

Julián Marías

# La perspectiva cristiana



© 2006 Morgan Editores

Este archivo pertenece a una biblioteca circulante, no puede venderse, arrendarse ni ser impreso.

## Índice

Prólogo

- I. Otras formas de vida
- II. Historicidad del cristianismo
- III. El monoteísmo cristiano
- IV. Providencia y Paternidad
- V. La Encarnación como hecho histórico
- VI. Pecado y redención
- VII. Salvación o condenación: el dramatismo de la vida humana
- VIII. Inmortalidad y resurrección de la carne
- IX. Este mundo y el otro
- X. El horizonte de la vida perdurable
- XI. Dios como amor
- XII. Criatura amorosa
- XIII. Las infidelidades cristianas al cristianismo
- XIV. La hostilidad al cristianismo
- XV. La persona como raíz de la visión cristiana
- XVI. Libertad y responsabilidad
- XVII. La innovación radical del cristianismo

## Prólogo

Este libro responde a reflexiones hechas durante más de sesenta años, a lo largo de toda mi vida, y que arrancan desde mi primera juventud. Puedo asegurar que se habían iniciado antes de cumplir los diecinueve años, en 1933, cuando visité por primera vez Jerusalén y los lugares en que apareció el cristianismo. Ya desde ese tiempo mi vocación era la filosofía, y la conexión de esta con las cuestiones que, desde otro punto de vista, son asunto de la teología, es notoria. Mi primer ensayo filosófico, «San Anselmo y el insensato», de 1935, me hizo enfrentarme con la interpretación intelectual de la fe cristiana. Las dos famosas expresiones, *Fides quaerens intellectum* y *Credo ut Intelligam*, dejaron en mí honda huella, me descubrieron una clave que no había de abandonar nunca.

Lo que tenía de original aquel juvenil estudio consistía en tomar en serio lo que ha solido desdeñarse al estudiar el llamado «argumento ontológico» para justificar la existencia de Dios: el *insipiens* o insensato del salmo 13, de quien parte San Anselmo en su *Proslogion*: «El insensato dijo en su corazón: no hay Dios.» Ví entonces que esta era la clave del razonamiento: una situación humana que puede tener justificación o ser insostenible si se la aprieta contra la realidad.

El proyecto de este libro se consolidó al preparar un curso que había de dar en el Colegio Libre de Eméritos. Al intentar dar cierta precisión a ideas antiguas, descubrí su complejidad y riqueza, y al mismo tiempo su dificultad.

El cristianismo es primariamente una religión, y me parecen indebidas sus utilizaciones para otros fines, que pueden ser valiosos y estimables, pero no son sino algo subordinado. Hay, sin embargo, otro aspecto de la cuestión, que me parece del mayor interés. El cristianismo lleva consigo una visión de la realidad, enteramente original y que se añade a su contenido religioso, del cual emerge y que no se reduce a él. El hombre cristiano, por serlo, atiende a ciertos aspectos de lo real,

establece entre ellos una jerarquía, descubre problemas y acaso evidencias que de otro modo le serían ajenos. Esto es lo que llamo *la perspectiva cristiana*.

A lo largo de dos milenios, grandes porciones de la humanidad han ido recibiendo, en diversas épocas y con desigual intensidad, el cristianismo. Una parte considerable del mundo ha vivido, desde una fecha variable, instalada en esa perspectiva. Esto, con cierta independencia de la creencia religiosa en sentido estricto; quiero decir que afecta a los que son en rigor cristianos y también a los que no lo son o han dejado de serlo.

Hay una diferencia de extremada importancia entre las personas participantes de esa situación y las ajenas a ella, por ser anteriores al cristianismo o no haber recibido su influjo.

Me parece interesante indagar en qué consiste esa perspectiva cristiana, cómo aparece desde ella el conjunto de la realidad; analizarla, descubrir sus ingredientes principales, sus conexiones, ver cómo se articulan en una figura determinada. Hay que precisar sus grados de claridad o confusión, de autenticidad, de peso en la conducta real. Conviene ver las infidelidades de algunos cristianos a esa perspectiva, y averiguar si es posible sus causas; y también las de la hostilidad al cristianismo dentro del mundo cristiano.

En suma, se trata de lograr alguna claridad sobre una variedad de lo humano bien distinta de las demás y de la que participamos -aunque no exclusivamente los occidentales.

J. M.

### I. Otras formas de vida

La vida humana es siempre inteligible; consiste precisamente en el *sentido*; ante otra realidad cualquiera, se impone la duda de si tiene algún sentido o no, y esto es lo que mueve a

buscarlo, con mayor o menor esperanza de encontrarlo. Será menester volver sobre este aspecto de lo real más adelante. Ante un animal, sobre todo superior, se adivina un «sentido» que no se deja penetrar, y esto hace que nuestra relación con él sea siempre ambigua e inquietante.

Dentro de lo humano, los rasgos comunes, la vivencia de la condición personal, se imponen y permiten entender en cierta medida a *todo* hombre. En rigor, se ve que *tiene* que tener sentido, aunque no se vea claramente cuál; que sin él no sería *posible*, que pertenece a su realidad como tal vida humana.

En casos extremos, cuando se trata de formas humanas que parecen enormemente distintas, por su primitivismo, por la escasez de elementos comunes y compartidos, lo que resulta evidente es la *necesidad* de su inteligibilidad, la presencia del misterio que las envuelve.

Otro es el caso cuando se descubre una forma de vida que se «parece» considerablemente a la nuestra, pero que es *ajena* al cristianismo; entonces se perciben diferencias que en cierto modo son «inesperadas», porque resaltan sobre un fondo de semejanza o comunidad. No ya lo «lejano» como lo africano, indio, chino, americano precolombino, sino lo muy «próximo», griego, romano, algo que es «propio», que está incluido en nuestra realidad. Se cae en la cuenta de que se está ante otra *configuración* de la vida; descubrimos otra perspectiva, que no es ajena, porque está incluida en la nuestra, pero que se manifiesta como «incompleta», porque le falta algo que tenemos, con lo que contamos espontáneamente y casi sin advertirlo. Esas perspectivas distintas nos sorprenden e inquietan, no por lo que tienen, sino por lo que desde la nuestra les falta; aparecen «privadas» de elementos que nos son esenciales, que forman parte de nuestra realidad.

En esto consiste la dificultad mayor. No se trata de percibir y comprender una forma de vida, que puede ser inteligible, luminosa, ejemplar, tal vez modelo de perfección, con un valor

«clásico», sino de ver en ella lo que *no hay*, lo que está en la nuestra y le falta.

Cuando se lee un texto ajeno al cristianismo, por ser *anterior* a él o por pertenecer a una sociedad que no lo ha conocido y recibido, se puede encontrar que es admirable, tal vez imprescindible, condición de lo que somos; pero a la vez se tropieza con una *extrañeza* nacida de una ausencia, de que no hay allí algo que llevamos dentro, que determina nuestra visión de la realidad, nuestra manera de sentir, proyectar y esperar.

Y esto se extiende hasta a lo que «pertenece» al cristianismo como antecedente suyo, el judaísmo expresado en el Antiguo Testamento, o lo que «procede» de él y del propio cristianismo, como el Islam. No se puede evitar la impresión de *alteridad*, de que aun en estos casos se trata de otra cosa, lo cual lleva a reparar en la irreductibilidad y originalidad de la perspectiva cristiana.

### *Las raíces de Europa y de Occidente*

Se trata de la perspectiva cristiana, es decir, de una forma de vida humana, y como a esta le pertenece la condición histórica, hay que partir del carácter *histórico* del cristianismo. Que la significación religiosa de él vaya más allá de la historia y esté esencialmente referida a la realidad divina no puede hacer olvidar que el cristianismo como tal es un acontecimiento que data de dos milenios, que «empezó» en un momento preciso de la historia.

Es lo que se ha llamado el *pléroma*, el «cumplimiento» o la «plenitud de los tiempos». Hay que preguntarse qué quiere decir esto, no ya desde la voluntad de Dios, que nos es inaccesible, sino en la perspectiva humana. Podemos entender por plenitud de los tiempos las condiciones reales para la aparición del cristianismo. Esto incluso respecto de esa fase de la revelación que es el judaísmo. Es menester ver lo que *hacía falta* para la aparición *en el mundo* del cristianismo.

Ante todo, su localización: el cristianismo surgió en un lugar preciso: Belén, tierra de Judá, algo mínimo dentro de una Palestina sometida al dominio romano. Había una diáspora judía diseminada por el Mediterráneo, helenizada y que leía la Escritura en griego, en la versión de los Setenta, traducción no hecha para los gentiles, sino para las comunidades hebreas. Existía el Imperio Romano, una Romania que envuelve una enorme porción del mundo, las dos orillas del Mediterráneo con amplios territorios en el continente europeo y el africano, con una extensa penetración en Asia: una primera versión de la *oikouménē*, la «tierra habitada».

En este mundo dilatado, por el que se puede viajar, tanto en naves como por tierra, gracias a la existencia de caminos, condición necesaria, las múltiples calzadas romanas; sometido, aunque de modo desigual, a una ley, el derecho romano, que hizo posible la muy real, aunque precaria, *pax romana*, se da, por primera vez, la comunicación y convivencia de formas de vida distintas, culturas diversas y complejas. Dos lenguas, el griego y el latín, relativamente «universales», son vehículos de todo ello, medios de posesión e interpretación de toda esa variedad.

Esto es lo que va a encontrar la revelación cristiana, lo que va a intervenir en su despliegue. La catolicidad, es decir, universalidad del cristianismo requería condiciones reales humanas, por tanto históricas, sociales, culturales, lingüísticas. El arameo hablado, el hebreo de la Biblia, la versión griega del Antiguo Testamento, el griego del Nuevo, de la plenitud cristiana de la revelación, son clave de la posibilidad de difusión de esta.

Pentecostés es un momento decisivo. Recuérdese el capítulo 2 de los Hechos de los Apóstoles, en que se refiere la reacción ante el milagro de la multitud de lenguas cuando el Espíritu Santo ha descendido sobre las cabezas de los primeros cristianos:

«Mira, ¿pues no son galileos todos esos que hablan? ¿Y cómo nosotros oímos hablar en nuestra propia lengua en que nacimos? Partos, medas y elamitas, y los pertenecientes a la Mesopotamia, a la Judea y a Capadocia, al Ponto y al Asia, a Frigia y a Panfilia, a Egipto y a las partes de la Libia, junto a Cirene, y los romanos aquí residentes, así judíos como prosélitos, cretenses y árabes.»

La enumeración es impresionante. Esa muestra de humanidad, reunida en Jerusalén, oye en sus propias lenguas lo que dicen esos galileos que no sabían más que la suya propia, con pocas excepciones significativas. Ya no se trata del «pueblo elegido de Israel, receptor de la revelación, de la alianza que se obliga a cumplir los mandamientos y mantener una fidelidad al Señor.

Lo que ahora empieza, en esencial continuidad -el cumplimiento de las profecías-, es, por eso mismo, la plenitud, el contenido humano, histórico, del *pléroma*.

El cristianismo no es, ciertamente, «occidental» sino universal. Pero le ha acontecido constituirse en Occidente y difundirse desde él. Esta condición es parte intrínseca e irrenunciable de su perspectiva, aunque desde ella pueda y deba abrirse a todas las demás, en principio a cualquier otra, y no solo a las existentes entonces o ahora, sino a las venideras sin más limitación que la de lo humano.

Universalidad no quiere decir abstracción, que no pertenece a la condición de la vida humana, sino apertura a todas las formas posibles de ella, que no se adscribe exclusivamente a ninguna. Es dudoso que se pueda aplicar a la vida humana la noción de naturaleza; en todo caso, no en el sentido de las cosas, sino una naturaleza en expansión. Lo indiscutible es la condición histórica.

Si la tomamos en serio, el cristianismo no se puede confinar a ninguna de sus formas particulares; pero no puede renunciar a ellas, y ante todo a las que han hecho posible su constitución, formulación y vivificación originaria. No puede perder de vista



aquellas en que están sus orígenes, sus raíces, de las cuales ha partido su desarrollo y su continuidad en el futuro. Hay que preguntarse en qué consistieron esas raíces, cuál fue su necesaria aportación a la realización del cristianismo.

*Grecia: lucidez y razón*

Grecia significa en la historia de la humanidad una perspectiva dominada por una exigencia de lucidez, por la visión teórica. De la lengua y la cultura helénica proceden casi todos los conceptos de que nos servimos para realizar e interpretar el conocimiento. La visión, no solo sensible sino intelectual, expresada por el nombre *noús*, el verbo *noein*, la noción de *nóesis*. La palabra *theoria*, que es visión, incluso la procesión que se contempla; según Heródoto, Solón viajaba *theories hei neken*, es decir, «por ver», no por comerciar e conquistar. La voz *logos*, tan ilustre y de tanto alcance en la revelación cristiana, es decir, palabra, razón, lo que propiamente permite entender lo que se ha visto. La visualidad es el núcleo de las palabras *eidos*, *idea*, del verbo *eidénai*, saber. Lo que permite esa visión es la luz (*phós*), que descubre la consistencia de lo real (*òn*), ente, lo que es Y la verdad es para el griego *alétheía*, patencia manifestación, descubrimiento. Son los conceptos que permiten la intelección, la comprensión de la realidad.

La misma palabra teología es helénica. Siglos antes del cristianismo la usa temáticamente Aristóteles. Habla de los que primero filosofaron (*philosophésantes*) por comparación con los que ante, que ellos teologizaron (*theologésantes*). La filosofía primera o metafísica es para él «ciencia de ente en cuanto tal», «ciencia de la sustancia» y también *theologiké epistéme*, «ciencia teológica», o «ciencia de Dios». Este, el *theós*, es «visión de la visión» (*nóesis noéseos*), primer motor inmóvil que mueve sin ser movido; y de él dirá: *ek toiaútes ára arkhés értetai ho ouranós kai he phýsjs*, lo que traducirá

literalmente el Dante en sus endecasílabos de la *Divina Comedia: da quel punto / dipende il cielo e tutta la natura*: de ese principio pende el cielo y la naturaleza.

La primera «teología» judía es posterior a Filón, y por tanto al comienzo de la cristiana. Esta se origina en San Juan y en San Pablo, en griego y con la herencia helénica. Grecia hizo posible que el cristianismo fuese una religión *teológica*, algo que le es esencial. El Dios del judaísmo es «verdadero» porque cumple lo que promete, la alianza, y se puede confiar en él. El cristianismo es verdadero porque *existe* y tiene determinada realidad, que en principio y hasta cierto punto se puede *conocer*. Por eso no se trata solo de fidelidad y cumplimiento de la ley, sino de lo que Dios *es*. Tiene atributos, propiedades, que se pueden conocer y formular en dogmas. Aparte de la infidelidad, es posible respecto de Dios el *error intelectual*, algo que va a ser esencial -y en ocasiones peligroso y perturbador- en la historia del cristianismo.

Pertenecen al cristianismo las dos fórmulas expresadas por San Agustín y San Anselmo. *Fides quaerens intellectum*, la fe que busca la inteligencia, que se esfuerza por entender. *Credo ut intelligam*, creo para entender. Esto es específicamente cristiano, y se va a mantener, con desigual viveza, a través de toda la historia. Es consecuencia de su raíz griega. La plenitud de la revelación (*pléroma*) desde su vertiente humana requería la visión griega, que es irrenunciable.

No solo la teología, la comprensión e interpretación de la realidad divina. La visión cristiana del hombre mismo, su antropología, utiliza igualmente conceptos griegos. Las nociones de *sóma* (cuerpo) y *psykhé* (alma) tienen larga tradición helénica. El cristianismo se sirve de ellas, pero también, y con extremada relevancia, de *sárx* (carne) y *pneúma* (espíritu). Para denominar la vida, el Nuevo Testamento usa las dos voces griegas *bios* y *zoé*, con matices que no

corresponden exactamente al muy diverso uso del pensamiento helénico originario.

Todos estos conceptos, los términos que los expresan, las categorías mentales en que se alojan, tienen una procedencia inequívocamente griega, que ha sido desde el comienzo ingrediente de la constitución de la perspectiva cristiana. Sin él, esta no sería lo que es, ni resultaría inteligible. Pero, por supuesto, la historia no se agota en el origen, y estos elementos han tenido larga vida e importantes transformaciones durante dos milenios. Ni se pueden olvidar ni se los puede inmovilizar y cristalizar en sus versiones iniciales.

### *Roma: realización*

Estamos intentando buscar las condiciones humanas del *pléroma*, de la «plenitud de los tiempos» necesaria para el advenimiento del cristianismo. No se puede perder de vista su *universalidad*, el trascender del pueblo elegido a la totalidad de los hombres. He recordado, a propósito de Pentecostés, la extraña variedad y multiplicidad de la «muestra» humana presente en Jerusalén. Rasgo esencial del cristianismo va a ser su ¡limitación, sin caer en la abstracción. El imperativo *Docete omnes gentes*, une la universalidad con el reconocimiento de la diversidad de los pueblos: en Pentecostés, cada uno oye a aquellos hombres galileos en su propia lengua.

Esta difusión del cristianismo tenía que ser *posible*. ¿Lo hubiera sido antes? ¿O en cualquier momento después? Esos pueblos o *gentes* tenían que ser accesibles. Era menester un *mundo* que pudiera llamarse así, que fuera *transitable*, por el cual, con las dificultades que se quiera, fuese posible circular. Los viajes de San Pablo fueron posibles y de extraña amplitud; el puesto en ellos de los «gentiles» es extraordinario; en ellos se realiza lo que San Pablo postula desde el comienzo: la trascendencia hacia lo humano en su integridad.

El mundo romano es una primera versión de un «mundo» que se presenta como meta para los cristianos. La *oikouménē* o tierra habitada no es el universo o cosmos, sino el mundo romano, la morada de los hombres. Por lo pronto, el Imperio Romano.

Roma es ante todo *realización*, no visión, comprensión, expresión, como Grecia; si esta puede resumirse en dos verbos, ver y decir, Roma reclama otro: *hacer*. A lo largo de una serie de «incorporaciones» que perspicazmente vio Mommsen, desde la pequeña ciudad latina se va a extender hasta una inmensa porción de la tierra conocida. Se produce una convivencia *real* de pueblos diversos, unidos por una consistencia efectiva hecha de referencias sociales y jurídicas comunes, algo a lo que se puede recurrir. Nada de esto ha existido en grandes porciones del mundo, por supuesto antes, pero parcialmente tampoco después. Roma significó la existencia de una *autoridad*, de un mando efectivo que se puede invocar, con todas las imperfecciones que se quiera, pero algo nuevo y que se va a sentir como necesario. *Dios y el César*, ya en la palabra misma de Cristo; nada semejante hubiera sido posible en tiempos anteriores.

En el siglo que será I de nuestra era cristiana había cierta dosis de estabilidad, el derecho o *jus* como *lex* o ley vigente, es decir, con vigor o fuerza, y esto hizo posible la *Pax Romana*, otra de las exigencias de la expansión inicial del cristianismo.

El derecho, no como teoría o doctrina, o como ideal de justicia, sino como *lex*, tiene para las personas una función análoga a la de la naturaleza para las cosas. No es azar que la ciencia haya consistido primariamente en el descubrimiento de las *leyes naturales*.

El cristianismo está ligado, desde su fundación a la constitución de la Iglesia. Su posibilidad real tenía que ser histórica y social, para que pudieran cumplirse ciertas condiciones. Lo que podemos llamar su centro de gravedad

tendrá desplazamientos significativos. Su origen en las lenguas, el arameo coloquial, el hebreo sacro y de la Escritura, serán pronto trascendidos por el griego, en que está escrito en integridad el Nuevo Testamento y que será durante mucho tiempo la lengua de la Iglesia; en la liturgia de la misa se conservan las huellas hebreas *-amén, hosanna-*, pero últimamente han desaparecido los restos griegos *-kýrie eleison, Christe eleison-* sin que se vea justificación suficiente.

En griego se formula la fe, la primera teología de San Juan y San Pablo, se elabora la interpretación racional de ella, pero pronto ese centro de gravedad se va a desplazar a Roma, y por consiguiente al latín. La Iglesia, católica y apostólica, va a ser también romana. Esta sorprendente interferencia con lo histórico va a ser una exigencia de su realización.

San Pedro y San Pablo son mártires en Roma. El primero quedará ligado a esta ciudad como su primer Obispo, condición que conservarán los Papas. No se pueden olvidar las persecuciones, desde Nerón hasta su terminación con el Edicto de Milán y Constantino. Persecuciones que brotan en gran parte de no ser conciliable la idea cristiana de Dios con el culto a los emperadores. La política romana pesará sobre el contenido religioso del cristianismo. Pero hay que recordar las imputaciones de *asébeia* o impiedad sobre filósofos griegos, acusados de no reconocer a los «dioses de la ciudad». La realidad *social* de la Iglesia podrá chocar con esa misma dimensión del Imperio.

La Iglesia cristiana tiene un carácter *institucional*. Esto la vincula, para bien o para mal, a lo romano. Se va a desarrollar y articular en los límites del Imperio, articulación de las complejas sociedades en que va a difundirse la fe. Las estructuras reales de Roma serán a la vez recurso y obstáculo para la cristianización del mundo antiguo. Las calzadas romanas, los millares de kilómetros de caminos transitables -30.000 en Hispania en tiempo de Caracalla-, por donde caminarán los cumplidores del

mandato evangélico; las legiones que, una vez convertidas, llevarán a tantos lugares, con la lengua latina, la nueva fe; la organización municipal, la vigencia universal del derecho romano, la participación en una cultura de gran refinamiento, que permitirá un extraordinario pulimento de unos principios que en sus comienzos eran desdeñados por las minorías cultivadas.

Todo esto va a ser, en unos cuantos siglos, las condiciones de realización de la perspectiva cristiana.

*El injerto cristiano en el mundo romano.*

*San Pablo y Occidente*

En el Imperio Romano, la comunidad cultural y lingüística helénica y latina, hay aportaciones de todos los pueblos integrantes y aun de aquellos que entran en contacto con ella. El elemento judío no es una excepción; nunca desde el hebreo, sino por medio del griego hablado en las comunidades de la diáspora y la versión de la Biblia por los Setenta. Las consecuencias son bastante limitadas y no llevan a una modificación de la Romania. Los efectos duraderos serán más tardíos y debidos al establecimiento de comunidades judías durante toda la Edad Media y después.

Otra cosa fue el injerto cristiano que se inicia con los viajes misioneros de San Pablo, con su predicación en griego y acaso luego en latín.

San Pablo es una figura clave, de inmensa importancia en lo que habría de ser la perspectiva cristiana. judío fariseo de Tarso, discípulo del gran Gamaliel, ciudadano romano por nacimiento, perseguidor de cristianos, converso en el camino de Damasco, apóstol intelectual, mártir, fundador, con San Juan, de la teología cristiana, lo que va a hacer del cristianismo lo que he llamado una religión teológica.

En San Pablo se da la convergencia de las tres dimensiones que van a ser decisivas: la condición judía, la helenización intelectual, la condición jurídica romana. En el famoso episodio

que se narra en los Hechos de los Apóstoles (22, 25-29) veo la partida de nacimiento de esa realidad que llamamos Occidente. San Pablo ha sido condenado a la pena de azotes, pero surge una dificultad.

«Mas cuando le hubieron estirado para los azotes, dijo Pablo al centurión allí presente: ¿Es que a un hombre romano y sin previa sentencia judicial os es a vosotros permitido azotarlo? Esto que oyó el centurión, presentándose al tribuno, se lo avisó, diciendo: ¿Qué vas a hacer? Porque ese hombre es romano. Acudiendo el tribuno, le dijo: Dime: ¿tú eres romano? Él dijo: Sí. Respondió el tribuno: Yo por una fuerte suma obtuve esta ciudadanía. Pablo dijo: Pues yo nací con ella.»

Este es el memorable texto en que convergen las tres raíces del cristianismo: la judía, la griega y la romana, y que van a ser las del mundo occidental. Desde él -no lo olvidemos- se realizará la difusión ecuménica de la religión marcada por la vocación ecuménica. Es precisamente la que personifica San Pablo, apóstol de los gentiles o paganos -más allá del judaísmo, por el que no habrá que «pasar» para ser cristiano-. La universalidad o catolicidad va a ser condición esencial del cristianismo, la plenitud de la revelación, el tránsito a algo tan decisivo como la Encarnación, la intervención inmediata de Dios en la condición humana, adoptada por el Logos o Verbo, y la consiguiente deificación del hombre. La radical innovación que significa el advenimiento del cristianismo, que no se puede reducir a una «fase», por importante que sea, de la revelación.

Los conceptos que van a ser usados por la teología son de origen griego, y en su mayor parte aun pertenecientes a la lengua hablada, elaborados y empleados por la filosofía. Los introductores de ellos son principalmente San Juan y San Pablo, pero no de manera exclusiva, y así aparecen en todo el Nuevo Testamento. El capital concepto logos está de modo eminente en San Juan; *noús* está en Lucas y Pablo; *psykhé* en los Evangelios y en Pablo; igualmente *pneúma* o espíritu.

Pero sería el mayor error intentar reducir el cristianismo a helenismo. Ni siquiera su dimensión teológica, la que adquiere en manos de San Pablo. Con su conocimiento de la filosofía griega, con sus conceptos inequívocamente helénicos, San Pablo centra su predicación en el núcleo esencial del cristianismo, lo que escandaliza o parece locura a los judíos y gentiles; la cruz y la resurrección de la carne.

Para San Pablo, lo decisivo es que Cristo fue crucificado, muerto y sepultado, resucitó y nos prometió la resurrección de la carne. Si no resucitó, vana es nuestra fe y nuestra esperanza, y somos los más miserables de todos los hombres. San Pablo dice que en esta vida vemos a Dios en un espejo y un enigma, pero espera que lo veremos cara a cara, con nuestra mente y nuestro cuerpo resucitado. Sin esto no hay cristianismo.

San Pablo significa la realización concreta y localizada, pero unida a la ilimitación, a la vocación de universalidad. El Logos de San Juan es luz (*phós*) que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Religión intrínsecamente teológica desde el comienzo, que se sirve de la teoría existente, pero para descubrir y formular la absoluta novedad de la plena revelación.

## II. Historicidad del cristianismo

La raíz más remota del cristianismo, el comienzo del Antiguo Testamento con el libro del Génesis, es una historia: la de la creación, no ya del mundo, sino de la entera realidad distinta de Dios, que «en el principio creó el cielo y la tierra». No se trata de una cosmogonía, sino de algo bien distinto: por lo pronto, creación, posición en la existencia de algo «nuevo», antes inexistente; en segundo lugar, no solo lo terrestre y mundano, sino el universo entero y el cielo; finalmente, hay un *relato*: se cuentan las etapas de esa creación, es decir, una historia.

Por lo demás, el Antiguo Testamento es en buena parte una historia del pueblo de Israel y de su relación con Dios en virtud de la Alianza, de su condición de «pueblo elegido» y



depositario de la primera fase de la revelación. Los *libros históricos* son parte esencial de la Biblia, uno de los géneros literarios que la integran, y en ellos aparece una porción considerable de la historia de otros pueblos, presentes en la de Israel.

Añádase la dimensión *profética*, carácter de otra serie de libros decisivos. Es decir, la presencia del futuro. Siempre he creído que se cuenta desde los proyectos, y por tanto el porvenir es la clave de la historia, lo cual significa que el profetismo refuerza, más aún, hace posible la historicidad.

En cuanto al cristianismo en sentido estricto, el pleno cumplimiento de la revelación, la significación del *pléroma* o plenitud de los tiempos, aparece con extraordinario relieve en el Nuevo Testamento. La genealogía de Cristo en el evangelio de San Mateo -la Anunciación y la libre aceptación de María-, el nacimiento de San Juan Bautista como precursor; finalmente, la extremada precisión histórica de la Encarnación.

El nacimiento de Jesús, rodeado de referencias históricas: el empadronamiento que lleva a José y María a Belén; Tiberio y los dos Herodes, los Magos de Oriente, la huida a Egipto y el regreso, la Sinagoga y la intervención de Poncio Pilato -presente hasta en el Credo-, la crucifixión, la resurrección, la fundación de la Iglesia, como *misión*, es decir, empresa para el futuro, en dilatación universal; la ascensión y el comienzo de la nueva etapa; el Paráclito.

Aparece la noción de *continuidad*, es decir, la necesidad de continuar, la vida de la Iglesia como argumento e innovación, frente a toda tentación de inmovilismo. Esta amenaza se ha cernido sobre el protestantismo, anclado en la Escritura, frente a la *tradición* católica, que significa la realización *histórica* de la religión.

¿Y el judaísmo? Temo que en él se haya ido deslizando una expectativa *abstracta* del cumplimiento de las profecías. La resistencia a admitir la venida del Mesías, a aceptar que *ha*

*llegado* y la historia sigue su curso, es bastante sorprendente. Y me pregunto, sin encontrar respuesta, en qué medida los judíos han seguido esperando, hasta hoy, la venida del Mesías.

Por otra parte, no sé si se repara en un carácter paradójico de la Reforma protestante. Su nombre mismo, reforma, sugiere innovación, que era un clamor universal dentro de la Iglesia desde tiempo atrás. Pero la fijación en la Escritura -y muy principalmente el Antiguo Testamento- lleva consigo una detención de la historia religiosa. Hay un elemento «regresivo» en la Reforma. En cierto modo, se intenta «actualizar» la Escritura, sobre todo el Antiguo Testamento, mediante el «libre examen», la lectura e interpretación individual, sin sujetarse a normas eclesiásticas, como la exigencia de notas entre los católicos para la lectura de la Escritura en lenguas «vulgares», es decir, las vivas y no las originales (hebreo, griego, latín). Lo grave es si los textos veterotestamentarios pueden comprenderse sin ninguna orientación o comentario -el Nuevo Testamento es mucho más accesible, asombrosamente próximo para todos los hombres durante dos milenios-. La «libre» interpretación individual puede ser arbitraria y es evidente que de ella procede la multiplicación de versiones o «denominaciones» del protestantismo, su inevitable fragmentación.

El catolicismo, por su parte, sin olvidar el Antiguo Testamento, se apoya con preferencia en el Nuevo, la culminación y plenitud de la revelación.

Hay un aspecto que no se debe olvidar. El retroceso de la perspectiva cristiana en gran parte del mundo, sobre todo en los tres últimos siglos, intensificado en el nuestro, ha tenido una consecuencia inesperada: la «secularización» de la historia, la ha dejado sin *argumento* religioso, y en cierto sentido sin argumento. La articulación dominante; Creación, Pecado, -Redención, Juicio final (identificado algo apresuradamente con la noción «fin del mundo daba un esquema de interpretación de

la historia humana. *Weltgeschichte, Weltgericht*, dijo Hegel. La historia «naturalizada» o secularizada resulta amorfa, lo que postula una indagación de su estructura interna.

Sería un error limitar la historicidad al *origen histórico* del cristianismo. He insistido en el sentido del *pléroma*, en las condiciones reales para el advenimiento del cristianismo con la Encarnación. Pero la historicidad corresponde a la condición histórica de la vida humana, y afecta a la realidad total de la religión cristiana a lo largo de los siglos.

Se ha iniciado, elaborado, consolidado, difundido desde ciertos supuestos, en el ámbito del Mediterráneo, en Europa, con las raíces que hemos considerado anteriormente. Esto ha llevado a que el cristianismo se haya asociado a contenidos que no le son esenciales, que incluso pueden ser adversos a su profunda inspiración religiosa. Es lo que suelo llamar «adherencias»~ sociales e históricas que inevitablemente acompañan al cristianismo, pero deben distinguirse de él. Es evidente que la predicación en lugares remotos se ha resentido de ello, que se ha intentado convertir a los «infeles», no sólo a la fe cristiana, sino también a las vigencias sociales de los misioneros.

La universalidad del cristianismo exige su liberación -en la medida de lo posible- de esas adherencias y su apertura a todas las formas de humanidad. Pero conviene alguna precisión. No se puede prescindir de la realización efectiva, que es histórica, del cristianismo; no es posible que se desprenda de lo que ha sido su efectiva constitución intelectual, teológica, litúrgica. La apertura a otras formas debe significar integración, no exclusión del torso original y extremadamente valioso.

Por otra parte, es menester evitar otra forma de recaída en las adherencias indebidas. Me refiero a que las formas humanas que ha ido recibiendo el cristianismo pueden pretender su identificación con creencias, usos o estilos que les son propios pero que son también ajenos al contenido del cristianismo y a su

verdadera inspiración. El despojarse de las vigencias meramente europeas o, con mayor extensión, occidentales no puede significar adquirir otras todavía más ajenas al núcleo vivo de la religión cristiana. La tentación de esto es evidente y lleva consigo el riesgo de otra adulteración, tal vez múltiple y más superficial que las de los primeros tiempos, elaboradas minoritariamente y por hombres de extraordinaria profundidad intelectual y religiosa. Los Padres de la Iglesia, griega y latina, los grandes Concilios ecuménicos, tienen una hondura que no es lícito comparar con simples modas o el deseo de afirmación de comunidades que alcanzan reconocimiento y notoriedad.

Y no se trata solamente de la diversidad de pueblos que han ido incorporándose a la Cristiandad. La historicidad afecta a todos ellos, sin excluir los que podemos llamar «originarios», a lo largo de su historia. Los cristianos, como hombres, viven en la historia, están hechos de ella, interpretan la realidad, empezando por la propia y su relación con Dios, desde esos supuestos.

Si se considera la historia de la Cristiandad -no ya del cristianismo-, se ve que en demasiadas ocasiones ha habido manifiesta divergencia, hasta oposición. Es evidente que la aceptación de la esclavitud, la tortura judicial, la subordinación de la mujer, ha ido contra el sentido auténtico del cristianismo y ha significado la falta de resistencia a presiones sociales poderosas. El paso de la persecución *de los* cristianos a la persecución *por* cristianos de infieles o disidentes es algo que tiene una explicación histórica, no muy fácil si se tienen presentes los imperativos nucleares del cristianismo.

Las diversas inquisiciones, las guerras de religión, la vinculación de varias Iglesias a poderes temporales y políticos, son ejemplos de parcial infidelidad a la religión cristiana como tal. Pero sería un error considerar esto como un fenómeno del pasado; en diversas formas pervive hoy, acaso desde perspectivas que en algún sentido son contrarias a las que se

han solido asociar con las tentaciones de los cristianos. En el presente se producen actitudes de aceptación de normas que proceden de presiones sociales muy enérgicas, de ideologías que gozan de favor y publicidad, de supuestos que no se examinan, de poderes que actúan con singular eficacia.

La historicidad es la condición humana, y es vano rehuirla en nombre de una irreal y ficticia «intemporalidad». La vida de Cristo, su lenguaje, su consideración de los asuntos, partía de las condiciones reales existentes. El hombre está en la historia, pero no se puede olvidar que *la hace*. Es autor y actor de ella, aunque sus *resultados* vayan siempre más allá de sus acciones, hilos de una trama y una urdimbre que desembocan en un tapiz que no es obra exclusiva del hombre, sino que está en manos de Dios.

El cristiano tiene que aceptar su condición histórica, pero sin olvidar que no se reduce a ella, que tiene una dimensión que le permite juzgarla, superarla, escapar a lo que puede tener de servidumbre. En otras palabras, usar frente a ella del otro flanco de su condición irrenunciable: la libertad.

### III. El monoteísmo cristiano

#### *Doble origen*

El monoteísmo *cristiano* tiene un origen doble: bíblico y helénico. El primero es evidente y se remonta a las primeras palabras del Génesis; podrá sorprender que se añada a este origen otro independiente de la revelación, ni siquiera religioso; pero el carácter *teológico* de la religión cristiana la ha vinculado desde su comienzo a conceptos cuya procedencia es la filosofía helénica.

El monoteísmo judío, que en ocasiones se presenta como su máxima expresión, tiene una larga y compleja historia que no es de este lugar. Baste recordar la pluralidad de nombres con que se designa la Divinidad, las fases de la concepción religiosa

entre los hebreos, su vinculación con el «pueblo elegido», la noción «Dios de Israel», su carácter de «verdadero» porque cumple la alianza y se puede confiar en él. Todo ello desembocará en la concepción de un Dios único, lo que llevará a su universalidad, a su validez para todos.

Este es el punto de partida indiscutible del monoteísmo dentro del cristianismo, que hablará del mismo Dios que se revela inicialmente en el Antiguo Testamento. Se trata del cumplimiento de las Escrituras, de la manifestación y plenitud de lo que había sido revelado. La fórmula de San Agustín expresa con la mayor concisión esta relación: *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet.*

En el mundo griego, las cosas son profundamente distintas. La religión es, por supuesto, politeísta; los dioses son muchos, antropomórficos, con diversas funciones, distinguidos de los hombres por sus facultades, sus poderes y, sobre todo, por su inmortalidad; los hombres son los «mortales» (*brotoi*), y los dioses entran en frecuente relación con ellos. Esta religión es, sobre todo, *mitológica*: se cuentan de los dioses multitud de *mitos*, historias, relatos o cuentos, lo que les da *personalidad* y hace que puedan tener un sentido religioso. Son además «los dioses de la ciudad», vinculados a la *pólis*, encargados de su custodia y defensa, y por eso deben ser acatados y respetados.

Ahora bien, la filosofía incipiente tiene dificultad para pensar los dioses. Son múltiples, no ejemplares, a veces inmorales. Las dudas sobre ellos se consideran como impiedad (*asébeia*), que puede tener graves consecuencias. Se va engendrando un *ateísmo de los dioses*, que deja en pie el sentido religioso y la noción de lo superior y sagrado.

Va germinando un pensamiento cuyo comienzo puede encontrarse, en el siglo V a.C., en Anaxágoras. El concepto de *noús*, que tendrá tan larga vida, es primariamente cosmológico, algo distinto de la materia, que estará en los entes animados, como *mente*, algo sin mezcla. Platón y Aristóteles reprocharán

a Anaxágoras no haber hecho uso más amplio y profundo de ese concepto, que prefigura lo que será el *teísmo* helénico, lo que se llamará propiamente *ho theós*.

En Platón y Aristóteles aparece con extraordinario relieve. El concepto platónico del Bien (*Agathón*) como realidad suprema, «idea de las ideas», «sol de las ideas», interpretado en el neoplatonismo y, por supuesto, en la Edad Media como nombre de Dios, constituye el núcleo de lo que puede llamarse la teología platónica.

En el pensamiento de Aristóteles, la cosa es más expresa y clara. La *próte philosophía* o filosofía primera, que será llamada metafísica, es definida como «ciencia del ente en cuanto tal», «ciencia de la sustancia», o «ciencia de Dios», o «ciencia teológica» (*theologiké epístéme*). Dios es la suprema realidad, motor inmóvil de la naturaleza, plena realidad sin mezcla de potencia, *noésis noéseos*, visión de la visión o pensamiento del pensamiento, que se conoce a si mismo y es *theoría*, la forma suprema de vida. Este Dios no es creador –idea ajena al pensamiento griego-, por tanto carece del atributo con el que comienza el Génesis, se basta a si mismo y no tiene relación con la naturaleza, de la que es principio y fin o *télos*.

La teología cristiana -no se olvide que el cristianismo es una religión *teológica*-, desde San Juan y San Pablo, recoge la tradición filosófica griega, se nutre de ella, aplica al conocimiento de Dios los conceptos helénicos, unidos inextricablemente a la revelación bíblica. Este doble origen, esta convergencia en el *pléroma*, es esencial para comprender el cristianismo.

### *Innovación*

El comienzo del cristianismo, en su aspecto exterior, fue un acontecimiento de escaso relieve y magnitud. Una parte considerable del mundo conocido ni se enteró de ello. Las informaciones, fuera del círculo próximo, fueron mínimas.

Durante mucho tiempo, apenas tuvo resonancia social. Los contemporáneos de Jesús, los que convivieron con él, asistieron a su vida y a la constitución de un grupo de seguidores en continuidad con la religión preexistente, que se venía a «cumplir» con mayor intensidad y pureza.

Frente a esta «modestia», las consecuencias, a lo largo de veinte siglos, han sido asombrosas. Se cuentan las fechas desde el nacimiento de Cristo -cuya fecha, por lo demás, no es segura-, la porción más importante del mundo, en muchos aspectos, es cristiana o lo ha sido; con ese nombre se ha creado una prodigiosa cultura, y al lado de ello se han constituido poderes que pueden sorprender si se piensa en los orígenes.

Y, sin embargo, esto, que parece una increíble innovación, es muy inferior a la realizada simplemente con el advenimiento del cristianismo, si se la mira con ojos estrictamente *religiosos*, lo que rara vez se hace. No se trata de «un paso más» en el proceso de la revelación, de la manifestación de Dios a los hombres, de una renovación y perfección de las normas, de una nueva forma de volverse hacia la Divinidad. Se trata de la intervención directa de Dios en el mundo, en la misma realidad del hombre, en la aceptación de esta condición y la consiguiente deificación del hombre.

Es el principio de una época radicalmente nueva, que afecta escasamente al mundo en lo que tiene de natural y social, durante largo tiempo nada a inmensas porciones de él. Lo nuevo es meramente religioso, pero de un alcance incomparable con cualquier otra variación. Es sorprendente hasta qué punto esto se ha desdibujado, no ha constado sino en limitadas ocasiones; esto explica lo que no es fácilmente explicable: la escasez de «consecuencias» en la historia de dos milenios, y, lo que es más, su desviación del contenido estricto de la innovación *religiosa*. Los cambios más visibles no han tenido mucho que ver con lo acontecido al hombre y a su relación con Dios.



El monoteísmo, ya existente, es esencial al cristianismo. Lo nuevo no es que Dios sea uno y único, sino que ese nombre, Dios, va a tener otro sentido y otras resonancias. Ya desde el Génesis era Creador, pero ahora no solo no habrá pluralidad de nombres, sino que «Dios» será un nombre propio, un nombre *personal*. Además de Creador es Padre, Padre *común* de todos los hombres; la unicidad de Dios y su paternidad se corresponden con la fraternidad de todos los hombres por ser *hijos* de Dios, no ya «semejantes», sino *hermanos*, sin distinción ni privilegio.

Pero la innovación no se limita a la relación del hombre con Dios, es decir, a la perspectiva humana, sino que afecta a lo que es Dios mismo. Por supuesto es Creador, distinto de las criaturas -«de la nada^ no hechas de una materia prima o emanación o prolongación de la realidad divina-; Señor de ellas, omnipotente, trascendente, *absconditus* y no presente, que «habita una luz inaccesible». Pero es, sobre todo, *amor*: esta es su verdadera consistencia, y la creación no es primariamente un acto de poder, de su potencia infinita, sino de *amor efusivo* que pone en la existencia realidades nuevas para ser amadas. La inmensa distancia entre el Creador y la criatura, que hace problemática la atribución de *ser* a ambos -a menos que se trate de una analogía incomparablemente más radical que la aristotélica-, está colmada por el vínculo amoroso, por la paternidad que consiste en misericordia ilimitada.

Podríamos decir que la infinita distancia no solo se acorta, sino se anula, sin mengua de su infinitud. Dios se ha hecho hombre, el hombre participa de la vida divina. Pero todo ello procede de Dios: el concepto de *gracia*, tan poco usado o tan trivialmente, es la clave. Está el *kekharitoméne*, llena de gracia», de la Anunciación, cuya contrapartida es la aceptación *libre*, rigurosamente personal.

Es sorprendente hasta qué punto ha sido frecuente no extraer las consecuencias ineluctables de esa visión amorosa de Dios, desde el sentido de la parábola del hijo pródigo hasta la

confianza que el hombre puede depositar en Dios, suprema garantía de su inmortalidad, centro del cristianismo, a diferencia del puesto dudoso o vacilante que tiene fuera de él. Y no es menos sorprendente que se haya buscado su justificación o prueba en multitud de argumentos cuya validez palidece al lado de la evidencia *religiosa*, con implicaciones racionales, de esa condición amorosa. Tal vez una extraña falta de claridad sobre lo que significa *amor si* se toma en serio esta palabra.

Quiero decir, y esto es válido para multitud de cuestiones, que la *evidencia* -del orden que sea- lo es, al menos dentro del contexto a que pertenece, y no es lícito desconocerla. La evidencia religiosa, dentro del supuesto de la fe, obliga a su aceptación y reconocimiento, y si tiene implicaciones o consecuencias intelectuales, estas son concluyentes, al menos mientras se permanezca en ese supuesto. Y acaso resulte que trasciendan de él y alcancen validez independiente, de manera que se convierten en método heurístico.

### *Imago Dei*

Muchas veces he comentado la diversidad, en el texto del Génesis, del relato de la Creación. En la sucesión de los actos creadores -si esta expresión, «actos», es adecuada- se trata de un «sea», hágase *o fiat* que responde a decisiones que podríamos llamar «instantáneas». Pero al llegar a la creación del hombre, los cambios son significativos. Ante todo, «Hagamos»; no solo el plural, de extremado interés, sino la forma verbal, que, lejos de parecer instantánea, sugiere algo que va a continuar, como una empresa. Se trata de una realidad no acabada, no conclusa, «imperfecta» en el sentido etimológico de la palabra, con una indefinición que es la imagen finita de la infinitud.

Porque ese hombre va a ser creado «a nuestra imagen y semejanza»; ciertamente finito, pero con esa remota semejanza que lo indefinido y no terminado tiene con lo infinito. Y ¿en

qué consiste la semejanza, en qué es el hombre imagen de Dios? Se ha pensado siempre en la inteligencia, la racionalidad, y ello se justifica; pero si Dios *es amor*, se impone reconocer en el hombre el reflejo o imagen de esa realidad. Antes que inteligente o racional, habría que definir al hombre como *criatura amorosa*, que se vuelve hacia su modelo, Dios, como un Tú, Abbá, Pater.

Este es un ingrediente esencial de la perspectiva cristiana, que abarca la manera de verse el hombre a sí mismo, a Dios y a su relación mutua, que es esencial. Es cierto que en el Decálogo se ordena en primer lugar el amor a Dios -primer mandamiento en que se fundan todos los demás, que por eso son mandamientos *religiosos* y no un mero código o norma de conducta, algo que por amor a Dios «se cumple», no simplemente no se falta a ello-. En el cristianismo ese Dios que debe ser objeto de amor es amor mismo, y por eso la respuesta a él tiene que ser amorosa.

### *Dios uno y trino*

La noción de Trinidad es esencial al cristianismo. En él todo se hace «en el nombre del Padre ' del Hijo y del Espíritu Santo», esta triple denominación viene a ser «el nombre de Dios». ¿No es esto una mengua del monoteísmo, por lo menos una amenaza? Así lo ha entendido desde luego el Islam, como muestran sus afirmaciones expresamente polémicas. Y todas las formas que se apartan del cristianismo estricto, como el deísmo en cualquier forma.

Por otra parte, se reconoce la «incomprensibilidad» de la Trinidad, de la posibilidad de que Dios sea a la vez uno y trino; por eso es el *misterio* por excelencia. Pero en la perspectiva cristiana, ese misterio puede verse como la plenitud y culminación del monoteísmo. No es posible comprender *cómo* eso puede ser así -en eso consiste el misterio-, pero ¿quiere esto decir que sea *ininteligible*? Su sentido *religioso* es

accesible, y creo que nunca ha perturbado al cristiano referirse a Dios -al Dios único- «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo».

Hay que volver a la visión de Dios como *amor*. Dios crea y ama «hacia fuera», si vale la expresión: las criaturas son amadas con amor efusivo. Pero es menester concebir amor *en Dios mismo*. Recuerdo una perspicaz visión de Unamuno: «Una persona aislada deja de serlo. ¿A quién, en efecto, amaría? Y si no ama, no es persona.» Se refiere, por supuesto, a las personas que conocemos, a las humanas; pero el sentido puede ir más allá. Se habla, casi siempre en hueco, de *vida divina*; hay que esforzarse en entenderla, al menos adivinarla. Podemos imaginar *relaciones personales* dentro de la Divinidad.

¿Podemos? Con demasiada frecuencia se da por supuesto que no podemos hacer algunas cosas, porque nos encerramos previamente en supuestos que acaso no son válidos. El ejemplo más claro, el irracionalismo, en el cual se cayó a mediados del siglo XIX por encastillarse en una idea inadecuada e insuficiente de la razón, en lugar de dilatar y refinar este. O el «ateísmo» de Sartre, por encontrar inaceptable la noción de *causa sui*, en vez de buscar fórmulas más justas e iluminadoras.

Si se parte de conceptos originados en la intelección de «cosas» -naturaleza, esencia, sustancia- es difícil comprender el *sentido* -de esto solamente se trata- de la Trinidad. Hay que intentar pensar a Dios desde lo más *próximo*, desde *su imagen* accesible, presente, poseída, inteligible -en rigor, lo único plenamente inteligible-, la idea personal, la *persona humana*.

Así se puede entender el sentido religioso de la Trinidad. La dificultad principal procede de la aceptación de la inadecuada e insuficiente definición de persona según Boecio, *naturae rationalis individua substantia*, que ha introducido todo el aristotelismo en la teología, es decir, un pensamiento

admirable que nada tiene que ver con la visión cristiana de Dios.

Los conceptos de *perikhóresis* o *circumincessio* (o *circuminsessióo*) son problemáticos desde los conceptos de naturaleza, sustancia, subsistencia y los relacionados con ellos.

¿No valdría la pena partir de la noción de *persona* -sobre la cual tan poco se ha pensado que nos es accesible, la humana? Frente a la impenetrabilidad de los cuerpos que enseña la física, referente a las cosas, se impone la evidencia de la *interpenetración de las personas*, que nos muestra la experiencia inmediata y cotidiana cuando no cerramos los ojos a la realidad en nombre de una teoría. Lo mismo puede decirse de la extraña «habitabilidad» mutua de las personas, sin la cual no se entiende la vida de todos nosotros en su indiscutible inmediatez.

Este podría ser el punto de partida -nada más- para trasladar, por vía de eminencia a la Divinidad lo que es evidente cuando nos referimos a lo que somos, las personas humanas.

Puede haber ciertamente dificultades *teológicas* para pensar el misterio de la Trinidad; sobre todo, si la teología se aferra a conceptos inadecuados, de origen ajeno al cristianismo, y se enreda en ellos. No se puede pensar a Dios como un «Ser Supremo» escasamente personal, en el fondo deísta; es necesario intentar pensar *personalmente* a Dios, con todos los recursos de que disponemos; si se mira bien, algunos son muy recientes, y ello no es motivo suficiente para renunciar a ellos. Es menester la incorporación de lo *personal* a la perspectiva cristiana.

#### IV. Providencia y Paternidad

La noción de Dios como Creador no se limita en el cristianismo a su condición de Hacedor o Autor de toda realidad distinta de la Divinidad. Se ve a Dios como creador del

hombre, desde la condición personal de este, y por supuesto desde la que pertenece de manera eminente a Dios mismo. Esto matiza de manera original, no siempre bien entendida, la relación entre el Creador y la criatura humana.

### *Providencia*

La noción de providencia ha desempeñado un papel primordial, acaso no demasiado claro, en la perspectiva cristiana, a lo largo de casi toda la historia. Es posible que, por muy diversas causas, se haya debilitado en nuestro tiempo. El hombre no solo es criatura, sino que se ve --o al menos se ha visto como tal. Su realidad es *recibida*, fundada en un acto de amor efusivo de Dios; pero es propia, efectiva, suya, aunque originariamente referida al Creador.

Hace mucho tiempo he expresado la actitud religiosa cristiana como sentirse *ante los ojos de Dios, que nos deja solos, y a la vez en las manos de Dios, que nos hace libres*, no sólo nos «deja» libres, sino que nos «pone» en libertad, nos consigna a ella.

El concepto teológico de creación continuada», que no se reduce a un acto inicial sino que continúa sin cese, tiene un sentido particular cuando se trata del hombre, realidad inacabada, no conclusa, que se va haciendo a lo largo de la vida -y, aparte de cada individuo, a lo largo de la historia-. El hombre es histórico, y la historia tiene *argumento*.

El dios aristotélico no es creador ni sabe nada del mundo, ni se ocupa de él. El Dios cristiano es *providente*, cuida de la realidad creada, la conoce y conduce, vela por ella. En los últimos tiempos, esta visión se ha atenuado extraordinariamente; el hombre de esta época, aun creyente, la encuentra «inverosímil»: no se imagina que Dios se ocupe de *todo*; la causa es la consideración abstracta, en hueco, del atributo esencial de Dios: su *infinitud*, entendida de manera inerte y vacía. La clave es la idea de las *infinitas perspectivas*

de Dios: por ser infinito, su «atención» no se agota, puede dirigirse a toda realidad, a la totalidad de sus aspectos y posibilidades. Todo entra en su conocimiento: el azar, la libertad, las múltiples causas y su encadenamiento.

No es fácil concebir la providencia como una intervención divina constante en el curso de la realidad, que carecería de autonomía. El universo, una vez creado, puesto en la existencia, tiene su *naturaleza* -concepto ilustre, nacido en Grecia como *phýsis*, desarrollado genialmente durante dos milenios y medio, que reclama, además de su exploración concreta, ser vuelto a pensar desde nuevos niveles-; y esta tiene sus leyes, complejísimas y en conexiones que poco a poco se van descubriendo. Es notoria la existencia del mal, de los innumerables males que acontecen en el mundo. No digamos cuando se trata de las acciones humanas y de su libertad.

Ahora no se trata solo del «mal», sino de la *maldad*, hecho sobrecogedor que no se puede escamotear, como se intenta hacer de muchas maneras, que convergen en una reducción de lo personal a lo cósmico, biológico, orgánico, social o cualquier otro mecanismo explicativo. Es claro que la libertad tiene su precio, precisamente la posibilidad de la maldad. ¿Es conciliable con la providencia?

Es posible un planteamiento algo diferente del habitual. Las voluntades, deseos, acciones individuales, incluso su conjunto colectivo, no coinciden con su *resultado*. Si se examinan los grandes procesos históricos, las transformaciones del mundo, las guerras, las revoluciones, las conquistas, las migraciones, evidentemente tienen entre sus causas múltiples actos humanos, algunos decisivos por proceder de sus promotores o conductores. Pero ¿responden a esos planes o proyectos? Los resultados, ¿concuerdan con los propósitos, con lo que se ha *querido*? En modo alguno. El resultado es un tejido bien distinto de los hilos que lo constituyen. La trama y la urdimbre

llevan a una figura que difiere de todos los proyectos originarios.

Se podría entender la Providencia como algo que da «compañía» al hombre, que no se siente solo y abandonado. La consecuencia es la esperanza de que la realidad tenga *sentido*, la creencia de que lo tiene y por eso puede buscarse e indagarse. Esta creencia ha tenido vigencia en Occidente durante siglos, y esto hace comprensible su historia y la diferencia con otras formas de humanidad. En los últimos siglos, ya desde el siglo xviii, ha ido entrando en crisis, acentuada en la época presente. Se ha producido una pérdida del sentido *personal* de la historia y de la realidad en su conjunto. Parece necesario repensar la noción de providencia desde la doble condición personal de Dios y del hombre.

#### *Paternidad y hermandad*

La referencia del cristiano a Dios es primordialmente la de Padre. La oración capital es el Padrenuestro. Repárese en el plural, a diferencia del singular propio del Credo en su sentido inmediato, como profesión *personal* de fe: soy yo quien cree, no se trata de una creencia social. Pero el Dios a quien se dirige la plegaria no es «mío» sino «nuestro», de todos los hombres.

El cristianismo brota de una relación personal con Dios como Padre, con un sentido inmediato, vivido. Es decir, la paternidad divina funda la filiación humana. Los hombres son «hijos de Dios», «hijos de la casa», y por eso libres.

La culminación de esta relación se expresa en la parábola del hijo pródigo, cuyo núcleo es la *miser cordia* del padre, que acepta incondicionalmente y con efusión al hijo recobrado. El padre no puede fallar, siempre se puede contar con él, se puede volver a él, a pesar de todos los posibles apartamientos y extravíos. «Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva»; por extraño que parezca, muchos cristianos



han olvidado esto, reiteradamente, en una de las mayores infidelidades a su condición.

La paternidad de Dios no se refiere exclusivamente a la primera persona de la Trinidad, al Padre. Es esencial la identidad del Padre con el Hijo, a quien los discípulos tratan como padre: el que lo ha visto ha visto al Padre. Recuérdese la admirable profesión de fe del apóstol Santo Tomás: «Señor mío y Dios mío».

El amor impregna en el cristianismo toda relación entre el hombre y Dios. El deber de amor del hombre hacia Dios cuenta ya con el amor de Dios desde la creación y la condición paterna. El amor del hombre es un amor previamente *correspondido*: el divino es «anterior» al humano, incluso a la misma existencia del hombre. ¿Se tiene esto suficientemente en cuenta? ¿No es el núcleo mismo de la revelación cristiana, tantas veces oscurecida o reducida a elementos secundarios?

Esa paternidad divina es el fundamento de la *hermandad* de los hombres: son hermanos por ser hijos del mismo Padre; si se suprime esto, se elimina el fundamento de la fraternidad. Desde hace dos siglos se insiste tenazmente en la noción de fraternidad, a la vez que se elimina su justificación. No se trata de mera « semejanza », que no basta para establecer un vínculo fraterno. La semejanza no es total, ni necesaria. Las diferencias entre los hombres son múltiples, y con frecuencia ocupan el primer plano de la atención. La humanidad aparece dividida de mil maneras, enfrentada por diferencias que pueden llevar a la exclusión, el desprecio, el odio. La historia es un interminable catálogo de estas actitudes.

Lo que no son, no pueden ser, es cristianas. Han brotado mil veces entre cristianos, a veces « como tales », incluso en nombre del cristianismo, pero no por ello han dejado de ser *infidelidades* gravísimas y profundas.

La garantía del amor *previo* de Dios a todos los hombres como hijos es el fundamento de la hermandad entre ellos y de

la exigencia del amor mutuo. El cristianismo establece un *vínculo radical* entre todos los hombres, sin desconocer su variedad, sus diferencias. El Nuevo Testamento está lleno de referencias a esa diversidad, de origen, o pueblo, sexo, condición social. Se reiteran las enumeraciones de esas diferencias, precisamente para superarlas, sin anularlas ni desconocerlas, por la superior unidad de la fraternidad, es decir, de la común filiación respecto de Dios.

La «fraternidad» abstracta y hueca, basada en una « semejanza » que no es plena ni suficiente, ha estado viciada por una falsedad y por eso no ha impedido el odio entre los supuestos «hermanos». Pero ¿y entre los cristianos? El cristianismo reconoce, hay que subrayarlo, las diferencias, las oposiciones, las luchas. Hay referencias explícitas a los «enemigos»: puede haberlos, hay que contar con ello. No hay irrealidad ni utopismo en la revelación cristiana.

El mandamiento de amor al prójimo significa que *todos los* hombres sin excepción son próximos, cercanos por la común filiación del mismo Padre. ¿También los enemigos? Ciertamente: la enemistad no excluye la hermandad: los enemigos lo son solamente hasta cierto punto. La fórmula podría ser: *a pesar de todo*.

Toda hostilidad por parte del cristiano tiene que ser *penúltima*. La fórmula *adversus hostes aeterna auctoritas* no es cristiana. Entiéndase bien: no es solamente la hostilidad «entre cristianos» la que tiene que ser penúltima, sino la de cristianos frente a otros hombres cualesquiera, frente a otros hermanos. La fórmula tradicional -y admirable- «paz entre los príncipes cristianos», que autorizaba la lucha contra los infieles, debía estar sujeta a la limitación de toda hostilidad entre hombres.

La hostilidad, aunque sea inevitable y justificada -por ejemplo, frente a la agresión-, puede y debe cesar tan pronto como sea posible. No puede ser «implacable». Por otra parte,

ha de tener límites en su contenido: a nadie se le puede desear la condenación, por «probable» que pueda parecer. Son consecuencias ineludibles de ver a Dios como Padre.

#### V. La Encarnación como hecho histórico

¿No es asombroso que en el mundo entero se cuenten los años desde el nacimiento de Cristo, y a la vez esa fecha sea insegura? Creo que esto es revelador: la Encarnación es el gran acontecimiento, la divisoria de la historia, cuya importancia queda reflejada de esa manera universal; y al mismo tiempo la acompaña la inexactitud que es propia de todo lo humano, acaso de todo lo real.

Con cierta vaguedad, con algunas discrepancias, que para mí son prueba de su autenticidad, son sorprendentes las precisiones cronológicas que rodean la vida de Cristo. Su minuciosa genealogía en el evangelio según San Mateo, las referencias a Herodes y los Magos de Oriente, los Inocentes y la huida a Egipto, la muerte de Herodes y la vuelta a Judea, San Juan Bautista como precursor y su figura histórica, Tiberio, Poncio Pilato, el otro Herodes, Caifás. Desde la Anunciación hasta la Ascensión, el relato preciso se va escalonando.

Los Evangelios, los Hechos, las Epístolas, todo el Nuevo Testamento está reno de nombres propios, personales y geográficos. Los apóstoles y sus viajes, las ciudades visitadas, las vicisitudes en cada uno de los lugares; la enumeración de los pueblos conocidos, la enumeración de los últimos confines de la tierra habitada, recorrida: la ¡limitación, la universalidad postulada desde el mismo comienzo. Las referencias a las lenguas decisivas, el arameo coloquial, el hebreo de la Escritura, el griego del Nuevo Testamento, el latín, la fabulosa mención de las innumerables en que tantos pueblos oyen a los apóstoles, galileos, en Pentecostés.

En San Juan se lee: «El Logos se hizo carne y habitó entre nosotros.» En el latín tradicional: *Verbum caro factum est et*

*habitavit in nobis*. Adviértase el orden, antropológicamente irreprochable: «se hizo carne», es decir, la corporeidad, la condición humana; en segundo lugar, «habitó entre nosotros», la mundanidad, la sociedad, la convivencia. Se pensaría de modo abstracto que la instalación mundana es la primaria, la corpórea vendría después; antropológicamente no es así: por ser el hombre corpóreo, carnal, esté en un mundo que también es corpóreo y humano, convivencial.

El Nuevo Testamento está lleno de referencias concretas, sociales, a los usos y normas, la vida cotidiana, las formas de la vida en un lugar y un tiempo precisos. El empadronamiento que llevará al nacimiento en Belén; la circuncisión, la sinagoga en varios momentos y funciones, la amenaza y el viaje a Egipto, y el regreso en virtud de un acontecimiento histórico, la muerte del Bautista, ligada a la historia de Israel.

Las constantes referencias a la vida cotidiana, los lugares de Judea y Samaria, y luego de la *oikouméne* o tierra habitada. La vida del carpintero, la presencia constante de la pesca, las barcas, el campo, los rebaños, las cosechas, las contribuciones, el templo...

Asombra la «densidad» histórica del Nuevo Testamento. El hecho sobrenatural de la Encarnación, de la venida al mundo del Hijo, de la segunda Persona de la Trinidad, de la condición humana asumida por la Divinidad, de la consiguiente asociación del hombre a la vida divina, todo eso está tejido con minuciosas localizaciones en el tiempo y en el espacio, en la historia, en el repertorio de usos vigentes, en la convivencia con múltiples personas con sus nombres y figuras.

Los poderes, las diversas jurisdicciones; no solo Dios y el César, sino Herodes y Pilato, Caifás, las tradiciones, los suplicios vigentes, los alimentos: el pan, el vino, el aceite, el pescado, el cordero.

El hecho decisivo de la historia, que la va a dividir en un antes y un después, que va a representar la plenitud de la

revelación, el vuelco de la condición humana, de la relación de Dios con el hombre, la nueva forma de religión, todo eso va envuelto en las más inesperadas referencias históricas, en una asombrosa concreción, al lado de la cual parecen nebulosas casi todas las relaciones de los cambios históricos de la humanidad. La Encarnación aparece saturada de historicidad, y no se olvide que la religiosidad cristiana se ha nutrido de ella, de los relatos minuciosos del nacimiento, la vida, la muerte y resurrección de Cristo, hombre del siglo i de lo que va a ser «nuestra era».

### *El verdadero comienzo*

El carácter histórico de la Encarnación no significa solo, ni principalmente, su localización en un momento preciso de la historia, lo que se entiende como «plenitud de los tiempos» o *pléroma*. No es el fin de la historia, su culminación, sino su comienzo verdadero. La esperanza judía en la llegada del Mesías se ha cumplido, con aparente decepción al tratarse de otra cosa que lo que se esperaba. Enorme hecho histórico que no puede pasarse por alto.

Frente a todo eso que es el pasado y ahora ha alcanzado su cumplimiento, se trata de un *más allá*. Se inicia una apertura, el descubrimiento de un nuevo horizonte, de una empresa. Y es esencial la apelación a la libertad: «La verdad os hará libres.» La vida como *misión* es núcleo del cristianismo. No se olvide la plena intervención, si puede usarse esta palabra, del Espíritu Santo, del Paráclito. La historicidad significa la existencia del proyecto histórico.

El advenimiento del cristianismo no es un final, sino un comienzo, el que representa el *Nuevo Testamento*. Por eso son sorprendentes las tentaciones del inmovilismo, que son recaídas en fases pretéritas, en definitiva, arcaísmo.

Por lo pronto, la difusión a todos los pueblos, la comunicación de la luz a todo hombre que viene a este mundo. El cristianismo es una religión *abierta*, que reclama

universalidad. Y esto se ha de entender también *históricamente*: no solo a los presentes, sino a los hombres futuros. Los cuales serán distintos, en sucesivas variaciones, que deberán recibir y vivir su fe desde sus respectivos niveles.

Las necesidades de los hombres no son siempre las mismas, ni sus problemas, ni los instrumentos intelectuales con los que pueden plantearlos e intentar resolverlos.

La historia es innovación, incremento, intensificación; *ut vitam habeant, et abundantius habeant*. El carácter inconcluso del hombre no se limita a la condición sucesiva y biográfica del individuo, sino que afecta a las diversas formas de humanidad. Toda detención, todo inmovilismo, es una infidelidad a la condición humana. La Cristiandad ha de tener historia; de otro modo no se le podría atribuir *vida*, ya que se trata de vida humana.

No es un azar que los pueblos cristianos hayan sido, con enorme diferencia, los más innovadores y creadores en todos los órdenes. La inmensa variación histórica de los países que han experimentado el influjo del cristianismo, informados por la perspectiva cristiana, es un hecho de tal magnitud que requiere explicación adecuada. Ni siquiera el mundo clásico greco-romano presenta una aceleración comparable. No digamos todas las demás culturas, las restantes formas de humanidad.

Las nociones religiosas como *homo viator, itinerartum mentis in Deum*, se han generalizado a la manera de entenderse el hombre a sí mismo. La idea de una perfección inasequible, pero al mismo tiempo «propuesta» como una meta deseable, la esperanza de un conocimiento pleno de Dios, prometido en la otra vida pero señalado como algo que se puede y debe intentar *-credo ut intelligam, fides quaerens intellectum-*, es una actitud que moviliza al hombre a *buscar*, intentar, indagar, ensayar. La sucesión incesante de estilos artísticos, formas literarias, sistemas intelectuales, formas políticas, se puede

interpretar como una de las consecuencias de la perspectiva cristiana.

### *Justificación del antropomorfismo*

Ciertos atributos de Dios son necesarios para que pueda ser visto como verdaderamente Dios: uno, infinito, omnipotente, omnisciente, eterno ' etc. Sin embargo, la relación *religiosa* del hombre con Dios requiere cierto *antropomorfismo*, que tantas veces ha sido rechazado y objeto de reproche, pero que es inevitable. Me parece evidente que en el politeísmo antiguo, griego y romano, era decisivo su carácter *mitológico*: los dioses no eran solo inmortales ciertas formas semejantes a las humanas, con mayor perfección y diversos poderes, sino, sobre todo, sujeto de «historias», mitos, relatos, cuentos que les proporcionaban algo así como una biografía. Eran así *alguien*, comprensible, con quien era posible una relación personal. Por el contrario, todo *deísmo* que ve a Dios como un «Ser Supremo» impersonal, muestra una vacuidad religiosa que ha sido un riesgo permanente desde el siglo XVIII.

En el cristianismo se da una plena justificación de ese elemento antropomórfico que parece ineludible. No es solamente que Dios sea personal, incluso tripersonal por ser trino y uno, sino que la Encarnación hace que la segunda Persona sea plenamente *hombre*. La Persona divina asume la condición humana, con todos sus atributos: carne, alma y cuerpo, mundanidad, nacimiento y muerte, trayectoria vital, historicidad. Alguien con quien se pudo *convivir*, con quien se pudo hablar, a quien se puede *imaginar*, a quien se puede evocar e invocar, pero que es Dios.

La Encarnación significa la humanización real de Dios; no es que Dios adquiriera la «aparición» humana, se haga visible con ella, sino que adopta esa condición, esa realidad. Y esto significa a la vez la *deificación* del hombre, la elevación de la humanidad a su vinculación real con la Divinidad. La

paternidad de Dios, que lleva ya de por sí a la filiación divina de los hombres y a la hermandad entre ellos fundada en la procedencia de un Padre común, más allá de una mera «semejanza» entre ellos, adquiere una forma máxima y plenaria en virtud de la Encarnación. El Hijo es a la vez uno de los hombres, con esa condición poseída en plenitud.

Y esto, no se olvide, es *permanente*. Hay una tendencia inadmisibles a pensar la Encarnación como una asociación «pasajera» entre Dios y el hombre, limitada a la vida terrenal de Cristo. Se olvida con inquietante frecuencia la resurrección y, sobre todo, la Ascensión; hay el riesgo de vaciar de contenido dimensiones decisivas del depósito de la fe. Cristo resucitado está en el cielo, la condición humana ha quedado perpetuamente vinculada a la Divinidad. Cuando el cristiano se refiere a Dios y lo invoca, cuando piensa en Jesucristo, no se trata de algo pretérito, que aconteció unos años, entre Belén y Jerusalén, sino a la realidad permanente, siempre «actual», con la cual se encuentra el hombre de todos los tiempos.

Al pensar en Dios, al volverse hacia él, además del Dios inaccesible, a quien nadie ha visto, *absconditus*, misterioso, el cristiano encuentra, indisolublemente unido a esa realidad, al Hijo de Dios, identificado con el Padre, como hombre accesible, inteligible, con una biografía como la propia, con relación personal con hombres y mujeres, con edades, amistad, relación maestro y discípulos, estados de ánimo, tentaciones, sufrimiento, leyes, Dios y el César.

El cristiano se siente amado por Dios; esto es ingrediente esencial de la perspectiva cristiana; no solo creado, sino individual, personalmente atendido por la infinitud de Dios. Pero hay algo más: el *amor a Dios*, concepto decisivo y de difícil comprensión, siempre problemático, facilitado, aproximado a su realización efectiva al ser posible y legítimo con una presencia humana. Poder preguntar y esperar respuesta. Poder «llegar» a Dios mediante una figura humana,



accesible, abarcable, de la cual los hombres posteriores a la vida terrenal de Cristo pueden tener efectiva nostalgia. El deseo de ver a Dios, no sólo en espejo y enigma, sino «cara a cara», se puede ver como recuperación de lo vivido por algunos hombres y perdido para los demás.

Creo que la expresión más intensa y acertada de esto es la de San Agustín (Confesiones, XI, ix): *Et inhorresco et inardesco; inhorresco, inquantum dissimilis ei sum, inardesco inquantum similis ei sum*. Me siento horrorizado por la semejanza, enardecido por la semejanza. En pocas palabras, ahí está formulada la justificación cristiana del antropomorfismo.

## VI Pecado y redención

En el cristianismo, la noción de *pecado* no es exclusiva ni primariamente moral. No es equivalente de falta, delito, culpa. En el Nuevo Testamento aparecen diversas palabras griegas de la misma raíz, referentes al pecado. La principal y más usada es *hamartía*, o también *hamártema*, pecado; también el verbo *hamartánein*, pecar; y *hamartolós*, pecador.

En latín estas voces son *peccatum*, *peccare* y *peccator*. El sentido primario y más usual de *peccatum* es tropezón, paso en falso, error; y desde ahí culpa o delito. Es interesante que en el Nuevo Testamento las referencias al pecado no son demasiado frecuentes, más en las Epístolas que en los Evangelios. Y predomina el perdón de los pecados, la posible conversión (*metánoia*), la gracia que por Jesucristo quita el pecado del mundo (*qui tollit peccata mundi*).

El pecado incluye una esencial referencia a Dios, es algo religioso antes que jurídico o moral. La consideración solamente moral del pecado es una debilitación de su sentido. Para los griegos, los hombres eran «mortales» (*brotoi*),- en el cristianismo se desliza una identificación de la condición humana con la de pecador. En el avemaría se reza: «Ruega por nosotros pecadores.» Se repite que «El justo peca siete veces al

día». ¿Se justifica esa identificación? ¿Es una condición inherente, o solo una posibilidad, un peligro, nacido de la libertad?

Tal vez ha habido a lo largo de la historia un exceso en la insistencia en el pecado, que ha llevado a cierta desvaloración, incluso al olvido. La constante referencia a *la frecuencia del pecado* hace verlo como *inevitable*, lo cual encierra un evidente peligro. En muchas orientaciones religiosas, en épocas enteras, ha dominado una identificación de la santidad religiosa con la perfección moral. El sacramento de la penitencia, la confesión minuciosa y detallada de todos los pecados, aun veniales, los manuales de confesores, todo eso ha tenido un peso extraordinario en la manera de ver esta cuestión entre cristianos, al menos entre católicos. El nuevo Catecismo reduce sabiamente la obligación de la confesión a los pecados graves, para devolverle su dignidad e importancia y evitar que degenera en ridícula escrupulosidad o en simple chismorreo.

La evidente existencia y perduración del mal, la posición central atribuida al pecado, la atención absorbente a este aspecto en la vida religiosa, todo eso desdibuja el sentido de la *redención* o la reduce a la aplicación sacramental. En la actualidad, esto se ha debilitado extraordinariamente. Durante siglos, el herido pedía con urgencia ¡confesión!; lo probable es que ahora clame ¡ambulancia!

La Reforma protestante introdujo modificaciones diversas, en cierto modo sin coherencia, y con discrepancias entre las fracciones teológicas. El absoluto predominio de la fe y los méritos de Cristo, en detrimento del valor de las obras, parecía atenuar la importancia del pecado, al menos del actual y libremente cometido por el hombre. Sin embargo, el «pesimismo» teológico, muy particularmente en el calvinismo, la idea de la corrupción total de la naturaleza humana, «depuis la teste jusques aux pieds», la convicción de que la concupiscencia, la propensión al pecado, es *ya* pecado

-*concupiscentia rea est*-, llevaba a una restricción y casi anulación de la libertad y a un puesto decisivo de la noción de predestinación. Una «pecaminosidad» generalizada y envolvente diluye y llena de vaguedad el pecado *personal*, procedente de las obras, buenas o malas.

En el catolicismo, sobre todo en la práctica habitual y en gran parte del pensamiento eclesiástico, el pecado ha ocupado un puesto relevante, objeto de constante preocupación o de una saturación que lleva a la desatención y el olvido. Una consecuencia especialmente grave ha sido la disminución de la espontaneidad vital, de la «holgura» de la vida cotidiana. Y, por otra parte, de la dimensión positiva de la religión, del valor de la filiación divina y la confianza de que los hombres puedan sentirse hijos de Dios, amados por él, libres como hijos de la casa.

Si no teórica y doctrinalmente, en la vida efectiva son legión los católicos que no han tomado *en serio* la redención, que no se han vivido como protegidos por Dios y puestos a salvo, mediante una *gracia* que ha llegado a degenerar en una Palabra inerte. De hecho, sin que esto se convierta en una «tesis», ha sido infrecuente sentirse afectado por la *deificación* del hombre, por la participación en la vida divina, con la esperanza del cumplimiento de las promesas que son parte intrínseca de la fe, que puede convertirse en *otiosa fides*, a diferencia de la *operosa fides* que deseaba y proclamaba San Anselmo.

La perspectiva cristiana, desde el punto de vista del pecado y las consecuencias de la redención, ha sido, como vemos, extremadamente diversa, según las épocas y las distintas concepciones religiosas y teológicas. Se podría considerar la historia según las variaciones de este aspecto decisivo, que condiciona en su detalle el contenido y las formas de la vida. La «naturalidad» que percibimos en grandes periodos de la Edad Media -tan compleja, que no permite ninguna generalización apresurada- contrasta con el «enrarecimiento» que se advierte

desde el Renacimiento, en que estas cuestiones son analizadas y debatidas desde posiciones encontradas. No creo que sea ajeno a esto el incremento de las luchas religiosas desde fines del siglo xv hasta mediados del XVII prolongadas todavía después.

Si pensamos en la época actual, se asiste desde el siglo XVIII a un proceso de lo que se llama «secularización», que carece de continuidad y encierra diversos momentos de retroceso o de «recaídas» deliberadamente arcaicas.

La noción de pecado ha perdido todo sentido para grandes números de personas en el siglo XIX, más aún en el XX. Ha quedado gravitando de manera inerte, como una vigencia social casi extinguida, sobre muchos que no se sienten cristianos, pero viven en un mundo que «lo ha sido. En cuanto a los que se reconocen como cristianos y, al menos en principio, reconocen como propia esa perspectiva, se ha ido produciendo un distanciamiento entre una doctrina aceptada y lo que podría llamarse el detalle de la vida cotidiana. Hay lo que podría llamarse, no negación, pero sí omisión de la noción de pecado.

La perspectiva «tradicional» es mantenida por bastantes individuos y grupos sociales -acaso en el conjunto de algunos países-; pero más bien como «resistencia» a las actitudes dominantes, con beligerancia. Lo que es difícil de encontrar es la *instalación* abierta y libre en la convicción de que el pecado es real y constituye una amenaza, pero en modo alguno es la *condición* de la vida humana después de la Encarnación, la Redención y la plenitud de la revelación.

Si se examina el conjunto de la historia del mundo cristiano, es difícil evitar la extraña conclusión de que rara vez ha ocupado la noción de pecado un puesto satisfactorio en la perspectiva cristiana. Durante largo tiempo -y particularmente en la Edad Moderna- ha dominado una visión obsesiva del pecado, que ha oscurecido lo que podríamos llamar los aspectos luminosos y esperanzados de la fe. He dicho en otras ocasiones que si se incluye en la visión de lo real la existencia

de Dios y lo que significa para el hombre, el «balance» tiene que ser abrumadoramente positivo. Esta visión, que me parece evidente, se encuentra en algunos casos individuales, difícilmente con vigencia social.

Por otra parte, la debilitación y casi desvanecimiento de la noción de pecado no ha llevado a una intensificación de esa luminosidad, a una instalación más abierta en la religión, sino a un oscurecimiento de ella, a una regresión hacia un horizonte ajeno a la aportación milenaria de la visión cristiana de la realidad total. A medida que se ha ido descartando la noción de pecado, se ha introducido una atenuación de la conciencia moral -sería aleccionador hacer cuentas de la confusión moral de nuestra época, de la desorientación dominante, paralela a la pérdida del sentido *personal* de la vida humana.

Recordé la presencia del pecado en la plegaria «Ruega por nosotros pecadores»; pero es menester tener presente lo que sigue: «ahora y en la hora de nuestra muerte». La introducción de la perspectiva de la muerte, unida al presente, al «ahora», remite a la esperanza, a la totalidad de la expectativa del cristiano. Creo que esta es la perspectiva justa, la que puede devolver su sentido al pecado como un riesgo del hombre, no como su condición si se piensa que ha sido redimido, liberado y abierto a una vida perdurable.

¿No será que se han ido deslizando diversas y opuestas desfiguraciones o infidelidades a lo que puede ser la perspectiva cristiana?

VII. Salvación o condenación: el dramatismo de la vida humana

La idea de que la vida humana tiene un *desenlace* definitivo, de que, por tanto, le pertenece un carácter *dramático*, no es exclusiva del cristianismo, pero en él adquiere caracteres muy particulares, que es necesario examinar.

El supuesto básico es la pervivencia después de la muerte. La vida no se extingue o termina simplemente. La muerte es el término de la vida, pero no su destrucción o aniquilación total. Así surge la noción de *esta* vida, lo cual remite a *otra*, cuyo carácter será problemático. Incluso si no se confía en ella, la terrena, conocida y vivida, cuyo final se anticipa, aparece como «esta».

La otra aparece afectada por la *incertidumbre*. En primer lugar, en cuanto a su existencia; pero además, incluso en el caso de que por una u otra vía se presente como segura, resulta incógnita su cualidad. Dentro de la fe cristiana las diferencias pueden ser muy grandes.

La otra vida reclama ser imaginada, y esto se suele hacer en muy escasa medida. Esa imaginación es condición necesaria para que sea deseada, salvo de un modo abstracto e inerte. En mi libro *La felicidad humana* he tratado con detenimiento esta cuestión en el capítulo «La imaginación de la vida perdurable».

El cristianismo parte de dos nociones fundamentales: la primera, que la otra vida tiene que ver con esta, es decir, que la continúa como vida de la misma persona; en segundo lugar, que ese desenlace es extremo, la suma felicidad o la suma infelicidad, y que en alguna medida depende de la persona misma.

Desde esos supuestos, las diferencias pueden ser enormes. Según las épocas, los grupos sociales, las tendencias intelectuales, la sensibilidad dominante, ha habido grandes oscilaciones respecto a la «probabilidad» de la salvación o la condenación; desde un gran «optimismo» dominado por la confianza hasta un tétrico «pesimismo» anegado por el temor.

Como la otra vida aparece como interminable, a la inversa de esta, la terrenal, pasajera y que se siente fugaz, como se trata de la vida «eterna», como con cierta impropiedad se suele decir -justificable por la participación en la vida divina-, más rigurosamente «perdurable», ya que ha comenzado, aunque se

espera que nunca termine, y su posesión no es, en todo caso, «simultánea y perfecta», según la definición de la eternidad según Boecio, la importancia es extremada, incomparable con otra cualquiera. Conviene no olvidar que así se ha vivido por grandes porciones de la humanidad durante muchos siglos.

Añádase a esto que esa vida está considerada como «premio» o «castigo», mediante un «juicio», y que consiste en la acumulación de venturas superiores a lo imaginable, en la felicidad perfecta, o en una infelicidad cuya imagen puede variar, pero que envuelve, desde luego, la privación de esas venturas reservadas a los que se salvan y penas extremadamente graves. Todo ello, de manera definitiva.

El Purgatorio, dentro del catolicismo, significa una salvación «atenuada», si vale la expresión, de quien no ha alcanzado la perfección o el arrepentimiento pleno de sus pecados. Es un estado de espera y esperanza, en el que el arrepentimiento y cierta retribución permiten el acceso a la salvación completa y su condición íntegramente venturosa. Se trata de la *purificación* y de que en el desenlace se tenga en cuenta la justicia.

Ingrediente decisivo de la manera de vivir, sentirse y esperar el cristiano ha sido el *dramatismo* de la vida, pendiente de un desenlace que es su culminación, la clave de su totalidad. El *supuesto* de ello es la *inmortalidad*, la creencia en la *vida* tras la muerte, la pervivencia de la *persona*, del *qui . en* que cada uno es, y que es indestructible en todo caso, cualquiera que sea el desenlace. La garantía es la fe en la perduración, la expectativa de tener que enfrentarse con ese desenlace. Recuérdese que para Unamuno, tan fuertemente vuelto hacia esta cuestión, la posibilidad de la aniquilación, de que no hubiese nada, era mucho más angustiosa que el infierno.

Pero las cosas son más complejas de lo que una lógica abstracta haría pensar. Es claro que lo que llamo el dramatismo del desenlace pende de algo previo: la pervivencia, la

inmortalidad, la convicción de que la muerte no es una extinción total de la realidad que somos. Pero pudiera ser que las cosas sucedan en realidad de otra manera, quizá inversa. En los últimos tiempos se ha debilitado extraordinariamente la conciencia de ese dramático desenlace, que ha dado su sentido a la visión religiosa. Recuérdese la preocupación, frecuente hasta hace poco tiempo, de las familias o los amigos por la «salvación» de personas queridas, que por su vida irregular o por su actitud religiosa parecían «en peligro»,

Se ha ido omitiendo toda referencia al riesgo de condenación, hasta su casi desaparición del horizonte mental. Ha parecido de «mala educación» toda mención de ello. Nadie se atreve, tras la muerte de alguien, a pensar que haya podido tener un destino adverso. En un funeral no se insinúa siquiera la menor duda sobre el venturoso paradero del difunto; no es que se exprese la confianza en la misericordia de Dios, sino que no se desliza ni el más leve temor.

Pues bien, la desaparición de ese horizonte dramático, de la convicción de que está en juego la totalidad del destino personal, ha atenuado increíblemente la expectativa de la vida perdurable, ha hecho que innumerables personas de nuestro tiempo se desentiendan de todo ello y admitan, sin dificultad, que con la muerte biológica baje el telón y se elimine toda cuestión ulterior. Parecería «lógico» que la pérdida de esta fe relegara al olvido la pregunta por la salvación o la condenación; en realidad sucede lo contrario: la atenuación o evaporación de este dilema aleja y disminuye el relieve de la inmortalidad misma, de la que se apartan los ojos, siempre atraídos por la conciencia del incierto desenlace y de la parte que a cada persona corresponde en él.

La omisión de la expectativa en la perduración es la máxima infidelidad al cristianismo; si se mira bien, al sentido profundo de toda religión. Podría pensarse si no han contribuido a ello algunas concepciones religiosas, influidas por algunas formas de



teología. Ha dominado en muchas interpretaciones un «actualismo» quizá excesivo y no enteramente justificado, según el cual el destino de la persona dependería del «último instante» de su vida, independientemente del conjunto de esta, que podría quedar transformada, acaso invalidada, por un momento que podría ser azaroso.

Hay doctrinas, a veces muy difundidas y aceptadas por muchos, que pueden parecer «inverosímiles». Rara vez se tiene en cuenta este riesgo. A veces se exagera la gravedad de ciertas conductas, la omisión de algunos deberes, como la asistencia a la misa, o la comisión de actos a los cuales cuesta dar importancia. Lo que se ve como «exageración» no se acaba de tomar en serio. Y esta actitud se extiende a contenidos cuyo alcance puede ser mayor y traer decisivas consecuencias.

Habría que precisar la significación real del último instante, cuya realidad puede ser muy diversa, cuya fijación es acaso problemática. Acaso habría que incluir el concepto de *recapitulación*, esencial para la comprensión antropológica de la vida, y cuya vertiente religiosa me parece evidente.

### VIII. Inmortalidad y resurrección de la carne

La esperanza en que la muerte no sea el final de la realidad humana es, si no universal, compartida por la inmensa mayoría de los hombres de todos los pueblos y épocas. Digo de la realidad humana, porque no se trata solo de *mí*, de mi propia supervivencia; ni siquiera primariamente: se trata, ante todo, de los *muertos -yo no lo soy todavía-*, de los *antepasados*, y así en múltiples culturas. No es un impulso egoísta, como suele pensarse, sino penetrado de «altruismo», fundado en la impresión, acaso la evidencia, de que hay *algo más* que el cuerpo que se destruye y, por tanto, de la muerte corporal.

Pero esa esperanza, casi inherente a la condición humana, está unida a la duda, a la inseguridad, la zozobra y la confusión.

No es nada claro, y tan pronto como se piensa en ello surgen los problemas. Inmortalidad ¿de qué? *Non omnis moriar*, este podría ser el resultado final, la significación de esa esperanza tras todas sus oscuridades.

No moriré del todo, no moriré todo yo.

Una larga tradición, a la que no es ajeno el cristianismo, pensará que se trata de la inmortalidad del *alma*; a diferencia del cuerpo mortal, el alma sería inmortal. Se dirá que «alma» es un concepto confuso; creo que en modo alguno es desdeñable. Su «confusión» se debe a la multiplicidad de sus sentidos, de los contextos en que se usa, de su larga historia. Es el destino de casi todas las palabras importantes; y es una razón para no abandonarlas ni desecharlas. Si han tenido tan larga e interesante vida, por algo será. ¿Qué diríamos de la palabra Dios?

«Alma» quiere decir muchas cosas; a última hora, en el contexto en que ahora nos movemos, equivale a «yo», tomado con todo rigor: yo *mismo*. Algo que es evidente cuando distingo *quién* soy de lo *que* soy, entre otras cosas mi cuerpo mortal. Por debajo de todo, «alma» designa la *persona* que yo soy, la que es cada uno de los hombres cuando los veo como tales, no como una variedad muy particular de las «cosas».

Esto es lo que se entiende cuando se dice que el alma es inmortal, la vivencia fundamental del cristianismo a lo largo de toda su historia, por debajo de todas las interpretaciones intelectuales, teológicas o filosóficas, que se hayan dado o se puedan dar de ello, y que son ajenas a la inmensa mayoría de los creyentes.

El cristianismo retiene todo esto, no se olvide pero añade algo que es parte esencial de lo que llamo la perspectiva cristiana: la *resurrección*. Esta es racionalmente inaccesible, por supuesto indemostrable, objeto de *revelación*. Su fundamento es la de Cristo, que la ejemplifica y la muestra, la hace accesible, ante los apóstoles y muy particularmente ante

Tomás, que no estaba presente cuando Jesús se aparece a los demás, que no acaba de creer lo que *le dicen*, pero tan pronto como *lo ve* -es decir, cuando está en la situación de los demás-, lo reconoce de la forma más enérgica y admirable: «¡Señor mío y Dios mío!» Siempre he pensado que Santo Tomás apóstol debería ser patrono de los filósofos.

La resurrección inaccesible a la razón, insistamos en ello, incomprendible para los griegos, es *núcleo esencial* del cristianismo, fundada en la de Cristo y prometida por él a todos los hombres.

Y el cristianismo no habla sólo de la resurrección de los muertos, sino de la *carne*. No se puede pasar por alto esto. Se trata de la salvación de la realidad entera, tal como es. En el evangelio de San Juan se lee. *Ho lógos sárx egéneto kai eskénosen en hemin*. En la versión latina, *Verbum caro factum est et habitavit in nobis*. El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros. El orden es de admirable rigor antropológico; la corporeidad, la carnalidad, es anterior a la mundanidad, que estará afectada por esa condición carnal.

La resurrección cristiana es de la *carne*, no simplemente de los muertos, lo que podría ser de otras maneras. Pero es resurrección «de entre los muertos», es decir, después de la muerte, sin escamotearla.

Los griegos podían admitir la inmortalidad, y después de ellos otros muchos hombres. Lo que no podían aceptar es la resurrección de la carne, que está ciertamente más allá de la razón; pero no contra ella. Está unida, por voluntad de Dios, a la *condición* humana, inseparable de ella. El amor *permanente* de Dios al hombre es prenda de su inmortalidad, que no puede ser «privilegio» o «premio» particular; si no es universal nada resulta inteligible, y se hunde toda la fe cristiana.

Un paso más nos muestra, dentro del cristianismo, la «necesidad» de la resurrección de la carne. El hombre es carnal; el amor es *personal y carnal*. Esta doble condición es

requerida si el hombre, sin dejar de serlo, ha de gozar una vida perdurable. Parece como si la revelación hubiese querido acumular todas las dificultades imaginables para la comprensión. ¿No será que esas «dificultades» son las que permiten que su contenido pueda tener pleno sentido, ser, desde la fe, inteligible?

Es evidente que el cuerpo se destruye en la muerte; en algunos casos, su desaparición puede alcanzar límites increíbles, que harían imposible toda «recuperación» o «reconstrucción». Evidentemente, la resurrección de la carne implica una «recreación» de ella. Pero esa nueva creación de la carne, unida a la persona que sigue viviendo, no parece más misteriosa que la primera.

Y si se trata, más allá de una mención abstracta y no imaginable, de pensar concretamente lo que podrá ser la vida después de la muerte, ¿no es precisamente la condición carnal la que lo hace posible? ¿No es esto lo que responde al sentido real de la fe, independientemente de las teorías? Si no fuera así, ¿no sería vana la esperanza que alienta en los que esperan seguir viviendo en Dios para siempre, el verdadero sentido de la perspectiva cristiana?

## IX Este mundo y el otro

La idea de los *dos mundos* tiene viejo abolengo filosófico. A esta cuestión dediqué particular atención en *Antropología metafísica*, y a ello remito. El punto de partida es la distinción entre lo *patente* y lo *latente*, y la posibilidad de transitar de lo uno a lo otro. La filosofía nace de la convicción de que no solo es posible que lo latente se revele y manifieste, sino que el hombre puede ir por sí mismo de lo patente a lo latente, *descubrir*<sup>10</sup>, manifestarlo, mediante la razón. Este es el sentido originario de *alétheia*, verdad. El famoso fragmento de Heráclito, *hodós áno kai káto mía kai houté*, «el camino hacia

arriba y el camino hacia abajo es uno y el mismo», tiene singular alcance filosófico.

Los griegos interpretarán pronto esta distinción entre los mundos como «mundo sensible» (*kósmos aisthetós*) y mundo inteligible (*kósmos noetós*). El mundo sensible se interpretará también como visible (*horatós*). Lo decisivo será la probabilidad de tránsito de uno a otro, y que esto pueda acontecer en los dos sentidos, por manifestación de lo latente o por acción humana, desvelamiento y no pasiva revelación.

Es evidente la conexión entre estas ideas filosóficas helénicas y la situación cristiana ante *este mundo y el otro*, - es innegable la proyección sobre la perspectiva cristiana de conceptos ajenos. Y esto viene reforzado por la interpretación, quizá apresurada, como lo «natural» y lo «sobrenatural», consecuencia del capital concepto griego de *phýsis*, que urgiría revisar con cuidado al trasladarlo al cristianismo.

Si queremos buscar un contexto estrictamente religioso en que aparezcan los dos mundos, hay que pensar en el Padrenuestro. En él se reza: «Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo.» Se pide que en la tierra, en *este* mundo, se haga la voluntad de Dios como se hace, sin duda, en el otro, en el cielo. No existe declaración comparable de la radical *libertad* humana. El cumplimiento de la voluntad divina en este mundo no es seguro, porque depende de la decisión del hombre, que puede oponerse a ella, y por eso se reza por ese cumplimiento (*fiat voluntas tua*). La contraposición está claramente marcada: *sicut in caelo et in terra*, «así en la tierra como en el cielo», lo que se atenúa en la reciente reforma litúrgica.

En el cristianismo aparece con *importancia* superlativamente mayor el otro mundo, frente a la *realidad incontrovertible* de este. La permanencia en este mundo es breve -incluso la existencia del mundo mismo está destinada a pasar-. El otro está más allá de toda fugacidad, y perpetua ha de ser la condición del mundo del hombre. Este mundo está afectado por

la imperfección, frente a la gloriosa perfección del otro, de la que gozará el que se salve (sin olvidar la indecible miseria del desenlace adverso).

Este esquema conceptual, válido en sí mismo, tiene que ser vivido e interpretado por el hombre. Y en esa interpretación caben no pocos peligros. Ha sido o es frecuente entre cristianos la desvaloración de este mundo, el desdén por él *-de contemptu mundi* ha sido un género literario de extraordinaria vigencia y largo influjo-. El concepto de *homo viator*, en sí mismo legítimo y valioso, puede relegar la realidad de este mundo a un mero tránsito hacia el otro, al que propiamente se «pertenece» y que recibe toda la atención. Se ve este mundo como el lugar del «cumplimiento» de ciertas condiciones que abren las puertas del otro.

¿Es esto justo? Esa actitud, tan frecuente y que ha gozado de tanto prestigio, envuelve un desprecio de la creación. «En el principio creó Dios el cielo y la tierra», dice el Génesis. El otro mundo ha sido creado por Dios, pero también este; y en el relato del Génesis, a cada etapa o paso de la creación, se dice que Dios vio que era «muy bueno» (*valde bonum* en el latín de la Vulgata).

La desvaloración del mundo, de esta vida, de sus valores, ha sido una tentación permanente. La frase, atribuida a San Agustín, *virtutes ethnicorum splendida vitia* (las virtudes de los paganos son vicios espléndidos) es la expresión afortunada pero dudosa de una actitud ambivalente, que reclama revisión.

En la historia del cristianismo ha tenido un puesto considerable el desdén del cuerpo, de la carne, de los sentimientos y pasiones. El ascetismo, con fuerte influjo neoplatónico, ha tenido y tiene un prestigio que habría que justificar con cuidado. Se ha introducido sin suficiente reflexión lo que se podría llamar una moral del *despego*, convertido en virtud.

Este mundo ha sido habitado por Dios hecho hombre: *habitavit in nobis*. Asumió la condición carnal, la mundanidad, la convivencia, la historicidad, todos los ingredientes de este mundo. El desprecio de este mundo envuelve un menosprecio de la Encarnación, es decir, del núcleo esencial del cristianismo. El sacrificio divino no es solo el rebajamiento de esa condición suprema, el sufrimiento aceptado. Su sentido depende de su finalidad, que es precisamente la redención, la deificación del hombre y de su vida. ¿Cómo puede omitirse o, al menos, oscurecerse esto?

Este mundo aparece como condición del otro, pero no un mero «trámite» desdeñable. Dios habría podido situar el hombre en el otro mundo, en el cielo, eludiendo todas las dificultades, miserias y riesgos de su vida terrenal. Pero, como ya dije en *Antropología metafísica*, no sería el hombre sino otra realidad bien distinta. El hombre *hace su vida* -con las cosas-. La elige, es no creador, pero sí autor de ella. La vida terrenal en este mundo aparece como elección de la perdurable. Consiste en decidir *ahora* quién se va a ser *siempre*.

Esto muestra la excepcional importancia y gravedad de esta vida y del mundo en que acontece, y que en buena medida es obra del hombre, que proyecta sus proyectos sobre la mera circunstancia y hace de ella mundo. El cristiano tiene la exigencia de vivir esta vida con la mayor intensidad y el máximo esmero.

Una impresión superficial puede hacer pensar que esto no se ha hecho, sino más bien lo contrario. Se tiene una imagen del cristianismo como un apartamiento del mundo, una orientación exclusiva al otro, un desinterés por lo presente.

Nada más falso. Láncese la mirada sobre el puesto que en la historia de la humanidad han tenido los pueblos cristianos en el sentido que doy a esta palabra en este libro. Independientemente del estado de la fe, de la vivacidad de la creencia, los pueblos condicionados por el cristianismo, los que

han recibido la visión de la realidad procedente de él, la *perspectiva cristiana*, han sido los más interesados por este mundo, por su conocimiento, exploración, transformación, orientación hacia lo que han creído valioso y deseable.

Precisamente la proyección hacia el otro mundo, la esperanza en él, en su perpetuidad para siempre, han hecho que para los hombres participantes de esta actitud haya tenido la máxima importancia ese mundo en que se han encontrado y que les ha sido confiado.

#### X. El horizonte de la vida perdurable

La expectativa de la vida perdurable es el núcleo esencial de la perspectiva cristiana. Si la relación con Dios se limitara a la vida terrenal, la religión misma perdería su sentido. Es lo más importante, justificación de todo lo demás, orientado hacia esa esperanza. Sin embargo, a lo largo de la historia se ha descuidado algo que siempre he creído decisivo: su *imaginación*. Si esa vida no es imaginada, no puede ser deseada en concreto, sino de manera abstracta y débil.

Con grandes diferencias históricas, la intensidad de esa expectativa ha variado enormemente. En algunas épocas, y entre ellas la nuestra, ha tendido a disiparse. Varias causas, muy diversas, han contribuido a esa atenuación, al desdibujamiento de la figura con que esa vida se presenta al hombre.

Los teólogos han insistido, sin duda justificadamente, en la visión beatífica de Dios; pero se puede ver en ello un ejemplo de «deformación profesional»: lo que para un teólogo o un filósofo tiene sentido y extraordinario relieve, no es demasiado comprensible para la gran mayoría, cuya atención no prende con suficiente energía en esa formulación.

En el otro extremo, se ha difundido una imagen popular escasamente atractiva: los bienaventurados, sentados en nubes, con túnicas blancas y tocando el arpa, no es algo particularmente atractivo e incitante. Sería interesante indagar



el influjo que han tenido, en libros de piedad, sermones y otras formas de presentación ante los fieles, en el desinterés por la otra vida; sin negarla, sin renunciar enteramente a su realidad, la atención de los cristianos se ha concentrado en esta vida y sus asuntos, y la otra ha quedado relegada a una referencia bastante inerte.

Ha contribuido a la formación de una concepción abstracta y sin vivacidad la reducción a las nociones de «premio» o «castigo» dependientes del «cumplimiento» de ciertas condiciones. La atención se concentra en lo que sería la sentencia, mientras queda en sombra el contenido.

Es inquietante la insistencia en la presentación de la vida perdurable como «estado», con olvido de lo que se entiende por *vida*, con omisión de sus atributos esenciales, sin los cuales no es imaginable.

Finalmente, hay el riesgo de la *despersonalización*: mi vida es *mía*, la de cada cual, única e irrepetible, y es de ella de la que se trata, la que interesa. Si esto se desdibuja en un vago «estado» homogéneo y que se presenta como intercambiable, es improbable que haya una esperanza viva, una tensión hacia esa vida prometida.

Durante largo tiempo, lo que llamo el dramatismo del desenlace, la alternativa entre la salvación y la condenación, ha mantenido el interés por la otra vida. Hay que preguntarse si *ese* interés es suficiente, si es religiosamente aceptable. Otra cuestión es si es resistente y sólido: hemos visto cómo la atenuación de esa alternativa ha contribuido a la debilitación de su supuesto: la perduración misma.

No eludamos las consecuencias graves: la imagen habitual de ella ha estado y está expuesta a un *empobrecimiento*, a una pérdida de la maravillosa riqueza y concreción de la vida humana personal, aun la más modesta, y la no menos asombrosa de la multiplicidad de sus formas. Por extraño que parezca, en la concepción dominante se ha deslizado una

noción *residual* de la inmortalidad, reducida a lo que «queda», sin diferenciación y sin relieve; tendría que ser lo contrario, una plenitud y exaltación, un enriquecimiento de esa misma realidad que en este mundo somos y, sobre todo, hemos podido ser.

El error que se desliza, casi sin advertirlo, me parece de ilimitadas consecuencias: que en presencia de Dios todo pierde valor e interés. En el fondo, sin voluntad expresa de ello, esto envuelve suma impiedad; una desvaloración de la obra de Dios, de lo que ha creado, y con particular atención en el caso del hombre. La vida humana, la persona como forma de realidad, tiene atributos que le confieren dignidad e importancia. La prodigiosa variedad humana, que hace «única» a cada persona, ¿podría perderse o confundirse? Esa unicidad, esa peculiaridad de cada uno, con toda su complejidad, es lo que se espera salvarse en la otra vida. La presencia de Dios debería entenderse como glorificación, como iluminación de toda realidad. Las diversas formas de vida, empezando por la recíproca disyunción entre varón y mujer, las diversas edades, que en esta vida son sucesivas y en gran medida excluyentes, pero que en la otra podrían conservarse sin pérdida; la multitud de pueblos, de variantes de lo humano, transformadas en el curso de la historia, toda la riqueza inagotable de la humanidad creada, ¿no tendrá que ser conservada, potenciada, salvada? El hombre ha acontecido de manera fecunda y complejísima sobre la tierra; no parece lícito entender su destino más alto como una simplificación.

El conocimiento de Dios, no ya en espejo y enigma, sino en la inmediatez, «cara a cara», no se puede imaginar como algo inerte, sino más bien como una *empresa* infinita e inagotable, como una deslumbradora sorpresa creciente y sin límite.

La vida humana -hoy hemos llegado a verlo bien, con evidencia nunca antes alcanzada- es proyectiva, imaginativa, interpretativa, libre, dramática; esto la distingue de otras formas de vida biológica, y también de otras que no conocemos por

experiencia, pero podríamos imaginar. La persona humana está hecha de realidad e irrealidad, de proyectos articulados en diversas trayectorias, realizadas o no, y en diversos grados de logro, abandono o fracaso. En esto consiste *cada* persona, y es la que aspira a salvarse, la que espera la perpetuidad.

Esta no podría consistir en la suplantación de eso que es lo más propio de cada uno, su sustitución por algo ajeno a lo que hemos sido y, sobre todo, hemos pretendido ser. Ahora bien, el hombre se engaña, se confunde, sucumbe a tentaciones, falsea su vida; a esta le corresponde un variable grado de *autenticidad*. La depuración de la glorificación no puede consistir solamente en el arrepentimiento y el perdón de los pecados; se la puede entender como la realización de las trayectorias auténticas que no se han cumplido, o solo de modo deficiente, en la vida terrenal.

El hombre es una realidad imperfecta, inconclusa, *in via*; si es *homo viator*, el término del viaje tiene que ser la plenitud de sus posibilidades, la madurez e integridad del proyecto en que consiste. Se entiende, *cada cual*, sin pérdida de la peculiaridad de cada vida. La infinitud de Dios permite comprender que nos conozca a todos, que vele por nosotros y nos llame por nuestro nombre. Ese o esa que hemos sido, que somos, es quien ha de salvarse y vivir para siempre. La resurrección de la carne da última consistencia a esta interpretación. Nuestra realidad personal, inteligente, amorosa, carnal, ligada a las formas históricas, hecha de proyectos de varia suerte, articulados en trayectorias de desigual autenticidad, es la que ha de perpetuarse, transfigurarse, salvarse. No puede imaginarse ninguna mutilación ni disminución.

Precisamente al contrario. La raíz última de la persona humana es lo que llamamos *vocación*. Nos sentimos llamados a hacer algo y, más aún, a ser *alguien*. Las limitaciones, los azares, las interferencias, estorban que la vocación se cumpla íntegramente. Uno de sus ingredientes principales es la

proyección hacia otras personas, en varias relaciones afectadas tal vez por el conflicto, la ausencia, la muerte. Se puede imaginar la otra vida como la plenitud de eso en que verdaderamente el hombre consiste. Si es, como pienso, criatura amorosa, la persona podrá alcanzar así su verdadera realidad, nunca antes adecuadamente poseída.

Y si es criatura, hecha a imagen y semejanza de Dios, ha pasado toda su vida terrenal en estado de ausencia, de deseo y privación. La *imago Dei*, como tal, es una realidad penúltima, que postula la contemplación de su modelo, el acceso a la suprema realidad de la cual es un reflejo.

Todo esto es parte constitutiva, a última hora la esencial, de la perspectiva cristiana. Va incluido en la realidad misma de los hombres que han recibido el influjo del cristianismo, sea cualquiera su condición y también la actitud que hayan tomado frente a él. En muchos casos, este aspecto de nuestra realidad aparece borroso, confuso, en ocasiones deformado. Sobre todo, por desatención, por apartar de él la mirada o dejarse perturbar por nociones ajenas e inadecuadas. Pero creo que basta con mirar lo que se ha recibido y acaso no poseído y, sobre todo, a la intimidad de uno mismo, para descubrir la necesidad profunda, quizá negada, lo que a última hora es el horizonte hacia el cual se orienta lo más profundo y radical de nuestra vocación.

## XI. Dios como amor

La palabra clave del cristianismo es amor. Se repite incesantemente en el Nuevo Testamento: *agápe*; y el verbo *agapán*, y el participio o adjetivo *agapetós*, amado. No es ajeno a la noción de amor el Antiguo Testamento: el amor a Dios es el primer mandamiento del Decálogo, y el fundamento de todo él. Pero no es comparable el peso de este concepto en el núcleo mismo del cristianismo. Amor a Dios, por supuesto; pero la creación es un acto de amor efusivo -Dios crea

realidades que van a ser amadas-, amor entre las tres personas de la Trinidad, amor entre los hombres como hijos de Dios, e se extiende a y hermanos, qu los enemigos; el amor es la condición que caracteriza al cristiano, lo que lo identifica y distingue.

De las tres palabras griegas que designan el amor, *éros*, *philia* y *agápe*, el Nuevo Testamento usa principalmente la última. La Vulgata la traduce por caritas, y no habría que objetar, si no fuera porque la palabra «caridad», en todas las lenguas, ha experimentado cambios semánticos y se ha ido separando de su sentido originario de amor, aun que lo conserve como un fondo o fundamento. Es menester, pues, volver a la voz amor para traducir *agápe*.

En el cristianismo el amor no se limita al debido a Dios, y al que debe unir a los hombres entre sí. He señalado antes que el amor a Dios puede reducirse al cumplimiento de su voluntad y, por lo pronto, de sus mandamientos, pero en esa concepción lo que entendemos normalmente por amor se desvanece un tanto. Es la Encarnación, la presencia de la Divinidad en el hombre Jesús, la justificación del inevitable antropomorfismo. El amor a Cristo, hombre como los demás, con quien se puede tener una relación personal -de modo inmediato y real los que convivieron con él, en la imaginación los demás-, es, a la vez, ese difícil amor a Dios, ya que el que lo ha visto ha visto al Padre. Esto es el núcleo mismo de la *religiosidad* del cristiano, diferente de todas las demás y que no se puede pasar por alto, como se hace con demasiada frecuencia. Si se pierde de vista se omite un aspecto decisivo de la perspectiva cristiana.

Pero esto, con ser tan importante, no es lo decisivo. Los griegos pensaron que el amor -*éros* es un dios. El cristianismo dice, y con extrema gravedad, que *Dios es amor*. En la I Epístola de San Juan están los textos más explícitos:

«Amémonos los unos a los otros, porque el amor procede de Dios, y todo el que ama, de Dios ha nacido y conoce a Dios.

Quien no ama no conoció a Dios, porque Dios es amor. (*Ho me' aga~ pon ouk égno tón Theón, hóti ho Theós agápe es tîn*). En esto se manifestó el amor de Dios en nosotros, en que al Hijo suyo unigénito envió Dios al mundo, para que vivamos por él. En esto está el amor, no que nosotros hubiéramos amado a Dios, sino que él nos amó a nosotros y envió al Hijo suyo, propiciación por nuestros pecados» (I Juan, 4, 8). Y más adelante. «Dios es amor, y quien permanece en el amor, en Dios permanece, y Dios en él» (*Ho Theós agápe estîn, kai ho menon en té agápe en tó Theó ménei kai ho Theós en autó ménei*) (4, 16)

La teología ha insistido siempre en el amor de que Dios es sujeto y debe ser objeto. Ama y es amado, y en ello se funda el amor entre los hombres. Pero la afirmación de San Juan tiene otro alcance: dice lo *que es Dios*, podríamos decir su «consistencia». ¿Se piensa suficientemente en ello? La enumeración tradicional de los atributos de Dios, ¿no deja fuera esa extraña forma de *realidad* que es el amor?

Pienso que la causa de esto reside en la ausencia de una interpretación adecuada de lo que es el amor. Conocemos el amor *humano*, pero habitualmente se lo entiende como un *sentimiento*. Siempre me ha parecido esto un error; existen ciertamente «sentimientos amorosos», que acompañan al amor y tienen gran importancia; pero no son más que acompañamiento de una *realidad* bien distinta, que es origen de una transformación *metafísica* de lo que *somos*. Se comprende que se pase por alto o no se insista al pensar en Dios en lo que sería meramente un sentimiento, pero no se trata de eso, sino de algo mucho más radical, de una forma de realidad que reclama alguna consideración.

Esto podría ser un punto de partida para intentar comprender la realidad divina. Temo que haya pesado excesivamente la herencia conceptual del pensamiento griego, ajeno a la revelación cristiana, referido primariamente a su gran

descubrimiento imperecedero, la *consistencia* de las *cosas*. Desde que Parménides llega a la noción de *eón*, lo que será el *ón*, *ens*, ente, lo que es, se descubre algo decisivo: la consistencia. Las cosas *consisten*, este es el genial hallazgo, previo a la determinación de *en qué* consisten. Y, tras un largo camino, se llegará al maravilloso concepto aristotélico de *ousiá*, sustancia, que sería quimérico y suicida abandonar.

Lo que no es satisfactorio, sino una rémora del pensamiento, es el «sustancialismo», la convicción de que la realidad es sustancia o accidente, admirables conceptos para entender las *cosas*, pero que no bastan para entender otras formas de realidad, irreductibles.

Esto sucede, sin salir de la realidad directamente conocida por el hombre. La vida humana no es cosa alguna, sino un acontecer, un drama proyectivo. La *persona* humana se contrapone a toda cosa, está hecha de irrealidad, de proyección imaginativa hacia el futuro, va más allá de todos los conceptos adecuados para la comprensión de las cosas.

No digamos si se trata de entrever la realidad de Dios. Su condición personal llevaría a partir de lo más «próximo» conocido, la persona humana. Desde ella, objeto de conocimiento inmediato -es lo que somos-, abarcable, accesible, se podría intentar lanzar una mirada a la realidad divina.

La dificultad inicial estriba en que se ha pensado extrañamente poco sobre la persona, y la mayor parte de ello con conceptos inadecuados e insuficientes, trasladados de la interpretación de las cosas. Para entender lo que es persona, se entiende, humana, hacen falta otras categorías y conceptos. Si se poseen, si se logra una elaboración comparable a la que el pensamiento ha conseguido para sus conceptos básicos, habría alguna esperanza de poder trasladarlos analógicamente a la Divinidad.

Solo desde la noción de persona se puede tener alguna esperanza de comprender en alguna medida la realidad de Dios. ¿En qué medida se ha hecho? Tengo la impresión de que apenas se ha tomado posesión de lo que se ha llegado a saber acerca de la persona humana, lo más próximo a nosotros, nuestra propia realidad. Y creo que esta operación posible iluminaría inesperadamente cuestiones decisivas que permanecen en la oscuridad.

## XII Criatura amorosa

Hace más de medio siglo propuse una definición «provisional» de la razón, que no he conseguido mejorar y de la cual me sirvo: *aprehensión de la realidad en su conexión*. No se identifica con la «inteligencia», que los animales, en muy diversos grados, comparten con el hombre. La razón exige ver las cosas como *realidad* y no meros estímulos, y descubrir las *conexiones* entre sus elementos integrantes.

Si se usa la razón en este sentido, se llega a una «definición» *cristiana* del hombre que propongo desde hace algún tiempo: *criatura amorosa*. Se trata de establecer la conexión entre dos textos religiosos capitales: el relato de la creación en el Génesis y la I Epístola de San Juan en el Nuevo Testamento.

He comentado muchas veces la diferencia en el relato de la creación al llegar a la del hombre. En lugar de *fiat* («sea» o «hágase») instantáneo del acto creador, la expresión, profundamente diferente, «hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza». El plural -alusivo a la Trinidad-, el verbo que sugiere una «empresa» no acabada, el que Dios mismo sea el «modelo» del hombre, *imago Dei*, sólo inteligible desde el Dios de quien es semejanza. Y como es criatura, rasgo esencial, hay que retenerlo en esa comprensión.

Por otra parte, según San Juan, Dios es amor, el amor es su consistencia, el atributo capital desde el cual se lo puede entender, y que es clave de su relación con el hombre. Las



definiciones del hombre como animal racional, inteligente o sus equivalentes son aceptables, pero no recogen lo esencial desde la perspectiva cristiana; en ella se recoge su continuidad, su carácter inacabado o inconcluso, imperfecto en el sentido etimológico de la palabra, su indefinición -imagen finita de la infinitud de su modelo divino-. Por otra parte, la inteligencia o racionalidad son menos relevantes desde el cristianismo que el amor. Por eso el hombre aparece como criatura amorosa, subrayando con igual energía ambos términos.

En el cristianismo es primario lo que en el judaísmo no lo era, el amor. Si se toma en serio la noción de *imago Dei*, procedente del Antiguo Testamento, el cristiano, desde el pléroma, desde la plenitud de la revelación, se ve así, y si lo olvida u omite es infiel a su perspectiva auténtica.

Las consecuencias *religiosas* son múltiples, y su posible abandono tiene extremada gravedad. La condición personal del hombre, yo, tiene una intrínseca versión a la convivencia, al nosotros. Esta versión al prójimo es esencial a la visión cristiana del hombre. Se parte de una necesidad, de una indigencia del individuo- La universalidad no es abstracta, sino referida al prójimo efectivo, a quien *se ve*. Para San Juan, el que dice que ama a Dios y no ama a su prójimo, miente: ¿cómo va a amar a Dios, a quien no ha visto, si no ama a su prójimo, a quien ve? Una vez más, se trata de las conexiones, de no tomar aisladamente los ingredientes de la visión cristiana de lo real.

Desde aquí se comprende la superación de la noción de «pueblo elegido» hacia la universalidad de todo hombre; pero de modo concreto, amor a cada hombre, a cada persona y con su nombre propio único. Cristo muere por todos los hombres, pasados, presentes y futuros. Tras su muerte «descendió a los infiernos» o al seno de Abraham; la salvación afecta a los vivientes, y también a los que vendrán.

Por otra parte, trata con amor directo e individual a su madre, a sus amigos, a sus discípulos, llora la muerte de

Lázaro, promete el paraíso al buen ladrón. Conviene no olvidar la oscurecida idea de la «comunidad de los santos» en una época en que incesantemente se habla de «comunidad».

No hago sino recordar los rasgos capitales de la perspectiva cristiana, los elementos esenciales de la visión del hombre desde la religión cristiana en su madurez. Se ha atenuado increíblemente la conciencia de criatura. Aparte de que la idea de Dios tiende a pasar a un segundo plano, hay una propensión en el mundo actual a una desestimación de la realidad. Tradicionalmente se la ha considerado como un bien, el primario. Se sentía gratitud al Creador por haberla producido, por habernos dado la nuestra. Esto se extendía a los padres, a quienes se consideraba acreedores a gratitud por serlo, por haber sido los transmisores de esa realidad nuestra. La quejumbre ante lo real, la insistencia constante en sus deficiencias, sus limitaciones, sus males, lleva a considerarlo como algo indeseable o que al menos no se puede agradecer. Se desdibuja así la visión propia como criatura, como hechura de Dios.

Creo que la infidelidad radical al cristianismo es no verse como criatura amorosa. He recordado a veces, como expresión máxima de desamor, de insolidaridad radical, la respuesta del Comendador a Don Juan, en el drama de Zorrilla: «¿Y qué tengo yo, Don Juan, con tu salvación que ver?» La fórmula última del despego, el desamor, que se hace en nombre de Dios. Es la inversión de la condición de criatura amorosa, el olvido de los dos términos esenciales, de esa comunidad estrictamente personal de la comunión de los santos.

Desde la noción de criatura amorosa se abre para el hombre el horizonte del amor inteligente y justo como plenitud de su condición.

### XIII. Las infidelidades cristianas al cristianismo

Las infidelidades individuales son incontables y difíciles de determinar. Otras son colectivas, que afectan a amplias zonas de la Cristiandad o épocas que pueden ser duraderas. Representan desviaciones, en cierto sentido estructurales, que han constituido apartamientos de la fe o de las exigencias morales. Ya en el comienzo mismo del cristianismo se observan actitudes sorprendentes. Es notoria la resistencia entre los judíos a aceptar a Jesús como el Mesías esperado tanto tiempo. Creo percibir dos motivos que ayudan a entenderlo. Uno de ellos, la resistencia a la *universalidad* de la religión, más allá del «pueblo elegido». La otra, la expectativa de un Mesías que traería la liberación temporal y próxima de Israel. Recuérdese la división que, ya dentro de la primitiva comunidad cristiana, se dará entre los que exigen el «paso» por el judaísmo, la circuncisión, y los que consideran el cristianismo abierto a todos, a los gentiles, y que resultará predominante.

Otro aspecto que puede ser problemático y hasta conflictivo es la introducción de los conceptos filosóficos helénicos, que se consideran ajenos, acaso a expensas de la evidencia religiosa.

Ya establecido el cristianismo con volumen e influjo considerables, sobrevendrán las persecuciones. Son soportadas y aceptadas por los cristianos, pero en algunos casos puede surgir la duda de si se *busca* el martirio, lo que significaría una «provocación» al pecado de los perseguidores, lo que sería de licitud más que dudosa. ¿Exceso de celo? ¿Afán de desafío? ¿Anhelo de «perfección», o acaso de notoriedad, incluso a los ojos de Dios? Los motivos pueden haber sido muy variados, pero la duda subsiste.

Desde la aceptación del cristianismo en el Imperio romano, con Constantino y el edicto de Milán, la situación va a ser muy diferente, pero surgirán otras tentaciones. El aprovechamiento por la Iglesia de ciertas estructuras estatales puede ser lícito y, sin duda, fue una ayuda a la difusión del cristianismo; pero en ocasiones fue una peligrosa aproximación a los Poderes,

inquietante en dos sentidos: uno, el servirse de ellos en beneficio de una tendencia o fracción particular; la otra, depender de esos poderes, dejarse utilizar o manipular por ellos.

A medida que se va consolidando la Iglesia, que empieza a tener «importancia» no solo religiosa, sino en alguna medida temporal -poder, riqueza, influjo-, las tentaciones se multiplican. Las discusiones dogmáticas se dejan influir por motivos que no son exclusivamente el afán de verdad, el respeto al sentido justo de la revelación. Hay rivalidades, formación de grupos afines, vinculaciones de ellos a comunidades sociales o «países», vanidades. Todo esto es un riesgo permanente, que en ocasiones llegará a tener enorme alcance.

El Cisma de Oriente, la separación entre la Iglesia griega y la latina, de tan graves consecuencias religiosas, teológicas -el relativo desconocimiento de los Padres griegos por los latinos, y viceversa-, políticas, hasta el destino del Imperio Bizantino a manos de los turcos en el siglo XV, tuvo ciertamente algunos motivos religiosos, pero fue mucho más cuestión de rivalidad entre Roma y Constantinopla, de soberbias humanas. Al cabo de tantos siglos, esa ruptura parece de difícil compostura, lo que no se justificaría desde un punto de vista estrictamente religioso.

Esto lleva a plantear una cuestión extremadamente delicada: la existencia de una *Cristiandad*. Ha habido cristianos, personas individuales que profesaban la fe cristiana; ha habido comunidades cristianas, muy reducidas, luego de mayor amplitud e importancia. Pero en cierta fase de la historia ha habido *pueblos* cristianos, definidos por la *vigencia social* en ellos del cristianismo, de manera que los individuos lo reconocían como ingrediente de sus vidas, aunque pudieran diferir los grados de adhesión, hasta llegar a la disidencia. Frente a estos pueblos había otros, vistos como «infieles», que

profesaban otras religiones o se definían por su hostilidad al cristianismo. Y estos pueblos, en muchos casos, pretendían imponer su religión y destruir la cristiana.

Un ejemplo ingente es la invasión islámica, desde el siglo vii, del Mediterráneo. Los países del Norte de África, desde Egipto hasta el Magreb, eran en gran parte cristianos; había en ellos Iglesias, algunas de particular importancia -el nombre de San Agustín, obispo de Hipona, es el ejemplo máximo-. Estos pueblos fueron sometidos al Islam y dejaron de formar parte de la Cristiandad.

España estuvo a punto de correr la misma suerte. Era cristiana, católica desde la conversión de Recaredo y la desaparición del arrianismo originario de los dominadores visigodos. La identificación de los habitantes con la condición cristiana hizo que la imposición del Islam no fuese aceptada por los que escaparon a la invasión y ocupación mayoritaria del territorio, y este fue el doble carácter de la Reconquista. Esta resistencia era evidentemente lícita, como lo hubiera sido la de los africanos del Mediterráneo.

Lo que es una infidelidad al cristianismo es que la Cristiandad se comporte como un poder temporal que pretenda imponer el cristianismo como tal y con esos recursos. El mandamiento *docete omnes gentes* ha sido rectamente entendido cuando se lo ha visto como el deber de *enseñar*, es decir, presentar, exponer, explicar la fe; no imponerla. La expresión, tan usada, «paz entre los príncipes cristianos», exigía la convivencia pacífica entre los pueblos que constituían la Cristiandad, y autorizaba la resistencia a los «infieles».

La propensión a las infidelidades aumenta cuando se trata de las herejías. Hay una confusión entre «herejes» y «sediciosos», explicable porque la asociación muchas veces existía; pero hubiera sido exigible una extremada escrupulosidad, que no fue frecuente. Esta situación caracterizó muchos episodios de la historia medieval, pero, sobre todo, dominó las luchas

religiosas desde fines del siglo XV hasta muy avanzado el XVII, y no terminó entonces.

Todas las Inquisiciones partieron de un profundo error *religioso*, que no se advirtió o no se quiso advertir, y del que participaron todas las confesiones. Si la fe es una *gracia*, no puede ser *exigida*, su ausencia o desviación puede ser un *pecado*, que Dios juzgará, pero no un *delito*. No se puede vincular la religión a los poderes públicos -el principio *cujus regio ejus religio*-. La libertad personal es la condición intrínseca de la vida religiosa. Que esto no se haya visto con claridad hasta hace pocos años es asombroso, pero así ha sido. Lo cual muestra que el cristianismo ha sido muchas veces defendido faltando a sus normas y principios. Por si esto fuera poco, bastaría recordar que «Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva», para reconocer el espíritu *anticristiano* de todas las Inquisiciones y sus equivalentes. Entre ellos hay que incluir, quizá en primer lugar, los procesos de brujería, que llevaron a la ejecución de cientos de miles de hombres y mujeres -sobre todo, mujeres- desde el siglo xvi hasta fines del xviii, principalmente en Inglaterra, Francia, Suiza y Alemania. En España, la Inquisición apenas prestó atención a la brujería, y su participación en tales procesos fue mínima; lo cual no excluye la repulsión debida a su existencia y procedimientos.

Estas actitudes, que llevaron a las guerras de religión, devastadoras en la mayor parte de los países europeos, en Inglaterra, Francia, Flandes, Alemania y generalizadas en la Guerra de los Treinta Años, significaron la introducción de la *hostilidad* en las concepciones religiosas. La primera víctima fue el precepto evangélico del amor a los enemigos. Las conexiones temporales, políticas o de otro tipo, fueron decisivas en las guerras que tomaron la religión como pretexto. Se cometieron atrocidades tomando el nombre de Dios en vano, sí no en falso.

En otro orden de cosas, la misma infidelidad aparece en las discusiones «doctrinales» entre tendencias teológicas, diversas confesiones protestantes o bien órdenes religiosas en el catolicismo. Esas disensiones han sido muchas veces más partidistas que intelectuales. El *odium theologicum* ha sido muy frecuente, y se podía predecir la opinión según la adscripción a un grupo. Es incalculable el daño que todo esto causó al cristianismo, su influjo en la desviación progresiva de muchos desde el siglo xviii, el aprovechamiento de ello para el desprestigio de toda religión.

Y hay otras formas muy distintas de infidelidad al cristianismo. La «aversión» al mundo, o a lo humano, ha sido una gravísima tentación recurrente. El pretexto ha solido ser el rigorismo, a veces el ascetismo. Esto se puede aplicar a la visión tétrica y no misericordiosa de la vida humana, la insistencia obsesiva en el pecado -conducente a su olvido y disipación-, la desconfianza frente a la esperanza.

Otra tentación no pretérita, sino en pleno vigor en nuestro tiempo, es la *exclusiva* atención a los «pobres», con descuido o acaso hostilidad respecto a los que no lo son. En gran parte del mundo, los «pobres» son una minoría, y muy especialmente en los países que han recibido el influjo cristiano. Se justifica el interés por los que carecen de bienes de fortuna y de medios para un nivel de vida aceptable. Pero se olvida que el mundo entero ha sido muy pobre hasta hace poco tiempo, desde luego hasta comienzos del siglo xix y, sobre todo, en la segunda mitad del xx, y que la existencia de «ricos» era excepcional y no alteraba la pobreza total. En todo caso, al cristiano le deben interesar y preocupar *todos los* hombres, amenazados por diversos males, desde el pecado hasta la soledad, la tristeza, la enfermedad, la vejez, la muerte, lo que afecta a todos. Es un extraño «materialismo» el considerar que los únicos males son los económicos, y si estos no cuentan se puede uno desentender de los prójimos.

Acaso la infidelidad más grave es la que tiene mayor actualidad en nuestro tiempo: el olvido de la *otra vida*, la atenuación de la perspectiva de la muerte y la perduración de la vida personal. Para muchos, hoy lo cismundano es el único horizonte. Como consecuencia de varios factores, se ha ido disipando la referencia a la perduración, la proyección hacia una vida con la cual se deja de contar. He insistido muchas veces en el afán de seguridad que afecta al hombre de esta época, y a la imposibilidad de seguridad respecto a la otra vida: a su existencia, en todo caso a su desenlace dramático, finalmente y sin escape a su cualidad y consistencia. Nuestros contemporáneos prefieren lo único de que se puede tener seguridad: la nada. Acaso la escasez de amor es un factor que entibia el deseo, la necesidad, de otra vida: si no se ama, ¿para qué? Otro factor es la politización que ha dominado a grandes porciones de la humanidad, y su injustificada conexión con la religiosidad.

Esta situación, la idea de que no hay más que esta vida, reduce a Dios a una mera referencia nominal en la que apenas se piensa. Aunque no se renuncie al cristianismo, se lo vacía de contenido. Esta es la situación de gran número de personas que se consideran cristianas, católicas, protestantes u ortodoxas, pero en las que esa condición no es decisiva, no es lo que sirve de apoyo a sus vidas. *Amor meus pondus meum, eo feror quocumqueferor*, decía San Agustín. Si ese amor deja de ser el peso que orienta y conduce la vida, esta transcurre por cauces que no son cristianos. Es increíble el grado en que se ha perdido el sentido de la palabra «adoración», en que no se tiene en cuenta la posible deificación del hombre y de su vida a la luz de la Divinidad. Estas son, creo yo, algunas infidelidades a la perspectiva cristiana.

#### XIV La hostilidad al cristianismo



En el capítulo 1 del Evangelio de San Juan se lee: «En él había vida, y la vida era la luz de los hombres, y la luz en las tinieblas brilla, y las tinieblas no la acogieron.» En el capítulo 5 del Evangelio de San Mateo se refiere el sermón de la montaña y se enumeran las bienaventuranzas -que comenté hace tiempo en mi libro *La felicidad humana*-. Al final se profetiza -y se cuenta también como bienaventuranza la persecución de que serán objeto los que sigan a Jesús. Poco después, en el mismo capítulo, se proclama el amor a los enemigos y rogar por los perseguidores. Se trata de textos esenciales, reveladores de lo más profundo y esencial del cristianismo.. Sin embargo, la hostilidad a él ha sido y es un hecho histórico de enorme volumen. Esto encierra un misterio no solo intelectual, sino también religioso, que no se puede pasar por alto.

En los primeros tiempos, tanto entre los judíos como entre los gentiles, hay un fenómeno de *in comprensión* de lo que es el cristianismo. Cuando San Pablo habla a los atenienses en el Areópago, estos hombres curiosos y corteses, avezados al pensamiento, se resisten cuando Pablo se refiere a la resurrección. El excelente libro, ya antiguo, de Pierre de Labriolle, *La réaction paknne*, que leí en mi juventud, muestra cómo vieron los paganos, incluso los muy cultos e inteligentes, la nueva religión: la proporción de error, de equívoco, es muy alta.

Uno de los elementos era el desprecio de una religión extraña, profesada por gentes sin importancia social ni prestigio. Incluso cuando se llega a ver las cosas más cerca, apenas se advierte el intento de ponerse en el punto de vista del otro. La originalidad es una de las cosas que cuesta más trabajo admitir.

En el Imperio Romano, causa capital de hostilidad y origen de persecuciones es la resistencia de los cristianos a aceptar el culto al Emperador; los paganos no hubieran tenido gran dificultad en incluir al Dios cristiano en su Panteón; son los

cristianos los que no pueden comprender ni admitir esa confusión de Dios único con las divinidades del politeísmo; y esa resistencia pone en cuestión las instituciones, se convierte en desacato o rebelión contra el Imperio.

La hostilidad judía procede de la negación de que Jesús sea el Mesías, sobre todo porque su realidad y su mensaje no coinciden con la expectativa de un liberador temporal de Israel; hay un claro elemento de incomprensión.

En cuando a la larguísima, multicentenaria hostilidad del Islam, hay que verlo como una religión que se afirma polémicamente frente al politeísmo árabe preislámico y como una «herejía» del judaísmo y el cristianismo; así, la negación expresa de la Trinidad. Por otra parte, consiste en una simplificación que facilitará su difusión y una propensión al fanatismo beligerante.

Algo bien distinto, y a última hora más interesante, son las hostilidades al cristianismo como *tal*, «comprendido», es decir, por lo que realmente significa. Hay múltiples resistencias a la idea de un Dios personal -el que sea «tripersonal» añade un elemento de irritación y repulsión que se presenta como «intelectual»-, creador, justo, amoroso y amable, padre de los hombres; que pide humildad, gratitud, adoración. Y este rechazo envuelve otro paralelo a la imagen del hombre: *libre*, responsable, capaz de santificación o de condenación, destinado a una vida perdurable y a la participación en la divina; una *persona* irreductible a toda «cosa».

Hay que reconocer que han existido y existen hombres que no pueden «soportar» esto, que sienten una extraña oposición a esta manera de ver la realidad, especialmente la propia. Hay una interpretación, que me parece superficial y poco convincente, según la cual la resistencia a la visión cristiana sería la dificultad de aceptar sus «exigencias». Se pide al hombre cierta perfección, algunas renunciaciones y sacrificios, una responsabilidad que puede tener graves consecuencias. Esta

puede haber sido la motivación de algunos núcleos disidentes en la Edad Media, o de los que se llamaban «libertinos» en los siglos XVII y XVIII, pero no explica lo decisivo de las hostilidades a que me refiero.

También es secundaria la repulsa a las instituciones eclesiásticas, el rechazo de sus vicios y defectos, reales o imputados, el desnivel entre lo que debe ser el cristianismo y lo que se presenta como tal. Esto se reduciría, dentro ya de los pueblos cristianos, al fenómeno de la «incomprensión», utilizada, a veces, como argumento polémico, pero que deja fuera el fondo de la cuestión.

No es fácil comprender este fenómeno. Creo advertir algo que parece sumamente extraño, pero que surge una vez y otra: una voluntad de degradación de la idea del hombre, como si irritara su posible excelencia. Esto se ha intentado desde muy diversos puntos de vista. Uno de ellos ha sido la negación de la importancia y dignidad del hombre, con pretexto de «modestia», que ha llevado a desconocer toda posición «central» de lo humano en la realidad. Lo curioso es que esa dignidad no supondría, en ningún caso, envanecimiento, orgullo o jactancia, ya que se debería a un *don*, lo que supone solamente gratitud.

A lo largo de la historia, sin interrupción desde el siglo XVIII, se han ido sucediendo equipos que se han dedicado a la empresa de «reducir» al hombre a lo no propiamente humano. Una serie de «relevos» han borrado el carácter personal del hombre, lo han visto como un «organismo», sometido a las meras leyes naturales -físicas, biológicas, económicas-, sin el decisivo atributo de la *libertad y la* consiguiente responsabilidad.

Esta actitud ha solido ir acompañada de un extraño deseo de *aniquilación*, la voluntad de extirpar en los demás la esperanza de seguir viviendo después de la muerte. Se puede descubrir algo que en el fondo no se entiende: un terror a la

supervivencia, acaso a la responsabilidad, a la exigencia de amor.

Es comprensible que muchas personas sientan dudas, dificultades, zozobra, angustia ante la incertidumbre. Lo que no se entiende es que se sienta hostilidad y repugnancia a algo que en todo caso *sería admirable*.

#### XV. La persona como raíz de la visión cristiana

Se olvida demasiado que la religión es un atributo exclusivo de la vida personal. Bastaría esto para reconocer el carácter único del hombre, radicalmente distinto de toda otra realidad conocida. Es asombroso hasta qué punto gran parte de lo que se llama «ciencia» o «pensamiento» pasa por alto las máximas evidencias. El sentido de toda religión, el hecho de la posible religiosidad, está ligado a la condición de *persona*, fuera de la cual ni siquiera es concebible.

Yo me atrevería a decir algo más. El cristianismo *consiste* en la visión del hombre como persona. No se lo ha «pensado» así, solamente se ha empezado a hacerlo, todavía de manera muy insuficiente, porque es extrañamente escaso lo que se ha pensado sobre esa realidad que somos; pero el cristianismo lo ha vivido siempre que ha sido fiel a sí mismo, y cada cristiano, aun el menos «teórico» o intelectual vive *personalmente su* religión si esta es sincera y forma parte de su vida. Lo sorprendente es la coherencia de esas vivencias «elementales», accesibles a todos, con lo que el pensamiento filosófico descubre al acercarse a la noción de persona.

El cristiano se ve a sí mismo como *alguien* inconfundible, no «algo», un «quién» distinto de todo «qué», con *nombre* propio, *creado y amado* por Dios, no solo y aislado, sino en *convivencia* con los que, por ser hijos del mismo Padre, son *hermanos*. Se siente *libre y*, por tanto, *responsable*, capaz de elección y decisión con una realidad recibida, de la que no es autor, pero *propia*. Se sabe capaz de *arrepentimiento*, de

volver sobre la propia realidad, aceptarla o rechazarla y corregirla. Y esa realidad es *proyectiva*, consiste en anticipación del futuro, de lo que va a hacer, de quién pretende ser, y es amorosa, definida por la afección hacia algunas personas y el deber de que se extienda a las demás. Y aspira a la pervivencia, a seguir viviendo después de la muerte inevitable, no aislada sino con los demás -reza su creencia en la comunión de los santos». Vive por su condición amorosa la posibilidad de la *interpenetración* de otras personas, de ser «habitado» por algunas.

Si esto se *piensa*, se hace una *antropología* de la persona humana; si se lo *vive*, se es simplemente cristiano.

Todo esto ha formado parte durante dos milenios de la perspectiva cristiana, ha sido transmitido, de manera no teórica, escasamente conceptual, a millones y millones de hombres y mujeres -desde niños por lo general-, ha sido la interpretación básica de sus vidas y, no menos, de la realidad total. El modo de su instalación en el mundo; y como la vida humana es interpretación de sí misma, este esquema ha sido durante siglos un elemento de esa realidad misma en gran parte del mundo.

Habría que añadir algo más: en la medida en que toda religión *supone* que se trata de personas, que los hombres se viven como tales, en cierta medida, con mayor o menor claridad y hondura, todo hombre religioso ha participado de esa visión de sí mismo. Y esto ha sido la base de toda relación entre grupos humanos diferentes y ajenos; se podría descubrir cómo los «encuentros» entre fracciones inconexas de la humanidad han sido posibles sobre la base común de su varia religiosidad, aunque en su contenido concreto haya sido causa o pretexto de divisiones y enfrentamientos, en ocasiones de extremada violencia. Precisamente por «entenderse» en un terreno común han podido chocar los hombres por sus diferencias.

Esto mostraría el error latente en toda lucha religiosa, que desconoce el subsuelo de la vida, en la que esta encuentra su

fundamento. En la religiosidad es donde todo hombre que vive como persona puede encontrarse con otro, donde reconoce su condición común; en el caso del cristiano, explícitamente su hermandad, y por eso es más grave en él que la religión sea motivo de negación y hostilidad. Otra cosa es la adhesión a la propia visión, el deseo de explorarla, pulimentarla y comunicarla a los demás. O la posibilidad de defenderla si es atacada, si se intenta despojarlo de ella.

Para volver a la perspectiva estrictamente cristiana, es evidente que ha aparecido en múltiples formas, con diferentes grados de claridad, con oscurecimientos y apartamientos, con esas «infidelidades» de que he hablado antes. Lo decisivo es que la llevamos dentro, como ingrediente de lo que somos.

¿Cuál es la situación actual? Conviene extremar la precisión, la pulcritud intelectual. Es evidente que desde hace un par de siglos la vigencia de la perspectiva cristiana ha experimentado una *regresión* en los pueblos que la poseían y la habían conservado desde sus comienzos o al menos desde varios siglos. Se puede hablar con fundamento de un proceso de *descristianización* en varias etapas, desde distintos puntos de vista, realizado por diversos «equipos» que se han ido relevando, con extraña continuidad, desde el siglo XVIII.

Pero sería un error reducirse a esta noción «interna» al cristianismo, y por tanto a lo que puede llamarse descristianización. Se trata de algo más amplio y de mayores consecuencias: la eliminación de la dimensión *religiosa* del hombre. Que esta empresa se haya concentrado sobre el cristianismo es mera consecuencia de que era la religión con la que había de habérselas, la que tenía realidad, vigencia, vigor, la forma concreta en que acontecía la religiosidad.

El cristianismo aparecía como un «caso particular», ciertamente el más importante, pero se apuntaba a algo mucho más amplio. A medida que ha ido pasando el tiempo, hasta

Regar al presente, se ha visto con claridad que lo que se ha tratado de eliminar es *toda* visión religiosa.

Puede parecer que en algunos casos no es así, que algunas religiones se han intensificado y han adquirido mayor importancia e influjo. Habría que preguntarse si como tales religiones o de otra manera. Tal vez se han convertido en fuerzas políticas, en concepciones sociales destinadas a introducir modificaciones en el mundo actual. Paralelamente a ello se ha producido una proliferación de «sectas», «cultos», organizaciones varias, coincidentes en el desplazamiento de la instalación religiosa que he resumido brevemente.

Lo que es decisivo, lo que resulta iluminador, es que ese proceso se realiza paralela o convergentemente con el de *despersonalización*. En realidad son dos caras de una misma actitud, del mismo propósito. Se lleva mucho tiempo intentando que los hombres pierdan de vista su condición única de personas, que se vean como organismos, reducidos a las otras formas de realidad que existen en el mundo; a última hora, reductibles a lo inorgánico, mera realidad sin ninguna *irrealidad* inseparable e intrínseca en forma de *proyecto*, de futuro. Por supuesto, sin libertad, sometidos a las *leyes naturales* -físicas, biológicas, sociales, psíquicas, económicas-, susceptibles de toda manipulación desde todas esas instancias.

Esta tendencia ha penetrado en el cristianismo, ya que los cristianos reciben como los demás las presiones del mundo circundante, de las organizaciones, de los medios de comunicación, de las interpretaciones que circulan y son difundidas. El cristianismo ha estado muchas veces «distráido» de sí mismo, absorto en cuestiones o aspectos secundarios, cuando no enteramente ajenos. Esto sucede también en nuestro tiempo, y ha afectado incluso a la liturgia, que ha sido siempre un eficaz vehículo de transmisión de la instalación cristiana.

Lo que resulta paradójico es que este doble proceso de despersonalización y eliminación de la religiosidad y de su

forma superior, la perspectiva cristiana, coincide con el avance mayor de toda la historia intelectual en el descubrimiento y comprensión de esa forma extraña y única de realidad que es la persona humana, justamente lo que somos. Si se compara la claridad alcanzada en este siglo con todo lo anterior, la sorpresa es absoluta. Tal vez por eso se extreman los esfuerzos por hacer que los hombres aparten su mirada de lo que por fin empiezan a ver.

#### XVI. Libertad y responsabilidad

Uno de los aspectos más interesantes -y más extraños- de lo que ha sido y es la perspectiva cristiana es la relación, tantas veces equívoca, entre el cristianismo y la libertad humana. Es asombroso cómo se ha podido en muchas ocasiones combatir al cristianismo en nombre de la libertad, y, si se mira bien, más asombroso todavía que hayan sido cristianos los que hayan dado cierta justificación a ello y hayan puesto en cuestión la libertad o hayan desconfiado de ella.

El cristianismo consiste en el reconocimiento de la libertad y su apelación a ella. La Anunciación cuenta con la libertad de María, cuya aceptación de la Encarnación es esencial. Por supuesto lo es la libre aceptación por Jesús de su sacrificio, y no se puede pasar por alto su condición humana, el hacer suya la voluntad del Padre.

Pero hay más, un aspecto que no se suele considerar: en el Padrenuestro -tan prodigioso en su concisión, que tiene todo en cuenta, hasta la necesidad de comer que tiene el hombre- hay un reconocimiento explícito de la libertad humana: «Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo» (*fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra*). Se da por supuesto que la voluntad del Padre se cumple en el cielo, pero se le pide que *también* se cumpla en la tierra, donde puede no cumplirse, porque el hombre es libre, y desde esa libertad se reza.



Y no se olvide un texto decisivo (Juan, 8, 32): *he alétheía eleutherósei hymás, veritas liberabit vos*, la verdad os hará libres.

Verdad, libertad, luz, vida, son palabras cruciales, decisivas en el cristianismo, intrínsecamente ligadas a la revelación. ¿Cómo ha sido posible que haya habido eclipses, equívocos, deslealtades, conflictos? Nada de esto cabe en la *vida* cristiana, en el ejercicio real y espontáneo de la religión. Las dificultades han podido surgir con interpretaciones «teóricas» inadecuadas, insuficientes o simplemente erróneas.

La libertad está ligada a la realidad de la *persona*, de la que es un rasgo definitorio. Lo grave es la escasez de pensamiento eficaz sobre la persona, no enturbiado por repertorios de conceptos elaborados para la comprensión de «cosas». La absoluta originalidad de la persona, irreductible a toda cosa, aunque no sea inteligible sin ellas, ha hecho que apenas se haya empezado a entender adecuadamente su realidad. Y el hecho de que el cristianismo sea una religión *personal* -como si una verdadera religión pudiera ser otra cosa- no ha impedido que en tantos casos se lo haya pensado desde supuestos que no han permitido la intelección recta de su sentido.

Solo en nuestro tiempo se ha abierto paso un pensamiento libre de esos obstáculos tradicionales, abierto a la realidad propia de la vida humana y de su condición intrínsecamente personal. Tal vez se podría hablar de un inveterado «pecado de los tiempos» que ha impedido comprender aspectos constitutivos de la visión cristiana del hombre.

La afirmación más enérgica, justificada y coherente de la libertad como condición humana procede de la filosofía de Ortega. Mi vida, es decir, la de cada cual, en su realidad concreta, no es «cosa» alguna, sino proyecto, empresa, misión –dijo que el entender la vida como misión, ponerla a la realización de algo, es una noción cristiana-. La vida me es *dada*, enseñaba Ortega, pero no me es dada hecha, sino por

hacer; yo tengo que hacerla, ciertamente con las cosas. Ante las posibilidades que me presenta la circunstancia o mundo, tengo que decidir, elegir, *por algo y para algo*, es decir, tengo que *justificar* -por lo pronto ante mí mismo- mi decisión. Soy *forzosamente libre*, no puedo renunciar a mi libertad más que mediante un acto libre. Por eso soy responsable, y la vida humana es *intrínsecamente moral*, es decir, moral o inmoral.

No creo que haya ninguna forma de pensamiento comparable a ésta en su descubrimiento de la pertenencia inexorable de la libertad a la condición humana. Desde esos supuestos se han dado pasos decisivos para la comprensión de ese modo de realidad que es la persona, núcleo del cristianismo.

Sin embargo, este planteamiento de la cuestión ha solido ser visto con desconfianza, si no con hostilidad, en nombre del cristianismo, identificándolo indebidamente con posiciones intelectuales inadecuadas, insuficientes y que, si se toman las cosas en serio, significan una mutilación de las evidencias religiosas, cuando no una desvirtuación de ellas.

Es menester un enérgico esfuerzo para apartarse de imágenes recibidas, mantenidas inercialmente, a veces durante siglos, procedentes, en gran parte, de actitudes no cristianas, para instalarse en el contenido mismo de lo que la religión cristiana significa, de lo que llamo *evidencia religiosa*, y tratar de pensar desde ella.

Con el pensamiento solo, aun el más afin, próximo y verdadero, no se llega al cristianismo. Hace falta la fe, que es un don de Dios, aunque suele olvidarse, y también la esperanza. Esta es la clave que puede descubrir el alcance de lo que se *Piensa*, quiero decir la posibilidad de que sirva para la comprensión intelectual del cristianismo.

Esto nos lleva de nuevo a una cuestión que ya ha aparecido anteriormente: las *adherencias* históricas y sociales, inevitables pero que hay que distinguir con la mayor pulcritud del

cristianismo. Su historia entera ha estado cruzada por dos equívocos que importa descubrir y corregir.

Por una parte, la suposición de lo que *hay que creer*, y que en muchos casos no pertenece al contenido de la fe cristiana, sino a interpretaciones de ella, acaso procedentes de formas de pensamiento enteramente ajenas al cristianismo, tal vez opuestas a su más profunda inspiración. Es penoso el espectáculo de tantos que han sido mal mirados o excluidos por no creer algo que tenían perfecto derecho a no creer, lo que se ha venido a reconocer en nuestro siglo.

El otro equívoco, de distinto signo, ha sido el de muchos «descubrimientos» científicos que parecían inconciliables con el cristianismo, y que han llevado a sus autores o partidarios a apartarse de él. Tal vez eran inconciliables con afirmaciones injustificadas, con las que circulaban como admitidas, pero que no era menester creer, que eran dudosas o simplemente erróneas. Por otra parte, era posible que los supuestos «descubrimientos» no fuesen *científicamente* verdaderos, que resultasen al cabo de cierto tiempo insostenibles desde el punto de vista de la ciencia. La historia de los dos últimos siglos está llena de ejemplos de estas dos formas de error, que se está tratando de superar en los últimos decenios, sin que todavía se haya logrado enteramente, por ninguna de ambas partes.

En la resistencia a aceptar la libertad, que es la condición misma de la persona humana, han intervenido dos factores distintos, aunque su conexión es evidente. Por una parte, el *temor* a la libertad misma, la evidencia de que el hombre, por no estar «hecho», por ser «autor» de sí mismo, partiendo de su realidad dada, «recibida», no se puede predecir, ni dominar, ni regular. Puede imaginar, inventar, descubrir nuevas realidades o nuevos modos de entenderlas; puede, ciertamente, *errar*, puede decir sí o no, incluso al mismo Dios que lo ha creado. La libertad es *peligrosa*, y si no se ama la condición personal, se la ve con desconfianza y hostilidad. Lo que no parece justo es que esto se

haga desde el cristianismo, para quien es de máxima evidencia que Dios lo ha querido así, que ha creado al hombre a su imagen y semejanza y, por tanto, libre. Si no lo fuera, si no tuviera que elegir *quién* pretende ser, con riesgo de error, no sería un hombre, sino otra realidad, que no es la que Dios ha querido crear.

El otro factor condicionante es el temor a la *responsabilidad*. La libertad lleva consigo un peso que para muchos es excesivo. La inseguridad y la responsabilidad de lo que se elige y decide obligan a una tensión que puede parecer insoportable, y que se desea descargar a cualquier precio. De ahí procede la tentación de todos los *determinismos*.

En tiempos en que la fe religiosa era muy fuerte, el riesgo procedía de un determinismo teológico: la idea de *predestinación* -por amenazadora y desoladora que pueda parecer- era un intento de «descargar» al hombre de su responsabilidad. Más grave en algunas formas de protestantismo, no ha dejado de aparecer entre católicos, apoyada en la afirmación de la omnipotencia divina, como si esta pudiera resentirse por la libertad del hombre.

A medida que la fe ha ido entibiándose y perdiendo vigencia social, otras formas de determinismo han ido ocupando el puesto vacante de la predestinación. La sumisión a las leyes de la naturaleza, el determinismo físico, se ha confundido con la libertad *personal* del hombre. El determinismo *biológico*, más fino y concreto, ha ido adquiriendo mayor influjo, sin advertir que su evidente realidad afecta a los *recursos* con los que se realizan los proyectos, no a estos mismos. El *psicologismo* ha sido y es su versión más sutil, sin advertir que la libertad *psíquica* no coincide con la libertad *personal*.

Desde otro punto de vista, con atención mayor a la condición *social* del hombre, a la vida *colectiva*, que ha ocupado el primer plano de la atención desde el siglo xix, las interpretaciones deterministas han sido primariamente sociales o económicas.

Así, en el marxismo y otros planteamientos análogos de la cuestión.

Todos estos hechos, convergentes, han llevado a una atenuación sorprendente de la conciencia de libertad y responsabilidad. Sorprendente, porque es contraria a la *evidencia*, que ha dejado de ser lo más enérgico e inquebrantable. El hombre *se siente libre* y, por tanto, responsable. Los más acérrimos defensores de todos los determinismos son los mayores *juzgadores*, lo cual es una radical incoherencia. Si tuvieran razón, no podrían juzgar y condenar, como hacen del modo más tenaz y constante.

Todo esto procede de una larga serie de intentos de «cosificación» del hombre, de anulación de su carácter personal. Reducción a los *recursos*, con exclusión de los proyectos, insistencia exclusiva en lo *que se es*, sin tener en cuenta *quién se pretende ser*, en el futuro incierto, con radical inseguridad.

Ahora bien, la perspectiva cristiana consiste en tomar al hombre con fidelidad a su realidad, a su modo de ser, que es *persona*. Las exigencias de ella no solo pueden ser tenidas en cuenta por la religión cristiana, sino que son obligadas para ella. Toda omisión de esa condición libre y responsable es una infidelidad al cristianismo.

## XVII. La innovación radical del cristianismo

Este sumario y conciso examen de la perspectiva cristiana muestra un asombroso grado de innovación y originalidad. Por supuesto, desde el punto de vista estrictamente religioso, esto es evidente y era de esperar. La inserción de Dios en la historia, la unión de una Persona divina con la condición humana, la redención y el comienzo de una nueva era, la plenitud de la revelación, la nueva visión de Dios y del hombre en su relación con él, todo eso es una radical novedad, una variación de un orden de magnitud incomparable con cualquier otro.

Pero he insistido, desde el principio de este libro, en que al hablar de perspectiva cristiana no me refería exclusivamente a los «creyentes», sino también a todos los hombres que han recibido, social e históricamente, el influjo del cristianismo, independientemente de cuál sea su actitud personal, su posible adhesión a él, incluso su disidencia o su rechazo. Desde el punto de vista meramente humano, en sus consecuencias de todo orden, significa una innovación radical, lo cual justifica que se cuenten las fechas desde la dudosa e imprecisa del nacimiento de Cristo.

He insistido extremadamente en la libertad del hombre, en que ésta es ingrediente constitutivo de su condición, irrenunciable, y un ejemplo máximo de ello es la posibilidad de que esa innovación, precisamente en lo que tiene de religioso, no sea reconocida ni aceptada. Los individuos han podido y pueden tomar muy diversas Posturas ante esa innovación; lo que no pueden hacer es no haberla experimentado, si han vivido en la gran porción del mundo afectada por ella. Son *libres* frente a un fragmento de la realidad que encuentran en sus vidas.

Hay un pasaje del evangelio de San Juan, en el capítulo 20, que me parece profundamente conmovedor, no solo religiosa, sino también intelectualmente. Se trata de la aparición de Jesús resucitado a sus discípulos. Tomás no estaba con ellos; cuando se lo contaron, dijo que no lo creía si no lo veía y metía la mano en sus llagas. Ocho días después vuelve a aparecerse Jesús, y le dice a Tomás, ahora presente: «Trae acá tu dedo, mira mis manos, y trae tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo, sino creyente.» Tomás responde: « ¡Señor mío y Dios mío! » (*Ho Kýríós mou kai ho Theós mou.*) No conozco profesión de fe más explícita y perfecta, más conmovedora. Y Jesús le dice: «¡Porque me has visto, has creído! Bienaventurados los que no vieron y creyeron.»

¿A quién se refiere Jesús? No a los demás discípulos, que vieron; Tomás no fue menos creyente que ellos; no se fió de su relato; cuando vio como ellos, creyó con admirable fuerza. Pienso que Cristo se refería a nosotros los demás hombres, los futuros, que podemos creer sin haber visto. La actitud de Tomás es intelectualmente irreprochable: pide la evidencia, y cuando la halla, la acoge con total entusiasmo y adhesión. Podría muy bien ser el patrono de los filósofos.

El apóstol Santo Tomás ve plenamente a Dios en el hombre Jesús, su maestro y amigo, accesible y amable, con amor concreto. Dios es plenitud de realidad, suma perfección indefectible, creador y providente, omnipotente e infinito, omnisciente y eterno. Sí, pero es primariamente *amor*, Padre, a quien tiene delante y reconoce, con quien está hablando, a quien puede amar con el amor humano que está a su alcance.

Es curioso que cuando se hacen «balances» de lo real, muy particularmente en nuestro tiempo, suelen ser negativos, porque se ponen en primer plano los males de este mundo, que no son pocos -aunque no está nada claro que sean más que los bienes-. Pero en todo caso se suele cometer, incluso por cristianos, la gran omisión. No se trata sólo del hombre, ni del mundo -si se entiende por él nuestra Tierra, sino que habría que incluir el Universo entero, mínimamente conocido; más aún, la realidad entera, cuyo principal componente es Dios mismo-. Para un cristiano, el «pesimismo» es imposible; el balance total es superabundantemente positivo, sean cualesquiera los males que se puedan descubrir y acumular. La única respuesta cristiana a la realidad tiene que ser «Sí».

Por otra parte, si nos limitamos al hombre y su mundo, conviene pensar las cosas dos veces. Se lleva durante varios siglos zahiriendo al hombre por su orgullo, su megalomanía, su inaceptable soberbia, al creerse «centro» del mundo. Lo malo es que acaso esto no esté enteramente injustificado. La palabra «mundo» *quiere decir Mi mundo*, el de cada uno de nosotros.

Fuera de mí, la palabra mundo pierde su sentido primario. En la Tierra y en la exigua porción del resto del Universo que se conoce, no se ha encontrado a nadie más que pueda decir «mi mundo». El hombre es, que sepamos, la única realidad capaz de preguntarse por el mundo, por la realidad, tal vez de hacerse preguntas sin más.

Desde que el cristianismo ha pasado por el hombre -esto es, por amplias porciones de la humanidad-, el hombre se ve -o al menos *pue de* verse, y con ello basta de una manera nueva. Por lo pronto, *creado*, lo cual concuerda con la evidencia intelectual de que mi vida me es dada; en segundo lugar, libre, forzosamente libre, que tiene que hacer su vida, con las cosas, porque es menesteroso, indigente y no se basta a sí mismo. Pero la perspectiva cristiana incluye algo más: *imago Dei*, imagen de Dios, resultado de un acto especial de creación. Y, por tanto, amado por Dios para siempre, y poseedor de una condición doble, *criatura amorosa*. El hombre se ve a sí mismo como *alguien corporal*, que elige en esta vida temporal y breve *quién* pretende ser *siempre*.

La vida es drama, algo que acontece, que se va haciendo instante tras instante, en vista de los proyectos, modificando la circunstancia o mundo, aprovechando sus posibilidades, intentando superar sus riesgos y amenazas, mediante una técnica que parece ser patrimonio del hombre. Este hombre ha *nacido* de unos padres de los que se deriva lo *que es*, pero en modo alguno *quien es*, realidad irreductible incluso a su Creador. Por consiguiente, el hombre no está ni puede estar solo, nace y vive en convivencia, y si se ve como hijo de Dios, esto da la condición de *hermanos* a los que no son solamente «semejantes».

Este acontecer dramático en que consiste la vida humana tiene un instante que es el último, pero que no tiene por qué serlo necesariamente, ya que se puede tener la esperanza -y el cristianismo consiste muy principalmente en ella- de que se siga



viviendo después de la muerte, de que la muerte corporal y biológica no sea la aniquilación, la extinción de la *persona* humana.

Y este es el punto en que la tradicional perspectiva cristiana reclama un complemento, una intensificación del conocimiento, relativamente descuidado, de lo que significa ser persona. Un peso, justificado por su excelencia, del pensamiento helénico, ajeno al cristianismo y a ciertas experiencias que en gran medida están ligadas a él, ha orientado al pensamiento posterior, filosófico y también teológico, a un «sustancialismo» que ha llevado a reducir la persona a un tipo muy particular de «cosa», lo cual ha impedido ver su extraordinaria diferencia, su diversidad y originalidad como forma de realidad. El haber dedicado varios libros a esta cuestión -desde *Antropología metafísica* hasta *Mapa del mundo personal*, *Tratado de lo mejor* y, sobre todo, *Persona*- me permite no entrar de lleno aquí en ella.

Baste con recordar el carácter proyectivo y futurizado de la persona humana, el estar integrada por realidad e irrealdad inseparables, el realizarse en multitud de trayectorias de diverso origen y varia suerte, con una condición corporal que postula la resurrección de la carne y no la mera pervivencia o inmortalidad.

Con esa palabra, resurrección, se entra en el campo de la revelación, de lo estrictamente religioso cristiano. Y esto nos lleva a la expectativa de la vida perdurable, que es parte intrínseca de la perspectiva cristiana, aun para los no creyentes, los que no la esperan o creen no esperarla. Con ella se encuentran como posibilidad, como «modelo mental» si se prefiere; con esa noción tienen que habérselas todos los que han recibido esa perspectiva.

Si se le es fiel, quiero decir si se intenta poseerla, al menos como tal perspectiva, aunque sea para renunciar a ella, es menester imaginarla, tratar de ver qué se entiende por esa

noción. Si no se la vacía de contenido, hay que entenderla como prolongación, acaso realización plena, de mi . vida, la de cada cual, con su concreción, su duración previa, sus experiencias, sus pretensiones y trayectorias, sus amores irrenunciables.

La noción, frecuente en ciertos medios cristianos, de una vida perdurable definida por el *despego* de esta, por el desdén de lo que ha sido, sustituido por algo abstracto y sin conexión con nuestra realidad, parece una infidelidad a la creación y, por consiguiente, al Creador. El concepto, usualmente tan abstracto, de *salvación*, pide llenarse de contenido y riqueza. Se espera salvar todo lo valioso, todo lo auténtico. Cuando se dice en el Evangelio que habrá que dar cuenta hasta de una cucharada de agua o de una palabra vana, se propende a entenderlo de una manera judicial, acaso penal. ¿No se lo puede entender como expresión del valor íntegro de toda nuestra vida, para bien o para mal? *Judex ergo cum sedebit, quidquid latet apparebit*, se dice en el *Dies irae*: todo lo que está oculto aparecerá. No solo los pecados, por supuesto, sino toda nuestra realidad, con sus deseos, sus esperanzas, sus amores, sus trayectorias. Aparecerá como lo que ha sido, con su grado de autenticidad o falsedad. Y todo ello, en presencia de Dios, bajo su luz, adquirirá un valor incomparable.

Desde hace dos mil años, el hombre tiene algo radicalmente nuevo, que no se acaba de poseer, sino por partes, con desamor, abandonos, infidelidades; algo que está delante de nosotros como algo que hay que conquistar. Algo, no se olvide, que está frente a nuestra libertad sin forzarla: la perspectiva cristiana.

Madrid, 9 de noviembre de 1998.

