

La significatividad del cristianismo en nuestro contexto cultural

Miguel García-Baró

<i>Tres presupuestos</i>	2
<i>Un ensayo de diagnóstico</i>	3
<i>Contra la barbarie</i>	6
<i>Migajas de antropología</i>	8
<i>Migajas de metafísica</i>	12
<i>Migajas de filosofía de la historia</i>	14

Tres presupuestos

La paradoja vital, apasionante, que plantea el título de este ensayo consiste, evidentemente, en que aquello que sé (que sabemos) que es lo más significativo, lo único absolutamente pleno de sentido que se ofrece a la luz del mundo, es, al parecer, visto hoy por un número muy grande de contemporáneos con desprecio.

Y ante esta situación anómala (por más que se pueda retrotraer a las mismas bases de la tradición literaria cristiana, donde incluso se habla de que la luz divina, venida a los suyos, fue rechazada por éstos), sólo son posibles dos actitudes. Una es la de la absurda nostalgia de quien empieza a reconocerse miembro de un mundo cultural que ya no existe y que no lleva trazas de resucitar jamás. Es como sobrevivir al diluvio, pero sin promesas, sin esperanzas. La otra actitud, la única que puedo llamar cristiana, deja por completo a un lado las condenas y los reproches insultantes hacia el mundo en torno (en todo caso, sólo se atreve a volverlos contra ella misma) y se aparta como de una tentación de cualquier deseo de espuria reconquista de no sé qué terreno perdido o qué liderazgo eclipsado; y hace algo muy semejante a lo que ya hizo doscientos años atrás Schleiermacher en una situación análoga: en primer lugar, procura *no parecer, sino ser* realmente cristiano; y en segundo lugar, de vez en cuando se atreve a dirigirse a los hombres que dicen no entender ya nada de que el cristianismo pueda aún ser un ideal, con el supuesto

decidido de que sólo sobre un enorme equívoco es posible que la historia nos haya llevado a este punto. Quizá un equívoco como la confusión de la cristiandad y el cristianismo, según los términos de la célebre y extremosa polémica de Kierkegaard. Lo único que se puede hacer si de veras se es un cristiano es profundizar en la realidad del cristianismo y, a lo sumo, además de volver a éste presente sencillamente en la vida diaria, hablar, si hay ocasiones en que hacerlo no sea tomar en vano el nombre de Dios, para recordar algunas características superficiales de la existencia cristiana que puedan entrar en contacto con la superficie de las existencias que dicen no serlo; pues lo más denso queda siempre reservado para quien adelante en la vida cristiana, y no es trasmisible más que de modos casi infinitamente indirectos.

Comparto, desde luego, una de las convicciones más arraigadas de Pannenberg e, imagino, de cualquier teólogo como tal: el cristianismo es directamente falso si es irrelevante en cualquier orden de la vida. Habrá de ser, pues, máximamente significativo en la escala macroscópica de la naturaleza y la historia y, también, en la microscópica de cada acontecimiento en cada existencia. Se impone desgranar su relevancia para hoy, pero sólo a la luz de su relevancia para siempre.

Ya sabemos, por otra parte, que el cristianismo, según la parábola del grano de trigo, está esencialmente dispuesto a dejar de ser visible, con tal de que la verdad, infinitamente superior a su propia existencia histórica, de la que él es vehículo, se expanda y dé fruto a todo lo ancho de la humanidad. Es del todo anticristiano hacer pasar institución alguna, incluida la visibilidad social de la misma cristiandad, por delante de una existencia individual.

Un ensayo de diagnóstico

¿Por qué no interesa el cristianismo? Seguramente, porque se cree que ya se sabe sobradamente lo que es: el enemigo de lo finito; la hipocresía de los consuelos que paralizan la acción liberadora real; la calumnia de las fuerzas humanas como procedentes del pecado que arraiga en el centro mismo de nuestra existencia. Y todo ello acompañado de una sed de prestigio y poder que ha manchado la historia por dos mil años con su violencia y sus mentiras: primero ascendiendo sin tregua en la escala de la influencia, y luego resistiéndose a la progresiva declinación con todos los recursos imaginables y mediante todas las alianzas posibles.

Ahora que la crítica violenta y la apología no menos violenta se han apaciguado (aunque rebroten con ocasión de los conflictos Norte-Sur o las guerras en Oriente Medio), parece haberse establecido un cierto armisticio. La pluralidad irreversible de las sociedades avanzadas trae consigo que el cristianismo interese hoy a la vez, aunque sea a una minoría, como una magnitud de conservación y, en el otro extremo, como un recurso de radical protesta.

Sin duda, cualquier instancia de sentido que se adelanta con la pretensión de que el goce directo de la vida y todos los objetivos intramundanos no son suficientes para la felicidad consumada del hombre, como implica un cierto nivel de ascetismo, necesita acreditar su verdad muy poderosamente. Tiene en contra no sólo la verosimilitud inmediata, sino, como acabo de recordar, la acumulación de las calumnias del mundo que, por desgracia, han abundado en la historia de sus instituciones, aunque tales calumnias sean incompatibles con la alabanza de los lirios del campo, con la oración por el pan cotidiano y, sobre todo, con la exigencia de amor

real al prójimo, sea amigo o enemigo, hasta la donación de la misma alma, como gusta de recordar críticamente la tradición ortodoxa.

Ahora bien, en algo sí ha cambiado nuestra sociedad desde los tiempos de los elocuentes *Discursos* de Schleiermacher: no habría ahora modo de decir con alguna sinceridad que representamos todos nosotros, los contemporáneos, el resultado más perfecto de la historia. Más bien, si somos mínimamente lúcidos, nuestro problema será uno de los que ocuparon más intensamente a Kant como filósofo de la religión: vistas la extraordinaria maldad y la insondable estupidez del género humano, perfectamente compatibles con su progreso tecnológico, lo difícil es no caer en la desesperación y no renunciar al ideal de que nuestra vida contribuya en alguna medida a que no todo esté aún peor cuando muramos de lo que estaba cuando nacimos.

Nuestra convicción respecto de la máxima significatividad del cristianismo no vale nada si no es puesta en contraste con los retos casi absolutos que la desafían, *a ella y a cualquier otra fuente de sentido*, en la actualidad. No es que la historia esté terminando porque hayamos arribado a la forma ya insuperable de organización social, que irá poco a poco diluyendo las injusticias y las insatisfacciones remanentes y, como consecuencia, asimilando las restantes culturas políticas y, por este medio, simplemente las restantes culturas; más bien se inclinaría cualquier hombre sensible a pensar que el fin de la historia es la mera secuela de que ya todo se ha probado en ella y tanto esfuerzo sólo ha desembocado en un caos de maldad e ignorancia que cuesta describir y es prácticamente imposible de entender.

Nuestro contexto cultural se caracteriza por ser en su esencia misma una situación de *nihilismo tan consumado que ya apenas se experimenta como tal*. De aquí procede la sensatez, o sea, el acuerdo con

las tendencias reales de este tiempo, de la propuesta post-moderna. Esta propuesta se basa de una u otra manera en el pensamiento nietzscheano. Su nota más saliente es la elevación de la pluralidad de lo finito a la categoría de lo divino y, por contraposición, la condena de la unidad como “tiranía del logos”. Siguiendo los pasos del método genealógico de Nietzsche, de vieja prosapia epicúrea, se realiza una arqueología de la unidad que la relaciona del modo más íntimo con el miedo. El miedo es la pasión de los débiles, y se expresa regularmente bien disfrazado, como cumple al cobarde: se manifiesta en violencia, en odio activo, en una aparente sobreabundancia de energía, cuando su raíz o naturaleza es exactamente la opuesta. El miedo es retroceso ante la alteridad inasumible, ante la condición trágica de la existencia, ante el conflicto; en definitiva, ante el reconocimiento de que la finitud es todo.

Esta oferta de deconstrucción de cualquier oferta que desborde siquiera un milímetro la divina pluralidad irreducible, apoya con bastante eficacia las tendencias hacia la recuperación de algún sentido que afloran en la superficie del espíritu del tiempo. Contiene, por otra parte, factores de verdad hondos y auténticos, que toca aún explorar y desarrollar. Lo que seguramente no hace es, en cambio, describir correctamente la auténtica situación del presente y, por lo mismo, sólo en apariencia, más que en verdad, alienta esa recuperación de sentido que, con tanta razón, Fackenheim califica de una mera posible venda en la llaga incurable de la historia presente: no ya una salvación, sino sólo una leve cura del hoy. Por esto es por lo que me atrevo a insistir, pese a las esperanzas de la postmodernidad, en el diagnóstico de un nihilismo que no se reconoce y, por eso mismo, no lleva camino de consumarse para abrir paso a una verdadera segunda inocencia, según también la célebre expresión del mismo Nietzsche.

La cara promisoriosa de la cultura postmoderna tiene un envés terrible. Sólo si se es capaz de mirarlo directamente parece que quepa inventar con qué drenarlo en el futuro. Algunos de los componentes de estos abismos de mal asoman casi con toda evidencia y sería una pérdida de tiempo emplear mucho espacio en considerarlos. El más claro no es la miseria material (el hambre, las epidemias) o la eficazísima negación del ser personal de cada individuo humano que va cumpliéndose en la realización progresiva de lo que podemos llamar el ideal antimarxiano: que por fin todas las relaciones interhumanas se vacíen en el molde de las relaciones económicas (recuérdese que el propio Althusser se refirió alguna vez a que el ideal marxiano es hacer desaparecer de todas las relaciones interhumanas la mediación esencial del dinero). Mientras la cara de nuestra cultura toma la sonrisa que se atribuye clásicamente a Demócrito, apenas se esfuerza en tapar sus vergüenzas, como si estas malísimas noticias ya no pudieran calar, ni aunque sean bien sabidas, en la conciencia cansada de la gente. Todo, literalmente todo, está ya prácticamente convertido en valor de cambio, desde la concepción a la muerte del hombre. Justamente por esto es por lo que no hay realmente derechos humanos, aunque sí una carta de ellos internacionalmente refrendada. No existen más derechos que los que el poder admita reconocer en cada situación. También ésta es una figura burlesca de la fragmentación postmoderna. Pero el poder es el poder del dinero.

Los dioses del universo concentracionario, que, por cierto, han engendrado a estos dioses nuestros, eran al menos un tanto más misteriosos o no tan cínicos. En el antimundo del campo de concentración se ensayó la puesta en práctica de la anulación del rostro humano, es decir, se constató cómo se puede organizar, igual para la vida que para la muerte, una sociedad sin otro reconocimiento del derecho que el arbitrio del poder, él mismo

impersonal, oficinesco, kafkiano, que unas veces es voluble y otras es absurdamente fijo. Y lo horrendo no fue que se decidieran los poderosos a implantar este revés de la república, sino el modo en que tuvo su eco en muchas vidas que fueron entregadas a él. Levi, Celan, Kertesz, Améry, Antelme, Wiesel son algunos de los testigos de este experimento de nada absoluta. Tomemos, por ejemplo, a Kertesz. El protagonista del relato *Sin destino* regresa del campo de concentración obsesionado no tanto por la realidad del aparato de poder que lo construyó y lo rigió, como por el hecho de que los hombres se amoldaron a él y pudieron sobrevivir. Lo espantoso no era únicamente el doctor Mengele al final de la cola, con la chimenea del crematorio al fondo, sino los pasos de los condenados hacia el puesto de la selección. El hombre no se rompe ni aun con la experiencia de lo absolutamente no humano. Como dice Wiesel, *los santos son los que mueren antes del final*. Los sobrevivientes han mutado su antigua naturaleza porque han comprobado que para el hombre es posible lo inhumano.

Hoy lo sabemos y estamos decidiendo no comentarlo demasiado, no decirlo en voz alta. Vemos cómo la lección bien aprendida se lleva a la práctica sobre los pobres, los extranjeros, las mujeres, los enfermos, los diferentes; pero es que debe de tratarse de algo tan archiconocido que no vale la pena hablar más de ello. No nos damos cuenta de que en el universo del castillo kafkiano nadie tiene a salvo su puesto, su estabilidad, su identidad; ni siquiera las presuntas autoridades, que no terminan de reunirse nunca con el personaje que les da, por lo visto, su trabajo y sus instrucciones.

Así es como el mal se banaliza y corre ya por las venas con la alegría de la sangre vital. Hemos visto de una vez para siempre que nada tiene sentido, pero hemos renunciado a despertar en este mundo de locos. Hemos hecho lo contrario de aquellos personajes

del cuento que contaba el sabio jassid Najmán de Bratzlav, cercano antecedente de Kafka. El visir y el rey sabían que la cosecha del año siguiente enloquecería a todos los miembros del reino y que no había más elección que comer de ella o, sin pruebas plausibles, pedir el universal suicidio. No se reservaron, aunque pudieron hacerlo, su parte de trigo sano de la cosecha pasada, pero tampoco se entregaron a ciegos a la locura: hicieron ambos grabar en su frente una señal, de modo que, al vérsela mutuamente, recordaran los años venideros que incluso ellos mismos se habían vuelto locos.

En medio del desierto apenas se deja oír la voz cristiana. Como si también ella estuviera íntimamente convencida de que todo es inútil, de que el Mesías murió hace mucho tiempo en paradero desconocido y justo un momento antes de empezar a revolucionar esta decadencia. Es verdad que sigue habiendo gestos de profecía: hay condenas de la legitimidad de toda guerra, de la rebaja de la vida humana a puro valor de cambio, de la hostilidad entre los hombres que buscan todavía el rostro o el silencio de Dios; y aún se atreve alguna iglesia cristiana a proponer modelos de perfección humana buscándolos en la historia reciente. Pero no es sólo el judío quien puede hablar con gran verdad del oscurecimiento e incluso del eclipse del rostro de Dios. Este nombre no designa ya casi nunca la cifra de la pasión más grande, de la tensión absoluta, del peligro y la fascinación indecibles, de la retorsión revolucionaria de la historia. Como escribía Rosenzweig en la última página de su *Estrella de la Redención*, ciertamente que debe el hombre aprender otra vez a andar confiadamente de la mano de Dios, en paz, los caminos del mundo; pero ésta es una paz que sólo está del otro lado de la tempestad que inicialmente tiene que traer, salvo que lo tomemos en vano, lo que representa el nombre de Dios.

Afortunadamente, al no ser sociólogo no estoy en el trance de que las encuestas y los porcentajes y las leyes de lo social me puedan llevar a la desesperanza completa. No veo salida de nuestra situación sino la que ahora comentaré, y ésta me la inspira la confianza pura en que lo que no es posible para el hombre sí es, a pesar de todo, posible para Dios.

Contra la barbarie

Cualquier recuperación o cura parcial del sentido del mundo compartido, del contexto cultural de hoy, pasa por despertar de la idiotez ambiental, cada vez más espesa y quizá más deseada y hasta más trabajada consciente y técnicamente.

Levinas decía esto mismo con la expresión que describe lo que hay que hacer con el borracho a la mañana siguiente de la juerga: despejarlo. El mismo Levinas había visto que las peculiaridades del presente tienen una especie de poder revelatorio no sólo sobre el hombre de hoy sino, en realidad, a propósito de la esencia del ser hombre. En consecuencia, aplicaba de una manera universal este *dégrisement*, como si todos siempre lo hubieran necesitado y lo hubieran recibido, gracias a Dios, últimamente de la misma fuente que todavía a nosotros mismos podría despejarnos una pizca de la resaca.

Es muy interesante retener este problema: es verdad que el hombre descubre caras nuevas de sí a medida que la historia continúa, y es verdad que estos rostros son cada vez más espantosamente contrastantes: malísimos y santos en formas originales; pero este movimiento no es, en última instancia, sino una

fenomenología esencial del ser hombre, para la cual podríamos atrevemos a pensar que la historia ha dicho en el siglo XX su palabra más importante, si dejamos a un lado la que fue pronunciada en el siglo I. Como si el despliegue de la historia fuera la plena realización del método fenomenológico en lo que concierne al ser del hombre.

No soy directamente partidario de proponer una política atendida a la sola construcción de mínimas unidades sociales arraigadas en un tesoro común de prácticas cognoscitivas y sentidos compartidos; pero lo que en todo caso sí percibo de manera muy evidente es que el frente de lucha más cercano contra los males peculiarmente políticos del presente consiste en colaborar dialógica y filosóficamente a romper la resaca creciente de la estupidez.

Hay ocasiones, por cierto, en que determinadas críticas del pasado con muchos humos de radicales son muy perniciosas en este sentido, porque condenan a lo tabú continentes filosóficos enteros, y siempre es mejor pensar, aunque sea aprendiendo de los errores antiguos, que saltarse esta tarea en nombre de nada. Un ejemplo poderoso: se identifica el mal característico del siglo XX con el totalitarismo, ese concepto de filosofía social puesto de moda por Arendt; y después se diagnostica el origen del totalitarismo nada menos que en la filosofía dialéctica, tachada típicamente de falo-logo-etnocentrismo. Claro que hay una parte de verdad en ello; pero lo disparatado es sugerir más que vivamente que, por poner un caso del máximo interés, nadie debería ya leer a Fichte, salvo que esté deseando render cómo llegar a ser un fascista. Y precisamente el peligro está en caer en esta tentación de quitar bajo los propios pies el suelo nutricio de la historia del sentido. Por más dramáticas que hayan sido sus quiebras recientes, al menos en este punto tendrá siempre razón la mirada con la que la hermenéutica se acerca al pasado. Es desde el interior de la hermenéutica, o sea, en la disciplina

casi olvidada del pensar, como conviene señalar sus exageraciones y marcar los lugares en los que el intérprete tiende a ver un exceso de continuidad.

Pues bien, la primera de las misiones de cualquier política a favor de la recuperación del sentido consiste en evocar en términos adecuados lo misterioso, *lo literalmente misterioso de la condición humana*. Y esto se pone de relieve con más profundidad que por cualquier otro método cuando se lo trata de iluminar con la luz, enormemente matizada, de la hermenéutica verdaderamente filosófica. Y si ésta es una primera dimensión de la política más urgente, queda dicho que lo es también del cristianismo relevante en el presente.

En definitiva, son imposibles la vivencia del cristianismo y la demostración de su relevancia si no van de la mano de una *búsqueda absolutamente radical de la verdad*. Ésta, la verdad, es uno de los rasgos de lo real más vilipendiados en la cultura reciente; por eso mismo hay que evitar todo contagio con semejante tendencia blasfema. Sin verdad radical, sin radical sed de verdad, la existencia no se puede tomar en serio a sí misma, por más intentos que haga para lograrlo.

Es obvio que el cristianismo no debe adoptar la actitud de quien ya está en la cima de la verdad. Justamente él es quien mejor puede apreciar el disparate, la blasfemia (es bueno repetir la palabra) que supone que un hombre se considere a sí mismo ya en lo absoluto, tranquilamente identificado con él. Una cosa es contar con determinadas certezas existencialmente apropiadas y otra, enormemente distinta, creer que la verdad de la que se es depositario no es, ante todo y sobre todo, un reto radical para nosotros mismos. Pero apenas se predica un cristianismo buscador de la verdad, humilde respecto de la sobreabundancia de lo real, auténticamente asombrado por la maravilla de la subjetividad, y, lo que aún es peor, verdaderamente alerta respecto de las posibilidades del mal y la

desesperación. Mientras no se vincule con perfecta sinceridad el término cristianismo al término búsqueda apasionada, personal, de la verdad en cada ámbito posible de lo real, se cercenará gravísimamente la naturaleza auténtica de todos los factores del fenómeno cristiano: la esencia del hombre no menos que la esencia de la realidad no humana y la de Dios.

Es cierto que, *sub specie aeterni*, la sabiduría de fuente meramente racional sólo se podrá considerar, como lo hace Tomás de Aquino, un reflejo más débil de la luz del conocimiento propio de las inteligencias separadas, que a su vez sólo es una imitación creada de la verdad de Dios mismo y en Dios mismo. En este sentido, la filosofía es un preámbulo y hasta una servidora del saber cuya luminosidad es misterio para el hombre en camino. Pero no menos verdad es que, como ha repetido Schillebeeckx, ningún concepto nos ha venido caído del cielo; o, como decía Rosenzweig, no hay más que palabras humanas para que el Cielo hable.

No nos atrevemos habitualmente, sin embargo, a conceder a la libre, a la libérrima investigación de la verdad todo el tiempo y toda la importancia que Dios mismo exige de nosotros todos. Queremos en seguida utilizar, aplicar, hacer servir, persuadir, formar a otros, mostrar la plausibilidad del misterio. Pero Dios no se manifiesta de mejor modo en la conciencia especulativa que cuando el hombre se ve literalmente abrumado por la carga y la dificultad de la verdad. Dios no existiría, evidentemente, si la ciencia humana y, sobre todo, la filosofía fueran cosa más fácil y expedita, en vez de permanecer testarudamente como el saber siempre en trance de ser buscado, y por el que se avanza sólo en la medida en que se superan existencial, apropiadamente, muchas posibles tesis como realmente falsas, inviábiles.

El entusiasmo, tan clásicamente tomista, por la libertad del saber racional y la hondura sin temores ni reservas del afán de preguntar, va en retroceso o, por lo menos, no está en la primera línea de las exigencias cristianas para el presente.

Con esto, el cristianismo suele conformarse con el estado de letargo y barbarie de la cultura media actual, de la que así obtiene un tratado de no agresión mutua profundamente irreligioso. Naturalmente, no se trata de echar de menos que se imprima un sello explícitamente cristiano a la investigación filosófica y científica, sino que se vuelva (en este caso sí es una vuelta hasta los orígenes mismos) a la conciencia generalizada de un máximo aprecio por la libertad en la búsqueda de la verdad y por el deber universal que hay de comprometerse en ella, sean cuales sean el estado y la profesión en que se encuentre el cristiano.

Migajas de antropología

Es muy consolador encontrarse de este extremo del camino de la historia, por más terrible que, en otro sentido, sea nuestro mundo. Y es que ahora tenemos con las generaciones que nos han precedido la deuda de gratitud que comporta el que ellas hayan experimentado tantas posibilidades y hayan así realizado de la única manera convincente la crítica de muchas vías que no debe recorrer otra vez el que aspira a la verdad. Sobre todo, gracias en buena parte a esta historia, nos es posible leer como signos de la presencia real de Dios en la creación los fenómenos que, leídos sin esa luz, podrían servir para encubrirlos fatalmente.

Después de los acontecimientos de nuestro pasado, ¿cómo puede sorprendernos mucho que el cristianismo parezca estar siendo literalmente vomitado del cuerpo de Occidente? Cumple que haya una larga hora de crisis y depuración, que será tal siempre y cuando los hombres no caigan entretanto en la barbarie y la desesperación. No sólo hemos atravesado el nihilismo que describió Nietzsche, sino también ya en cierto modo (aunque nos quede aún mucho trecho que recorrer) su presunta superación, todavía más nihilista: la edad del ultrahombre.

El fenómeno más implacable para con una religión que cabe pensar es el de su vaciamiento de sentido religioso. No supongamos que algo de esto le ocurra al cristianismo, o sea, le ocurra al cristianismo de un gran número de cristianos; pero es un riesgo siempre amenazante, comportado por la esencia misma de lo religioso, y en especial, por la de lo cristiano. El peligro de que algo así esté, pese a todo, sucediendo con una parte del cristianismo contemporáneo asoma en un hecho sumamente preocupante: el cristianismo, más aún que otras formas de la existencia religiosa, es una forma extrema de *vida en la radicalidad*, y precisamente el peculiar atractivo de lo radical parece que se haya desdibujado del rostro presente de los cristianos.

No es lo más frecuente que la radicalidad cristiana sea aquello en que primero se hace presente el cristianismo hoy. No es lo más frecuente oír en la gente la queja de que es demasiado radical el cristianismo para ser una opción viable. Más bien el desprecio surge de la queja contraria.

Cabrán, sin duda, formas de existencia radicales que no sean explícitamente religiosas o que hasta se entiendan a ellas mismas legítimamente en oposición a la existencia religiosa; pero de lo que no puede haber duda ninguna, ni debería tampoco haberla en la

predicación cristiana y en la resonancia pública de lo cristiano en el mundo no cristiano, es de que la vida cristiana, más incluso que ser una existencia en la radicalidad, *supone la radicalidad más auténtica y exigente en todos los órdenes, y se encuentra, pues, en cierto sentido, todavía más allá: en lo absoluto.*

Miremos desde la filosofía la existencia y su estructura, de modo que podamos compararlas o ajustarlas con la propuesta cristiana. Los datos primeros que se nos ofrecen en una elemental fenomenología de la existencia son, por una parte, que la vida se vive escindida en dos situaciones, una de las cuales encubre casi perfectamente a la otra; en segundo lugar, que la aparición de esta escisión es tan antigua como nuestra salida de la infancia; en tercer término, que cabe que, o bien pasiva o bien activamente, la existencia se viva, sin embargo, invirtiendo el orden corriente en que se dan estas dos situaciones; por fin, es también un dato capital que sólo la existencia vivida en esta inversión del hábito ha pasado el umbral desde el que se puede esperar que un día se convierta también en existencia explícitamente vivida ante Dios.

Las dos situaciones a las que me refiero merecen los nombres respectivos de *primordial* (la habitualmente encubridora) y *fundamental* (aquella que nunca termina de ser del todo disimulada por el hábito de la vida cotidiana). La primordial está caracterizada por la absorción completa en el sentido del mundo; es decir, para ella nada sino lo intramundano, o sea, lo finito, tiene realmente sentido, se deja vivir, se deja proyectar, experimentar y gozar, y sólo el sentido intramundano decepciona o plenifica. La situación fundamental es aquella desde donde se vuelve visible la finitud del mundo como tal y la absorción de la existencia en él, en cuanto es vivida según el hábito primordial. Abreviando las cosas al máximo, podría decirse que la situación primordial es aquella para la que todo lo que ocurre tiene

sentido, mientras que la situación fundamental es, en cambio, aquella para la que inicialmente todo lo que ocurre es sobre todo un enigma.

Esta descripción deja ver que, por un lado, la situación primordial no puede evitar el riesgo de que en su mismo interior surjan estados cuyo sentido propio es revolucionarla (pero que no necesariamente exigen ser vividos así, de modo que sus efectos naturales pueden siempre ser prevenidos por el hábito); por otro, se echa también de ver cómo no en todos los sentidos es preciso que la situación fundamental permanezca anclada en lo enigmático. Para ella, éste es, ciertamente, el ambiente, por así decirlo, en el que bañan todos sus fenómenos; pero la situación fundamental es esencialmente activa, o sea, es sustancialmente no conformidad con el enigma *prima facie*, sino combate por su sentido secreto. No cuenta ni con que sea posible deshacer todos los enigmas y acabar con todo misterio, ni con que sea siempre imposible resolver, aclarar, ni siquiera uno.

Estas dos situaciones de la existencia no infantil se han escindido a partir de otra cuyo recuerdo correcto nos es esencialmente inaccesible: precisamente la infancia, que suele ser denominada inocencia, cuando lo que realmente se quiere evocar con este término es su ahora ya incomprensible carácter unitario, su paz de la que no guardamos más que un regusto que Unamuno, por ejemplo, tomaba como su cielo personal, el único por el que podía orar a Dios con sentido. Sin aviso previo, sin una génesis de su posibilidad (como no sea la que ha descrito magistralmente Kierkegaard en el primer capítulo de *El concepto de angustia*), ha sobrevenido un día el final terrible de la infancia: ha irrumpido en la unidad de la existencia una experiencia, a modo de brutal salto, de nuevo nacimiento, que, por un largo momento, ha hecho comprender a todo hombre lo que significan *in nuce*, o sea, como

enigmas, las palabras esenciales del lenguaje: ser y verdad y apariencia y no ser; tiempo y eternidad; gozo y sufrimiento; libertad, culpa y mérito; fin, logro, muerte; envejecimiento, individualidad, desesperación y esperanza; bien y mal; gratuidad y compromiso; hombre y Dios. Son todos estos significados aspectos de una misma experiencia de escisión. Entre ellos, algunos han tenido ya una preparación intensa a lo largo de la infancia propiamente dicha, mientras que otros sólo comparecen por vez primera en la experiencia de la escisión. Por eso es natural que sean éstos los que la tiñen, de modo que solamos decir que hemos entrado en la conciencia de lo que realmente es la vida el día que hemos descubierto nuestra irreversible finitud, la certeza de nuestra muerte, sea con ocasión de lo que sea; pero la experiencia es mucho más compleja, aunque corrientemente empiece por ahí (o por el choque con la soledad, bien sea debido a la ruptura de la familia, bien sea debido a una traición de la amistad infantil). Por esta misma complejidad, y dado que el sentido de la palabra básica “existencia” se revela aquí por primera vez, aunque como enigma, me atengo a llamar a esta experiencia con el nombre ampuloso pero quizá inevitable de *ontológica*.

Una de las direcciones en las que antes se despliega, más o menos advertidamente, con o menos reflejo sobre el estado afectivo nuclear de su sujeto, es la que realmente justifica el posterior continuo carácter escindido de la experiencia de existir. Me refiero a que el fondo mismo de la que llamo experiencia ontológica es el descubrimiento, repito que más o menos incoado o desarrollado, de que *la existencia misma es enigmática* e incluso desesperante. Lo que esencialmente se revela en la experiencia ontológica es que *no entendemos en absoluto qué sentido tiene existir, ni qué quiere de verdad decir esta palabra*. El modo doloroso en que esto se comprueba se puede describir con cierta mayor facilidad si atendemos a que el niño que

acaba de dejar atrás su infancia al descubrir que el tiempo corre irreversiblemente hacia la muerte propia, naturalmente medita por primera vez sobre la muerte. Por lo común, su primer contacto con ella es de franco horror: perderse en nada, dejar absolutamente de ser, es de alguna manera no haber tenido tampoco apenas sentido mientras se existía. Es, en verdad, descubrir que posiblemente no seamos más que “el sueño de una sombra”. Es natural que la primera clara noción de Dios que surja en esta experiencia sea, por tanto, la de la *infinita memoria* donde se depositan vivas todas las experiencias de todas las vidas. Ésta es una forma bien natural del primer consuelo. Sobre todo, porque no se tarda en descubrir un segundo pensamiento aún más horroroso que la nada que nos amenaza en la muerte. Llevados por su horror, empezamos a reflexionar, también por vez primera de modo explícito, acerca de en qué podría consistir la dicha. Si la muerte es ese vacío que se traga el sentido compacto de todas las cosas al tragarse el sentido de nuestra vida, entonces parece que la antimuerte, o sea, la dicha, debería ser la indefinida prolongación de la vida, un sí absoluto a la vida, un no dejar de ser yo mismo jamás. Pero en cuanto esta posibilidad es realmente pensada, un horror aún mayor se apodera de la persona que ahora, recién renacida, no tiene armas ni en su sentimiento ni en su inteligencia para luchar contra estas apariciones formidables. El hombre solo e inerme se ve atezado por dos posibilidades que se le antojan abarcar todo el campo de lo posible y que son ambas literalmente insufribles: dejar del todo de vivir, no dejar jamás de vivir. Es el momento en que la conciencia se rebela contra el hecho mismo de haber nacido, de haber sido introducido a la fuerza en este dilema consumadamente espantoso. Y como no podemos resolverlo, sólo nos cabe distraernos de él, volver hábito el darle la espalda sistemáticamente. Claro que también cabría el suicidio, pero, a diferencia del adulto impaciente que descubre todo esto con plenitud muy tarde (aunque su niñez se lo enseñó *in nuce* un día del que él

consiguió casi definitivamente distraerse en seguida), el niño, mucho más sabio, no se suicida, sino que, aun entregándose a las distracciones que le esperan al día siguiente en la familia y en la escuela (esos lugares donde ahora comprende que se evita tratar de lo único importante), decide secretamente esperar, vivir, recorrer el mundo, buscar. Concibe oscuramente el proyecto de entregar su vida a la solución del enigma fundamental, porque entiende que exigir al momento de la primera experiencia todas las respuestas, por necesarias que éstas sean, es muy poco inteligente.

Ya he escrito otras veces cómo todas las culturas han reconocido implícitamente este solitario cruce del umbral más grave de la existencia, en la forma de su solemnización con muy varios ritos de paso. En ellos es donde se da a conocer el verdadero nombre a una persona, y donde también se le da a conocer el nombre auténtico de los dioses principales de su comunidad, mientras se le obliga a romper con sus vínculos de sangre más estrechos, para abrirse al grupo entero como tal. Por decirlo muy rápidamente, es éste el momento en el que el hombre entra en el templo por vez primera, pero suele ocurrirle siempre que su religión le ofrece un sistema demasiado completo de respuestas: no le deja espacio para que el enigma continúe dolorosamente vivo y la existencia siga su vocación no sólo de distracción, sino también, y más radicalmente, de pregunta activa. Por esto es por lo que me he atrevido a hablar ya en otras oportunidades del *carácter ambiguo de las religiones*. Por un lado, suelen ofrecerse en el camino de la existencia como el más poderoso medio no tanto del consuelo como del adormecimiento del enigma de la existencia; por otro, el mismo persistir de la religión en la vida es un eficaz recuerdo de que ésta no puede sinceramente absorberse del todo en el tiempo del mundo y en la finitud. En este segundo sentido, también para aquellos que nunca se deciden a romper libre y enérgicamente con el predominio

en sus vidas de la situación primordial, cambiando su actitud hasta pasar a vivir habitual y principalmente en la situación fundamental, la religión socialmente celebrada desempeña el papel de la promesa de un sentido por venir y realmente completo. De este modo, la religión puede muy bien, después de haber respondido excesivamente al hombre, servirle luego de instancia crítica respecto de su instalación en la situación primordial. Al prometerle una esperanza de sentido que desborda el que para él suele poseer, con demasiada abundancia, el mundo, le recuerda casi directamente la angustia del enigma con el que empezó a vivir escindido: está la religión siempre evocándole la problematicidad, la seriedad, la capacidad que el mundo tiene para desesperar a cualquiera. Lo está incitando a esa revolución de las actitudes sin la cual no hay paso, no hay salto del estadio estético de la vida al ético, al filosófico, al verdaderamente religioso e incluso, quizá, al verdaderamente artístico.

Migajas de metafísica

Del Dios posible memoria infinita, primer consuelo de la infancia que acaba de terminar, cabe ahora pasar al reconocimiento de que lo enigmático de la existencia puede ser vivido precisamente en términos de *pasión infinita*, como ha escrito con maravillosa precisión Kierkegaard. Y siempre se ha de estar infinitamente agradecido por hallarse en situación de pasión infinita. Quien comprende que realmente lo está, se experimenta habitado en su centro por el misterio desbordante, generoso, fundador de la propia vida e impulsor de su movimiento y su insaciable sed de sentido.

La pasión infinita no puede consistir sino en lograr vivir a la luz de una esperanza literalmente absoluta en un medio donde

ninguna esperanza parece poder mostrar, sin hipocresía, un rostro semejante. Consiste en vivir la escisión de la existencia de manera diferente a la mera partición del hombre entre la distracción del mundo y el enigma horrible de la situación a la que fundamentalmente está clavado para siempre. La pasión infinita es el hábito de la vida no puramente estética. Si me puedo permitir alguna enmienda a Kierkegaard, es el hábito de la vida filosófica (esta magnitud casi desconocida y que tanto urge hacer revivir), el hábito de la vida ética, el hábito de la vida artística e incluso el hábito de la vida del auténtico amor interpersonal; y todo ello, porque el centro vivo de estas formas de la existencia es, de modo más o menos reconocido y más o menos claro, la inhabitación del Misterio en el ápice de la subjetividad, siendo más yo que yo mismo. La existencia religiosa es tan sólo la que clara y explícitamente vive sabiendo de esta luz *a tergo* que ilumina las restantes variantes existenciales de la actitud que ha hecho de la situación fundamental hábito.

La existencia religiosa es, pues, la suscitada por una experiencia cuya hondura, cuya centralidad, cuya capacidad de transformación del resto de la vida, no podría, ya por principio, ser limitada en ningún sentido. Es religioso el hombre que reconoce que en el núcleo más íntimo de su existencia no domina él mismo y en solitario, como soñaba hacerlo el sabio estoico, sino la presencia de un misterio insondable, de fascinación infinita, de seriedad infinita, de exigencia infinita. Este misterio plenamente yo y aún más yo que yo (tan yo que, siendo más yo que yo, pasa a ser más bien un tú o, mejor todavía, un Él que preside y en cierto modo media todas las relaciones que creeríamos directas con nosotros mismos y con cualquier alteridad a la que podemos dirigir la palabra); este misterio desbordante, por decirlo de alguna manera, de realidad, de energía, de generosidad y amor, de justicia y majestad, no puede hallarse contenido tan sólo en la estrechez del círculo de mi núcleo

existencial. Como habita sin duda en éste, es que también habita, en la misma forma indescriptible, como *lo Absoluto o Infinito*, como lo no abarcable, como lo que no entrará jamás a formar parte de ninguna totalidad superior, en el centro mismo de todas las realidades y hasta de todas las fantasías y las posibilidades; y, a la vez, trasciende respecto de todo cuanto no es Él.

Se ha intentado ya muchas veces forzar el lenguaje, como acabo yo de procurarlo, en la dirección de la paradoja máxima: la omnipotencia que lo es en grado tan desmedido como para poder hasta dejar de ser omnipotente creando libertades auténticas, yoes capaces de rechazarla para siempre y del todo; la trascendencia que, de puro ser trascendente, es capaz de infinita inmanencia; la altura suprema, única realidad susceptible de vaciarse en la humildad absoluta; el amor incondicional y, por eso mismo, siempre desdichado y siempre originador de desdicha a la vez que de felicidad inexpresable.

Yo tiendo a describir la experiencia de Dios como la esperanza ciertamente incierta de un sentido tan denso que permite sobradamente las quiebras más duras de todo sentido precario y no infinito y no divino. Hay tanto sentido, hay tanta esperanza posible, que todo el sentido y toda la esperanza que yo y cualquiera de nosotros podemos entender y administrar se encuentran desbordados y, por esto mismo, aniquilados o, cuando menos, ya siempre superados infinitamente.

La dialéctica de lo infinito no es como la dialéctica de lo finito. En esta segunda, la síntesis concilia, se deja captar, se deja escindir luego, en espera de más altas conciliaciones futuras. En la dialéctica de lo infinito, justamente esto es lo que no ocurre: el sentido finito se agota, se cierra, se anula, y es *solamente a través de la posibilidad de esta anulación* como puede traslucirse de alguna manera el poso que en

nosotros ha dejado la huella del Amor Absoluto y Eterno, que ya siempre ha pasado por nuestra existencia antes de que ésta tome plena posesión de sí. Una vez ha expresado este rastro del paso de Dios inolvidablemente santa Teresa de Lisieux:

Es cierto que a veces el corazón del pájaro se ve embestido por la tormenta, y no le parece que pueda existir otra cosa que las nubes que lo rodean. Ésa es la hora de la alegría perfecta para ese pobre y débil ser. ¡Qué dicha para él seguir allí, a pesar de todo, mirando fijamente la luz invisible que se oculta a su fe! (B 5).

Así, la existencia cristiana, como seguramente cualquier existencia religiosa que realiza la experiencia de la huella de lo eterno en el centro de todas las cosas, *no está tanto sostenida por los símbolos como por la interrupción de todo símbolo*. Para esta existencia es verdad que todo acontecimiento es milagro; pero esto significa que no hay otra hierofanía que el sentido mismo cotidiano de todas las realidades, justamente por su capacidad de ser absolutamente interrumpido. Todo es huella de Dios porque nada en absoluto lo es. Los sentidos finitos de las cosas, dicho con más propiedad filosófica: los sentidos finitos de los proyectos en los que consiste la existencia del hombre, no apuntan dialécticamente al sentido infinito de Dios. Lo que en ellos testimonia acerca del paso inmemorial de Dios es precisamente su *radical falta de consistencia eterna*. Todos pueden ser suspendidos, todos pueden ser controvertidos, todos son falaces si se usan como puntos absolutos de apoyo; pero todos son lo que hay: la realidad finita, el mundo. *No es tanto la poderosidad de lo real lo que nos religa, cuanto la sed de sentido, la esperanza quebradiza y a la vez absoluta, la capacidad de ver en todo su abismo la maldad del mal*. El poder religante, más que pertenecer a la realidad que nos solicita y va cumpliendo la abertura insaciable de nuestro ser personal, es aquella luz que desde el centro de la subjetividad del sujeto, traspasándola de infinito, comprende que cabe que toda esperanza se hunda, que todo el bien sea impotente, que todo fuerte sentido construido en el mundo

desaparezca. Es la luz que teme poder desesperar, de tanto como debe renunciar a calmarse con los alimentos de la vida y la tierra. Es la lucidez que infinitamente no se conforma, que infinitamente no tiene bastante, y menos que con nada, consigo misma, conmigo mismo. Porque, precisamente, no es una luz que yo proyecto, sino que entiendo de manera inmediata que me proyecta a mí de la misma manera que proyecta hacia el mundo y hacia infinitamente más allá del mundo a todos los demás sujetos. Se trata de la misma luz invisible para todos, que ilumina la soberbia belleza del mundo y, al mismo tiempo, su infinita falta de divinidad. La existencia cristiana no ve nada sagrado sino la sed de Dios, o sea, el abismo del dolor de los demás hombres; y como por reflejo se atreve entonces a pensarse también llamada a la gracia de Dios: lee en el fondo de su propia reclamación de sentido y su propio riesgo de desesperación las líneas de un diálogo salvador entre mi temporalidad y la eternidad.

Sólo es sagrada la desesperación del otro hombre. Como señala Soloviev, el gozo de los demás es un consuelo extraordinario, pero tiene siempre un matiz de peligro, de posibilidad de olvido y renuncia, de decaimiento y egoísmo. Cuando se comparte el gozo dentro del mundo, ha de ser entendiéndolo como una anticipación del perdón absoluto: del único gozo sin sombra de amenaza, que es también el único gozo que no podemos hacer perfectamente nuestro, que no podemos manipular ni someter bajo nuestro imperio. La compasión por el dolor del otro, cuando llega a extremos tales que comprendemos que ni siquiera la entrega de la vida, la entrega del alma por él sería bastante para aliviarlo y conducirlo a la casa de la eternidad, es la más completa experiencia de lo santo que, exceptuada la posesión mística, ha sido concedida a nuestra existencia.

Estas verdades, sobre las que habremos de volver hoy y siempre, sobre las que quiera Dios que la vida nos incline cada día, sin dejarnos perder en la seducción de la consistencia perfecta de un sentido que en realidad es pura precariedad, las ha conocido de siempre el cristianismo y las ha sospechado de siempre el corazón, modelado por Dios, de toda la humanidad (como, por ejemplo, gustaba de resaltar minuciosamente Simone Weil en la historia religiosa y literaria y sapiencial de los pueblos ajenos al judeocristianismo). Es como si el Diablo se hubiera valido de ellas para construir sobre su base la ilusión más peligrosa que acecha a la religión: la fuga del mundo, la calumnia de la finitud, el abandono de las tareas cotidianas y de la redención de lo real.

Migajas de filosofía de la historia

En efecto, la religión ha tendido demasiadas veces a obedecer la voz de la experiencia que la impulsa en dos direcciones que son radicalmente insuficientes, infinitamente peligrosas ambas. Por una parte, ha construido una minuciosa teodicea; por la otra, ha despreciado mancharse con la impureza y la insuficiencia del mundo, o sea, ha elaborado una no menos minuciosa condena absoluta de la finitud. La teodicea lo salva todo y el anatema del mundo lo condena todo. En los dos casos, lo que resulta idolatrado es el yo finito del hombre: la fuente de la religión se seca, en la medida en que está en manos de los hombres conseguir hacerlo.

Por lo que concierne a la cuestión de la significatividad cristiana hoy y siempre, es fundamental rechazar con justicia lanzarse por ninguno de esos dos caminos de renuncia y de culpable olvido de la experiencia. La guía en estos asuntos no puede ser sino *la*

integralidad misma de la experiencia, en lucha contra el recorte egoísta, interesado, perezoso, siempre desesperanzado, que está implicado tanto en la teodicea como en el anatema del mundo. Para decirlo resumida y brevemente: el cristiano, el hombre hondamente religioso de hoy, ha de cuidarse casi infinitamente de las tareas mundanas, para preservar el lugar necesario en el que hay que realizar la existencia ante Dios. La radicalidad religiosa es a la vez un compromiso masivo, denso, con la naturaleza y la historia, y una sensibilidad que ojalá fuera infinita para con las quiebras absolutas de las tareas dedicadas a la naturaleza y la historia. Para rendir auténtico culto a la presencia inobjetiva del Misterio de Dios en toda la realidad desde mi centro personal, desde la experiencia más cierta e íntima de mi subjetividad, debo trabajar sin descanso en la construcción de sentido dentro de la historia, como si no hubiera límites para la razón teorética ni para la razón práctica del hombre en su eficacia sobre el mundo, y como si la razón estimativa pudiera realmente trasfigurar en puro valor la rudeza de la creación. Hay que trabajar en la redención de la naturaleza y de la historia como si deseáramos que pudieran los hombres olvidar que su existencia depende de la divina creación: como si Dios no existiera, como si Dios pudiera ser dejado atrás por la memoria colectiva. Pero hay que hacer este trabajo religiosamente, o sea, a la luz del amor absoluto. No hay que permitir, en la medida en que esto esté dentro del alcance de nuestros poderes, que se utilice inapropiadamente el nombre de Dios, y así sucede cada vez que se lo emplea para describir cuanto los hombres no hemos sabido hacer porque no hemos conseguido apreciarlo y quererlo con suficiente energía y con bastante amor e inteligencia.

Hay que luchar denodadamente por que a nadie se le ocurra dar el nombre de Dios a lo culpable de los hombres, como tantas veces ha ocurrido y sigue ocurriendo. Sin hacernos ilusiones sobre

las capacidades de la sabiduría y, sobre todo, de la bondad humana, debemos, sin embargo, ilusionarnos absolutamente por la tarea de potenciarlas, en la convicción de que la ignorancia, la maldad y el dolor pueden muy efectivamente conducir a un número horrendo de hombres a la desesperación, o sea, a la antesala de la nada, a la renuncia del ser eterno. Nosotros no somos quienes podemos salvar con nuestra actividad a otro hombre, pero comprendemos perfectamente que tenemos que ofrecerle casi más que sentido en el mundo (que siempre será precario e insuficiente), la certeza de nuestro esfuerzo por hacer retroceder el mal en todos los terrenos.

Un hombre religioso es aquel que, sabiendo muy bien la profundidad absolutamente espantosa que puede alcanzar y que tiende a alcanzar de suyo el mal, el sinsentido, da testimonio ante sí mismo, ante Dios y, sobre todo, ante los demás hombres de que el mal es, sencillamente, lo que debe ser combatido sin cuartel, inmediatamente, sin tomarse el tiempo de medir las fuerzas de este nuestro enemigo antes de entrar en batalla, sin reservarnos nada nosotros por nuestra parte. Sólo aquel que reconoce de veras el rostro del mal y que lucha de veras contra el mal puede decir con alguna sinceridad que existe la luz de Dios. Puede decirlo, se entiende, tanto ante otros como ante sí mismo. Y no está escrito que la última forma de este combate no sea, precisamente, la de confiarlo todo y confiarse del todo a la poderosidad de Dios, frente a la poderosidad de cuanto no es Dios.

Sería estúpido confundir esta rebeldía (a ser posible, infinita) contra el mal, con el exceso soberbio, pecaminoso, de confianza en las propias fuerzas. Estas objeciones sólo pueden proceder de una tremenda falta de experiencia en aquello de lo que hablamos. Sabemos muy bien que *es únicamente el hombre alcanzado por su propia vulnerabilidad el que puede atreverse realmente a hacer el movimiento de llevar su*

existencia explícitamente a la presencia de Dios. Sólo es hombre de oración el hombre potentemente golpeado por la inconsistencia de sus proyectos y vuelto así consciente de la debilidad de su capacidad de auxilio efectivo a nadie. Y sólo el hombre de auténtica oración puede luchar como es debido el combate sin final por la redención de la historia.

Si los cristianos no vivimos en la simple radicalidad del cristianismo, esclarecida para nosotros por el ya largo pasado de las tentaciones y los errores de la política cristiana, nada más justo que la absoluta insignificatividad de nuestro presunto cristianismo. *Sería negar directa y poderosamente a Dios pretender que un remedo ridículo de cristianismo pudiera ser significativo para nadie.*

El cristianismo, como la religión en general, al atreverse a nombrar el exceso de sentido que nunca será asimilado por el sentido del mundo, se compromete, repitámoslo, a una radicalidad existencial temible, infinita, que sólo se puede describir en términos de pasión infinita. Al mismo tiempo, tiene que precaverse de volver un ídolo esta misma pasión suya, o sea, de volver soberbia y vanidad y mundanidad justamente la lucha radicalísima por el sentido y contra el mal y la desesperación. El que intenta trabajar por la redención de la historia tiene que saber que este esfuerzo está amenazado por desastres absolutos, pero tiene que continuarlo como si todo dependiera de su entusiasmo. Ya lo decía antes, con palabras que parafrasean otras comunes a la tradición sapiencial de judíos y cristianos: se trata de la paradójica misión de procurar divinamente sentido no divino a los hombres, como para hacerles divinamente olvidarse de Dios. Pero es porque sabemos con la mayor de las certezas que sólo este tipo de lucha denodada contra el mal es un testimonio suficiente de la presencia de Dios en el centro de todas las

cosas y, por tanto, la esperanza de una efectiva rememoración de Dios en el núcleo de la existencia de nuestro prójimo...

La verdad cristiana es una verdad en el límite, inverosímil desde la actitud natural, casi infinitamente inadapta da a cualquier sociedad autosatisfecha y, por cierto, a cualquier hombre autosuficiente; y de estos dos especímenes nunca se ha visto tan lleno el mundo como ahora.

No se puede vivir realmente el cristianismo sin que antes o al mismo tiempo la vida personal se haya orientado radicalmente a la verdad pura e integral, al bien sin resquicios de egoísmo, al afán de belleza y de expansión de las potencias de todo lo real. El cristianismo tiene, a la vez, que ser puesto en línea con todos los desarrollos más hondos de la vitalidad de lo real, y en oposición a cuantos, entre estos desarrollos, sólo aparentemente promueven la plenitud del hombre y de las cosas. Ya lo decía antes: la salvación cristiana de la finitud está en la difícil cumbre entre el anatema y la divinización del mundo. Como propusieron las visiones platonizantes de los pensadores religiosos tantas veces en el pasado, se trata de una difícil criba de las huellas y las imágenes de Dios en una realidad que, salida solamente de Él en su acción creadora, parece contener más semillas de mal que de bien. Todo ha sido querido por Dios y todo está habitado en su secreto centro por Él, pero la exteriorización primera de esta profunda realidad apenas autoriza, sin grave hipocresía, a pensarlo así.

En definitiva, precisamos de un cristianismo, mejor dicho, no podemos vivir más que un cristianismo en cuyo ámbito resuene la perfecta seriedad de la vida bajo los imperativos categóricos de la verdad y el bien moral, bajo la recomendación también prácticamente incondicional, de la belleza. No cabe realización alguna del estadio religioso de la vida que no haya atravesado el

estadio ético. Más allá de esta experiencia del deber infinitamente serio, todavía está el terreno del amor perfecto; pero no se pasa hasta esta misteriosa ternura de Dios, y hasta su humana imitación, más que cuando se ha aprendido a no hacer concesiones falsamente amorosas en los dominios de la justicia.

No se trata de negar ahora la condición culpable y pecaminosa del hombre, después de tantos siglos de haberle concedido importancia exagerada o de haberla visto a una luz deformante. Más bien lo que se pide es cumplir con la enseñanza ignaciana que tan elocuentemente se recoge en aquel conocido relato judío en el que un rabí defiende cómo hasta la negación de Dios tiene algún papel en la creación: es necesario obrar para con el prójimo tan imbuidos de la seriedad y la urgencia de nuestro deber exclusivo hacia él como si en el momento del auxilio Dios no existiera (y menos existieran nuestras propias finalidades egoístas). Es absurdo poner en competencia la exaltación de las fuerzas humanas con el absoluto único de Dios. Muy al contrario, es sólo porque Dios existe por lo que podemos saber que extremar la tensión de las posibilidades humanas hasta más allá de lo que parecería sensatamente ser su medida finita, es precisamente lo único que nos puede convertir en hombres según el proyecto de Dios, en la medida en que depende de nuestra libertad esta humilde petición de gracia.

Y, al mismo tiempo, como nos sabemos convocados a la fiesta del perdón universal, nada de todo esto significa que estemos necesitando un cristianismo de héroes y de minorías. La celebración del misterio de la gracia y de la plenitud siempre es posible junto a las personas que la desean y la precisan tanto, al menos, como nosotros. El secreto de cada existencia no es asunto que haya que escudriñar para poder estar seguro de celebrar la presencia de Dios en digna compañía.

Yo reconozco que no puedo vivir ya un cristianismo que no me sepa en todas partes a sal de la tierra, a fraternidad, a radicalidad absoluta. Es evidente que no estoy a la altura de una comunidad de hombres de Dios, pero no menos evidente es que sólo si estos ideales están explícitamente planteados y realmente perseguidos en la práctica cotidiana, puede hoy una sociedad cualquiera llamarse a sí misma cristiana. En cualquier otro caso, es mejor que evite este nombre, por el amor de Dios. Tales son, efectivamente, los actuales preámbulos de la fe, que a cada avance de la historia toma un rostro más puro y más intenso. Si Dios es Dios, no podemos nosotros fingirnos en su presencia mientras miramos pasivos cómo la verdad y la justicia, cómo la ternura real y la libertad se hunden a nuestro alrededor...

Cuando miro filosóficamente la existencia y vuelvo a comprobar en qué olvido profundo se encuentran sus estructuras básicas, sus verdades elementales, y atiendo al modo en que aún parece desearse un mayor encubrimiento de ellas que el meramente natural, a la vista de cómo se procede en la educación de los niños y en la indoctrinación masiva, no puedo por menos de sentir una verdadera pasión de revolucionario. Me indigno, en primer lugar, conmigo mismo. Me indigna también nuestra colectiva pasividad, nuestra concentración en temas de quinto orden, nuestros miedos, nuestra falta de diálogo libre, nuestros recelos mutuos. Hay siempre la tentación de la pureza desencarnada; pero es mucho más frecuente sucumbir a la tentación de la carne sin ideales puros...

Con todo, allí donde el cristianismo se realiza en la búsqueda apasionada y absoluta del bien del prójimo, de la justicia, de la verdad, de la libertad y la fraternidad, se vuelve infinitamente atractivo, infinitamente significativo para todos los hombres entre los que aparece: también esto lo constatamos a diario. Es entonces una

auténtica epifanía del amor de Dios en medio del silencio espeso del mundo. Cuando surge repentinamente un grupo humano en el que todas las relaciones se han vuelto transparentes, para el que los ideales más altos son el objeto de la oración y la acción cotidianas de manera explícita y creíble, no hay persona en los alrededores de este huracán que no se sienta involucrada, llamada, hermana ella también de esta novedad por la que todos suspiramos más o menos en secreto.