



Por qué soy cristiano

José Antonio Marina

Anagrama, Col. Argumentos, Barcelona, 2005

INTRODUCCIÓN

... El cristianismo, como todas las creaciones culturales, no tiene esencia, sino historia, y no es posible comprenderlo sin conocer su genealogía... (p 11)

...”Cada uno elige su pasado” (Sartre)... ¿Quiero que el cristianismo forme parte de mi pasado vivo o prefiero tacharlo? El inevitable pasado, que urde insidias y alumbra posibilidades dentro de nosotros, puede asumirse o rechazarse: ésa es la esencia de la libertad. Aunque parezca raro, el destino de la libertad depende de nuestra posibilidad de liberarnos de lo ya sucedido. (p 13)

... Vivimos un momento confuso, en que las religiones experimentan simultáneamente auge y descrédito. Aumentan los movimientos integristas, y también el consumismo religioso. Hay un supermercado espiritual bien surtido, donde cada cual puede buscar la receta apropiada para su bienestar psicológico. Los libros de religión se colocan en los mismos estantes que los libros de autoayuda. La religión sueña con convertirse en una psicoterapia confortable. Nadie duda: es un fenómeno psi... (p 14)

... Recuerdo la crítica que hizo el filósofo Hans Albert al libro *¿Existe Dios?* de Hans Küng. “Ha expresado en seiscientas páginas un argumento que se puede exponer en una. ¡Como si la abrumadora cantidad de citas, excursos, digresiones, aumentara en algo la fuerza argumental!... (p15)

... ¿Hay que decir un adiós respetuoso pero definitivo a Jesús de Nazaret? Y si no es así, ¿en concepto de qué le invitamos a quedarse? Hay varias alternativas: como encarnación de Dios, como un genio religioso, como una invención literaria, como un constructo teológico, como abstracta consigna revolucionaria... he de decir que no tengo preferencia por ninguna... (p 17)

I. DICTAMEN SOBRE JESÚS

(A propósito de Lc 24, 13: “... nosotros esperábamos...”)

El texto es claro pero nos deja muy confusos. Mezcla relato verosímil -la decepción de los discípulos ante la muerte del profeta al que habían seguido- con la aparición del muerto. Éste es el gran obstáculo al hablar de Jesús. Todo lo que de él sabemos lo sabemos gracias a los escritos de sus seguidores, que, como el texto citado, mezclan hechos que pueden presumirse reales con hechos que pueden presumirse fantásticos. Ninguno de ellos pretendió hacer un relato estrictamente histórico... (pp 23-24)

(A propósito de la narración de Suetonio sobre la concepción de Augusto)

Crossan se pregunta cuál debe ser su postura como historiador. “O bien hay que aceptar literal y milagrosamente las concepciones divinas de este tipo -de Alejandro a Augusto y de Cristo a Buda- o bien hay que aceptarlas metafórica o teológicamente. No es moralmente aceptable decir que nuestro relato es historia pero el de los otros es mentira.” ... La pregunta importante

vendría a continuación. “¿Dónde encontráis lo divino presente de una manera especial, en el emperador, o en un campesino judío que predicó el amor?” Crossan contesta: “Mi posición como historiador que procura ser ético y como cristiano que procura ser fiel, es ésta: no acepto la concepción divina ni de Jesús ni de Augusto como historia factual, pero creo que Dios se encarnó en la pobreza campesina de Jesús y no en el poder imperial romano de Augusto.” Al menos separa con claridad su mundo objetivo de historiador de su mundo subjetivo de hombre de fe. (pp 30-31) [¿Es verdad que el mundo de la fe es sólo subjetivo?]

Los apóstoles querían que las palabras de Jesús se escribieran sobre el corazón y no en los libros. Acaso temieran que los libros se convirtieran en transmisores mudos, donde estuvieran conservados y a salvo todos los datos, pero unos datos que nadie grabaría en su interior... (p 36) [¿EE 2?]

... Si su maestro había fracasado, ¿por qué volvieron a reunirse los discípulos? La respuesta que da (E. Schillebeckx) es: “Porque tuvieron una profundísima experiencia que les hizo sentirse salvados, perdonados, experiencia que relacionaron con la figura del ajusticiado.” Este texto me hizo comprender que el cristianismo entero no tenía su fundamento vital en los hechos históricos, sino en la experiencia de unos hombres, que la contaron a su manera... (p 39)

No sé en qué pudo consistir esa experiencia, pero la contaron como si hubieran tenido la certeza de que Jesús permanecía vivo y actuante en ellos. Creo que hay que insistir en este punto, porque es la frontera irrebasable. Cuando rastreamos el origen de la religión cristiana no podemos ir más allá. Por eso, la fe en Jesús es -desde el punto de vista psicológico- fe en la experiencia contada por sus discípulos... (p 40)

(Testimonio de Santa Teresa)

“Luego fui a mi confesor harto fatigada a decírselo. Preguntóme que en qué forma le vía. Yo le dije que no le vía. Díjome que cómo sabía yo que era Cristo. Yo le dije que no sabía cómo, mas que no podía dejar de entender estaba cabe mí y lo vía claro y sentía... [Lo que sigue se lo salta, pero puede ser interesante; entre otras cosas Teresa comenta: “Porque si digo que con los ojos del cuerpo ni del alma no lo veo, porque no es imaginaria visión, ¿cómo entiendo y me afirmo con más claridad que está cabe mí que si lo viese? Porque parecer que es como una persona que está a oscuras, que no ve a otra que está cabe ella, u si es ciega, no va bien. Alguna semejanza tiene, mas no mucha, porque siente con los sentidos, u la oye hablar u menear, u la toca. Acá no hay nada de esto, ni se ve escuridad, sino que se representa por una noticia a el alma más clara que el sol. No digo que se ve sol, ni claridad, sino una luz que, sin ver luz, alumbra el entendimiento para que goce el alma de tan gran bien. Trai consigo grandes bienes.” A continuación viene el párrafo 4 que también omite Marina. Lo que sigue de la cita es ya del párrafo 5] Pues preguntóme el confesor: ¿quién dijo que era Jesucristo? Él me lo dice muchas veces, respondí yo; mas antes que me lo dijese se imprimió en mi entendimiento que era Él, [Aquí vuelve a interrumpir la cita, que en Teresa sigue así: y antes de esto me lo decía, y no le vía. Si una persona que yo nunca hubiese visto sino oído nuevas de ella, me viniese a hablar estando ciega u en gran oscuridad y me dijese quién era, creerlo hía, mas no tan determinadamente lo podría afirmar ser aquella persona como si la hubiera visto. Acá sí, que” Y prosigue Marina] “sin verse, se imprime con una noticia tan clara que no parece se puede dudar; que quiere el Señor esté tan esculpido en el entendimiento que no se puede dudar más de lo que se ve” [de nuevo interrumpe lo que sigue: “ni tanto; porque en esto algunas veces nos queda sospecha si se nos antojó; acá, aunque de presto dé esta sospecha, queda por una parte grande certidumbre que no tiene fuerza la duda.” [Aquí

termina el párrafo 5. Marina omite el párrafo 6 que empieza así: “*Ansí es también en otra manera que Dios enseña el alma y la habla sin hablar...*” y el 7 en el que Teresa dice entre otras cosas: “*Es una cosa tan de espíritu esta visión... que no obramos nosotros nada ni hacemos nada: todo parece obra del Señor...*”, como también el 8: “*En la habla que hemos dicho antes, hace Dios a el entendimiento que advierta, aunque le pese... todo lo halla guisado y comido; no hay más que hacer de gozar; como uno que sin deprender (aprender) ni haber trabajado nada para saber leer ni tampoco hubiese estudiado nada, hallase toda la ciencia sabida ya en sí, sin saber cómo ni dónde, pues aún nunca había trabajado, aun para deprender el abc*” para retomar el párrafo 9, aunque no desde el comienzo: “*Esta comparación postrera me parece declara algo de este don celestial, porque*” y retoma Marina, aunque alterado el orden de la frase. Cito a Santa Teresa] *se ve el alma en un punto sabia*” [Marina se salta: “*y tan declarado el misterio de la Trinidad y de otras cosas muy subidas, que no hay teólogo con quien no se atreviese a disputar la verdad de estas grandezas.*” y retoma el párrafo:] *Quédase tan espantada, que basta una merced de éstas para trocar toda un alma y hacerla no amar cosa, sino a quien ve que, sin trabajo [ninguno] suyo, la hace capaz de grandes bienes y le comunica secretos*” [aquí termina la cita. Teresa prosigue: “*y trata con ella con tanta amistad y amor que no se sufre escribir. Porque hace algunas mercedes que consigo train la sospecha, por ser de tanta admiración y hechas a quien tan poco las ha merecido, que si no hay muy viva fe no se podrán creer...*”¹ [Curiosamente aquí es la fe la que aclara, no la razón que argumenta]

Suponemos que el interrogatorio continuaría, y Teresa tiene que esforzarse en precisar: “*Si es imagen, es imagen viva, no hombre muerto; no como estaba en el sepulcro, sino como salió de él después de resucitado. Y viene a veces con tan gran majestad que no hay quien pueda dudar sino que es el mismo Señor.*”²

Las palabras de Teresa pueden ser las de una alucinada. Pero ¿pueden no serlo? Si me instalo en una actitud científica, he de explicar esa experiencia como fruto de un estado alterado de conciencia, como un producto cerebral. Y si no me instalo en una actitud científica, ¿dónde me instalo? ¿En un mundo de fantasmas, espíritus, auras y parapsicologías variadas? En pleno siglo XXI, un filósofo que sin prejuicios ni a favor ni en contra lee estos textos, ¿qué puede decir sensatamente, si es que puede decir algo?

Pues lo que puede hacer, por de pronto, es analizar lo que es la experiencia, asunto más complicado de lo que parece. Vamos a ello. (pp 40-41)

II. A VUELTAS CON LA EXPERIENCIA

... la experiencia es un proceso largo, a través del cual se va adquiriendo cierta *pericia*, palabra que tiene la misma etimología. Según el lenguaje, experiencia es lo que nos hace expertos. Lo demás es pseudoexperiencia. El alemán nos dice lo mismo. “*Experimentar*” (*erfahren*) significó originalmente “viajar por todo el país” (*durch das Land fahren*). Ésta es, por otra parte, la idea de Aristóteles: “Y del recuerdo nace para el hombre la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llega a constituir la experiencia” (*Metafísica*, 980b, 28-30).

Pero lo que caracteriza una experiencia, su núcleo duro, es que algo aparece en nuestra conciencia dotado de una plenitud y cercanía irrefutables. Mi maestro Edmund Husserl decía

¹ Santa Teresa de Jesús, *Vida*, XXVII, 3-9 passim

² Santa Teresa, *Vida*, XXVIII, 7-8

que lo captamos “en persona”. Lo oponía a aquellas cosas que sólo sabemos de oídas o mediante alguna imagen o representación... (p 44)

(Rilke en Toledo)

... Toledo le parece “una realidad rayana en lo increíble, que lleva en sí el mensaje de una revelación [...]. La ciudad no tiene historia, tiene leyenda”. Esto es objetivamente falso, pero ¿podríamos decir que era falsa la experiencia de Rilke? No. Para salir del paso diremos que fue una experiencia poética, lo que nos permite avanzar un paso más en el análisis de la experiencia en general. (p 45)

Nuestra naturaleza está llena de *designios*. Quiero llamarle la atención sobre esta palabra, que procede de *signo*, y que significa “dirección”, “propósito”, “proyecto”. De ahí viene también *diseño*, que es el esbozo que se hace para dirigir la producción de algo. Es de diseño todo lo que no es casual... algo semejante debió de suceder con la poesía, la música, los mitos, la religión. Posiblemente, el deseo de encontrar sentido a la realidad -como decía Frankl- sea una de esas grandes necesidades. Lo que no quiere decir, por supuesto, que el mundo tenga sentido. Nacemos con unos resonadores afectivos que vibrarán cuando suene la flauta correspondiente, aunque sea por casualidad.

No sé de dónde proceden esos grandes designios, diseños o proyectos. Los teólogos se han apresurado a decir que son obra de Dios. “*Impossibile est naturale desiderium esse inane*”, escribió Tomás de Aquino. Es imposible que un deseo natural no tenga fundamento. No llego a tanto. Los psiconeurólogos nos dicen que son mecanismos configurados a lo largo de la evolución. Tampoco me aclara casi nada. Sólo sé que constituyen modos humanos de vivir la realidad. Nos descubren mucho acerca de nosotros mismos, y del tipo de interacción que mantenemos con las cosas. Son la interfaz entre el sujeto y la realidad, el lugar intencional en el que se desarrolla nuestra existencia. Definen nuestro mundo.

¿Nos dicen también algo sobre la realidad? Sí. Nos hablan de las posibilidades que la inteligencia alumbraba en ella. Vivimos en un territorio híbrido, fruto de lo que nos llega de la realidad (de lo que nos “da”, de los datos), y de nuestro modo de conocer. Nuestro gran designio es producir posibilidades...

En conclusión, nos apropiamos de la realidad poéticamente, científicamente, religiosamente. En todos los casos damos una interpretación a los datos que nos llegan. Como dijo Rilke, vivimos inevitablemente en un mundo interpretado. Nunca llegamos a lo abierto, a lo que se nos presentaría en una inocente desnudez. Se trata de saber si esos campos de experiencia son aceptables o detestables, importantes o triviales, eliminables o inevitables, y sobre todo de averiguar cuáles son sus pretensiones y sus efectos. (pp 46-48)

La experiencia religiosa se basa en el reconocimiento de un nivel de realidad que está más allá del significado inmediato de las cosas. Lo que veo se destaca sobre un fondo trascendente o emerge de otra realidad o remite a ella. Todo lo que percibo se convierte en símbolo. A veces esa experiencia se refiere a un ser infinito separado del mundo, otras a una realidad profunda oculta en las cosas, que les confiere su verdadera realidad, otras a la inmensidad de la conciencia como componente último de la realidad... (pp 48-49)

... cunde la idea de que la religión forma parte del descarrío de la humanidad. Nada bueno nos ha venido de ella. Ésa es la idea de Russell. Estoy más de acuerdo con la afirmación de Roy Rappaport, que fue presidente de la American Anthropological Association: “En ausencia de lo que según el sentido común llamamos religión, la humanidad no podría haber salido de su condición pre o protohumana.”

No creo que exagere. La especie humana se construye a sí misma mediante sus propias

creaciones. El lenguaje es el gran ejemplo... La matriz de todas las culturas fue religiosa. En ese punto inicial la religión lo absorbía todo. Pero poco a poco se fueron desglosando algunos elementos: la ciencia, el derecho, la política. Pasó con la religión algo semejante a lo que ha sucedido con la filosofía... La filosofía ha alumbrado a las ciencias, que han sido vástagos parricidas, de la misma manera que las religiones han generado también sus propios vástagos parricidas...

Es cierto que las religiones han sido instrumentalizadas políticamente desde el poder, pero creo que su función moralizadora ha supuesto una benéfica limitación de la arbitraria acción del poderoso... hasta que ellas se convirtieron en poderosas. (pp 50-51)

... Comprender las manifestaciones de una tradición de experiencia exige introducirse en esa tradición y conocerla.

Las religiones experimentan ese mismo trabajo interior. Cada una de ellas, a partir de un hecho fundador, abre un campo de tradición, que va a ser trabajado por sus fieles a lo largo de los siglos... Gregorio Magno llega a escribir en el siglo VI una frase que me recuerda el mito posmoderno de la ópera abierta: “La Sagrada Escritura crece con quien la lee” (*Homiliae in Hiezechielem prophetam*, I, 3, 18) (pp 51-52)

Hay dos líneas, dos proyectos básicos, que aunque nacen en una cultura pretenden estar por encima de las culturas. Me refiero a la ciencia y a la ética. Aspiran a la universalidad bien fundada. El objetivo de la ciencia es el conocimiento verdadero. El de la ética, resolver de la mejor manera los conflictos humanos y el afán de vivir feliz y noblemente. El problema es que las religiones también presumen de ser verdaderas, absolutamente verdaderas, y esta pretensión nos obliga a hacer un excursus, una excursión filosófica para explorar la noción de verdad... (p 52)

III. TEORÍA DE LA DOBLE VERDAD

... La tesis que defendiendo es fácil de enunciar, pero desconcertará a todo el mundo, a los científicos y a los religiosos. Sostengo que hay dos niveles de verdad. Unas verdades son universales y otras verdades privadas. Aquéllas son válidas para todos, y éstas son válidas sólo en primera persona. ¿No es esto un disparate?... Verdad es la adecuación de lo que se piensa o se dice con lo que es...

Por desgracia, conseguir la verdad es más complicado... La verdad es un esfuerzo para alcanzar la verdad. Definirla como adecuación entre el pensamiento y la cosa es un modelo ideal, un desideratum... Lo que hacemos continuamente es inventar conceptos con los que captar una realidad que siempre está más allá del horizonte de nuestro conocimiento. [Cf. Zubiri]... *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur...* (pp 53-54)

... Suele decirse que la verdad reside siempre en una afirmación, en un juicio. Si digo 'mesa', 'azul'... no puedo calificar esas expresiones de verdaderas ni falsas. En cambio, al decir: “Esta mesa es amarilla”, ya no podemos mantenernos en tan cómoda neutralidad. O lo es en realidad o no lo es. Esta adecuación entre el contenido del juicio -su materia- y la realidad es lo que suele llamarse verdad, pero como la palabra se me queda corta voy a ponerle un apellido y la llamaré “verdad material”...

Imaginemos que un religioso y un ateo se encuentran. Uno dice “Hay Dios” y el otro “No hay Dios”. Uno de ellos acaba de proferir una verdad material, pero mientras no justifique su afirmación, mientras no la *verifique*, ninguna de las dos propuestas adquiere la categoría de verdad. La verdad... Podrá tenerse materialmente desde el principio, pero sólo se tiene

formalmente al final, cuando ha sido suficientemente corroborada... (pp 54-55)

Después de tan largo rodeo, estamos en condiciones de dar una definición de verdad:

Llamo "verdad formal" a un estado suficiente de verificación. (p 55)

... Las culturas semíticas tienen un concepto de verdad que resulta adecuado para la vida. Llamamos a la verdad *emunah*: lo firme, lo que permite construir encima. Confiar en X quiere decir que puedo construir algo sobre esa confianza. Un verdadero amor significa aquel amor sobre el que los amantes pueden construir una vida común.

... En griego, conocimiento científico se dice *epistémē*, lo bien fundado, lo construido en lo sólido.

Una idea, un sentimiento, una teoría va adquiriendo fuerza, confirmándose (haciéndose firme), corroborándose (haciéndose fuerte como un roble), verificándose (haciéndose verdad). La verdad es formalmente una propiedad que las ideas van adquiriendo dentro de la conciencia humana, y nos permite suponer que son adecuadas a la realidad... La realidad va surgiendo en mis pensamientos o en mis percepciones, como aquello que me ofrece resistencia, que se va independizando de mí, que me obliga a ajustar mis pensamientos o mi acción... [Zubiri dice lo contrario: la realidad es previa al ser, no 'va surgiendo en mis pensamientos'.] (p 56)

... ¿Cómo se van fortaleciendo mis creencias, mis ideas, mis teorías?... Comenzaré enunciando el principio de todos los principios críticos, la llave maestra de toda sabiduría:

Todo lo que se presenta como evidente exige ser aceptado como verdadero. (p 57)

Este principio es imprescindible, pero no nos concede ningún tipo de infalibilidad. La evidencia que se me ofrece tan imperiosa puede ser falsa... Como escribió Machado:

*En mi soledad
he visto cosas muy claras
que no son verdad.*

Por eso a renglón seguido del principio de todos los principios hay que enunciar el segundo..., sin duda más humilde y un poco desengañado:

Cualquier evidencia puede ser negada, tachada, anulada por una evidencia de fuerza superior.

La innegable evidencia de que el sol se mueve en el cielo... es anulada por otra evidencia más vigorosa que nos dice que es la tierra la que se mueve alrededor del sol... (p 58) [En Zubiri, la realidad siempre está pendiente.]

... Mientras vivimos una evidencia estamos sometidos a su influjo. No se puede estar parcialmente enamorado... Quien sufre un desengaño amoroso percibe dolorosamente que la evidencia de la infidelidad es más fuerte que la anterior evidencia de confianza. Quien se inmuniza contra toda evidencia nueva se mantendrá incólume en su convicción... (p 59)

La apacible noción de verdad se nos ha convertido en el azogado proceso de hacer algo verdad o de hacernos verdaderos. Pondré un ejemplo sacado del tema que estudio en este libro. Según el Evangelio, Jesús dijo: "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida". Relacionar Camino y Verdad me parece más adecuado que relacionar Verdad y Dogma. En griego, camino se dice *ódos*, de donde viene "método". Tal vez haya que interpretar la expresión de Jesús como: "Yo soy el método que lleva a la verdad." O, cometiendo el anacronismo de interpretarle confucianamente: "Soy Tao." Esto desconecta su figura de todo programa

dogmático, para relacionarlo con una aventura vital, lo que, como veremos, introduce un dinamismo explosivo en la tradición que nace de él. (p 60)

... El campo de aplicación de una verdad privada es estrictamente privado. Una persona religiosa puede acomodar su vida a sus creencias, puede explicarlas, pero en lo que afecta a los demás tiene que someterse a los dos grandes niveles de verdades universales:

- La verdad científica
- La verdad ética. (p 62)

La Ilustración pensó que el mejor mundo sería el que emergiera de la ciencia. Y esta visión... es engañosa. Lo que defiendo en mis libros es que el mejor mundo deseable debe ser fruto de la inteligencia creadora. Es un proyecto inteligentemente justificado, en el que la ciencia, por supuesto, jugará un gran papel... (p 63)

... Tras un periodo de optimismo, los tratados de apologética andan de capa caída. A lo más que se atreven últimamente es a defender la razonabilidad de la fe. Los relatos de conversiones no suelen atribuirlos a una serie de pruebas y razonamientos, sino más bien a una experiencia brusca y casi instantánea, de la que nada puedo decir.

Afirmar el carácter privado de la experiencia religiosa no significa expulsar las religiones de la vida pública, sino tan sólo reconocer que cuando entran en conflicto con verdades universales deben volver a su ámbito privado. (p 64)

... El ámbito de la verdad privada es la vida privada. Lo que está protegido es su derecho a mantener sus creencias en ese ámbito, a exponer sus propias experiencias, y a actuar conforme a ellas, siempre que se mantengan dentro de las normas universalmente compartidas, una de las cuales es, precisamente, el derecho a la libertad de conciencia.

La inteligencia humana tiene, pues, una función creadora: inventar un mundo humano. Ese gran proyecto lo llevamos a cabo por diversos caminos: conociendo la realidad mediante la ciencia, transfigurándola mediante la técnica y la ética... ¿Qué es preferible, un mundo religioso o un mundo absolutamente secularizado?... (p 65-66)

IV. PRETENSIONES DE VERDAD DE LAS RELIGIONES

... hay dos modos de escribir la historia del cristianismo. Uno se interesa por la evolución de los dogmas, de la institución, de las creencias. *Es la historia de la ortodoxia*. El otro, más humilde, atiende al despliegue de la *agapé*, al modo de realizar el megalómano proyecto de construir mediante la caridad el Reino de Dios. *Es la historia de la ortopraxia*. Aquélla usa conceptos ontológicos, ésta conceptos prácticos. Aquélla es la historia de la teología, de las Iglesias, ésta la historia de la santidad...

... el cristianismo ha privilegiado 'la interpretación gnóstica'... En esto siguió el mismo proceso que las demás religiones que se han sentido fascinadas por el concepto de Verdad en vez de sentirse fascinadas por el concepto de Bien. (pp 68-69)

No nos precipitemos, sin embargo en la crítica. La dialéctica entre Verdad y Bien no es tan sencilla. Por una parte, el Bien, para serlo, tiene que ser Verdadero bien. Ya se nos ha colado ahí la Verdad. Por otra parte, la verdad no nos interesaría si no fuera valiosa para nosotros, es decir, una de las manifestaciones del Bien... (p 69)

En las páginas que siguen voy a estudiar la *interpretación gnóstica de la experiencia*

cristiana, intentando explicar por qué triunfó y por qué fracasó. Sería un error considerar ese fracaso como un fracaso del cristianismo, cuando en realidad lo es sólo de una interpretación. Creo que el ciclo gnóstico del cristianismo se cerró con el Vaticano II en el campo católico, y con la teología de la muerte de Dios, en el campo protestante. A pesar de lo cual en ambos campos sobrevive todavía a la defensiva. (p 69)

... “Si cualquier cosa se probase 'ser verdad' el hinduismo la aceptaría inmediatamente como propia. El gran temor del hinduismo es que las verdades (parciales) destruyan la Verdad (total)”, escribe Panikar... (p 70)

El Corán no señala ninguna autoridad doctrinal y encomendaba a cada creyente el esfuerzo por entender la escritura, la *iytihad*. La verdad era la apropiación vital de la verdad... Pero tres siglos después de Mahoma se consideró que ya se había discutido bastante y “se cerró la puerta de la *iytihad*. En la historia de las religiones son frecuentes estos espasmos de ortodoxia. (p 72)

Creo que el cristianismo naciente se equivocó de enemigo. Por huir de los espejismos de la gnosis fantasiosa y turulata, quisieron establecer una gnosis firme y definitiva. Para distinguirlas, pondré esta última entre comillas. Lo importante era conocer a Dios. Por eso hablo de una interpretación “gnóstica” de la experiencia cristiana. Llenos de buenas intenciones, cayeron en la trampa de dar más importancia al conocimiento que a la acción... La fe se convirtió en proclamación de una serie de proposiciones dogmáticas: *omolougein*. Jesús predicó una ortopraxis, una acción recta -*agapé*- que acabó convirtiéndose en una ortodoxia, en una creencia verdadera... (p 77)

Cf. CARTOGRAFÍA DE LA EXPERIENCIA CRISTIANA (p 79)

...”No hay salvación para los que están culpablemente fuera de la Iglesia.” (p 80)

Creo que la teoría de la doble verdad permite solucionar gran parte de los problemas planteados por la relación entre verdad y religión... Ninguna religión puede ir más allá del ámbito propio de la verificación: la conciencia privada... reconocemos el derecho a la libertad de conciencia. Aunque al creyente le parezcan “verdades absolutas”, están afectadas por ese factor de privacidad que es imposible saltar.

Lo resumiré en esta fórmula:

Verdad religiosa = creencia privada (en una verdad absoluta) (p 80)

La solución a los enfrentamientos religiosos pasa por un cambio de interpretación, y creo que el cristianismo, a trancas y barrancas, lo está haciendo. Hay un declive de la visión “gnóstica” y un ascenso de la visión moral, lo que podría servir de enseñanza para el resto de las religiones... (p 81)

V. LAS PARADOJAS DE LA EXPERIENCIA CRISTIANA

Su experiencia personal de una existencia nueva implica la certeza de fe de que Jesús está vivo: “No soy yo, es Cristo quien vive en mí”, dice San Pablo (Rom 6) [Propiamente es Gal 2, 20]

[...]

Sobre esa experiencia originaria del cristianismo yo sólo puedo hablar de oídas. Pertenece al

territorio privado de quien la experimentó. No voy a ser tan precipitado como para decir que sufrieron alucinaciones, ni tan poco riguroso como para decir que hay que aceptar su veracidad a pie juntillas. Sólo voy a contar que una civilización entera nació de la reflexión que un grupo de judíos hizo sobre lo que les había sucedido al comienzo de nuestra era. Me parece una de las más sorprendentes aventuras del espíritu humano. De ella podemos sacar grandes enseñanzas para comprender la dinámica de las religiones, sus luces y sus sombras. El cristianismo, por razones que voy a exponer brevemente, fue precoz en errores pero también en la crítica de sus propios errores. Sucumbió, como gran parte de las religiones, a dos poderosísimas y casi inevitables tentaciones: la ideología de la verdad absoluta y la ideología del poder al servicio de la verdad absoluta, y comprobó las perversas consecuencias que tal claudicación traía. Se salvó por los pelos y por eso tiene sabiduría de escaldado o de pecador arrepentido. (p 84)

Decía Eric Fromm que una de las carencias de la cultura moderna occidental es que nos falta el trato con grandes personalidades, que pudieran servir de modelos de vida... El cristianismo primitivo se fundó en esta idea: “Apropiaos de la mente de Cristo”, pide Pablo. (p 85)

(Ante la plaga de evangelios apócrifos y la atracción por la gnosis platónica)

... La comunidad cristiana reaccionó violentamente contra ambas tentaciones. Exigió fidelidad a los hechos de la vida de Jesús, a los recuerdos de los que habían sido testigos de ellos, e introdujo un estilo realista en la redacción de los Evangelios. Temieron que si atribuían a Jesús el papel de “revelador de verdades” acabarían perdiéndolo en una gigantesca proliferación de conceptos. (pp 88-89)

(Conflicto protestantismo-catolicismo)

No hay que pasar apresuradamente sobre este conflicto. No eran estúpidos ni sectarios. Vivían la complejidad del problema. Necesitaban clarificar el mensaje, buscar su propia identidad con Dios. La defensa de la propia responsabilidad, de la autonomía, de la libertad de conciencia estuvo siempre presente como tendencia inevitable, e inevitablemente temida y reprimida. Los cristianos se sentían libres -la libertad de los hijos de Dios-, pero al mismo tiempo esa libertad se alcanzaba a través de la obediencia, paradoja que no es fácil de vivir ni pensar y que acabaría estallando. “*Ama et fac quod vis*”, escribió San Agustín... San Juan de la Cruz insiste: “Para el justo no hay ley.” Lutero apela a la propia conciencia. Pero este énfasis en lo personal para muchos llevaba a la anarquía. Las herejías existieron antes que la teología, posiblemente. La comunidad naciente no podía abandonar ni la referencia horizontal a una experiencia única, ni la vertical, individual, continua, que la cristiandad siempre ha admitido... Esta defensa de la pluralidad, de los carismas individuales, fue una de las razones que separaron a las Iglesias ortodoxas de la disciplina romana. Paul Endokimov, un teólogo ortodoxo por el que siento gran respeto, escribe: “Afirmamos y afirmaremos hasta nuestro último suspiro el mensaje evangélico de la primacía de lo personal y de la libertad de los hijos, sobre lo general y abstracto y sobre la organización.” El axioma ortodoxo es el mínimo de fórmulas dogmáticas y el máximo de opiniones posibles dentro de la misma tradición.

Por miedo a la anarquía, de la que no se libró la ortodoxia, la Iglesia católica enfatizó la experiencia horizontal, el dogma y la institución. Pero aun así siempre ha considerado que los santos, al menos algunos, amplían la experiencia tradicional con la suya propia. En la ceremonia de canonización de Teresa de Lisieux, Pio XII afirmó que la vida de los santos era una palabra de Dios, es decir, una revelación. Pero siempre desconfió de la independencia. (pp 89-91)

El enfrentamiento entre experiencia privada y dogma eclesial, entre carisma e institución,

entre tradición e innovación personal es una historia que da la razón a Dilthey, porque descubre una de las paradojas de la naturaleza humana. Sólo creemos a partir de una tradición, que a la vez nos anima con frecuencia a reaccionar contra ella... Queremos libertad y seguridad. Espontaneidad y rigor. Somos conflictivos por naturaleza, y eso nos lo demuestra la historia de la cultura y, por supuesto, la historia de las religiones, que forma parte de ella. Por eso es tan importante conocerla: para conocernos. (pp 91-92)

... todo... acaba resolviéndose siempre en una apelación a la experiencia. San Pablo lo dice en su carta a los gálatas: “Ya no soy yo el que vivo, sino que es Cristo el que vive en mí” (Gal 2, 20)... Vuelvo a decir que no sé cómo es esa experiencia cristiana, y tengo que basarme en los textos. “El que vive en Cristo es una criatura nueva. Lo viejo ha pasado, ha llegado lo nuevo” (II Cor 5, 17). En la autobiografía de San Ignacio de Loyola se describe su perplejidad al darse cuenta de que empiezan a surgir en su mente certezas insólitas, por lo que con ingenuidad se pregunta: “¿Será esto la vida nueva que empieza?” [Propiamente la frase es: “¿*Qué nueva vida es ésta que agora comenzamos?*” (Autob. 21, 3)] Santa Teresa de Jesús, que escribe con menos cautelas, dice en sus memorias: “Es otro libro nuevo de aquí en adelante, digo otra vida: la de hasta aquí era mía; la que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas de la oración, es que vivía Dios en mí, a lo que me parecía; porque entiendo yo era imposible salir en tan poco tiempo de tan malas costumbres y obras.” [Y termina diciendo: “Sea el Señor alabado, que me libró de mí” (Vida, capítulo XXIII, 1)] (p 100)

... El venerable padre Congar, nada revolucionario, reconocía en 1980 que dentro de la Iglesia católica se estaban revalorizando dos realidades que habían sido consideradas sospechosas a lo largo de la historia: el principio personal y la experiencia espiritual. Escribe:

- *Entendemos por “principio personal” el lugar concedido a las iniciativas de las personas, a lo que ellas desean decir en virtud de una convicción de conciencia y de una motivación personales. Es cierto que no podemos entregar la vida de la Iglesia al “libre examen” ni a la anarquía de las iniciativas irresponsables. Pero el juridicismo, una concepción excesivamente clerical, el instinto de seguridad suscitado por el peligro protestante, y posteriormente por el del racionalismo y los movimientos revolucionarios del siglo XIX, llevaron a la Iglesia católica latina a practicar, a veces con una eficacia temible, una pastoral de desconfianza y represión de la iniciativa personal. En ocasiones, ésta fue limitada, a veces machacada, por el principio de objetividad y de la regla institucional.*

Pero el buen Congar acaba dándose cuenta de lo insidioso del problema. “Si la doctrina sin profetismo degenera en legalismo, el profetismo sin doctrina podría convertirse en ilusión. El movimiento y la institución se interpelan recíprocamente.” En efecto, el subjetivismo de gran parte de la teología ha despertado como reacción movimientos de férrea ortodoxia institucional. La historia se repite. Creo que la partida la ganará la experiencia porque es el origen de todo. Pero la exigencia religiosa personal no es la ventolera caprichosa de la opinión poco informada. Las religiones prêt-à-porter, la comida religiosa rápida, las modas espirituosas, la concupiscencia de las emociones espiristas, son una calderilla cultural... (pp 102-103)

VI. LOS COMBATES ENTRE FE Y RAZÓN

... El uso racional de nuestra inteligencia nos impulsa a ir más allá de la evidencia privada, nos anima a alcanzar evidencias intersubjetivas, públicas, universalmente válidas. Lo racionalmente demostrado ya no es privado, es universal...

Como expliqué, estos intentos de conseguir un pasaporte racional para las creencias cristianas fracasaron. Se hizo evidente que su fundamento es una experiencia privada, cosa que a estas alturas del libro espero que no considere como una descalificación o un insulto. El amor que usted puede sentir por una persona es, sin duda, una experiencia privada, y acaso sea lo más valioso de su vida. (pp 105-106)

Los primeros cristianos tenían que convencer a los demás de que su mensaje era verdadero, y debían aclararse a sí mismos el mensaje. Aquella necesidad dio origen a la apologética, ésta a la teología. Habrían podido seguir otro camino. Por ejemplo, el hinduismo o el budismo no se empeñan en convertir razonando, sino conduciendo a la experiencia... Hay un texto en la *Epístola a Diogneto*, un escrito cristiano del siglo II, que me admira por su confianza en la inteligencia y porque lo convierte en un antecesor de mi maestro Edmund Husserl, el fenomenólogo. Dice así: “Una vez que te hayas librado de todos los prejuicios que tienen asida de antemano tu mente, despojado de la vulgar costumbre que te engaña, mira no sólo con los ojos, sino también con la inteligencia.” (p 107)

... La razón es un huésped incómodo para las religiones, pero hay que reconocer al cristianismo que tuvo la osadía de no eludir el problema y pelear durante toda su historia para hacer compatible la fe y la razón, aunque con dudoso éxito. San Gregorio el teólogo, una de las luminarias de la Iglesia oriental, escribe: “De la cultura profana hemos conservado lo que es búsqueda y contemplación de la verdad.”

La obra de Tomás de Aquino, teólogo oficial de la Iglesia católica, es ejemplar por su concepción animosa de la inteligencia: “El sabio ama y honra al entendimiento que es, entre las cosas humanas, la más amada de Dios. El sabio igualmente obra bien y con rectitud. Se deduce de ello que es, al mismo tiempo, muy amado por Dios” (*In Ethica*, lib. X, lect. 13, n° 2134). “La actividad más alta entre todas las humanas es la especulación de la verdad [...] como el entendimiento es el supremo de nuestros bienes” (*Ibidem*, lect. 10, n° 2087).

La razón que justifica esta jerarquía es metafísica: “El fin de cada uno de los seres es el intentado por su primer hacedor o motor. Y el primer hacedor hacedor o motor del universo es el entendimiento. El último fin del universo es, pues, el bien del entendimiento, que es la verdad. Es razonable, en consecuencia, que la verdad sea el último fin del universo y que la sabiduría tenga como deber principal su estudio. Por eso la Sabiduría divina encarnada declara que vino al mundo para manifestar la verdad: “Yo para esto he nacido y venido al mundo, para dar testimonio de la verdad.” Y el Filósofo determina que la primera filosofía es “la ciencia de la verdad”, y no de cualquier verdad, sino de aquella que es el origen de toda otra, de la que pertenece al principio de ser de todas las cosas. Por eso su verdad es principio de toda verdad, porque la disposición de las cosas respecto de la verdad es la misma que respecto al ser” (*Contra Gentes*, lib. 1, cap. 1). Introducir la filosofía del prosaico Aristóteles en un mundo donde imperaba el espiritualísimo Platón, estuvo a punto de costarle un disgusto al buen fraile dominico.

Hay en esos momentos una confianza en la razón que hace que el cristianismo no esté a la defensiva. Tomás de Aquino llega a decir que la verdad humana y la verdad divina son iguales, y que un hombre que está en la verdad podría disputar incluso con el mismo Dios, porque “la verdad no cambia según la diversidad de las personas. Por eso, cuando uno expresa la verdad no puede ser vencido, cualquiera que sea su adversario” (*In Job*, cap. 13, lect. 2). Buenaventura, franciscano, es decir, del bando filosófico contrario a Aquino, prolonga esa alegre confianza con su deliciosa metafísica de participación de la luz... (pp 109-111)

La dificultad de coordinar fe y razón aparece de entrada en la elaboración teológico-psicológica del acto de fe, que es una compleja peripecia intelectual que ha debido amargar la

vida a muchos cristianos, incapaces de creer del todo e incapaces de no creer del todo, también. Hay un trágico esfuerzo por complicar hasta hacerla intransitable la sencilla y cálida noción de fe que aparece en el Evangelio. Es la confianza en Jesús, en sus palabras y promesas. Sustituir “fe” por “confianza” simplificaría las cosas, y si es usted cristiano le aconsejo que haga el cambio. Confiar quiere decir creer que alguien no va a defraudar mis expectativas. Es, pues, una actitud hacia el futuro, y así la define San Pablo: “Fe es la sustancia de las cosas que debemos esperar.” ... La fe es correlativa a la promesa, como recuerda el gran Covarrubias en su diccionario: “Confido: fiar, tener esperanza o tener seguridad en la fe de alguno.” ¿A qué se refiere al hablar de fe en este contexto? Fe significa promesa, la palabra que se compromete para hacer algo... (p 111)

El castellano ha recibido la vigorosa noción latina de *fides*, que, como escribe Fritz Schulz, un gran historiador del derecho, conmovía las entretelas del corazón romano. Cicerón definía la *fides* como “la actitud perseverante y veraz ante los acuerdos celebrados”. Cuando un pueblo capitulaba ante Roma se utilizaba la expresión “*se dedere in fidem populi romani*”. Se entregaban confiando en la promesa del pueblo romano, en el *ingens vinculum fidei*, el enorme vínculo de la fe, como dice Tito Livio (VIII, 28). Daré un ejemplo más, porque a mí también me emociona este asunto. Valerio Máximo, contemporáneo de Tiberio, al hablar de los ejemplos de la fidelidad romana escribe: “La venerable deidad de la Fides levante su diestra como signo certísimo de seguridad humana, que siempre se mantuvo en nuestra ciudad como todas las naciones conocen.” (p 112)

... ha habido un deslizamiento semántico curioso y equívoco. Los fieles no son los cristianos. El fiel tiene que ser Jesús, o Dios, es decir, quien hace una promesa. Así pues, el cristiano lo que tiene que ser es confiado y “*se dedere in fidem Christi*”, confiar en la fidelidad de Cristo. Creer (*hifil he'emin*) significa apoyarse en alguien que merece un crédito absoluto y otorga plena confianza. A mí esto me parece noble y claro. Se confía o no se confía. No es un acto racional -no hace falta confiar en la tabla de multiplicar, sino en las cosas que podrían suceder de otra manera-, pero puede ser un acto inteligente, ya que hay confianzas inteligentes y confianzas estúpidas, por ejemplo la del que acude al astrólogo. (pp 112-113)

Pues bien, olvide la sencillez de esta noción, porque al entrar en la teología del acto de fe se va a encontrar perdido en una selva intransitable, en una de las más torturadas páginas de la teología cristiana. Este retorcimiento conceptual se debe, a mi juicio, a que el “acto de fe” que estudia la teología no es un fenómeno real, sino un constructo teológico. Más aún, un constructo teológico propio del “modelo gnóstico”.

La teología tuvo que inventar un acto espiritual que acogiera propiedades contradictorias, que no procedían de un análisis de la fe, sino de exigencias teológicas y conceptuales. En primer lugar, el acto de fe tenía que ser racional, porque sólo los actos racionales son plenamente humanos. Pero no podía ser racional porque tenía que ser un acto libre, para ser meritorio, y nadie es libre de aceptar o rechazar lo racionalmente demostrado. No podemos dejar de admitir el teorema de Pitágoras. Ésa es la primera contradicción. Por si fuera poca dificultad, la fe tenía que ser libre y voluntaria, pero, al mismo tiempo, no podía serlo del todo porque nadie puede decidir tener fe. La fe es un don sobrenatural, fuera de la capacidad de acción del hombre, que Dios da cuando y a quien quiere. “Nadie puede decir 'Jesús es el Señor' si no es por Espíritu Santo” (I Cor 12, 3)... (p 113)

Todo esto se fundamenta en dos premisas suicidas por su equivocidad. Primera: la fe es un acto conocimiento. Segunda: la fe nos justifica, sólo la fe nos salva. Ambas son afirmaciones

“gnósticas”. El catolicismo bajo la influencia de Juan el Evangelista, subrayó el primer aspecto, y el protestantismo el segundo, bajo la influencia de San Pablo... (p 113)

San Agustín peleó con uñas y dientes para salvar los derechos de la inteligencia humana en la fe. *Crede ut intelligas* pero también *intellige ut credas*... la contradicción de la que ya he hablado. Para Tomás de Aquino la fe es un hábito del espíritu que esboza en nosotros la vida eterna haciendo que la inteligencia se adhiera a lo que no es evidente. Para ello tiene que sacar a la fe del campo de la inteligencia y aparcarla en el campo de la voluntad. “En el acto de fe la inteligencia, como una cautiva, se inclina ante las órdenes de la voluntad.” Pero ¿por qué la voluntad da esa orden? Por la autoridad divina (*In Hebre XI*, lect 1). Es decir, por el conocimiento que tenemos de ella. (p 114)

... Que la revelación fuera obra de Dios se demostraba por las profecías y los milagros... Los teólogos católicos de las últimas hornadas... han dejado de creer en los milagros. Había una tercera demostración: Dios confirmaba su verdad obrando en el interior del alma por la gracia. De hecho fue este motivo el que acabó imponiéndose. (p 114)

... El Vaticano I, para luchar contra los protestantes, niega que se pueda confiar en la experiencia privada. “No siendo experimentable directamente el carácter sobrenatural de la iluminación divina, se estaría expuesto a graves ilusiones si los signos externos no permitieran discernir las verdaderas inspiraciones.” Uno de esos signos exteriores es la existencia de la Iglesia. (pp 114-115)

... en el *Syllabus* se condena a quien afirme que “todo hombre es libre de abrazar la religión que considere verdadera según la luz de la razón”... (p 115)

No puedo seguir esta danza y contradanza de opiniones. Al final se llegó a un acuerdo inestable. La verdad de la fe no podía demostrarse, pero sí podía demostrarse la credibilidad de la fe e incluso la credendidad de la fe. “Credibilidad” es la aptitud de la verdad revelada para ser creída por fe, el carácter de lo que puede y deber ser prudentemente creído. “Credendidad” es un bárbaro latinismo, que procede de la expresión: *Crederere est bonum honestum; ergo, si possibile est, credendum est.* Creer es moralmente bueno, luego, se es posible, se debe creer. Se trata, pues, de un juicio práctico. La mayoría de los teólogos no admite que sea posible demostrar la evidencia de la verdad revelada, pero sí que la revelación es creíble, y que es bueno creer lo creíble. Hay aquí un desesperado esfuerzo por fundar de alguna manera el acto de fe. Creer no era racional, pero sí era razonable y se debe creer lo razonable. El esfuerzo era inútil, porque en último término hay que apelar a una iluminación interior, a una gracia individual e intransferible, a la experiencia privada de la que estoy hablando desde el comienzo. (pp 115-116)

Volvemos, pues, al sujeto, a su intimidad. Esto concuerda con un profundo respeto a la individualidad que siempre tuvo el cristianismo. La responsabilidad religiosa o moral es personal siempre, no comunitaria. Cada hombre es una imagen de Dios personalizada, ya que Él crea el alma de cada individuo directamente. Esta noción de “imagen de Dios”... fomentó un socratismo cristiano, una insistencia en el “conócete a ti mismo”, que juega en este tema un papel importante. Hay que reconocer al cristianismo su esfuerzo por aceptar todo lo valioso que encontraba a su paso... Si el hombre es la imagen de Dios, ¿cómo se conocería a sí mismo sin conocer a Dios? Agustín lo resume con su talento... : “*Noli foras ire, in interiore hominis habitat veritas.*”... Pero ¿cómo puede uno conocerse? San Agustín lo formula de un modo muy moderno: “Dios ha hecho al hombre a su imagen y semejanza, en la mente, ahí

está la imagen de Dios. Por eso la mente misma no puede ser comprendida, ni siquiera por sí misma, en cuando es una imagen de Dios” (*De symbolo*, I, 2). Al analizar la memoria comprueba que ni él ni nadie puede captar todo lo que es: “*Nec ego ipse capio totum, quod sum.*” El hombre se convierte en un misterio para el hombre. “*Stupor apprehendit me.*” No es para menos. (p 116)

Esta tensión entre las verdades privadas que formalmente posee el cristiano y el carácter absoluto que les atribuye ha producido episodios tristes y episodios brillantes. Triste fue la alianza con el poder para extender la fe, brillante fue la invención del derecho a la libertad de conciencia que surgió -por caminos enrevesados, eso es cierto- dentro de la cultura cristiana. Que se haya llegado a aceptar un derecho tan raro y contradictorio, me parece un signo esperanzador del camino a seguir. (p 117)

Decimos como si fuera lo más natural del mundo que la autonomía del sujeto exige la libertad de pensamientos, creencias, en una palabra, de conciencia. Estos conceptos tienen una genealogía religiosa. Es cierto que en Atenas todos los ciudadanos libres tenían derecho a participar democráticamente en el gobierno. Pero no eran “autónomos”, no eran sus propios legisladores individuales. El ciudadano tiene que obedecer la ley. El problema se plantea cuando hay una doble fidelidad: a la ley política y a la ley moral, que está emparentada con los dioses. Antígona, desgarrada entre ambas fidelidades, decide no seguir la norma de la ciudad y obedecer a su propia conciencia. El coro de la tragedia de Sófocles... como un insulto definitivo, llama a Antígona “*autonomós*”, autónoma, soberbia, insolidaria. Usa para denigrar justo la palabra que nosotros consideramos el último florón de la dignidad humana... Los poderes políticos siempre han temido la fragmentación de sus sociedades, por eso, una vez más, muchos países buscan en la religión una fuerza que los unifiquen. Las religiones, sean laicas o sacrales, cumplen a la perfección el cometido. Gracias a ellas no se unen sólo los intereses o las ambiciones o los cálculos, se unen las almas, que es mucho unir. (pp 117-118)

Esta situación se mantiene fácilmente cuando hay homogeneidad de creencias, pero estalla cuando una verdad religiosa se opone a otra... No hay gobernante que no añore el axioma antiguo: “Un rey, una ley, una religión.” ... El último recurso de las religiones débiles es apelar a la libertad de conciencia, que legitima la fragmentación. Un caso claro lo tenemos en el cristianismo. Durante los primeros siglos los Padres de la Iglesia pidieron tolerancia. A principios del siglo III, Tertuliano escribe: “Tanto por la ley humana como por la natural, cada uno es libre de adorar a quien quiera. La religión de un individuo no beneficia a nadie más que a él. Es contrario a la naturaleza de la religión imponerla por la fuerza.” Los cristianos sufren persecuciones, mueren, van adquiriendo fuerza y en el 313 Constantino reconoce legalmente el cristianismo y años después el emperador Teodosio lo declara religión oficial del Imperio. A partir de este momento se considera ilegal cualquier otra religión que puede ser castigada secularmente. La herejía se tipifica como un crimen de lesa majestad. Ahora son los paganos ilustres los que defienden la libertad de culto. “*Uno itinere non potest perveniri ad tan grande secretum*”, “No hay un solo camino por el que los hombres puedan llegar al fondo de un misterio tan grande”, exclamó Símaco en el Senado en el año 384. (p 118-119)

... Mientras es débil, Lutero defiende la libertad religiosa: “No se debe obedecer a los príncipes cuando exigen sumisión a errores supersticiosos, del mismo modo que tampoco se debe pedir ayuda para defender la palabra de Dios.” Pero cuando se sintió fuerte, proclamó que el poder civil tenía la obligación de evitar todo error... (p 119)

Está claro que para admitir la libertad de conciencia hay que librarse de la “ideología de la

verdad absoluta” de la que tanto he hablado, porque está fuera de su lógica, que dice que el error no tiene derecho. Creo que esto demuestra que el modelo “gnóstico” de las religiones plantea dificultades sin salidas y que, poco a poco, como indica la separación del poder político y la religión, el laicismo ético, el reconocimiento del derecho a la libertad religiosa, va imponiéndose, no una irreligiosidad universal... (pp 119-120)

Ésta es una parte esencial de la "revelación" de Jesús, que es, pues, de carácter práctico... Estudiando los textos llego a la conclusión de que Jesús pudo vivir su cercanía a la divinidad como esa participación en la energía divina. Cuando los cristianos primitivos repiten insistentemente “Dios es amor”, tendemos a interpretar esta frase en clave sentimental. Nos equivocamos porque el cristianismo es muy poco patético. Amar no es un sentimiento, sino una acción. Una acción creadora de lo bueno... Si a los físicos les costó reconocer que la materia era energía, a los creyentes les puede costar también pensar que Dios es una acción, porque tenemos un pensamiento sustancialista. A los filósofos antiguos les resultaba también difícil hablar de la actividad de Dios, porque consideraban que el movimiento es una imperfección... Dios tenía que ser un motor inmóvil. Jesús, en cambio, dijo: “Mi padre obra siempre.” El “modelo moral” del cristianismo se basa en esta afirmación. (pp 121-122)

No creo traer fraudulentamente las aguas a mi molino si interpreto un texto famoso de la carta de Santiago como testimonio de la tensión entre la interpretación “gnóstica” y “moral” del cristianismo primitivo. “¿Qué le aprovecha, hermanos míos, a uno decir: 'Yo tengo fe', si no tiene obras? ¿Podrá salvarle la fe? Si el hermano o la hermana están desnudos y carecen de alimento cotidiano, y alguno de vosotros les dijera: 'Id en paz, que podáis calentaros y hartaros', pero no les diereis con qué satisfacer la necesidad de su cuerpo, ¿qué provecho les vendría? Así también la fe, si no tiene obras, es de suyo muerta. Mas dirá alguno: 'Tú tienes fe y yo tengo obras. Muéstrame sin las obras tu fe y yo por mis obras te mostraré mi fe’” (Sant 2, 14-18)... (pp 122-123)

El error del modelo “gnóstico” no está en lo que afirma, sino en lo que calla... Es cierto que Jesús insistió en que había venido al mundo a dar testimonio de la verdad [aquí da mal la cita (Jn 14, 16) cuando es (Jn 18, 37)], que dijo “Yo soy la verdad” (Jn 14, 6)... Para entender esto hay que entender lo que podía significar para Jesús -un judío, criado en ambiente judío- la palabra “verdad”. En el lenguaje bíblico, “verdad” no es *aletheia*, descubrimiento, luz, conocimiento. Verdad es lo que funda nuestra acción, lo que nos permite construir encima, y “hacer la verdad” (*‘asah’ émet*) era sinónimo de “vivir virtuosamente” (Gen 32, 11; Is 26, 10). Convertirse a la verdad es "apartarse de la iniquidad”. En los textos de Qumrán “verdad” significa “norma de acción”. Lo contrario a esta fe no es la incredulidad, sino el mal obrar, la mala fe. (pp 123-124)

La revelación de Jesús es que la Verdad es una acción, a saber, la caridad. “Marchad por el camino de la caridad, imitando a Cristo que amó la caridad” (Ef 5, 2). Más aún, la gran Verdad es que Dios es Amor. (El NT utiliza la palabra *agapé*, menos usada, posiblemente para librarse de las equivocidades que tiene la palabra “amor”.) A esto me refería al decir que la “gnosis” era una verdad incompleta. Se había quedado deslumbrada por la iluminación, y dejaba en sordina la realización. La daba por supuesta, como algo de lo que no era necesario hablar. Contemplar los misterios divinos, el amor de Dios, era tan hermoso, limpio y arrebatador, que la sudorosa, esforzada, pesadísima tarea de realizar la caridad, dando de beber al sediento, vistiendo al desnudo, consolando al triste, quedaba como algo que había que hacer, pero que no era más que un subproducto inevitable y cutre de aquella

manifestación gloriosa. Los grandes padres griegos consideraban que las virtudes humanas son “el sudor de Dios”. En cambio, en el modelo “moral” esa actividad es la realización de los misterios divinos, es la única prueba cierta de que se está conociendo realmente algo. Lo demás son, nunca mejor dicho, músicas celestiales. (p 124)

La acción se convierte en el único modo de acceder al conocimiento. La última epifanía de Jesús se da a quien obra amorosamente. “Quien hiciere la voluntad de Dios, conocerá si mi doctrina es de Dios o mía.” “Si permanecéis en mi palabra, conoceréis la verdad.” “El que conoce mis mandamientos y los guarda, ése será el que me ama. Y el que me ama, será amado de mi Padre y yo le amaré, y yo me manifestaré a él” [la cita que da no es (Jn 21), sino (**Jn 14**)]. *Emphanissó*, dice el texto griego. Esta manifestación es de ida y vuelta porque “sabemos que le hemos conocido si guardamos sus mandamientos” (I Jn 4, 8). “El que no ama no conoce a Dios” (I Jn 4, 8). Nos enfrentamos a un peculiar conocimiento práctico. A Dios no se le puede conocer: sólo se le puede realizar. El Reino de Dios -escribe San Pablo- no consiste en palabras, sino en acción. El camino no es desde el conocimiento a la acción, sino de la acción al conocimiento... Para comprender el giro “gnóstico” podemos comparar esta frase con la de Pablo: “Nadie puede decir 'Jesús es el Señor' si no es por el Espíritu Santo” (I Cor 12, 3). La única síntesis entre los dos es decir: Nadie puede decir “Jesús es el Señor” sino quien practica bondad, justicia y rectitud en la tierra, movido por el espíritu. El supremo consejo del nazareno es: “Buscad el Reino de Dios y su justicia, y todo lo demás -supongo que incluido el conocimiento- se os dará por añadidura”. (pp 124-125)

(Cf. dos textos, uno de Endokimov sobre un resumen de las doctrinas de los padres griegos, y otro de San Vicente de Paul a las Hijas de la caridad)

Ambos textos pertenecen a la corriente de experiencia cristiana. Es preciso reconocer que resulta difícil unificar en un mismo discurso la estética de la iluminación y la de la escudilla con sopa de verduras. Era fácil irse a cualquiera de los dos extremos: una “gnosis” sin escudilla, o una escudilla sin “gnosis”. Una acción caritativa sin fundamento religioso, o una vida contemplativa alejada de la miseria cristiana. Una alternativa politizaba el mensaje de Jesús, la otra lo espiritualizaba. ¿Comprende ahora por qué le dije que la experiencia cristiana era una fascinante aventura del espíritu?... (pp 127-128)

... Jesús... sacó una conclusión generosa: todos podían ser hijos de Dios. Aunque cada individuo concreto se comportara bien de acuerdo con su personalidad, tomando sus propias decisiones, la energía con que lo hacía era divina. El dios sin forma adquiriría rostro en cada individuo que diera un vaso de agua al sediento. Hay que ser muy miserable para no conmovirse con esta idea. (p 129)

... Los cristianos son *symphittoi*, injertos prendidos. De este modo se convierten en colaboradores de Dios, *synergoi tou theou*, dice Pablo. Imprescindibles para establecer un mundo transformado y transfigurado por la *agapé*, al que llamó “Reino de Dios”. ¿En qué consistiría? (cf. Bienaventuranzas)

A esto habría que añadir: todo lo que invente el espíritu dirigido por la energía divina, por el Espíritu de Dios, configurará el Reino. No podía precisar más y no lo hizo. Ésta fue la Verdad que reveló, en la que consistía la salvación del género humano. Atribuía al cristiano -es decir, al colaborador de Dios- una función muy especial, que por haber sido olvidada ha dejado sin resolver un problema importante: el de la providencia de Dios. (pp 129-130)

Creo que Jesús afirma la providencia divina, pero con una innovación peculiar, que resume un precioso texto de la *Carta a Diogneto*: “Sois la providencia de Dios.” ¿En qué consiste la

providencia de Dios? En haber revelado que los hombres, o al menos ciertos hombres -a los que podríamos llamar cristianos en sentido amplio- son su providencia, es decir, la providencia de Dios. Así como en el modelo “gnóstico” el vicario de Cristo es el Papa infalible, en el modelo “moral” vicario de Dios es todo hombre que con su caridad se convierte en providencia divina. Se transforma en la “mano de Dios”, representada en la portada de este libro. El gesto de la hermanita de la caridad poniendo la escudilla, con el mantelito, la cucharita, la sopita, encima de la mesita, se convierte en gloriosa manifestación del Dios omnipotente. Se acabó el detestable Dios de los ejércitos y entra en escena un increíble Dios de las escudillas. A la pregunta ¿pero Dios se apiada de nosotros?, hay que responder: ¿Pero nosotros, providencia de Dios, nos apiadamos de nosotros? (pp 130-131)

... En el mundo de los hombres Dios no actúa sino a través de los hombres. La inteligencia y el amor humano son la presencia emergente de la Divinidad en el mundo. (p 132)

... La divinización del ser humano de la que tanto hablaban los padres griegos resulta ser ahora una divinización funcional: convertirse en la providencia de Dios.

Este cambio de modelo me parece bueno y urgente por varias razones:

- 1. Porque el modelo “moral” es más amplio y ajustado al mensaje de Jesús, ya que integra dos aspectos que la historia separó. Jesús “reveló la Verdad”, pero esa verdad no era gnóstica sino práctica, no llamaba a la contemplación sino a la acción. Dios no contempla, actúa siempre.
- 2. Porque permite resolver el espinoso problema de la fragmentación de las religiones. Los contenidos de la fe se basan en las evidencias privadas y, por lo tanto, son válidos sólo en el ámbito privado, pero las verdades prácticas alcanzadas a través de ellas pueden ser “universalmente verdaderas”. (Cf. *Tesis sobre el diálogo interreligioso* de la Federación de las Conferencias Episcopales Asiáticas): “El punto focal de la misión evangelizadora de la Iglesia es la construcción del Reino de Dios y la edificación de la Iglesia para que esté al servicio del Reino. El Reino es, por tanto, más amplio que la Iglesia.”

(Cf. Asociación Teológica India, 1989): “La primacía de la ortopraxis sobre la ortodoxia aporta sensibilidad y sintonía para la recuperación del núcleo liberador de las religiones y que se manifiestan como un proceso de liberación y salvación. Por tanto, estamos llamados a una relectura y rearticulación de las afirmaciones de fe fundamentales para una asociación interhumana e interreligiosa de los pueblos.”

- 3. El “modelo moral” sirve también para integrar el uso racional de la inteligencia dentro del mundo religioso: no para demostrar dogmas, que no es posible; no para criticarlos, porque algunas veces tampoco lo es; sino para elaborar los criterios del Reino de Dios. A esos criterios, que son suprarreligiosos, pero que pueden interpretarse como salidos del campo de la religión, es a lo que llamo en mis libros “ética”. (pp 132-134)

... Las religiones tienen que someterse a lo que he llamado “Principio ético de la Verdad”, que dice:

En todo lo que afecta a las relaciones entre los seres humanos, o a asuntos que impliquen a otra persona, una verdad privada -sea individual o colectiva- es de rango inferior a una verdad universal, en caso de que entren en conflicto.

Esto quiere decir, por ejemplo, que alguien puede negarse por sus creencias religiosas a aceptar una transfusión de sangre para sí mismo, pero no puede imponérsela a su hijo... Esto

quiere decir también que el derecho a la libertad de conciencia, al que todas las religiones apelan cuando están en dificultades, tiene como contrapartida un “deber de buscar la verdad universalmente aceptable” y que el único procedimiento que tenemos -un don divino, desde el punto de vista religioso- es el uso racional de nuestra inteligencia. Sólo mediante el cumplimiento de este deber, el derecho a la libertad de conciencia dejará de ser un salvoconducto para la arbitrariedad o una glorificación de la simpleza. (pp 134-135)

La historia nos dice que la discrepancia religiosa es compatible con el consenso ético, porque el nivel de verdad en que se mueven es diferente. El religioso es privado y el ético público...

Debido al desarrollo histórico de la humanidad, a las crisis cada vez mayores del mundo moderno y al progreso, aunque precario, de la conciencia moral y la reflexión, los hombres de hoy advierten más plenamente que en el pasado un número de verdades prácticas sobre las cuales pueden llegar a un acuerdo, pero que derivan en el pensamiento de cada uno de concepciones teóricas distintas. (Maritain, 2ª Conferencia mundial de la UNESCO.) (p 135)

Creo que las Iglesias cristianas... han suavizado sus posturas en no pocos aspectos, el primero de ellos en lo referente a la libertad de conciencia y al axioma “fuera de la Iglesia no hay salvación”. Espero que las demás religiones vayan siguiendo ese mismo camino, y que asistamos a la aparición de unas *religiones de segunda generación* en que la ortopraxis compartida esté por encima de la ortodoxia privada. Ojala esta teoría de la doble verdad haya servido para aclarar posiciones...

Y, más que un hombre al uso que sabe su doctrina [ortodoxia], soy, en el buen sentido de la palabra, bueno [ortopraxis]. (A. Machado) (pp 135-136)

VIII, ¿POR QUÉ SOY CRISTIANO?

(Cf. deriva “gnóstica”)

... Hubo un deslizamiento semántico que desbordó la semántica. El Reino de Dios se trocó en el “reino de los cielos”, tal vez por el recato judío a mencionar el nombre de Dios. Pero el “reino de los cielos” acabó confundándose con el “cielo” a secas. “Las consecuencias para la nueva historia de la teología y la espiritualidad son conocidas”, escribe Schnackenburg. “Hay un desplazamiento de la mirada desde una escatología general a la expectación individual de “ir al cielo” después de la muerte, de llegar al más allá.” Este cambio alteró profundamente el mensaje de Jesús. (pp 141-142)

El entusiasmo ante la energía creadora es la experiencia básica de mi mundo. Pero ¿por qué tengo que introducir una referencia religiosa en una vivencia laica? Pues porque no quiero expulsar de *mi mundo* la religión. Usted puede hacer lo que quiera en el suyo. Me limito a hablar de mis evidencias privadas. Lo que para mí significa la religión es el rechazo total a encerrarme en el mundo de lo fáctico y lo trivial. “No hay más cera que la que arde” o “Así es el mundo” me parecen expresiones arquetípicas de la mezquindad, y si me apuran, de la indecencia. Hay mucha más cera que la que arde. Almacenes enteros de luminarias no encendidas. Y es ridículo decir que “El mundo es así”. Suena a excusa de aprovechados y listillos. En todo caso se podría decir “La realidad es así”, que es decir poca cosa. Lo importante es saber qué voy a hacer con esa realidad, cómo voy a constituir mi mundo. Poéticamente habita el hombre la tierra, no lo olvide. Me niego a ser “insignificante”, a no señalar nada, ni dirigirme a nada, ni crear nada. (p 142)

El comienzo de todas las culturas fue religioso, nos dicen los antropólogos... La religión es la experiencia que acompañó desde el principio a la brusca irrupción de la creatividad en el mundo, y sospecho que este nexo es lo que la hace sobrevivir. El estallido de la inteligencia humana ocurrió cuando un peludo animal bípedo comprendió un “signo”. Algo presente representaba algo ausente. Y manejando signos podía organizar su trato con la realidad y consigo mismo. En ese momento se lanzó a “significar”, a convertir en significado la realidad entera... Lo visto se convirtió en símbolo de lo no visto... (pp 142-143)

Esta incomprensible creación -que nadie hasta ahora ha sabido explicar- abre el dominio del existir poético. Cuando percibimos esa gigantesca energía seguimos experimentando una experiencia religiosa esbozada al menos. ¿A qué se iba a referir si no el sabio Aristóteles, hombre poco piadoso, al decir que el poeta está poseído por Dios? (*Retórica*, 1408b). Sintió sin duda el entusiasmo, la conciencia de ser dueño de una energía inexplicable, a la que explicaba como el advenimiento de un dios: *enthéos*, (“entusiasmo”). Lo he sentido a veces y por eso me resulta familiar el verso de Rimbaud, quizá el más puro que escribió: “*Et j'ai vu quelquefois ce que l'home a cru voir.*” (p 143)

El animal encerrado en su finitud tuvo una ocurrencia infinita, y a partir de ese momento percibió su propia finitud de otra manera, proyectada y referida a esa enormidad que él mismo había pensado. No es lo mismo sentirse finito por impotencia que sentirse finito por comparación con un ser todopoderoso o perfecto. En aquel caso sólo hay la opaca constatación de un hecho, en éste puede dar origen a un deseo... (p 144)

Pero la inteligencia que inventó a Dios... no se detuvo... El proceso que condujo de pensar a Dios como el poder sumo, a pensarlo como el ser perfecto y, más allá aún, como la suma bondad, me parece el origen de la humanización de nuestra especie. El hombre era capaz de pensar en algo humano más perfecto que el hombre. Esto abría una línea de escape sin término... Los dioses modernos -el Dios moderno, porque ese proceso de afinamiento ha llevado al monoteísmo- son, ante todo, perfectos y eso significa “buenos”. La idea empezó a emerger, como una aurora universal, seis o siete siglos antes de Cristo. (p 144)

... Cuando Pico de la Mirandola escribe el discurso sobre la dignidad del hombre, hace decir a Dios: “No te di, hombre, ninguna naturaleza, para que te la des a ti mismo.” (p 145)

Consideradas así las cosas, supongo que el lector comprenderá mi postura ante la ciencia, creación a la que he dedicado gran parte de mi vida. Es maravillosa, pero nos trivializa... Por estas razones quiero mantener en *mi mundo* la religión: no quiero ser una naturaleza monda y lironda. Me parece importante recuperar el sentido de lo sagrado como zona protegida y a salvo, como dominio de lo significativo y de lo no trivial... *Homo res sacra homini* (Séneca) (p 145)

... En *Dictamen sobre Dios* mantuve que la filosofía sólo podía llegar a afirmar una *dimensión divina de la realidad*, pero no podía decir nada sobre Dios... La realidad es el “sí” absoluto, y eso, curiosamente, es lo que dice San Pablo de Dios.

Pero como filósofo no puedo ir más allá... No tengo ni idea de cómo puede explicarse la existencia de la realidad. Por eso el fenómeno del “existir” me parece el gran fundamento de lo religioso. La existencia es el gran misterio... (p 146)

Esta dimensión divina de la realidad tiene un vocero, un anunciador: el ser humano. Sin él no habría Dios. Habría una realidad última, el absoluto, la dimensión divina de la realidad, pero

no Dios. Dios es el modo como la conciencia humana -algunas conciencias humanas- profieren, expresan, conceptualizan esa realidad misteriosa que nos mantiene en el ser y nos impulsa. Esa fue, creo yo, la gran intuición de Tomás de Aquino, que mantuvo que el hombre participaba de la existencia -del *esse*- divino, o de los Padres de la Iglesia griega, que insistieron en la deificación del ser humano, o del maestro Eckhart, que señalaba: “Dios nace en mi alma.” O incluso, tal vez forzando un poco la exégesis, de Mahoma, cuando decía: “Dios no existe sin la conciencia de los creyentes.” (pp 146-147)

Pensando así había de interesarme mucho la teología de Bergson, y su interpretación de la experiencia mística. Bergson creía que el último fundamento del universo es una corriente creadora que iba configurándose en realidades distintas, y pensaba que los místicos tenían la capacidad de percibir más vivamente esa energía. El único fallo que encuentro en la opinión de Bergson es que creyó que estaba demostrando algo cuando sólo estaba explicándonos su manera de ver el mundo. En esto al menos no salió del campo de la verdad privada.

Ya sé que esto parece un modo complejo de hablar del Absoluto, pero resulta ridículo pensar que hablar de Ello ha de ser más fácil que hablar del átomo, por ejemplo... (p 147)

Jesús proporciona una interpretación de Dios, de la dimensión divina de la realidad, que encaja perfectamente con mi modo de entender el mundo, y que puedo por lo tanto acoger. Dice que el Absoluto no se le puede conocer pero que se le puede realizar. Esto me resulta iluminador. Dios es acción creadora (bondadosa) y quien realiza esa creación participa de Dios, colabora con Él, se convierte en su providencia y ayuda a la implantación del Reino. El bien -por ser divino- es todopoderoso. La *agapé* es supervictoriosa.

Además, propone un método. Buscar la justicia es buscar a Dios. ¿Y cómo se puede buscar la justicia? La tradición cristiana respetó siempre la inteligencia. Es ella la que tiene que ocuparse de hacerlo. He contado una parte de la dialéctica entre religión, razón y ética. La religión había dado a luz a la moral, que cuando alcanzó la mayoría de edad se convirtió en ética, que a su vez criticó parte de la moral de la que procedía. Ocurrió lo mismo en el campo filosófico... (p 148)

La figura de Jesús en la actualidad incluye una experiencia originaria, un proyecto y una dogmática. Ya he explicado cuál es a mi juicio la experiencia básica de Jesús: Dios como energía creadora participable. Me interesa. También he explicado cuál es su proyecto: el Reino de Dios y su justicia. También me interesa. En cambio la dogmática me parece un fruto excesivo de la interpretación “gnóstica”, empeñada en hablar de lo que no se puede hablar. El triunfo de la interpretación moral supondría una rebaja dogmática... y en el caso católico un humilde y confortador reconocimiento de falibilidad. (pp 148-149)

Pero hay algo más. Jesús hizo también una promesa. La *agapé* acabará triunfando sobre el mal y sobre la muerte. Para comprobarlo habrá que ponerla en práctica. No hay forma de saber si esto será así o no. Más aún, todo apunta a que el mal es más poderoso. ¿Debo fiarme de esta promesa? ¿Será Jesús fiel? Aquí es donde tengo que tomar una decisión, que no tiene más justificación que todo lo que he expuesto. Voy a fiarme de él a ver qué pasa. La tarea de los cristianos, como dice la carta de Pedro, es “acelerar la venida del Reino de Dios”. Pues por mí que no quede. (p 149)

Todo lo que he dicho, lo repetiré una vez más, es una verdad privada. Es, ciertamente, una verdad optimista y megalómana. Si Jesús tiene razón va a ser posible mi gran sueño: transformar en todos los registros de nuestra vida el esfuerzo en gracia. Amén. (p 149)

EPÍLOGO

Resumiré lo dicho en una breve “confesión de confianza”. No es una “confesión de fe”, porque no me corresponde a mí tenerla. La fe corresponde a Jesús. Es él quien debe ser fiel a su palabra. Lo que me corresponde es la confianza en la promesa que ha hecho, que interpreto de la siguiente manera:

1. La bondad -la acción amorosa, la *agapé*, la búsqueda de la justicia- es la manifestación y realización de la divinidad.
2. Quien actúa creadoramente participa de la divinidad.
3. Actuar creadoramente significa convertirse en la providencia de Dios.
4. Por ser el despliegue real de la divinidad, la *agapé* es todopoderosa.
5. El reino de la *agapé*, predicado por Jesús, es la salvación de la humanidad.
6. La búsqueda del bien -de la justicia- es la gran tarea de la inteligencia, porque se identifica con la búsqueda de Dios. (p 151)

El cristianismo es un modo de comportarse, y no puede consistir más que en la puesta en práctica de la gran creación ética. Lo único que añade es la referencia privada a Jesús. Esta es la sutura entre el dominio público -la inteligencia bondadosa- y el dominio privado -la referencia a Jesús-. En el campo objetivo de la acción podemos encontrarnos todos, con independencia de las evidencias religiosas privadas. Un buen musulmán sería el que colaborase en la construcción del Reino remitiéndose a Mahoma, y un budista a Buda. Y San Pablo dice: “Todo lo que hagáis de palabra o de obra hacedlo en nombre del señor Jesús” (Col 3, 17). Esa sería la diferencia específica que el cristiano introduciría dentro del género compartido del comportamiento ético.

Y basta ya de confianzas... (pp 151-152)