

pedal

El futuro es para el creyente fascinación y pesadilla
al mismo tiempo.

Un proceso de evolución histórica cada vez más
rápido sitúa al hombre ante las máximas
posibilidades y también ante los máximos riesgos.

De ahí arranca una serie de interrogantes
que se le plantea al creyente de modo irresistible:

¿Tiene futuro la fe?

¿Qué puede ofrecer la fe en este futuro?

¿Cuál es el papel de la fe en la construcción
del mundo que se avecina?

fe y futuro

Joseph Ratzinger

fe y futuro

siglo veintiuno



PEDAL 3

JOSEPH RATZINGER

FE Y FUTURO

EDICIONES SIGUEME - SALAMANCA - 1973

Tradujo Antonio Caballos sobre el original alemán
Glaube und Zukunft
Kösel-Verlag, München

Maquetación y cubierta: Luis de Horna

CONTENIDO

<i>Introducción</i>	11
1. Fe y ciencia.....	13
2. Fe y existencia.....	27
3. Fe y filosofía.....	43
4. El futuro del mundo a través de la esperanza del hombre.....	59
5. Qué aspecto tendrá la iglesia del año 2000.....	67

© Kösel-Verlag, München 1970
© Ediciones Sigueme 1972
Apartado 332 - Salamanca (España)
ISBN 84-301-0497-6
Depósito Legal: S. 80-1973
Printed in Spain
Imprime: Industrias Gráficas Visedo
Hortaleza, 1. Salamanca

INTRODUCCION

Los cinco capítulos de este pequeño volumen han sido emitidos antes como charlas radiofónicas.

Casualmente ha resultado que todos trataban el mismo tema: relación entre fe y futuro. Es un problema que urge hoy por todas partes. Y esto por dos causas: porque la crisis actual ha producido una sacudida de la fe y porque el tema del futuro nos fascina. Estamos en un momento en que consideramos cada vez más la historia en movimiento y en que vemos crecer hasta lo imprevisible las posibilidades humanas, tanto en su aspecto positivo como negativo. Por esto mismo las siguientes reflexiones no pretenden expresar nada «concluyente»; más bien intentan «abrir camino» y mostrar cómo la fe, si permanece fiel a sí misma, tiene algo que ofrecer a este futuro.

JOSEPH RATZINGER

1. FE Y CIENCIA

Hace 100 años que el filósofo y sociólogo francés Auguste Comte¹ emitió su diagnóstico sobre el desarrollo de la conciencia humana. Según él, la humanidad ha pasado históricamente por tres estadios: del teológico-mágico, a través del metafísico-absoluto, ha llegado a la mentalidad positiva, que abarcaría poco a poco todos los campos de la realidad. Por fin se conseguiría examinar y tratar, también de este modo científico-positivo, el ámbito más complicado y menos abarcable, el último y más ampliamente defendido de todos: la teología, los fenómenos morales, el hombre mismo en lo más auténtico de su ser de hombre. El progreso de la mentalidad exacta haría poco a poco perder pie incluso al misterio del teólogo. Sería finalmente posible desarrollar también en este campo una «física social», que no habría de ser menos exacta que la física del mundo inanimado. Desaparecería definitivamente el papel del sacerdote; la pregunta por lo real se traspasaría abiertamente a manos de los sabios.

1. Para Comte, cf. H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1949, 153-309.

En el proceso de esta evolución mental, la cuestión de Dios resultaría necesariamente una cuestión superada, que la conciencia abandonaría sin más como superflua. Nadie piensa hoy en contradecir la existencia de los dioses homéricos, porque esta existencia ya no plantea en absoluto una cuestión real. De igual forma, en una mentalidad definitivamente positiva, la cuestión de Dios dejaría de existir por sí misma. Muchos de los grandes ateos, antes y después de Comte, lucharon apasionadamente contra Dios. El se evita esta molestia y se adelanta sereno a la época posteística, aunque también es verdad que al final de su vida se ocupó muy expresamente de desarrollar una nueva religión de la humanidad para esta época; para Comte, el hombre puede estar sin Dios, pero no sin religión.

Es innegable que bastantes círculos actuales comparten la conciencia formulada por Comte: la cuestión de Dios no dice ya nada al pensamiento. El mundo está cerrado en sí. Usando una conocida expresión de Laplace, la hipótesis Dios ya no es necesaria para la comprensión del mundo. Incluso entre los creyentes se extiende una sensación parecida a la que podrían experimentar los pasajeros de un barco que naufraga: se cuestionan si la fe cristiana tiene todavía futuro o si de hecho no está sencillamente superada de forma cada vez más manifiesta por la evolución intelectual. Tras tales reflexiones late una profunda escisión entre los mundos de la fe y de la ciencia. Escisión que parece imposible de superar y que, por consiguiente, considera que la fe es algo irrealizable.

Veamos a grandes rasgos dónde radican los puntos críticos de este planteamiento. La dificultad comienza ya en la primera página de la Biblia: la concepción de la creación presentada por ella contradice abiertamente todo lo que sabemos hoy sobre la constitución del cosmos. Ciertamente es dominio común que estas páginas no quieren ser un manual de historia natural y que, por consiguiente, no hay que entenderlas a la letra, como una descripción del devenir cósmi-

co; con todo, queda un cierto malestar. Subsiste el resquemor de que esto sea una salida fácil que no hay forma de apoyar en los mismos textos originales. Y así se siguen planteando preguntas a casi todas las páginas de la Biblia: nos resultan demasiado chocantes la imagen del barro transformado en hombre por la mano de Dios, y también la imagen de la mujer, formada del costado del hombre dormido y reconocida por él como carne de su carne, como solución al problema de su soledad. Sí, quizá hoy volvemos a comprender tales imágenes como expresiones simbólicas sobre el hombre. Comprendemos que la verdad de estas imágenes está en un plano totalmente distinto al descrito por la doctrina de la evolución y la biología; con todo, admitimos que es verdad lo que dicen e incluso que es una verdad más profunda, que alcanza más a lo auténticamente humano del hombre que las afirmaciones de la ciencia natural, por exactas e importantes que éstas sean. Todo esto lo admitimos. Pero llegamos al capítulo siguiente y... nuevos problemas: la historia de la caída, ¿cómo compaginarla con la opinión de la ciencia natural? Según ésta, el hombre no comienza arriba, sino abajo; no cae, sino que asciende poco a poco; es más, sólo así llega a transformarse de una fiera en un hombre auténtico. ¡Y el paraíso...! El mal y la muerte estaban en el mundo mucho antes de que el hombre existiese; crecían cardos y espinas mucho antes de que un hombre hubiera abierto sus ojos; y aún más: este primer hombre era apenas consciente de sí mismo, estaba completamente entregado a las necesidades de una existencia que se le fue imponiendo penosamente; estaba bien lejos de poseer esos dones de ciencia perfecta que le atribuye la antigua doctrina del paraíso. Pero si se destruye la imagen del paraíso y de la caída, parece necesario que desaparezca también la idea del pecado original y con ella, según parece, también la de la redención.

Como acabamos de hacer con la imagen del Dios creador que infunde espíritu al barro de la tierra para crear al hombre, podríamos también ahora presentar reflexiones se-

mejantes. Como en ese caso, podríamos también ahora hacer patente que la verdad del hombre alcanza más allá de las constataciones de la biología; que el hombre, biológicamente considerado, empiece «abajo», aún no nos aclara nada sobre si comienza abajo sustancialmente o quizá más bien su auténtico comienzo, el punto de partida del ser del hombre, radica «arriba»; esto, para hablar en imágenes cuya simbólica nos es aún comprensible, aun cuando hace tiempo que nuestro universo ha dejado de tener puntos fijos de referencia; hace tiempo que los «arriba» y «abajo», los «izquierda» y «derecha» se han hecho intercambiables, según la posición del observador. Repito que presentar tales reflexiones, como hemos hecho hace un momento, nos resulta algo penoso, queda fuera del horizonte de nuestra forma de pensar normal, que se da por satisfecha con constatar la contradicción.

Continuemos, pues, observando estas cuestiones y contradicciones que pesan en la conciencia general. Así podremos calibrar lo más exactamente posible toda la agudeza de la problemática que surge ante nosotros tras las palabras «fe y ciencia».

Tras el pecado original, de nuevo una imagen bíblica sobre la historia: se coloca a Adán en un período cultural que ha de fecharse alrededor del año 4000 antes de Cristo; este dato concuerda de hecho con la cronología bíblica, que hace transcurrir aproximadamente cuatro mil años desde los comienzos hasta Cristo. Pero hoy todos sabemos que en este momento habían transcurrido ya cientos de miles de años de vida y esfuerzos humanos. La Biblia no abarca estos años, dada su imagen de la historia, una imagen que se limita al marco del pensamiento antiguo oriental en que ella misma nació.

Hemos tocado algo muy cercano: la investigación crítico-histórica nos ha puesto de manifiesto la total humanidad de la Biblia, reverenciada por la fe como palabra de Dios. La Biblia no sólo sigue las formas literarias de su contorno. Incluso en su forma de pensar lo que es propiamente religioso,

está determinada por el mundo en que se ha formado. ¿Podemos creer nosotros todavía en ese Dios? ¿En el Dios que llama a Moisés desde la zarza ardiente, que castiga a los primogénitos de Egipto, que conduce a su pueblo a la lucha contra los habitantes de Canaán, que permite que Ussa caiga muerto porque se atrevió a tocar el arca santa? ¿No es esto para nosotros, sencillamente, antiguo oriente, interesante, importante quizá como pasos de la conciencia humana, pero nada más que eso y no expresión de lo que Dios ha revelado? Uno se acuerda de Pascal: uno de los grandes genios de la ciencia natural en desarrollo. Y llevaba cosida en el forro de su ropa una octavilla con las palabras: «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, no de los filósofos». El había llegado a hacer carne suya precisamente al Dios en forma humana, cercano, que habla, activo, amoroso, airado; había descubierto el auténtico ser divino de Dios frente a los productos de la reflexión humana. ¡Pero cuánto había sufrido hasta que, por encima y a través de los relatos maravillosos del antiguo testamento, llegó a él el fuego de la zarza y se le hizo aceptable la voz del Dios vivo! ¿Y quién de nosotros tiene todavía tiempo y fuerzas para un sufrimiento y una experiencia tales, a las que, por lo demás, contradice tan patentemente la apariencia externa? Todos los relatos maravillosos del antiguo testamento no nos resultan hoy signos para la fe, sino más bien obstáculos a ella. Son la expresión de una imagen del mundo en que espíritus de todas clases dominan el cosmos, no según unas leyes fijas, sino según su voluntad. En este ambiente, el milagro aparece como algo casi tan normal como extraño resulta en un mundo de leyes comprobables.

Pasemos al nuevo testamento. No hay duda de que nos toca mucho más de cerca que el antiguo. El espíritu que se respira en él nos afecta aún hoy de modo inmediato, en oposición a los relatos de no pocos textos del antiguo testamento, que con frecuencia nos resultan inhumanos e inquietantes. Pero la exigencia que nos presenta, considerándolo a fondo, es aún mayor. Ahora todos los sucesos se ligan a la

figura de Jesús de Nazaret. Un hombre concreto es el centro de toda la historia, el que decide el destino de la humanidad entera. ¿No se palpa aquí el ingenuo deseo de una época que, sencillamente, no podía aún abarcar la magnitud del cosmos, la magnitud de la historia y del mundo? ¿No nos resulta mucho más acertado el pensamiento indio? En él se habla de una multitud de *avataras* de Dios, de procedencias, en cada una de las cuales el Eterno o lo eterno se manifiesta a lo temporal; pero de tal forma que ninguna de ellas era Dios mismo; no era su forma insuperable y singularísimamente amable. Los pensadores indios no se asustan de reconocer también a Jesús de Nazaret como *avatara* de Dios, junto a Krischna, Buda y muchos otros... Todos ellos son «manifestaciones» de Dios, reflejos de lo eterno en el tiempo. En todos se hace visible algo de lo eterno, todos ellos sirven de mediadores para transmitir la cercanía de Dios; pero ninguno «es» Dios. Son como los colores del arco iris, en que se descompone la luz, que no es más que una; no se excluyen entre sí, sino que están mutuamente referidos unos a otros.²

Esto nos resulta más sensato y cuerdo si lo comparamos con la exigencia de la fe cristiana: Jesús es Dios, verdadero hombre y verdadero Dios, no mera apariencia, sino auténtica eternidad, en quien Dios se liga radical e irrevocablemente al mundo. Hoy está bastante extendida la discusión sobre el nacimiento virginal. Hablando con sinceridad, considero que eso es una fuga del auténtico problema, el que aquí se plantea. Porque un Dios que quiere hacerse hombre, puede nacer también de la Virgen y con ello mostrar un signo de su peculiaridad única. Pero ¿Dios, un hombre? ¿Es esto posible? ¿Un hombre totalmente hombre y, a la vez, sin embargo, verdadero Dios y, por tanto, que exija

2. Cf. J. Neuner, *Das Christumysterium und die indische Lehre von den Avatáras*, en A. Grillmeier - H. Bacht (ed.), *Das Konzil von Chalcedon III*, Würzburg 1954, 785-824; C. Regamey, *Las religiones de la India*, en F. König (ed.), *Cristo y las religiones de la tierra III*, Madrid 1961, 147-151.

fe de todos y en todo tiempo? ¿O simplemente es que se ha supervalorado aquel momento histórico? ¿No se manifiesta en esto una vez más una imagen del mundo de la que ya nosotros no participamos? Se piensa la tierra como suelo del cosmos sobre el que se arquean los cielos, de forma que esta tierra es lo ínfimo y mínimo; pero también el fundamento del todo. Así ya tiene sentido el escenario del encuentro del creador con su criatura. Supongamos incluso que se esté dispuesto a admitir en principio la idea de un Dios hecho hombre. Con todo, frente a lo que pretende la fe cristiana, hay que seguir preguntando: ¿por qué Dios no se ha manifestado más claramente?, ¿por qué no se ha hecho palpable a todo el mundo, de forma que todos puedan confesar claramente: aquí está Dios?

Vemos que hay una serie de dificultades que parecen hacer irreconciliables fe y ciencia. Serie que continúa si dejamos las fuentes del nuevo testamento y entramos en la historia de la iglesia. Y la primera pregunta es: ¿dónde está realmente la iglesia?, ¿a cuál de los partidos en lucha hay que hacer caso? ¿O es quizá que desde el principio no hubo sino confesiones opuestas, de modo que desde siempre sólo pudo elegirse un cristianismo parcial o bien hubo que buscar un cristianismo más allá de las iglesias o incluso contra ellas? En todo caso, la mutua oposición de las iglesias concretas nos pone en cuestión su pretensión de ser la única y nos aminora su autenticidad y credibilidad. A esto se añaden, continuando lo dicho, todos los problemas del magisterio eclesial: el dogma trinitario ¿expresa realmente la fe de la Biblia? ¿no es sólo el producto del espíritu griego que satisfizo así su curiosidad especulativa? En cualquier caso, ¿qué significa propiamente que Dios es tres y uno? ¿Se expresa aquí una realidad que de alguna manera nos diga algo todavía hoy? Vamos a prescindir de todas las demás expresiones de la antigua fe cristiana que nos salen hoy al paso, para escoger sólo un ejemplo más. Entre los dogmas medievales hay uno que recientemente ha pasado a primer plano de forma especialmente notable: la doctrina de la transus-

tanciación, de la transformación sustancial de las ofrendas eucarísticas. El sutil contenido de esta expresión se ha presentado siempre a la conciencia general sin muchos perfiles: bastaba con saber que lo significado era algo misterioso. Pero a esto se añade la dificultad de que el concepto medieval de sustancia hace tiempo que a nosotros se nos ha hecho inaccesible. Cuando hoy hablamos de sustancia, entendemos por tal las últimas partículas estructurales de la materia, y no ciertamente la complicada mezcla química que es el pan. Incluso cuando se pueda aclarar algo al que se pone a pensar en este asunto con cierta paciencia, queda en pie la pregunta: ¿por qué tan complicado? El mismo hecho de tener que dar tantas interpretaciones y sólo así poder entender algo de esta cuestión, ¿no está demostrando que es algo superado, sin atracción alguna hoy día?

Me parece que hemos tocado el auténtico malestar que nos surge a los hombres de hoy ante la unión de las palabras fe y ciencia. Y al mismo tiempo tocamos el punto en que se puede intentar dar una respuesta. Lo que nos molesta de la fe cristiana es sobre todo la carga de tantas y tantas afirmaciones acumuladas a lo largo de la historia y que hoy nos salen al paso, exigiendo todas nuestra fe. Que ésta sea la dificultad inmediata se ve por el extraordinario eco que suscita un autor que logra hacer diáfanos la multiplicidad de expresiones, que las resume en la unidad de una sencilla confesión de la fe. Se oye continuamente que este o aquel libro, esta o aquella conferencia han tenido gran éxito. Esto indica que el hombre experimenta hoy como una carga la forma de la fe, pero que al mismo tiempo está dominado por la exigencia de ser creyente. Si no, podría abandonar todo lo relativo a la fe sin dificultad ni pena. No habría por qué buscar en los teólogos esa liberación que le supone la conciencia de permanecer a pesar de todo en el ámbito de la fe. Por paradójico que suene, precisamente hoy existe un anhelo de fe. Es totalmente claro que, solo, no basta el mundo de la planificación y de la investigación, del cálculo exacto y de la experimentación. El hombre, en el

fondo, quiere liberarse de él de igual forma que de la fe antigua, cuya contradicción con la ciencia moderna se le ha convertido en una carga aplastante. Pero no podría ser una carga si no hubiese algo en ella que nos obliga en este punto a seguir buscando.

Vamos a reflexionar aún un poco más en la notable situación del hombre moderno ya aludida. Después intentaremos definir el auténtico sentido de la fe. Una de las características de nuestra existencia actual no es sólo el malestar ante la fe sino igualmente el malestar ante el mundo científico. Sólo tras haber esbozado este *dobles* malestar, no previsto precisamente por Auguste Comte, se habrá dado una presentación de algún modo correcta de los presupuestos del problema fe y ciencia hoy. Lo notable de nuestra hora es que justo en el instante en que se cierra el sistema del pensamiento moderno, justo entonces se manifiesta su insuficiencia, que obliga necesariamente a relativizarlo. Sobre esto hablaremos extensamente en el tercer capítulo. Por el momento baste una indicación: el positivismo, que se presentaba en principio como una exigencia metódica de las ciencias exactas naturales, hoy, merced sobre todo a Wittgenstein, ha invadido triunfal y ampliamente también la filosofía. Pero esto significa que la filosofía, al igual que la ciencia natural, hoy no se cuestiona ya por la verdad, sino sólo por la exactitud de los métodos empleados; y el pensamiento lógico, sobre todo el análisis del lenguaje, experimenta independientemente de la cuestión de si la realidad corresponde a los puntos de partida del pensamiento: la realidad aparece sin más como inalcanzable. La renuncia a la verdad misma, el repliegue a lo constatable y a la corrección de los métodos pertenece a las notas típicas de la científicidad moderna. El hombre se mueve aún sólo en la propia cápsula, la agudización de sus métodos de observación no le ha llevado a liberarse más de sí mismo y a avanzar en el uso de las cosas; en lugar de esto lo ha hecho prisionero de sus métodos, prisionero de sí mismo.

La literatura suele ser el termómetro de la conciencia social; y la literatura nos lleva a un inquietante diagnóstico de la situación del hombre actual. La literatura del absurdo, tan extendida, pone en claro la crisis del concepto de realidad en la que nos encontramos. La verdad, la realidad misma, se escapa al hombre; el hombre aparece (por citar el título del último libro de Günter Grass) localmente aturrido, capaz únicamente de percibir jirones desgarrados de lo real; donde quiera que lo deja la ciencia exacta se encuentra inseguro; sólo a medida que se siente abandonado advierte cuán pequeño es, a pesar de todo, el corte de la realidad en que esta ciencia le da seguridad. Sin duda que esta sensación no ha llegado aún a todas partes; también los hechos necesitan tiempo para ser recibidos, como nota Nietzsche en su aforismo sobre la muerte de Dios, en que, como consecuencia de este hecho, él proclama con imágenes extraordinarias el hombre absurdo y una realidad absurda, afirmada por él ciertamente con pasión delirante. Las lóbregas visiones de Dostoievski de un mundo sin Dios, convertido en un sueño alucinante, comienzan a verificarse hoy de forma inesperada en los puntos más sensibles de nuestra sociedad, en la literatura y su descripción del hombre.³

El hombre que se quiere limitar a lo exactamente cognoscible, desemboca en la crisis de la realidad, desemboca justamente en la supresión de la realidad. Se da en él el grito por la fe, grito que no suprime nuestra hora mundial, sino que sólo le hace aún más dramático. Se da la llamada a la liberación de la cárcel de lo positivo, sin duda también la llamada a la liberación de una forma de la fe que hace que la misma fe resulte una carga en lugar de la forma de la libertad. Con esto hemos llegado finalmente al lugar en que es posible la pregunta: ¿cómo debería ser tal fe? A esto hay que decir antes que nada: la fe no es una forma aminorada

3. Sobre Dostoievski en este punto, cf. H. de Lubac, *o. c.*, 317-459.

de ciencia natural, un paso previo antiguo o medieval que debe desaparecer cuando llegue lo auténtico, sino algo esencialmente distinto. No es un saber provisional; en este sentido usamos también la palabra fe al decir por ejemplo: creo que fue así. Entonces creer significa lo mismo que opinar. Pero cuando decimos: te creo, entonces la palabra adquiere un sentido completamente distinto. Es tanto como decir: confío en ti, pongo mi confianza en ti; quizá incluso: me apoyo en ti. El tú al que yo me confío me da una certeza distinta, pero no menos segura que la proveniente del cálculo y el experimento. En el contexto del credo cristiano éste es el sentido de la palabra. La forma básica de la fe cristiana no es: yo creo algo, sino: yo creo en ti. La fe es una apertura a la realidad, que conviene sólo al que confía, al que ama, al que actúa como hombre. Como tal, la fe no tiene su origen en la ciencia sino que es primordial como ella, es, como ella, sustentadora y nuclear de lo auténticamente humano.

Considerar esto acarrea importantes consecuencias que de hecho podrían ser «liberadoras» si se las toma en serio. Porque esto significa que la fe no es en primer lugar una gran estructuración de múltiples conocimientos sobrenaturales que habría que colocar, como una ciencia de segunda categoría, junto al ámbito de la ciencia estricta. Más bien la fe es una adhesión a Dios que nos da esperanza y confianza. Naturalmente esta adhesión a Dios no está vacía de contenido: significa confiar en que Dios se ha manifestado a sí mismo en Cristo y en que sólo podemos vivir confiados en la certeza de que Dios es como Jesús de Nazaret, en la certeza de que Dios lleva al mundo y a mí en él. Habremos de reflexionar algo más sobre este contenido en el próximo capítulo. Pero ya ahora se ve claro que el contenido no es comparable a un sistema científico, sino que presenta la forma de la confianza. Por esto, en último término, no depende de conocer o estudiar todos los detalles y contenidos particu-

lares de la fe⁴. Naturalmente, para la iglesia, en cuanto a la predicación, es importante presentar siempre de nuevo este intento de comprensión hasta en sus particularidades. Y sin duda un esfuerzo de esta clase ha de resultar enriquecedor cada vez en mayor medida. Así, por ejemplo, cuando se hace patente que la afirmación de que el mundo se ha hecho por la palabra no contradice a la de que el mundo se ha formado en una expansión de la materia, porque en ambos casos se expresa una verdad sobre el mundo de forma completamente distinta. Y así se puede continuar con todos los problemas a que hemos aludido antes. En tal esfuerzo, por lo demás, hay que ser conscientes de que cada época tiene sus lugares ciegos, que ninguna puede abarcar el todo y que por tanto en cada período concreto algo ha de quedar oscuro, sencillamente porque fallan los medios de pensar.

Y por otra parte esta situación no afecta sólo a la teología. La física avanza en sus conocimientos, entre otras cosas, porque, partiendo de distintas observaciones concretas, formula un modelo que explica estos fenómenos a partir de un todo, los inserta en un contexto general y, a partir de ahí, otorga la posibilidad de un progreso ulterior. Un modelo es tanto mejor cuantos más fenómenos pueda explicar. Pero los progresos decisivos se realizan al conseguir observaciones para cuya justificación no basta ninguno de los modelos precedentes. Precisamente los fenómenos no clasificables son los importantes. Obligan a una búsqueda ulterior que finalmente hace surgir un nuevo contexto y hace posible un nuevo modelo que salta más allá del horizonte precedente y otorga una visión nueva y más completa de lo real.

Algo semejante ocurre también al pensamiento en la fe: se encuentra siempre en situaciones abiertas que son su pre-

4. Esto se ha mantenido continuamente también en las *Summas* medievales; cf., por ejemplo, Buenaventura, *Sent* III d. 25, a. 1, q. 3: «Credere autem omnes articulos explicite et distincte... non est de generali fidei necessitate...»

ocupación pero también su esperanza. La unidad de fe y ciencia nunca puede hacerse totalmente comprensible. Y no se la debe forzar, movidos por una impaciencia (por lo demás comprensible), a unas síntesis injustificadas que, en último término, comprometerían la fe en lugar de servirla. Ante todo vale esto también para lo concreto: se trata del todo, de la adhesión a la fe como tal, y sólo secundariamente de la parte, esto es, de los distintos contenidos en que se expresa la fe. Un hombre sigue siendo cristiano mientras se preocupe por la adhesión central, mientras intente dar el «sí» fundamental de la confianza, aun cuando no pueda poner en su sitio o resolver muchos detalles concretos. Habrá instantes en la vida en que la múltiple oscuridad de la fe se resume realmente en el sencillo «sí»: creo en ti, Jesús de Nazaret; confío en que en ti se ha manifestado el sentido divino a partir del cual vivir seguro y confiado, paciente y animoso. Mientras se dé esto, el hombre permanece en la fe aun cuando muchas de las afirmaciones concretas de esta fe sigan siendo oscuras e inaceptables por el momento.

Porque, en su núcleo, repitámoslo una vez más, la fe no es un sistema de verdades, sino una entrega. La fe cristiana es «encontrar un tú que me sostiene y que en la imposibilidad de realizar un movimiento humano da la promesa de un amor indestructible que no sólo solicita la eternidad, sino que la otorga. La fe cristiana vive de esto: de que no existe la pura inteligencia, sino la inteligencia que me conoce y me ama, de que puedo confiarme a ella con la seguridad de un niño que en el tú de su madre ve resueltos todos sus problemas. Por eso la fe, la confianza y el amor son, a fin de cuentas, una misma cosa, y todos los contenidos alrededor de los que gira la fe, no son sino concretizaciones del cambio radical, del «yo creo en ti», del descubrimiento de Dios en la faz de Jesús de Nazaret, hombre». ⁵

5. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1971, 57 s.

2. FE Y EXISTENCIA

En el primer capítulo hemos visto que la fe cristiana no es primariamente un misterioso sistema de verdades sino una postura existencial, una decisión fundamental sobre la orientación de la existencia, que hemos descrito por de pronto con la palabra «entrega».

Vamos a intentar ahora presentar algo más claramente el auténtico núcleo de la fe. Vamos pues a contestar esta pregunta: ¿qué orientación existencial elige un hombre que se decide a poner de acuerdo su vida con las exigencias de la fe?

No es fácil contestar a esta pregunta, porque afecta a las capas más profundas del ser humano, impregna la totalidad de la existencia, sin que por esto pueda medirse su alcance. Todas las grandes decisiones fundamentales de la existencia humana van más allá de lo que se puede captar en el trato con la rutina diaria. Y estas decisiones sólo se pueden entender si se preocupa uno de insertarse a fondo en el movimiento del que provienen; sea que se trate de un gran amor, de la pasión del descubridor o de la renuncia de los que

entregan su vida a una gran idea, sea que se trate de la postura que se manifiesta tras la sonrisa del Buda o que se manifiesta en la fe del hombre cristiano.

De lo dicho surge espontáneamente una consecuencia ulterior: no se puede presentar de forma abstracta lo que significa auténticamente la fe para el hombre. Sólo se puede hacer visible mostrando los hombres que han vivido esta postura consecuentemente hasta el final: Francisco de Asís, Francisco Javier, Ignacio de Loyola, Teresa de Avila, Teresa de Lisieux, Vicente de Paúl, Juan XXIII. Tales hombres, y fundamentalmente sólo ellos, son los que permiten aclarar qué clase de decisión es la fe: también la fe es en el fondo, si se mira a tales modelos, una determinada pasión, o más exactamente, un amor que se apropia del hombre y le muestra un camino que ha de recorrer aun cuando este camino sea penoso; una escalada que aparece como una locura al burgués pero que, para quien se ha lanzado a la aventura, aparece como el único camino, camino que él no podría cambiar por comodidad alguna. La Biblia nos esboza la primera etapa en la historia de la fe y al mismo tiempo nos da su modelo permanente. En la Biblia, Abrahán es el gran ejemplo de la fe, es el hombre en quien empezó, unos 2000 años antes de Cristo, el camino en cuyo final está la figura de Jesús de Nazaret. Abrahán, este hombre cuyo perfil apenas podemos rastrear oscuramente por las tradiciones fragmentarias que nos ha transmitido sobre él el antiguo testamento, es también para el nuevo testamento el padre de todos los creyentes. Pablo se dirige a los cristianos precisamente como hijos de Abrahán: ellos, y sólo ellos, prosiguen en línea recta el camino comenzado por Abrahán.

Sin duda sería mucho más fácil descifrar la postura de fe en uno de los modelos antes citados, que nos son incomparablemente más cercanos temporal y humanamente. Pero quizá pertenece a la fe bíblica precisamente el ligar a los hombres no sólo a través de las fronteras lingüísticas y sociales, sino también superando la distancia temporal de los

milenios; quizá pertenece a ella precisamente también el tener una historia, ser un camino con un aspecto totalmente distinto al principio y después y, a pesar de todo, incluso entonces, seguir siendo una ruta del hombre hacia Dios. Quizá es importante que la fe nos liga no sólo a quienes sin más se pueden identificar como pertenecientes al mismo ámbito espiritual sino también a otros que, a primera vista, nos resultan francamente ajenos. Quizá la auténtica decisión fundamental sólo comienza a hacerse visible cuando constatamos la enorme variedad de formas y contenidos con que se puede relacionar la fe.

La forma en la que se expresa la fe de Abrahán es muy diferente de la nuestra: no sólo falta necesariamente en él la figura de Jesucristo; ni siquiera el monoteísmo está claramente acuñado y no se habla para nada en Abrahán de una fe en el más allá. La cuestión de quién fue auténticamente el Dios de Abrahán ha sido siempre discutida. Esto, a pesar de que numerosas inscripciones hoy descubiertas, nos han hecho desistir de tesis demasiado revolucionarias y nos muestran que la tradición bíblica es mucho más digna de crédito de lo que en un tiempo se había aceptado.

Muy a grandes rasgos se podría resumir tal vez así el estado actual de la cuestión: Abrahán adoraba al Dios El, conocido en todo el próximo oriente de entonces. Se reconocía como el creador de todo, como el Dios supremo sobre todos los dioses, y se le oraba en los distintos lugares bajo diversos sobrenombres: como el altísimo, el eterno, el poderoso, el omnividente. Quizá lo específico de Abrahán es que adoraba a este Dios al mismo tiempo como a su dios familiar, como a su Dios personal, que así se convirtió para sus sucesores en Dios de Abrahán y Dios de Israel, hasta que finalmente tomó un nuevo significado como Dios y Padre de Jesucristo. No hay por qué admitir que Abrahán niegue la existencia de otros dioses, lo propio suyo radica en la relación a que acabamos de aludir: en todas partes se adoraba a El, al creador, al altísimo, y en todas partes había dioses familiares, apela-

dos con los nombres del hombre respectivo: el Dios de tal y cual. Abrahán encontró en El, en el creador, al mismo tiempo a su Dios familiar: Abrahán se sabía personal y totalmente llamado precisamente por él, por el altísimo, por el Señor de todo.¹

A pesar de todo, tampoco radica aquí auténticamente «la fe de Abrahán». ¿Cómo es, pues? La fe de Abrahán se presenta al lector crítico de la Biblia de forma bastante prosaica: él se sabía regalado con una promesa que le ofrecía en perspectiva descendencia y tierra. Las dos cosas, por tanto, más deseables para el hombre de aquella época, porque eran las que le proporcionaban futuro, riqueza y seguridad. Fiado en esta promesa abandona el mundo de sus predecesores y emigra a lo desconocido, a lo aparentemente incierto, llevado por la certeza de que precisamente así se le concedería futuro. Quizá nos decepcione escuchar una historia tan plenamente humana. Pero vale la pena prestar atención a lo que sucedió con el hombre que se confió a ella. Abandona el presente en aras de lo por venir. Abandona lo seguro, lo dominable, lo calculable, en aras de lo incierto, obedeciendo una palabra. Se ha encontrado con Dios y coloca su futuro en su mano; apoyado en él, se atreve a iniciar un camino que es en su principio total oscuridad. La palabra que ha oído es para él más real que lo calculable que puede tomar en la mano. Confía en lo que aún no puede ver y así se capacita para lo nuevo, para la ruptura de lo ya tenido.

El peso de la realidad, el mismo concepto de la realidad se transforma. El futuro prevalece sobre el presente, la palabra oída sobre el objeto captable. Dios es para él más importante que él mismo y que las cosas materiales que puede dominar. Se destruye la cerrazón en lo calculable, en los bienes en que el hombre se encierra; se abre un horizonte nue-

vo, infinitamente amplio: hasta lo eterno, hasta el creador. Termina el estar recortado al contorno y se pone de relieve la verdadera vocación del hombre, que no está abierto al mundo circundante, sino al mundo, al todo, que no se detiene ante ningún límite, sino que se interroga para llegar al fundamento de todas las cosas. El todo se presenta en la imagen y en la realidad de una peregrinación. Abrahán está de camino. Ya no pertenece a ningún lugar determinado y así se ha convertido en todas partes en un extraño, en un huésped. Merced a estos datos, la investigación ha considerado como nómadas a los patriarcas de Israel; incluso a partir de ahí es como ha explicado la apertura al Dios del cielo y al Dios personal: el nómada, sin casa fija en ningún punto de la tierra, sólo puede considerar como su compañero perenne al cielo que se arquea en todas partes sobre él. No se puede confiar a los dioses de un país cualquiera, sino sólo al Dios al que pertenecen todos los países; no a un Dios local, sino al Dios que va con él y lo conoce personalmente, que está cerca de él como persona a lo largo de su caminar. Hoy han vuelto a surgir dudas sobre tales explicaciones, pero queda en pie que, por el futuro que le prometía la fe, Abrahán se convirtió en un apátrida, que encontró su patria precisamente en la certeza de su fe.

Según esto, ¿qué es lo que constituye la fe de Abrahán que, según la Biblia, es la forma fundamental de toda fe, incluso de la nuestra? Podríamos decir ahora: esta fe se refiere esencialmente al futuro, es promesa. Significa la anteposición del futuro al presente, la disposición de renunciar al presente en aras del futuro. Significa vivir en el espíritu de la confianza. Significa la certeza de que Dios es quien otorga al hombre el futuro. Significa salir del mundo de lo calculable y diario para abrirse a un contacto con lo eterno; significa el intrépido coraje de que el hombre puede tener que ver con el eterno, frente a la burguesa pequeñez de corazon que no quiere mirar más allá de lo inmediato y no se confía a lo grande; el ánimo de pensar que en la vida humana se podría girar alrededor de algo más que el pan de

1. Cf. N. Lohfink, *Exégesis bíblica y teología*, Salamanca 1969, 109-130. Más bibliografía en H. Haag - S. Aulsebrook, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona 1963, 14.

mañana y del dinero de pasado mañana. Y finalmente tenemos que admitir, frente a una opinión extendida, que esta fe no hace inactivos, sino que pone en camino, introduce la responsabilidad por lo por venir: la responsabilidad de la esperanza, como más tarde dirá el nuevo testamento en la primera carta de Pedro (1 Pe 3, 15). Todavía otro rasgo, importante en la estructura de la relación cristiana con Dios, se pone de manifiesto en la historia de Abrahán: Abrahán ha escuchado la llamada de Dios, en su vida se dieron algo así como experiencias místicas, una irrupción directa de lo divino, hecha para él camino y consigna. Este hombre debe haber tenido una visión en sí, una sensibilidad de la existencia que le ensanchaba el ámbito de su percepción más allá de lo que es corrientemente captable a nuestros sentidos. Hoy como ayer, los hombres insatisfechos con lo que está a la mano, buscan obtener a todo trance con medios artificiales esta ampliación del campo de su experiencia. En Abrahán, como en todas las grandes figuras de fundadores religiosos, esto se dio de una forma pura, suave y original: capacidad de percepción para lo divino.

Pero esto no se le otorgó para un enriquecimiento personal de su conciencia. Por esta experiencia se convierte en padre de los que creen después de él. Estos, a partir de él y a través de él, participan en esta ampliación del horizonte que se le otorgó a él. Por él oyen y ven los creyentes lo que él ha visto y oído. En mi opinión, este contexto presenta claramente una ley estructural de la fe bíblica que se puede condensar en la fórmula: Dios sólo llega a los hombres a través de los hombres. La diferente capacidad de percepción del hombre para lo que está más allá de los límites de la vida ordinaria, no es un capricho absurdo de la naturaleza, sino que es algo decisivo para la relación del hombre con Dios y para la misma relación mutua de los hombres. A partir de Dios están referidos de tal manera unos a otros que podríamos incluso transformar y ampliar la frase anterior: como Dios sólo viene a los hombres a través de los hombres, así también los hombres no llegan unos a otros sino a través

de Dios. La relación con Dios no es asunto privado del individuo, en el que en adelante nadie podría ni debería entrar. Más bien es algo totalmente interno y totalmente público al mismo tiempo: Dios ha creado al hombre de forma que los individuos no se relacionen con él de modo independiente y paralelo, como si cada uno pudiera sentir y captar internamente a Dios por su cuenta; los hombres sólo pueden llegar a Dios en común, precisamente la búsqueda de Dios los refiere unos a otros: la tesis de que la religión aliena al hombre sólo se puede aplicar a sus formas decadentes; sin duda que no designa acertadamente la tendencia total de la historia de la religión, especialmente aquella parte de la historia que se liga al nombre de Abrahán.

Y con todo lo dicho no hemos salido en lo esencial de los límites del antiguo testamento. Ahora se impone la pregunta: ¿es correcta la tesis de Pablo de que la fe de Jesucristo y sobre todo la fe en Jesucristo no es otra cosa que la continuación lineal de la fe de Abrahán? Hoy se inclina uno a decir que la fe de Jesús fue muy semejante a la fe de Abrahán. Pero la fe *en* Jesús parece constituir el tránsito a algo enteramente distinto y nuevo. Se afirma que permanece en la línea de Abrahán; pero esto parece únicamente el resultado de la autodefensa de Pablo. Ya que sus enemigos judíos lo tachaban de apóstata, él, con las artimañas de la interpretación escriturística rabínica, quiere ofrecer la prueba de que no lo es en absoluto, porque en realidad la fe en Jesús presenta en la nueva situación el único desarrollo ulterior posible y correcto de la opción fundamental judía. No hay duda de que Pablo se autodefende, de que quiere probar que sólo se permanece fiel a los padres si se da ahora el paso a Jesús, que el judaísmo ha de transformarse en cristianismo si quiere permanecer como verdadero judaísmo. Ciertamente es indiscutible que él estaba convencido de la rectitud de su afirmación. Pero ¿tenía objetivamente razón? Por de pronto es claro que la interpretación paulina del antiguo testamento se apoya con un método no aceptado ya hoy y que, consecuentemente, sus interpretaciones son in-

aceptables para el filólogo y el historiador². Pero ¿está ya todo decidido con esto? Pienso que, más allá de las interpretaciones concretas, hay que preguntar por la intuición fundamental de la que Pablo se dejó llevar y, al menos, intentar comprender cómo él y todos los que se dejaron vencer por él podían sentirse en completa continuidad con la fe de Abrahán.

Analizar esto en detalle sería una complicada tarea científica que no pertenece al ámbito de estas reflexiones. Nos podríamos contentar con descubrir la orientación fundamental en que piensa Pablo, ya que la cuestión que ante todo nos interesa es qué orientación existencial se sigue de la decisión de la fe, según el nuevo testamento. El texto decisivo en que Pablo expone con detalle la pretensión cristiana de ser la verdadera prolongación de la línea de Abrahán se encuentra en el capítulo 4 de la carta a los romanos. Se pregunta Pablo cuál fue el auténtico contenido de la fe de Abrahán. Y contesta: él creyó, contra todas las apariencias, que Dios le otorgaría de Sara, su mujer, el heredero que lo podía hacer padre de muchos pueblos. Históricamente considerado, sin duda se ha acentuado el dato en una dirección determinada, pero se ha transmitido fiel y objetivamente. Pablo mantiene que el contenido de la fe de Abrahán fue la esperanza en la descendencia (y con ella en la tierra); o dicho de forma más general: la esperanza en un gran futuro. Este motivo, concretado ya por la referencia a Sara e Isaac, es todavía acentuado por Pablo en una dirección totalmente determinada en cuanto que dice: Abrahán creyó en que se le regalaría del seno ya muerto de Sara el heredero, el portador del futuro..., creyó que de la muerte le vendría la vida. Con esto ha llegado Pablo al lugar en que es posible la aplicación al caso cristiano. Y, así, dice que la fe cristiana confía en Dios que ha resucitado a Jesús de entre los muertos; que

2. Cf. R. Bultmann, *Weissagung und Erfüllung*, en *Glauben und Verste-
hen* II, Tübingen 1952, 162-186.

la fe sigue aún siendo, por tanto, fe en el Dios que de la muerte hace surgir la vida.

De entrada esto parece algo más que un salto violento: la confesión de fe cristiana que, entonces, era en lo esencial sencillamente una confesión de la resurrección de Jesús de entre los muertos³, se identifica con el credo de Abrahán, con la esperanza en la descendencia, de una forma que nos parece bastante arriesgada. En realidad, estructura y contenido parecen estar lo más separadas posible. Pero esto ¿no lo habría advertido también Pablo? ¿Se puede realmente calificar de falta de honradez al apologeta que se quiere justificar ante la tradición judía, aunque para él es claro que ha roto con ella? Si todo esto no se puede aceptar sin más, hay que seguir preguntando. Creo que, a pesar del innegable paso dado, se da aquí una cierta continuidad en la orientación. ¿Cómo se la podría llamar? En Abrahán se trataba esencialmente de que creyó en un futuro regalado por Dios, que a él se le presentaba bajo las imágenes de tierra y descendencia. Pero la fe en el Dios que ha resucitado a Jesús ¿qué es propiamente sino la fe en un futuro otorgado por Dios? Me parece que lo principal para Pablo es decir: sólo ahora la promesa de futuro, la tierra del futuro, ha adquirido forma clara y totalmente. La fe en el Cristo resucitado no es otra cosa que la fe de Abrahán: promesa de un futuro, de una tierra. Orientación hacia esas realidades. Lo único es que este futuro se concibe de forma radicalmente distinta. Es un futuro que supera los límites de la muerte, que es la auténtica antítesis de la referencia al futuro en el hombre. La condición del hombre es tal, que no puede vivir sin futuro: en América, entre las dos guerras mundiales, se transmitió por radio un programa sobre el fin del mundo. El pro-

3. Cf. la confesión de 1 Cor 15, 3-8; pero también la sencilla fórmula cristológica «Jesús es el Cristo (o el Señor)» (por ejemplo, 1 Cor 12, 3) es objetivamente una confesión de resurrección abreviada y al mismo tiempo abierta a su intelección, pues en la resurrección se muestra que Jesús es el Cristo: ella es precisamente la instauración en esta dignidad (cf. Rom 1, 4).

grama estaba construido de forma tan realista que muchos pensaron que realmente estaba a las puertas el fin. El resultado fue un enorme número de suicidios. Los hombres se quitaban la vida para no tener que morir, como dijo acertadamente Emmanuel Mounier. Un contrasentido, pero que pone ante los ojos con claridad la auténtica realidad del hombre: sin futuro, incluso el presente se convierte en insoponible para el hombre; ésta es también la causa de que la mayoría de las veces no nos atrevamos a decir a los enfermos incurables la verdad de su situación. Nada es más difícil de soportar que la ausencia de futuro.

Pero el suicidio por huir de la muerte ilumina sólo de forma estridente la paradoja del ser humano en general: está totalmente referido al futuro y, con todo, el futuro le está en definitiva vedado, pues su fin es la muerte. En esta contradicción entre referencia y privación de futuro radica la auténtica melancolía de la existencia humana, tanto más sensible, cuanto más despierto vive el hombre su vida, cuanto más radicalmente acepta la muerte realmente como muerte y como fin definitivo. Las memorias de Simone de Beauvoir son en este sentido un testimonio impresionante de la situación del hombre que se ha percibido totalmente a sí mismo en su contradicción. Escribe ella:

Cuando por la tarde había bebido un vaso de más, podía suceder que derramase ríos de lágrimas. Se despertaba mi antiguo anhelo de absoluto, de nuevo descubría la fatuidad del esfuerzo humano y la amenazadora cercanía de la muerte... Sartre niega que la verdad se encuentre en el vino y en las lágrimas. En su opinión el alcohol me ponía melancólica y yo camuflaba mi estado con razones metafísicas. Yo, por el contrario, mantenía que la embriaguez apartaba la defensa y los controles que normalmente nos protegen de las certezas insoponibles y me obligaba a mirarlas de frente. Hoy creo que en un caso privilegiado como el mío la vida encierra dos verdades entre las cuales no se da elección, hay que salir a su encuentro simultáneamente: la alegría de existir y el horror ante el fin.⁴

4. Las citas están tomadas de una traducción alemana de las memorias de Simone de Beauvoir, a su vez citadas en el pequeño trabajo de H. J. Lau-

Quien se ha despertado a sí mismo sabe también que la sola descendencia no puede constituir para el hombre la tierra del futuro. De nuevo sería interesante referirnos a lo que nos dice Simone de Beauvoir sobre su amigo, el comunista Nizan, que oficialmente predicaba la tesis del futuro que el hombre encuentra por su trabajo en una sociedad futura sin clases; pero que en privado estaba plenamente convencido de lo insatisfactorio de esta respuesta y experimentaba estremecedoramente lo trágico de la ausencia de futuro del hombre tras la falsa fachada de un prometido futuro colectivo⁵. La llamada al futuro que brota del hombre no se agota en un colectivo anónimo; el hombre exige un futuro que lo incluya también a él mismo personalmente. La esperanza de Abrahán debía ser superada o más bien repleta de nuevo contenido en la medida en que el hombre se descubriese a sí mismo. Creer en el Dios de Jesucristo significa creer en el Dios que aun tras el muro de la muerte, y entonces más que nunca, da comienzo al futuro. Sólo al realizarse esto, se asegura verdaderamente el futuro. Así la fe en el Dios que ha resucitado a Jesús de entre los muertos es estructuralmente de hecho la exacta continuación de la fe de Abrahán, continuación que dio a esta fe su pleno contenido, su sentido completo, su verdadera significación en una nueva hora de la historia humana. Todos los elementos fundamentales de esta fe, elementos que más arriba hemos intentado dibujar, subsisten y a la luz del nuevo concepto de futuro adquieren un aspecto nuevo.

También ahora la fe significa la salida de lo visible y mensurable hacia algo mayor. También ahora significa romper el horizonte y extenderse más allá de todas las limitaciones. También ahora significa ponerse en peregrinación y superar la falsa vida sedentaria que clava al hombre en lo que es «pequeño, pero mío» y le arrebató así su verdadera gran-

ter, *Der ungläubige Mensch im Angesicht des Todes: Sein und Sendung* 1 (1969) 255-260.

5. *Ibid.*

deza. También ahora significa la fe una transmutación de los valores, una nueva fijación del peso y de la medida de la existencia bajo el módulo del futuro: lo que conviene al hombre no es lo conforme a la meta momentánea sino lo conforme a la eternidad, lo que lo expande más allá del instante. Lo conforme a la eternidad, esto es, lo que vale la pena que perdure. Es un hombre transformado de tal forma que ya no se puede desear quitárselo pronto de en medio. Por eso precisamente es también un hombre que se ha convertido en apto para ser hombre y en digno de serlo. Un hombre que tiene algo que dar. Un hombre que no se interpone a los demás sino que significa algo para ellos, un hombre al que se le puede amar.

En cuanto que de alguna manera miramos con lupa y analizamos en sus detalles esta medida de lo «conforme a la eternidad», de lo digno de eternidad, brota espontáneamente la respuesta a una objeción que ya nos salió antes al encuentro al preguntarnos por la fe de Abrahán y que se repite más agudizada ante la fe cristiana: tal orientación hacia un futuro que supera la muerte ¿no significa una huida al más allá y una desvalorización de la vida terrena? ¿No lleva a la inactividad y a unas esperanzas falsas y vanas en una igualdad futura, que nos impide luchar ya ahora con toda pasión por la justicia, en lugar de dejarla en manos de un juez futuro? No se puede negar que tal huida a la pasividad se ha dado y se da como resultado de la fe bíblica; ya Pablo tuvo que oponerse a este error⁶; pero desde el principio ha visto en ello un error, porque precisamente cuando el hombre tiene un futuro eterno sobre el que decide su presente, este presente adquiere una importancia inaudita que aparece como casi insostenible. Es de nuevo Simone de Beauvoir quien ha visto esto con sorprendente claridad, precisamente a partir de su convicción de que la muerte es un final ineludible. Escribe:

6. Cf. 1 Tes 4, 11; 2 Tes 3, 10 s.; Ef 4, 28.

A veces la idea de disolverme en la nada, me es tan espantosa como antes. Llena de melancolía pienso en todos los libros que he leído, en todos los lugares que he visitado, en el saber que se ha acumulado que ya no existirá más. Toda la música, toda la pintura, toda la cultura, tantos vínculos: repentinamente ya no queda nada... Nada habrá sucedido. Veo ante mí los setos de avellano por donde corría el viento y oigo las promesas con que embriagaba mi corazón, cuando observaba esta mina de oro a mis pies, toda una vida que yacía ante mí. Se consumaron. Pero cuando ahora echo una ojeada a esta jovencita crédula, descubro llena de confusión de qué manera he sido engañada.⁷

Esta es la última palabra de sus memorias: la melancolía abismal de un presente sin futuro, cuya belleza mayor aparece ahora como una mentira. La fe en el Cristo resucitado, en el Dios que da vida más allá de la muerte, otorga responsabilidad, da peso al presente, porque lo pone bajo la medida de lo eterno.

Podríamos continuar considerando los elementos fundamentales de la fe de Abrahán, el cambio y la continuación que experimentan en la fe en Cristo. Por ejemplo, el elemento de la peregrinación, del estar y permanecer en camino, ahora se interioriza como disposición a cambiarse, a progresar⁸, a permanecer abierto, pero también como disposición a la extrañeza del peregrino, quien, para los apasionados en el juego terreno, para los totalmente instalados, aparece como un huésped sospechoso, y esto hoy más que antes. En los relatos de los cristianos que fueron interrogados y atormentados en las cárceles de los regímenes totalitarios se reproduce continuamente lo que se les reprochaba: no participáis totalmente, tenéis siempre otro Señor, otro deber, otros módulos por encima de nuestro partido y sus normas. El destino del peregrino que ya nunca se asienta totalmente, sino que pertenece a espacios mayores, se pone aquí insuperablemente de manifiesto. Y a partir de aquí se podrían dar otros pasos

7. H. J. Lauter, *l. c.*

8. Cf. las preciosas reflexiones de D. von Hildebrand, *Die Umgestaltung in Christus*, Einsiedeln³1950, 11-29.

ulteriores: la oposición a todo totalitarismo que se apoye en la fe, la universalidad, la paz entre los hombres y tantas otras cosas. Todo esto se convierte en indispensable deber de los cristianos.

Pero en lugar de esto, volvámonos a una última cuestión suscitada a la vista del texto paulino del que hemos partido. Porque aún existe una objeción de cierto peso contra lo hasta ahora dicho. Se podría decir: bien, la forma original de la fe como fe en una vida definitiva que se presenta en el Cristo resucitado como promesa para todos nosotros, se mantiene en la sencilla línea de Abrahán: confianza en el futuro, que nos enseña al mismo tiempo a arrostrar el presente. Pero ¿qué consecuencias ha tenido esto? ¿Qué repercusión ha tenido ya en el mismo Pablo? El sencillo credo de la promesa ¿no se ha refundido en él en la complicada doctrina de la justificación que incluye después toda la cristología y, desde la reforma, divide a la cristiandad occidental? Naturalmente esta cuestión se puede ampliar de Pablo a la historia de los dogmas; sobre ello habíamos presentado ya algunas reflexiones en el primer capítulo. Por eso se nos puede permitir limitarnos aquí al cambio que transformó la fe en la resurrección en la doctrina de la redención y de la justificación. Confieso que la relación entre la doctrina de la justificación y la promesa de futuro nunca me ha salido al paso tan claramente como ante un pasaje de la novela de Albert Camus *La caída*; es una conmovedora confesión lanzada al vacío por un protagonista ficticio que refleja toda la problemática del hombre moderno. Dios hace tiempo que se ha convertido para él en una magnitud superada. Por eso no gasta muchas palabras sobre él, pero uno de los pocos pasajes en que surge me parece de la mayor importancia para el cristiano reflexivo. Este es el pasaje:

¡Créame! Las religiones se engañan desde el momento en que comienzan a hacer moral y fulminan mandamientos. Dios no es necesario para crear la culpabilidad o para juzgar. Nuestros semejantes, ayudados por nosotros mismos, bastan para ello. El otro día hablaba usted del juicio final. Permítame que me ría

respetuosamente de él. Lo espero a pie firme; conocí algo peor: el juicio de los hombres... ¿Qué quiero decir con esto? Pues que la única utilidad de Dios consistiría en garantizar la inocencia; yo mismo no consideraría a la religión otra cosa que una gran empresa de lavandería; lo que por lo demás así fue, aunque durante corto tiempo, durante tres años para ser exactos, y entonces no se llamaba religión.⁹

Un Dios que fuese Dios (esto quiere decir el que habla) no debería mandar y prohibir, amenazar y vigilar al hombre, debería defenderlo, debería perdonarlo.

En efecto: la promesa de un futuro eterno, del que antes hablábamos, puede resultar para el hombre no solamente salvadora, sino igualmente amenazadora y destructora. Pues la idea de que su conducta se medirá con la medida de la eternidad, de que esta conducta no decide sólo sobre el instante, sino más allá de las fronteras de la muerte, esta idea, al hombre que la toma en serio, ha de aparecerle casi horrible, de forma que huya de nuevo de este futuro y prefiera mejor la ausencia de futuro que plantarse ante tal exigencia. Con esto nos encontramos ante una contradicción peculiar: por una parte el hombre necesita un futuro más allá de la muerte, pero por otra parte este futuro le es insoportable. Si la promesa del futuro ha de ser realmente para el hombre esperanza, «salvación», entonces la medida de la eternidad ha de ser al mismo tiempo perdón. La fe en el futuro, a la que se alude con la fe de Abrahán perfeccionada en Jesús, sólo es promesa, sólo es esperanza, sólo es realmente oferta de futuro porque al mismo tiempo promete la tierra del perdón. Así es también la doctrina de la salvación o de la justificación sólo un aspecto en la fe de Abrahán, en la confianza en la tierra del futuro, tierra que Dios nos abre aun más allá de las fronteras de la muerte.

Para concluir vamos a preguntarnos una vez más: ¿qué significa «creer» a la luz de la Biblia? Y una vez más cons-

9. A. Camus, *La caída*, Buenos Aires 1970, 92.

tatemus: no significa un sistema de saber a medias, sino una decisión existencial. Es vivir referidos al futuro que Dios nos concede aun más allá de las fronteras de la muerte. Esta dirección es la que da a la vida su peso, su medida, sus leyes y, precisamente así, su libertad. Es cierto que una vida a partir de la fe equivale más bien a una escalada montañosa que al somnoliento estar sentado junto a la chimenea, pero quien se enrola en la peregrinación de que aquí se trata, ése sabe y experimenta cada vez más que la aventura a que se nos invita vale la pena.

3. FE Y FILOSOFIA

El dilema en que hoy se encuentra la fe cristiana tiene múltiples motivos. Pero uno de los más importantes consiste en que la fe se encuentra abandonada por la filosofía y por eso se ve repentinamente, por así decirlo, colgada en el vacío. En la antigüedad y en la edad media la fe se facilitaba al hombre porque la filosofía le ofrecía una imagen del mundo en que esta fe podía ocupar su puesto con todo sentido. Incluso en la incipiente edad moderna la filosofía creó una especie de campo de tránsito entre las ciencias exactas, en las que, por método, Dios ha de ser puesto entre paréntesis, y el auténtico ámbito de la fe. A pesar de determinadas diferencias, había aún un material básico para una metafísica común, casi universalmente reconocida, que hablaba de Dios como creador de todas las cosas, como el fundamento intelectual y planificador del universo y así aseguraba en el pensamiento una base adecuada a la concepción de un Dios que habla y se revela.

A partir de Kant esta nueva unidad del pensamiento filosófico se ha resquebrajado cada vez más, y, antes que nada, ha desaparecido casi totalmente la confiada certeza de que el

hombre pudiese de una forma fundamentalmente convincente tantear tras los dominios de la física en busca del ser de las cosas y de su fundamento. Naturalmente, hubo y hay siempre, antes como ahora, pensadores que consideran posible tal metafísica, que frente a Kant y sus sucesores, quieren garantizarle un espacio en la conciencia humana. Pero hay algo que incluso estos pensadores no pueden ya anular: sus puntos de vista ya no son sencillamente «la filosofía» que todo el mundo acepta como tal y que se puede presuponer por tanto para todo lo ulterior; de hecho su pensamiento ofrece una filosofía junto a otras filosofías y esto la desvaloriza considerablemente para quien busca ahí su apoyo. Incluso donde se prosigue la metafísica, no se puede restablecer la situación de otro tiempo. Ya no se da una filosofía, sino sólo filosofías. Y así, la aceptación de una sola filosofía ya no es un consentimiento que sea posesión general del espíritu humano, sino que es una opción; opción que se puede fundamentar, pero que toma posición frente a otras situaciones igualmente fundables. Por tanto, la fe ya no puede anclarse fija y seguramente en ninguna parte dentro del ámbito del pensamiento humano; si hace tal intento, se agarra al vacío.

Aún en vida de Kant, ya el teólogo evangélico berlinés Schleiermacher fue el primero en buscar una respuesta a esta situación que ha marcado durante más de un siglo el camino de la teología evangélica en Alemania y que no ha dejado de tener repercusiones en el ámbito católico. Schleiermacher constata que en el hombre se dan formas distintas y no intercambiables mutuamente de dirigirse al mundo y de captar lo real, cada una de las cuales tiene su propio peso y su propia importancia. Entendimiento, voluntad y sentimiento son los tres apartados del espíritu humano que no se pueden reducir uno a otro, no se pueden disolver uno en otro. Al entendimiento corresponde la ciencia, a la voluntad el *ethos*, al sentimiento, la religión. A partir de aquí define a ésta como intuición y sentimiento del *universum*, esto es, como sentido y gusto por lo infinito. Más tarde la describe como el

sentimiento de la absoluta dependencia. El racionalismo de la ilustración había intentado reducir la religión a unas frases comprensibles para todos los hombres: tras las religiones positivas quiso reconstruir una religión de la pura razón que habría de unir a todos los hombres. La crítica de Kant había destrozado, como si fuera una pompa de jabón, esta creación artificial, una religión sintéticamente elaborada en la retorta de la reflexión filosófica. Schleiermacher con su idea, logra que la religión se haga independiente de los intentos de la metafísica, de las reflexiones de la razón pura en general: la religión es experiencia, la experiencia de lo infinito y de que el hombre depende de ello. De esta forma se descubre también de nuevo el sentido de las religiones surgidas históricamente; la meta no puede ser una religión artificialmente construida; para Schleiermacher, más bien, la religión existe realmente sólo en las religiones, que son su forma viva, y cuyo sentido y enunciado sólo se puede entender con una postura reverencial, de coejecución.¹

El avance de este planteamiento es inapreciable; por lo demás traía consigo para la fe cristiana unas consecuencias graves y problemáticas. Si en efecto las cosas son así, lo propio de la religión es lo indescriptible de un sentimiento que percibe lo infinito. Los contenidos en que se expresa la religión son sólo formas de la conciencia piadosa, últimamente secundarias, intentos balbucientes de actualizar de alguna manera en la palabra algo que permanece siempre como inexpresable. Según esto, lo importante en el lenguaje de la religión no sería su contenido, sino sólo su «que» (Dass), por lo cual Schleiermacher puede también decir que para el verdaderamente piadoso no importa conocer la sagrada Escritura, que más bien él mismo podría crear una. Pero esto significa que la piedad ocupa el lugar de la fe; o, dicho de otra forma, que la capacidad de concepción del sujeto, que

1. Cf. Kl. E. Welker, *Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte bei Schleiermacher*, Leiden-Köln 1965, donde se encuentra ulterior bibliografía.

es quien vislumbra lo eterno, ocupa el lugar del objeto contrapuesto que me sale al encuentro, me liga y, al mismo tiempo, me libera. Esto se ve especialmente claro en el juicio que hace Schleiermacher de la figura de Jesucristo a quien él dibuja como el hombre con la más alta y pura conciencia divina: Jesús no *es* Dios, sino que *tiene* la máxima conciencia de Dios; ya no se puede superar la conciencia para llegar al ser; o a la inversa: en el sitio del ser se coloca la conciencia. No se abre la frontera de la subjetividad; Schleiermacher queda aprisionado por el giro kantiano hacia el sujeto.

Prestando algo más de atención, se puede constatar que de esta forma aún se fundamenta la religión, pero ya no la fe; y, sobre todo, que desaparece lo específicamente cristiano, aun cuando Schleiermacher intente conservarle un lugar dibujando al cristianismo como la forma suprema y más madura de la conciencia religiosa. Se podría uno dar por satisfecho pensando que el cristianismo, al producirse el viraje que supone el comienzo de la auténtica edad moderna, debería contentarse con este repliegue, esto es, habría de conformarse con esta relativización; se podría opinar que esta es la única forma en que el cristianismo se podría aún comprender a sí mismo en la edad moderna: muchos tuvieron esta opinión, que hoy gana terreno de nuevo, ahora también precisamente en el ámbito católico. Pero también se podría tener la opinión de que con esto se pierde algo específicamente cristiano, de que desaparece precisamente lo que el cristianismo ha querido aportar como algo propio suyo a la historia. En este caso, era oportuna una protesta, con todo respeto a la obra de Schleiermacher.

El teólogo berlinés tuvo naturalmente opositores en todo tiempo; pero una protesta notable, históricamente relevante, se hizo esperar bastante tiempo. Básicamente no comenzó hasta Karl Barth quien, al comienzo de los años veinte de nuestro siglo, tocó campaña contra Schleiermacher y así provocó en la teología el fin del siglo XIX, el fin del período

marcado por Schleiermacher. El punto de partida de Barth hay que verlo, entre otras cosas, en lo descrito más arriba de que la fe ya no encuentra hoy apoyo en el pensamiento, sino que parece pender sobre el vacío. Schleiermacher, con su referencia al sentimiento, ha buscado y se ha esforzado por solventar lo incierto de esta situación, por encontrar en medio del fracaso de la razón, a pesar de todo, un punto de anclaje humano a la religión; esto le supuso, como vimos, vaciar a la fe gran parte de su contenido. El primer Barth se orienta en dirección totalmente opuesta con apasionada energía: la fe no necesita ningún punto de apoyo en la razón; ni puede ni debe tenerlo; según Barth, el error, tanto de gran parte de la tradición católica como también de Schleiermacher, consiste justamente en que buscan un apoyo; y así violentan tanto a la razón como a la fe.

Esta audaz visión iniciada en Barth conmovió y entusiasmó a los hombres de su época: la fe no es algo fundable, que se pueda captar por la razón al final de una larga y penosa cadena de pruebas; es el resplandor del actuar divino que nos asalta y nos domina con su poder, sin nosotros y contra nuestros cálculos. Querer probar con argumentos es ya una traición. En verdad la fe es la pura contradicción, lo que no podemos fundamentar porque nos fundamenta y nos precede, previamente a toda nuestra reflexión. Es la acción de Dios en nosotros, acción libre de toda atadura. Esta idea posibilita a Barth ser al mismo tiempo radicalmente moderno y radicalmente creyente: los intentos de fundar a Dios, de probar los milagros de Jesús y su divinidad, todos los esfuerzos de la apologética, todo eso lo puede abandonar ahora tranquilamente y decir: «El grito del que se subleva contra este Dios está más cercano a la verdad que los artificios de quienes pretenden justificarlo».²

2. Citado por H. Zahrnt, *A vueltas con Dios*. La teología protestante en el siglo XX, Zaragoza 1972, 25 (=K. Barth, *Römerbrief*, München 1929, 88).

Si la fe es el paradójico actuar de Dios en nosotros, entonces es claro que el hombre nunca lo puede probar a partir de sí mismo; las pruebas son ya huida ante la fe. Entonces es válido que el hombre, espontáneamente, sólo puede y debe ser ateo, sin sensibilidad por lo divino. Su religión es entonces únicamente una forma del egoísmo, pero no algo así como un paso previo a la fe. Se puede dar la razón sin miedo a los espíritus más radicales de la época moderna y ya no hace falta meterse en ningún tipo de prestidigitaciones apoloéticas. El cristiano vuelve a ser solidario con sus semejantes los hombres, que no pueden ver a Dios y no entienden nada de las pruebas de los teólogos. Pero junto a este decidido *sí* a la situación sin Dios de la conciencia moderna, coexiste de nuevo una fe completa: la palabra de Dios se manifiesta de nuevo como un objeto frente al espíritu humano, ya no es una forma de nuestra conciencia, sino precisamente lo que sale a nuestro encuentro desde fuera y se apropia de nosotros. La fe, reducida por Schleiermacher a la piedad subjetiva, vuelve ahora a ponerse de relieve en su objetividad y en su no disponibilidad por el hombre.

Con estos estridentes acordes se inició la teología moderna; los espíritus más atentos y críticos (entre ellos Rudolf Bultmann) abandonaron la posición de los liberales y se volcaron en Barth, porque podían así ser radicalmente críticos y a la vez, de nuevo, radicalmente cristianos³. Al considerar la situación teológica de hoy parece no haber quedado nada de aquel prometedor principio. En realidad, en el primer Barth está la clave para la situación teológica de hoy que, sin él, es absolutamente imposible de entender. Porque con una consideración atenta se puede comprobar que, a partir del planteamiento de Barth, son posibles dos caminos totalmente distintos. Ya que este mismo planteamiento es doble: incluye al hombre abandonado totalmente a su profanidad

3. Cf. J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus*, Zurich 1960, 59 s.

que, si es ateo, no puede reconocer nada de Dios y permanece fiel a sí mismo; pero, por otra parte, abraza la palabra de Dios libre de toda atadura, palabra que crea fe pero suprime la religión.

Existe la posibilidad de elaborar este segundo aspecto y, por así decir, desarrollar de nuevo bajo el amparo de lo paradójico todo el contenido de la fe: este camino lo ha seguido el mismo Barth en su Dogmática eclesial. Constituye una especie de neo-ortodoxia que es impresionante, pero que es cuestionable precisamente por su consciente falta de fundamentación. Junto a ello existe otro camino, en el que Bultmann ha dado un primer paso, Bonhoeffer un segundo, Dorothee Sölle y los teólogos de la muerte de Dios un tercero. Se puede ahora también argumentar como sigue: el hombre es espontáneamente ateo. No sabe absolutamente nada de Dios. Pero aquí hay que preguntarse: en el cristianismo ¿qué no es religión auténticamente? La fe, separada de la religión, ¿no se ha de reducir finalmente a una formalidad impalpable, al extremo de lo paradójico? ¿No son absorbidos finalmente todos los contenidos de lo paradójico en la condena de la religión? ¿Es que no es finalmente imposible mantener la paradoja? ¿No es la última ilusión religiosa, por cuya puerta falsa vuelve a entrar la religión completa? En definitiva, ¿no es cierto que no queda más que el ateo?

En este contexto, puede ser interesante la observación de que ya muy pronto los pastores se quejaron de las repercusiones de la teología de Barth: lo único que queda últimamente de ella es la crítica de la religión, que ayuda a la crítica marxista de la misma, mientras que el mazo de lo paradójico es completamente ineficaz. En la teología las cosas transcurren lentamente, pero en dirección semejante; así hoy la gran dogmática de Barth está bastante muerta, pero la otra mitad de su planteamiento se va imponiendo visiblemente: desaparece lo paradójico de la locución sin apoyo de Dios y queda el hombre sin religión que ya ni puede ni debe en absoluto preguntar por Dios. Con ello se

constituye «la teología tras la muerte de Dios» que intenta en vano dar la impresión de que aún tiene algo que hacer. El Jesús histórico, que esta teología intenta poner como sustituto de Dios y como justificación de sus esfuerzos, es una invención demasiado fácilmente comprensible: un hombre al que más tarde se tilda de héroe de la co-humanidad o de patrono de todos los revolucionarios, al par que se olvida que él mismo expresó la orientación de su existencia ante todo en la palabra «Padre», con lo cual se refería al Dios a quien sus discípulos póstumos entretanto han declarado muerto.

Pero así el balance del nuevo comienzo teológico de los años veinte es sorprendentemente negativo a pesar de todas las riquezas que se han atesorado en los 50 años transcurridos desde entonces y que están pendientes de una ulterior interpretación. Ha fracasado el mismo planteamiento, el intento de superar la complicada situación a base de lo paradójico y de declarar el vacío como el único lugar apropiado de la fe. La teología, a pesar de todo, necesita un punto de apoyo, el que le da la búsqueda y la pregunta del espíritu humano. No se puede construir sobre la nada intelectual. Con esto hemos vuelto de nuevo a aterrizar en la total pobreza de nuestras reflexiones del comienzo: ya no se dan certezas filosóficas comunes, si es que no se quiere decir que la única certeza participada por todas las filosofías de hoy es precisamente la de que más allá de las ciencias exactas no es posible nada cierto. ¿Significa esto que, a partir de ahora, ya no es posible una respuesta reflexiva a la cuestión de Dios? ¿O qué es lo que tenemos que hacer?

Yo no pretendo tener una receta que ponga en limpio las cosas. Si existiese tal receta, hace tiempo que otros la habrían encontrado. Es claro que por el análisis cuidadoso de los componentes particulares de la conciencia moderna no llegamos a constatar si hay en ella un lugar para la fe y cómo es tal lugar. Es claro también que esta conciencia nos coloca ante una nueva situación en la que el hombre ha

de medir de nuevo su puesto en la realidad total y ha de preguntarse de nuevo cómo ha de estar él ante sí mismo y ante el todo de la realidad. Finalmente, me parece claro que no se puede rehuir la pregunta de si en esta situación radicalmente transformada del hombre la fe tiene aún una función, o bien si ha de contarse entre aquellos fenómenos para los que hoy ya no hay lugar. Por tanto, no podemos tener como punto de partida, sin más, el encontrar por todos los medios un puesto para el cristianismo. Más bien tenemos que cuestionarnos desde la raíz si nuestros esfuerzos no son quizá ya superfluos. Si nuestro dilema no es quizá tan grande precisamente porque intentamos salvar una cosa que la evolución ya ha dejado atrás. Bajo este aspecto, la llamada teología del Dios-ha-muerto me parece bastante poco radical: no piensa en absoluto en dejar libre el sitio, para el cual, según su propio diagnóstico, hace tiempo que ha vencido el billete.

¿Qué decir, en esta situación? Ante todo hay que reconocer terminantemente que la necesidad de Dios para el hombre no se puede probar del mismo modo que por ejemplo se puede verificar experimentalmente la teoría cuántica descubierta por Planck. Al decir esto tropezamos con la auténtica raíz del movimiento filosófico de toda la edad moderna y con el fundamento de su actual dilema, que prácticamente ha llevado a una profunda destrucción de la filosofía en general. Existe una tendencia básica que domina el pensamiento filosófico de la edad moderna y que es común a todos los objetos en que este pensamiento parece desesperadamente desgarrado. Esta tendencia es el intento de hacer de la filosofía una ciencia exacta, de tratarla *more geometrico*, según la expresión de Spinoza. Este esfuerzo es tanto más fatal para el pensamiento filosófico cuanto más se desarrolla la ciencia exacta y cuanto más se tipifica en sus métodos, porque en la misma medida se agranda la distancia entre la cientificidad de la filosofía y la cientificidad de las ciencias naturales. Estas, siempre en progreso, aumentan constante-

mente su común tesoro de conocimientos seguros y tienen una universalidad, generalidad, comunicabilidad y comprobabilidad características.

Frente a ellas, tenemos una filosofía cada vez más desgarrada a pesar de todos los esfuerzos, cuyos representantes se entienden cada vez menos, y donde apenas se pueden encontrar dos cabezas concordes en una misma reflexión. Esto hace daño al prestigio de la filosofía, y provoca en ella continuas tentaciones de transformarse también ella en «positiva», limitando rigurosamente su radio y definiendo claramente sus métodos; pero positiva en el sentido de la ciencia natural, limitada a lo dado, a lo unívocamente verificable. Desde Kant, la historia de la filosofía es únicamente una sucesión de tales intentos. Kant mismo se había esforzado por dar el paso decisivo en esta dirección, al designar como «precrítico» el esfuerzo metafísico de la filosofía, y al poner al margen de la filosofía la «cosa en sí», el ser profundo de lo real, como incognoscible por el hombre. Así, por hablar sin pararnos en demasiados matices, redujo la filosofía al análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento humano, es decir, a la iluminación de las leyes de la conciencia humana.

Esta decisión fue desde entonces el destino de la filosofía, cuyo radio se estrechó con ello visiblemente. Fichte, Hegel y Schelling, con todo, intentaron una vez más la apertura al todo de la realidad, y entonces de forma más osada y ambiciosa que nunca, ya que pretendieron situar su punto de partida en la razón absoluta y abarcar en su totalidad la razón del ser. Pero precisamente este esfuerzo de considerar el ser como razón llevó en Feuerbach y Marx a la reacción contraria: impugnar una razón imperante en todo, y absolutizar la materia. A esta visión se liga el que, para Marx, no existe verdad alguna permanente que pudiese descansar en una precedente certeza intelectual de las cosas. La realidad es, pues, cambio; y la tarea del hombre, insertarse en este proceso de cambio y crear él mismo la verdad. La verdad se

convierte de medida del hombre en su producto. Para que de aquí no se siga el puro capricho, la lucha de todos contra todos, es preciso el poder ordenador del partido; la filosofía se transforma así en una función del partido, se hace filosofía del partido. Los que no admitían este nuevo realismo, se volvían con mayor decisión a Kant y se encontraban el muro de la propia conciencia, cada vez más impenetrable; no existía camino alguno que llevase más allá de este muro, que llegase a la realidad como tal, al otro lado de la conciencia.

No es preciso seguir aquí los caminos zigzagueantes del pensamiento filosófico, encerrado en su planteamiento, y que no puede, a pesar de todo, renunciar a su pretensión de preguntar por el todo de la realidad. El resultado más claro de todos estos intentos fue únicamente que ciento cincuenta años después de la aparición de la *Crítica de la razón pura* de Kant, la filosofía no sólo no se había transformado en ciencia exacta, sino que se encontraba más desgarrada y desamparada que nunca. El camino al partido no es un camino filosófico; pero entonces, ¿qué queda? En esta coyuntura, Heidegger ha hecho una llamada decidida a volver tras Sócrates, a una percepción del ser sólo realizable prestando atención a los poetas. Sartre hace lo mismo a su manera, presenta su filosofía en el teatro. Hoy se escucha cada vez menos la voz de los existencialistas; han sido puestos en segundo plano por los seguidores de Wittgenstein y los estructuralistas, mientras que éstos no sean superados por los grupos partidarios maoístas.

El nombre de Wittgenstein equivale al programa de hacer por fin completamente exacta la filosofía, en cuanto que renuncia a la incontestable pregunta por la realidad y se limita al análisis del lenguaje humano: incluso el intento de iluminar la conciencia aparece ya demasiado lejano. Lo inmediatamente accesible es sólo la exteriorización de la conciencia en el lenguaje, cuyas estructuras se esclarecen. Hacer esto puede contribuir sin duda a conseguir nuevas y valiosas adquisiciones. Pero la tarea de la filosofía no está cumplida con esto, porque el hombre ha de seguir viviendo, y ha de

llenar su vida con un sentido. No basta con encontrarse colocado en el mundo por un capricho arbitrario. El sentido del hombre se ha de encontrar en su responsabilización ante la realidad. Cuando hoy la juventud occidental protesta contra la ciencia sin valores y, a la inversa, la juventud del este, en cuanto se lo permite el poder constituido, se rebela contra el carácter partidista de la ciencia, se da una convergencia de movimientos que muestra que los caminos opuestos de este y oeste son sorprendentemente uniformes en su última insuficiencia humana.

Pero con esto se hace patente algo muy trascendental: en el momento en que la filosofía está definitivamente a punto de acomodarse al canon de las ciencias exactas, en que el sistema del pensamiento moderno por tanto se cierra en el último lugar aún abierto, se hace visible que la conclusión del sistema lleva al absurdo. Donde la única forma de pensar es la exacta, no queda más que el hombre absurdo que (como de hecho ha sucedido) sólo puede constatar aquello de: «una vida que no sabe que no tiene sentido alguno, tiene poco sentido»⁴. El hombre que no puede superar, no ya su conciencia, pero ni siquiera su lenguaje, en el fondo ya no puede hablar absolutamente de nada. Lo único que le queda es el lenguaje de las fórmulas, del cálculo técnico. Tener una razón para estas fórmulas es algo, pero terriblemente poco, si es que no existe nada más. La absolutización del positivismo, como lo había profetizado Comte, imposibilita no sólo la pregunta por Dios, sino también la pregunta por el hombre y por la realidad en general. Así imposibilita también la existencia, de ahí que ni siquiera se plantea estas cuestiones. Pero entonces se ve claro que hoy no estamos, ni mucho menos, ante una crisis aislada de la teología que, sola ella, no encontrase ya sitio alguno en un cosmos suficientemente colmado. Más bien nos encontramos ante una

4. Citado en P. H. Simon, *Woran ich glaube*, Tübingen 1967, 230; cf. sobre todo el análisis magistral que ofrece Simon en el capítulo «Literatur» 198-237.

crisis fundamental de la relación a la realidad en general; la falta de sitio para la teología no es más que la más concreta expresión del dilema fundamental de la existencia, dilema en que hemos desembocado a través de la marcha triunfal del pensamiento positivista. El positivismo, el método científico exacto, es fabulosamente útil, más aún, absolutamente necesario para la superación de los problemas de la humanidad en constante desarrollo. Pero el positivismo como cosmovisión es insostenible y acaba con el hombre.

Considerando así las cosas, la cuestión de Dios no aparece como el vano intento de un mundo superado, como algo que hay que mantener vivo a pesar de haber pasado ya su época; más bien es el puntal más necesario en la carne de nuestra conciencia, que nos obliga a investigar de nuevo en nosotros mismos y que nos fuerza a entregarnos sin medida al pleno anhelo del ser del hombre, imposible de reducir al lenguaje del cálculo. Wittgenstein concluye su *Tractatus logico-philosophicus* con una frase triunfante: «Sobre lo que no se puede hablar, es obligado callar». Pero esta frase es lógica sólo en apariencia. El *logos*, la razón del hombre, va más lejos que la lógica formal. Para hablar de sí mismo, el hombre ha de hablar precisamente de lo inexpresable. Para que su pensamiento toque la zona de lo auténticamente humano, ha de reflexionar precisamente sobre lo incalculable. Ludwig von Ficker mostró su fino instinto al rechazar impedir el *Tractatus* en «Brenner», la revista dirigida por él, que quería servir de órgano a un pensamiento progresista y preocupado por lo más auténticamente humano del hombre.⁵

5. Cf. la exposición informativa que ha hecho el mismo Ficker sobre su relación con Wittgenstein, que contiene al mismo tiempo una de las mejores valoraciones conjuntas del deseo y de la obra de Wittgenstein, en L. von Ficker, *Denkzettel und Danksagungen*, München 1967, 208 s. Cf. también la perspectiva sobre el estado de la discusión en torno a Wittgenstein, ofrecida por U. Steinvorth en *Hochland* 61 (1969) 569-572. Para las cuestiones específicas que se han suscitado con ello, cf. especialmente L. Möller, *Glauben und Denken im Widerspruch? Philosophische Fragen an die Theologie der Gegenwart*, München 1969.

Saquemos una última conclusión. El pensamiento exacto solo no ofrece al hombre la realidad total. Más aún, limitarse a él, lleva a cerrarse ante la realidad, como lleva al hombre absurdo. No nos queda, queramos o no, sino contentarnos con que el pensamiento humano transcurre por muchos caminos distintos. La filosofía ha de renunciar a su ambición de ser exacta del mismo modo que lo son la física y la química. Su consistencia y su universalidad habrá de buscarlas en algo distinto a un creciente cúmulo de fórmulas aceptadas por todos. Porque la filosofía tiene una consistencia y universalidad propias, mucho mayores, en muchos aspectos, a las de la ciencia natural: las obras de un Platón, de un Agustín, Tomás de Aquino, Pascal o Hegel, son hoy tan actuales como en su comienzo. Las obras de los iniciadores de la ciencia natural son sólo prehistoria, incluidas en un todo al que ellos dieron comienzo; las obras de Platón y Pascal no son prehistoria, sino que son actuales como el primer día. ¿Qué queremos decir con esto? Pues que el pensamiento filosófico, al cambiar la situación, ha de encontrarse de nuevo a sí mismo. Y esto, en cierto sentido, siempre tendrá que ver con la «fe», esto es, con el intento de reflexionar, purificar y universalizar en una consideración mental responsable las decisiones espirituales fundamentales.

Hemos llegado al punto en que es posible tomar de nuevo y hacer avanzar con todo sentido la cuestión de las relaciones entre fe y filosofía. Aquí nos detenemos. Sólo indicaremos aún una orientación. Si la fe no encuentra su lugar en el pensamiento filosófico, no es porque esté superada, sino por la crisis general de la conciencia en que nos encontramos. La fe habrá de superar esta situación en abierta comunicación con todos los esfuerzos serios por buscar una nueva determinación del lugar propio del hombre y del mundo. Nada sería tan errado para la fe como asimilarse al coro del positivismo: con ello no haría más que traicionar la función específica que tiene ante el hombre, en lugar de ayudarle a conseguir que se haga hombre auténtico. La fe ha de mantener su acercamiento a la realidad total, lo cual implica

un planteamiento radical del problema de la verdad, problema que no se puede abarcar bajo una concepción positivista. La fe ha de admitir su propia responsabilización filosófica, consistente en tener que cuestionarse continuamente por su propia racionalidad. Tal como están las cosas, la fe no puede contar con un haz de certezas filosóficas previas que la sustenten. Más bien ha de probar su legitimidad ante todo por el hecho de que se refleja a sí misma con un sentido interno y se presenta como un todo razonable, posible objeto de una responsable elección del hombre.

Por consiguiente, queda dicho que la fe ha de insertarse claramente en una pluralidad del espíritu humano, pluralidad que ya no se puede suprimir. En ella, la fe se presenta como una oferta de sentido, oferta que es comprensible aunque no le esté subyacente una base común de opiniones admitidas por todos. Esto significa finalmente: el sentido que el hombre necesita, en todo caso, sólo se hace accesible al decidirse por una estructura de sentido. No se podrá probar, pero sí desde luego, comprenderse. La postura de la fe y del creyente se hace así, sin duda, más penosa que antes. Pero no debíamos engañarnos. Quien aceptó algo más que un sistema de costumbres, desde el principio debía contar con que se le iba a pedir algo penoso. Porque la aventura de la vida humana no se puede superar de otra forma. Pero precisamente su dificultad hace hermosa esta aventura.

4. EL FUTURO DEL MUNDO A TRAVES DE LA ESPERANZA DEL HOMBRE ¹

San Agustín aborda en sus *Confesiones* ² el notable fenómeno del tiempo e intenta profundizar en su esencia. En su penetrante análisis, tropieza con algo sorprendente: propiamente no existe en absoluto el presente como una magnitud delimitable. En el instante en que me dispongo a llamar presente a algo, este presente es ya pasado y ha cedido su sitio a un nuevo instante. Considerándolo con precisión, el presente es sólo el punto inextenso en que se entrecruzan pasado y futuro. La impresión del presente surge únicamente porque nuestra conciencia condensa en una unidad un espacio de tiempo y lo entiende como su presente. El presente, por tanto, es un fenómeno psíquico, espiritual. Por esto son los presentes de los individuos tan diferentes, por-

1. Este manuscrito se redactó para una serie de conferencias destinadas a la exposición de la constitución pastoral del Vaticano II sobre la iglesia en el mundo de hoy. Intenta clarificar el planteamiento conceptual del capítulo 3.º de la primera parte de la constitución.

2. *Confesiones* XI, c. 13, 17, conclusión. Cf. el análisis del texto hecho por H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963, 21-25.

que el sector de tiempo que abarcan y consideran como su ahora es totalmente desigual. Agustín investiga aún más en este punto y pregunta: si esto es así ¿qué es propiamente lo real? El pasado no existe ya, el futuro todavía no, el presente lo creamos nosotros mismos, al unir en un todo pasado y futuro. ¿Qué es entonces la realidad? No vamos a penetrar en estas reflexiones, aunque es útil recordarlas de vez en cuando para traer a la conciencia la fragilidad de nuestro acceso a lo real, esto real que nos sale al encuentro, aparentemente de forma tan fija y segura.

Permanezcamos en la primera observación: el presente es una creación de la conciencia humana que condensa pasado y futuro en un «hoy». Esto significa, ya lo dijimos, que el presente puede tener muy distintos acentos. Hay tiempos que están totalmente repletos con el pasado, como en las culturas tardías, que no miran ya adelante sino sólo atrás. En la iglesia preconiliar, en muchos aspectos, pudo existir algo semejante: parecía que la teología había pensado y la piedad había practicado y conformado ya todo lo que había que pensar, practicar y conformar; todos los huecos estaban llenos con los datos de la tradición, como un templo completamente repleto de altares e imágenes, testimonios de la piedad de generaciones pasadas. En esta situación, o se entierra el presente (que por lo demás es sólo pasado) en lo definitivamente transcurrido, o se llega a una explosión que pretende buscar espacio a lo nuevo y que, en la mayoría de los casos, deja de lado, junto con mucho de lo realmente empolvado, también algo valioso y santo³. Existen, en cambio, otras épocas tan completamente absorbidas por la angustia del instante que no queda ninguna posibilidad de mirar atrás o adelante. Y finalmente hay épocas con todo su peso en el futuro, con un presente totalmente relleno con la mirada

3. Cf. para esto las instructivas reflexiones de A. Grillmeier, *Die Reformidee des II. Vatikanischen Konzils und ihre Forderung an uns*, en L. Scheffczyk - W. Dettloff - R. Heinzmann (ed.), *Wahrheit und Verkündigung*. M. Schmaus zum 70. Geburtstag, Paderborn 1967, 1469 s.

al mañana. El presente del cristianismo primitivo era de esta clase. En una época histórica repleta con el pasado, el cristianismo primitivo lo consideró todo como fundamentalmente acabado, y se abrió por completo a esperar lo porvenir, el mundo nuevo que aguardaba de Cristo que ha de volver. En forma, sin duda, completamente nueva, nuestro tiempo es también de esta clase. La humanidad camina con pasos cada vez más rápidos hacia algo completamente nuevo. Todo lo precedente aparece sólo como prehistoria.

Hoy en realidad vivimos bajo la impresión de un fabuloso cambio en la evolución de la humanidad. De un cambio, ante el cual, el paso de la edad media a la reforma nos parece anodino; e incluso la invasión de los bárbaros, límite entre la antigüedad y la edad media, difícilmente nos parece tener la importancia fundamental característica de nuestra actual transición; nuestra transición, en todo caso, sólo es comparable a las revoluciones realmente grandiosas en la evolución de la humanidad. Quizá nunca hasta ahora ha estado tan presente como hoy a los ojos del hombre el factor «tiempo», «evolución».

Quien haya vivido conscientemente aunque sólo sea los últimos treinta años, se ha visto empujado de un cambio a otro. Lo que ayer era aún utópica novela futurista, que pintaba como realidades unos sueños irrealizables, está hoy superado por la evolución, parece ingenuo y modesto ante lo que experimentamos y lo que comienza a ser posible. El sueño de Dédalo y de Icaro, volar por el cielo, ya no es un mito lejano para constatar resignadamente la pesadez terrena del hombre a quien no le han crecido alas. Volar por el cielo es realizable, la mano del hombre alcanza hasta el «cielo», ya no existe lo imposible. Se pierden los límites fijos del ser, se pone de relieve la movilidad de todo lo real, la doctrina de la evolución es para el hombre, por así decir, desde dentro, algo verosímil y realizable. El mundo pasado se caracterizaba por la continuidad. Modas y usos permanecían iguales de generación en generación. Hombres y cosas

aparecían como sólidamente ensamblados. El tránsito de una cosa a otra era inimaginable, incluso cuando se consideró científicamente fundado y cierto. Hoy, en cambio, somos testigos de que nada de lo que existe está ya concluido, testigos de una realidad que no es permanencia sino devenir.

El hombre de hoy mira al futuro. Su lema es «progreso», no «tradicición»; «esperanza», no «fe». Conoce sin duda un cierto romanticismo del pasado. Le gusta rodearse de las joyas de la historia, pero todo esto sólo confirma que estas épocas ya están pasadas y que el reino del hombre de hoy es justamente el mañana, el mundo que él mismo se construye. Porque lo que se aguarda, en contraposición a la iglesia primitiva, no es el reino de Dios sino el reino del hombre, no la vuelta del Hijo de Dios, sino el definitivo resurgir de un orden humano racional, libre y fraterno, orden encontrado por los mismos hombres. La evolución que experimentamos no se presenta como regalo de arriba, sino como producto de un duro trabajo, de una acción planificadora, calculadora, creadora. De aquí que la esperanza no signifique ya para el hombre actual una expectación de lo que no está en su mano, sino una actuación por sus propias fuerzas. El hombre aguarda la salvación de sí mismo y parece estar a punto de dársela. Con el primado del futuro se une un primado de la praxis, un primado de la actividad humana, superior a cualquier otra postura.

También la teología se abre cada vez más a esta postura, la ortopraxia deja en segundo lugar a la ortodoxia, la «escatopraxia» parece más importante que la escatología. Como antes se encargó el pensamiento racionalista popular de decir a los campesinos que los abonos químicos son más eficaces que la oración, así también ahora, en relación al tiempo actual, se pueden leer cosas por el estilo en la literatura «religiosa» esmerada moderna. En ella encontramos la reflexión de que en tales circunstancias la oración habría de ser «transfuncionada»: sería ahora difícil considerarla aún como llamada a la ayuda divina, habría más bien que considerarla

como un reunir para la praxis las propias fuerzas humanas. Con frecuencia se dice que la fe progresista ha muerto. Ahora resucita de nuevo y encuentra nuevos seguidores el optimismo que piensa que el hombre en último término puede aún crear la ciudad del hombre.

La ciudad del hombre: lo que para muchos es un estandarte de su deseo, tiene para otros una resonancia melancólica. Porque simultáneamente a la esperanza se extiende también el miedo. De nuevo crece la angustia, que en los instantes optimistas de la época postbélica pareció casi exterminada. Cuando los hombres pusieron por primera vez su pie en la luna, nadie pudo sustraerse al entusiasmo, al orgullo, a la alegría, ante el hecho prodigioso conseguido por el hombre en este momento. No se lo consideró como una victoria de una nación sino como una victoria del hombre. Pero con la alegría se mezcló una profunda tristeza: el mismo hombre que había conseguido algo tan inaudito, no está en condiciones de impedir que año tras año miles e incluso millones de hombres mueran de hambre; no puede ofrecer una existencia dignamente humana a millones de hombres hermanos; no es capaz de terminar la guerra y de enjugar la creciente marea del delito. Es más fácil de encontrar el camino a la luna que el camino del hombre hacia sí mismo. El poder técnico no es necesariamente un poder humano. El dominio de sí mismo está claramente en un plano completamente distinto al del dominio del quehacer técnico.

Sigamos adelante. No hay duda de que la técnica crea nuevas posibilidades a la humanidad. El cristiano no tiene motivo alguno para tener un resentimiento antitécnico. Quién ha crecido en un mundo considerablemente pretécnico no siente la tentación de caer en el romanticismo de lo natural. Sabe lo difícil que era todo, la cantidad de inhumanidad que se podía reunir precisamente también en el mundo atécnico; sabe que realmente ha habido una notable transformación hacia algo mejor, más hermoso y más humano. Pero la misma

técnica que abre tales oportunidades a la humanidad, ofrece también nuevos caminos a lo antihumano. No hace falta que hablemos de los últimos horrores, de las armas atómicas, de las armas biológicas, de las armas químicas, aunque el acopio de terror dado con ellas permanece como una angustia secreta en algún lugar de la conciencia. No hace falta más que echar una ojeada a la «ciudad del hombre»: la planificación cada vez mayor significa, también cada vez más, una planificación del hombre. Las erupciones que sacuden nuestra sociedad moderna son una inconsciente rebelión contra la total planificación de nuestra existencia, planificación que produce un sentimiento de ahogo al cual se quisiera oponer resistencia. La planificación produce dependencia y con ella una debilidad del individuo como quizá nunca antes la hubo. A esto se añade que percibimos de forma cada vez más terrible el destino de nuestras propias obras: aire, agua, tierra, los elementos de que vivimos, amenazan descomponerse en el ambiente envenenado de nuestra técnica, las energías de que nos alimentamos nos aparecen al mismo tiempo como las fuerzas que un día nos podrían destruir. La ciudad del hombre empieza a imponernos miedo: podría transformarse en sepultura del hombre.⁴

Sin duda que sería ahora demasiado sencillo preparar el golpe con el mazo del teólogo y decir: por tanto, liberación de la técnica y no por la técnica, esperanza por la fe y no contra ella. Un Dios así fundado se asemeja demasiado al *deus ex machina* de la tragedia griega, que ya en Eurípides parece casi una burla de los dioses y de la fe: el mundo es de tal forma que sólo un dios que apareciese repentinamente podría ponerlo en orden; pero esto sucede tan sólo en el teatro, parece querer decir. Con esto, la tragedia en Eurípides encuentra menos salida que nunca, porque la realidad sigue sin Dios e injusta. El Dios cristiano no vino como *deus ex machina* para poner todo en orden a base de milagros,

4. Esta ambivalencia de la evolución moderna está presentada con esmerada ponderación en P. H. Simon, *Woran ich glaube*, Tübingen 1967, 127-197.

desde fuera, sino que vino como Hijo del hombre, para *con-sufrir desde dentro la pasión del hombre*. Y éste justamente es también el deber del cristiano: *con-sufrir la pasión del ser humano desde dentro, ensanchar el ámbito del ser humano, que haya sitio en él para la presencia de Dios*.

En este contexto se ha de comprender el sorprendente optimismo con que el concilio acoge la época técnica y juzga sus progresos como realizaciones del encargo dado en la creación de que el hombre ha de someter la tierra⁵. No cae con ello en la euforia de una acrítica conciencia técnica, que no fuese todavía consciente de su propia falta de fundamentación. Sabe de sobra, en contraposición a esto, que un cielo vaciado no basta todavía para hacer una tierra feliz, como parecen pensar muchos de los profetas de la nueva humanidad. Pero tampoco necesita huir al romanticismo de la pura naturaleza, o abandonar sencillamente al hombre a la pasividad. Crear la ciudad del hombre se convierte en un intento razonable cuando se sabe quién es el hombre. Cuando se conoce la medida de lo humano. Y la técnica se convierte en esperanza cuando recibe su módulo de orientación de la semejanza divina del hombre, que es el núcleo de su ser.

La afirmación conciliar de que el mensaje cristiano no aparta a los hombres de la construcción del mundo ni les lleva a abandonar el bienestar de los hombres sus hermanos, sino que les obliga más estrechamente a la terminación de estas tareas, puede parecer apologética⁶. Desde una visión completa de los factores del actuar histórico, es razonable y convincente. El hombre es la esperanza del hombre, el hombre es sin duda también el infierno del hombre y su

5. *Gaudium et spes*, especialmente 34. Cf. el comentario de A. Auer en *LTbK-Ergänzungsband III, Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i. Br. 1968, 377-397.

6. *Gaudium et spes*, 34, conclusión: «De donde se sigue que el mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo ni los lleva a despreocuparse del bien ajeno, sino que, al contrario, les impone como deber el hacerlo».

perenne amenaza. Que la fe en último término se atreva a considerar al hombre como esperanza, proviene de que el hombre ya no es para ella el ser indeterminable que se va conociendo continuamente a sí mismo, sino que últimamente se llama Jesucristo. En él, y definitivamente sólo en él, es el hombre la esperanza del hombre. Pero esto significa al mismo tiempo que Dios no quiso ser la esperanza del hombre de otra forma que en cuanto que él mismo se hizo hombre. El reino de Dios será la ciudad del hombre. El nuevo testamento concluye con la visión de esta ciudad. Sin duda, esta ciudad significa el fin y la destrucción de todas nuestras planificaciones. Viene de arriba. Pero viene sólo porque y cuando el hombre ha recorrido y ha apurado el ámbito de su ser de hombre todo lo que ha podido.

Así, de momento, nos queda sencillamente esto, probar la verdad de fe de que en Cristo el hombre se ha transformado en esperanza del hombre; probarlo por el hecho de que nosotros mismos, viviendo conforme a este módulo, nos transformamos en esperanza para los otros e intentamos acuñar el futuro con los rasgos de Jesucristo, los rasgos de la ciudad futura, que será tan plenamente humana precisamente por ser tan plenamente divina.

5. QUE ASPECTO TENDRA LA IGLESIA DEL AÑO 2000

El teólogo no es un adivino. Tampoco es un futurólogo que, por los factores calculables del presente, deduce el futuro. Su oficio escapa bastante al cálculo. Sólo en una mínima parte podría por tanto ser objeto de la futurología, que no es tampoco adivinación, sino que constata lo calculable y debe dejar en suspenso lo incalculable. Ya que la fe y la iglesia se internan hasta esa profundidad del hombre de la que brota continuamente lo nuevo creador, lo inesperado y no planificado, su futuro sigue siéndonos oculto incluso en la época de la futurología. ¿Quién, al morir Pío XII, hubiera podido predecir el Vaticano II o la evolución posconciliar? ¿O quién se hubiera atrevido a predecir el Vaticano I cuando Pío VI, secuestrado por las tropas de la joven república francesa, murió prisionero en Valence en 1799? Ya tres años antes había escrito uno de los dirigentes de la república:

Este viejo ídolo será destruido. Así lo quiere la libertad y la filosofía... Es de desear que Pío VI viva aún dos años para que la filosofía tenga tiempo de completar su obra y de dejar sin sucesor a este lama de Europa.¹

1. Citado en F. X. Seppelt - G. Schwaiger, *Geschichte der Päpste*, München 1964, 367 s. Cf. también la exposición de L. J. Rogier - G. de Bertier

Entonces pareció tan claro que se tuvieron oraciones fúnebres por el papado, al que había que considerar definitivamente extinguido.

Seamos, por tanto, cautos con los pronósticos. Todavía vale la frase de Agustín de que el hombre es un abismo; lo que de ahí sube, nadie puede verlo de antemano. Y quien cree que la iglesia no sólo está determinada por el abismo hombre, sino que se funda en el abismo mayor, infinito, de Dios, podrá tener bastante razón para abstenerse de unas predicciones cuyo ingenuo «querer-saber-respuestas» podría ser sólo una manifestación de falta de visión histórica. Pero entonces ¿tiene algún sentido nuestro tema? Puede tenerlo, si se es consciente de su limitación. Precisamente en épocas de vehementes sacudidas históricas, en que parece desvanecerse todo lo anterior y abrirse algo totalmente nuevo, el hombre necesita reflexionar sobre la historia, que reduce cada hecho irrealmente agrandado a las justas medidas, que lo encuadra en un acontecer que nunca se repite, pero que tampoco pierde nunca su unidad y su continuidad. Podrían ustedes decir: ¿hemos oído bien, reflexionar sobre la historia? Pero esto significa: mirar al pasado, cuando esperábamos una orientación al futuro. Han oído bien, pero mantengo que una reflexión sobre la historia, rectamente entendida, abarca ambas cosas: la mirada retrospectiva a lo precedente, y, a partir de ahí, la reflexión sobre las posibilidades y las tareas de lo porvenir, que sólo pueden esclarecerse si se abarca con la mirada un trecho mayor de camino y no se encierra uno ingenuamente en el hoy. También es verdad que la mirada retrospectiva no permite predecir el futuro, pero sí aminora la ilusión de lo completamente único

de Sauvigny, *Geschichte der Kirche* iv, Einsiedeln 1966, 177 s. G. de Bertier de Sauvigny dice resumiendo la situación del final del período racionalista: «Dicho brevemente: si el cristianismo, a principios del siglo XIX, tenía aún algunas oportunidades de subsistir, estas oportunidades estaban claramente más de parte de las iglesias surgidas de la reforma que de parte de la iglesia católica, golpeada en cabeza y miembros» (181).

y muestra que desde luego lo mismo no ha existido antes, pero sí algo comparable. En la desemejanza entre lo pasado y hoy se funda la incertidumbre de nuestras afirmaciones y lo nuevo de nuestras tareas, en lo que es semejante se funda la posibilidad de la orientación y de la corrección.

Nuestra actual situación eclesial es comparable en primer lugar al período del llamado modernismo, a principios de siglo, y también al final del rococó, apertura definitiva de la edad moderna con la ilustración y la revolución francesa. La crisis modernista no salió plenamente a la luz pública, sino que más bien fue interrumpida por las medidas de Pío X y por el cambio de situación espiritual tras la primera guerra mundial; la crisis del presente es sólo la reanudación, aplazada largo tiempo, de lo entonces empezado. Queda, por tanto, la analogía con la historia de la iglesia y de la teología en la época racionalista. Quien la considere de cerca, se sorprenderá de la gran semejanza entre aquel período y hoy. La «Ilustración» como época histórica no tiene hoy buena fama. Incluso quien sigue decidido sus huellas, no quiere aparecer como racionalista, sino que se distancia del racionalismo de aquella época demasiado simple en su opinión, si es que se toma la molestia de mencionar una historia ya sucedida. Aquí radicaría ya una primera analogía: la decidida repulsa de la historia, que sólo se considera válida como trastera de lo precedente, inútil para un hoy completamente nuevo; la seguridad triunfante de que ahora ya no se ha de actuar según la tradición, sino sólo racionalmente; en general, el uso de palabras como racional, revisable y semejantes; todo esto es, entonces y hoy, sorprendentemente parecido. Pero quizá antes que tales datos, en mi opinión negativos, se debía considerar esa mezcla característica de criterios parciales y preferencias positivas que une a los racionalistas de entonces y de hoy y que no permite ya que el hoy aparezca tanto como lo completamente nuevo, fuera de toda comparación histórica.

La ilustración tuvo su movimiento litúrgico, en el que intentó simplificar la liturgia a sus estructuras fundamen-

tales y originales; se debían dejar de lado los excesos del culto a las reliquias y a los santos, y se debía introducir, ante todo, la lengua vernácula, pero también el canto popular y la participación comunitaria. La ilustración tuvo su movimiento episcopal, que quería poner de relieve, frente a un parcial centralismo de Roma, la importancia de los obispos; tuvo sus componentes democráticos, como vemos por ejemplo en el vicario general de Constanza, Wessenberg, que exigía sínodos diocesanos y provinciales democráticos. Quien lee sus obras, cree encontrarse con un progresista de nuestro tiempo: se pide la supresión del celibato, se permiten sólo formularios sacramentales en la propia lengua, se bendicen matrimonios mixtos independientemente de la educación de los hijos, etc. El que Wessenberg se haya ocupado de una predicación metódica y de una elevación del nivel de la enseñanza religiosa, el que reclamase el movimiento bíblico y muchas otras cosas semejantes, muestra una vez más que en tales hombres operaba ciertamente algo más que un raquíptico racionalismo. Con todo, la impresión total sigue siendo disonante, porque, en último término, sólo actúa la tijera de poda de una razón que construye; puede hacer muchas cosas buenas, pero no basta como único utensilio de jardín.²

Una impresión igualmente discordante deja la lectura del sínodo de Pistoia, un concilio de la ilustración al que asistieron 234 obispos; fue celebrado al norte de Italia en 1786 e intentó traducir las ideas reformistas de aquel tiempo a la realidad eclesial; pero fracasó, no en último término, por la mezcla de auténtica reforma y racionalismo ingenuo. De nuevo piensa uno que está leyendo un libro posconciliar cuando encuentra la tesis de que el ministerio sacerdotal no ha sido instituido directamente por Cristo, sino únicamente

2. Cf. el instructivo artículo sobre Wessenberg del arzobispo C. Gröber en la primera edición del *LTbK* x, 835-839; ²*LTbK* x, 1064 s. (W. Müller). K. Aland ha emprendido la edición de las obras de Wessenberg.

extraído por la iglesia de su seno, que la misma iglesia es en su conjunto indistintamente sacerdotal, o cuando uno oye que una misa sin comunión carece de sentido, o cuando se designa el primado papal como puramente funcional o, a la inversa, se pone de relieve con vigor el derecho divino del episcopado³. Es cierto que ya en 1794 fueron condenados por Pío vi una gran parte de las proposiciones de Pistoia; el exclusivismo de este sínodo había desacreditado también sus planteamientos buenos.

Para saber dónde radica y dónde no, lo que tiene un poder creador de futuro, me parece que lo más rico en conclusiones es una consideración de las personas y de las agrupaciones humanas de aquella época. Naturalmente sólo podemos escoger algunos tipos característicos en los que se ofrece la amplitud de las posibilidades de entonces y, al mismo tiempo, una vez más, la sorprendente analogía con lo actual. Existen progresistas extremos, por ejemplo, la triste figura del arzobispo parisino Gobel que acompañó atentamente todos los pasos del progreso de su época; después, cuando ya ni esto era suficiente, abandonó alegremente el estado sacerdotal, explicando que desde el feliz comienzo de la revolución no había necesidad de otro culto nacional que el de la libertad y la igualdad. Participó en la veneración de la diosa razón en Notre Dame; aunque a fin de cuentas el progreso pasó también sobre él: bajo Robespierre el ateísmo volvió repentinamente a ser delito y así, el que en un tiempo fuera arzobispo, fue llevado a la guillotina y ejecutado como ateo.⁴

En Alemania las cosas se presentaron más tranquilas: habría que mencionar como progresista clásico, por ejemplo, al director del *Georgianum* de Munich, Matthias Fingerlos.

3. Cf. los textos en Denzinger - Schönmetzer 2600-2700, especialmente 2602, 2603, 2606, 2628. Cf. L. Willaert, *Synode von Pistoia*, en ²*LTbK* VIII, 524 s.

4. Cf. L. J. Rogier, *l. c.*, 133 s.

En su obra *Wozu sind Geistliche da?* (Sacerdotes ¿para qué?), explica que el sacerdote ante todo debe ser maestro popular, ha de instruir al pueblo en agricultura, en ganadería, en fruticultura, en pararrayos, pero también en música y arte. Hoy se diría: el sacerdote ante todo ha de ser un promotor social y servir a la reconstrucción de una sociedad razonable, purificada de irracionalismo⁵. En el centro, correspondiendo a los progresistas moderados, podría colocarse la figura del ya mencionado vicario general de Constanza, Wessenberg, que en manera alguna habría admitido una simple reducción de la fe al trabajo social, pero, por otra parte, mostraba sin duda demasiado poca comprensión por lo orgánico, por lo vivo que escapa a las meras construcciones de la razón. Al considerar la figura del entonces obispo de Ratisbona, Johann Michael Sailer, se manifiesta una ordenación de valores totalmente distinta. Es difícil clasificarlo. Las categorías normales, progresismo y conservadurismo, fallan ante él, como lo indica ya su misma vida: en 1794 le fue retirada su cátedra de Dillinger con la acusación de ser racionalista; todavía en 1819 fracasó su nombramiento para obispo de Augsburg, entre otras cosas, por la oposición del después canonizado Clemens Maria Hofbauer, que siempre consideró a Sailer como racionalista. Por otra parte, ya en 1806 su discípulo Zimmer fue alejado de la universidad de Landshut con el reproche de reaccionario. En esta universidad se perseguía a Sailer y a su círculo como los auténticos opositores de la ilustración: el mismo hombre a quien Hofbauer siempre tuvo por racionalista, fue considerado por los verdaderos sustentadores del racionalismo, como su más peligroso adversario.⁶

5. A. Schmid, *Geschichte des Georgianums in München*, Regensburg 1894, 228 s.

6. Sobre Sailer, cf. especialmente I. Weilner, *Gottselige Innigkeit*. Die Grundhaltung der religiösen Seele nach J. M. Sailer, Regensburg 1949; Id., *J. M. Sailer, Christliche Innerlichkeit*, en J. Sudbrack - J. Walsh (ed.), *Grosse Gestalten christlicher Spiritualität*, Würzburg 1969, 322-342.

Tenían razón. De este hombre y del amplio círculo de sus amigos y discípulos surgió un movimiento que contenía en sí mucho más futuro que la triunfante fanfarronería de los racionalistas puros. Sailer era un hombre abierto a todas las cuestiones de su época; la empolvada escolástica jesuítica de Dillingen, en cuya estructura sistemática hacía tiempo que no podía penetrar la realidad, le debió parecer insuficiente. Kant, Jacobi, Schelling, Pestalozzi son sus compañeros de diálogo: la fe, para él, no está ligada a un sistema de proposiciones y no se ha de mantener por la huida a lo irracional, sino que ha de subsistir en abierta confrontación con el hoy. Pero el mismo Sailer conocía la gran tradición teológica y mística de la edad media con una profundidad no corriente en su época; Sailer no reducía al hombre al instante presente, sino que sabía que el hombre sólo se hace consciente a sí mismo cuando se abre respetuoso y atento a toda la riqueza de su historia. Y sobre todo, este hombre no sólo pensaba, vivía también. Si se dedicó a buscar una teología del corazón, no fue por un sentimentalismo barato, sino porque se interesaba por el hombre completo, que llega a la plenitud unitaria de su ser por la compenetración de espíritu y cuerpo, de los motivos ocultos del sentimiento y de la visible claridad del entendimiento. «El hombre sólo ve bien con el corazón», ha dicho Antoine de Saint-Exupéry: al comparar el progreso inanimado de Matthias Fingerlos con la riqueza y profundidad de Sailer, se puede palpar con las manos cuán verdadero es esto. El hombre ve bien con el corazón: Sailer fue un vidente, porque tenía un corazón. De él podía surgir algo nuevo, algo con germen de futuro, porque él vivía de lo permanente y porque ponía su vida y a sí mismo al servicio de ello. Y con esto hemos llegado a lo más auténtico: sólo quien se da a sí mismo crea futuro. Quien sólo quiere instruir, quien sólo quisiera cambiar a los *otros*, permanece estéril.

Pero así hemos llegado también al otro hombre, que se opuso tanto a Sailer como Wessenberg: Clemens Maria Hof-

bauer, el mozo de tahona bohemio, que fue canonizado⁷. Ciertamente que bajo muchos aspectos este hombre era estrecho de miras, incluso un poco reaccionario. Pero era un hombre que amaba, que se puso a disposición de los hombres con su pasión íntegra. Por una parte pertenecieron a su círculo hombres como Schlegel, Brentano, Eichendorff; por otra, estaba incondicionalmente a disposición de los más pobres y abandonados, sin querer nada para sí mismo, tomando sobre sí toda debilidad, si con ello podía ayudar a los hombres. Y así podían los hombres a través de él encontrar de nuevo a Dios, como él, a partir de Dios, había descubierto a los hombres y sabía que los hombres necesitan algo más que instrucción en fruticultura y ganadería. En último término, la fe de este pobre panadero se demostró como más humanista y razonable que la académica racionalidad de los racionalistas puros. Lo que sobrevivió y se produjo como nuevo futuro tras las rupturas de las postrimerías del siglo XVIII fue algo completamente distinto a lo sospechado por Gobel o Fingerlos: fue una iglesia que se había hecho más pequeña, que había perdido brillo social, pero era al mismo tiempo una iglesia que ganó en interioridad y que incluso originó nuevas fuerzas para la formación y el ser social, tanto en los grandes movimientos laicos, como en las numerosas fundaciones de órdenes nuevas que se produjeron desde la mitad del siglo XIX. Estas nuevas fuerzas no se pueden dejar de considerar cuando se piensa en nuestra historia más reciente.

Con esto hemos llegado a nuestra época y a la consideración del mañana. El futuro de la iglesia puede venir y sólo vendrá, también hoy, de la fuerza de aquellos que tienen raíces profundas y viven de la plenitud pura de su fe. No vendrá de aquellos que sólo dan recetas. No vendrá de aquellos que sólo se acomodan al instante actual. No vendrá de los que critican sólo a los otros y se aceptan a sí mis-

7. Cf. H. Gollwitzer, *Drei Bäckerjungen*: *Catholica* 23 (1969) 147-153.

mos como norma infalible. Por eso tampoco vendrá de aquellos que sólo escogen el camino más cómodo, los que evitan la pasión de la fe, y tienen por falso y superado, por tiranía y legalidad, todo lo que exige al hombre, lo que le duele, lo que le obliga a renunciar a sí mismo. Digámoslo positivamente: el futuro de la iglesia, también ahora, como siempre, ha de ser acuñado nuevamente por los santos. Por hombres, por tanto, que perciben algo más que las frases que son precisamente modernas. Por hombres que pueden ver más que los demás, porque su vida tiene mayores vuelos. El desprendimiento que libera a los hombres, sólo se alcanza por las pequeñas renunciaciones diarias a sí mismo. En esta pasión diaria, por la cual únicamente puede experimentar el hombre de qué múltiples formas le ata su propio yo, en esta pasión diaria y sólo en ella, se va abriendo el hombre palmo a palmo. El hombre sólo ve tanto cuanto ha vivido y sufrido. Si hoy apenas podemos percibir a Dios, es porque nos resulta muy fácil escapar a nosotros mismos, huir de la profundidad de nuestra existencia al sopor de cualquier comodidad. Así lo que es más profundo en nosotros sigue estando inexplorado. Si es verdad que sólo se ve bien con el corazón, ¡cuán ciegos estamos todos!⁸

Y esto ¿qué significa en nuestra cuestión? Pues significa que las grandes palabras de quienes nos profetizan una iglesia sin Dios y sin fe, son discursos vacíos. No necesitamos una iglesia que celebre en «oraciones» políticas el culto de la acción. Nos es completamente superflua y perecerá con toda espontaneidad. Permanecerá la iglesia de Cristo. La iglesia que cree en el Dios que se ha hecho hombre y nos promete vida más allá de la muerte. Del mismo modo, el sacerdote que sólo es un funcionario social, puede ser sustituido por psicoterapeutas y otros especialistas. Pero el sacerdote que no es especialista, que no se está mirando al espejo al dar

8. Cf. las estupendas reflexiones de H. de Lubac, *Der Heilige von morgen*, en *Geheimnis aus dem wir leben*, Einsiedeln 1967, 155-162; Id., *L'église dans la crise actuelle*: *NouRevTh* 91 (1969) 592 s.

asesoramiento ministerial, sino que, a partir de Dios, se pone a disposición de los hombres, que está a su servicio en su tristeza, en su alegría, en su esperanza y en su angustia, éste seguirá siendo muy necesario.

Demos un paso más. De la iglesia de hoy saldrá también esta vez una iglesia que ha perdido mucho. Se hará pequeña, deberá empezar completamente de nuevo. No podrá ya llenar muchos de los edificios construidos en la coyuntura más propicia. Al disminuir el número de sus adeptos, perderá muchos de sus privilegios en la sociedad. Se habrá de presentar a sí misma, de forma mucho más acentuada que hasta ahora, como comunidad voluntaria, a la que sólo se llega por una decisión libre. Como comunidad pequeña, habrá de necesitar de modo mucho más acentuado la iniciativa de sus miembros particulares. Conocerá también, sin duda, formas ministeriales nuevas y consagrará sacerdotes a cristianos probados que permanezcan en su profesión: en muchas comunidades pequeñas, por ejemplo en los grupos sociales homogéneos, la pastoral normal se realizará de esta forma. Junto a esto, el sacerdote plenamente dedicado al ministerio como hasta ahora, seguirá siendo indispensable. Pero en todos estos cambios que se pueden conjeturar, la iglesia habrá de encontrar de nuevo y con toda decisión lo que es esencial suyo, lo que siempre ha sido su centro: la fe en el Dios trinitario, en Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, la asistencia del Espíritu que perdura hasta el fin de los tiempos. Volverá a encontrar su auténtico núcleo en la fe y en la plegaria y volverá a experimentar los sacramentos como culto divino, no como problema de estructuración litúrgica.

Será una iglesia interiorizada, sin reclamar su mandato político y coqueteando tan poco con la izquierda como con la derecha. Será una situación difícil. Porque este proceso de cristalización y aclaración le costará muchas fuerzas valiosas. La empobrecerá, la transformará en una iglesia de los pequeños. El proceso será tanto más difícil porque habrán de suprimirse tanto la cerrada parcialidad sectaria como

la obstinación jactanciosa. Se puede predecir que todo esto necesitará tiempo. El proceso habrá de ser largo y penoso. Hasta llegar a la renovación del siglo XIX, también fue muy largo el camino desde los falsos progresismos en vísperas de la revolución francesa, en los cuales incluso para los obispos era de buen gusto bromear sobre los dogmas y quizá hasta dar a entender que no se había de tener de ninguna manera por segura ni siquiera la existencia de Dios.⁹

Pero tras la prueba de estos desgarramientos brotará una gran fuerza de una iglesia interiorizada y simplificada. Porque los hombres de un mundo total y plenamente planificado, serán indeciblemente solitarios. Cuando Dios haya desaparecido completamente para ellos, experimentarán su total y horrible pobreza. Y entonces descubrirán la pequeña comunidad de los creyentes como algo completamente nuevo. Como una esperanza que les sale al paso, como una respuesta que siempre han buscado en lo oculto. Así que me parece seguro que para la iglesia vienen tiempos muy difíciles. Su auténtica crisis aún no ha comenzado. Hay que contar con graves sacudidas. Pero también estoy completamente seguro de que permanecerá hasta el final: no la iglesia del culto político, que ya ha fracasado en Gobel, sino la iglesia de la fe. Ya no será nunca más el poder dominante en la sociedad en la medida en que lo ha sido hasta hace poco. Pero florecerá de nuevo y se hará visible a los hombres como patria que les da vida y esperanza más allá de la muerte.

9. Cf. L. J. Rogier, *l. c.*, 121.