidad que hace que todo confluya hacia la unidad en la vida humana, aquí se proclama afirmando que es el punto ontológico de partida, y, por consiguiente, causa y fuente de todo valor ético, motivo del dinamismo moral y de una nueva construcción del mundo, de una realidad humana

diferente.

En un segundo momento hemos visto —aunque de modo sintético— los términos del tipo de conciencia de sí mismo que ha adquirido este fenómeno nuevo. Es perfectamente consciente de ser una realidad humana, y por lo tanto nada sorprendido ni escandalizado por los defectos que siempre, y por definición, pueden encontrarse dentro de ella, y al mismo tiempo igualmente consciente de que en medio de todo ese magma se debe buscar, y se descubre, el oro puro de la verdad, el oro puro de la realidad definitiva, de la humanidad renacida —en la gracia—, de la nueva criatura, término escatológico que indica ya el comienzo preciso de algo que aparecerá por completo al final de los tiempos.

Y ahora, al final de nuestro recorrido, se nos plantea la pregunta: todo esto, la amplitud y la perentoriedad de esta pretensión, ¿responde a la verdad? El fenómeno de la Iglesia está identificado inconfundiblemente; pero el mensaje consistente en que posee una dimensión que excede totalmente de su carácter como fenómeno experimentable, ¿es verdadero o no? La Iglesia, ¿es verdaderamente la prolongación de Cristo en el espacio y el tiempo? ¿Es el lugar y el signo de su presencia? ¿Es el acontecer continuo de que el Hombre-Dios esté ya inevitablemente presente en el mundo hasta el final?

Antes que nada tenemos que aclarar los criterios para poder responder a estas preguntas.

1. Lo que la Iglesia reclama como factor juzgante

La Iglesia, prosiguiendo lo que hacía Jesús en su existencia terrena, se dirige a nuestra humanidad tal como ésta es. Ahora bien, su acogida maternal de lo humano, al igual que la mirada y el gesto del Redentor, quiere provocar en el hombre el

movimiento más original de su corazón. La Iglesia, como Jesús, se dirige a esa capacidad del hombre que hemos llamado experiencia elemental al tratar de los componentes esenciales del sentido religioso. Es decir, a ese conjunto de evidencias y de exigencias originales con las que el ser humano se asoma a la realidad, buscando ensimismarse con ella mediante la realización de un proyecto que dicte a la misma realidad la imagen ideal que lo estimula desde dentro¹. La propuesta de la Iglesia quiere entrar en el drama de la confrontación universal a la que se ve lanzado el hombre cuando compara cualquier elemento de la realidad con esa experiencia elemental que constituye su corazón. El reto de la Iglesia se podría resumir de este modo: ella apuesta por el hombre, con la hipótesis de que el mensaje al que sirve de instrumento, puesto a prueba por la experiencia elemental, revelará la presencia prodigiosa que lleva dentro de sí misma.

La respuesta que contiene el mensaje a las exigencias del corazón del hombre, imprevisiblemente, será sin comparación más grande y más verdadera que el resultado de cualquier otra hipótesis.

Al entrar en este drama del hombre que confronta todo con su experiencia elemental, la Iglesia está puntualizando, por consiguiente, que se dirige a la misma experiencia del hombre, y no a las máscaras de humanidad que dominan en las diversas formas de sociedad con el vano intento de yuxtaponer algo al rostro del ser humano o sustituir su naturaleza.

Ésta es la razón de que el hombre completo, dotado de sentido crítico y capaz de dar un juicio global, sea aquel que se ha «entrenado» en confrontar todo con ese haz de exigencias profundas que constituyen el núcleo de su verdadero «yo», no censurado por las intervenciones del exterior.

Así pues, la Iglesia lo que quiere es medirse con este sentido

crítico superior, que continuamente debe conquistarse, poniéndose a sí misma a merced de la experiencia humana auténtica. Ella somete su mensaje a la aplicación de los criterios originales de nuestro corazón. No requiere cumplir mecánicamente cláusula alguna, confía en el juicio de nuestra experiencia y, más aún, la solicita continuamente para que recorra su camino completamente.

2. Un criterio de juicio que se utiliza en su máxima expresión

El criterio de la verificación experimental al que la Iglesia quiere someterse no es solamente el de la experiencia original, lo menos adulterada posible por falsas exigencias inducidas por el contexto social; la Iglesia repite con Jesús que puede ser reconocida y resultar creíble simplemente a causa de su correspondencia con las exigencias elementales del hombre en su expresión más auténtica. Es lo que Jesús entendía con la frase, ya citada anteriormente, en la que promete a sus discípulos «el ciento por uno» en esta tierra. Por lo tanto, es como si la Iglesia le dijera también al hombre: «Conmigo obtendrás una experiencia de plenitud de vida que no encontrarás en ninguna otra parte». La Iglesia se pone a sí misma a prueba sobre el filo de la navaja de esta promesa al proponerse como prolongación de Cristo para todos los hombres.

Cualquiera de nosotros, por otra parte, no hace sino buscar esa mayor plenitud aun en la más simple contingencia cotidiana. Este es el criterio que nos guía incluso en las decisiones mínimas: los hombres se adhieren a esta invitación o aquella, optan por estar con esta persona o aquella, porque esperan obtener mayor satisfacción de esa elección, una correspondencia más intensa con su deseo. Al ser la libertad de adhesión al objeto al que aspira, el hombre, hecho para la

felicidad, mueve su dinamismo libre en busca de esa «fascinación mayor», como decía san Agustín, es decir, de una plenitud de vida cada vez mayor, de una posesión del ser cada vez más completa.

Pues bien, el mensaje de la Iglesia en la historia de la humanidad proclama que tiene como único interés cumplir plenamente el supremo anhelo del hombre. Sin pedirle que olvide ninguno de sus auténticos deseos, de sus exigencias primarias; más aún, prometiéndole un resultado muy superior a aquello de lo que su imaginación es capaz: el ciento por uno.

Al haber lanzado este inaudito desafío a lo largo de los siglos la Iglesia no puede trampear. Además, si frecuentamos la historia de la revelación de Dios al mundo, descubriremos ya en la experiencia del pueblo de Israel que la pedagogía de Dios al revelarse jamás se sustrajo a una regla crítica: «Dios —observa Tresmontant— no pidió a los profetas que creyeran, ni a los israelitas que creyeran cuanto les decían los profetas, sin discernimiento, sin crítica, simplemente por credulidad. Dios pidió a los profetas que le creyeran porque llevaba a cabo una demostración experimental de lo que decía, y no una demostración en un laboratorio reservado, sino a cielo abierto, ante los ojos de todos, en la historia. Esta demostración es lo que la Biblia llama *signos*. Dios da señales, signos. Y pide que se lean esos signos, que se interpreten y se comprendan. Dios no manda al pueblo que crea en cualquier profeta. Al contrario, ofrece una regla de discernimiento para distinguir al profeta falso del verdadero: aquel cuyas palabras se cumplen en la historia; éste es el verdadero profeta»².

Así pues, este desafío audaz de una Iglesia que se remite a nuestra experiencia humana no es improvisado, ya que además promete, como hacía el Señor, una experiencia de plenitud que no podría surgir como hipótesis desde la perspectiva de nuestra

existencia normal.

3. La disponibilidad del corazón

Para nosotros, como para quien hace dos mil años conoció a Jesús, para el fariseo o para el publicano Zaqueo, para la samaritana o para Simón el leproso, para quien le crucificó o quien lloró su muerte, para quien colgó el cartel con el motivo de su condena en la cruz, despreciándole, como para quien se preocupó por deponerle y meterle en un sepulcro adecuado, tanto para nosotros como para todos ellos, el problema de verificar esa pretensión enorme tiene que partir de un «encuentro», de algo físicamente presente.

La Iglesia no puede hacer trampas con su propuesta; no puede entregar simplemente un libro o determinadas formulaciones a la consideración de algunos exegetas.

Ella es vida y tiene que ofrecer vida, acogiendo la experiencia de los hombres en el ámbito de su pretensión.

Pero tampoco el hombre puede aprestarse a verificar algo que tenga ese alcance sin adoptar un compromiso que implique la vida. Tampoco él podrá recorrer hasta el final el camino que le asegure el carácter atendible de lo que proclama la Iglesia sin estar dispuesto a comprometerse. Puesto que la Iglesia se propone como vida, una vida plenamente humana y llena de lo divino, el hombre tendrá que comprometerse con la vida para «cerciorarse» de ese desafío. Y no podrá captar si es verdadero o no lo que promete la Iglesia más que partiendo de lo que ella es actualmente, junto a él mismo. La Iglesia no puede trampear, pero el hombre tampoco. Lo que se abre ante él es un camino verdadero al que su corazón debe estar dispuesto.

Los pasos y los rostros que tendrá semejante camino no son previsibles. El cristianismo, que afirma la encarnación de Dios,

tiene justamente esta característica singular. Igual que alguien se levanta por la mañana y cae en la cuenta de que su marido, su hijo o su hermano, tiene una postura inesperada frente a las personas o las cosas, del mismo modo —permítaseme esta comparación—, Dios se presenta también en la historia de cada uno con el carácter concreto y variable que tiene el rostro de la comunidad, la cual pretende ser, no obstante, quien perpetúa su presencia en la historia.

Lo que hace falta para empezar este camino es, por lo menos, ese tipo de disposición al compromiso³ que la tradición cristiana llama «pobreza de espíritu». Podría llamársela también búsqueda de una mayor riqueza, ya que su dinámica se apoya en esa otra frase inmortal de Jesús: «El que quiera salvar su vida la perderá, pero el que pierda su vida por mi causa la salvará»⁴. El centro de esa actitud de aceptación, de esa pobreza de espíritu, es la mirada fija en lo que constituye el tesoro del hombre, en ese oro puro de la verdad y la realidad que hace que cualquier otra imagen de ellas, aunque se trate de la propia vida, se reconozca humildemente con menor valor.

Quisiera repetir, para terminar, que a este camino de verificación afrontado con ánimo abierto y disponible le está prometida una realización existencial que la Iglesia declara saber obtener comparándose o desafiando a cualquier otra propuesta. Pero naturalmente, esa plenitud —el «cien veces más» del Evangelio— es solamente un albor de la totalidad. La totalidad es inconmensurablemente más de cuanto podemos imaginar: es el «ciento por uno». Pero este ciento por uno es la indicación de que el todo se está acercando, es un signo que pone de manifiesto la totalidad. Sin pasar por esta experiencia el hombre no estará convencido jamás.

Vale la pena citar la oración correspondiente a la misa de la liturgia del Domingo vigésimo del Tiempo Ordinario: «Oh Dios,

que has preparado bienes inefables para los que te aman; infunde tu amor en nuestros corazones, para que, amándote en todo y sobre todas las cosas, consigamos alcanzar tus promesas, que superan todo deseo».

Capítulo Segundo

«POR EL FRUTO SE CONOCE EL ÁRBOL»

Puesto que la Iglesia es una vida, es necesario implicarse en ella para poderla juzgar.

Ante todo se trata de convivir con la vida de la Iglesia allí donde ésta se vive auténticamente, donde se vive en serio. Para esto canoniza la Iglesia a sus santos: para dar indicaciones de cómo, a través de los temperamentos más diversos y las circunstancias históricas y sociales más variadas, con las sensibilidades culturales más diferentes, es posible vivir en serio la propuesta cristiana. Y ésta es también la razón de que la Iglesia sugiera con su aprobación determinadas asociaciones, movimientos y lugares, no únicamente de culto sino también de encuentro, porque la convicción que debería animar a esos lugares de vida —si se viven en lo que son— puede hacer que se perciba lo que es una experiencia cristiana verdadera. Experiencia verdadera que, en todo caso, debería poderse evaluar en cualquier lugar donde haya cristianos: en escuelas, establecimientos, casas, barrios, parroquias; la presencia de los cristianos está llamada a demostrar al mundo en todos los ambientes que forma parte del sacramento de salvación, esto es, que es instrumento por medio del cual actúa en la historia el poder de Cristo.

Si verdaderamente la Iglesia es prolongación de Cristo en todas sus experiencias seriamente vividas, se deberá poder notar en ellos su eficacia característica.

El Evangelio nos recuerda estas palabras de Jesús: «Si plantáis un árbol bueno, su fruto será bueno; pero si plantáis un

árbol malo, su fruto será malo, porque por los frutos se conoce el árbol»¹.

Y en otra ocasión: «Por sus frutos los conoceréis. ¿Es que quizá se recogen uvas de los espinos, o higos de los abrojos? Todo árbol bueno da buenos frutos y todo árbol malo da frutos malos; un árbol bueno no puede producir frutos malos, ni un árbol malo frutos buenos»².

Podemos distinguir, sacándolas del patrimonio de la tradición cristiana, *cuatro categorías* de «frutos» de la presencia de Cristo en la vida de la Iglesia, a través de los cuales continúa Él su acción en la historia, y que constituyen síntomas de la eficacia que tiene la Iglesia en la vida y en la historia del hombre. Estas categorías son como las notas características de la Iglesia, las «señas de reconocimiento» de su valor divino. La Iglesia nos las recuerda en cada celebración eucarística cuando se recita el Credo, la profesión de fe que se estableció tanto en las liturgias orientales como occidentales a partir del siglo IV, tras los concilios de Nicea y de Constantinopla: «Creo en la Iglesia una, santa, católica y apostólica».

1. Unidad

Cuando rezamos «Creo en la Iglesia una...», no estamos afirmando solamente nuestra fe en la única Iglesia católica. Expresamos también una dimensión fundamental, que se debe verificar en la experiencia de la Iglesia, porque es el mayor documento de lo que ésta nos permite vivir. La unidad es la primera característica que tiene lo vivo, y el dogma de Dios uno y trino nos introduce una vez más en eso que una vida conscientemente vivida no puede dejar de evocar³.

Pero, además, esa característica de vitalidad unitaria, que estamos llamados a verificar, proviene directamente de lo que

Jesús nos ha revelado acerca de su ser y de lo que nos ha pedido para poder participar de su Presencia.

La tradición cristiana siempre ha recordado con solemnidad las palabras de Jesús que nos reporta el evangelio de Juan en lo que suele llamarse la oración de la Última Cena, pero que están ampliamente anticipadas en los discursos de despedida a los apóstoles. «Como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que todos sean uno, para que el mundo crea que tú me has enviado»⁴. Y en la primera parte de la misma oración ya había dicho: «Guarda en tu nombre a éstos que me has dado, para que sean uno, como nosotros»⁵.

a) Unidad de la conciencia

Entendida en este horizonte, la característica de la unidad demuestra su fecundidad como «fruto», ante todo, si se manifiesta como unidad de conciencia, es decir, en una sencillez unificadora a la hora de percibir, sentir y juzgar la existencia. Esto lo debe poder encontrar en la Iglesia el hombre que busca con rectitud: una experimentada lucidez acerca del sentido de la existencia, dado que el principio a partir del cual nos juzgamos a nosotros mismos y al mundo es una Presencia única e inequívoca.

En esto reside la genialidad de la visión católica de la vida. Lo divino no tiene necesidad alguna en la Iglesia de negar nada para salvaguardar un planteamiento unitario: es una actitud de unidad que lo valora todo, sin escandalizarse de nada. Es decir, la Iglesia puede estar segura de que no tiene que olvidar ni renegar de nada para mantener su coherencia. «Porque tanto ha amado Dios al mundo que le ha dado su Hijo unigénito, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga la vida eterna. Pues Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al

mundo, sino para que el mundo sea salvado por él»⁶.

La unidad de visión interna que tiene la Iglesia procede, por lo tanto, de la sencillez con la que se adhiere a su misión, misión de salvación para la que se requiere un cuidado maternal y no una síntesis abstracta. «La Iglesia —exclama Guardini— aparece nuevamente llena de vida ante nosotros, y caemos en la cuenta de que ella es verdaderamente el Uno y el Todo»⁷.

Esa unidad en la actitud choca con todas las parcialidades posibles, desde el dualismo —la tentación insuperable de cualquier cultura— a las divisiones que llegan a teorizar incluso la disolución. La Iglesia está llamada a afirmar, y a demostrar, que el valor de un gesto reside en la medida que tenga de conexión con la totalidad. Y para esto necesitamos un claro criterio, tal como aparece en las palabras de Jesús: «Yo soy el camino, la verdad y la vida»⁸.

Esas palabras, destinadas a recapitular en una postura unitaria toda la existencia del hombre, llevan consigo una profunda posibilidad de *paz*. Naturalmente, esta paz, que deriva del criterio seguro sobre el cual construir el significado de la existencia, las relaciones que vinculan a cada cosa con el todo, no contradice ni evita la lucha, no es la quieta comodidad de una existencia sin tensión. Es el antídoto para la exasperación de la angustia humana y evita el intento farisaico al que se ve siempre arrastrado el hombre por su ansia de encontrar justificación teórica al modo de llevar su vida, justificación cuyo fruto podrá ser, todo lo más, una actitud imperturbable, dura y sin equilibrio, pero no la paz.

b) Unidad como explicación de la realidad

Dicha unidad de conciencia, al entrar en contacto con las cosas, con los hombres y los acontecimientos, tiende a

comprenderlos orgánicamente, de un modo abierto a todas las posibilidades, adecuado a cualquier encuentro posible.

De modo abierto y, por consiguiente, totalmente atento a vincular cada cosa con su fundamento, ya que —dice Pablo— «de Él, gracias a Él y para Él son todas las cosas»⁹.

Esta es la raíz de la visión cristiana de cualquier elemento de humanidad que se asome al horizonte de su atención, y de cualquier encuentro que le propongan las circunstancias de su existencia. Su criterio de interpretación unitaria de lo real, que no es un principio intelectual sino una Persona, le permite ser particularmente adecuado para el encuentro con realidades, incluso aparentemente muy distantes. Está llamado a no sentirse atemorizado, a afirmar al otro con un anhelo incansable de valorizarle; está llamado a saber enriquecerse con él, justamente como le sucede a un cuerpo sano que tiene una potente unidad orgánica, una verdadera personalidad. «¡Qué gran amor nos ha mostrado el Padre para ser llamados hijos de Dios, y lo somos realmente!»¹⁰. Porque la personalidad del cristiano es, efectivamente, una personalidad verdadera, que participa de la divinidad. «Hijitos, no amemos de palabra y con la lengua, sino con hechos y de verdad. Por eso conoceremos que hemos nacido en la verdad y calmaremos ante él nuestro corazón, aunque éste nos reproche lo que sea. Porque Dios es más grande que nuestro corazón y lo conoce todo»¹¹. Y semejante participación se distingue por la certeza de que estamos confiados a quien es verdaderamente grande, verdaderamente comprensivo. Esta es la raíz que, con esa unidad de conciencia madura, se convierte en *unidad para comprenderlo e incluirlo todo*, constituye una actitud y un principio de *cultura* con la que resulta posible experimentar la *novedad*.

Porque la vida se experimenta mucho más como novedad cuando sucede algo que se espera, que por el hecho de que

haya diferencia entre un momento presente y el pasado. La novedad reside también culturalmente en el descubrimiento de que hay correspondencia, cosa que sólo es posible si existe «antes» una esperanza, un deseo, una exigencia. Entonces la novedad es el cumplimiento de esa esperanza, la satisfacción de ese deseo, la respuesta a esa espera. Para el cristiano la novedad no está en el cambio como tal, sino en la transformación que se opera al aplicar ese principio unitario incluyente que consiste en que toda la creación «es misterio».

«La verdadera búsqueda —observa Guardini— está guiada por una imagen y tiene al mismo tiempo [...] la forma de la carencia y la necesidad. En realidad sólo se puede buscar lo que el deseo anticipa previamente, de modo que, más a fondo, el verdadero descubrimiento consiste en un tomar posesión, que hace que en el instante del encuentro verdadero se tenga también la sensación de que aquello ‘tenía’ que suceder de aquella manera»¹².

Al hombre le educa esa unidad culturalmente válida, hasta alcanzar una verdadera madurez crítica, que expresa admirablemente Pablo en su carta a los Tesalonicenses: «Examinadlo todo y quedaos con lo que vale»¹³.

La Iglesia está en condiciones de ofrecer, por consiguiente, una capacidad crítica que, por las raíces de las que brota, no puede hallarse en ninguna otra parte. Porque está anclada en una profunda y cordial familiaridad, que tiene por tanto una ausencia radical de extrañeza frente a las cosas y las personas: exige de por sí una apertura hacia todo, la capacidad de identificarse incluso con el que es hostil, el sentido del perdón y la conciencia de la victoria sobre la muerte.

c) Unidad en el planteamiento de la vida

Para la tradición de la Iglesia no existe, como hemos apuntando ya, ningún pensamiento por secreto que sea, ningún gesto por insignificante que sea, ningún acto por oculto que esté, que no sea un gesto responsable del universo, un gesto con valor eterno. De aquí brota el concepto de «mérito». La vida recibe su valor, en cada detalle mínimo, por la gracia que Dios otorga al hombre de ser colaborador de su presencia en la acción salvífica de su comunidad. Y así cualquier gesto adquiere una dimensión comunitaria: la acción es la manifestación, el fenómeno, de la personalidad; lo que mueve es su nexo profundo con la presencia de Cristo en el mundo. De modo que la comunidad se convierte así en fuente para la afirmación de la personalidad. Y la Iglesia atribuye valor propio —«mérito»— a la proporción que haya entre el gesto de la persona singular y la «gloria» de Cristo, es decir, el sentido del misterio comunitario que se vive como motivación. Todos los gestos tienen de esta manera valor eterno, en cuanto son gestos responsables del destino del mundo, en cuanto son expresión de un individuo que se vuelve factor decisivo para el sentido del universo.

Con esta unidad en el planteamiento de la vida, la comunidad, como misterio de comunión, se convierte en factor determinante del sentido de uno mismo, esto es, en origen de los propios actos y forma de nuestra personalidad. Es un planteamiento que exalta la personalidad hasta en sus más minúsculos aspectos expresivos.

Jamás se ven tan valoradas la vida y la responsabilidad *personales* como en esta visión del hombre y de la comunidad.

En esta unidad de la personalidad y la comunidad queda asumida también la naturaleza física. Paradigma supremo de esa asunción es, en la Iglesia, la *liturgia*, que, escribe Guardini, «es íntegramente realidad»¹⁴. Ella «abarca todo cuanto existe... todos los contenidos y acontecimientos de la vida»¹⁵, por ello «es la

creación redimida y orante»¹⁶. Una admirable expresión de la liturgia, vivida como creación orante, como redención del tiempo y el espacio, por medio de la conciencia que tiene la nueva personalidad, se encuentra en uno de los himnos de san Ambrosio que se reza en la liturgia ambrosiana de las Horas:

«Acoge nuestras alabanzas
oh Creador eterno de las cosas
que, alternando día y noche, haces
más variado y grato nuestro tiempo.
La noche reina en la altura
y ya se escucha el canto del gallo,
alegre presagio de luz
para el ansia del caminante.

Brota entonces y nace por oriente
la estrella de la mañana palpitante,
se escabulle una multitud de vagabundos
abandonando los callejones del mal.

El gallo canta. Su voz aplaca
el furioso fragor de las olas;
y Pedro, roca fundante de la Iglesia,
su culpa limpia con lágrimas amargas.

¡Ea! levantémonos animosos y prontos:
a todos despierta la llamada del gallo,
acusa a los indolentes que se atrasan
bajo los mantos durmiendo todavía.

El gallo canta. Vuelve la esperanza:
el enfermo siente refluir su vida,
el sicario esconde su puñal,
la fe revive en los perdidos.

Señor Jesús, míranos piadoso
cuando, tentados, vacilemos inciertos:
si tú nos miras, desvaneces las manchas

y el pecado se deshace en llanto.

Tú, verdadera luz, brillas en los corazones
y dispersas la torpeza del alma:
a ti entonan los labios devotos
la primicia santa de los cantos»¹⁷.

Eco de la liturgia en toda nuestra jornada, del misterio vivido, es el concepto cristiano del *trabajo*, expansión del misterio de la salvación en cada momento y en cada actividad, dentro del contexto de nuestra personal función y situación.

El trabajo es el intento que lleva a cabo el hombre de llenar de sí el tiempo y el espacio, con su proyecto, con sus ideas. Para el cristianismo el trabajo humano es un lento comienzo del dominio del hombre sobre las cosas, de un gobierno al que aspira realizando la imagen de Dios, «el Señor». La realidad física era originalmente el instrumento con el cual se realizaba el Espíritu de manera transparente, directamente orientada a su finalidad. Para la tradición cristiana, a partir de la ilusión de la autonomía del hombre (el pecado original), la realidad se tornó ambigua, y por lo tanto, se convirtió incluso en obstáculo para la expresión del Espíritu. Jesucristo es el instante de la historia en que la realidad cesa de ser ambigua y vuelve a convertirse de manera gloriosa en conducto hacia Dios. Jesucristo es el punto en el cual historia y universo recuperan su verdadero significado. Pues bien, la comunidad cristiana prosigue esta redención; ya hemos visto cómo la realidad constituye en los sacramentos un puro conducto hacia Dios, en cuanto que contiene lo que significa y da lo que promete. Por eso en la liturgia la materia vuelve a resultar amiga del hombre, se desarrolla la obra de la redención y el universo retorna a su origen.

Todo el resto resulta todavía ambiguo, incluidos nosotros ante nosotros mismos, pero, a medida que nos sumergimos en el gesto sacramental, nuestra humanidad se ve acompañada hacia

ese momento en que el hombre estará otra vez en su lugar en el mundo, es decir, delante de Dios y feliz. Esto ya ha sucedido en la historia y nos sucederá también a nosotros. Aconteció en el momento de la resurrección de Cristo: tanto es así que las leyes físicas ya no fueron para Él obstáculo en ningún momento, sino que eran constantemente un sencillo instrumento para manifestar su presencia. Pero esto es una profecía de lo que nos sucederá al final a todos con la resurrección de la carne.

Pues bien, la colaboración del hombre en la tarea de la comunidad que comunica la obra redentora de Cristo mediante los sacramentos es el trabajo. El trabajo, con su esfuerzo lento y fatigoso, es el precio que paga el hombre por su redención, es colaboración para que se dilate el amanecer de la resurrección en todas las relaciones creativas que vive el hombre con el tiempo y el espacio. El trabajo es, en la concepción que tiene de él el hombre cristiano, un reflejo siempre crepuscular de la liturgia en el cosmos entero. Bajo la gracia operante del plan de Dios, de su designio, el trabajo llena el espacio que hay entre la resurrección de Cristo y la resurrección final.

El trabajo es un camino señalado todo él por esa manifestación de la presencia de Dios que la tradición de la Iglesia llama *milagros*. El milagro es un paradigma ideal para el esfuerzo del hombre en el trabajo: es una profecía del resultado final. Aquí no entendemos por milagro esa excepcionalidad que parece desafiar a las leyes de la naturaleza, sino una cotidianidad que hace que la ambigüedad de la naturaleza retorne con claridad a su finalidad. Entendemos por milagro la redención que comienza a desvelarse en un ámbito determinado. Si la Iglesia es verdaderamente Cristo presente, entonces, del mismo modo que Cristo fue reconocido por sus señales, también la Iglesia tiene que caracterizarse por esas mismas señales, los milagros. El milagro es un acontecimiento, una realidad que se

mueve y que llama irresistiblemente al hombre creado hacia su Destino, hacia Cristo, el Dios vivo.

2. Santidad

El tema del milagro, la señal, o el signo, que sostiene el trabajo humano como algo vivido en tensión hacia la resurrección final, nos introduce en la otra gran categoría de eficacia, o dimensión, que cualquier verificación de la credibilidad de la Iglesia tiene que comprobar: la santidad.

La santidad cristiana está en las antípodas del modo que tienen de concebir la santidad todas las religiones, pues éstas la entienden como una separación de la normalidad cotidiana. En las religiones hay en el fondo una oposición entre lo sagrado —la realidad en cuanto servicio a Dios, separada de lo demás por estar dedicada a Él— y lo profano, es decir, la realidad que no está de modo inmediato a su servicio. En la concepción cristiana, en cambio, no hay nada *pro-fanum*, nada que esté antes o fuera del templo, porque toda la realidad es el gran templo de Dios: nada es profano y todo es «sagrado», porque todo está en función de Cristo.

De modo que la santidad no es una anormalidad: no es nada más que la realidad humana que se cumple según el designio que la ha creado.

El santo es el hombre verdadero, un hombre verdadero porque se adhiere a Dios y, por tanto, al ideal para el que está hecho su corazón, del que está constituido su destino. Santo es, en el sentido más exacto de la palabra, el hombre que realiza su personalidad, lo que está llamado a ser, de forma más integral.

La palabra santidad coincide en todo su sentido con la verdadera personalidad. Cuando uno se realiza a sí mismo, cumple aquello para lo que ha sido creado. Por eso, en la

concepción de la Iglesia, pecado es aquello que obstaculiza la realización de la personalidad singular del hombre.

La personalidad que camina conscientemente hacia su realización, la personalidad caracterizada por la santidad, está enteramente modelada por su *claridad de conciencia* de la verdad y por su uso de la libertad, esto es, por el *gobierno de sí misma*. La actividad humana se vuelve significativa por entero: cada acto, aun el que aparentemente menos incide, adquiere la nobleza de un gran gesto. Esto sólo es posible si el hombre obra siendo consciente del motivo último de sus actos. Y esto lleva consigo una presencia del hombre ante sí mismo que facilita su colaboración con la Gracia, es decir, que le facilita el dominio de sí, que orienta su libertad de modo que tiende a ser fiel al motivo que impulsa la vida.

«Los santos —dice Adrienne von Speyr— son la demostración de que el cristianismo es posible»¹⁸.

El santo, por consiguiente, actualiza la presencia de Cristo en la Iglesia en cada momento, porque en el santo Él determina de manera transparente su obrar. El santo está presente por entero ante sí mismo: es dueño de sus gestos, porque los inserta en la objetividad del plan de Dios; gobierna coherentemente cada uno de sus actos, pues trata de adherirse lo más posible a la realidad última de las cosas.

Una historia emblemática para comprender la realización de la personalidad que se produce al poner en práctica la concepción católica de la santidad es la vida de Hermann el inválido, nacido en Reichenau, que vivió en el siglo XI. En el conmovedor relato de Cyril Martindale se pueden descubrir las huellas de una vida increíblemente rica:

«Nació horriblemente deforme. Le apodaron ‘el tullido’. Era tan decrepito y contrahecho que ni siquiera podía tenerse en pie y, mucho menos, caminar. A duras penas

podía sentarse en la silla fabricada especialmente para él; sus dedos eran demasiado débiles y deformes para escribir; sus labios y paladar eran tan informes que pronunciaba con dificultad y resultaba complicado comprenderle [...] Además hace 900 años los expertos le declararon también ‘deficiente’».

Sus padres le enviaron a vivir a un monasterio, donde a sus treinta años se hará monje y donde, poco a poco, aquella mente que se había considerado anquilosada como su cuerpo demostró ser extraordinariamente capaz de abrirse. Su biógrafo y discípulo Bertoldo comienza su *Vida* asegurando que su mente era tan «dilata» cuanto su cuerpo «contraído»¹⁹. Y Martindale continúa:

«Pensad que ni por un instante pudo sentirse cómodo o, al menos, libre de sufrimiento. No obstante, los libros de los antiguos cronistas describen su carácter con cualidades positivas [...] ‘agradable, amable, afable, siempre sonriente, tolerante, jovial’ [...] Fruto de estas cualidades fue el amor que todos le profesaron. Y, mientras tanto, este joven valiente [...] aprendió matemáticas, griego, latín, árabe, astronomía y música».

Hermann murió con algo más de cuarenta años, rodeado del afecto de los monjes, después de haber escrito, entre otras cosas, un tratado sobre los astrolabios y un *Chronicon* de la historia del mundo, de haber construido relojes e instrumentos musicales y, según la tradición, de haber dejado el admirable texto de la *Salve Regina* y del *Alma Redemptoris*. Con razón Martindale termina así su relato: «En este pobre hombre deforme de la Edad Media brilla el triunfo de la fe que inspiró el amor y el triunfo del amor siempre fiel a la fe profesada»²⁰. Se le llamó «la maravilla de su tiempo».

¿Cómo puede una existencia en el dolor llegar a ser tan rica y tan amable? La energía para adherirse a la realidad última de las

cosas permite utilizar también aquello que nadie alrededor consideraría utilizable: el mal, el dolor, el esfuerzo para poder vivir, la minusvalía física o moral, el aburrimiento e incluso la resistencia ante Dios. Todo puede transformarse, y mostrar admirablemente los efectos de su transformación, si se vive en relación con la verdadera realidad: si «se ofrece a Dios», dice la tradición cristiana.

Poner en las manos de Dios nuestras miserias, sean cuales sean, es lo contrario de la abdicación, de la aceptación mecánica, de la resignación pasiva; es afirmar consciente y enérgicamente el vínculo que tiene nuestra particularidad con lo universal²¹.

Don Gnocchi, que dedicó su vida al sufrimiento de los demás, decía que la felicidad del mundo la produce el dolor humano ofrecido a Dios. Ese ofrecimiento es la clave del sentido del universo.

La santidad, esta señal de la vida divina que se dona a la Iglesia, puede captarse a través de tres rasgos que la caracterizan: el milagro, el equilibrio y la intensidad.

a) El milagro

Se puede definir el milagro como un acontecimiento, es decir, como un hecho experimentable por medio del cual Dios obliga al hombre a fijarse en Él, en los valores de los que quiere hacerle partícipe: un hecho con el que Dios llama al hombre para que éste caiga en la cuenta de su realidad. Se trata de un modo con el que Él impone sensiblemente su presencia.

Dios se ha hecho familiar para la vida del hombre: su modo de relacionarse con el hombre se expresa en una familiaridad experimentable a través del milagro. Por ello el milagro es el método cotidiano con el que Dios se relaciona con nosotros, la

modalidad con la que El se hace objetivo en lo contingente.

1. Desde este punto de vista *todas las cosas son milagro*. Nosotros no nos damos cuenta porque vivimos como fuera de la trama original que nos constituye, tendemos a desatarnos a nosotros mismos del vínculo original con la realidad objetiva, hasta llegar al punto de pretender que es actitud crítica lo que únicamente es aridez.

Cuanto más consciente es un hombre y más viva es la sensibilidad que tiene del nexo con el Otro que continuamente lo crea, más tiende todo a convertirse en milagro para él. Para el cristiano penetrado por la conciencia de la presencia de Cristo, para el hombre nuevo, todas las cosas son una nueva creación. El Evangelio nos pone de manifiesto con discretísimas pinceladas el carácter de la mirada que Jesús tenía hacia la naturaleza: cómo mostraba a sus discípulos las flores del campo, los pájaros del cielo, las higueras y los viñedos de su tierra, las vistas de la ciudad que amaba. La conciencia del nexo existente entre el objeto de su mirada y el destino, su Padre, era en Él de una transparencia inmediata. Para Él todo brotaba del gesto creador del Padre y, por lo tanto, era milagro.

Del mismo modo, a medida que uno vive más la fe en la presencia de Cristo en la Iglesia, el asombro por las señales de Dios brota incluso en las situaciones más ocultas, hasta en el asalto de los pensamientos más recónditos. Entonces no hace falta que se produzca un choque particular para recordar el origen grande que constituye la vida; basta la normalidad de cada instante.

Cuando el ojo mira a un punto se ve conducido a abarcar todo lo demás, y sólo de ese modo adquiere dicho punto su verdadera proporción. La dimensión religiosa de la conciencia se sitúa en un análogo «abarcar todo lo demás». Nosotros vivimos a menudo nuestra vida sin esta visión que lo abarca todo, como si

tuviéramos un defecto que hace parcial nuestra mirada. Mientras que la fuente de la estética, del *ethos* y de lo verdadero es la totalidad.

2. Hay además *momentos particulares en los que Dios llama de manera extraordinaria a un individuo* para que atienda a su Presencia y salga de su distracción. Este es el milagro en sentido más estricto: como un acento particular de determinados acontecimientos que reclama inexorablemente la atención hacia Dios.

Puede ser una buena noticia repentina, o un dolor imprevisto, lo que constituye un milagro para el individuo; puede ser una vida o una muerte, puede ser un llanto o puede ser una alegría, puede ser un fracaso o puede ser un éxito, puede ser la salud o puede ser la curación, pero es siempre un acento de los acontecimientos que constituye una llamada al hombre hacia Dios: para los demás son cosas que pueden ser incluso banales o darse fácilmente por descontadas, que pueden interpretarse como casualidades; para el individuo al que le suceden son un reclamo potente.

Me permito relatar un hecho que me sucedió relacionado con esto.

Cuando en primero de bachillerato volví al seminario de Venegono después de las vacaciones de verano, pasé el primer mes, el mes de octubre, muy melancólico. En el fondo era porque me había ido de casa, pero cuando se está tan lleno de tristeza siempre se busca, y se encuentra, un pretexto, una coartada para no echar la culpa a nuestra propia debilidad. Y mi coartada era que no me llegaba el diccionario de griego de Gemoll. Mi madre me lo había enviado a primeros de octubre, pero pasaban los días y el Gemoll no me llegaba. Y era un fastidio, porque para hacer los ejercicios en clase siempre tenía que pedirle el diccionario a mi compañero, lo cual era muy molesto para mi

amigo y también para mí.

El último miércoles de aquel mes de octubre el padre Motta, nuestro padre espiritual, nos dijo al final de su pequeña meditación matutina que en la piedad cristiana el miércoles era el día reservado para la devoción a san José, que tenía una gran tarea en la Iglesia, así que podíamos dirigirnos a él con toda confianza, en primer lugar porque era el protector de la buena muerte y en segundo lugar porque hacía milagros. En aquel instante, a las siete de la mañana, dije: «Hoy llega el Gemoll». Y recuerdo que en el desayuno y en el recreo de después todos mis compañeros me preguntaban: «Pero ¿qué te ha pasado?», porque me había cambiado la cara, estaba distinto de como me habían visto aquel mes, había recuperado mi buen humor. Y cada vez que me preguntaban, respondía: «Hoy me llega el Gemoll».

Era 1938, y entonces el correo llegaba a todas partes una vez al día. El momento de distribuir el correo en el seminario era el mediodía: el vicerrector venía con un gran paquete al refectorio (donde estábamos trescientos comiendo) y distribuía a cada uno su correo; era un momento del día muy esperado, casi igual que para los militares. Yo estaba completamente tranquilo: «Hoy me llega el Gemoll», pero mi Gemoll no había llegado. Sin embargo, estaba seguro de que me iba a llegar. En aquella época, en algunas raras ocasiones, también llegaba el correo por la tarde, y entonces el vicerrector repetía el reparto por la noche durante la cena. Aquella noche hubo correo. Pero mi Gemoll no había llegado. Eran las ocho de la tarde. Después de la cena había una hora de juego, de recreo, y después, desde las nueve y media hasta las diez y media, una hora de estudio; a las diez y media sonaba la última campana, se rezaban las oraciones de la noche y nos íbamos a la cama. Estudiábamos en un aula grande, y estábamos allí unos ochenta, cada uno en su pupitre. A las diez

y media suena la campana del final del día: en ese instante entra una persona por el fondo del aula y se dirige al prefecto con un paquete. Yo les dije con fuerza a mis compañeros: «Es mi Gemoll». ¡Era mi Gemoll!

Evidentemente este hecho podía no decir nada a otros, pero a mí me decía mucho.

He contado este episodio para insistir en la segunda acepción de la palabra «milagro»: ciertos acontecimientos que remiten a una persona concreta a Dios y que, al remitirle a ella, remite también a su prójimo, a quien está cerca de ella.

La grandeza de Dios se ve justamente en la familiaridad con la que vive con el hombre, en la vida del hombre.

Para que pueda considerarse como una llamada de atención de Dios, el acontecimiento milagroso tiene que constituir una característica moralizadora, debe tener una función edificadora de la conciencia de la persona. Este es el primer y fundamental criterio para distinguir el milagro de lo meramente extraordinario, de lo simplemente prodigioso.

En este sentido, es una condición para captar la presencia de un milagro el acercarse al hecho no por curiosidad —aunque sea científica— sino con espíritu religioso, esto es, con el sentido de la propia sujeción original, que es lo opuesto al espíritu supersticioso. Si uno no está ya abierto a Dios, el milagro le confundirá todavía más; el que quiera vivir distraído encontrará solamente en el milagro una fuente de mayor distracción. Porque el milagro confronta la libertad con el Dios que la crea, y su descubrimiento depende, por eso, de la solución previa que haya tenido ese drama verdadero, último y furtivo, que el hombre protagoniza al elegir entre autosuficiencia y dependencia, entre la vida como afirmación de sí mismo y la vida como afirmación de Otro, entre la cerrazón en sus propias y estrechas medidas y la apertura a las posibilidades insondables que ha puesto el Ser en

el origen de cada existencia. Sin una simpatía por Dios anterior, al menos implícita, no se puede captar el milagro que hay en un acontecimiento.

3. Esta simpatía también es necesaria para captar el milagro en su sentido más estricto y más propio, cuando Dios interviene en su creación con un *hecho objetivamente inexplicable* para cualquier examen o procedimiento indagatorio de la razón.

Son las cosas con las que Dios quiere reclamar la atención hacia su Presencia no solamente de un individuo sino de una colectividad, ofreciendo factores objetivos documentables para todos en orden a la edificación de la comunidad religiosa. Cuando decíamos que la Iglesia no hace trampas lo decíamos también en este sentido porque se somete a la criba de nuestra experiencia auténtica. Y añadíamos que por su parte tampoco el hombre puede hacer trampa. El compromiso del hombre, su disponibilidad, deben conducirlo a abrirse también a la existencia experimental de un acontecimiento que no puede explicarse con las categorías de la sabiduría puramente racional o científica.

Son muchos los milagros que la Iglesia ha certificado en este sentido como auténticos, aportando una amplia documentación. Piénsese en los grandes milagros de Bolsena o de Lanciano²², o en el que le sucedió a Pedro De Rudder.

Este último es uno de los más singulares e impresionantes de la época moderna. Tuve conocimiento de él en el seminario, y lo he utilizado siempre como ejemplo desde mis primeros años de enseñanza. En Italia el caso lo presentó en 1910 el padre Agostino Gemelli, joven investigador ya conocido internacionalmente en el campo científico, durante un simposio de la Asociación Sanitaria Milanese.

El hecho sucedió en 1867 en Jabbeke, en Flandes occidental, cuando De Rudder tenía cuarenta y cuatro años. Al intentar retirar un grueso árbol, con la ayuda de dos leñadores,

de la casa sobre la que había caído, éste rodó y le cayó encima fracturándole la tibia y el peroné de la pierna izquierda, justo debajo de la rodilla. La separación entre los huesos fracturados era de varios centímetros, y la fractura no podía cerrarse con la única aportación del calcio de la sangre. Le sometieron a curas que no dieron ningún resultado, y comenzó un proceso de gangrena del pie y la pierna. Durante ocho años De Rudder se arrastraba por su casa con dos muletas, en medio de terribles sufrimientos, sin dejar de cuidar su extremidad, que sin embargo seguía colgando suelta, sin ningún tejido fibroso que uniera los pedazos. Los informes médicos de la época certificaron su enfermedad y la imposibilidad de curarlo. Algunos médicos, como el doctor Verriest, propusieron la amputación de la pierna, pero De Rudder se negó.

El 7 de abril de 1875 De Rudder decidió ir de peregrinación a Oostacker, cerca de Gande, donde había una gruta que reproducía la de Lourdes. Viajó en tren hasta Gande, y desde allí hasta Oostacker en coche. Una vez en la gruta, con la ayuda de sus muletas y de su mujer que le acompañaba, comenzó a caminar en círculo por el interior. A la tercera vuelta sintió que se mareaba y le colocaron en uno de los bancos delante de la cueva. Entonces De Rudder rezó y de repente se levantó y se puso a caminar entre los bancos, adelantándose a los peregrinos, hasta la estatua de la Virgen, donde se arrodilló. La pierna ya no estaba hinchada, las llagas habían cicatrizado y los dos huesos se habían vuelto a unir y estaban soldados, dejando las dos piernas con la misma longitud. Estaba completamente curado. Cuando volvió a casa le vieron y le analizaron algunas autoridades, entre ellas el párroco de su pueblo, el alcalde y el vizconde Du Bus, quien firmó esta declaración: «Nosotros los abajo firmantes de la parroquia de Jabbecke declaramos que la tibia de Pedro Santiago De Rudder, de 52 años, nacido y

domiciliado aquí, había quedado machacada por la caída de un árbol el 16 de febrero de 1867; que, una vez agotados todos los medios quirúrgicos, los expertos en la materia abandonaron al enfermo y le declararon incurable, y como tal le consideraban cuantos le conocían; que después de invocar a Nuestra Señora de Lourdes, que se venera en Oostacker, ha vuelto a su casa radicalmente curado y sin muletas, de tal modo que ahora puede volver a realizar todas las tareas de su profesión, igual que antes de la desgracia. Declaramos que la curación de Pedro Santiago De Rudder tuvo lugar el 7 de abril de 1875».

Numerosos testimonios de médicos certificaron su curación, entre ellos de los doctores Affenaer y Van Hoestenberghé, que habían tenido a su cargo a De Rudder durante los ocho años de su enfermedad. Van Hoestenberghé se convirtió al cristianismo a causa de este milagro.

Pedro De Rudder murió el 22 de marzo de 1898. La autopsia certificó que las dos extremidades tenían la misma longitud, a pesar de la pérdida de un fragmento óseo. Uno de los médicos presentes, el doctor Bertrin, comentó: «El cirujano invisible, que se había dignado a intervenir, hizo en un instante lo que ningún otro hubiera podido hacer en el espacio de largos años, y lo realizó con un arte admirable. Al mismo tiempo, para que nadie dejara de reconocer su mano, dejó la huella de la fractura, como prueba manifiesta de la obra divina».

La declaración que efectuaron más de cien médicos de la sociedad médica de San Lucas de París el 21 de octubre de 1901, después de haber examinado el caso, fue del mismo tenor.

La presentación del caso por parte del padre Gemelli, quien sostuvo que la curación de Pedro De Rudder era indiscutible y que había sucedido de un modo científicamente inexplicable, fue refutada por Edoardo Bonardi, eminencia de la medicina social de entonces, y por los médicos que participaban en el simposio.

Para ellos aquel acontecimiento excepcional, documentado en hasta seis análisis completos y decenas de testimonios, ¡tenía que ser imposible!

Pero el hecho sigue existiendo y obliga a pensar en Otro: Pedro De Rudder, campesino flamenco, con una pierna destrozada, incurable, había quedado sano de un modo inexplicable después de una peregrinación a la Virgen de Oostacker.

Este milagro muestra de manera especialmente significativa qué se debe entender por «intervención inexplicable desde el punto de vista racional y científico». La curación no sucedió contra las leyes de la naturaleza, sino gracias a una potenciación excepcional del método de la misma naturaleza. Es como si la pierna de De Rudder hubiera sido una máquina y el Ingeniero que la había diseñado la hubiera puesto a funcionar de repente, en un solo instante, al 100%, mientras que los demás hubieran podido hacerla funcionar como máximo al 2-3% de sus posibilidades.

b) El equilibrio

Al hablar de equilibrio como señal que permite reconocer la santidad en la Iglesia no quiero referirme a una estabilidad mecánica de los platillos de la balanza en la vida, en las tensiones y pasiones de la existencia, ni a un cálculo de compensación entre las energías del instinto y de la virtud.

El equilibrio que puede asumirse como rasgo distintivo de la presencia de la santidad en la Iglesia es una riqueza, es esa sobreabundancia de la que Jesús dice que «una medida buena, apretada, colmada, rebosante, será derramada en vuestro regazo»²³, refiriéndose, con una imagen tomada de la vida cotidiana, a lo que Dios da a todo aquel que asume la

misericordia del Padre como criterio de su vida.

El origen de esa riqueza es una conciencia decididamente orientada hacia Dios. Vivir el misterio de la comunión con Dios en Cristo nos enseña a ver las cosas a través de un valor único, gracias al cual todos los juicios y decisiones tienen su origen en una única medida. De esta fuente de profunda riqueza nace una concepción de la vida de gran sencillez: una sola Realidad como criterio, medida y modo, tiñe con su luz todas las cosas. Gracias a esto el yo se siente uno con y en todas las cosas, incluso cuando está frente a la muerte²⁴.

El origen del equilibrio que tiene la santidad cristiana es, pues, la desbordante riqueza del Ser que, por decirlo de alguna manera, se adueña de la humanidad y que le es brindada a ésta para ser libremente acogida como único criterio de vida.

De este modo la santidad en la Iglesia produce una comprensión y una plenitud humanas sorprendentes, una capacidad de abrazar todo lo real a la luz de un criterio único, sin terrores ni olvidos. Es una propensión a comprenderlo e incluirlo todo, en la que la genialidad particular no ignora sino que valora los aspectos complementarios de la experiencia humana.

El equilibrio se propone y se muestra como una no parcialidad en el compromiso de uno mismo por alcanzar el ideal de la propia plenitud.

Lo que más conmueve de la liturgia, que es el signo expresivo más adecuado de la experiencia cristiana, hasta el punto de convertirse en una norma, es precisamente que abarca todos los componentes del hecho humano. Desde que estaba en secundaria, al participar de la misa, lo que más me impactaba era advertir en las Oraciones y los Prefacios del domingo esta profunda unidad entre espíritu y cuerpo, entre el más allá y la tierra. Es, sin duda, el documento supremo del equilibrio de la santidad cristiana. Un prefacio de la liturgia ambrosiana lo

expresa con singular belleza: «Oh, Señor, que nos das los bienes temporales para que tengamos las primicias de la eternidad». El bien temporal como primicia del eterno. No hay conexión estructural más profundamente abarcadora ni equilibrio más sano que éste, que no vacía ni margina lo concreto; lo concreto del presente, hecho por el *hic et nunc*, en el que, en lo que de otro modo sería la banalidad efímera de este tiempo y de este espacio, florece la dimensión de lo eterno. Es la misma capacidad de abarcarlo todo que caracteriza el pensamiento cristiano en sus expresiones más geniales²⁵.

No se trata, por consiguiente, de restringir el horizonte de la experiencia humana, sino en todo caso de ampliarlo, comprendiendo e incluyendo todas las facetas de la humanidad en nombre —y por lo tanto con la energía— de una iniciativa divina que lo ha creado todo y que ha querido salvarlo todo.

El equilibrio que produce la santidad cristiana saca, pues, su originalidad de una riqueza que no procede del hombre sino de Dios, que ha querido hacer al hombre partícipe de ella²⁶. No es, por lo tanto, el equilibrio que se podría alcanzar por medio de técnicas orientadas a dosificar con sapiencia las fuerzas que hay que poner en juego; es el equilibrio del *homo viator*, una dinámica destinada a hacer que el camino resulte más concreto y más completo, que la peregrinación por esta tierra sea más plena, ya que a nuestro lado se ha puesto, caminando junto a nosotros, Aquel cuya plenitud explica la vida y la dispensa a manos llenas. «¿No ardían nuestros corazones dentro de nosotros mientras nos hablaba por el camino?»²⁷, se preguntan los discípulos de Emaús después de reconocer en el viandante que les había acompañado un trecho de camino al Maestro resucitado.

c) La intensidad

En la historia de la Iglesia, en todo tiempo y en toda condición, nos ha llegado desde todos los continentes y en la más desconcertante variedad de circunstancias el testimonio de la santidad.

«Si fueron bienaventurados —escribe Newman— los que vivieron en los tiempos primitivos y vieron frescas las huellas de Nuestro Señor, y oyeron el eco de la voz de los Apóstoles, también lo somos nosotros porque nos cabe la dicha de ver a este mismo Señor revelado en sus santos. Las maravillas de su gracia en el alma del hombre, su poder creador, sus dones inagotables, su obrar multiforme, todo eso lo conocemos nosotros y no ellos»²⁸.

Esta intensidad es documentable en la Iglesia católica, cualitativa y cuantitativamente, de un modo inconmensurable e incomparable respecto a cualquier otro ámbito de experiencia religiosa. Así lo tiene que reconocer también el estudioso protestante, discípulo de Jung, Walter Nigg, en su célebre obra *Grandes Santos*. Si bien afirma que la santidad no es «una cuestión simplemente confesional», no puede dejar de reconocer que «sin duda, en el ámbito del cristianismo, la Iglesia católica ha demostrado ser el terreno más feraz y productivo de santos. Los santos constituyen la página más gloriosa del catolicismo, lo que hay que reconocer sin restricción alguna»²⁹.

Naturalmente se puede pasar junto al milagro, el equilibrio humano o la intensidad de la experiencia de santidad que hay en la Iglesia con una actitud perfectamente ajena a todo ello. Ahora bien, eso significaría no haber querido pasar por la criba auténtica de la propia experiencia las características que tiene la Iglesia, tal como ella misma desea. Para «ver», y para creer, los ojos tienen que saber posarse sobre su objeto con una mirada que esté animada por un mínimo de capacidad de sintonía, lo que por otra parte es la condición natural de cualquier

conocimiento³⁰. Dice Rousselot: «El amor da ojos, el hecho de amar hace ver»³¹. Y en el proceso de verificación del que estamos hablando, la alborada de ese amor es el deseo de verdad, el deseo de acceder, si la pretensión de la Iglesia se revela como verdadera, a esa naturaleza nueva que ésta anuncia.

3. Catolicidad

«La Iglesia tenía [...] un título de honor que todos concordaban en reconocerle [...]; un título que precisamente por esto era empleado por los Padres. Era un título que las sectas no podrían reclamar para sí, de cuya posesión no podían privar a su propietario legítimo [...] puesto que era la denominación característica de la Iglesia en el Credo [...] San Pablo nos dice que el hereje ‘se condena a sí mismo’; y la Iglesia no necesitó contra las sectas de los primeros siglos testimonio más claro que el que las propias sectas daban por sí solas dado el contraste entre ellas y la postura de la Iglesia en aquel tiempo. Las sectas, dicen los Padres, son llamadas con el nombre de sus fundadores, de su lugar de nacimiento o de la doctrina que profesan. Así fue desde el principio: ‘Yo soy de Pablo, y yo de Apolo, y yo de Cefas’; pero le fue prometido a la Iglesia que no tendría ningún señor en la tierra y que ‘reuniría en uno solo a los hijos de Dios dispersos por el mundo’. Su nombre habitual, que se escuchaba en la plaza del mercado y se pronunciaba en los palacios, el nombre que conocía incluso el recién llegado y que empleaban los edictos del Estado, era el de Iglesia *católica*»³².

Así es como Newman, tratando sobre la Iglesia en el siglo IV y sus relaciones con las sectas y las herejías, indica el rasgo distintivo de la comunidad fundada por los apóstoles, rasgo distintivo con el que se encuentra designada desde el siglo II, ya

que a medida que la Iglesia tomaba conciencia de su singularidad, experimentada desde sus orígenes, se aprestaba a expresarla con la preocupación constante de poner de manifiesto sus dimensiones esenciales. Este es precisamente el caso de su catolicidad. Observa De Lubac: «*Katholikós*, en griego clásico era empleado por los filósofos para indicar una proposición universal; ahora bien, el universal es un singular, y no debe confundirse con una suma. La Iglesia no es católica por estar actualmente extendida en toda la superficie de la tierra y contar con un gran número de adeptos. Era ya católica la mañana de Pentecostés, cuando todos sus miembros cabían en una pequeña sala; lo era cuando las oleadas de los pueblos arrianos parecían sumergirla; lo sería todavía mañana aunque apostasías masivas le hicieran perder casi todos sus fieles. Esencialmente la catolicidad no es cuestión de geografía ni de cifras. Si bien es verdad que debe desplegarse necesariamente en el espacio y manifestarse a los ojos de todos, no es sin embargo de naturaleza material, sino espiritual. Como la santidad, la catolicidad es un principio intrínseco a la Iglesia. La Iglesia, en cada hombre, se dirige a todo el hombre, comprendiendo toda su naturaleza»³³.

La catolicidad es, pues, una dimensión esencial de la Iglesia, y expresa fundamentalmente cómo ésta es pertinente al ser humano en todas sus variables expresiones. Que la Iglesia sea católica significa por ello que la verdad y el espíritu de la Iglesia, lo que ella proclama y la experiencia en la que introduce, puede ser asimilado por cualquier cultura y mentalidad y vehiculado por ellas. Puede que la historia haya registrado modos dramáticamente desprovistos de respeto, como también experiencias sublimes de compartir y valorar las diferencias culturales, pero lo que resulta importante verificar es ese carácter capaz de abarcar todas las dimensiones humanas que define a

la catolicidad de la Iglesia. La Iglesia reclama para sí la prerrogativa de ser genuinamente humana, por lo que cualquier cultura o mentalidad puede experimentar la verdad que proclama y la experiencia que propone como la manera más adecuada de completarse, como su realización más plena. De hecho el catolicismo declara que corresponde sencillamente a aquello a lo que el hombre está destinado. Daniélou observa lo siguiente, al tratar de la relación entre la Iglesia y las diferentes civilizaciones: «Ahora bien, siempre corremos el peligro de confundir la unidad con la uniformidad, de concebirla bajo forma de centralización en el plano de la organización, o de un modo común de expresión en lo que se refiere a las fórmulas teológicas. Pero la verdadera unidad es aquella que es al mismo tiempo catolicidad; la que en el interior de la unidad de la fe, de la unidad de la Iglesia, de la unidad del dogma, de la unidad de la Eucaristía, se expresa a través de las diversas mentalidades, culturas y civilizaciones»³⁴.

Es una expresión variada y diferenciada que no tiene el carácter de una demostración externa de grandeza, de éxito o de conquista, sino que es respuesta a un imperativo interior del corazón creado, puesto que —dice Karl Adam— «Cristo vino al mundo como Redentor de toda la humanidad, su Cuerpo esencialmente tiende a incluir a toda la humanidad»³⁵.

Quien lea la historia de la Iglesia con ánimo abierto no puede dejar de notar que la experiencia cristiana ha asimilado y valorado incesantemente todo aquello que demostraba tener una riqueza auténticamente humana. La terminología y las categorías mentales hebreas fueron confrontadas enseguida con la cultura helenística. Los apologetas del siglo II, abriendo con gran coraje un diálogo con su entorno, expresan a través de sus obras el intento de establecer un «contacto entre el mensaje cristiano y el helenismo»³⁶.

Además, si nos fijamos en una de las realizaciones más

imponentes de la historia cristiana, como es el monacato, veremos en él plenamente ejemplificada esta capacidad de asumir datos procedentes de diversas culturas³⁷.

Y con idéntico espíritu de adaptación podemos citar a dos misioneros jesuitas, Mateo Ricci y Roberto de Nobili. El primero, designado a finales del siglo XVI para una misión en China, se había preparado con pasión para su tarea apostólica, tratando de conocer a los filósofos, la literatura y las religiones de las tierras en las que iba a desembarcar. Murió en China en 1610, honrado en la corte imperial como astrónomo y matemático, y no cesó jamás de predicar el cristianismo, intentando siempre mostrar la posibilidad concreta que tenían de vivirlo también quienes habían crecido a la sombra de valores muy distintos de los occidentales, valores que la revelación cristiana podría ayudar a comprender y a no sacrificar³⁸.

Algunos años después moría otro jesuita que había introducido el mismo espíritu de adaptación en su misión en la India. Se había metido seriamente en el modo indio de vivir y de pensar y durante toda su vida trató de introducir el Evangelio en el universo mental de la India: conocía el sánscrito, pero sabía predicar también en el idioma popular, y valoró en aquellos a quienes convertía todas las costumbres hindúes que no estuvieran en abierta contradicción con el mensaje cristiano³⁹.

Semejantes métodos de proponer el hecho cristiano no dejaron de provocar objeciones y debates en el interior de la Iglesia; sin embargo atestiguan la capacidad multiforme que tiene la experiencia cristiana para dirigirse al hombre como tal y no al exponente de esta o aquella civilización. Cuando la Iglesia asume a nivel oficial la tarea de dirigir la actividad misionera con una institución específica —la Congregación de Propaganda Fide, en 1622— ésta demuestra por las instrucciones que envía a los misioneros que ha captado la importancia de sus

experiencias: impone el conocimiento de la lengua y la cultura del lugar al que se va a predicar y vivir, y recuerda con cuidado que los misioneros están donde están para proponer la fe y no para imponer una cultura particular⁴⁰.

La catolicidad, como cualidad intrínseca de la Iglesia, debe ser una dimensión personal de todo cristiano aunque no esté llamado a una específica vocación misionera.

4. Apostolicidad

Del mismo modo que la catolicidad se refiere a la universalidad intrínseca de la Iglesia hasta manifestarse en su dimensión espacial —espacio que hay que entender por consiguiente como categoría simultáneamente interior y exterior—, la apostolicidad es la característica de la Iglesia que indica su capacidad para afrontar el tiempo de manera orgánicamente unitaria. Es su dimensión histórica: la Iglesia afirma que tiene una autoridad única para ser depositaria de la tradición de valores y realidades que deriva de los apóstoles. Al igual que Cristo quiso vincular su obra y su presencia en el mundo a los apóstoles, señalando a uno de ellos como punto de referencia autorizado, también la Iglesia está vinculada a los sucesores de Pedro y de los apóstoles, el papa y los obispos. Esta sucesión, que puede documentarse históricamente en el caso del obispo de Roma, es unitaria e ininterrumpida precisamente gracias a la acción de dicho obispo.

Será Ireneo de Lyon, que vivió en el siglo II, quien subraye de manera particularmente vigorosa este carácter apostólico de la Iglesia, evidenciando la función sobresaliente de los apóstoles y la conservación de la tradición mediante la sucesión apostólica⁴¹.

A la pregunta de cuál es esta sucesión, Ireneo no duda en responder: «La Tradición de los apóstoles, manifestada en todo

el mundo, pueden verla en cualquier Iglesia todos aquellos que quieran ver la Verdad. Y nosotros podemos enumerar los obispos que han establecido los apóstoles en las Iglesias y sus sucesores hasta llegar a nosotros [...] Pero ya que sería demasiado largo en esta obra enumerar la sucesión de todas y cada una de las Iglesias, tomaremos solamente la Iglesia grandísima y antiquísima que todos conocen, la Iglesia fundada y establecida en Roma por los dos apóstoles gloriosísimos Pedro y Pablo [...] Pues con esta Iglesia, por razón de su origen más excelente, debe estar necesariamente de acuerdo toda Iglesia [...] en ella se ha conservado siempre para todos los hombres la Tradición que viene de los Apóstoles». Y concluye, tras haber ultimado su circunstanciada y meticulosa enumeración: «Siendo éstas, pues, las pruebas, no se debe buscar en otros la Verdad que es fácil recibir de la Iglesia, ya que los apóstoles amasaron de la manera más plena en ella, como un rico tesoro, todo lo que se refiere a la Verdad, a fin de que todo el que quiera pueda beber de ella la Vida»⁴². De modo que, aunque el origen de todas las Iglesias se remonte a un apóstol, la única sucesión que puede documentarse es la del obispo de Roma.

El valor de semejante sucesión apostólica está en el carácter milagroso que confiere al mismo fenómeno de la Iglesia. La resistencia constructiva en el tiempo de esas expresiones ideales y estructuras de experiencia y de organización que parecerían (como normalmente lo son) esencialmente contingentes es precisamente, para la dimensión histórica de la Iglesia, el milagro más grande de todos. Constituye la forma con que han entrado en el tejido de la historia aquellas palabras de Jesús: «En verdad, en verdad os digo: si uno guarda mi palabra jamás conocerá la muerte»⁴³. Son las palabras que escandalizaron a los fariseos que estaban discutiendo con Jesús, palabras a causa de las cuales le tacharon de estar

endemoniado. Pues ningún hombre puede, en efecto, sustraerse a la precariedad de la vida. Y únicamente cuando aparece un valor que se mantiene permanente con el tiempo puede decirse de él que lleva consigo el sentido divino de las cosas. También en los aspectos más normales de nuestra existencia consideramos milagro que un sentimiento, un vínculo o una convicción duren toda la vida, es decir, que algo que esté ligado al tiempo logre permanecer.

La Iglesia afirma su capacidad de afrontar el tiempo no solamente como fuerza para conservar el pasado sino, segura de las promesas de Jesús, como desafío al porvenir. La valoración de su pasado y la fidelidad a sus orígenes son síntomas de una personalidad potente, que tienden a tomar cada vez más conciencia de su trayectoria en la historia. Ahora bien, si la permanencia intacta de un valor del pasado es algo milagroso, todavía más imponente es la afirmación de poder mantener esa permanencia en el futuro. La superioridad de la Iglesia sobre el tiempo es, de hecho, un desafío inimaginable, es un don que la Iglesia acoge como tal, fruto de la presencia de Jesús en el mundo hasta el final de los tiempos, producido por su Espíritu que no cesa de asistir al signo en que vive esa presencia.

Para terminar, tengo que reservar un particular relieve a eso que apenas apuntábamos al comienzo de estas breves notas acerca de los rasgos fundamentales de la Iglesia, que *hay que verificar* para poder experimentar su valor divino. Lo que me apremia es recordar que la categoría de la unidad es el horizonte en el que se sitúan las demás categorías descritas: la santidad, energía realizadora de la unidad del yo dentro de la única Iglesia; la catolicidad, o sea, la universalidad, gracias a la cual todos los valores confluyen en un único horizonte de experiencia plena de lo humano; la apostolicidad, que coloca dentro de la aventura humana el origen de una nueva historia, una historia unitaria en

su capacidad de experiencia permanente de acogida del Absoluto en el tiempo. Cada uno de estos rasgos distintivos abre de par en par la mente y el corazón para que apaguen su sed con todas las riquezas de lo auténticamente humano que hay en toda la humanidad, cuyo origen es uno, cuyo destino es uno, y cuyos diversos caminos están llamados a transitarse en compañía de ese Uno que ha querido convertirse en don humano para que no nos extraviemos.

Capítulo Tercero

ERES FUENTE VIVA DE ESPERANZA

El cristianismo es el anuncio del acontecimiento de Cristo, de Dios que ha entrado en el mundo como hombre.

El misterio ya no es «el incognoscible». En sentido cristiano, «misterio» es la fuente del ser, Dios, en cuanto se comunica y se vuelve experimentable a través de una realidad humana. Esta modalidad concreta ya no puede eliminarse, y sigue siendo decisiva para todos y para siempre. La Iglesia es la continuidad del acontecimiento de la Encarnación en la historia, lo que permite al hombre de hoy estar en relación con Cristo. Pero no se puede hablar de la Iglesia sin mirar a la mujer de la que nació y nace continuamente, María, Madre de Cristo.

La Virgen fue elegida para ser y crear la primera morada, el primer templo de Dios en el mundo, del Dios vivo y verdadero. Fue elegida para ser la primera casa de Dios, el primer contexto, el primer ámbito, el primer lugar en el que todo era de Dios, del Dios que venía a vivir entre nosotros.

Cuando estuve en Palestina, en Nazaret, y vi los restos de la pequeña casa-gruta en la que vivía la Virgen, y leí una placa sin ningún valor en la que estaba escrito: *Verbum caro hic factum est*, el Verbo se hizo carne *aquí*, me quedé sobrecogido y como petrificado por la evidencia repentina del método de Dios, que ha tomado la nada, realmente la nada, para entrar en la historia. El verbo se hizo carne en las entrañas de una muchacha de entre quince y diecisiete años, como cada uno de nosotros ha sido carne en el seno de su madre.

A través de la maternidad de la Virgen, Dios se ha hecho parte

de la experiencia humana, de la experiencia del yo humano y de cada acción que realiza. A través de María pasa toda la renovación del mundo. Igual que la elección del pueblo elegido pasó por Abrahán, el nuevo y definitivo pueblo de Dios, en el que Cristo nos ha llamado a participar, pasa por el vientre de una muchacha, por la carne de una mujer.

Por eso María es la madre de los vivientes, y la felicidad de todos los hombres pasa y pasará a través de su carne y, antes aún, de su corazón, de su sí, de su *fiat*.

El *fiat* de María es abandono al Misterio, sella la justicia perfecta de una criatura frente a su Creador, el reconocimiento de una Presencia más grande que ella misma: esto es la fe. En María la fe se expresó con el *fiat*, que es como un soplo, como una nada, como nada era aquella pequeña muchacha. ¡Este enorme gesto, sin el cual toda la historia del universo habría sido distinta, era como un soplo! *Fiat*, el soplo de la libertad. Y la libertad es capacidad de adhesión al ser, al Misterio que invade nuestra vida. *Fiat*, «sí».

En la intimidad impenetrable de este gesto de libre aceptación está la clave del misterioso encuentro entre Dios y María, y la medida gigantesca de esta Mujer «bendita entre todas», de esta viandante victoriosa del camino humano, *ut gigas ad currendam viam*¹. *Fiat*: me adhiero a Ti, Señor. ¡Qué libertad tuvo María ante lo absolutamente «fuera de los esquemas» que le estaba sucediendo, de lo que dependía el destino de todo el mundo!

El momento más impresionante de la lectura del relato de la Anunciación en el Evangelio es cuando el Ángel termina de hablar y la Virgen dice: «Sí, hágase en mí según tu palabra»². «Y el Ángel la dejó»³. Pensemos en qué soledad, incluso psicológica, se encontró aquella muchacha en las nuevas condiciones en las que el Señor la había puesto, sin nadie más que lo supiera y sin nada en que apoyarse, en que apoyar una

evidencia comúnmente humana. No había aparentemente ningún otro motivo, excepto la lealtad con su recuerdo. Podría haber dicho: «Habrá sido una ilusión, ha sido sólo mi imaginación».

«Y el Ángel la dejó». La fe es precisamente esa fuerza llena de atención con la que el alma se adhiere al signo que Dios ha utilizado y permanece fiel a este signo, a pesar de todo. En esta fidelidad se alcanza el culmen de la fe: hecho de verdad de la razón, de lealtad con su propia historia (con lo que le acababa de suceder) y de fidelidad a la grandeza de Dios, que le había alcanzado con evidencia en un gesto.

La grandeza del hombre está en la fe, en reconocer la gran Presencia dentro de una realidad humana.

Por haber dicho sí a la modalidad con la que el Misterio conducía las cosas, su vida es una luz de alba para todos nosotros y para todos los hombres hasta el final, como sintetiza admirablemente Dante en su Himno a la Virgen: «Aquí eres faz meridiana / de caridad; y abajo, entre los mortales, / fuente viva de esperanza»⁴.

Porque ella dijo sí, el Verbo se hizo carne, se hizo Presencia.

La Virgen nos introduce en el Misterio, es decir, en el sentido de nuestras jornadas, en el significado del tiempo que pasa; su mirada nos guía en el camino, su ejemplo nos educa, su figura constituye la imagen de nuestras tentativas. Madre generosa, genera para nosotros la gran Presencia de Cristo. Esa Presencia que renace continuamente de la carne de la Virgen nos consuela, nos perdona, nos conforta, nos alimenta, nos enriquece, nos regocija. Por eso a ella le pedimos todos los días que nos haga partícipes de su libertad, de su disponibilidad y de su camino.

La fórmula más sintética y sugestiva que expresa la autoconciencia de la Iglesia como permanencia de Cristo en la historia es: *Veni Sancte Spiritus, veni per Mariam*. Esta

invocación afirma el método que Dios ha elegido y expresa el deseo arrollador de que coincidan la relación con Cristo, que es engendrado en el Espíritu, y la realidad, que es el seno de aquella mujer. *Veni Sancte Spiritus, veni per Mariam*: lo que sucedió hace dos mil años se recompone y se repite en todas las relaciones que marcan la trama de la vida de los hombres y la trama que está dentro de la historia, es decir, la historia de Dios dentro de la historia del mundo.

Al terminar el *Curso básico*

Las reflexiones que concluyen aquí han recibido con un juego de palabras el nombre de *PerCorso*¹, precisamente para subrayar el significado de camino que tienen y para afirmar que estas lecciones nuestras simplemente pretenden indicar como una especie de piedras miliarenses capaces de poner de manifiesto los pasos que hay que dar para ser razonables. Porque el valor de esa trayectoria consiste en el ejercicio que exige de conciencia crítica y de libre voluntad, elementos sin los cuales cualquier adhesión o rechazo se encuentran totalmente desprovistos de aquello que les hace ser efectivamente humanos. Y ya que el hombre es *viator* en este mundo, es un viajero que tiende a su meta o en todo caso, un caminante, mejor es que conozca y ame ese camino, al menos lo suficiente para no perder demasiado tiempo y malgastar esfuerzos.

Todo lo que entretiene la energía del hombre para moverse, lo que le frena o le bloquea, debe considerarse como un grave daño a su persona.

Repetimos por eso en esta conclusión la advertencia que hacíamos frente a la trampa del *escándalo*, que entendíamos como un obstáculo indebido para caminar. Esa trampa —que Guardini describe como negar con razones secundarias lo que por razones fundamentales se debe conceder²— nos acecha a todos, al que tiene que decidir todavía la dirección de su camino y a quien, habiéndola ya decidido, quiere recorrerlo conscientemente en todos sus pasos. Y es precisamente la no confusión entre razones fundamentales y problemáticas secundarias lo que este *PerCorso* ha querido afirmar, indicando

el lugar de unas y otras por lo que concierne a la experiencia cristiana.

Y más aún cuando dejarse escandalizar, dejarse frenar en el propio camino, es siempre indicio de vulnerabilidad por parte de aquel que se ve impedido; tiende a subrayar que hay una herida en la cuestión, herida de la cual sufren todos los hombres. Prevenir y curar esa herida es el objetivo de un método razonable para afrontar la realidad.

La propuesta cristiana afronta a la persona directamente y en su presente, pide ser verificada con todos los instrumentos que requiere una experiencia plenamente humana, por ello profundamente personal y —como en cualquier otro caso de auténtica humanidad— radicada en una relación social, comunitaria. La tentación del hombre es embarrancar al considerar en esa propuesta —presente o pasada— solamente aspectos secundarios, que arrojan luz a menudo sobre su fragilidad subjetiva pero que no representan un examen objetivo y completo de los hechos.

No será inútil finalmente recordar una vez más que la actitud de *disponibilidad* y de *apertura* es esencial para este camino.

Dilatar nuestra capacidad como hombres para caminar en libertad es aquello en lo que la Iglesia pretende educarnos. La búsqueda y experiencia de lo verdadero en la que ella nos introduce trazan con el tiempo la auténtica estatura del hombre, desde siempre y constantemente sediento de realidad, sediento de ser.

EL SENTIDO RELIGIOSO

Prefacio

*

Penitenciario Mayor de la Penitenciaría Apostólica y ex Presidente del Pontificio Consejo para los Laicos.

(*)

L. Giussani, «Natale, tempo di speranza per l'uomo moderno che non crede più in niente», en *Il Giornale*, 24 de diciembre de 1996, p. 1.

(**)

L. Giussani, *El sentido de Dios y el hombre moderno*, Encuentro, Madrid 2005, pp. 11-12.

Introducción

*

La presente edición del *Curso básico de cristianismo* reúne en un único volumen los tres volúmenes anteriormente publicados por Encuentro: *El sentido religioso*, *Los orígenes de la pretensión cristiana* y *Por qué la Iglesia*.

**

En su edición original italiana, utilizando un juego de palabras para subrayar a un tiempo el significado de camino y de indicaciones que tienen estos volúmenes. Nosotros preferimos simplificar, ya que en castellano la palabra *Curso* conserva también el significado de itinerario (nde).

Capítulo 1

1
Cf. A. Carrel, *Rifessioni sulla condotta della vita*, Bompiani, Milán 1953, pp. 27ss.

2
Id., p. 34.

3
«Ego quid sciam quaero, non quid credam» (San Agustín, *Soliloquia* I, III, 8).

4
L. Giussani, *Educar es un riesgo*, Encuentro, Madrid 2006, pp. 117-118.

5
Cf. Aristóteles, *Tópicos* I, 11, 105a 3-7.

6
Cf. Dante, *Infierno*, canto XIV, vv. 43-72

Capítulo 2

¹

Cf. H. Denzinger, «El Sínodo de Orange», canon 5-7, en *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Barcelona 1993, n. 375-378. El II Sínodo de Orange, también conocido como Arausicano II, comenzó el 3 de julio de 529, siendo papa Félix IV. Este Concilio tenía como fin cerrar la controversia semipelagiana, dando el golpe de gracia a las ideas de Fausto de Riez y haciendo prevalecer la doctrina de san Agustín.

Capítulo 3

1

Cf. Mt 6,28-29.

2

G. Leopardi, «A Silvia», vv. 36-39, en *Los cantos*, Ediciones 29, Barcelona 1996, p. 161.

3

«Ah, comprendo: su cerebro, Dios le dé paz, / en todos los demás afanes afanado, / para estas cosas está muerto y sepultado» (G. Giusti, «Sant’Ambrogio», vv. 14-16, ed. original en *Poesie*, Garzanti, Milán 1945, p. 250).

4

Cf. Dostoyevski, *Los demonios*, en *Obras completas*, vol. II, Aguilar, Madrid 1986⁹, p. 1.235. Una expresión análoga aparece en una carta personal de Dostoyevski: «Si hubiera alguien que me demostrase que Cristo está fuera de la verdad, y si fuese *realmente* cierto que la verdad no está en Cristo, bueno, yo preferiría quedarme con Cristo antes que con la verdad» (Carta a N. D. Fonvizina, enero-febrero de 1854).

5

Mt 5,3.

6

Mt 18,3.

7

Cf. Mt 5,37.

8

Cf. Lc 17,33.

Capítulo 4

[1](#)

Cf. «Veritas consistit in adaequatione intellectus et rei» (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 21, art. 2 c).

[2](#)

Santo Tomás, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 10, art. 8 c.

[3](#)

Cf. J. Leclerq, *Éloge de la Paresse*, Éditions de la Cité Chrétienne, Bruselas 1937, p. 44.

[4](#)

Cf. G. K. Chesterton, *Ortodoxia*, en *Obras completas*, vol. I, Juan Jané, Barcelona 1967.

[5](#)

Cf. Lc 21,36.

[6](#)

Cf. J. W. Goethe, *Fausto*, vv. 682-683 Planeta, Barcelona 1996, p. 23.

[7](#)

Santo Tomás, «De Veritate», en *Summa Theologiae*, I, q. 14, art. I; I, q. 16, art. 3. En estos pasajes santo Tomás cita y comenta la definición de Aristóteles, III *De anima*, c. 8, lect. 13.

[8](#)

Cf. Sal 16,9-10.

[9](#)

K. Jaspers, *La fede filosofica*, Marietti, Turín 1973, p. 96.

[10](#)

Mt 4,4.

Capítulo 5

1

G. Leopardi, «Canto nocturno de un pastor errante de Asia», vv. 79-89, en *Los cantos*, op. cit., p. 179.

2

G. Leopardi, «Imitación», vv. 1-3, en *Los cantos*, op. cit., p. 265. En este canto, Leopardi traduce una poesía de A. V. Arnault, titulada *La Feuille*. En particular, los versos aquí citados suenan así en el original francés: «De ta tige détachée / pauvre feuille desséchée / où vas-tu?».

3

Cf. R. M. Rilke, «Elegía II», vv. 42-44, en *Elegías de Duino*, Lumen, Barcelona 1984.

4

Cf. Hch 17,22-34.

5

E. Montale, «La agave en el escollo», en *Huesos de sepia*, Alberto Corazón Editor, Madrid 1975, p. 101.

6

Cf. Mt 16,26.

7

G. Leopardi, «El pensamiento dominante», vv. 1-9 y 13-20, en *Los cantos*, op. cit., pp. 189-191.

8

G. Leopardi, «Pensamientos» LXVIII, en *Poesía y prosa*, Alfaguara, Madrid 1979, pp. 465-466.

9

G. Leopardi, «Sobre el retrato de una bella mujer esculpido en el monumento sepulcral de la misma», ss. 22-23, en *Los cantos*, op. cit., p. 223.

10

Ib., vv. 39-56, pp. 223-225.

11

Cf. R. M. Rilke, «Spengimi gli occhi, ed io Ti vedo ancora», en *Liriche*, Sansoni, Florencia 1942, p. 194.

12

G. Leopardi, «Canto nocturno...», vv. 133-138, en *Los cantos*, op. cit., p. 181.

13

F. Severi, «Itinerario di uno scienziato verso la fede», en *Dalla scienza alla fede*, Edizioni Pro Civitate Christiana, Asís 1959, p. 103.

14

«¿Qué puede ofrecer la ciencia en el terreno de la fe? A mí me ha dado mucho, al conducirme al umbral del misterio y al permitirme comprender que, más allá de ese umbral, el misterio es inalcanzable con medios científicos. De este modo la ciencia ha contribuido a empujarme al sendero fatigoso y empinado que asciende hacia la luz de la plena fe» (F. Severi, *L'eterno nel tempo*, Edizioni Pro Civitate Christiana, Asís 1956, p. 81).

15

Cf. F. Severi, «Scoppiò cinquant'anni fa la 'rivoluzione' di Einstein,» en *Corriere della Sera*, 20 de abril de 1955, p. 3. Cf. también A. Einstein, *Come io vedo il mondo*, Newton Compton, Roma 1975, pp. 22-23.

[16](#)

Cf. W. Shakespeare, *Hamlet*, acto I, escena V.

[17](#)

Cf. Santo Tomás, *In Dionysii de divinis nominibus*, 4, 9; *Summa Theologiae*, I, q. 20, art. 1.

[18](#)

C. Rebora, «Sacos de tierra en los ojos», vv. 13-18 y 89-91, en L. Giussani, *Mis lecturas*, Encuentro, Madrid 2005, p. 59.

[19](#)

Cf. U. Foscolo, «Dei sepolcri», vv. 19-20, en *Le poesie*, Garzanti, Milán 1993, p. 52.

[20](#)

G. Leopardi. «Canto nocturno...», vv. 119-121, en *Los cantos*, op. cit., p. 181.

[21](#)

Cf. F. Dostoyevski, *Los demonios*, op. cit., p. 1.098.

[22](#)

Cf. ib., p. 1.507

[23](#)

G. Leopardi, «La noche del día de fiesta», vv. 24-46, en *Los Cantos*, op. cit., pp. 109-111.

[24](#)

C. Pavese, *El oficio de vivir*, Seix Barral, Barcelona 1992, p. 198.

[25](#)

Ib., p. 355.

[26](#)

Ib., p. 374.

[27](#)

Ib., p. 290.

[28](#)

J. Baldwin, *Blues per l'uomo bianco*, Feltrinelli, Milán 1965, pp. 39-40.

[29](#)

T. Mann, «Le storie di Giacobbe», en *Giuseppe e i suoi fratelli*, Mondadori, Milán 1963, vol. 1, pp. 9-10.

[30](#)

C. Pavese, «A Rosa Calzecchi Onesti», 14 de junio [1949], en *Lettere 1926-1950*, Einaudi, Turín 1968, vol. 2, p. 655.

[31](#)

Cf. A. N. Whitehead, *Il divenire della religione*, Paravia, Turín 1963, p. 10.

[32](#)

P. Lagerkvist, «Un desconocido es mi amigo», en L. Giussani, *Mis lecturas*, op. cit., p. 144.

[33](#)

Cf. W. Shakespeare, *Macbeth*, acto V, escena V.

Capítulo 6

1
Terencio, *Heautontimoroumenos* («El que se castiga a sí mismo»), I, 77.

2
N. Sapegno, *Disegno storico della letteratura italiana*, La Nuova Italia, Florencia 1974, p. 649.

3
Cf. T. Mann, «Le storie di Giacobbe», en *Giuseppe...*, op. cit., pp. 9-10.

4
E. Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Laterza, Bari 1955, p. 529.

5
Dante, *Paraíso*, canto XXII, v. 151.

6
Cf. J. Dewey, *La ricerca della certeza*, La Nuova Italia Editrice, Florencia 1966, p. 322.

7
E. Evtuchenko, «Son molti a non amarmi», en A. M. Ripellino (ed.), *Nuovi poeti sovietici*, Einaudi, Turín 1962, pp. 163-164.

8
Cf. B. Russell, *Misticismo y lógica*, Edhasa, Barcelona 1993.

9
Ib.

10
Cf. W. Shakespeare, *Enrique IV*, parte II, acto II, escena IV.

11
K. Brandys, *La difesa della «Grenada» e altri racconti*, Mondadori, Milán 1961, p. 41.

12
Cf. W. Shakespeare, *La tempestad*, acto II, escena I.

13
Cf. P. Sacchi (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, UTET, Turín 1989, vol. 2, pp. 335-336

14
E. Evtuchenko, «In stracarichi tramvai», en *Poesie*, Garzanti, Milán 1970, pp. 91-91.

15
Cf. E. Hemingway, *Adiós a las armas*, Luis de Caralt Editor, Barcelona 1990, p. 340.

16
«[...] se dejó caer lentamente a sus pies. Había tocado con su mano la de ella, que había dejado apoyada sobre la banqueta; la estrechó, aferró la otra y permaneció delante de ella arrodillado, pobre ser deforme, tembloroso y convulso [...]. Entonces, de improviso, con un tirón, ella retiró sus manos de aquellos dedos de fuego con una breve risa orgullosa y despreciativa, lo tomó por el brazo y lo empujó hacia un lado arrojándolo al suelo. [...] Arrastrándose sobre el vientre avanzó más aún, levantó el cuerpo y lo dejó caer al agua. No levantó la cabeza; no movió siquiera las piernas, que quedaron tendidas sobre la orilla. El ruido del agua al agitarse acalló los grillos por un momento. Pero inmediatamente tornó su chirriar, el parque emitió un callado rumor y abajo, por la

larga avenida, resonó el apagado eco de una risa» (T. Mann, «Il piccolo signor Friedemann» en *Racconti*, Mondadori, Milán 1978, p. 80).

17

«Jadeando se perdía el tren / Mientras lloraba yo en mi corazón; / Y de potros un seductor retén / Relinchaba con un alegre son. / / Pero un asno gris, mascando una zarza / Granate y turquesa, no se alteró: / Aquel bullicio ignoró su mirada; / serio y tranquilo paciendo siguió» (G. Carducci, «Davanti San Guido», vv. 109-116, en *Poesie*, Garzanti, Milán 1978, p. 338).

18

«Siempre. Yo lo escucho, entre las voces errantes, / invisibles, allí, como el pensamiento, / hojear, adelante y atrás, atrás y adelante, / / bajo las estrellas, el libro del misterio» (G. Pascoli, «El libro», en L. Giussani, *Mis lecturas*, op. cit., p. 37).

Capítulo 7

1

Cf. N. Kazantzakis, «Prologue», vv. 55-57, en *The Odyssey. A Modern Sequel*, Simon and Schuster, Nueva York 1958, p. 2.

2

G. Carducci, «Jaufré Rudel», vv. 73-76, de *Rime e ritmi*, en *Tutte le poesie*, Bietti, Basiano 1967, p. 898.

3

«[...] y aquella muchedumbre de peces dorados, que el barco, en el momento de aproximarse a la orilla, hizo saltar y volar fuera del agua. [...] Estábamos en ese punto de la vida en el que la conmoción de toda novedad embriaga; saboreábamos juntos nuestra sed y su agotamiento. Todo, aquí, nos sorprendía, más allá de cualquier esperanza» (A. Gide, *Se il grano non muore*, Bompiani, Milán 1947, p. 286).

4

E. Evtuchenko, «Dopo ogni lezione», en *Poesie*, op. cit., pp. 40-41.

5

Cf. W. Shakespeare, *La tempestad*, acto IV, escena I.

6

Cf. T. W. Adorno, *Minima moralia*, Taurus, Madrid 1993.

7

C. Pavese, *El oficio de vivir*, op. cit., p. 290.

8

Cf. J. Kerouac, *Visiones de Cody*, Grijalbo, Barcelona 1987.

9

G. Leopardi, «Sobre el retrato...», vv. 22-23, en *Los cantos*, op. cit., p. 223.

10

E. Montale, «Quizá una mañana caminando en un aire de vidrio», en *Huesos de sepia*, op. cit., p. 61.

11

C. Pavese, «Tu sei come una terra», en *Poesie del disamore*, Einaudi, Turin 1994, p. 56.

12

Cf. F. Dostoyevski, *Los hermanos Karamazov*, en *Obras completas*, vol. 3, Aguilar, Madrid 1968², p. 202.

13

P. Claudel, *La Anunciación a María*, Encuentro, Madrid 2007, p. 151.

14

lb.

15

D. Diderot, *Oeuvres* (edición de J. Assézat y M. Tourneux), Herman, París 1875-79, vol. XVIII, p. 101.

16

A. Voznesenskij, *Oza*, XII, vv. 17-32, Moscú 1983.

17

«In this introductory address, Dr. Burchard, the Dean of Humanities, spoke with awe

of 'an approaching scientific ability to control men's thoughts with precision'. I shall be very content, personally, if my task in this world is done before that happens» (Discurso pronunciado por W. Churchill el 31 de marzo de 1949 en el Massachusetts Institute of Technology [MIT], publicado en *Mid-Century*, de. John Ely Burchard).

[18](#)
Cf. F. Dostoyevski, *Los hermanos Karamazov*, op. cit., p. 240.

Capítulo 8

1
Han-yü (768-824), *Fragmentos de doctrina china*.

2
Anónimo A. B., «La via per cambiare», en *Samizdat: cronaca di una vita nuova nell'Urss*, R. C. Edizioni «La Casa di Matriona», Milán 1975, p. 156.

3
Cf. en particular A. Solyenitsin, *Il mio grido. Discorso del premio Nobel*, Sicula Editrice, Noto 1973, pp. 51-52: «Pero ¡ay de aquel país cuya literatura está amenazada por la intervención del poder! [...] es la sofocación del corazón de una nación, la destrucción de su memoria. La nación deja de estar atenta a ella misma, se la despoja de su unidad espiritual y, a despecho de una lengua supuestamente común, sus ciudadanos dejan bruscamente de comprenderse unos a otros».

4
Dante, *Infierno*, canto VIII, v. 19.

5
Cf. Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, parte III, 3.2.b., Taurus, Madrid 1965, p. 279.

6
C. Pavese, «Dialoghi col compagno - Paesi tuoi», en *Saggi letterari*, Einaudi, Turín 1968, p. 235.

7
S. Chudakov, «Quando gridano...», en VV. AA., *Testi letterari e poesie. Da riviste clandestine dell'URSS*, Jaca Book, Milán 1966, p. 43.

8
A. Michailov, «Se non sei stato in campo di concentramento...», en VV. AA., *Testi letterari...*, op. cit., p. 218.

9
Cf. entre otros san Agustín, *De Civitate Dei*, XIX, 1, 3.

10
Jn 8,32.

11
Cf. W. Shakespeare, *Romeo y Julieta*, acto II, escena II.

12
Cf. Sb 11,26.

13
Cf. Gayo, *Institutionum Commentarii quattuor*, II 12-17. Una distinción equivalente queda expresada también en Marco Terencio Varrón, *Rerum rusticarum libri tres*, I, 17.

14
Cf. A. S. Makarenko, *Pedagogia scolastica sovietica*, Armando Editore, Roma 1960, pp. 13-14, 108.

15
C. Milosz, «Consigli», vv. 18-21, en *Poesie*, Adelphi, Milán 1983, p. 116.

16
Cf. san Pío X, *Catecismo de la doctrina cristiana*, I, III, 53. Cf. también Pío XII, *Humani*

generis, Carta Encíclica, 12 de agosto de 1950: «La fe católica nos obliga a sostener que las almas han sido creadas de modo inmediato por Dios».

[17](#)

Cf. E. Montale, «Julian Huxley e il progresso biologico. Il traguardo dell'uomo», en *Corriere della Sera*, 27 de abril de 1949, p. 3.

[18](#)

Cf. B. Pasternak, *El doctor Zhivago*, Círculo de Lectores, Barcelona 1995.

[19](#)

«Por fortuna, la naturaleza del hombre es tal que siente la necesidad de buscar una justificación de sus propias acciones. Las justificaciones de Macbeth eran frágiles y el remordimiento lo mató. Pero también Yago era un corderito: la fantasía y las fuerzas espirituales de los malvados shakesperianos se limitaban a una decena de cadáveres: porque carecían de *ideología*... Gracias a la ideología, al siglo XX le ha tocado experimentar una maldad que han sufrido millones» (Cf. A. Solyenitsin, *Archipiélago Gulag*, vol. 1, Plaza y Janés, Barcelona 1974.).

[20](#)

Cf. M. Gorki, *Lenin*, Aguilar, Madrid 1993.

[21](#)

Cf. Mt 18,6.

[22](#)

Cf. Mt 16,26.

[23](#)

Cf. R. Tagore, «Los que me aman», de *Ofrenda lírica*, en *Obra escojida*, Aguilar, Madrid 1962, p. 193.

Capítulo 9

1

Cf. «Men do not learn when they believe they already know» (B. Ward, *Faith and Freedom*, W. W. Norton & Company, Nueva York 1954, p. 4).

2

C. Pavese, *Lettere 1924-1944*, Einaudi, Turín 1966, p. 7.

3

Cf. Platón, *Gorgias*, 513c.

4

Cf. P. Lecomte du Nouÿ, *L'avvenire dello spirito*, Einaudi, Turin 1948, p. 209.

5

A. Solyenitsin, *Pabellón de Cáncer*, Tusquets, Barcelona 1993.

6

«Ce que 'je suis' est incommensurable à ce que 'je sais'» (P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Éditions du Temps Présent, París 1947, p. 49).

7

A. Siniavski, *Pensieri improvvisi*, Jaca Book, Milán 1967, p. 75.

8

L. Wittgenstein, «Cuadernos - 11 de junio de 1916».

9

Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Editorial Porrúa, México 1991, p. 5.

Capítulo 10

[1](#)
Cf. Rm 1,19-21.

[2](#)
A. J. Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Turín 1969, pp. 273-274.

[3](#)
Cf. A. Caracciolo, *La religione come struttura e come modo autonomo della conoscenza*, Marietti, Milán 1965, p. 24.

[4](#)
Jb 38,1-7. 40,2.

[5](#)
Cf. I. Kant, *Crítica del razón práctica*, Sígueme, Salamanca 1995, p. 197.

[6](#)
Sb 13,1-5.

[7](#)
Gn 8,21-22.

[8](#)
Hch 14,15-17.

[9](#)
Cf. Dt 32,16; Is 63,16; 64,7; Mt 6,9; 1 Cor 8,6; 2 Cor 6,18. Véase también *infra* p. 216.

[10](#)
Cf. Rm 2,15.

[11](#)
G. Pascoli, «La voce», vv. 1-8, en *Poesie*, Garzanti, Milán 1974, p. 503.

[12](#)
Rm 2,14-15.

[13](#)
Cf. «No fue Zeus, ni por asomo, quien dio esta orden, ni tampoco la Justicia aquella que es convecina de los dioses del mundo subterráneo. No, no fijaron ellos entre los hombres estas leyes. Tampoco suponía que esas tus proclamas tuvieran tal fuerza que tú, un simple mortal, pudieras rebasar con ellas las leyes de los dioses no escritas e inmutables» (Sófocles, *Antígona*, vv. 450-455).

Capítulo 11

[1](#)
C. Rebora, «Desde la imagen tensa», en L. Giussani, *Mis lecturas*, op. cit., pp. 61-62.

[2](#)
San Agustín, *Comentario al evangelio de san Juan* 26, 5.

[3](#)
Cf. Platón, *El banquete*, XXIX, 211b-212a.

[4](#)
F. Severi, *Dalla scienza alla fede*, op. cit., p. 103.

[5](#)
Cf. A. Gemelli, *Il Francescanesimo*, Edizioni O.R., Milán 1932, cap. XIII.

[6](#)
Cf. W. Shakespeare, *Romeo y Julieta*, acto I, escena I.

[7](#)
Cf. G. Marcel, «La mort de demain», en *Trois pièces*, Plon, París 1931, p. 161.

[8](#)
C. Rebora, «El álamo», en L. Giussani, *Mis lecturas*, op. cit., p. 60.

[9](#)
Cf. G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, Borla, Turín 1970, pp. 207-208.

[10](#)
Tácito, *Germania*, IX, 2.

[11](#)
Cf. F. Dostoyevski, *Los demonios*, op. cit., p. 1220.

Capítulo 12

1
Dante, *Purgatorio*, canto XVII, vv. 127-129.

2
Dante *Paraíso*, canto XIX, vv. 79-81.

3
C. Rebora, «Sacos de tierra en los ojos», vv. 13-18 y 89-91, en L. Giussani, *Mis lecturas*, op. cit., p. 59.

4
Cf. Jn 15,22-25.

5
Cf. Mt 13,10ss.

6
W. Shakespeare, *Macbeth*, acto V, escena V.

7
A. Einstein, *Mi visión del mundo*, Tusquets, Barcelona 1986.

8
Ib.

Capítulo 13

1

Cf. Lc 6,20-26.

2

Cf. Graham Greene, *El final de la aventura*, Edhasa, Barcelona 1985.

3

Cf. J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, Ediciones Encuentro, Madrid 1996, p. 32.

4

Cf. G. K. Chesterton, *El hombre que fue Jueves*, Seix Barral, Barcelona 1984, p. 105.

5

Cf. Mt 18,20.

Capítulo 14

1
Dante, *Infierno*, canto XXVI, vv. 85-142.

2
Hch 17,24-28.

3
Cf. U. Foscolo, «Dei sepolcri», vv. 19-20, en *Le poesie*, op. cit., p. 52.

4
Cf. Gn 32,23-33

5
Cf. Sal 123,2.

6
Cf. Es 32,1-4.

7
Gn 3,1-7.

8
Rm 1,22-31.

9
Cf. Sal 153,15-17.

10
T. S. Eliot, «Coros de 'La Piedra'», VI, vv. 22-26, en *Poesías reunidas 1909-1962*, Alianza Editorial, Madrid 1981, p. 180.

11
«Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret: a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Tu igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur» (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 1, art. 1).

12
Cf. Platón, *Fedón*, XXXV.

Capítulo 15

1

Cf. Rm 7,24.

2

T. S. Eliot, «Las Dry Salvages», V, de *Cuatro cuartetos*, en *Poesías reunidas 1909-1962*, op. cit., p. 210.

3

Lc 1,34-17.

4

Cf. M. Horkheimer, *Rivoluzione o libertà?*, Rusconi Editore, Milán 1972, p. 56.

5

La frase es de Franz Kafka y está tomada de G. Janouch, *Colloqui con Kafka*, Aldo Martello Editore, Milán 1964, p. 79.

LOS ORÍGENES DE LA PRETENSIÓN CRISTIANA

Introducción

1

Véase *supra* pp. 61-75.

2

Santo Tomás, *Quaest. Disp. De Veritate*, II, art. 2. Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 14, art. 1; I, q. 16, art. 3. En estos pasajes santo Tomás cita y comenta la definición de Aristóteles, *De Anima*, III, c. 8, lect. 13.

3

Mons. G. B. Montini, *Sul senso religioso*, Carta pastoral a la archidiócesis ambrosiana para la Santa Cuaresma, 24 febrero 1957.

4

Dice un fragmento de un himno egipcio que se remonta al 2000 a. de C. y que se dirige al Nilo como Señor, como origen de toda vida: «Gloria a ti, padre de la vida / Dios secreto que surges de secretas tinieblas / inundas los campos que el Sol ha creado / apagas la sed del ganado / abrevas la tierra / Camino celeste, desciende de lo alto / Amigo de las mieses, haz crecer las espigas / Dios que revelas, ilumina nuestras moradas» (R. Caillois-J.C. Lambert, *Trésor de la poésie universelle*, Gallimard-Unesco, París 1958, p. 160). Y, también de Egipto, nos llega un himno, esta vez del siglo XIV a. de C., dirigido a Akhenaton, el Sol, del que citamos algunos pasajes que indican bien cómo se vivía el vínculo del «Dios» con todo lo que es vida: «Tú das fruto en las entrañas de la mujer / pones la semilla en el hombre / alimentas al hijo en el seno de la madre / ¡tú, nodriza en el seno materno! / [...] / Desde el huevo el polluelo aún dentro del cascarón ya pía / y allí tú le das aliento para que siga con vida; / cuando le hayas dado fuerzas para romperlo / él saldrá, y correrá ya libre. / ¡Cuántas y cuáles son tus obras! / ¡Tú, único Dios, ningún otro a tu lado! / Has creado la tierra según tu deseo, / tú solo, con los hombres y con sus rebaños. / [...] / Tú resides en mi corazón / y nadie te conoce, excepto tu hijo, el Rey» (ib., pp. 162-163).

5

Cf. G. Cesbron, *Son las doce, Doctor Schweitzer*, Encuentro, Madrid 2000, p. 180.

6

Is 55,8.

7

Platón, *Timeo*, 28 C.

8

Platón, *Timeo*, 68 D. El pensamiento griego nos remite a la invocación del poeta indio Kabîr (1440-1518): «Oh, palabra misteriosa, ¿cómo podré alguna vez pronunciarla? / ¿Cómo puedo llegar a decir: Él no es así o Él es así? / Si digo que Él es en mí el Universo me avergüenzo de mis palabras; / Si digo que Él está fuera de mí, miento. / De los mundos interiores y exteriores Él hace una unidad indivisible; / lo consciente y lo inconsciente son el escabel de sus pies. / Él no está ni manifiesto ni oculto; ni revelado ni no revelado. / No hay palabra para decir lo que Él es» (R. Caillois-J.C. Lambert, *Trésor...*, op. cit., p. 230).

9

Cit. en Charles Moeller, *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, Encuentro, Madrid 1989, p. 53.

[10](#)

Cit. en André Motte, «L'expression du sacré dans la religion grecque», en *L'expression du sacré dans les grandes religions*, col. Homo Religiosus, 3, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1986, p. 232.

[11](#)

Cit. en ib., p. 235.

[12](#)

Cit. en C. A. Keller, «Prière et mystique dans l'hindouisme», en *L'expérience de la prière dans les grandes religions. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 novembre 1978)*, col. Homo Religiosus, 5, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1980, p. 346.

[13](#)

Cf. Gn 22,1-19.

[14](#)

Cf. santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 1.

[15](#)

Dice un admirable fragmento de los *Diálogos* del estoico Epicteto: «Da gracias a los dioses por haberte colocado por encima de todas las cosas que ellos ni siquiera han puesto bajo tu dependencia, y por el hecho de que te hayan hecho responsable únicamente de las que dependen de ti [...]. Si fuésemos inteligentes ¿qué otra cosa deberíamos hacer en público y en privado sino cantar a la divinidad, celebrarla, enumerar todos sus beneficios? [...] ¿Y bien? Dado que la mayoría de vosotros queréis estar ciegos, ¿no hace falta acaso alguno que en vuestro lugar transmita en nombre de todos el himno, el himno de alabanza a Dios? Si fuese un ruiseñor, cumpliría la obra del ruiseñor; si fuese un cisne, la del cisne. Pero soy un ser razonable, debo cantar a Dios: he aquí mi obra» (cit. en M. Simon, «Prière du philosophe et prière chrétienne», en *L'expérience de la prière...*, op. cit., p. 213).

Capítulo 1

1

Observa Julien Ries: «Con su célebre análisis de las modalidades de la experiencia religiosa, Rudolf Otto, teólogo e historiador de las religiones, ilumina las etapas y el contenido de esta experiencia: sentimiento de criatura en presencia del *mysterium tremendum* y *fascinans*, expresado con las palabras *gadosh*, *hagios*, *sacer*. En esta perspectiva, el hombre percibe un primer aspecto de lo sagrado, lo numinoso, la esencia numinosa, el *anyad eva*, el ‘totalmente otro’. Este primer descubrimiento conduce al siguiente, a saber, el descubrimiento del *sanctum*, el valor numinoso, segundo aspecto de lo sagrado, en presencia del cual lo profano aparece como un no-valor y el pecado como un contra-valor. Aquí tiene su origen la religión, que es esencialmente relación del hombre con lo sagrado descubierto como numinoso y como valor numinoso» (J. Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid 1989, p. 91).

2

Mircea Eliade, en su *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, atestigua: «‘Resulta difícil imaginar [...] cómo podría funcionar el espíritu humano sin la convicción de que existe algo irreductiblemente *real* en el mundo, y es imposible imaginar cómo podría haberse manifestado la conciencia sin conferir una *significación* a los impulsos y a las experiencias del hombre. La conciencia de un mundo real y significativo está íntimamente ligada al descubrimiento de lo sagrado. A través de la experiencia de lo sagrado ha podido captar el espíritu humano la diferencia entre lo que se manifiesta como real, fuerte y rico en significado, y todo lo demás que aparece desprovisto de esas cualidades, es decir, el fluir caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y sus desapariciones fortuitas y vacías de sentido’ (*La Nostalgie des Origines*, 1969, pp. 7ss.). Lo ‘sagrado’ es, en suma, un elemento en la estructura de la conciencia y no una etapa de la conciencia misma» (Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. I, Cristiandad, Madrid 1978, p. 15).

3

Y esta «imaginación» es obra del dinamismo natural de la razón y por tanto fruto y expresión del tipo cultural que es su sujeto. «Etimológicamente —nos recuerda de nuevo Eliade— ‘imaginación’ es solidaria de *imago*, ‘representación, imitación’, y de *imitor*, ‘imitar, reproducir’. Esta vez la etimología responde tanto a las realidades psicológicas como a la verdad espiritual. La imaginación *imita* modelos ejemplares — las imágenes—, los reproduce, los reactualiza, los repite indefinidamente. Tener imaginación es ver el mundo en su totalidad, porque la misión de las imágenes es *hacer ver* todo cuanto permanece refractario al concepto» (Mircea Eliade, *Imágenes y Símbolos*, Taurus, Madrid 1955, p. 20).

4

Werner Eichhorn nos ofrece un ejemplo de esta actitud, típica de muchas religiones orientales, referido a la tradición china: «Entre las divinidades veneradas en el estado de Wei es interesante la aparición de una de éstas, mencionada por primera vez en el 238 bajo el segundo emperador. Su nombre significa más o menos ‘Soplo de la altísima cima y de la armonía central’. De cualquier modo no nos hallamos ante ningún dios [...] sino ante un principio que tiene origen en la especulación sobre el nacimiento y la formación del universo [...]. Se trata del fundamento primero de todo el ser, es decir, del soplo original [...]. La aparición de este último en los sacrificios oficiales, como origen y causa primerade todas las fuerzas de la naturaleza, por ejemplo de las estaciones, del

calor y del frío, del sol y la luna, de abundancia de aguas y sequías, significa un decisivo ingreso de la filosofía del tiempo en la esfera de la religión de estado» (W. Eichhorn, *La Cina* (Storia delle religioni), Jaca Book, Milán 1983, p. 181).

5

Esta especificación la tomamos de la descripción que hace Julien Ries de otro contexto, el de la religión sumeria: «Los textos sumerios multiplican una palabra que tiene capital importancia en el pensamiento religioso: esta palabra es *me*. Los sumeriólogos la han traducido de cuatro maneras: decretos divinos, determinaciones, modelos, fuerzas divinas. I. Rosengarten sugiere otra traducción: prescripciones. Las prescripciones son justas, sublimes, fecundas; es un común denominador que hará armoniosa la acción de todos los dioses en el mundo. [...] Los sumerios conciben el cosmos como algo completamente gobernado, hermoso y bueno. Todos los destinos están fijados por los dioses. Los dioses An, Enlil, Enki dicen los *me* [...]. Constituyen un lazo entre los dioses y el cosmos para mantener a este último en la realidad armoniosa de su existencia» (Julien Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid 1989, p. 191).

6

En su estudio sobre *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Julien Ries toma esta característica como propia de la religiosidad hitita: «Una armonía contractual regulaba las relaciones entre los dioses y los hombres. Estos últimos debían ejecutar la voluntad de los dioses. El hombre es el servidor de los dioses. Así, en el plano del hombre, lo sagrado es un estado relacional: el hombre debe poder acercarse a los dioses» (ib., p. 128). Otra imagen de la misma característica, más vinculada a la necesidad de eficacia de la propia acción en el mundo y en la historia, es el *do ut des* que el antiguo romano planteaba para regular su relación con el destino misterioso: «Lo sagrado para el hombre romano es un instrumento mental que le permite organizar el mundo y situarse en el mundo. [...] Sobre las nociones de *sacer* y de *sanctus* se funda la *religio* que va a permitir estructurar el Universo y establecer el funcionamiento de las relaciones entre los dioses y los hombres» (ib., p. 179).

7

Amun de Leida, III, 16 s., cit. en S. Morenz, *Gli Egizi* (Storia delle religioni), Jaca Book, Milán 1983, p. 117.

8

Cit. en W. Montgomery Watt-A. T. Welch, *L'islam* (Storia delle religioni), Jaca Book, Milán 1981, p. 73.

9

Os 11,1-4.

10

Es interesante, sobre este punto, el testimonio de Mircea Eliade, aunque sea sólo desde el punto de vista del conocimiento que un historiador de las religiones puede obtener: «¿Qué ocupación más noble, cuál más rica que esta que permite frecuentar a los grandes místicos de todas las religiones, vivir entre los símbolos y misterios, leer y comprender los mitos de todas las naciones? Los profanos piensan que un historiador de las religiones se encuentra tan a gusto entre los mitos griegos y egipcios, como en el mensaje auténtico de Buddha, los misterios taoístas o los ritos secretos de iniciación de las sociedades arcaicas. [...] Pero, en realidad, la situación es muy otra. Muchos historiadores de las religiones se hallan tan absorbidos por su especialidad propia, que saben poco sobre los mitos griegos o egipcios, sobre el mensaje de Buddha, sobre las técnicas taoístas chamánicas; saben, acaso, menos que un aficionado. La mayoría no se hallan, en verdad, a gusto más que en un pequeño sector del inmenso dominio de la

historia de las religiones. [...] Hemos querido, sobre todo, ofrecer una historia *objetiva* de las religiones, y de aquí que, en muchos casos no nos dimos cuenta de que llamábamos *objetividad* a algo que varía según los modos de pensar de nuestro tiempo» (M. Eliade, *Imágenes...*, cit., pp. 29s.).

[11](#)

Cf. Tácito, *Ab excessu divi Augusti libri*, XV, 44; Suetonio, *De vita Caesarum libri*, V, XXV, 4.

[12](#)

sección VI; *El asentimiento religioso*, Herder, Barcelona 1960.

Capítulo 2

1

J. Ries, *Lo sagrado...*, cit., p. 93. Continúa el historiador de las religiones: «Cada hierofanía es un fenómeno religioso complejo en el cual se encuentran el ser u objeto natural y el ‘totalmente otro’ que se manifiesta por medio de este ser u objeto y que, al manifestarse, confiere a este ser u objeto una dimensión sacral que permite que cumpla una función de mediación».

2

«Todo microcosmos, toda región habitada, tiene lo que podría llamarse un ‘Centro’, es decir, un lugar sagrado por excelencia. Aquí, en este centro, lo sagrado se manifiesta de modo total [...]. Pero no hay que considerar este simbolismo del Centro con las implicaciones geométricas que le otorga el espíritu científico occidental. Para cada uno de estos microcosmos pueden existir diversos ‘centros’. [...] Todas las civilizaciones orientales —Mesopotamia, India, China, etc.— conocen un número ilimitado de ‘Centros’. [...] Nos hallamos en presencia de una geografía sagrada y mítica, la única efectivamente *real*, y no de una geometría profana, ‘objetiva’, en cierto modo abstracta y no esencial, construcción teórica de un espacio y de un mundo en el que no se habita y que, por tanto no se *conoce*» (M. Eliade, *Imágenes...*, cit., pp. 42-43).

3

Ib., p. 43.

4

J. Ries, *Lo sagrado...*, cit., pp. 83-84.

5

Ib., p. 82.

6

Dice Mircea Eliade hablando del significado y de la importancia del chamanismo en las religiones de la antigua Eurasia: «Existen ‘especialistas de lo sagrado’, hombres capaces de ‘ver’ a los espíritus, de subir al cielo y entrevistarse con los dioses, de descender a los infiernos y luchar con los demonios, la enfermedad y la muerte» (M. Eliade, *Historia...*, cit., vol. III/I, p. 33).

7

W. Eichhorn, *La Cina...*, cit., p. 62.

8

Ib., p. 68.

9

M. Eliade, *Historia...*, cit., vol. II, p. 29.

10

Ib., vol. III/I, pp. 273s.

11

«Más que cualquiera de los restantes dioses griegos, Dionisio nos asombra por la novedad de sus epifanías, por la variedad de sus transformaciones. Siempre está en movimiento. Penetra por todas partes, en todos los países, en todos los pueblos, en todos los ambientes religiosos, dispuesto a asociarse con diversas divinidades [...]. Es ciertamente el único dios griego que, al manifestarse bajo diversos aspectos, asombra y atrae tanto a los campesinos como a las minorías intelectuales, a los políticos y a los contemplativos, a los orgiásticos y a los ascetas. La embriaguez, el erotismo, la

fecundidad universal, pero al mismo tiempo las experiencias inolvidables provocadas por la llegada periódica de los muertos o por la *mania*, por la inmersión en la inconsciencia animal o por el éxtasis del *enthousiasmos*; todos estos terrores y revelaciones brotan de una sola y misma fuente: *la presencia del dios*. Su modo de ser expresa la unidad paradójica de la vida y de la muerte. Todo esto hace que Dionisio se presente como un tipo de divinidad radicalmente distinto de los Olímpicos. ¿Es un dios más cercano a los hombres que las demás divinidades? En todo caso no era difícil acercarse a él, y hasta cabía la posibilidad de convertirse en su encarnación; el éxtasis de la *mania* demostraba que era posible superar la condición humana» (ib., vol. I, p. 388).

[12](#)

A. J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, p. 43, cit. en ib., vol. 2, p. 297.

[13](#)

ib., vol 1, pp. 337, 336.

[14](#)

ib., p. 333.

[15](#)

W. Montgomery Watt-A. T. Welch, op. cit., p. 84.

[16](#)

«Como impulsado por un presentimiento, Mahoma acudió en febrero-marzo del año 632 a La Meca; fue su última peregrinación. [...] El ángel le dictó las palabras de Alá: 'Hoy he hecho perfecta vuestra religión; he colmado mi gracia sobre vosotros; acuerdo que el Islam sea vuestra religión' (5,3). Según la tradición, al final de esta 'Peregrinación de despedida', Mahoma habría exclamado: 'Señor, ¿he cumplido bien mi misión?', y la multitud habría respondido: '¡Sí! ¡La has cumplido bien!'; «Otra tradición introduce en escena la escala por la que, con ayuda del ángel Gabriel, subió Mahoma hasta llegar al cielo. Comparece ante Alá y escucha de su boca que ha sido elegido por delante de todos los demás profetas y que él, Mahoma, es su 'amigo'» (M. Eliade, *Historia...*, cit., vol. III/I, pp. 89, 83).

[17](#)

ib., vol. II, pp. 373, 376.

[18](#)

ib., vol. II, p. 375. Es interesante el comentario de Mircea Eliade a propósito de esta revelación: «La teología, la cosmogonía y la antropología maniqueas parecen dar respuesta a cualquier pregunta que pueda formularse acerca de los 'orígenes'. Se comprende que los maniqueos considerarán su doctrina más 'verdadera', es decir, más 'científica' que las restantes religiones, pues explicaba toda la realidad mediante una concatenación de causas y efectos. A decir verdad, hay una cierta semejanza entre el maniqueísmo y el materialismo científico, antiguo y moderno: para todos ellos el mundo, la vida y el hombre son fruto de un azar» (ib., vol. II, p. 381). Esta es la consecuencia del ansia del hombre: trata de encontrar soluciones y respuestas en el Enigma, ¡y en su afán olvida las preguntas!

[19](#)

Giancarlo Ravasi, «Introduzione», en H. Ringgren, *Israele* (Storia delle religioni), Jaca Book, Milán 1987, p. 3.

[20](#)

Gerhard von Rad, *Estudio sobre el Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1982.

[21](#)

ib.

Maurice Gilbert, «Le sacré dans l'Ancien Testament», en *L'expression...*, 1, op. cit., Louvain-la-Neuve 1978, p. 212.

Capítulo 3

[1](#)

Documentos del Concilio Vaticano II, *Nostra Aetate*, Declaración conciliar sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, 28 de octubre de 1965, 2, BAC, Madrid 1980.

[2](#)

Cf. Graham Greene, *El fin de la aventura*, Edhasa, Barcelona 1985, p. 236.

[3](#)

L. Giussani, *El sentido religioso*, op. cit., pp. 18-20.

[4](#)

Cf. San Francisco de Asís, «Consideración tercera: cómo le fueron impresas las llagas a san Francisco», en *Floreillas de San Francisco de Asís*, México, Porrúa 1985, p. 115.

Capítulo 4

1
Véase *supra* p. 258.

2
R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, Jaca Book, Milán 1973, p. 14.

3
R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan*, vol. I, Herder, Barcelona 1980, p. 54.

4
Dei Verbum, Constitución dogmática sobre la divina Revelación, 18 noviembre 1985, V, 19, 901. Comenta Walter Kasper en relación a esto: «Se distinguen tres estudios en la tradición de los Evangelios: lo que Jesús mismo hizo y dijo; lo que los apóstoles transmitieron tras la Pascua a la luz de la resurrección [...] con aquella comprensión más plena que les comunicó el Espíritu y, finalmente, el trabajo redaccional de los evangelistas, que según la situación de las iglesias, elegían unas cosas, resumían otras o las aclaraban, manteniendo en todo ello la forma de anuncio» (W. Kasper, *Introducción a la fe*, Sígueme, Salamanca 1982, pp. 56s.).

5
Cf. M. Eliade, *Historia...*, cit., vol. II, pp. 329s.: «Estas tradiciones se refieren tanto a Jesús como al Cristo resucitado. Ello no supone menoscabo alguno de su valor documental, pues el elemento esencial del cristianismo, como de cualquier otra religión que invoque el nombre de un fundador, es la *memoria*. El verdadero modelo de todo cristiano es el *recuerdo de Jesús*. Pero la tradición transmitida por los primeros testigos era 'ejemplar' y no tan sólo 'histórica'; conservaba las estructuras significativas de los acontecimientos y de la predicación, no el recuerdo exacto de la actividad de Jesús. El fenómeno es perfectamente conocido, y no sólo en la historia de las religiones».

6
Véase, al respecto, Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, vol. I, *La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid 1985, p. 484: «Aparece en toda su impotencia el intento de los exegetas, creyentes o no, que buscan una fotografía, por así decirlo, 'neutral' y una grabación magnetofónica de Jesús histórico. La fotografía es un procedimiento físico y la cámara capta lo que se le pone físicamente delante, aunque se trate de los rasgos de un rostro humano. La historiografía, en cambio, pregunta por el sentido y no puede hallar otro que el que está predispuesta a poner en los hechos. Lo que está resuelta a dar en este caso lo delatan los *clichés* de los diferentes retratos de Jesús, en los que se escamotea la mayoría de las veces el rasgo esencial: la pretensión de Jesús, que atraviesa todas sus palabras y acciones, e incumbe a sus mismos historiadores la exigencia de no ser tan mezquinos en lo que respecta al sentido de las cosas».

7
Véase *supra* pp. 255-257.

8
Véase *supra* pp. 28-29.

9
Hans Urs von Balthasar, op. cit., pp. 418, 436.

10

H. de Lubac, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo. Commentario alle Costituzioni conciliari «Dei Verbum» e «Gaudium et spes»*, en *Opera omnia*, vol. 14, Jaca Book, Milán 1985, pp. 161, 167.

[11](#)

ib., pp. 33-34.

[12](#)

P. Rousselot, en P. Rousselot-J. Huby, «Le Nouveau Testament», en *Christus. Manuel d'histoire des religions*, Beauchesne, París 1927, p. 982.

[13](#)

Véase *supra* pp. 33-36.

[14](#)

Pierre Rousselot, *Los ojos de la fe*, Encuentro, Madrid 1994, pp. 40-41.

[15](#)

C. Tresmontant, *L'intelligenza di fronte a Dio*, Jaca Book, Milán 1981, p. 98.

[16](#)

R. Schnackenburg, *El evangelio...*, vol. I, cit., pp. 105s.: «De entonces acá han sido revisados por la ciencia misma los juicios más radicales (por ejemplo, las dataciones tardías en época muy avanzada del siglo II, que ahora vienen retrotraídas por los papiros más antiguos, concretamente por P⁵² fechado hacia los años 130), y se tiene también en mayor estima el valor histórico de ciertas informaciones del evangelio de Juan» (ib.).

[17](#)

Cf. Jn 1,35-51.

Capítulo 5

1

Cf. Jn 2,1-12.

2

R. Schnackenburg, *El evangelio...*, op. cit., vol. I, p. 365.

3

«En la medida en que el hombre co-realiza, interior y humanamente, lo que *este* hombre expresa, experimenta que, para comprenderlo, necesita creer en él. E, indudablemente, lo experimenta no como una vaga eventualidad, sino como una evidencia imperiosa» (H.U. von Balthasar, op. cit., p. 409).

4

Véase *supra* pp. 265-268.

5

Mc 2,1-12; Lc 5,17-26.

6

Mt 22,15-22; Mc 12,13-17; Lc 20,20-26.

7

Cf. Jn 8,1-11.

8

Rudolf Schnackenburg observa al respecto: «La situación de Jesús es delicada: ¿Deberá dejar de lado la misericordia, que tantas veces ha predicado, o habrá de contradecir el claro tenor literal de la torah? Pero si la sentencia ya ha sido fallada, su posición es todavía más peligrosa: o tiene que alzarse contra el tribunal judío, o bien — supuesto que los judíos no podían ejecutar sentencias de muerte— aparecer como un revolucionario en contra de los romanos. Se trataría también de una situación políticamente crítica, como en la cuestión del tributo» (R. Schnackenburg, *El evangelio...*, op. cit., vol. II, p. 228).

9

Cf. Jn 4,1-42.

10

Cf. Mt 9,9-13; Mc 2,13-17; Lc 5,27-32.

11

Cf. Lc 19,1-10.

12

«Jesús se impone a las conciencias. Él se siente como en su casa en el interior de los demás [...] No se limita a declarar una doctrina aprendida científicamente o sabida por Revelación; trata, por así decirlo, de un asunto personal» (P. Rousselot, en P. Rousselot-J. Huby, «Le Nouveau Testament», en *Christus...*, op. cit., pp. 1018-1019).

13

Cf. Lc 7,11-17.

14

Cf. Lc 13,10-17.

15

Cf. Mt 19,13-15; Mc 10,13-16; Lc 18,15-17.

16

Cf. Mt 18,1-11.

[17](#)

Cf. Mt 12,9-21.

[18](#)

Cf. Lc 7,36-50.

[19](#)

Cf. Jn 11,1-44.

[20](#)

R. Schnackenburg, op. cit., vol II, pp. 416s.

[21](#)

Cf. Lc 19,41-44.

[22](#)

«Hay que hablar de su secreto como de su vida. Ciertamente Jesús enseña con poder. [...] Nunca vacila en sus afirmaciones. Nunca se muestra ‘respetuoso con las opiniones ajenas’. Pero la reflexión sobre los textos evangélicos muestra que si él anuncia un misterio del que está seguro, lo que anuncia es un misterio que le concierne. [...] ¿Quién era él? Seguramente, Él era un hombre... Y sin embargo sabe lo que hay en el hombre, y, con la misma sencillez con que se declara mayor que David, Salomón o Jonás y que el templo, se pone por encima de los ángeles» (P. Rousselot, en P. Rousselot-J. Huby, «Le Nouveau Testament», en *Christus...*, op. cit., pp. 1020-1022).

[23](#)

Cf. Jn 6,22-71.

[24](#)

Cf. Mc 4,35-41.

[25](#)

Cf. Jn 10,24.

[26](#)

Cf. Lc 2,33-35.

[27](#)

Mt 5,3.

[28](#)

Mt 18,3; Mc 10,15; Lc 18,17.

Capítulo 6

1
Cf. Jn 10,24.

2
Romano Guardini, *La imagen de Jesús, el Cristo, en el Nuevo Testamento*, Guadarrama, Madrid, 1960, pp. 119s. (cf. con nuestra traducción, ndt).

3
Cf. Mt 10,39.

4
Mt 10,32-33.

5
Mt 10,14-18. 21-22a. 24-25. 27.

6
Mt 12,46-50.

7
Mt 10,34-37.39.

8
Cf. R. Guardini, *La esencia del cristianismo*, Cristiandad, Madrid 1977, p. 38.

9
C. Tresmontant, *Cristianesimo, filosofia, scienze*, Jaca Book, Milán, 1983, p. 247.

10
Mt 5,21-22a. 27-28a. 31-32a. 33-34a. 38-39a. 43-44a.

11
Véase *supra* pp. 276-279.

12
W. Kasper, *Introducción...*, op. cit., pp. 61s.

13
Cf. Mt 25,31-44.

14
«Esto significa, al comienzo, vivir según sus preceptos, más estrictos y fundados con autoridad que los de Moisés... Después, vivir como él... Y, finalmente, vivir para él... (Mt 10,37 y 19,29). Si se meditan atentamente, estas palabras son todavía más extraordinarias que aquellas otras con las que perdona los pecados o se declara juez de las obras de todos en el último día. Es a él a quien se sigue por el camino, es a él a quien se encontrará al final, y es a él a quien se quiere amar al querer hacer el bien» (P. Rousselot, en P. Rousselot-J. Huby, «Le Nouveau Testament», en *Christus...*, op. cit., pp. 1019-1020).

Capítulo 7

[1](#)
Véase *supra* pp. 265-268.

[2](#)
Cf. Mt 16,13-19.

[3](#)
Mt 12,20.

[4](#)
Mt 13,12; 25,29.

[5](#)
R. Schnackenburg, *El evangelio...*, op. cit., vol. II, p. 204.

[6](#)
Mt 16,22.

[7](#)
Mc 8,32.

[8](#)
Mt 16,23; Mc 8,33.

[9](#)
Mt 22,41-46.

[10](#)
Cf. Jn 8,31-59.

[11](#)
R. Schnackenburg, *El evangelio...*, op. cit., vol. II, p. 261.

[12](#)
Ib., p. 263.

[13](#)
Ib., pp. 282s.

[14](#)
Ib., p. 284.

[15](#)
Ib., p. 294.

[16](#)
Ib., p. 291.

[17](#)
Con respecto a esta cuestión, Hans Urs von Balthasar observa: «¿No encontramos en el evangelio afirmaciones [...] que a toda mentalidad naturalmente piadosa parecen estremecimientos de la *hybris*? No sólo el griego, sino también el judío tenía que sentirse sacudido en su más íntima piedad al oír tales palabras, y quien gritase '¡Blasfemia!' tendría razón, excepto en el caso de Cristo. Sus palabras resultan intolerables desde el punto de vista religioso. Obsérvese que no es Dios desnudo quien las pronuncia, sino un hombre, por más que Dios hable a través de él. Éste no puede cargar sobre Dios la responsabilidad de lo que dice. Ha de responsabilizarse de estas palabras como hombre puesto que como tal las ha dicho. Sólo puede tener una justificación, a saber, que obre por obediencia, y al atribuirse la condición divina, no haga sino ser obediente hasta lo último. Ahora bien, esto sólo es posible si este hombre

que obedece al hacerse Dios es un Dios que obedece al hacerse hombre. Si se tratase sólo de lo primero, tendríamos una *hybris* evidente, que en modo alguno podría considerarse obediencia humana, porque la afirmación más incontestable que puede hacerse del hombre es que no es Dios» (H.U. von Balthasar, op. cit., p. 429).

[18](#)

R. Schnackenburg, *El evangelio...*, op. cit., p. 295.

[19](#)

Véase *supra* pp. 46-60.

[20](#)

R. Schnackenburg, *El evangelio...*, op. cit., vol II, p. 297.

[21](#)

Cf. Mt 26, 47-68.

[22](#)

Cf. Sal 110,1; Dn 7,13-14.

[23](#)

Jn 19,7b.

[24](#)

Lc 2,34-35.

Capítulo 8

[1](#)
Jn 1,10-11.

[2](#)
Jn 3,19-21.

[3](#)
Jn 8,43-47.

[4](#)
Cf. Jn 9,1-41.

[5](#)
Cf. Jn 11,1-46.

[6](#)
R. Schnackenburg, *El evangelio...*, op. cit., vol II, pp. 300, 312.

[7](#)
Ib., p. 316.

[8](#)
«El hecho de que Cristo ‘no me diga nada’ no invalida en absoluto que en sí y por sí lo diga todo para todos. Y aquí no se trata, como en otras ciencias, de una ejercitación técnica en el modo de pensar y en el lenguaje conceptual de esta rama del saber. Se trata más bien de la correspondencia de toda la existencia humana con la forma de Cristo. Para que la forma que interpela a la totalidad de la existencia encuentre eco, han de cumplirse ciertas condiciones previas intelectuales y existenciales» (H.U. von Balthasar, op. cit., p. 461).

[9](#)
Jn 15,22-25.

[10](#)
Mt 16,26.

[11](#)
Mt 18,10.

[12](#)
Cf. Mt 13,44-46.

[13](#)
Mt 11,27.

[14](#)
Mt 16,17.

[15](#)
Mt 22,36-39.

[16](#)
Cf. Mt 25,31-46.

[17](#)
Cf. Mt 5,1-12.

[18](#)
Cf. Mt 6,25-34.

[19](#)
Mt 10,28-33.

[20](#)

Cf. A. Gratry, *Commento al vangelo di S. Matteo*, Edizione Paoline, Milano 1957, p. 82.

[21](#)

Cf. Mc 9,43-48.

[22](#)

«Mi relación religiosa con Dios está determinada precisamente por ese fenómeno único que no se repite en ninguna otra parte, a saber, que cuanto más profundamente me abandono a él, cuanto más plenamente le dejo penetrar en mí, cuanto con más fuerza él, el Creador, me domina, tanto más llego a ser yo mismo» (R. Guardini, *La coscienza*, Morceliana, Brescia 1948, p. 59).

[23](#)

Mt 7,21.

[24](#)

Mt 7,24-27.

[25](#)

Jn 5,30.

[26](#)

Jn 5,17.19.26.36b; 6,38.57a; 7, 28-29; 8,26.28.38a.42.54-55.

[27](#)

Mt 14,23.

[28](#)

Cf. Lc 18,1.

[29](#)

Jn 8,16.29.

[30](#)

Jn 17,10b.

[31](#)

Jn 10,30.

[32](#)

Jn 15,5b.

[33](#)

Lc 12,25-26.30.

[34](#)

Lc 11,1-2.

[35](#)

Jn 4,34.

[36](#)

Cf. Ef 3,9.

[37](#)

Jn 17,1.2b-3.24.

[38](#)

Lc 11,5-13

[39](#)

Lc 18,2-8.

[40](#)

Lc 22,42.

[41](#)

Jn 12,23-26.

[42](#)

Jn 10,14a.15b.

[43](#)

Jn 6,32-35.54a-55.

[44](#)

Cf. Mt 26,26b; Lc 22,19b.

[45](#)

Paul Claudel, *La anunciación a María*, Encuentro, Madrid 2007, p. 151.

[46](#)

Lc 9,24.

[47](#)

Mc 10,29-30.

[48](#)

Mt 19,12b.

[49](#)

«Hay una armonización: el Evangelio enseña que para el cristiano no hay nada profano, porque todo es santificable. Los Padres no se han cansado de subrayar esta novedad. La nueva creación instaurada por Jesús no se coloca bajo el signo de la oposición sagrado-profano. Dios introduce en la historia del mundo una acción que termina su creación en plenitud» (Julien Ries, *Lo sagrado...*, op. cit., p. 247). Y he aquí otra observación, en la misma línea, de Mircea Eliade: «En todo caso, nada de cuanto a través del cosmos manifieste la Gloria —para hablar en idioma cristiano— puede dejar indiferente a un creyente» (M. Eliade, *Imágenes y símbolos*, op. cit., p. 40).

[50](#)

Jn 1,10; 12,31; 15,18.

[51](#)

Cf. Rm 7,24.

[52](#)

Jn 15,5b.

[53](#)

Jn 14,6b.

[54](#)

Jn 15,13.

[55](#)

Jn 11,25a.

[56](#)

Jn 10,17-18a.

[57](#)

Jn 3,19; 5,40.

[58](#)

Cf. Jn 3,20; 12,35.

[59](#)

Jn 8,31-32.

[60](#)

Cf. Mt 19,29.

[61](#)

Mt 10,34b.

Capítulo 9

1

Jn 3,2.

2

Jn 10,33.

3

Jn 5,18.

4

Dionisio el Areopagita, *Una strada a Dio*, ed. de P. Scazzoso, Jaca Book, Milán 1989, p. 63.

5

Véase sobre este punto Claude Tresmontant, *L'intelligenza...*, cit., p. 111: «La oposición entre la razón y la fe podría reducirse a esa oposición con la razón habituada a conocer un cierto dato, pero que se niega a aceptar esa novedad del ser [...] que exige de ella, de la propia razón, una renovación [...]. En nombre de esta jurisdicción de lo antiguo sobre lo nuevo, una razón que rechaza la creación de lo nuevo no debiera haber creído tampoco — como observa san Justino — en la posibilidad de la creación misma, la del mundo, o en la posibilidad de su propia creación (I Apol. XIX). Este es el signo de un sofisma habitual del pensamiento, que se atribuye el derecho a juzgar de antemano sobre lo posible y lo imposible, en nombre del dato real antiguo, como si la realidad no hubiera estado siempre en fase de innovación, de creación, de modo que, a la postre, si a esta razón se le hubiera pedido su opinión, no hubiera podido admitir más que la nada».

6

Giacomo Leopardi, *Poesía completa I*, edición bilingüe, Libros Río Nuevo, Barcelona 1983, pp. 133-136.

7

1 Jn 1,1.

8

Cf. León Magno, *Carta a Flaviano*, 28, 3-4.

9

Dionisio el Areopagita: «La unidad, la simplicidad, la invisibilidad de Jesús, el Verbo todo divino, llegaron a la composición y a la visibilidad por medio de la encarnación a nuestra semejanza... y, por bondad y amor a los hombres y con gran beneficio, nos dieron la posibilidad de una comunión unitiva con él, unificando nuestra miseria con lo que en Él hay de más divino, con tal de que nos injeremos en Cristo, como los miembros en el cuerpo, en una identidad de vida inmaculada y divina» (*Una strada...*, cit., p. 109).

10

Cf. Mt 28,20b.

11

Cf. M. Eliade, *Imágenes...*, cit., p. 150: «¿De dónde viene [...] esa impresión irresistible, que tienen sobre todo los no-cristianos, de que el cristianismo ha *innovado* en relación a la religiosidad antigua? Para un hindú simpatizante del cristianismo, la innovación más sorprendente (si se deja a un lado el mensaje, o la divinidad de Cristo) consiste en la avaloración del tiempo; en última instancia, en la *salvación* del Tiempo y

de la Historia. [...] El Tiempo se convierte en plenitud por el propio hecho de la encarnación del Verbo divino; pero este mismo hecho transfigura la historia. ¿Cómo podría ser vano y vacío el tiempo que ha visto a Jesús nacer, sufrir, morir y resucitar? ¿Cómo podría ser reversible y repetible *ad infinitum*?».

12

Jn 11,45-46.

13

Celso, orador pagano del siglo II, expresó la objeción contra la humanidad de Cristo en estos términos: «Si hay entre los cristianos, así como entre los judíos, quienes sostienen que un Dios o un Hijo de Dios ha descendido o ha de descender a la tierra como juez de las cosas terrenales, trátase de la más vergonzosa de sus pretensiones y no hace falta de largos discursos para refutarla. ¿Qué sentido puede tener para un Dios un viaje así? ¿Será para saber lo que ocurre entre los hombres? ¿Pero es que no lo sabe? ¿Es que no es capaz, dada su potencia divina, de mejorarlos sin enviar corporalmente a alguien a este efecto? [...] ¿O habrá de compararse con un advenedizo desconocido, hasta el momento, de las muchedumbres, e impaciente por exhibirse a sus miradas, haciendo ostentación de sus riquezas?... Si, como lo afirman los cristianos, ha venido para ayudar a los hombres a que entren en el recto camino, ¿cómo es que no se ha acordado de este deber sino después de haberlos dejado errar por tantos siglos?» (Orígenes, *Contra Celsum*, IV, 3-5.7, cit. en G. Bardy, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Encuentro, Madrid 1990, p. 159).

14

Lc 24,21.

15

De nuevo Celso formula, en términos filosóficos, la objeción: «Nada nuevo propongo, declara; digo cosas que ya tiempo demostradas. Dios es bueno, es bello, es feliz; su situación es la más hermosa y la mejor. Si desciende a los hombres, por lo mismo se somete a un cambio; este cambio será (fatalmente) de bueno a malo, de hermoso a feo, de feliz a desgraciado, de muy bueno a muy malo. ¿Quién tendría a bien un cambio semejante? Además, lo que es mortal se halla sujeto por naturaleza a vicisitudes, a transformaciones. Mas lo que es inmortal, siempre permanece por esencia idéntico a sí mismo. Dios no podría por lo mismo sufrir un cambio de esta suerte» (Orígenes, *Contra Celsum*, IV, 14, cit. en G. Bardy, *La conversión...*, cit., pp. 159-160).

16

A propósito de una de las herejías más graves, el docetismo, Mircea Eliade observa: «El docetismo, una de las primeras herejías, de estructura y origen gnósticos, ilustra dramáticamente la resistencia frente a la idea de la encarnación. Para los docetas (del verbo *dokeo*, 'parecer'), el Redentor no podía aceptar la humillación de encarnarse y sufrir en la cruz; según ellos, Cristo 'parecía' un hombre por haberse revestido de una apariencia de forma humana. [...] Tenían razón los Padres al defender tajantemente el dogma de la encarnación, [...] Dios sea encarnado totalmente en un ser humano concreto e histórico, es decir, activo en una temporalidad histórica perfectamente circunscrita e irreversible, sin por ello mismo encerrarse en su cuerpo, ya que el Hijo es consustancial con el Padre» (M. Eliade, *Historia...*, cit., vol. II, pp. 395s.). Véase también VV.AA., *Su Cristo: il grande dibattito nel quarto secolo*, ed. de E. Bellini, Jaca Book, Milán 1978.

17

Es una actitud ya puesta de relieve por los Salmos, cuando hacen decir al impío: «Dios no ve, no se preocupa» (cf. Sal 9,25; 94,7).

18

Los Evangelios, como advierte Claude Tresmontant, «no han aportado ni conservado la totalidad de la experiencia inicial. [...] Han recogido informaciones, tradiciones orales, provenientes, en definitiva, del que era el objeto de estas tradiciones. [...] En las transmisiones orales es inevitable que se hayan perdido algunas informaciones. [...] A pesar de ello, queda en pie el hecho de que los padres, doctores y teólogos de las generaciones siguientes han tenido a su disposición, a partir de estos pequeños libros, el contenido de una experiencia inicial, la de los testigos. Era una experiencia inicial sin ambigüedad. Jesús de Nazaret era un hombre, plena y totalmente un hombre, anatómica, fisiológica y psicológicamente. Pero no era sólo un hombre, pues había en él una ciencia, una sabiduría, unas facultades, una santidad, que no son las propias de un hombre, sino las del Creador increado, las de Dios. Tal es la experiencia inicial» (Claude Tresmontant, *Cristianesimo...*, cit., pp. 249s.).

POR QUÉ LA IGLESIA
I. LA PRETENSIÓN PERMANECE
Primera Parte
Capítulo 1

1
J. Lindworsky, *Willenschule*, F. Schöning, Paderborn 1922.

2
Véase supra pp. 93-94.

3
Se refiere a los dos primeros volúmenes del *Curso básico de cristianismo* (3 vols.) publicados en nuestra colección *Libros de Ensayo* y que publicamos ahora en la colección *Básicos*, en un único volumen.

4
Vid. nota 1 del presente capítulo.

5
Véase supra pp. 250-259.

6
Ib.

Capítulo 2

[1](#)

Lc 2,34-35.

[2](#)

Hch 17,23.

[3](#)

A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, J. C. B. Mohr, Tubinga 1906. En el presente libro se cita por la edición italiana *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia Editrice, Brescia 1986.

[4](#)

A propósito de esto, en la «Conclusión» de su obra, ya observaba Schweitzer: «En la investigación sobre la vida de Jesús ha ocurrido algo sorprendente. Esa investigación arrancó con el propósito de encontrar al Jesús histórico, considerando que luego podría reinsertarlo en nuestro tiempo tal cual como Maestro y Redentor. Desató los lazos con los que desde hacía siglos estaba atado a la roca de la doctrina eclesiástica, alegrándose de ver devuelta vida y movimiento a su figura y de recuperar al hombre histórico Jesús. Pero Jesús no se quedó quieto, pasó por encima de nuestro tiempo, lo ignoró y volvió al suyo. Lo que escandalizó y asustó a la teología de los últimos decenios fue precisamente darse cuenta de que todas sus técnicas interpretativas y todas sus manipulaciones no eran capaces de retenerlo en nuestro tiempo, sino que debían dejarlo volver al suyo. Y él retornó a su tiempo por la misma ley que obliga al péndulo liberado a moverse para volver a ocupar su posición original» (A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, op. cit., pp. 744-745).

[5](#)

Véase *supra* pp. 18-30.

[6](#)

Lc 24,5.

[7](#)

J. H. Newman, *Grammatica dell'assenso*, Jaca Book-Morcelliana, Milán-Brescia 1980, p. 302 (trad. cast.: Herder, Barcelona 1960).

[8](#)

Karl Adam, *La esencia del catolicismo*, Ed. Litúrgica Española, Barcelona 1955, p. 76.

[9](#)

Véase *supra* pp. 250ss.

[10](#)

Jb 38,4.32-34; 39,1-2.26-27.

[11](#)

Jb 42,2.

[12](#)

Véase *supra* pp. 211-217.

[13](#)

Lc 1,37.

[14](#)

Lc 10,16.

[15](#)

Hch 9,4.

[16](#)

1 Cor 10,17.

[17](#)

Cf. Ef 4,25.

[18](#)

Jn 15,5.

[19](#)

1 Jn 1,1-3.

[20](#)

K. Adam, *La esencia del catolicismo*, op. cit., p. 4. Recordemos a propósito de esto las palabras de Henri de Lubac: «Dios actúa en la historia, Dios se revela por medio de la historia. Más aún, Dios se introduce en la historia, confiriéndole así una ‘consagración religiosa’ que obliga a tomarla en serio». Y también: «Desde la creación primera hasta la consumación final, a través de las resistencias de la materia y las más poderosas de la libertad creada, se cumple un mismo designio divino que pasa por una serie de etapas, la principal de ellas señalada por la Encarnación. En estrecha conexión, pues, con su carácter social, aparece otro carácter de nuestro dogma, igualmente esencial: su carácter histórico» (H. de Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988, pp. 117; 99-100).

Capítulo 3

1

Cf. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid 1992, p. 73.

2

Se exponen aquí, en otros términos, las mismas reflexiones que propuse en una serie de conferencias en distintas universidades y centros culturales de Italia y el extranjero, publicadas con el título *La conciencia religiosa en el hombre moderno*, Encuentro, Madrid 1986.

3

«Squilla la tromba che già il giorno finì, / già del coprifuoco la canzone salì. / Su, scolte, alle torri, / guardie armate, olà! / Attente, in silenzio vigilate! / Attente o scolte, su vigilate! // O nostri santi che in cielo esultate, / vergini sante gloriose e beate, / noi v'invochiam: / questa città / col vostro amore salvate. / Contro il nemico che l'anima tiene, / contro la morte che subita viene, / in ogni cuor / sia pace e bene, / sia tregua ad ogni dolor. / Pace!» («Suenan la trompeta, que ya el día terminó, / ya sonó el toque de queda. / Arriba, centinelas, a las torres, / guardia armada, ¡alto ahí! / ¡Atentos!, ¡vigilad en silencio! / ¡En guardia, centinelas!, ¡vigilad arriba! // Oh, santos que en el cielo exultáis, / santas vírgenes gloriosas y benditas, / os suplicamos, / salvad esta ciudad con vuestro amor. / Ante el enemigo que tiene el alma, / ante la muerte que repentinamente llega, / haya paz y bien / en todo corazón, / haya tregua para todo dolor. / ¡Paz!»). «Inno delle scolte di Assisi», en *Cancionero*, Encuentro, Madrid 2007, p. 375).

4

He aquí cómo el historiador inglés Christopher Dawson comenta este aspecto de la civilización medieval: «Uno de los rasgos más notables de la vida de las gildas medievales era el modo en que combinaban las actividades seculares y religiosas en el mismo complejo social. Los servicios de la capilla de la gilda, el régimen de oraciones y misas para los hermanos muertos, y la representación de espectáculos y misterios en las grandes fiestas, eran funciones de la gilda tanto como el banquete común, la regulación del trabajo y los salarios, la asistencia al compañero enfermo y desafortunado y el derecho de participar en el gobierno de la ciudad. En la vida de la Iglesia y en la extensión de la liturgia a la vida común por el arte y las representaciones, la vida colectiva de la ciudad medieval se manifestó en la forma más cabal» (C. Dawson, *La religión y el origen de la cultura occidental*, Encuentro, Madrid 1995, p. 175). Y, anticipándose al desconcierto contemporáneo ante la compleja organicidad de una vida social que, por sus modos de vida y ambiente formativo de cierta mentalidad, puede bien llamarse una civilización cristiana, el mismo Dawson puntualiza: «Pero, se preguntará, la idea de una vuelta a la civilización cristiana ¿no es inconciliable con las condiciones del mundo moderno, que hoy aceptan tanto cristianos como laicos? Ciertamente no es cuestión de volver al viejo régimen de alianza entre la Iglesia y el Estado o de gobernación eclesiástica de la sociedad. Pero esto no significa que podamos permitirnos rechazar el ideal de una civilización cristiana [...] El reino de Dios es un reino universal: no hay un solo aspecto de la vida humana que se encuentre fuera de él o que de algún modo no dependa de él. En la naturaleza del cristianismo está el ser un movimiento transformador del mundo» (C. Dawson, «Cristianesimo e civiltà», en *Religione e cristianesimo nella storia della civiltà*, Ed. Paoline, Roma 1984, p. 218).

5

Mt 10,30.

6

C. Dawson, «Cristianesimo e civiltà», en *Religione e cristianesimo nella storia della civiltà*, op. cit., p. 213.

7

Jacopone da Todi, «Cantico della nativitat de Iesù Cristo», Lauda LXIV, en *Le Laude*, Libreria Editrice Fiorentina, Florencia 1989, p. 218.

8

C. Dawson, «Cristianesimo e civiltà», en *Religione e cristianesimo nella storia della civiltà*, op. cit., p. 212.

9

Ib.

10

Ef 1,10.

11

G. K. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, Espasa Calpe, Madrid 1973, p. 73.

12

C. Dawson, *La religión y el origen de la cultura occidental*, op. cit. p. 166.

13

H. Daniel-Rops, *Storia della Chiesa del Cristo* (tr. cast.: Caralt, Barcelona 1955-66), vol. IV-1, *La Chiesa del Rinascimento e della Riforma*, Marietti, Turin 1960, p. 109.

14

H. Daniel-Rops, *Storia della Chiesa del Cristo*, vol. III, *La Chiesa delle Cattedrali e delle Crociate*, Marietti, Turin 1962, p. 689.

15

H. Daniel-Rops, *Storia della Chiesa del Cristo*, vol. IV-1, op. cit., p. 127.

16

F. Petrarca, «Porque, cansado, soportando sigo», vv. 12-14, en *Cancionero*, LXXXI, Alianza Editorial, Madrid 1995, p. 253.

17

A. Poerio, «A Giacomo Leopardi», vv. 1-2, en *Poesie*, Gius Laterza & Figli, Bari 1970, p. 112.

18

F. Petrarca, «Oh Virgen bella que, de sol vestida», vv. 131-137, en *Cancionero*, CCCLXVI, op. cit., p. 602.

19

En este sentido, por ejemplo, se expresó Dawson, para el cual «cuanto más se estudian los orígenes del humanismo, más nos inclinamos a reconocer la existencia de un elemento que no es sólo espiritual sino netamente cristiano [...] ‘Ciertamente el humanismo fue una vuelta a la naturaleza, un redescubrimiento del hombre y del mundo natural, pero el autor del descubrimiento [...] no fue el hombre natural: fue el hombre cristiano, el tipo humano producido por diez siglos de disciplina espiritual y de cultura intensiva de la vida interior’» (C. Dawson, «Cristianesimo e civiltà», en *Religione e cristianesimo nella storia della civiltà*, op. cit., p. 258).

20

Comparemos esta situación con la de la humanidad antigua descrita en su producción literaria, tal como nos invita a hacer Moeller en sus famosos comentarios: «Los dioses son perversos o arbitrarios en sus designios; la fatalidad [...] es motivo de llanto, no sólo porque envía calamidades, sino porque *induce a los humanos a cometer faltas*. Y, con todo, esos hombres [...] son mejores que los dioses [...] Pues [...] si el cielo

antiguo aparece cerrado y colmado de maldiciones, grávido de lágrimas y tristezas, los hombres son, en cambio, nobles y rectos; procuran, mediante el heroísmo y la gloria, imprimir un poco de hermosura y grandeza en ese caos oscuro». (C. Moeller, *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, Encuentro, Madrid 1989, p. 39). Y también: «Los antiguos [...] quisieron salvar algo bello: no hallándolo en los dioses ni en el mundo, ni en los eventos, transfiriendo su deseo de luz al rostro de los ‘pobres mortales’. [...] En aquella noche del mundo, los semblantes de los hombres se les antojaron extrañamente hermosos. Pero los antiguos presentían que en todo ello había algo misteriosamente anormal. Sentíanse frustrados, asombrados de que un deseo tan grande de bien desembocase en una esperanza tan grávida de lágrimas. La maldad humana era ya, a la sazón, una triste realidad. Si los griegos no quisieron verla fue porque hubiera aparecido odiosa en un mundo en que los dioses eran perversos» (ib., p. 72).

[21](#)

Lorenzo il Magnifico, «Canzona di Bacco», vv. 1-4, en *Poesie*, BUR, Milán 2001, pp. 376-377.

[22](#)

H. de Lubac, *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola*, Jaca Book, Milán 1977, p. 152. Cf. San Bernardo de Claraval, *Sermone super Cantica Cantorum*, LXXX, 2.

[23](#)

H. de Lubac, *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola*, op. cit., p. 153.

[24](#)

Cf. É. Gilson, «L'ottimismo cristiano», en *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 141ss. (tr. cast.: Rialp, Madrid 1981).

[25](#)

Cf. F. Rabelais, *Vie inestimable du grand Gargantua, père de Pantagruel*, cap. 57.

[26](#)

Cf. G. K. Chesterton, *Ortodoxia*, Fondo de Cultura Económica, México 1997, p. 54.

[27](#)

Rm 2,14-15.

[28](#)

Hch 17,26-28.

[29](#)

Rm 7,18-19.21-25.

[30](#)

«Video meliora proboque, / deteriora sequor» (Ovidio, *Metamorfosis*, VII, vv. 20-21).

[31](#)

Este olvido característico, ligado al clima cultural del Renacimiento y que después desembocaría en un abierto naturalismo, se me hizo evidente al leer algunas piezas de Teatro elisabettiano que, en torno a un siglo y medio después del movimiento italiano, expresan muy bien algunas de las connotaciones renacentistas en Inglaterra (M. Praz [ed.], *Teatro elisabettiano. Kyd-Marlowe-Hey wood-Marston-Jonson-Webster-Tourneur-Ford*, Sansoni Editore, Florencia 1948, p. 187). La dinámica que sostiene los mecanismos dramáticos de estas piezas está basada por entero en un compromiso apasionado y fatal con los impulsos de la naturaleza, a los que resulta imposible sustraerse, como si fueran una riada incontenible. Y es precisamente este supuesto «señorío», por un lado olvidadizo y desafiante y por otro resignado a soportar el aspecto más incontrolable de las pasiones, lo que ha llegado hasta nosotros y nos hace decir

todavía hoy para justificarnos: «¡pero si es natural!», o «¡el corazón es incontrolable!». Es característico en *Teatro elisabettiano* que a menudo se eleve, frente al protagonismo de la pasión, una voz —de consejero o de amigo— que expresa por un lado la exigencia y lo ineludible de seguir el instinto, algo ya adquirido como mentalidad, y por otro el choque de ese instinto con las reglas morales, ya percibidas como convenciones sociales, en una contraposición dualista. La moral se presenta como un peaje que se paga a lo oficial, a un conjunto de leyes eclesiásticas y sociales aceptadas de manera formalista, como un juicio que se superpone a las vicisitudes y pasiones humanas desencadenadas previamente, que se aceptan y se afirman, en lugar de ser raíz de innovación y corrección de éstas. Dios se percibe como algo opuesto a la fascinación que siente el hombre por todo lo que estimula su existencia. Resulta significativo el epílogo de *El doctor Fausto* de Christopher Marlowe: «Se rompió el ramo que pudo elevarse / atrevido y puro, y se secó la corona / de laurel del dios Apolo, que a este / sabio una vez le brotó en el corazón. / Se marchó Fausto: en su fin infernal / Pensad; y que su diabólico destino / Convenza al sabio a mirar turbado / Cuán fuera de la Ley está; cuyo misterio / Atrae al hombre de una mente audaz / A obras que el Excelso no consiente» (ib, p. 265). Queda una vaga turbación, un sobresalto sin resolver que es síntoma de la censura llevada a cabo. No hay ya, pues, un juicio, claro y operante desde el origen, acerca de los propios límites, de la incapacidad reconocida para realizar «actos virtuosos», sino una turbación, una zozobra, gracias a Dios no del todo eliminables. De Lubac nos recuerda: «*Fecisti nos ad Te, Deus*: ningún ácido será lo bastante corrosivo para borrar estas palabras esculpidas por Agustín con el fin de expresar la realidad humana más profunda» (H. de Lubac, *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola*, op. cit., p. 440).

[32](#)

Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, Carta Encíclica, 4 de marzo de 1979.

[33](#)

H. Daniel-Rops, *Storia della Chiesa del Cristo*, vol. IV-2, op. cit., p. 392.

[34](#)

La observación es de Cagnet, que continúa: «Evidentemente se trató en gran medida de un éxito mundano de salón, pero al mismo tiempo quedaron atrapados en él los mejores espíritus [...] En Port Royal, igual que en los círculos mundanos, el cartesianismo provocó entusiasmo por las ciencias, en especial por la matemática y la física, y el mismo interés se extendió al clero intelectual» (L. Cagnet, «La vita della Chiesa in Francia», en H. Jedin [dir.], *Storia della Chiesa* [tr. cast.: Herder, Barcelona 1977], vol. VII, *La Chiesa nell'epoca del assolutismo e dell'Illuminismo*, Jaca Book, Milán 1981, p. 119). En la misma línea, Daniel-Rops escribe: «Cuando lo conoció el mundo de la inteligencia, acogió muy favorablemente el sistema de Descartes. Protegida por Condé y por muchos señores, esta filosofía 'comprometida y atrevida' se puso enseguida de moda en los salones [...] El cartesianismo conquistó Inglaterra, Italia, Bélgica, y naturalmente, a pesar de terribles resistencias, Holanda. Diez años después de su muerte, leían a Descartes todos los que en Europa tenían pretensiones de alta cultura y de recto pensamiento» (H. Daniel-Rops, *Storia della Chiesa del Cristo*, vol. V-2, *La Chiesa dei tempi classici*, Marietti, Turín 1963, p. 19).

[35](#)

Oscar Kohler, «L'Illuminismo», en H. Jedin [dir.], *Storia della Chiesa*, vol. VII, op. cit., p. 401.

[36](#)

ib., p. 430.

[37](#)

Ib., p. 399.

[38](#)

H. Daniel-Rops, *Storia della Chiesa del Cristo*, vol. V-2, op. cit., p. 50.

[39](#)

Chesterton observa: «El objeto es un objeto; puede existir y existe fuera de la mente o en ausencia de la mente. Y, *por consiguiente*, engrandece la mente, de la que viene a ser parte. La mente conquista una nueva provincia como un emperador; pero sólo porque ha respondido a la campanilla como una criada. La mente ha abierto la puerta y las ventanas porque es actividad natural de lo que hay dentro de la casa buscar lo que hay fuera. Si la mente se basta a sí misma, no es suficiente para sí misma. Pues este nutrirse de hecho es ella misma [...]: nutrirse de la extraña y fuerte comida de la realidad». En efecto, añade irónicamente el autor inglés: «Ningún escéptico obra escépticamente; ningún fatalista obra fatalísticamente; todos, sin excepción, obran según el principio de que es posible asumir lo que no es posible creer. Ningún materialista que cree que su propia mente ha sido hecha de barro, sangre y herencia, tiene duda alguna en formarse su propia mentalidad. Ningún escéptico que cree que la verdad es subjetiva tiene duda alguna en tratarla como objetiva» (G. K. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, op. cit., pp. 175; 176-177).

[40](#)

G. K. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, op. cit., cf. tr. pp. 185; 186; 187.

[41](#)

Para esta indicación sumaria de los factores que constituyen el espíritu moderno he tomado como base el discurso de ingreso (22 de marzo de 1956) en la Academia de Francia del escritor H. Daniel-Rops.

[42](#)

«L'Homme moderne est obsédé par le besoin de dépersonnaliser (ou d'impersonnaliser) ce qu'il admire le plus» (P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Éditions du Seuil, París 1955, p. 286).

[43](#)

K. y J. Marx, *Lettere d'amore e d'amicizia*, Savelli, Roma 1979, pp. 110-111. Cf. también L. Giussani, *La conciencia religiosa del hombre moderno*, op. cit., p. 43.

[44](#)

Es interesante el comentario que hace Oliver Clément sobre la personalidad de Lenin, tal como aparece en el *Lenin en Zurich* de Soljenitsyn: «No hay nada fuera del movimiento de las masas, fuera de la historia del hombre genérico. La certeza de ser el poseedor de un saber absoluto —el único saber capaz de fundar un poder absoluto— fue lo que siempre indujo a Lenin a multiplicar las escisiones y a rodearse solamente de quienes compartían su punto de vista sin reservas [...]. 'Y aunque quedaran los más mediocres, las nulidades, con tal de que fueran unánimes al obedecer, lo que se podía hacer no tenía límites', todo estaba permitido. 'Todo está permitido si Dios no existe', decía precisamente Dostoievsky. Todo está permitido para quien se convierte —y Lenin se cree eso— en la conciencia absoluta de una humanidad llamada a la autodeificación. Conocer las leyes del devenir —dado que no existe otra cosa—, ser sus dueños, significa necesariamente, antes o después, tener acceso al poder que modelará ese devenir. 'Partidos, masas, continentes [...] continúan chocando entre sí y dando vueltas de maneras diversas y desconcertantes, sin saber a dónde van, mientras que tú, y sólo tú, lo sabes': así medita Lenin» (O. Clément, *I visionari. Saggio sul superamento del nichilismo*, Jaca Book, Milán 1987, p. 36).

[45](#)

H. Daniel-Rops, *Storia della Chiesa di Cristo*, vol. V-2, op. cit., pp. 48-49.

[46](#)

Observa Daniel-Rops: «El cientificismo nació en el siglo XVI, se desarrolló en el XVII y tuvo en el XVIII un gran número de seguidores, ya que la ciencia pareció darle la razón. [...] No hubo disciplina científica o técnica que no registrara en aquella época éxitos fulgurante. Geómetras y astrónomos, confirmando las teorías de Newton, calculaban la distancia de la Tierra a la Luna, descubrían con Herschel nuevos planetas y medían el meridiano terrestre. Las ciencias físicas y químicas, muy de moda, avanzaban a grandes pasos [...] En las ciencias naturales comenzaban a afirmarse los métodos científicos, con Linneo y Bufón (1707-1786), que sistematizaban el universo de la vida. ¡Cuántos progresos también en el orden práctico! La máquina de vapor de Dionisio Papin, utilizada en 1715 en las minas inglesas para bombear el agua, encontraba con James Watt sus grandes aplicaciones industriales [...] Un fabricante de papel de Annonay-en-Vivarais se empeñaba en realizar el gran sueño de Ícaro consistente en volar por el cielo: Montgolfier; y lo logró en 1783. Ante semejantes triunfos, ¿cómo podía la razón humana evitar la ilusión de que tenía un poder sin límites?» (ib., p. 48). Y algunas páginas antes: «¿Cómo iba a poder resistir el hombre a la gran tentación del orgullo? Ciertamente, grandes científicos como Newton y Leibniz sentían de verdad reforzada su fe por tan maravillosos descubrimientos y proclamaban que un mundo tan admirable tenía que haberlo hecho una inteligencia que no podía compararse con la del hombre, la de Dios: pero otros no veían en ello más que una ocasión para exaltar la razón» (ib., p. 30).

[47](#)

R. W. Emerson, «Self-reliance», en *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*, The Modern Library, New York 1940, p. 156.

[48](#)

Cf. L. Giussani, *Teología protestante americana. Perfil histórico*, nueva ed., Marietti, Génova-Milán 2003, pp. 90-91.

[49](#)

W. Gladden, *Ruling Ideas of the Present Age*, Houghton, Mifflin and Company, Boston-New York 1895, en R. T. Handy (ed.), *The Social Gospel in America, 1870-1920*, Oxford University Press, New York 1966, p. 27.

[50](#)

J. W. Buckham, *Progressive Religious Thought in America*, Houghton Mifflin Company, Boston-New York 1919, en H. S. Smith, R. T. Handy, L. A. Loetscher, *American Christianity. An Historical Interpretation with Representative Documents*, vol. II, Scribner, New York 1963, p. 301.

[51](#)

S. Mathews, *The Spiritual Interpretation of History*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1916, en K. Cauthen, *The Impact of American Religious Liberalism*, Harper & Row, New York 1962, p. 162.

[52](#)

W. Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis*, ed. de R. D. Cross, Harper & Row, New York 1964, pp. 420-421.

[53](#)

W. Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, Abingdon-Cokesbury Press, New York-Nashville 1945, p. 158.

[54](#)

R. Niebuhr, *Faith and History*, Scribner's, New York 1949, p. 6.

55

«El rasgo distintivo del hombre moderno —dice Karl Adam— es el *desarraigo*. [...] El rebelde ‘liberémonos de la Iglesia’ del siglo XVI condujo por necesidad intrínseca al ilustrado ‘independicémonos de Cristo’ del siglo XVIII y, de ahí, al temerario ‘eliminemos a Dios’ del siglo XIX. De tal modo que la vida espiritual moderna quedó separada de su ambiente esencial; queda privada de su arraigo en lo absoluto, el fundamento autónomo del ser, el valor supremo [...] Y así el hombre, de aquel ser espiritual que era, encardinado en Dios, y confiado en Dios [...] se transformó en el hombre autónomo apoyado únicamente en sí mismo. Por su rechazo del ambiente religioso [...] arrancó también su segunda raíz vital, el nexo con la comunidad [...] El rompimiento de la comunidad eclesial trajo consigo la disolución de [...] los vínculos de solidaridad social y corrompió al mismo tiempo las fuentes profundas de una humanidad sana y robusta. [...] El hombre autónomo vino a ser un solitario, un ser aislado» (K. Adam, *La esencia del catolicismo*, op. cit. cf. tr. pp. 11-12).

56

Sobre estas conquistas científicas dice De Lubac: «Se nos ha dicho muy a menudo, con un tanto de veredicto sin apelación: todas las ideas mezquinas de los antiguos —de los cristianos— sobre la historia humana han sido barridas por los modernos descubrimientos [...] Se encuentran todavía hoy teólogos que hacen posible y mantienen viva esta objeción, por su actitud espantada a la vista de estos descubrimientos. [...] Sabemos bien que en cada época los hombres no pueden tener más que la ciencia de su época, y la revelación no cambia nada: sus luces son de otro orden. Ni la Biblia, ni los Padres, ni los teólogos de la Edad Media podían, es claro, conocer al hombre de Neanderthal o al Sinántropo [...] Con todo, la limitación material de su visión del mundo no impedía la amplitud formal de esta misma visión. Esta última es la propia del catolicismo y, por muy lejanos que aparezcan los horizontes que nos descubre hoy día la ciencia, espontáneamente se halla de acuerdo con ella» (H. de Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, op. cit. p. 248).

57

Observa Daniel-Rops, a propósito del deísmo: «El deísmo, que nació en Inglaterra y que la anglomanía de la época contribuyó a difundir, conserva un Dios, pero lejano, diluido, pálido, que ya no interviene en la ciudad de los hombres y que no exige un acto de fe. Se admite su existencia con un simple razonamiento: no hay reloj sin relojero; pero a este Dios desconocido, al que se comienza a llamar el ‘Ser Supremo’, fuera de su existencia no se le reconoce ninguna cualidad ni poder. Si es que impone alguna religión, es una religión natural, tan vieja como el mundo, y en la que todos los credos se confunden» (H. Daniel-Rops, *Storia della Chiesa del Cristo*, vol. V-2, op. cit., p. 51).

58

H. de Lubac, *El pensamiento religioso de Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid 1967, pp. 45-46.

59

Jn 3,9.

Segunda Parte

Capítulo 1

1

G. Bardy, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Encuentro, Madrid 1990, p. 11.

2

Mc 14,27.

3

Véase *supra* pp. 274-286.

4

Hch 1,3.

5

Hch 1,4.

6

Mt 28,9.

7

Cf. Mc 16,14.

8

Cf. Jn 21.

9

Cf. Lc 24,36-43.

10

Hch 1,14-26.

11

Hch 1,5.

12

Hch 10,40-43.

13

J. Leclercq, *La vita di Cristo nella sua Chiesa*, Ed. Paoline, Alba 1953, p. 108 (tr. cast.: Desclée de Brouwer, Bilbao 1964).

14

L. Moraldi, *Ricchezza perduta. Quale cristianesimo? Ricerche sui primi due secoli dell'era cristiana*, Lionello Giordano Editore, Cosenza 1986, p. 124.

15

Mt 28,20.

16

J. Leclercq, *La vita di Cristo nella sua Chiesa*, op. cit., p. 238-239.

17

Walter Kasper, *Introducción a la fe*, Ed. Sígueme, Salamanca 1976, p. 114. Continúa Kasper: «Las primeras profesiones de fe de la comunidad primitiva expresan claramente esta conexión. Las primeras confesiones nominales son: 'Jesús es el Señor' (Rm 10,9; 1 Cor 12,3), 'Jesús es el Cristo' (1 Jn 1,22; 5,1; 2 Jn 7); la fórmula más importante que acabó por relegar a todas las restantes es: 'Jesús es el hijo de Dios' (1 Jn 4,15; 5,5; etc...). Junto a estas profesiones nominales (*homología*), el Nuevo Testamento conoce otras fórmulas verbales (formas fiduciales) [...] Entre éstas se encuentra en primer lugar

la confesión de que 'Dios lo ha resucitado de la muerte' (Rm 10,9; cf. Hch 2,24.32; 3,15; etc. 1 P 1,21; etc.). La más conocida y también la más importante es la profesión de fe de 1 Cor 15,3-5: 'que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los doce'. Pablo introduce una fórmula estructurada estróficamente y hace de ella el fundamento de su propia teología» (ib., pp. 113-114).

Capítulo 2

[1](#)

H. de Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, op. cit., p. 56.

[2](#)

Hch 2,42-44.46-47.

[3](#)

Hch 4,32.

[4](#)

Hch 5,12.

[5](#)

Explica san Justino: «En el día que es llamado ‘el día del sol’, todos, en las ciudades y en la campiña, se reúnen en un mismo lugar. Se leen las memorias de los apóstoles y los escritos de los profetas, en cuanto el tiempo lo permite» (Justino, *Apologías*, LXVII, 3).

[6](#)

H. de Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, op. cit., pp. 4546.

[7](#)

Afirma Eliade al respecto: «El ministerio de Jesús se proponía la transformación radical del pueblo judío, es decir, el surgimiento de un nuevo Israel, de un nuevo pueblo de Dios. El *Padrenuestro* (Lc 11,2-4; Mt 6,9-13) resume admirablemente el ‘método’ para llegar a esta meta: expresión de devoción judía, esta oración no emplea la primera persona del singular, sino sólo la del plural: Padre *nuestro*, *danos hoy nuestro pan* de cada día, *perdónanos nuestras ofensas*, *líbranos del mal*» (M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. II, Ed. Cristiandad, Madrid 1978, p. 332).

[8](#)

H. de Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, op. cit., p. 26.

[9](#)

Cipriano, *De Ecclesiae Catholicae unitate*, 23, cit. en H. de Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, op. cit., p. 26.

[10](#)

Ex 19,5-6.

[11](#)

Tt 2,14.

[12](#)

Lv 26,11-12.

[13](#)

Ez 37,27.

[14](#)

2 Cor 6,16-18.

[15](#)

Hch 15,14-18.

[16](#)

Hch 18,9-10.

[17](#)

«Comparada con el camino escogido por Dios —escribe Balthasar—, cualquier otra

posibilidad fraguada por la más atrevida especulación o fantasía humana aparecerá siempre como una banalidad superficial» (H. U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid 1985, pp. 464-465).

[18](#)

En este sentido insiste De Lubac: «Ha amanecido por fin el día eterno al que no sucede en adelante ninguna noche. Las preparaciones eran necesarias, fueron largas y sabiamente dispuestas en gradación: la luz del Verbo hecho carne no por ello ha brillado menos de golpe, principio instantáneo de la más prodigiosa revolución» (H. de Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, op. cit., p. 189).

[19](#)

Ga 3,26-29.

[20](#)

Col 3,11.

[21](#)

1 Cor 12,13.

[22](#)

Sal 18 (17),2-3.

[23](#)

Sal 19 (18),15.

[24](#)

Sal 62 (61),2-3.

[25](#)

Sal 73 (72),26.

[26](#)

Vid., por ejemplo, Santo Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, 40.

[27](#)

Este apartado y el siguiente están en gran medida inspirados en el bellísimo volumen de J. Hamer, *La Chiesa è una comunione*, Morcelliana, Brescia 1984.

[28](#)

Hch 19,29-30.32.

[29](#)

Cf. 1 Jn 3.

[30](#)

Mt 16,16-18.

[31](#)

Jn 17,6.

[32](#)

Jn 14,20.

[33](#)

Jn 15,16.

[34](#)

«Fue un grave error de los estudiosos —escribe Schnackenburg— [...] el querer negar a priori que Jesús tuviera la intención de reunir una comunidad [...] La idea de fundar una Iglesia se le habría atribuido cuando la Iglesia primitiva llevaba ya tiempo existiendo. Una hipótesis de este tipo interpreta mal el mesianismo escatológico de Israel, en el que es imposible ver la salvación separadamente del pueblo de Dios y en el que la comunidad forma necesariamente parte del reino de Dios [...] Las profecías más clarividentes nunca negaron o descuidaron este hecho, que por eso exige, dada la

íntima coherencia entre el plan de Dios y su realización progresiva, que al final de los tiempos haya una comunidad de salvación, o mejor, que las promesas hechas de modo especial a Israel encuentren su pleno cumplimiento» (R. Schnackenburg, *Signoria e Regno di Dio*, Società Editrice il Mulino, Bologna 1971, pp. 218-219).

[35](#)

1 Cor 12,28.

[36](#)

Hch 11,22.

[37](#)

Hch 11,25-26.

[38](#)

Hch 18,22.

[39](#)

Hch 16,5; cf. también 1 Cor 7,17; 1 Cor 11,16; 2 Cor 8,18; 2 Cor 8,24; 2 Cor 11,28; Rm 16,16.

[40](#)

Hch 20,28.

[41](#)

Sal 74 (73),2.

[42](#)

«Es sencillamente que el Acto redentor —observa De Lubac— y la fundación de la sociedad religiosa están estrechamente soldados. Estas dos obras de Cristo, a decir verdad, no hacen más que una» (H. de Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, op. cit., p. 47).

[43](#)

Ib, p. 48.

[44](#)

Rm 16,3-5.

[45](#)

1 Cor 16,19.

[46](#)

Col 4,15-16.

[47](#)

Hch 2,1-4.

[48](#)

Jn 14,16.

[49](#)

Jn 16,12-13.

[50](#)

Lc 24,49.

[51](#)

«¿Qué significa —escribe Guardini— el acontecimiento de Pentecostés para la existencia cristiana? Antes de Pentecostés Cristo se había presentado con su persona ‘ante’ los hombres. Entre ellos y Él había un abismo. No habían comprendido a Cristo, no le habían hecho ‘suyo’ [...]. El hecho de Pentecostés modifica totalmente esta relación. Cristo, su Persona, su Vida y su acción redentora se convierten en una realidad ‘de ellos’ [...] Pentecostés es la hora del nacimiento de la fe cristiana entendida como un ‘ser de Cristo’; no por simple ‘experiencia religiosa’, sino por obra del Espíritu

Santo» (R. Guardini, *La esencia del cristianismo*, Ed. Cristiandad, 2ª ed., Madrid 1964, cf. tr. pp. 74-75.

[52](#)

2 Cor 1,21-22.

[53](#)

Véase *infra* pp. 604ss.

[54](#)

Col 1,16.17.

[55](#)

Hch 2,38-39.

[56](#)

Ga 4,4-6.

[57](#)

Rm 5,5.

[58](#)

1 Jn 3,24.

[59](#)

Mc 10, 29-30.

[60](#)

Guardini observa de manera muy aguda: «La auténtica concepción cristiana de la comunidad y de la personalidad no brota de hipótesis desligadas de la realidad, ni de presupuestos psíquicos gratuitos, sino de la vida real en su totalidad, concebida sin prejuicios. El ser hombre es dado a la vez como personalidad y como comunidad, y ambos aspectos van unidos, o mejor, la comunidad existe ya como disposición vital en la personalidad, del mismo modo que ésta está ya necesariamente contenida en la comunidad, sin que por ello se atente a la relativa sustantividad de estas formas primarias de la vida [...] Por tanto la Comunidad de la Iglesia se ordena esencialmente a la personalidad, y la personalidad cristiana se ordena esencialmente a la comunidad. La unión de las dos es la Nueva Vida» (R. Guardini, *El sentido de la Iglesia*, Ed. Dinor, San Sebastián 1958, p. 54).

[61](#)

Hch 2,16-17.

[62](#)

De aquí brota el significado ordinario de la profecía como anticipo de la trayectoria futura de las cosas: la vida humana está hecha de condiciones objetivas que, si no se reconocen, ello comporta determinadas consecuencias.

[63](#)

Jr 1,4-8.

[64](#)

Lc 12,11-12.

[65](#)

1 Ts 1,4-5.

[66](#)

1 Ts 5,19-21.

[67](#)

Hch 19,1-6.

[68](#)

Jn 20,29.

[69](#)

Lc 11,13.

[70](#)

Rm 8,26-27.

[71](#)

Lc 5,10.

[72](#)

1 Jn 1,3.6-7.

[73](#)

1 Cor 10,15-17.

[74](#)

Proponiendo a sus lectores un pasaje de Claudel, observa De Lubac: «A fin de cuentas se trata de encontrar en el más riguroso y despojado silencio interior una sociedad espiritual cada vez más presente y más vasta. Claudel lo ha cantado en su *Cántico de Palmira*, en el que resuena a la perfección el eco de los antiguos Padres: ‘Ninguno de nuestros hermanos, aunque lo quisiera, es capaz de faltarnos, y en el más frío avaro, en el centro de la mujer prostituida y del más sucio borracho, hay un alma inmortal que está santamente ocupada en respirar [...] Los tomo a todos, los comprendo a todos, no hay uno solo del que no tenga necesidad o del que sea capaz de prescindir [...] Hay muchas almas, pero no hay una sola con la que yo no esté en comunión por ese punto en ella sagrado que dice Pater Noster » (H. de Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, op. cit., p. 245).

[75](#)

2 Cor 8,7-12; 9,7.

[76](#)

A este propósito observa Adalbert Hamman: «[Pablo] consideraba esta iniciativa de máxima importancia [...] El ‘producto’ de la colecta en su materialidad era menos importante que su significado eclesial: con ese gesto, las iglesias de la gentilidad no sólo manifestaban su gratitud a la de Jerusalén, sino también la unidad existente entre todas las iglesias, más allá de sus distintos orígenes y de la diferente historia de su formación [...] Tenía un carácter a la vez religioso y comunitario, por su doble conexión, con el servicio a Dios en el que se inspiraba, y con el servicio al prójimo del que era expresión [...] La colecta es una gracia y un servicio. Dios es su comienzo y su término. Él la inspira y la sostiene: pues todo le pertenece [...] Es generoso con los hombres porque les quiere hacer partícipes de su munificencia [...] Además, este modo de solidaridad fraterna expresa y promueve la *koinonía*» (A. Hamman, *Vita liturgica e vita sociale*, Jaca Book, Milán 1969, p. 107 [tr. cast.: Herder, Barcelona 1967]).

[77](#)

Hb 13,1-3.16.

[78](#)

3 Jn 5-8.

[79](#)

Cf. 2 Cor 9,7; Pr 22,9-11. En el umbral del siglo pasado encontramos de nuevo este mismo criterio intacto en la enseñanza del «pequeño camino» de Teresa de Lisieux, en cuya actitud teológica reconoce von Baltasar, y no por casualidad, rasgos paulinos: «Lo que importa no es el récord de sufrimientos sino la intensidad del amor. Cualquier penitencia que multiplique el verdadero amor es buena; en cambio, la que entristece o empequeñece el alma es dañina». Y continúa citando a la misma Teresa: «Ciertamente cualquier mortificación es laudable y meritoria, si estamos convencidos de que Dios la

exige de nosotros. En tal caso, incluso si nos equivocamos al actuar, él queda conmovido por nuestra intención. Pero yo no podría atarme nunca a cualquier cosa que me preocupara continuamente; [...] como dice nuestra santa madre Teresa, Dios no se fija, como a menudo creemos, en montones de pequeñeces, y no debemos angustiarnos por nada a nuestra alma» (H. U. von Baltasar, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milán 1991, p. 195).

[80](#)

Moraldi, estudioso del judaísmo y del cristianismo primitivo confirma este punto de vista en torno a la comunión de la comunidad primitiva, tal como Lucas nos la describe en los Hechos: «Hay que advertir ante todo que esa división que es tan común entre nosotros entre el plano material y el plano espiritual no es bíblica, es decir, no se encuentra en la Biblia y tampoco corresponde al pensamiento cristiano: en ellos se considera siempre al hombre en su unidad concreta, como resultado de materia y de espíritu unidos indisolublemente. Además los resúmenes del libro de los Hechos, de los que hemos partido, subrayan con evidente complacencia que en la iglesia de Jerusalén no había ningún indigente y que los creyentes estaban unidos en un solo corazón y una sola alma, es decir, que mantenían perfectamente al unísono el centro dinámico de su personalidad. [...] Esta comunión no impone la renuncia jurídica a la propiedad, sino que está motivada por la unión que reina entre los creyentes. Ni los apóstoles ni la tradición cristiana impusieron esta comunión de bienes; no obstante ésta es la expresión natural de la realidad de la fe [...] Precisamente esta tensión personal, esta espontaneidad profunda, es lo que caracteriza la comunión» (L. Moraldi, *Ricchezza perduta. Quale cristianesimo? Ricerche suiprimi due secoli dell'era cristiana*, op. cit., pp. 88; 91).

[81](#)

Ga 2,2.9.

[82](#)

«Unum enim cor et animam fecerat multitudinis credentium in Deo qui Patris et Filii unus est Spiritus, et cum Patre ac Filio unus est Deus. Unde et apostolus hanc spiritalem unitatem in vinculo pacis sollicitate dicit esse servandam» (Fulgencio de Ruspe, *Ad Monimum*, II, XI, 4).

[83](#)

«Este vocablo —escribe Hamman— forjado por la comunidad griega [...] significaba comunidad fraterna en torno al Kyrios en su gloria. Lo propium de la comida de caridad era la concretización del sentido comunitario que llegaba hasta una partición de bienes de los cristianos a beneficio de los más pobres [...] La percepción concreta de lo que implica la caridad hizo que se organizase una asistencia discreta y delicada hacia los miembros de la comunidad más desheredados o más probados por el infortunio» (A. Hamman, *Vita liturgica e vita sociale*, op. cit., p. 299).

[84](#)

E. Galbiati, *L'Eucarestia nella Bibbia*, Jaca Book, Milán 1968, p. 162.

[85](#)

Policarpo era «obispo de esta Iglesia del Asia Menor [...] portavoz sobremanera autorizado de la tradición apostólica, al haber estado además —según afirma claramente su discípulo Ireneo— en relación directa con varios apóstoles y haber conocido por tanto perfectamente la narración que ellos hacían como testigos oculares de la vida y enseñanzas del Señor» (K. Baus, «Il mondo religioso dell'età sub-apostolica rispecchiato dalla sua letteratura», en H. Jedin [dir.], *Storia della Chiesa*, vol. I, *Le origini*, Jaca Book, Milán 1972, pp. 181 y 352).

[86](#)

L. Hertling, *Storia della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1988, p. 57 (tr. cast.: Herder,

Barcelona 1989).

[87](#)

H. Daniel-Rops, *Storia della Chiesa del Cristo*, vol. 1, *La Chiesa degli apostoli e dei martiri*, Marietti, Turín 1961, pp. 18, 19.

[88](#)

Mt 16,15-20: «Díceles él: ‘Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?’. Simón Pedro contestó: ‘Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo’. Replicando Jesús le dijo: ‘Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo a mi vez te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella. A ti te daré las llaves del Reino de los Cielos; y lo que ates en la tierra será atado en los cielos, y lo que desates en la tierra será desatado en los cielos’. Entonces mandó a sus discípulos que no dijese a nadie que él era el Cristo».

[89](#)

El teólogo evangélico Bolliger observa a este propósito: «Entre los versículos del pasaje de san Mateo hay una coordinación tan perfecta como entre los miembros de un mismo cuerpo. Tienen el primor inimitable de una hora histórica. Hasta por su forma son dignos de los grandes hombres de la tierra y, de éstos, sólo en los momentos culminantes de su vida. Un interpolador no llega a tanto» (A. Bolliger, *Markus, der Bearbeiter des Mt-Evangeliums*, F. Reinhardt, Basilea 1902, p. 86). Vale la pena añadir también el reconocimiento del célebre teólogo protestante Oscar Cullman: «Pero si Jesús creyó realmente [como el mismo autor acaba de demostrar] que pasaría un cierto período de tiempo entre su muerte expiatoria, decisiva para la salvación, y su parusía, debió necesariamente reservar para este tiempo intermedio —independientemente de su duración— un papel a sus discípulos. Se explica así la expresión referida a la Iglesia en Mateo (16,18) cuya autenticidad no puede objetivamente negarse» (O. Cullman, *Cristo e il tempo*, Il Mulino, Bolonia 1965, p. 181 [tr. cast.: Herder, Barcelona 1980]).

[90](#)

1 P 2,25; cf. también Hch 20,28; Flp 1,1; 1 Tm 3,2; Tt 1,7; 1 P 5,2.

[91](#)

R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, Jaca Book, Milán 1973, p. 82.

[92](#)

L. Hertling, *Storia della Chiesa*, op. cit., p. 59.

[93](#)

«‘Id y enseñad a todos los pueblos’: este mandato —afirma De Lubac— ha lanzado a la Iglesia desde hace veinte siglos por todos los caminos del ancho mundo [...] La Iglesia no tomó conciencia de sí misma más que cuando despertó a la tarea misionera que le había señalado su Fundador y fue sobre todo a través de esta tarea como ella se reveló a sus propios ojos» (H. de Lubac, *Mística e mistero cristiano*, Jaca Book, Milán 1979, p. 170).

[94](#)

A. Franzen, *Breve storia della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1970, p. 28.

[95](#)

Cf. Mt 10,32-33.

[96](#)

H. de Lubac, *Mística e mistero cristiano*, op. cit., p. 184.

[97](#)

Cf. 2 Cor 5,14-21.

[98](#)

Flp 3,12-14.

[99](#)

Rm 1,7.

[100](#)

Flp 4,21.

[101](#)

Ef 1,1.

[102](#)

1 Cor 5,1.

[103](#)

1 Cor 15,57-58.

[104](#)

2 Tm 1,15.

[105](#)

2 Tm 4,16.

[106](#)

2 Tm 4,1-2.

[107](#)

1 Jn 3,3.

Conclusión

[1](#)

H. de Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, op. cit., p. 216.

[2](#)

J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, Encuentro, Madrid 1996, p. 181. Cf. también *Il cuore del mondo. Antologia degli scritti*, BUR, Milán 1994, p. 44.

[3](#)

J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, op. cit., p. 202.

II. EL SIGNO EFICAZ DE LO DIVINO EN LA HISTORIA

1

Hch 4,12.

2

Hch 13,26.

3

Véase *supra* capítulos 10 y 11 de la PRIMERA PARTE. EL SENTIDO RELIGIOSO, pp. 153-180.

4

Cf. Rm 12,5; 1 Cor 6,15; 12,12-27; Ef 4,16; 5,30.

5

Jn 14,6.

Primera Parte

Capítulo 1

1
Mc 6,3.

2
Mc 2,16.

3
Jn 14,6.

4
1 Ts 2,13.

5
1 Cor 2,1.3-5.

6
Ef 3,8-9.

7
Jean Daniélou comenta agudamente este mismo pasaje: «*El menor...* San Pablo hablaba muy mal, y en presencia de sus interlocutores, bien fuera por defecto de palabra o por falta de porte, no causaba ningún efecto. Los corintios decían de él que cuando estaba lejos hacía grandes discursos y luego, cuando estaba con ellos, parecía que no tenía nada que decir. No tenía, pues, particulares aptitudes. Todo lo contrario. ¡*El menor!* A decir verdad, es el más pequeño y puede ciertamente preguntarse por qué le ha elegido Dios. Después de todo importa poco; esto no le plantea ningún problema: ha sido elegido; es necesario que se lleve a cabo la misión [...] Está más tranquilo, si cabe, porque sabe que la cosa no viene de él, que no tiene que basarse en sí mismo, que humanamente tiene todo en contra suyo: él, judío, debía dirigirse a los romanos y a los griegos; él, un hombre sin salud y enclenque (pues tenía que soportar una enfermedad misteriosa, quizá nerviosa) debía afrontar las travesías más peligrosas y pasar su vida por los caminos» (J. Daniélou, *El misterio de la historia*, Dinor, San Sebastián 1963, cf. tr. pp. 369-370).

8
1 Cor 4,9-13.

9
2 Cor 4,6-9.

10
Ch. Péguy, *El misterio de la caridad de Juana de Arco*, Encuentro, Madrid 1978, p. 137.

11
1 Cor 9,24-25.

12
Jn 20,23.

13
Ch. Péguy, *El pórtico del misterio de la segunda virtud*, Encuentro, Madrid 1989, pp. 78-80.

14
Qo 2,2.

[15](#)

Qo 2,11.

[16](#)

Qo 12,8.

[17](#)

Sir 44,2.

[18](#)

Sir 51,29-30.

[19](#)

C. Dawson, *La religión y el origen de la cultura occidental*, op. cit., p. 92.

[20](#)

H. Daniel-Rops, *Historia de la Iglesia de Cristo*, Luis de Caralt, Barcelona 1970 (Amigos de la Historia), vol. III, *La Iglesia de los tiempos bárbaros*, cf. tr. p. 275.

[21](#)

F. Kempf, «La comunidad de pueblos occidentales y la Iglesia desde 900 a 1046», en H. Jedin (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia*, t. III. *De la Iglesia de la primitiva Edad media a la reforma gregoriana*, Herder, Barcelona 1970, cf. tr. p. 348. Continúa Kempf: «Formado en su monasterio de Aurillac, luego en Vich (Cataluña), donde estudió matemáticas y ciencias naturales, y más tarde en Reims donde fue nombrado director de la escuela de la catedral,... dominaba de modo sorprendente todas las ciencias del trivium y del quadrivium» (ib.).

[22](#)

Ib.

[23](#)

No obstante, es bueno recordar, con Daniel-Rops, que «los cristianos del año Mil eran hombres llevados por temperamento a los extremos, pero [...] eran capaces de realizar conmovedores gestos movidos por la fe». Y así «Otón III, que siguió siendo toda su vida alumno de Gerberto [Silvestre II], como lo había sido de joven, [...] cuando los intereses de sus tronos respectivos se encontraron en posturas contrapuestas, se sometió cristianamente al Papa» (H. Daniel-Rops, *Historia de la Iglesia de Cristo*, op. cit., cf. tr. p. 277).

[24](#)

«No tenía un carácter amable ni agradable —escribe Brandmüller—, siendo a menudo áspero como ‘el viento del norte’. Quizá radicara en este aspecto de su carácter aquella aspereza con la que luchó para extender, exageradamente, según nuestra mentalidad, las prerrogativas de su función» (W. Brandmüller, «Gregorio VII», en P. Manns [ed.], *I Santi Dal medioevo ai nostri giorni*, Jaca Book, Milán 1988, p. 75).

[25](#)

F. Kempf, «La reforma gregoriana», en H. Jedin (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia*, t. III., op. cit., cf. tr. pp. 592-593.

[26](#)

Sin embargo, advierte Aubert, «era verdaderamente un hombre sencillo y bueno, de una delicadeza que tenía expresiones exquisitas y gestos fascinantes, aunque esto no le impedía tener una franqueza brutal cuando lo consideraba útil [...] Sin ser un intelectual, se interesaba por las cosas del espíritu [...] y, cuando llegó a ser Papa, se preocupó de estar informado acerca de los progresos de las invenciones modernas». No obstante, hay que reconocer que él «no logró que la Iglesia se adaptara a la profunda evolución que estaba transformando radicalmente la organización de la sociedad civil, ni al vuelco de perspectivas que imponían los progresos de las ciencias naturales e

históricas a algunas posiciones teológicas tradicionales» (R. Aubert, «Pío IX después de 1848», en H. Jedin [dir.], *Manual de Historia de la Iglesia*, t. VII, *La Iglesia entre la Revolución y la Restauración*, Herder, Barcelona 1978, cf. tr. pp. 666ss.).

[27](#)

F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid 1998.

[28](#)

H. de Lubac, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1967, cf. tr. pp. 12-14. Observa también De Lubac: «En efecto, ¡qué realidad tan paradójica es la Iglesia, con todos sus aspectos contrastantes! ¡Cuántas imágenes de ella, tan opuestas entre sí, nos ofrece la historia! En casi veinte siglos, ¡cuántos cambios se han producido en su comportamiento!, ¡cuántos desarrollos extraños!, ¡cuántos giros!, ¡cuántas metamorfosis! Pero también hoy día —y sin llegar a hablar de las separaciones derivadas de ciertas rupturas—, a pesar de las nuevas condiciones de un mundo que tiende a la uniformidad, ¡cuántas distancias, a veces qué abismos de mentalidad, en el modo de vivir y pensar la fe entre las comunidades cristianas de los distintos países! [...] La Iglesia [...] ¿Con qué rasgos podré componer su rostro? ¿Pueden todos estos elementos dispares —cada uno de los cuales sin embargo le pertenece por entero— componerse en un rostro? Sí, yo lo creo así, la Iglesia es *complexio oppositorum*; pero, a primera vista, ¿no me resulta quizá necesario reconocer que ese choque entre los *opposita* me oculta la unidad de la *complexio*? [...] Se me dice que es santa y la veo llena de pecadores. Se me dice que tiene como misión arrancar al hombre de sus preocupaciones terrenas, recordarle su vocación a la eternidad, y la veo incesantemente ocupada de las cosas de la tierra [...] Me aseguran que es universal, tan abierta como lo son la inteligencia y la caridad divinas, y yo constato muchas veces que sus miembros, por una especie de fatalidad, se repliegan tímidamente en grupos cerrados [...] Se la proclama inmutable, la única que permanece estable por encima del torbellino de la historia, y he aquí que de improviso, ante nuestros ojos, desconcierta a gran cantidad de fieles con sus bruscas renovaciones... Sí, paradoja de la Iglesia. No es un vano juego retórico. Paradoja de una Iglesia hecha para una humanidad paradójica, a la que a veces se adapta incluso demasiado. La Iglesia está desposada con todas las características de la humanidad, con todas sus complejidades y sus inconsecuencias, con las contradicciones sin fin que existen en el hombre [...] Desde las primeras generaciones cristianas, cuando apenas había traspasado los límites de la vieja Jerusalén, la Iglesia ya reflejaba en sí misma los rasgos —las miserias— de la humanidad corriente» (ib., p. 14).

[29](#)

Fulton John Sheen (1895-1979), arzobispo estadounidense de la Iglesia católica, fue director nacional de Propaganda Fide de 1950 a 1961, obispo auxiliar de Nueva York y posteriormente obispo de Rochester, N.Y., y de Newport, Wales. Consiguió una gran popularidad por sus apariciones televisivas en el programa *Life is Worth Living*. Escribió más de sesenta libros, entre los que destacan *God and Intelligence in Modern Philosophy* (1925) y *Philosophy and Religion* (1948).

[30](#)

Lc 7,23.

[31](#)

Mt 15,12.

[32](#)

Mt 15,14.

[33](#)

Mc 7,9.

[34](#)

Kajetan Esser, un conocido historiador del movimiento franciscano comenta esta mirada suya fija en el objetivo: «Él no se centra en la vida de los apóstoles o en la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén, sino directamente en aquello que el Hombre-Dios, Jesucristo, experimentó y realizó en la tierra. La vida de Cristo es el modelo ideal con el que Francisco ambiciona identificarse lo más posible. Dios mismo le ha llamado a esta vida y él responde con sencillez y franqueza a este llamamiento divino, sin dejarse confundir por nadie ni por ninguna razón del mundo» (K. Esser, *Origini e inizi del movimento e dell'ordine francescano*, Jaca Book, Milán 1997, pp. 208-209 [trad. esp.: *Orden Franciscana. Orígenes e ideales*, Aránzazu, Oñate 1976]).

[35](#)

Epistolario de Santa Catalina de Siena, vol. II, San Esteban, Salamanca 1982, cf. tr. pp. 759-760.

[36](#)

Lc 2,35.

[37](#)

«Todo lo humano tiene siempre defectos —escribe De Lubac—. Nunca, en ninguna síntesis, está todo en absoluta coherencia, de igual modo que en la naturaleza de las cosas nunca hay círculos o cuadrados perfectos. Pero, ¿por qué suponer de antemano que los pensamientos y las obras del hombre se comportan como un cesto de manzanas, en el que la presencia de tan solo una que esté podrida es suficiente para que todo el resto se pudra? ¿Por qué apostar que el elemento defectuoso de un pensamiento sea siempre su elemento dominante, el elemento fuerte, el que arrastrará a todos los demás el día de mañana? ¿Por qué no creer nunca en la fuerza de lo verdadero y del bien, en la posibilidad de que se enderecen, o más aún, que se transformen profundamente, que se ‘conviertan’, los elementos menos buenos bajo la acción de los mejores?» (H. de Lubac, *Paradojas y nuevas paradojas*, Península, Barcelona 1966, cf. tr. pp. 101-102).

[38](#)

Lc 7,22.

[39](#)

«La carta es una breve nota, dirigida a un cristiano, Filemón, dueño de un esclavo fugitivo, Onésimo, a quien el apóstol ha acogido junto a sí y que le restituye, recomendándolo como un hermano querido; está escrita durante un período de prisión y enviada presumiblemente a Colosas» (M. Sordi, *Paolo a Filemone, o Della schiavitù*, Jaca Book, Milán 1987, p. 12).

[40](#)

Ib., p. 49.

[41](#)

FIm 15-17.

[42](#)

M. Sordi, *Paolo a Filemone, o Della schiavitù*, op. cit., p. 55.

[43](#)

«El monasterio —advierde Hertling— ofrece al monje todo. Es su mundo, y por eso no tiene nostalgia alguna del mundo exterior. El monasterio no es una prisión, sino que es cómodo y bello; y produce de todo, bastante mejor que fuera de sus muros. El abad es el padre de la familia claustral, a la que no gobierna basándose en un código penal y con medios coercitivos, sino con autoridad paternal. El servicio litúrgico, ocupación señera del monje, es rico, edificante, y no oprime con largas horas de oración. El monje

ama el convento propio, que es su patria. En él reina la *pax benedictina*» (L. Hertling, *Historia de la Iglesia*, op. cit., cf. tr. p. 119).

[44](#)

«Ignacio reúne en sí un lúcido raciocinio con una dedicación mística a Cristo, la severa concepción de la obediencia de un soldado con una gran libertad de espíritu en el dar forma a la vida interior, una visión segura de las amplias tareas de la Compañía en el mundo con una comprensión amorosa de los individuos, la cortesía del hombre de mundo con el carácter sanamente concreto del campesino vasco [...] Trataba de reflexionar larga y atentamente sobre sus decisiones [...], pero, luego, cuando las había tomado ya, podía ejecutarlas sin respetos humanos, incluso con dureza. En sus *Exercitia spiritualia* aparece como uno de los más grandes doctores de la vida espiritual, un profundo conocedor de la naturaleza humana y un maestro en el trato con los hombres» (H. Jedin, «Origen y penetración de la Reforma católica hasta 1563», en H. Jedin [dir.], *Manual de Historia de la Iglesia*, t. V, *Reforma, Reforma católica y Contrarreforma*, Herder, Barcelona 1972, cf. tr. p. 621.

[45](#)

J. Lortz, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, t. II. *Edad Moderna y Contemporánea*, Cristiandad, Madrid 1982, cf. tr. pp. 193-194.

[46](#)

H. Jedin, «Origen y penetración de la Reforma católica hasta 1563», en H. Jedin (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia*, t. V. *Reforma, Reforma católica y Contrarreforma*, op. cit., cf. tr. pp. 621-622.

[47](#)

Cf. J. Lortz, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, t. II. *Edad Moderna y Contemporánea*, op. cit., p. 199.

[48](#)

J. Leclercq, *La vida de Cristo es su Iglesia*, op. cit, cf. tr. pp. 29ss.

Capítulo 2

1

Véase *supra* capítulos 6-8 de la SEGUNDA PARTE. LOS ORÍGENES DE LA PRETENSION CRISTIANA, pp. 287-340 .

2

«Ecce mulier omnium mater, ecce domus spiritalis, ecce civitas, quae vivit in aeternum, quia mori nescit» (San Ambrosio, *Tratado sobre el evangelio de San Lucas*, II, 88).

3

Cf. Gottschalk de Limburgo, «In Octava Epiphaniae», 6 a; 3 b, en *Analecta Hymnica Medii Aevi*, vol. L, *Hymnographi Latini, Lateinische Hymnendichter des Mittelalters*, O. R. Reiland, Leipzig 1907, p. 353).

4

«Merito, Ecclesia catholica, mater christianorum verissima, non solum ipsum Deum cuius adeptio vita beatissima est, purissime atque castissime colendum praedicas, nullam nobis adorandam creaturam inducens, cui servire iubeamur» (San Agustín, *De moribus Ecclesiae catholicae*, 1, 30, 62).

5

B. Marshall, *A ogni uomo un soldo*, Jaca Book, Milán 1997, p. 385 (tr. esp.: *A cada uno un denario*, Emecé, Buenos Aires 1962).

6

R. Guardini, *El sentido de la Iglesia*, op. cit., cf. tr. p. 74.

7

Cf. Lc 6,46-49.

8

Mc 10, 29-30.

9

«Al misterio del Ser, a esa Medida que nos ha hecho, que nos supera por todas partes y que no es mensurable por nosotros: es a Este al que al amor del educador debe confiar el espacio cada vez mayor de los caminos imprevisibles que la libertad del hombre nuevo abre en su diálogo con el universo» (L. Giussani, *Educación es un riesgo*, Encuentro, Madrid 2006, p. 95).

10

De Lubac observa comentando esta valoración única de la historia como tal que hace la Iglesia: «Según el cristianismo [...] la duración es algo muy real. No es un desparramamiento estéril, sino que tiene, por así decir, una densidad ontológica y una fecundidad [...] Los hechos no son ya solamente fenómenos, son acontecimientos, son actos. Algo nuevo se opera incesantemente [...] Una creación no solamente mantenida, sino continuada. Teniendo el mundo un objeto, tiene consecuentemente un *sentido*, es decir, posee a la vez una dirección y un significado. Toda la raza humana es criatura de Dios, y con un gran movimiento que persiste a través de la variedad desconcertante de sus gestos [...] se encamina hacia su Padre sostenida por las dos manos de Dios, el Verbo y el Espíritu, esas dos manos que nunca la han abandonado completamente a pesar de sus faltas» (H. de Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, op. cit., pp. 100-101).

11

Lc 12,13-15.

[12](#)

Lc 12,21.

[13](#)

Dice De Lubac, describiendo la actitud con la que el hombre trabaja en el tiempo: «El tiempo es vanidad solamente para quien, usándolo contra la naturaleza, quiere instalarse en él, e instalarse en él es también no pensar más que en un 'porvenir'. Pero para elevarse hasta lo eterno hay que apoyarse necesariamente en el tiempo, y bregar en él. El Verbo de Dios se sometió a esta ley esencial: vino a librarnos del tiempo, pero por medio del tiempo [...] A ejemplo de Cristo, cada cristiano debe aceptar [...] su condición de ser en el tiempo, de estar comprometido con él, condición que le hace solidario de toda la historia» (H. de Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, op. cit., p. 102).

[14](#)

M. D. Chenu, *La Chiesa nel tempo. I segni dei tempi*, Vita e Pensiero, Milán 1965, p. 32.

[15](#)

Ib., p. 23.

[16](#)

Cf. Mt 24,24; Mc 13,22; 1 Jn 2,18ss; 1 Jn 4,3; 2 Jn 7.

[17](#)

Mt 24,23-24.27.

[18](#)

R. Guardini, *El sentido de la Iglesia*, op. cit., cf. tr. p. 74.

[19](#)

Lc 18,10-11.13.

Capítulo 3

1

Cf. Dn 7,9-28.

2

K. Adam, *La esencia del catolicismo*, op. cit., p. 21.

3

Mt 18,3.

4

Véase *supra* pp. 198-210.

5

Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 1.

6

G. von Le Fort, *Himnos a la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1995, p. 29.

7

Jn 3,8.

8

Ch. Moeller, «La fe en Jesucristo», en *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, vol. II, Gredos, Madrid 1971, pp. 413-414.

9

R. Grousset, *Bilancio della storia*, Jaca Book, Milán 1980, pp. 249-251.

10

H. de Lubac, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Jaca Book, Milán 1985, pp. 177-178.

11

J. H. Newman, *El desenvolvimiento del dogma*, Luis Gili, Barcelona 1909, cf. tr. pp. 352-353.

12

René Latourelle especifica: «Es misión de la Iglesia conservar siempre intacta, como un depósito, la doctrina revelada, sin añadir ni cambiar nada, y darla a conocer a los hombres como una Buena Nueva, defenderla contra el error y, cuando es necesario, definir ciertos puntos para explicitar algo implícito o aclarar algo oscuro» (R. Latourelle, *Teologia della Rivelazione*, Cittadella Editrice, Asís 1967, p. 306 [tr. cast.: Sígueme, Salamanca 1989]).

13

«Desde el punto de vista *histórico* —observa Lortz—, la definición del ‘episcopado supremo’ y de la infalibilidad del Papa significaba la culminación de un grandioso proceso que tuvo como punto de partida el primado de Pedro y su función de obispo de Roma en el siglo I, y que había atravesado una serie casi inabarcable de situaciones diferentes a lo largo de dos milenios [...] sin desviarse nunca de su principio» (J. Lortz, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, t. II. *Edad Moderna y Contemporánea*, op. cit., cf. tr. p. 418).

14

Subraya Leclercq: «La infalibilidad pontificia no es más que una simple modalidad de la infalibilidad de la Iglesia. La doctrina de la infalibilidad de la Iglesia es universalmente admitida, desde los primeros tiempos cristianos, como un corolario de las promesas de Cristo, una consecuencia de la asistencia del Espíritu [...] La

infalibilidad de la Iglesia se expresa mediante la Tradición [...] y cuando ésta se desenvuelve sin choques no hay necesidad de otra cosa. Pero, cuando la Iglesia se ve desgarrada por la controversia y la Tradición no se manifiesta ya con claridad, resulta necesario saber mediante qué órgano se manifiesta en última instancia la infalibilidad. Por eso la infalibilidad pontificia no es sino el modo en que se precisa la infalibilidad de la Iglesia [...]: es la infalibilidad de la Iglesia manifestándose a través del Papa» (J. Leclercq, *La vida de Cristo en su Iglesia*, op. cit., cf. tr. p. 128).

[15](#)

Franzen reconstruye así el clima de la discusión: «El debate se desarrolló con gran franqueza y libertad. Todos los argumentos, favorables y contrarios, fueron ampliamente discutidos y nada se ocultó o se mantuvo en secreto de cuanto se consideró necesario para aclarar mejor el tema. La vehemencia apasionada de la oposición, que [...] estaba brillantemente representada en el Concilio, tuvo como consecuencia un cuidadoso examen de las objeciones y los pareceres expresados contra la tesis de la infalibilidad; y precisamente a esta oposición se le debe agradecer que haya servido para barrer definitivamente todo el lastre estúpido e inútil. [...] Resultó evidente que la gran mayoría de los que habían votado en contra lo había hecho por motivos de inoportunidad» (A. Franzen, *Breve storia della Chiesa*, op. cit., p. 353).

[16](#)

K. Adam, *La esencia del catolicismo*, op. cit., cf. tr. pp. 276-279.

[17](#)

J. H. Newman, *El desenvolvimiento del dogma*, op. cit., cf. tr. p. 153.

[18](#)

Cf. Jn 1,1.3.12.14.

[19](#)

Jn 3,3-4.

[20](#)

Cf. Jn 3,5-8.

[21](#)

2 Cor 5,17.

[22](#)

Ga 6, 15.

[23](#)

Ef 4,23-24.

[24](#)

Col 3,9-10

[25](#)

1 P 1,23.

[26](#)

St 1,18.

[27](#)

1 Cor 12,27.

[28](#)

Rm 8,19.22.

[29](#)

Dice Eliade: «El término griego, utilizado sobre todo en plural, *tá mystéria*, deriva probablemente de la raíz indoeuropea MU, cuyo significado originario ‘cerrar la boca’, se refiere al silencio ritual. Cf. *myo* y *myeo*, ‘iniciar al misterio’, *myesis*, ‘iniciación’ (término únicamente empleado para las iniciaciones a los misterios)» (M. Eliade, *Historia de las*

[30](#)

Expresiones similares debían ser ciertamente familiares para los cristianos de los primeros siglos. Observa Bardy: «En los albores de la era cristiana, todos los países de la cuenca del Mediterráneo estaban invadidos por las religiones orientales. No había divinidad que no encontrara adoradores fervorosos en Atenas o en Roma. Isis y Osiris, Cibeles, Atis, Adonis y Mitra son los más conocidos, pero [...] sería preciso alargar considerablemente esta lista para enumerar a todos aquellos a quienes la piedad de las almas inquietas recurría simultánea o sucesivamente [...] A fines del siglo IV, la piedad pagana se encontraba más exasperada que nunca; se multiplicaron los ritos de iniciación en los misterios extranjeros que el Oriente había dado a conocer a Roma» (G. Bardy, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, op. cit., pp. 17-18).

[31](#)

Cf. *Lumen Gentium*, Constitución dogmática sobre la Iglesia, capítulo I.

[32](#)

Cf. Mc 7,32-35; Jn 9,6-7.

[33](#)

K. Adam, *La esencia del catolicismo*, op. cit., cf. tr. pp. 34-36.

[34](#)

Ga 3,27-29.

[35](#)

Lc 19,5-6.

[36](#)

Esta es la conclusión a la que llegaba Hugo Rahner en su conocido estudio sobre los mitos griegos: aun mostrando la importancia de ciertas semejanzas con tales mitos que tiene la ritualidad cristiana de los primeros siglos, resulta evidente su diferencia sustancial. «La Iglesia vuelve a dirigirse al caos de la piedad helenística, sabiendo con lucidez que el hombre está llamado a una comunión basada en la fe y en la gracia con el Dios hecho hombre, Jesucristo. Debido a esta conciencia cristiana sabedora de la sagrada libertad de la nueva vocación, Pablo había rechazado ya toda servidumbre religiosa» (cf. H. Rahner, *Miti greci nella interpretazione cristiana*, EDB, Bolonia 1975, pp. 111-112).

[37](#)

«La redención de los hombres en Cristo no tiene lugar como una simple decisión creativa de lo alto tal como ocurrió en la creación, sino como una operación divina que implica una cooperación por parte de los hombres (aunque sólo sea posible por la gracia y asegurada por la soberana autoridad de Dios). El hombre no sólo es objeto sino que es también cooperador de la redención. Al Dios que desciende debe contestarle un interlocutor que acoja y que responda, es decir, el libre ‘sí’ de la criatura; en una palabra, el amor» (ib., p. 177).

[38](#)

Cf. L. Giussani, «Dios es todo en todo», en *El hombre y su destino. En camino*, Encuentro, Madrid 2003, pp. 11ss.

[39](#)

Catecismo de la doctrina cristiana. Publicado por orden de S. S. Pío X, parte III, capítulo IV, § 3. Cf. igualmente *Catecismo de la Iglesia Católica*, § 1385-1387.

[40](#)

1 Cor 10,31.

Segunda Parte

Capítulo 1

¹
Véase *supra* pp. 23-26.

²
C. Tresmontant, *L'intelligenza di fronte a Dio*, Jaca Book, Milán 1981, p. 79.

³
Esta aceptación de la ley de la existencia, esta disposición a tensar la cuerda del arco propio no en busca de uno mismo sino de otro, que el Evangelio llama pobreza, está bien documentado por Guardini en su comentario a los primeros capítulos de las *Confesiones* de san Agustín: «Después vienen las palabras inmortales: 'ya que tú nos has creado para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que encuentre reposo en ti'. La concepción agustiniana del hombre llega hasta el fondo en estas palabras. El hombre está puesto por el Creador en el ser real, autorizado a mantenerse en su centro y a proceder con sus pasos; pero su realidad es distinta de la de las demás criaturas. Estas están radicadas en su naturaleza, están basadas en sí mismas y vuelven sobre sí. La figura que describe su existencia es un círculo que se cierra sobre sí mismo. En cambio, la figura de la existencia humana es un arco lanzado más allá de lo que conoce; unas veces sobre lo que le sale al encuentro en el mundo, ante todo la otra persona, el tú; pero, en último análisis, sobre ese tú en el cual Dios mismo se ha puesto para el hombre [...] Esta es la ley de su existencia, que atestigua una inquietud profunda que no desaparece jamás; inquietud que puede ser malentendida, pero no eliminada. Cuando el hombre se da cuenta de ella se convierte en un tormento; pero cuando la acepta, le conduce a la calma esencial, es decir, a la plena realización de su ser» (R. Guardini, *L'inizio*, Jaca Book, Milán 1973, pp. 30, 31 [tr. cast. *Principio. Una interpretación de San Agustín*, Sur, Buenos Aires 1963]).

⁴
Cf. Mt 10,39; Lc 9,24.

Capítulo 2

1

Mt 12,33.

2

Mt 7,16-18.

3

«A su vez, el apoyo que nos ofrece el dogma —escribe De Lubac— nos permite confirmar y ampliar lo que empezaba a sugerirnos una primera reflexión sobre la experiencia. La unidad no es en manera alguna confusión, del mismo modo que la distinción no es separación. Lo que se opone está por ello mismo unido, y por el más vivo de los lazos, el de un mutuo llamamiento. La unión verdadera no tiende a disolver unos en otros a los seres que comprende, sino a completar los unos por los otros [...] ‘Distinguir para unir’, se ha dicho, y el consejo es excelente, pero en el plano ontológico la fórmula complementaria no se impone con menos fuerza: unir para distinguir» (H. de Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, op. cit., p. 232).

4

Jn 17,21.

5

Jn 17,11. Schnackenburg comenta: «La petición de guardar y santificar a sus discípulos, y el deseo de que estén unidos, confluyen en el único y gran deseo de que la comunidad de los discípulos [...] persevere en esa esfera divina que le ha sido descubierta por Jesús». Y observa: «Mientras Jesús estuvo con los discípulos, constituía para ellos el vínculo que les unía. Pero después de su partida también tienen que mantener la unidad, porque ésta es expresión y signo de la esencia divina». Porque dicha unidad «debe ser una unidad como la que hay entre el Padre y Jesús y una comunión con el Padre y el Hijo, una inmersión en la unidad de Dios y de Jesús». Y, finalmente: «Se trata aquí del fundamento primordial de la unidad de Dios que se manifiesta y obra en el amor [...] La unidad existente entre Jesús y el Padre no es solamente arquetipo y modelo, sino también fundamento vital y base para la realización de la unidad de los creyentes. Todas las explicaciones que piensan solamente en una paz o conciliación externa, en una unión ‘horizontal’, son insuficientes. Se trata de una unidad fundada en Dios, que vive de su amor, infundida ‘desde lo alto’, que además, ciertamente, compromete también a una unión fraternal» (R. Schnackenburg, en *Comentario teológico del Nuevo Testamento. El evangelio de Giovanni*, tercera parte, Paideia, Brescia 1981, pp. 288, 290, 302, 306).

6

Jn 3,16-17.

7

R. Guardini, *El sentido de la Iglesia*, op. cit., pp. 34-35.

8

Jn 14,6. Comenta Schnackenburg: «La respuesta que da Jesús es una revelación de la altísima certeza, una palabra soberana, que hasta el presente no ha perdido nada de su fuerza iluminadora [...] El ‘camino’, en sí, sigue siendo una metáfora insólita para una persona, pero su significado resulta más claro cuando se añade que esta persona encarna ‘la verdad’ y ‘la vida’. Podría parecer casi una motivación; pero es más bien una explicación y explicitación. ‘Yo soy el camino, es decir, la verdad y la vida’ [...] Esto

significa en otros términos que Jesús, al revelar la verdad que lleva a la vida y comunicar la verdadera vida a quien la acepta y la pone en práctica mediante la fe, conduce a todo el que cree en Él a la meta de su existencia, 'al Padre', y por eso se convierte en 'el camino' para él» (R. Schnackenburg, en *Commentario teologico del Nuovo Testamento. Il vangelo di Giovanni*, op. cit., p. 108).

[9](#)

Rm 11,36.

[10](#)

1 Jn 3,1.

[11](#)

1 Jn 3,18-20.

[12](#)

R. Guardini, *L'inizio*, op. cit., p. 32.

[13](#)

Cf. 1 Ts 5,21.

[14](#)

R. Guardini, *El sentido de la Iglesia*, op. cit., cf. tr. p. 37.

[15](#)

Ib.

[16](#)

Ib., p. 39.

[17](#)

Liturgia Ambrosiana delle Ore, vol. I, *Tempo di Avvento e di Natale*, Edizioni Piemme-Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi Religiosi, Casale-Monferrato (AL)-Milan 1988, pp. 821-822. Cf. el texto latino en San Ambrosio, «Ad galli cantum», en *Inni - Iscrizioni - Frammenti*, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova Editrice, Milán-Roma 1994, pp. 30ss.

[18](#)

A. von Speyr, *Mistica oggetiva*, Jaca Book, Milán 1989, p. 252.

[19](#)

Hermanni contracti, *Vita seu elogium*, en P.L. 143, coll. 25-30.

[20](#)

Cyril Martindale, *Los Santos*, Encuentro, Madrid 1988, pp. 54, 55, 59.

[21](#)

Comenta Moeller: «Un cristiano no puede ser un hombre *resignado*; debe ser un hombre que *asuma* el sufrimiento con alegría y caridad. El júbilo pascual reaparece entonces sobre la tierra y el verdadero rostro del hombre se transfigura en y por el sufrimiento: de consecuencia del pecado el dolor se ha convertido en medio de resurrección» (Ch. Moeller, *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, op. cit., p. 193).

[22](#)

Ambos famosos milagros eucarísticos, en los que el pan y el vino consagrados se convirtieron también sensiblemente en carne y sangre en manos de sacerdotes incrédulos. El de Lanciano es el más antiguo, del siglo VIII. El de Bolsena tuvo lugar en 1263, y decidió a Urbano IV a instaurar la festividad del *Corpus Christi* para toda la Iglesia (ndt).

[23](#)

Lc 6,38.

[24](#)

Cf. L. Giussani, «Presentación» en C. Martindale, *Los Santos*, op. cit., p. 6.

[25](#)

Un conocido medievalista, comentando la postura intelectual de santo Tomás dentro de su época, sitúa en esta fuerza abarcadora el aspecto más original del Aquinate: «Santo Tomás [...] no teme que el agua de la filosofía pueda corromper nunca el vino de la Sagrada Escritura. En la perspectiva 'incluyente' en que se pone, de la vida de Dios que se adueña de la humanidad, el esfuerzo de la razón humana no se ejercerá nunca con una intensidad excesiva que la impida ser asumido enteramente por la plenitud 'incluyente' de la Luz divina y de su revelación». Un asumirlo y comprenderlo todo que más adelante define así: «La decisión 'original' de santo Tomás es simplemente ser fiel al reflejar la vida en su realidad integral, que se ofrece a la conciencia para comprometerla en el amor (usando todos los instrumentos que ofrecía la vida del siglo XIII al pensamiento para llevar a cabo esta reflexión)» (A. Hayen, *San Tommaso e la vita della Chiesa oggi*, Jaca Book, Milán 1993, pp. 65-66, 85).

[26](#)

En la santidad cristiana, observa Balthasar, «el Absoluto no tiene que alcanzarse por medio de negaciones de la finitud humana. Más bien es Él mismo quien llega a nosotros desbordando nuestra capacidad de imaginación cuando ya ésta ha tocado fin, es decir, mostrando que Dios es y que puede lograr aquello que el hombre ciertamente anhela poder hallar, pero no lo consigue» (H. U. von Balthasar, *La semplicità del cristiano*, Jaca Book, Milán 1987, p. 69).

[27](#)

Lc 24,32.

[28](#)

J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, op. cit., p. 313.

[29](#)

W. Nigg, *Grandi santi*, Casa Editrice Mediterranea, Roma-Milán 1949, p. 7.

[30](#)

Véase *supra* pp. 359ss.

[31](#)

P. Rousselot, *Los ojos de la fe*, Encuentro, Madrid 1994, p. 88.

[32](#)

J. H. Newman, *El desenvolvimiento del dogma*, op. cit., cf. tr. p. 207.

[33](#)

H. de Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, op. cit., pp. 38-39.

[34](#)

J. Daniélou, *El misterio de la historia*, op. cit., pp. 61-62.

[35](#)

Continúa Adam: «Este espíritu universalista, que tiene sus raíces en el mensaje de Jesús, lo tomó la Iglesia católica, y sólo ella, en toda su amplitud y profundidad. La Iglesia católica no es una comunidad más, una Iglesia entre muchas, ni tampoco una Iglesia entre los hombres, sino que es la Iglesia de los hombres, en una palabra, la Iglesia de la humanidad» (K. Adam, *La esencia del catolicismo*, op. cit., pp. 179-180, 183).

[36](#)

J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Il Mulino, Bolonia 1975, p. 42.

[37](#)

Dawson anota justamente esto: «La institución primitiva del monacato cristiano tuvo

un origen estrictamente oriental y nació en el desierto egipcio durante el siglo IV. No obstante, casi inmediatamente la Iglesia aceptó esta nueva forma de vida como una expresión esencial del espíritu cristiano y la difundió por Oriente y Occidente, desde el Atlántico hasta el mar Negro y el golfo Pérsico. Y, mientras se desarrollaba, el monacato se adaptó a la vida de los diversos pueblos a los que fue llegando, aunque se mantuvo perfectamente consciente de sus orígenes y de la continuidad de su tradición» (C. Dawson, «Il cristianesimo e la crisi della civiltà», en *Religione e cristianesimo nella storia della civiltà*, op. cit., p. 500).

[38](#)

Cf. A. Ricci Riccardi, *Il P. Matteo Ricci d.C.d.G. e la sua missione in Cina (1578-1610)*, Tipografia Barbèra, Florencia 1910.

[39](#)

V. Cronin, *A Pearl to India. The Life of Roberto de Nobili*, Rupert Hart-Davis, Londres 1959.

[40](#)

Un misionero de nuestros tiempos, que consumió en la India su pasión por compartir la cultura y su ardiente celo evangelizador, el benedictino Jules Monchanin, citado por De Lubac, dice que «a menudo la Iglesia es comparada por los Padres a la [...] túnica multicolor (Gn 37,3) del patriarca José, al manto maravillosamente adornado de la esposa de Salomón, *circumdata varietate* (Sal 44,9). Un tipo específico de espiritualidad cristiana tiene que emanar del genio particular del pueblo de cada país. La universalidad cualitativa de la Iglesia, que no es extranjera en tierra alguna, cuya validez no desaparece en época alguna, sino que es contemporánea a todas las épocas y connatural en todas las civilizaciones, no es más que la armonía final y la síntesis de todas las civilizaciones, asumida por Cristo, el Hombre absoluto, en su *pleroma* teándrico» (J. Monchanin, *An Indian Benedictine Ashram*, Tiruchirapalli 1951, pp. 8-9, cit. en H. de Lubac, *Paradossi e nuovi paradossi*, op. cit., p. 149).

[41](#)

Afirma Daniélou: «Ireneo puso de relieve el papel eminente de los apóstoles. Ellos son los intermediarios entre Cristo y la Iglesia, porque fue a ellos a quienes Cristo confió oficialmente su mensaje. Lo privilegiado no son, sin embargo, los tiempos apostólicos, ni la transmisión durante los tiempos apostólicos [...] Lo que él pone de relieve es que los apóstoles les transmitieron la doctrina del Señor a personas elegidas a propósito para esto. Se trata de una continuidad institucional dentro de la cual se conserva el depósito confiado. Cosa que subraya el hecho de que los apóstoles no confiaran solamente en las Escrituras para conservar su mensaje, sino también en personas vivas. Aparece así un nuevo aspecto de la tradición: transmitida por los apóstoles, la tradición se conserva como depósito mediante una cadena sucesoria» (J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, op. cit., pp. 173, 174).

[42](#)

Ireneo de Lyon, *Contra los herejes*, III, 3,1-2; III, 4,1.

[43](#)

Jn 8,51.

Capítulo 3

1

Vulgata, Sal 18,6.

2

Lc 1,38.

3

lb.

4

Dante Alighieri, *Divina Comedia*, *Paraíso*, canto XXXIII, vv. 10-12: «Qui se' a noi meridiana face / di caritate; e giuso, intra i mortali, / se' di speranza font0na vivace».

Al terminar el *Curso básico*

1

Véase nota ** en p. 17 (nde).

2

Cf. R. Guardini, *Il mondo religioso di Dostojevskij*, Morcelliana, Brescia 1968, pp. 295-296.

En este *Curso básico de cristianismo*, Giussani resume el itinerario de su pensamiento y de su experiencia.

El sentido religioso, que da título al primer libro de este Curso, se identifica con la esencia misma de la racionalidad, y se sitúa en el nivel de la experiencia elemental de todo hombre, aquel en el que el yo se hace preguntas acerca del significado de la vida, de la realidad, de todo lo que sucede, hasta descubrir ese sentido de la dependencia original que es la mayor evidencia para todos los hombres. Un descubrimiento que exalta la razón y que abre a la hipótesis de la revelación, es decir, de que el Misterio desconocido tome la iniciativa y venga al encuentro del hombre.

De esto trata *Los orígenes de la pretensión cristiana*, el segundo libro del Curso: el cristianismo se presenta como respuesta imprevisible, y sin embargo plenamente razonable, al deseo del hombre de vivir descubriendo y amando su propio destino. En un determinado momento histórico un hombre se identificó a sí mismo con lo divino. «He querido expresar en él la razón por la que un hombre puede creer en Cristo: la profunda correspondencia humana y razonable de sus exigencias con el acontecimiento del hombre Jesús de Nazaret».

Por qué la Iglesia concluye la trilogía del *Curso básico de cristianismo*: la palabra «Iglesia» indica el fenómeno histórico cuyo único significado consiste en ser para el hombre la posibilidad de alcanzar certeza sobre Cristo. Cristo, después de dos mil años, sigue alcanzando al hombre a través de una realidad que se ve, se siente, se toca: la compañía de los que creen en Él.

Luigi Giussani (1922-2005), sacerdote milanés, es el fundador del movimiento eclesial *Comunión y Liberación*.

ISBN: 978-84-9920-743-8

www.ediciones-encuentro.es