

# ¿Tiene sentido hablar de Cristo hoy?

Contribución para el congreso de profesores de la Misión Universitaria de Madrid

por

**José Miguel Oriol**

## **Introducción**

“No hay cosa más absurda que la respuesta a una pregunta que no se plantea”. Con esta contundente frase de Reinhold Niebuhr podemos entrar directamente en la cuestión que sirve de pórtico a la reflexión de estos dos días, planteada muy acertadamente, en mi opinión, por los organizadores. En efecto, puesto que Cristo se presentó a sí mismo y sigue siendo presentado y re-presentado por la Iglesia y los cristianos como la respuesta a los interrogantes de fondo de la existencia humana, sólo tendrá interés hablar de Cristo hoy si tales preguntas se mantienen vigentes, vivas y urgentes en el hombre actual.

El Papa cita ya de entrada esas preguntas en su reciente encíclica *Fides et Ratio* como punto de partida de su reflexión, apresurándose a recordar que también están, como no podía ser de otro modo, en los escritos fundamentales de todas las culturas, puesto que “son preguntas que tienen su origen común en la necesidad de sentido que desde siempre acucia al corazón del hombre”: “¿Quién soy?; ¿de dónde vengo y adónde voy?; ¿por qué existe el mal?; ¿qué hay después de esta vida?” [FR 1]. Y añade en la nota 28 del punto 33: “Esos interrogantes expresan la urgencia de encontrar un por qué a la existencia, a cada uno de sus instantes, a las etapas importantes y decisivas así como a sus momentos más comunes. En estas cuestiones aparece un testimonio de la racionalidad profunda del existir humano, puesto que la inteligencia y la voluntad del hombre se ven solicitadas en ellas a buscar libremente la solución capaz de ofrecer un sentido pleno a la vida. Por tanto, estos interrogantes son la expresión más alta de la naturaleza del hombre: en consecuencia, la respuesta a ellos expresa la profundidad del compromiso con su propia existencia. Especialmente, cuando se indaga el por qué de las cosas, en la búsqueda de la respuesta última y más exhaustiva, entonces la razón humana toca su culmen y se abre a la religiosidad. En efecto, la religiosidad representa la expresión más elevada de la persona humana, porque es el culmen de su naturaleza racional” [FR 33, nota 28, cita de la Audiencia General del 19 de octubre de 1983].

## 1

Plantearnos, en primer lugar, si dichas preguntas están vigentes en el hombre actual nos conduce directamente a la cuestión de la naturaleza que tiene el sentido religioso en el hombre de todos los tiempos, en la propia estructura antropológica.

Dice Luigi Giussani en su libro *El sentido religioso* (que, a partir de este momento, resumimos): “El factor religioso representa la naturaleza de nuestro yo en cuanto se expresa en ciertas preguntas: ‘¿Cuál es el significado último de la existencia?’, ‘¿Por qué existe el dolor, o la muerte?’, ‘¿Por qué vale la pena vivir realmente?’. O, desde otro punto de vista: ‘¿De qué y para qué está hecha la realidad?’. El sentido religioso se sitúa, pues, dentro de la realidad de nuestro yo al nivel en que se encuentran esas preguntas: *coincide con el compromiso radical de nuestro yo con la vida que se manifiesta en estas preguntas.*” El sentido religioso es la cualidad que caracteriza al nivel humano de la naturaleza y se identifica con esa intuición inteligente y emoción dramática con la que todos los grandes escritores -en particular, los poetas-,

al contemplar su propia vida y la de sus semejantes, han reconocido su fragilidad, su carácter enigmático y en última instancia dependiente de un misterio: intuiciones y emociones que son, por otra parte, inevitables, aunque el ruido o la obtusidad de la vida social pretendan acallarlas.

Esas preguntas arraigan, pues, en el fondo de nuestro ser: son *inextirpables*, porque constituyen el tejido del que estamos hechos. El Papa lo dice así: “El deseo de conocer la verdad pertenece a la naturaleza misma del hombre. El interrogarse sobre el por qué de las cosas es inherente a su razón” (FR 2). Cualquier otro movimiento del hombre tiene su fuente aquí, en esta raíz; es secundario respecto a ella y depende de esta enigmática dimensión última, original y radical.

Son, además, preguntas que exigen una respuesta *total*, que satisfaga por entero el horizonte de la razón, agotando todas las “categorías de lo posible”, pues la razón, por coherencia propia, no se detiene si no llega del todo hasta el final de sus interrogantes.

Pues bien, cuanto más nos adentramos en el intento de responder a estas preguntas radicales, más percibimos su incumbencia, su peso decisivo para nuestra existencia, pero, al mismo tiempo, también descubrimos de forma creciente nuestra *desproporción* con la posibilidad de obtener una respuesta total a ellas. La imposibilidad de satisfacer exhaustivamente esas preguntas atiza en nosotros la *contradicción* entre el ardor de la exigencia que sentimos y la limitación de nuestra capacidad humana para buscar respuesta.

Porque esa imposibilidad de dar una respuesta exhaustiva a las exigencias que constituyen nuestro yo es *estructural*, hasta tal punto inherente a nuestra naturaleza que constituye su característica esencial. El objeto indefinible de esa demanda inscrita en nosotros mismos -eso que las culturas humanas han convenido en llamar “Dios”- está por su propia naturaleza “más allá”, fuera del alcance de cualquier movimiento humano. Si uno está atento a esta dinámica suya de búsqueda con seriedad y empeño, cuanto más avanza en ella más evidente le resulta la desproporción inconmensurable que hay entre las metas que alcanza con su investigación y la profundidad de sus preguntas. Pero, si no admite esa desproporción insuperable entre el horizonte último y la medida de los pasos humanos, entonces el hombre censura la categoría de lo posible -suprema dimensión de la razón-, elimina la posibilidad de que exista ese *quid* inconmensurable, ese objeto único que representa una invitación permanente a la apertura estructural del hombre, y se instala en lo que su razón “controla”. Por eso toda filosofía debiera tener la profunda humildad de ser un intento completamente abierto a la realidad y deseoso de adecuarse a ella, de ser completado y corregido por ella. La filosofía debe estar dominada por la categoría de lo posible. Pues cuando no existe ese humilde sentido de la esencial posibilidad de reforma del pensamiento humano se pone en marcha inevitablemente una transformación: la filosofía se convierte entonces en ideología. Y así entra en escena la violencia del poder.

A la presunción del poder, cargada de censuras y negaciones, le corresponde en el individuo, en el hombre real, una gran *tristeza*, carácter fundamental de la vida consciente de sí misma, “deseo de un bien ausente”, como decía santo Tomás. La absoluta falta de proporción que hay entre el objeto que busca verdaderamente y su capacidad de “capturarlo” produce en el hombre la experiencia de poseer algo que por naturaleza es huidizo. Sin embargo, el ser consciente del valor que tiene esa particular forma de tristeza se identifica con la conciencia de la grandeza de la vida y el sentimiento de su destino infinito. Pues, si bien esa tristeza es como una chispa que salta de la “diferencia de potencial” que vivimos entre el destino que presentimos como ideal y nuestra carencia histórico-existencial, la ocultación de esa diferencia -de cualquier forma que se dé- engendra el opuesto lógico de la tristeza: la *desesperación*.

Como dice Dostoyevski: “En esto se resume toda la ley de la existencia humana: en que el hombre pueda inclinarse ante lo infinitamente grande. Si los hombres se vieran privados de lo infinitamente grande ya no podrían vivir y morirían presos de desesperación”. O, dicho por un escritor ateo, como Cesare Pavese: “Lo que el hombre busca en el placer es infinito y nadie renunciará jamás a la esperanza de conseguir ese infinito”.

En definitiva: la espera del infinito es la estructura misma de nuestra naturaleza, la esencia de eso que tradicionalmente llamábamos nuestra “alma”. No es resultado de un cálculo nuestro; es algo dado. Hay una *promesa* en el origen de nosotros mismos, en el origen mismo de nuestra hechura. Quien haya hecho al hombre lo ha hecho “promesa”, y por eso el hombre espera *estructuralmente*, es mendigo por estructura propia, su vida tiene la estructura de una promesa.

Resumiendo este primer punto: el sentido religioso es la capacidad que tiene la razón de expresar su naturaleza profunda en un interrogante último. Esa pregunta inevitable está en todo individuo, y dentro de su mirada hacia todas las cosas. Es una dimensión estructural, aunque con mucha frecuencia implícita, de la conciencia que tenemos todos nosotros.

Así, pues, sólo la hipótesis de Dios, sólo la hipótesis del misterio como realidad que existe, más allá de nuestra capacidad o no de reconocerlo, corresponde a la estructura original del hombre. Sólo la existencia de un misterio resulta adecuada para la estructura de indigencia que es el hombre: un mendigo insaciable, porque lo que le corresponde es algo que no coincide con él mismo, que no se puede dar a sí mismo, que no puede medir, que no sabe alcanzar.

Con este largo primer punto he querido subrayar la vigencia permanente en el hombre del sentido religioso en cuanto que es una *exigencia de totalidad constitutiva* de nuestra razón, entendida ésta como la capacidad que tiene el hombre de tomar conciencia de lo real, de abrirse a la realidad para introducirse en ella, abarcarla y abrazarla cada vez más.

Don Giussani termina el capítulo de su libro en el que describe la naturaleza del sentido religioso con estas palabras: “El hombre se plantea esta pregunta por el mismo hecho de vivir, porque es la raíz de su conciencia de la realidad. Y no sólo se plantea la pregunta, sino que también se la responde al afirmar siempre algo “último”: porque el mismo hecho de vivir cinco minutos está afirmando la existencia de un “quid” por el cual *en el fondo* vale la pena vivir esos cinco minutos. Es el mecanismo estructural de la razón, una implicación inevitable de ella. Así como el ojo al abrirse de par en par descubre formas y colores, del mismo modo la razón, al ponerse en movimiento, afirma la existencia de algo “último”, de una realidad última en la que todo consiste, un destino último, un sentido de todo”.

## 2

Pero –segundo paso– aunque los interrogantes de fondo de la existencia humana estén vigentes siempre, porque, como hemos visto, son estructurales, no están, sin embargo, vivos, no están despiertos. ¿Por qué? Vamos a esbozar algunos elementos de respuesta. Para ello seguiré parte de una excelente conferencia de Javier Prades.

La historia del pensamiento occidental en los últimos siglos muestra dos factores que han marcado profundamente la vida de los hombres y de las sociedades. Por una parte, se ha reinterpretado el hecho cristiano, atribuyéndole, explícita o implícitamente, una naturaleza distinta de la que siempre había tenido en la tradición eclesial: ya no se

ve el cristianismo como la permanencia del acontecimiento de Cristo en la historia - grande o pequeña, colectiva o personal-, que por lo tanto se puede experimentar en el presente (visión de la Tradición), sino como una expresión de religiosidad o de moral que se apoya en el recuerdo de un hecho pasado. Y, por otra parte, el pensamiento occidental ha redefinido su comprensión del ser humano (es decir, de su razón y de su libertad) de un modo tal que la pretensión cristiana (que Dios se ha hecho hombre para salvar al hombre) pierde ya de entrada todo interés para el hombre adulto. Se concibe al hombre como incapaz de abrirse a ninguna realidad exterior a él, (o mejor, que le desborde interior o exteriormente) y de adherirse a ella. Razón y libertad pierden la característica apertura frente a lo real que tenían en la tradición cristiana. La consecuencia es que “Dios [que por naturaleza desborda al hombre], aunque exista, no afecta a lo real, no afecta a la vida” (Cornelio Fabro).

Pero ya desde los primerísimos pasos históricos del cristianismo, en su diálogo con el mundo cultural de entonces, quedó claro que la comprensión del Acontecimiento cristiano y la comprensión del hombre se requerían mutuamente entre sí de forma estructural (Teófilo de Antioquía: “Si me dices: ‘muéstrame a tu Dios’, yo te diré: ‘muéstrame a tu hombre y yo te mostraré a mi Dios’”). Y este nexo vale tanto para la recíproca afirmación del hombre y de Dios como para su mutua eliminación en la conciencia del hombre. Cuando desaparece el nexo entre los dos, se pierden ambos.

Ahora detallaré un poco más estos dos factores, pero quería subrayar de entrada cómo ambas cosas –la reinterpretación del cristianismo y la reinterpretación del hombre- han caminado estrechamente unidas de la mano a lo largo de los tres últimos siglos de la historia del pensamiento occidental, en ese proceso que se ha llamado de “secularización” y al que el P. de Lubac, de forma menos neutral, ha llamado el “trágico equívoco” de la modernidad (*El drama del humanismo ateo*, 17-25).

a) Por lo que se refiere a la reinterpretación del hombre, la actitud que nace en la época moderna tiene un presupuesto inamovible: que el hombre está dotado de una capacidad de saber y de poder que no admite instancia superior alguna. Se rechaza cualquier referencia a algo que esté más allá de él mismo y se afirma la plena correspondencia “natural” entre el hombre y su ideal ético y cognoscitivo.

Para comprender esta actitud es necesario apuntar, aunque sea con brevedad, a los cambios que han sufrido a lo largo de este periodo las nociones de “razón” y de “libertad”. No se puede comprender la transformación de la idea (cristiana) del hombre fuera de los presupuestos epistemológicos y ontológicos que han caracterizado a la época moderna.

En efecto, el nacimiento de la modernidad implicó una insólita exaltación del sujeto humano como principio absoluto. El sujeto se yergue como punto de referencia último para cualquier afirmación que pretenda tener validez. Hegel definirá como “problema de autocertificación” la pretensión de que el hombre se constituya en sujeto que busca en sí mismo el fundamento firme de su propia representación. El trabajo especulativo que va de Descartes a Kant y Hegel ofrecerá la legitimación teórica a esa pretensión de erigir a la subjetividad como el lugar y el fundamento del significado de todo. Esta exaltación teórica del sujeto irá acompañada por la idea de que éste puede disponer sin límites de sí mismo y de las cosas: conocer más se traduce en tener más poder (Bacon). A esta raíz están ligados otros factores característicos de lo moderno, como la racionalidad científico-técnica o la voluntad de autonomía, en los que ahora no nos vamos a detener. Sí, en cambio, en el problema de la razón.

El tipo de saber que nace con la modernidad se apoya en una concepción *absoluta* de la razón. ¿Qué quiere decir esto? Que, por una parte, la razón busca el

fundamento del saber solamente en sí misma, separada del acto con el que la conciencia se dirige a lo real, y, por otra parte, que se concibe a sí misma como horizonte totalizante y completo de cualquier saber, excluyendo de ese horizonte todo lo que no cabe en él, debido a la medida que la misma razón predetermina de antemano.

La consecuencia de semejante concepción de la subjetividad es la pérdida del sentido de la presencia de lo real a partir del giro antropológico cartesiano. Al principio no se niega groseramente la existencia de la realidad exterior a la conciencia (aunque al final se llegará a posturas abiertamente nihilistas). Más bien lo que sucede es que “el hombre afronta las cosas no con la intención de dejarse instruir por ellas, por lo que son en sí mismas como “sujeto” o como sustancia, sino como objeto que se deja conformar por el designio que el hombre piensa que lleva en sí mismo ya que es el único sujeto” (M.J. Le Guillou, *El misterio del Padre*, 140).

En este proceso, la realidad del mundo debe reducirse a la representación que el sujeto se hace de ella, y para este fin es necesario que éste se cierre cada vez más frente a la trascendencia misteriosa del ser. El proceso de la modernidad llevará a abstraerse crecientemente de cualquier presencia que ponga al sujeto en condiciones de dependencia: primero, de la presencia de Dios y, a la postre, de la misma presencia de las cosas. Mientras que para santo Tomás “comprender no es otra cosa que tener presente algo” (es la presencia intencional del ser, que establece el nexo inseparable entre razón y realidad), la razón moderna, en cambio, no reconoce ya el ser y su verdad, sino que los produce.

La consecuencia final de este proceso será la negación del valor de la realidad como presencia y como significado. Dice Sartre en *La náusea*: “No podíamos ni siquiera preguntarnos de dónde venía todo esto y cómo había podido ocurrir que existiera un mundo en lugar de la nada... No había habido un momento en que no hubiera existido... Esto era precisamente lo que me irritaba: no había razón alguna para que existiera... Pero no era posible que no existiera...” Y, sin embargo, “la sonrisa de los árboles, del bosquecillo de laureles, quería decir algo... Lo que se diría también de otros pensamientos que quedaban como ése, absortos, con un extraño sentido que los superaba... Y ese pequeño sentido me fastidiaba...”. Era el rechazo del sentido: la locura.

Pero la razón, al renunciar a la presencia intencional de la realidad, no se ha convertido en su dueña, como pretendía, sino que ha terminado por ser prisionera de sí misma, cayendo en el juego de las mil autointerpretaciones que caracterizan a la llamada “postmodernidad”. Ya lo había anticipado Chesterton irónicamente: “El loco no es el que ha perdido la razón, sino el que ha perdido todo menos la razón”.

Y también la libertad, tan exaltada a dueña de sí misma como lo había sido la razón, ha terminado por desesperarse y, en última instancia, agotarse, puesto que la realidad no tiene consistencia y, por lo tanto, el impulso infinito del deseo no encuentra ya el objeto adecuado para él.

Podemos decir, en resumen, que el hombre moderno pretende tener la medida del uso de su razón y de su libertad, que son sus solas fuerzas las que dictan lo que es posible y lo que no lo es, y que, en consecuencia, la realidad queda reducida a pura representación dependiente del sujeto.

b) Toda esta reinterpretación del hombre ha ido acompañada, y a su vez, causada, por una reducción de la naturaleza del Acontecimiento cristiano.

No es éste un lugar para recorrer con detalle los meandros teóricos e históricos de este proceso. Pero sí podemos citar algunas etapas, cuyas raíces arrancan del mundo tardomedieval y del Renacimiento a partir del nominalismo, como es sabido. En una

primera fase de la “modernidad” se puede hablar de la “reducción del cristianismo a la privacidad”, en cuanto que se limita a la fe en su relación con la razón (Descartes) y se redimensiona su pretensión de tener influencia social y política (Hobbes, Rousseau, Locke). El paso posterior consistirá en una verdadera “reinterpretación” del Hecho cristiano, primero en términos éticos (Lessing, Kant, toda la Ilustración) y luego como una cosmovisión imanentista (Hegel). La siguiente etapa del proceso de secularización llevará ya al “ateísmo” explícito de aquellos que consideran el cristianismo como pura ilusión, que sólo sirve para enmascarar y prolongar situaciones de opresión o resignación (Feuerbach, Marx, Nietzsche). Y aunque en los primeros estadios de este proceso, el cristianismo, reducido o reinterpretado, todavía era exaltado como un humanismo, al final se verá juzgado rigurosamente como antihumanismo.

Observemos que no se había negado inmediatamente a Dios. Simplemente se había alejado, había desaparecido como factor real de la experiencia humana. Sólo en un segundo momento se sentiría a ese Dios, inútil, como un obstáculo para la plena autonomía humana, y finalmente el obstáculo será removido para dejar espacio al hombre.

Como consecuencia de este proceso, tampoco las realidades de la fe han escapado a la influencia de una subjetividad planteada en los términos que veíamos antes. El creyente, que asume cada vez más la estructura de la razón moderna, termina por situar la fe en el espacio que deja libre la razón. Ahora bien, puesto que la razón moderna es una razón “absoluta”, inevitablemente la fe tendrá que ser exterior a la “realidad” definida por ella, es decir, termina por situarse al margen de lo real: en el sentimiento o en la interioridad. Ya no es una forma (por gracia) de conocimiento de la realidad y de adhesión a ella; la fe aparece ahora inevitablemente como algo añadido, yuxtapuesto a la razón, con una función meramente correctiva o “suplementaria”.

Guardini describe así este cristianismo dividido y a la postre frágil que caracterizará cada vez más a nuestro tiempo: “Entonces [después de la concepción unitaria medieval] empieza la separación. La filosofía se separa de la teología, la ciencia empírica de la filosofía, las indicaciones prácticas del conocimiento del ser. Esta preocupación, que podía tener su parte justa... es, sin embargo, peligrosa, porque profundiza y cristaliza la ruptura espiritual del hombre moderno. Pero lo que nos importa más ahora y aquí es que la unidad de la conciencia se está fragmentando también en los cristianos. El creyente ya no está con su fe dentro de la realidad del mundo, igual que, por otra parte, tampoco se encuentra ya el mundo dentro de su fe”.

Algo semejante había advertido J.H. Newman con relación a los ingleses del siglo pasado: “La religión debería ser algo real, pero, a excepción de un pequeño número de personas, generalmente no es así en Inglaterra. Es una religión casi carente de objeto, cuya doctrina no se refiere a realidades sino más bien a algunos aspectos esquemáticos de la realidad. Tiene, por así decirlo, miedo de meterse en medio de lo real. No digo que el asentimiento que enseña no sea genuino dentro del limitado horizonte de su doctrina, pero, en el mejor de los casos, es un asentimiento puramente nocional” (*El asentimiento religioso*, 78-79).

En nuestro siglo, el gran biblista H. Schlier registra un “proceso de creciente alejamiento o extrañeza de la comprensión tradicional de la fe cristiana y de su modo de interpretarla...; para la sensibilidad pública general, términos cristianos fundamentales y todo lo que éstos significan se han vuelto ampliamente incomprensibles...” En una situación así, el que usa las palabras cristianas tiene que asumir una tarea que hasta ahora era desconocida: “Debe suscitar previamente el sentido que tiene la realidad de la que quiere hablar” (*Líneas fundamentales de teología paulina*).

Que estas preocupaciones no son solamente un lúcido descubrimiento de algunos autores particularmente clarividentes, sino la identificación del problema nuclear en la vida de la Iglesia hoy, es algo que atestiguan los llamamientos cada vez más graves y numerosos que han hecho todos los papas, especialmente a partir del Concilio Vaticano II. Desde la *Gaudium et Spes* a la *Veritatis Splendor* o la recientísima *Fides et Ratio*, la “división que se constata en muchos entre la fe que profesan y los criterios de la vida cotidiana” es denunciada entre los más graves errores de nuestro tiempo.

Así pues: un contexto dominado por un cristianismo dividido, ajeno a la razón (GS 43; EN, 20; VS, 88) y a la libertad, un cristianismo en última instancia superfluo para la vida del hombre actual; y, por otro lado, un hombre que ha extraviado, que ha perdido el significado de lo real, y ya no sabe qué hacer con su razón y con su libertad. Éste es el contexto que hace que se vacíen de sentido las preguntas últimas, que se niegue teórica o prácticamente su valor, que se sustituyan esas preguntas por un voluntarismo irracional o por una evasión estética o sentimental, o, por último, que se caiga finalmente en la desesperación suicida o en la alienación igualmente suicida, aunque sea en vida.

### 3

Ahora bien, a pesar de la opresión de la ideología dominante, los interrogantes existenciales apremian, urgen realmente al hombre de hoy. Pueden no estar vivos, pero sí son urgentes. Seguimos de nuevo a Luigi Giussani en su libro *El sentido religioso*.

“Hemos hablado de la naturaleza de la razón como relación con el infinito, lo que se manifiesta en su exigencia de explicación total. Pues bien, el culmen de la razón es la intuición de que existe una explicación que supera su propia medida. Por usar un juego de palabras aparente, la razón, justamente debido a su exigencia de comprender la existencia, está obligada por naturaleza a admitir la existencia de algo incomprensible. Ahora bien, aunque la razón toma conciencia de sí misma hasta el fondo sólo cuando descubre que su naturaleza se realiza en último término intuyendo lo inaccesible (el misterio), no por ello deja de ser exigencia de conocimiento.”

Por eso, una vez descubierto esto, el tormento -por así decirlo- de la razón es poder conocer esa incógnita. La vitalidad de la razón consiste en su deseo de penetrar en lo desconocido, como el Ulises de Dante, de ir más allá de las columnas de Hércules, símbolo del límite permanente y estructural que pone la existencia a ese deseo. Lo que motiva a la razón, su fuerza motriz, es descubrir el misterio, entrar en el misterio que subyace en la apariencia, en lo que vemos y tocamos. Así pues, lo que hace posible la aventura de la vida en el más acá es precisamente la relación con el más allá; de otro modo se adueña de nosotros el aburrimiento, origen de la presunción evasiva e ilusoria en que tantos viven o de la desesperación aniquiladora de otros muchos.

El mundo es un signo. La realidad reclama la existencia de otra Realidad. La razón, para ser fiel a su naturaleza y a ese requerimiento, está obligada a admitir la existencia de otra cosa distinta, que subyace en todo y lo explica todo. Pero si bien por naturaleza el hombre intuye el Más Allá, por su condición existencial no permanece en tensión de búsqueda, decae. La realidad es un signo y despierta el sentido religioso. Pero es como una sugerencia que puede interpretarse mal; existencialmente el hombre está inclinado a interpretarla mal, es decir, prematuramente, impacientemente.

Por eso el genio humano ha expresado de tantas maneras la nostalgia de una liberación de este cautiverio insalvable de la impotencia y el error. Quizá la más potente de estas expresiones sea la del *Fedón* de Platón: “Me parece a mí, oh Sócrates, y quizá

también a ti, que la verdad segura en estas cosas no se puede alcanzar de ningún modo en la vida presente, o al menos con grandísimas dificultades. Pero pienso que es una vileza no estudiar con todo respeto las cosas que se han dicho al respecto, o dejar las investigaciones antes de haberlo examinado todo. Porque en estas cosas, una de dos: o llegar a conocerlas, o, si esto no se consigue, agarrarse al mejor y más seguro entre los argumentos humanos y con éste, como en una barca, intentar la travesía del piélagos de la vida. A menos que no se pueda con más comodidad y menor peligro hacer el paso con algún transporte más sólido, es decir, con la ayuda de la palabra revelada del dios”.

O, dicho ya en términos cristianos por Santo Tomás: “La verdad que la razón puede alcanzar sobre Dios, de hecho, sólo sería alcanzable por un pequeño número de personas, después de mucho tiempo y no sin mezcla de errores. Por otra parte, del conocimiento de esta verdad depende toda la salvación del ser humano, puesto que la salvación está en Dios. Así que para hacer esta salvación más universal y segura ha sido necesario enseñar a los hombres la verdad divina mediante una revelación divina”.

#### 4

El anhelo de una “redención”, de una seguridad de rumbo para atravesar el piélagos de la vida y descubrir finalmente su significado, había sido proféticamente expresado cuatro siglos antes de Cristo en el *Fedón* de Platón. Lo hemos visto ahora mismo. En el límite de la experiencia de la vida, cuando la conciencia sufrida y apasionada de la existencia llega a su límite, a veces incluso a pesar del hombre mismo, se libera ese grito de la humanidad más verdadera en forma de súplica, como un gesto de mendicidad: se abre la gran hipótesis de “que se pueda hacer la travesía sobre una nave más sólida, con la ayuda de una palabra revelada por Dios”.

Hablando con propiedad puede decirse que ésta es la hipótesis de la *revelación cristiana*. Es verdad que la palabra *revelación* tiene un sentido lato, amplio y genérico: el mundo es ya revelación de Dios, del misterio. La realidad es un signo interpretando el cual la conciencia del hombre percibe la existencia del misterio. En este sentido el mundo es estructuralmente revelación de Dios. Pero en su sentido estricto, la revelación no es el término de una *interpretación* que el hombre haga de la realidad o de la naturaleza del hombre en busca de su significado; se trata, por el contrario, de un *hecho* real, de un eventual acontecimiento histórico. Un hecho que el hombre puede, por tanto, reconocer o no, como Judas no lo reconoció y la mayoría de los que lo vieron tampoco reconocieron.

La posibilidad misma de este hecho es lo que ha negado por principio –o mejor, por prejuicio- la modernidad. La imposibilidad de que se produzca cualquier clase de revelación es el dogma fundamental del pensamiento de la Ilustración, el tabú que ha predicado siempre toda la filosofía liberal y sus herederos materialistas. La afirmación de esta imposibilidad es el máximo intento que la razón puede llevar a cabo para dictar ella misma la medida de la realidad y, por tanto, la medida de lo que es posible o imposible en la realidad. Pero la hipótesis de la Revelación no puede ser destruida por ningún prejuicio u opción previa. Pues plantea una cuestión de hecho, a la que la naturaleza del corazón humano está abierta originalmente.

En efecto, que Dios, de algún modo, entrara en la historia del hombre como un factor interno de esa historia, no como un término último más allá de las apariencias que el hombre tiene que atravesar, sino como una presencia dentro de la historia, que hablara como habla un amigo, un padre o una madre: ésta es la clase de revelación que anhelaba el *Fedón* de Platón. Esta es la hipótesis excepcional, la revelación en sentido estricto: el desvelarse del misterio por medio de un factor de la historia con el que se

identifica. Una hipótesis que es *posible*, porque al misterio de Dios no se le puede dictar lo que puede o no puede hacer, y *conveniente*, porque encaja con el deseo del hombre, porque es apta para su corazón y su naturaleza.

5

Pues bien, este es precisamente el hecho que anuncia el cristianismo desde hace dos mil años.

Porque la fe en Cristo, tal como se ve en los documentos que relatan el surgimiento del hecho cristiano –todo el NT- ha consistido siempre en conocer una Presencia excepcional, quedar impactados por ella, y, consecuentemente, adherirse a lo que ella dice de sí misma. Se trata, pues, de un hecho; es un hecho lo que ha posibilitado la fe cristiana en el mundo a lo largo de los últimos dos mil años .

La fe consiste en reconocer una presencia excepcional y en quedar sorprendidos por ella, pues no tiene comparación posible con ninguna otra circunstancia vivida anteriormente –y que, por consiguiente, puede ocurrir de nuevo en el futuro- y, en consecuencia, adherirse a lo que esa presencia dice de sí misma. Pues si uno no se adhiriera a lo que dice de sí esa presencia humana, habría una contradicción con el juicio que se ha tenido y que uno se ha visto obligado a dar al encontrarse con ella.

La fe es, por tanto, un gesto que tiene como punto de partida la razón. Evidentemente no la razón entendida como capacidad o pretensión de describir a Dios, de hablar de Dios sustituyendo a lo que hemos llamado Revelación, sino la razón abierta a la existencia del Misterio, sin lo cual el hombre no puede tener una mirada razonable sobre la realidad. El punto de partida de la fe cristiana es, pues, la razón entendida como conciencia de la realidad, es decir, lo que hemos venido llamando el “sentido religioso” del hombre.

La fe es un juicio y no una emoción, un juicio que afirma una realidad –el Misterio- y su propia limitación ante ella; es afirmación del Misterio y toma de conciencia del límite que tiene cualquier identificación que se haga entre capacidad de la razón y Misterio. La fe no es un sentimiento cambiante que identifica la existencia de Dios como le parece y que vive la religiosidad tal como le place.

Ahora bien, la pretensión que tiene la mentalidad dominante es que se pueda hablar de Dios prescindiendo de Cristo. Sin embargo, lo que nos comunicó el Misterio mismo, lo que se nos ha dado en la Revelación es el hombre Jesucristo. Ésta es la síntesis y el centro de toda la comunicación de sí mismo que el Misterio ha tenido a bien manifestar a la criatura humana. “Felipe –decía Jesús una vez al apóstol- quien me ve a mí, ve al Padre” (Jn 12, 45). No podemos conocer a Dios más que a través de Cristo. No existe conocimiento del Misterio –que no sea una interpretación reductiva del hombre- si no es a través de Jesús de Nazaret, cuya naturaleza asumió Dios para expresarse al hombre, para comunicar al hombre su Misterio.

La *fe* de los cristianos no es, por tanto, una fe genérica en Dios; es fe en Cristo, el Signo mayor entre todos los signos, el Hombre por medio del cual se ha revelado el Misterio. Su realidad, una vez conocida y producido el impacto primero de su pretensión, era sentida, mirada y tratada como signo de otra cosa, remitía a otra cosa. En el evangelio de San Juan se ve claro que Jesús no concebía la fascinación que suscitaba en los demás como algo que se refería a él mismo sino al Padre: ¡se dirigía a él mismo para podernos conducir al Padre, mediante su conocimiento y obediencia a Él!

En este sentido, la fe en Cristo supera el sentido religioso general del ser humano y lo aclara. Supera el sentido religioso, porque éste llega a un determinado punto en el que la razón no puede comprender totalmente lo que dice Cristo, ya que él revela cosas

nuevas e inimaginables, y lo aclara a medida que la gente se iba vinculando a él. “Fue a aquel lugar y no hizo muchos milagros” (Mt 13, 54). ¿Por qué? “Porque era gente de poca fe”. Encontraba poca fe; es inútil hablar donde no se escucha. La fe supera y aclara el sentido religioso del hombre porque desvela su objeto, al que la razón no podía acceder por sí sola.

La fe, por lo tanto, es racional, pues florece en el límite extremo de la dinámica racional como una gracia a la que el hombre se adhiere con su libertad. ¿Cómo puede el hombre adherirse con su libertad a esta gracia cuyo origen y hechura le resultan incomprensibles? Adherirse con su libertad significa reconocer con sencillez aquello que su razón percibe como algo excepcional, con esa certeza inmediata que produce la evidencia indiscutible e indestructible de ciertos factores y momentos de la realidad que, cuando entran en el horizonte de nuestra persona, nos asombran hasta el fondo de nuestro corazón. Es un juicio que nace de la sencillez de corazón. Un acontecimiento se experimenta inmediatamente como algo excepcional sencillamente porque lo es, pero para percibir su diferencia es necesario que la razón acepte inmediatamente lo que ha sucedido, que reconozca lo que sucede con la misma certeza inmediata que experimentamos ante cualquier evidencia.

Para concluir, a propósito de todo esto dice el cardenal Ratzinger que “una de las funciones actuales de la fe, y no entre las más irrelevantes, es que ayuda a sanar la razón en cuanto tal, a no violentarla, a no permanecer extraños a ella, a conducirla a ser ella misma de nuevo. El instrumento histórico de la fe puede liberar de nuevo a la razón como tal de modo que ésta –puesta en buen camino de la fe- pueda ver por sí misma [...] La razón no se sana sin la fe, pero la fe sin la razón no es humana [...] ¿Cómo es posible que la fe tenga todavía alguna posibilidad de éxito?”. “Yo diría –continúa Ratzinger- que esto sucede porque corresponde a la naturaleza del hombre [...] En el hombre hay un inextinguible deseo de infinito. Ninguna de las respuestas que se han buscado a ese deseo es suficiente. Sólo Dios al hacerse finito, para romper nuestra finitud y conducirla a su dimensión infinita, es capaz de satisfacer las exigencias de nuestro ser” (J.R. *La fe y la teología en la actualidad*, en la Enciclopedia del Cristianismo, 1997).

## Conclusión

Hablar de Cristo tiene hoy, por lo tanto, todo el sentido del mundo. ¿Por qué? Porque en esta situación que hemos descrito, en que la mentalidad dominante tiene soterrada esta estructura original del hombre que hemos llamado sentido religioso, haciéndole olvidar sus exigencias más elementales –aunque todos sepamos que eso no resuelve el problema de la vida- Cristo nos pone delante de nuevo en la historia, como hace dos mil años, una presencia tan atractiva que es capaz de despertar de nuevo el corazón del hombre, dándole la posibilidad de vivir su humanidad de forma verdadera, de una forma que corresponde a las exigencias más profundas de su corazón (o sea de su co-razón, de su razón compartida, entiéndase bien una vez más: no de su sentimentalismo, que es la destrucción moderna de la palabra corazón).

Esto es lo que hace interesante el Cristianismo. Esto es lo que me lo volvió a hacer a mí interesante en un momento determinado de mi vida. Cristo interesa a condición de que se muestre cómo corresponde al problema humano, a las cuestiones comunes que afectan a todos los hombres, de ahora y de siempre. Sólo arrancando de ahí se descubre con la razón y la libertad el interés y la conveniencia humana de acercarse al Misterio de Cristo.