

**Bernard Sesboué**

# **Creer**

*Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*

**PRIMERA PARTE**  
**EN EL UMBRAL: «CREO»**

## **Preámbulo**

«Creo» es la primera palabra del credo cristiano. Algunos lectores quizá no se consideren en modo alguno en condiciones de pronunciarla, como Charles Péguy en otro tiempo no era capaz de decir «Padre nuestro». Pero el uso de esta fórmula tiene simplemente por objetivo invitar a reflexionar sobre la significación de esta palabra, o palabras: «yo creo». ¿Quién es este «yo» humano que aparece de este modo en escena? Se pasa demasiado deprisa, olvidando que es menester interesarse en primer lugar por él, es decir, por el pequeño John de la historia que hemos contado anteriormente. De hecho, ¿quién es John? Es decir, ¿quién soy yo? (c. 1).

A continuación, hay que tener claro lo que es el acto de creer, considerado en primer lugar desde el punto de vista del hombre. ¿Creer es algo legítimo y justificable? ¿No está nuestro mundo cultural haciéndonos pasar de la fe al saber? ¿Cuál es el carácter propio del «creer en Dios» con relación a cualquier otro acto de fe? (c. 2).

Desde el momento en que se habla de la fe, en fin, se utilizan palabras, nos servimos de un lenguaje. Este lenguaje es considerado a menudo cerrado, codificado, secreto («esotérico») para el hombre de hoy. ¿Por qué no se puede prescindir de un cierto código de lenguaje para hablar de las cosas de la fe? (c. 3).

Estos son los tres temas que se abordarán en esta primera parte titulada *En el umbral*. No estamos todavía en la casa de la fe, nos detenemos en los preámbulos. Con frecuencia el guía de un museo hace un gran discurso a los visitantes antes de entrar, con riesgo de poner a prueba su paciencia. Pero lo que oyen debe ayudarles a comprender el interés del museo. ¿Vale la pena en efecto entrar en él? Conviene hacer esta pausa antes de ir más allá, no por el placer de pisar los escalones del palacio antes de visitarlo, sino porque conviene estar «en claro» con uno mismo para seguir avanzando.

## CAPÍTULO 1

### ¿Qué es el hombre? ¿Quién soy yo?

#### ***Partir del hombre y de los hombres***

Es costumbre, cuando se abordan cuestiones de fe y de religión, hablar inmediatamente de Dios, probar su existencia, etc. Hoy ya no podemos seguir así, porque la palabra «Dios» no es evidente por sí misma. Estamos todos penetrados por una mentalidad ambiente que supone un ateísmo práctico. Ciertos ateísmos pretenden justificarse por medio de la razón o de una ideología; pero en muchos casos, se trata de una actitud concreta que se reduce a esto: «De Dios no puedo decir nada, no puedo saber nada, se discute sobre su existencia desde hace siglos; hay personas muy inteligentes que han creído en él y que siguen creyendo; y hay otras, no menos inteligentes, que no creen. ¿Cómo puedo yo, que no tengo su inteligencia, meterme a juez de ellos? De todas formas, si Dios existe, ¿puede interesarse por el mundo, por nosotros, por mí? Si Dios existe, ¿cómo puede tolerar la inmensidad del mal y del sufrimiento que se abate sobre la humanidad? ¿Sería acaso un Dios "neroniano", al estilo del emperador Nerón, del que se dice que prendió fuego a Roma y miraba fascinado, desde el observatorio de su palacio, cómo ardía la ciudad?».

La respuesta será entonces, bien un rechazo formal y decidido, bien una confesión de ignorancia que no busca ir más allá. Esta confesión de ignorancia se llama «agnosticismo», y puede encontrarse en personalidades eminentes que tienen el sentido de la dimensión espiritual del hombre. Por no poner más que un ejemplo, André Malraux, marcado interiormente por la cuestión religiosa, capaz de comentar el Evangelio de san Juan de manera maravillosa, se confesaba agnóstico, es decir, incapaz de pronunciarse acerca de la existencia o inexistencia de Dios.

Por respeto al nombre de Dios, no lo pronunciemos demasiado deprisa. Sobre todo, no lo manchemos. Preguntémonos más bien por nosotros mismos. Es en nosotros donde tenemos que buscar la huella de Dios. Si no la encontráramos en nosotros, nada nos permitiría hablar de él.

#### ***El ser humano es un sujeto personal***

Tenemos que entrar pues en un análisis un poco más preciso del «fenómeno» paradójico y del curioso animal que somos.<sup>1</sup> En lo que sigue, el lector es invitado a no contentarse con leer, sino a volverse a la experiencia corriente que tiene de sí mismo y verificar, por comparación, si lo que se le propone corresponde o no con esa experiencia.

Nosotros pertenecemos al mundo físico y biológico del universo es una evidencia. Estamos hechos de los mismos átomos que todos los demás seres, del mismo tipo de componentes biológicos y de células que todos los demás animales.

Sin embargo, nos diferenciamos de ellos por la conciencia de nuestra propia existencia, de nuestro YO, por nuestras posibilidades de razonamiento, por nuestra capacidad para proyectarnos hacia el futuro, y por otros muchos aspectos. Por otra parte, los animales pueden sentir que van a morir, pero no piensan en la muerte en cuanto tal. Nosotros en cambio sabemos «desde siempre» que tenemos que morir, y eso lo cambia todo. Porque la muerte nos plantea la cuestión de nuestro destino y del sentido de nuestra vida «El hombre no es más que una caña —escribe Blaise Pascal—, la más débil de la naturaleza, pero una caña pensante»<sup>2</sup> Esa caña pensante es también un «monstruo de inquietud». No solo pensamos, sino que nos sentimos también responsables de nosotros mismos y angustiados por el tremendo problema de acertar en nuestra vida.

Somos también los únicos que podemos construir un lenguaje elaborado y «abstracto» a partir de las cosas que vemos y oímos, dejemos de lado aquí las investigaciones, muy interesantes por lo demás, sobre el lenguaje de las abejas o de otros animales, ya que no se trata de la misma cosa.<sup>3</sup>

Podemos, en fin, actuar sobre la naturaleza para transformarla Colectivamente, somos portadores de un progreso científico y técnico cuyo ritmo se acelera siglo tras siglo. Sabemos también que este progreso puede conducirnos tanto a lo peor como a lo mejor.<sup>4</sup> Ocurre lo mismo en el terreno político nuestras sociedades están organizadas para establecer los derechos y los deberes de todos, y mantener la paz y la justicia. Pero pueden fracasar en la realización del «bien común» o dejarse arrastrar tanto a la anarquía como a los excesos de diferentes formas de dictadura

Nuestra conciencia psicológica va acompañada de una conciencia moral, vinculada al sentido de la responsabilidad. Porque tenemos el sentido del bien y del mal. En definitiva, pensamos, conocemos, entramos en relación con nuestros semejantes y pretendemos controlar el desenvolvimiento de nuestra existencia. Cada uno de nosotros es un sujeto «personal», del mismo modo que es «sujeto de derechos» ante la ley, y reaccionamos enérgicamente cuando se violan los derechos de una persona humana.

### ***Escuchar las objeciones***

A esta rápida descripción se le pueden hacer, y se le han hecho, múltiples objeciones. Que pretensión la del hombre de autoproclamarse obra maestra del mundo, superior a todos los demás seres. ¿No está refutada hoy esta superioridad, cuando se desarrollan tantas ciencias, las «ciencias humanas» como se llaman, que tratan de dar cuenta de la manera más objetiva posible de la realidad del hombre? La biología y la ciencia del cerebro describen de manera cada vez más detallada los vínculos entre la circulación de las corrientes eléctricas de nuestra corteza cerebral y las funciones del pensamiento, la afectividad, la decisión, la acción, etc. ¿Que queda con todo esto de una acción libre? Todos conocemos el psicoanálisis, que no es solo un método de curación, sino también una disciplina teórica que pretende dar cuenta del ser humano. Antes que él, por lo demás, otras formas de psicología habían hecho ya el inventario de todos los

determinismos que pesan sobre el individuo humano y habían cuestionado incluso su libertad. Igualmente, la sociología, cuyos métodos progresan rápidamente, describe todos los determinismos vinculados a la vida en sociedad. La historia pone de manifiesto también buen número de mecanismos subyacentes a los comportamientos humanos. La economía, en fin, lugar de tantos intercambios entre los hombres, obedece a leyes ineludibles.

En resumen ¿En qué queda el hombre considerado hasta aquí como una persona libre? ¿Sigue existiendo como tal? ¿No queda más bien reducido a una máquina compleja?<sup>7</sup> Si el mensaje de la muerte de Dios estaba en boca de muchos hace unos treinta años, pronto lo ha seguido el de la «muerte del hombre». Pero, ¿acaso no hay una correlación entre estas dos «muertes» en el clima de nuestra cultura?<sup>7</sup> El hombre no es más que una «estructura» particular en el conjunto de las estructuras de todo orden que componen el mundo. Nada más. Es decir, es una cosa entre otras, sometida al azar general y sin ninguna significación particular.

Estamos rodeados, en efecto, por todas partes por una multitud de ciencias que nos dicen que en muchas circunstancias no somos más que marionetas movidas por unos hilos que se nos escapan. La ciencia hoy es capaz de descomponernos, de separar todas nuestras piezas lo mismo que se desmonta un motor. Puede también reconstruirnos desde diversas perspectivas, y no faltan quienes lo hacen. Pues, aunque el punto de partida científico es parcial, la intención interpretativa es global.

Por supuesto, estas diversas ciencias son perfectamente legítimas, cada una en su terreno, y nos enseñan mucho sobre nosotros mismos. Patinan sin embargo cuando pretenden decirlo *todo* sobre el hombre. Porque hay un punto que ignoran sistemáticamente, en cierto modo por hipótesis: el sujeto cognoscente que se dedica a la investigación en cada disciplina y que lleva a cabo estas descomposiciones y recomposiciones. Desde el momento en que el investigador mismo se considera producto de sus análisis, se olvida de sí mismo, olvida la estructura de su propia conciencia, que lo empuja a investigar sin cesar pero que no entra nunca en el contenido de su investigación. Porque él es también quien tiene conciencia de estar allí y de plantearse la cuestión del *porqué* ha hecho eso y del sentido exacto de sus hallazgos. Lejos de estar encerrado en sus resultados, se encuentra siempre más allá de ellos y no deja de interrogarse en ningún momento sobre sí mismo.

Eso es ser una PERSONA. Una experiencia irreductible que no puede sofocarse, que continuamente brota de nuevo. Pero es también una experiencia a cuyo lado podemos pasar casi sin darnos cuenta. Porque estamos hasta tal punto polarizados hacia el exterior que no logramos volvernos sobre nosotros mismos. Por eso conviene seguir avanzando un poco en la descripción de esta experiencia.

### ***Diálogo interior y subjetividad***

He aquí sin duda una trivialidad: vivimos en una presencia ante nosotros mismos que pasa por un diálogo interior en el que nos desdoblamos. ¿Quién no se ha reído alguna vez de las personas que hablan solas y en voz alta por la calle,

diciéndose «tú» a sí mismas? Pero no hacen sino olvidarse un poco, expresando en voz alta el diálogo interior que cada uno de nosotros mantenemos en voz baja con nosotros mismos.

Eso es lo que se llama tener conciencia de sí. Salvo durante el sueño, el aturdimiento o la somnolencia, nunca dejamos de seguir el movimiento de nuestras asociaciones de ideas, en el que siempre nos desdoblamos en alguien que habla y alguien a quien se habla. Ese desdoblamiento —que no tiene nada que ver con el desdoblamiento de la personalidad— es un fenómeno enormemente interesante. Expresa un ir y venir entre nosotros y nosotros mismos. Por un lado, hay un surgimiento ininterrumpido de pensamientos y cuestiones, por otro, hay frases que se forman y engendran un discurso dirigido a aquel que es su origen. Es imposible reducir esta dualidad. Es fundante de nuestra conciencia humana. A eso es a lo que llamamos una subjetividad personal.

### ***Dos polos en nosotros***

Puede considerarse pues nuestro mundo mental como una elipse con dos polos hay en nosotros un polo *subjetivo* y otro *objetivo*. El polo objetivo es muy fácil de definir pasa en efecto por las palabras y frases que nos dirigimos a nosotros mismos y que dirigimos a los demás, que escribimos también. Es importante, por otra parte, notar que usamos con nosotros mismos el mismo lenguaje que utilizamos con los otros. En cierto modo, yo soy otro para mí mismo.

El polo subjetivo es mucho más difícil de captar y de definir, simplemente porque no podemos mirarlo cara a cara. Actúa siempre por detrás de nosotros, proyectándonos hacia adelante. Nos ocurre a este respecto como al ojo con su propia retina. La retina le permite a mi ojo ver el exterior, pero yo no puedo, directamente, ver mi propia retina, porque mi ojo no puede volverse sobre sí mismo. Igualmente, tampoco puedo verme la espalda sin un espejo. Si me vuelvo para vérmela, mi cuerpo se vuelve conmigo y no consigo nada no tengo ojos detrás de la cabeza.

No obstante, el polo subjetivo está siempre ahí, anida en mí y me acompaña, incluso cuando estoy como fuera de mí mismo, apasionado por lo que hago o por lo que veo. Pero, dado que es imposible captarlo directamente, veamos unos ejemplos.

El del niño que juega en su parque. Está tranquilo, su atención está como embebida por los juguetes que le han dado. Sabe también que su madre está allí, a su lado. Supongamos que su madre sale de la habitación sin decirle nada; él se da cuenta enseguida y manifiesta con llanto su descontento. Había por tanto en él una curiosa conciencia, latente o implícita —¡casi inconsciente!— que le aseguraba que su madre estaba allí y que todo iba bien.

Otro ejemplo: cuando trabajo, estoy ocupado por el objeto de mi trabajo y no pienso en absoluto en mí. Sin embargo, en ningún momento dejo de ser consciente de que soy yo quien está en este momento aquí trabajando, por ejemplo tecleando en el ordenador, ya se trate de cuadrar unas cifras, de buscar la solución a un problema de matemáticas o de escribir un artículo<sup>5</sup>.

He aquí pruebas, «experimentales» podría decirse, de esa tensión entre los dos polos de nosotros mismos. El primero, el subjetivo, es infinitamente más fuerte y profundo que el segundo, porque es el motor. Rara vez se siente satisfecho de lo que ha realizado el otro polo. Lo supera y lo empuja hacia delante sin cesar. Es el que hace que a toda respuesta siga una nueva pregunta.

¿Hay que hablar de «conciencia» en relación con este polo? Su originalidad estriba precisamente en estar a caballo entre lo consciente y lo inconsciente. Es como un iceberg, cuya parte sumergida es mucho más importante que la parte emergente.

Se puede hablar aquí de conciencia de *concomitancia*, es decir, que al mismo tiempo que estoy pensando o actuando, algo me acompaña en este pensamiento y en esta acción. Este polo emerge efectivamente en nosotros periódicamente, pero no podríamos expresar toda su riqueza. Es el lugar de nuestros deseos, de nuestras pasiones, de nuestras creaciones artísticas o profesionales, de nuestras decisiones, en definitiva, del compromiso de nuestra libertad.

Pero este polo nunca vive enteramente solo, porque continuamente esta en intercambio con el polo del lenguaje y con el exterior por medio de nuestras relaciones y nuestros actos. Es la dualidad de estos polos la que nos permite *reflexionar*, del mismo modo que un espejo refleja, o «reflexiona», nuestra imagen. Toda «reflexión» supone este movimiento de ida y vuelta entre ambos polos, el subjetivo y el objetivo

### ***Un polo abierto al infinito***

Lo que ocurre en el corazón de ese polo misterioso de nuestra conciencia —ya lo hemos presentido— es que está habitado por un *deseo*, nunca satisfecho, de ir mas allá, de poseer más, de querer ser mas. Se habla mucho hoy de la «calidad de vida». Nuestro deseo profundo es evidentemente vivir, vivir lo mejor posible, es decir, no solo en el bienestar material, sino más aun en la riqueza cultural del arte, en todas sus formas, de la literatura y del ocio. Y todo esto se quedaría en nada si no pudiéramos vivir en armonía afectiva, en el amor que se prodigan esposo y esposa, en el amor de los hijos ¿No es eso acaso lo que da valor a nuestros domingos y días libres? Un tiempo de descanso, en el que uno se toma tiempo para vivir, para saborear el presente con la familia y los amigos Nuestro deseo es también poder vivir «siempre» así, y experimentamos como una limitación los signos de la edad que avanza, de la siguiente generación que nos empuja y nos recuerda que todo tiene un fin.

Este deseo contiene un dinamismo que nos hace aspirar *siempre a más*. Nunca estamos satisfechos de lo que tenemos, siempre quisiéramos tener algo más, en relación con la vivienda, con el salario, con los estudios, con el tiempo libre, y también con la afectividad.

Tomemos como ejemplo una parábola muy simple. Uno de los sueños del adolescente es poder motorizarse. Empezará encontrando en algún lugar una vieja motocicleta, que algún compañero le regala o que compra por poco dinero, y que adecentará lo mejor que pueda. Luego, un día, con ocasión de algún

cumpleaños o de algún título que haya conseguido, sus padres le regalarán una motocicleta nueva. Luego empezará a mirar de reojo motos de gran cilindrada. Convertido ya en todo un mozo, pero todavía sin dinero, quiere a toda costa conseguir un coche. Comprará entonces, a bajo precio una vez más, un viejo coche de ocasión en el que pondrá en práctica sus mejores habilidades. Su deseo de autonomía en los desplazamientos, de realizar el gesto adulto de la conducción, se verá satisfecho durante muy poco tiempo, porque pronto sentirá vergüenza de desplazarse en una tartana de otra época. Desde el momento en que empiece a tener algunos recursos, ahorrará para tener por fin un coche nuevo. Lo comprará pequeño, lo justo, sin accesorios ni equipamientos opcionales. Pero a medida que su carrera vaya avanzando su coche irá teniendo mayor cilindrada y un mejor equipamiento. El movimiento no se detendrá nunca. Se aficionará luego a los salones del automóvil, soñará con nuevos modelos, etc. Ejemplo muy exterior, se dirá, pero en cuyo fondo late un deseo infinitamente más radical

En esta dinámica, distingamos bien lo que corresponde a la necesidad y lo que corresponde al deseo. Al principio hay sin duda una necesidad real del adolescente, la de poder desplazarse fácilmente, quizá sólo para ir al instituto. Pero interviene algo más, que supera infinitamente la simple necesidad. Porque la satisfacción de la necesidad no resuelve la cuestión del deseo. Si no el proceso se detendría una vez satisfecha la necesidad de desplazarse cómodamente. Queda claro que hay algo distinto también en este movimiento del siempre más el deseo de una cierta calidad de vida (rapidez, confort, reputación, etc.) y el deseo de felicidad. Este deseo puede parecer en un primer momento cuantitativo, pero en realidad es cualitativo.

El mismo movimiento está presente en todos nuestros actos y con frecuencia por causas más nobles las del explorador, el alpinista o el marinero nunca satisfechos con las aventuras ya vividas, la del director de empresa que quiere ampliar cada vez más su negocio, la del investigador científico que quiere descifrar cada vez más la realidad, para cuidar, curar o dominar la naturaleza, la del pensador y el filósofo también, nunca satisfecho con sus hallazgos y planteándose siempre nuevos problemas.

¿Que significa esta pequeña parábola sin fin?<sup>7</sup> En un terreno muy práctico y exterior, expresa el carácter infinito del deseo que anida en nosotros. Todos nosotros somos seres de deseos, no solo del deseo de tener más, sino también del de ser más. Realizar nuestros deseos, y ahondar en el deseo fundamental que anida en nosotros, nos hace crecer en la felicidad. Es el deseo de vivir, de conocer y de amar el que nos empuja hacia el porvenir y nos hace plantearnos incesantemente nuevas cuestiones.

Plantearse cuestiones... Eso es lo propio del hombre. Son los «porqués» ingenuos, pero a menudo muy profundos, del niño en su edad «metafísica» Son las cuestiones del adolescente que se rebela contra el orden establecido en su familia y en la sociedad y sueña con rehacer el mundo. Son las cuestiones del adulto, hombre o mujer, que, llegado a una cierta edad, se vuelve hacia su pasado y se pregunta cuál es el sentido de su vida.

Porque el hombre nunca se detiene en una respuesta. Se aprecia muy bien en las tertulias de las conferencias. El orador puede hablar del tema con la mayor competencia y con la máxima claridad, el auditorio siempre tendrá preguntas que hacer para ir más allá. *Hasta tal punto que se ha podido definir al hombre como el que se hace preguntas, y más preguntas y, finalmente, preguntas sobre las preguntas* ¿Por qué estoy yo aquí en este momento haciéndome tantas preguntas? <sup>7</sup>

### ***¿Deseo infinito o deseo del infinito, del absoluto?***

Estamos inmersos pues en una paradoja. Somos finitos y estamos rodeados de límites por todas partes límites de nuestro nacimiento, de nuestro ambiente familiar, de nuestro país y de nuestro tiempo, de nuestras dotes y capacidades, de la duración de nuestra existencia. Y sin embargo hay en nosotros un deseo infinito. La prueba es que sufrimos por nuestra finitud y por nuestra incapacidad para superar los límites.

¿Se puede fundar sobre este deseo infinito, objeto de nuestra experiencia, la afirmación de la existencia en nosotros del deseo de lo infinito y lo absoluto?<sup>7</sup> Hay evidentemente una separación entre ambas cosas lo uno no es lo otro.

Señalemos en primer lugar que hay dos tipos de infinitos. Por una parte, lo *indefinido*, es decir, lo que no tiene fin, como la serie de los números, que no se detiene nunca. Pero este indefinido es el mal infinito, un itinerario que pierde todo sentido porque no conduce a nada. No puede por tanto satisfacernos. El otro infinito, que es efectivamente objeto de nuestro deseo, esta siempre polarizado, lo queramos o no, por la idea de absoluto. Pero sé que hay muchas maneras de concebir este absoluto, y que no hay que precipitarse bautizándolo con el nombre de Dios.

La coherencia del deseo infinito exige que se trate del deseo del Infinito o del Absoluto. Un deseo simplemente indefinido acabaría por no tener sentido. Pero, ¿se puede deducir la realidad de esta simple coherencia?<sup>7</sup> Veremos que no es posible sin un acto de libertad.

Ya Pascal dijo en una de esas formulas para las que era tan genial «El hombre supera al hombre, el hombre supera infinitamente al hombre».<sup>6</sup> Si, el hombre supera al hombre lleva en si mas que un hombre.

### ***Una experiencia ineludible***

Esta experiencia se nos impone de manera necesaria. Estamos hechos así «por constitución», me atrevería a decir. Estamos contruidos de este modo y no está en nuestra mano cambiar este dato originario. Podemos rebelarnos diciendo que no lo hemos pedido He conocido a una joven que no podía aceptar este tipo de imposición. Podemos intentarlo todo por ignorar nuestra situación constitutiva, limitándonos a realizar nuestras tareas cotidianas. Podemos llamar a nuestra casa «Villa con esto me basta». Podemos ser escépticos e incluso decir que todo eso no es más que ilusión y que no tiene ningún sentido. Todas esas hipótesis son evidentemente posibles. Sin embargo, nuestra situación en el mundo sigue siendo una especie de «figura obligatoria», que permanece como una interpelación



dirigida a nuestra libertad. A nosotros nos corresponde darle sentido.

### ***Libertad y responsabilidad***

En el punto al que hemos llegado en nuestro itinerario vemos emerger la realidad de nuestra libertad y su corolario: la responsabilidad. La filosofía debate hasta el infinito acerca de la libertad del hombre, y ciertas posturas científicas tienden a negarla. Hemos visto ya cómo muchas ciencias tratan de descomponer al hombre y de reducirlo a puro objeto. Hay que constatar sin embargo que la vida personal y social es imposible si no se presupone que el hombre es un ser libre. ¿Cómo serían posibles todos los contratos que unen a los hombres entre sí, si no estuvieran fundados en un acuerdo verdaderamente libre? ¿Para qué el ejercicio de la justicia si los delincuentes están todos predeterminados al delito o al crimen? Todos nosotros reivindicamos nuestra propia libertad como el bien máspreciado. No admitimos la coerción sino en los terrenos en los que el respeto a la libertad de los otros pone freno a nuestra propia libertad. Se habla así de «libertad política». «Libertad» es la primera palabra del lema de la República francesa: «Libertad, igualdad, fraternidad». Se habla también de «libertad religiosa», es decir, de la ausencia de cualquier coerción, positiva o negativa, en la materia.

Pero, ¿somos libres en el sentido filosófico o psicoanalítico del término? ¿No es nuestra libertad una mera ilusión de nuestra subjetividad, determinada de hecho por todo un conjunto de factores desconocidos para nosotros? Hay algunas filosofías que lo afirman, aunque la mayor parte respetan este santuario que constituye a la persona humana. Porque la libertad no es una cosa que se pueda identificar con el escalpelo de nuestros análisis objetivos. La libertad habita en nosotros. No podemos aislarla y decir «¡Ahí está!», como tampoco podemos ver nuestra retina. Nuestra libertad es original, o mejor originaria, o no es nada.

Estamos aquí en el núcleo mismo del problema del hombre, es lo que hace de nosotros un cierto enigma para nosotros mismos. En definitiva, *el reconocimiento de nuestra propia libertad es en sí mismo un acto libre*. No podemos ser libres sin tener en cuenta la postura que tomemos respecto de nuestra propia libertad. Podemos negarla, pero lo haremos libremente.

Reconozcamos en nosotros, por lo demás, dos niveles de libertad. Esta en primer lugar lo que se conoce como el *libre albedrío*, es decir, la facultad de elegir esto o lo otro, que empleamos lucidamente en nuestras decisiones cotidianas, pequeñas o grandes. Pero a partir de estas decisiones sucesivas se va estableciendo una línea general de conducta que da a nuestra vida su orientación original. Progresivamente, a partir de la elección de esto o aquello, acabamos eligiéndonos a nosotros mismos. Se trata entonces de un nivel muy superior de *libertad*. Esta consiste en hacernos progresivamente a nosotros mismos, en moldearnos, en decidir acerca de nosotros para lo bueno o para lo malo. Por supuesto, estos dos niveles no son independientes el uno del otro. Nuestras decisiones concretas se inscriben en la línea de nuestra existencia, en un eje general que traza una orientación general. Es lo que se llama la «opción fundamental» de una vida. Por supuesto, tal opción no es irreversible, y podemos cambiar de orientación así como cambiar el sentido que queremos darle a nuestra

vida.

Por eso se puede decir que, en cierto modo, a partir de determinada edad, todo hombre es responsable de su rostro. Porque este ha registrado la serie de nuestras decisiones y nos muestra ante el espejo una recapitulación de lo que hemos querido ser.

Nuestra libertad se encuentra así a caballo en cierto modo entre los dos polos de la elipse de la que he hablado. Por un lado, todos los días tomamos decisiones concretas y muy conscientes, lo mismo que hablamos y actuamos, por otro, en el polo subjetivo, que no podemos considerar directamente, opera una cierta opción que nunca conocemos enteramente, que se nos escapa «por detrás» en cierto modo.

Si somos libres, somos igualmente responsables y, en primer lugar, responsables de nosotros mismos. La vida se nos da como un gran proyecto aún sin determinar. La vida de cada uno de nosotros es una página en blanco que tenemos que escribir. Todos queremos que nuestra vida sea un «éxito»; no tenemos más que una preocupación: la de desperdiciar nuestra vida en una serie de fracasos, la de que sea inútil para nosotros y para los demás. Toda vida humana está expuesta al riesgo de lo peor y de lo mejor. Raymond Aron, al término de sus *Memorias*<sup>7</sup>, cuando hace el balance global de su existencia, dice: «Me acuerdo de una expresión que utilizaba a veces cuando tenía veinte años, en conversaciones con compañeros y conmigo mismo: "Salvarse laicamente". Con o sin Dios, nadie sabe, al final de su vida, si se ha salvado o se ha perdido». Pensamiento profundo que expresa tomando un término del vocabulario religioso: «salvarse». Con o sin Dios, en efecto, todo hombre se enfrenta a este deseo, que es una exigencia: salvarse.

### ***Una experiencia «fundamental»***

Esta experiencia es fundamental en varios sentidos. Hemos visto que ninguno de nosotros puede escapar a ella. Más radicalmente aún, esta experiencia es irreductible a cualquier otra. No puede deducirse de ninguna otra cosa. Se puede descomponer la cuestión del hombre «en tantas parcelas como sea posible», como decía Descartes. Puede recomponerse luego según las diferentes ciencias humanas que se interrogan legítimamente sobre él. Pero nunca se podrá dar cuenta del hecho primordial de que yo estoy ahí haciendo esas operaciones científicas o técnicas y de que me interrogo sobre la razón de todo lo que existe. El jefe de empresa se pregunta algunos días qué sentido puede tener el avance productivo que está viviendo en una situación de dura competencia. El sentido definitivo de su actividad ha de buscarse fuera de ella misma. Un filósofo dijo hace poco que el estudio de la termodinámica no calienta. Estamos en un caso análogo.

### ***Una respuesta necesaria: sí o no***

Estamos aquí en un terreno particularmente desconcertante, porque no cabe operar en él por medio de un saber que pudiera dominarlo. Es nuestra misma situación la que es misteriosa. Nosotros no podemos reaccionar ante ella sino por

un acto de libertad. O bien estimamos que nuestra vida tiene un sentido. Juzgamos que debe desembocar en algo ese gran dinamismo interior que para nosotros no tiene ni principio ni fin. Porque no vemos ni de dónde viene ni adonde va, puesto que se origina como por detrás de nosotros y apunta más allá de nosotros. Como anhelamos encontrar y dar un sentido a nuestra vida, le otorgaremos entonces nuestra confianza.

O bien le negamos todo sentido último a nuestra existencia, considerando que el deseo que anida en nosotros es una pura ilusión y que nos basta «cultivar nuestro jardín», como decía el Cándido de Voltaire. Tratamos entonces de crear algunos pequeños islotes de sentido en el marco de la existencia que se nos impone, sabiendo desesperadamente que más allá de lo que depende de nosotros nada tiene sentido.

Pero, de alguna manera, todos nosotros somos «instados» a tomar partido. Sartre decía a este respecto que estamos «condenados» a ser libres. Pero tal elección no se toma necesariamente por medio de una respuesta lúcida y puntual, claramente expresada en un momento del tiempo. La respuesta la damos a lo largo de toda nuestra vida, a través del entramado de nuestras actividades y nuestras relaciones, por medio de nuestra manera de vivir. Puede darse una contradicción «existencial» en la misma persona, que por un lado profesa el sinsentido absoluto de todo y por otro lado actúa en función de valores que representan para ella un absoluto.

Un lector que tuviera la intención de responder NO a la cuestión del sentido de nuestra experiencia, podría tener la tentación de dejar este libro. Porque no puedo ocultar que la continuación de esta obra se apoyará en la opción del SÍ. Pero ese mismo lector, ¿está seguro de su opción y no respeta de manera absoluta cierto número de valores, considerándolos por encima de él? En cualquier caso, inmediatamente verá si las páginas que siguen le conciernen o no.

¿Por qué esta distancia entre la experiencia explícita y consciente de nosotros mismos y ese juego oscuro de lo implícito que nos habita secretamente, que no sentimos pero que, sin embargo, ejerce sobre nosotros una influencia decisiva? Porque nuestra libertad está a caballo entre lo inconsciente y lo consciente, y puede por consiguiente haber contradicción entre la opción de fondo y la opción declarada.

### ***La opción por el sentido***

Todo lo que se acaba de decir puede parecer muy filosófico y no tener relación con una invitación a creer. ¿No me estaré yendo demasiado lejos? En realidad este análisis supone una apuesta capital. Yo soy de los que consideran, como Karl Rahner, teólogo cuyo pensamiento resumo aquí, que la nada no puede fundar nada y que, por consiguiente, esta experiencia de superación que anida en nosotros no puede estar fundada en la nada. Tal es mi primer acto de fe.

Tomó pues deliberadamente la opción por el sentido. ¿Es arbitraria una elección de este tipo? No se trata de jugar aquí a doble o mitad, ni de proponer de nuevo la apuesta de Pascal<sup>8</sup>. Lo hago porque considero esta elección fundada en

la razón, y la hipótesis del absurdo total de la existencia de este mundo y de nosotros mismos me parece impensable. Lo hago porque no puedo vivir en contradicción radical con el fundamento sobre el que estoy construido y que, quiera o no, moldea todos mis deseos y mi deseo fundamental. Sólo considerando la aventura humana a lo largo de las épocas, se ven tantos signos de su sentido que no se puede desesperar de ella.

Los signos de sentido son más fuertes que los signos de sin-sentido, a pesar de ser estos inmensos. Nuestra historia está hecha sin duda de guerras, de genocidios y de violencias de todo tipo. Pero está hecha también de gestos de amor y de generosidad admirables. Por ejemplo, el testimonio dado por los monjes de Tibhinne es más fuerte que todas las matanzas argelinas. Esta opción, ciertamente fundada en la razón, manifiesta más aun su verdad por la fecundidad de sus consecuencias. Ha sido la de las figuras más egregias de la humanidad.

La opción del si no se reduce pues a su dimensión racional. Es una opción de toda mi existencia, de toda la historia que viva hasta mi muerte. Frente a la misteriosa cuestión de mi origen —«¿donde estaba cuando todavía no había nacido ?», dicen los niños—, frente a la dramática cuestión de la muerte, frente a la cuestión de los valores en mi vida (L De-latour), opto de todo corazón por que el amor y el sentido del mundo tengan la última palabra

Pero sé también que no puedo probar tal opción en el sentido filosófico o científico del término, como tampoco podrá probar la suya quien elija la contraria. Unos y otros estamos «condenados» a elegir ¿Por qué? ¿Se tratara acaso de una debilidad congénita de estas cuestiones, que se dejan generosamente a juicio de cada uno («Si eso es lo que piensas ») porque no hay certidumbre en la materia? Tal es sin duda la opinión corriente

Pero la cosa no es tan segura ¿Acaso no estamos aquí simplemente en otro orden, mucho más profundo que el del simple conocimiento? Si el ámbito más fundamental de lo humano es objeto de un acto de libertad, ¿no será porque en caso contrario no seríamos ya hombres, sino hormigas inteligentes y laboriosas? Nuestra existencia no tendría ya ningún misterio todo entraría dentro del buen orden de los ordenadores. Por lo demás, en toda ciencia hay fundamentos que no se pueden probar porque constituyen aquello por lo que se prueba todo lo que sigue. La prueba se hace entonces *a posteriori*, por la fecundidad misma de los fundamentos.

Estamos aquí en presencia de un dato «fundamental», que no podemos controlar. Podemos siempre negarlo. Pero ese dato fundamental no puede reducirse a ningún otro, y nos constituye. Podemos contradecirlo con actos y con palabras, pero entonces estamos basando nuestra vida en una grave contradicción. Porque tal opción se sitúa precisamente en un punto que supera el orden de los conocimientos ciertos, dado que es ella la que los funda.

Pongamos una vez más un ejemplo: el joven que va a firmar un contrato laboral importante, capaz de condicionar quizá su vida, debe haber reflexionado antes; debe tener buenas razones para firmar: un conocimiento suficiente de la correspondencia entre sus deseos y su capacidad, por un lado, y el trabajo exigido, por otro; la conciencia de los riesgos que corre y de las limitaciones que

se impone por ello. Si se compromete, es porque, a fin de cuentas, considera la cosa provechosa para él. Aunque no tiene una prueba cierta. Corre el riesgo. Sin embargo, si se niega a comprometerse porque no está completamente seguro de su futuro, se está negando a sí mismo una experiencia humana fundamental, la de la decisión de su libertad.

### ***El momento de nombrar a Dios***

Si aceptamos reconocerle un sentido a esta experiencia y, por consiguiente, darle un sentido, podemos decir entonces que nuestra mísera existencia está en contacto con un «misterio absoluto» que nos supera radicalmente, pero que palpamos de manera no menos misteriosa. Nuestro polo originario encierra la cuestión de Dios, es decir, la idea de Dios, pero es todavía una idea que se ignora. Rahner habla a este respecto de un «saber anónimo de Dios».

Henri de Lubac lo ha analizado bien al hablar de nuestra «constitución inestable», que hace del hombre una criatura «a la vez más grande y más pequeña que ella misma». «De ahí esa especie de dislocación, esa misteriosa claudicación, que no es sólo la del pecado, sino ante todo y más radicalmente la de una criatura hecha de la nada, que, extrañamente, toca a Dios»<sup>9</sup>.

Pero la cuestión puede volver a planteárenos de nuevo esa misteriosa idea de Dios que innegablemente anida en nosotros, ¿no puede deducirse de otra cosa, por ejemplo de no ser más que la proyección de un sueño o de cualquier otro mecanismo de raíces sobradamente humanas? El mismo padre De Lubac formula claramente la cuestión «¿Es Moisés quien tiene razón?, ¿es Jenofanes? ¿Ha hecho Dios al hombre a su imagen, o no es más bien el hombre el que ha hecho a Dios a la suya? Todo parece darle la razón a Jenofanes y, sin embargo, es Moisés quien dice la verdad»<sup>10</sup>

¿Por qué es Moisés quien dice la verdad? Porque no se puede asignar ninguna génesis o «genealogía» a la idea de Dios en nosotros. Esta no puede deducirse de ninguna otra cosa, como tampoco podía deducirse la experiencia que hemos analizado. Todo esto va junto Henri de Lubac lo dice en términos iluminadores «El hombre, se dice por ejemplo, ha divinizado el cielo De acuerdo. Pero, ¿de dónde ha tomado la idea de lo divino para aplicarla precisamente al cielo? ¿Por qué ese movimiento espontáneo de nuestra especie, observable en todas partes? ¿Por qué esa empresa de divinización, ya sea del cielo o de cualquier otra cosa? La misma palabra "dios", se dice también ( ), no significa más que "el cielo luminoso del día". De acuerdo también Pero, ¿por qué precisamente ese "cielo luminoso del día" se ha convertido para los hombres en un dios Muchos no ven ni siquiera donde está aquí la cuestión?»<sup>11</sup>

Lo queramos o no, late en nosotros la cuestión del absoluto, o del misterio absoluto de nuestra existencia. Esta cuestión ha tomado en la historia de la humanidad el nombre de Dios. Por eso esta palabra misteriosa, que de alguna manera nos viene dada y está presente en todas nuestras lenguas, tiene sentido, y un sentido inagotable. La cuestión de Dios no nos viene del exterior, porque si tal fuera el caso no podría interesarnos mucho tiempo. El filósofo Hegel dijo a comienzos del siglo XIX «El absoluto esta junto a nosotros desde el principio»

El mismo ateísmo da testimonio de esta cuestión, a la que quiere responder negativamente. El ateo (etimológicamente, «sin Dios») es el que está obligado a hablar de Dios para negarlo. Lo que supone que este nombre tiene todavía algún sentido para él. Es incluso digno de notar que la denominación de «ateo» no haya sido sustituida todavía por otra que no mencione el nombre de Dios. Entre los más ateos sigue estando presente aun la cuestión de Dios.

Esta toma de conciencia es la matriz originaria de todas las pruebas posibles de la existencia de Dios. Esas pruebas no son más que razonamientos que tratan de traducir o de explicar de una manera u otra esta experiencia. Por lo demás, no puede ser de otro modo. Nuestros razonamientos nunca podrán atrapar a Dios como una mariposa en una red. Por eso es inútil exponer aquí ese tipo de pruebas. Nosotros hemos ido al fundamento.

Recojamos para terminar las palabras, llenas a un tiempo de angustia y confianza, con las que san Agustín da comienzo a sus celebres *Confesiones* «Nos creaste, Señor, para ti y nuestro corazón andará siempre inquieto mientras no descanse en ti»<sup>12</sup>.

### ***Esta experiencia es universal***

¿Estamos ya aquí en una reflexión propiamente cristiana? Sí y no. Sí, porque la interpretación de nuestra experiencia fundamental la hemos hecho aquí con un espíritu cristiano y con términos procedentes del cristianismo. No, porque el deseo de absoluto que hemos descrito vale para todos los hombres, cualquiera que sea su cultura. Las otras expresiones religiosas están fundadas sobre la misma experiencia, aun cuando la expliciten con una idea de Dios totalmente distinta, por ejemplo un Dios no personal, como en ciertas religiones orientales. Será por tanto un abuso «acaparar» de manera exclusiva en el sentido de la fe cristiana la experiencia descrita. Lo que sigue mostrará solo cómo la fe cristiana interpreta este deseo y que sentido le da. Pero, remontándonos por esta comente que es la fe, nos hemos encontrado con la dimensión religiosa del hombre.<sup>13</sup>

<sup>1</sup> Quisiera traducir aquí en términos lo más claros posible lo que el teólogo alemán Karl Rahner (1904-1984) ha llamado «la experiencia trascendental» del hombre es decir la experiencia que cada uno de nosotros tenemos de un dinamismo interior de una «trascendencia» que nos traspasa y supera. Véase en preface de su libro *Curso fundamental sobre la fe* Herder Barcelona 1989<sup>4</sup>

<sup>2</sup> B PASCAL *Pensees* 200 (Lafuma) o 347 (Brunschvicg)

<sup>3</sup> No es una afirmación gratuita puesto que existe en este punto un consenso muy amplio en los medios científicos. Haría falta todo un libro para explicar estas cosas y no es el objetivo de este

<sup>4</sup> Hoy la angustia ecológica anida en todos nosotros. El hombre se enfrenta a su responsabilidad y a su libertad en el uso de los descubrimientos y de la naturaleza. Pero, ¿no nos olvidamos de que en los países llamados desarrolla dos estamos en presencia de una naturaleza casi completamente domesticada y «humanizada» por muchos milenios de trabajo humano? Basta ir a ciertos lugares de África o Asia para tomar contacto con la naturaleza llamada «virgen». Su carácter salvaje causa a veces miedo. Pero hoy estamos descubriendo que los mejores progresos científicos y técnicos chocan con la limitación de los recursos naturales, reservándonos para un próximo futuro decisiones difíciles.

<sup>5</sup> Pongamos todavía otro ejemplo de la manifestación de este polo subjetivo (podría decirse originario, puesto que es el origen de todos nuestros estados de conciencia) y de este desdoblamiento del yo. Supongamos un novio que está escribiendo a su novia. Quiere expresarle los sentimientos profundos que ella le inspira. Pero esos sentimientos son muy difíciles de expresar. Al cabo de algunas frases, el joven siente la tentación de romper la carta pensando no es esto lo que yo quería decir, lo que he escrito es ridículo, ¿qué va a pensar de mí? Quizá intente hacerse poeta, no, es peor aún. Algo en él le advierte de la distancia que hay entre sus sentimientos y la expresión de los mismos. Ocurre lo mismo con el pintor decepcionado con su cuadro, con el científico insatisfecho con su experimento, con el escritor descontento con el comienzo de su novela. La conciencia de la inadecuación entre la realización y la intención pone de manifiesto la existencia en nosotros de ese polo indefinible, que se nos escapa y que al mismo tiempo nos sirve de medida para juzgar lo que hacemos.

<sup>6</sup> B PASCAL, *Pensees* 131 (Lafuma) o 434 (Brunschvicg)

<sup>7</sup> R. ARON, *Mémoires*, Julliard, París 1983, 751 (trad. esp., *Memorias*, Alianza, Madrid 1985).

<sup>8</sup> Quien decía en síntesis no arriesgo nada optando por Dios y la vida eterna si existen, he seguido la opción adecuada, si no existen, en nada salgo perjudicado

<sup>9</sup> H. DE LUBAC, *Le mystere du surnaturel*, DDB, París 1965, 149 (trad. esp., *Misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid 1991).

<sup>10</sup> Id *Sur les chemms de Dieu* Cerf París 1983 11 (trad esp *Por los caminos de Dios* Encuentro Madrid 1993)

<sup>11</sup> Ib 19 20

<sup>13</sup> El análisis propuesto se ha dirigido ante todo i>1 individuo, pero es claro que vale igualmente para las sociedades humanas Asimismo podría haberse hecho partiendo de la dinámica de nuestra acción como hiciera ya Maurice Blondéi a finales del siglo XIX

<sup>12</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones* I, 1 1, San Pablo, Madrid 1998

## CAPITULO 2

### ¿Que es creer?

«¿Que es creer? La fe, veo más o menos de que se trata, pero el acto de creer es para mí bastante más oscuro». Tal era la cuestión que me planteaba un día un sacerdote Creer no es algo evidente para nadie, y menos aun en la cultura del mundo actual, en la que todos los creyentes viven una fe «expuesta», y en la que los no creyentes se encuentran a menudo lejos de estar en claro, no solo respecto de la fe, sino incluso respecto de la actitud que permite creer. Todos tienen que interrogarse pues sobre el verdadero sentido del acto de creer, en lugar de vivir en una rutina que no se hace preguntas Por eso conviene interrogarse sobre lo que significa este acto y sobre lo que puede justificarlo.

#### ***Creer y lo saber***

Creer se opone a saber. Esta es una forma original de relación con un objeto de conocimiento. Se sabe «a ciencia cierta», como se dice. El objeto de la creencia se muestra menos seguro, pertenece al orden de la «convicción íntima», como para los miembros de un jurado. Pero entonces creer deja lugar todavía a la duda. Toda nuestra ideología contemporánea confía en el saber, sobre todo en las ciencias, y se muestra reservada en lo tocante a la creencia, considerada inferior. Esta pertenece al orden de la convicción personal, es decir, de lo que no se discute, pero tampoco puede compartirse.

Esta visión de las cosas se queda muy en la superficie. De hecho, el «creer» es algo cotidiano en nuestra vida y no podemos prescindir de él. En primer lugar, nuestros mismos conocimientos son fruto de la recepción del saber de los demás. Todo lo que el niño o el adolescente aprenden en la escuela, lo admite y lo cree sobre la base de la ciencia de sus maestros. No está en absoluto en condiciones de realizar personalmente todas las verificaciones, indagaciones o experiencias científicas que le permitirían llegar a los mismos resultados. Quizás un día, en la disciplina específica que haya elegido, estará en condiciones de comprobar en detalle lo que hasta entonces ha creído por la palabra de sus antiguos profesores Ocurre lo mismo con las noticias que leemos en los periódicos, así como en nuestras relaciones cotidianas, en las que las noticias se difunden de boca en boca. Sin duda hay que ser críticos en todos estos casos. El periodista puede haber transformado subrepticamente la verdad o haber inflado una noticia a partir de cero. Sabemos que los medios de comunicación no dudan a veces en recurrir a la manipulación de la opinión. Sabemos también el grado de confianza que podemos tener con tal o cual persona de nuestro entorno, que aporta su «coeficiente» de exageración en la transmisión de las noticias. Tenemos pues que ser prudentes y, en algunos casos, desconfiados.

Queda sin embargo este dato elemental no podemos vivir sin creer en lo que dicen los demás. Esta confianza es la base de la sociedad, y por eso la mentira es algo tan grave en la vida social. La franqueza es la primera forma de la honradez.

Vayamos todavía más lejos aun a riesgo de sorprender a más de un lector, hay



que decir que la misma investigación científica supone una cierta dosis de creencia. ¿Que es una hipótesis sino la creencia de que tal ley puede dar cuenta de los fenómenos analizados? El investigador elabora entonces un experimento para verificar su hipótesis. Si el experimento fracasa, no por ello deja de ser instructivo significa que la hipótesis no era buena, o enteramente buena, pero que quizás valga la misma hipótesis corregida o revisada. En resumen esta interpretación «credencial», provisional sin duda, es el motor de la investigación. Esta depende de una lógica de la investigación, que no es la misma que la lógica de la demostración.

Esta dosis de creencia o de convicción sigue teniendo peso incluso a nivel de los resultados. Escuchemos a título de anécdota la experiencia del célebre matemático alemán Georg Cantor (1845-1918). Este había descubierto un teorema matemático contrario a todo lo que había tenido hasta entonces por verosímil. Y se lo envió a su amigo y colega Dedekind, precisando: «Lo que acabo de comunicarle es para mí tan inesperado, tan nuevo, que no lograré, por así decir, una cierta tranquilidad de espíritu hasta que haya recibido, mi honorable amigo, su juicio acerca de su exactitud. Mientras no haya recibido su aprobación, no puedo sino decir: Lo veo, pero no lo creo»<sup>1</sup>.

Notemos esa curiosa relación entre *ver* y *creer*. Cantor ve el teorema: lo sabe, conoce su verdad, y sin embargo no consigue *creerlo*. Para creerlo espera a que sea «admitido» por un colega matemático, que representa para él a la sociedad de los matemáticos, cuya aprobación espera. En su correspondencia, Cantor y Dedekind se refieren incluso a los «artículos de fe de la teoría de las multiplicidades»<sup>2</sup>.

Dedekind contesta: su teorema es «exacto», pero «pone en cuestión los artículos de fe admitidos hasta el presente»<sup>3</sup>. Parece increíble en virtud de sus consecuencias. Dedekind aconseja pues a su amigo «no emprender públicamente polémicas» al respecto. «En resumen, es sin duda exacto, observa M. de Certeau, pero no es oportuno, remitiendo este último término, no a una cuestión de verdad, sino a la defensa de las convenciones comunes que fundan las operaciones específicas del grupo. Sus convicciones y su orientación de pensamiento le prohíben aceptarlo»<sup>4</sup>. Más tarde, el teorema se convertirá en una evidencia comúnmente aceptada en matemáticas.

Fe y saber se combinan aquí en una relación enteramente original. Son dos instancias diferentes, pero no necesariamente opuestas. Esto es tanto más sorprendente cuanto que estamos aquí en el terreno de la ciencia más exacta que hay; no una ciencia humana, ni siquiera una ciencia física, sino la ciencia en la que el rigor del razonamiento ha de ser total. Esto quiere decir que incluso los matemáticos se apoyan en ciertas opciones del orden de la creencia.

Todo esto nos recuerda simplemente que creer no es una actitud exclusivamente religiosa, sino una realidad humana absolutamente general, y que la oposición entre creer y saber no es simple. El *creer* invade nuestras informaciones cotidianas. Esta presente incluso en la investigación científica. Por lo demás, ¿no se dice de un sabio dedicado en cuerpo y alma a la investigación

«Está enteramente consagrado, cree ciegamente en lo que hace»?

### **Creer en los otros**

Hemos permanecido hasta aquí en el terreno de la objetividad de las cosas. Pero hay un terreno totalmente distinto en el que el creer se nos impone el de las relaciones humanas. No podemos vivir en sociedad sin confiar, es decir, sin un mínimo de fe en los otros. No se puede amar o tener amistad sin creer en el otro. El SI conyugal que se dicen dos novios es resultado de su amor mutuo. Pero ese amor se apoya sobre una fe mutua, una fe que concede «crédito» al otro y cuenta con su fidelidad en el porvenir. El matrimonio es un ejemplo notable de la solidaridad entre la fe, la esperanza y el amor.

El vínculo entre la fe, la esperanza y el amor vale para todos los demás tipos de compromisos. No puedo consagrarme a una causa humanitaria, por ejemplo, sin sentir amor por los que son víctimas de violencias o injusticias, sin tener además fe y esperanza en que mi acción, concertada con la de los otros y sin duda en el marco de una asociación, puede contribuir por lo menos a atenuar el problema, si no logra resolverlo. Tocamos aquí el meollo mismo de la condición humana. Una vez más, no podemos amar sin apelar a una forma de fe que ningún saber puede suplantar.

### **Creer en Valores**

Quienesquiera que seamos, todos tenemos cierto sentido del bien y del mal. Que ese sentido sea justo o erróneo, rigorista o laxo, no nos interesa por el momento. Ninguno de nosotros podemos vivir sin un mínimo de valores, ya sean provisionales o no, ya cambien o no a lo largo de la existencia. Hay cosas que me deshonrarían ante mis propios ojos si las hiciera. Aunque a veces sea débil y atente contra ciertos valores, mi juicio al respecto sigue siendo claro. Se de este modo que no debo mentir. No se trata aquí de la pequeña mentira de un niño que quiere evitar que lo castiguen, sino, por ejemplo, en el campo profesional, de la sutil manipulación de un informe con el fin de sacar provecho. Notemos que nuestra vida social y pública se apoya sobre un cierto número de valores que constituyen objeto de consenso, «Libertad, igualdad, fraternidad», por ejemplo, es un lema que recoge ya tres valores.

Por definición, un valor no es una cosa. Es una especie de utopía sobre la manera como debemos vivir. Un hombre desprovisto de todo valor, ¿seguiría siendo un hombre? Ahora bien, todo valor al que uno se obliga se convierte en objeto de un acto de fe. El dominio del saber permanece aquí inoperante. El hombre es mucho más que una suma de conocimientos. Es quien los discierne, los juzga y les da un sentido. Pero desde el momento en que se habla de sentido, de dirección, de intención, estamos en el orden del creer.

De todo lo que se ha dicho se desprende una conclusión el acto de creer es un acto esencial de la condición humana, un acto noble y auténticamente humano, y no un acto vergonzoso Interviene en nuestra vida independientemente del creer propiamente religioso Querer prescindir de él no solo será una contradicción

existencial, sino en cierto modo una pérdida de sustancia con respecto a lo que somos.

### ***Una nueva paradoja***

La relación del creer y del saber en nuestra vida nos lleva a discernir una nueva paradoja de nuestra existencia. Estamos condenados a tomar decisiones, aun cuando nuestro saber sobre su alcance sea muy incompleto. Negarse a decidir es ya una manera de decidirse, la más negativa, puesto que nos impide hacer la experiencia positiva de un compromiso y de sus beneficios. Ya se trate de la elección de una profesión, de una opción de vida, de un compromiso personal al servicio de alguna causa, de la decisión de contraer matrimonio, estamos condenados a decidirnos más allá de lo que sabemos. Siempre hay razones a favor y en contra. Pero somos nosotros quienes las ponemos en uno u otro platillo de la balanza, y nosotros también quienes decidimos si la balanza se inclina de un lado u otro. Esto contradice nuestra búsqueda de seguridad y certidumbre acerca del futuro. Quizá esa sea la razón de que hoy se esté produciendo un retroceso ante la perspectiva de un compromiso de por vida como el del matrimonio. Pero la verdad es que no podemos salir de esta situación, como no podemos librarnos de nuestra sombra.

### ***El creer religioso***

Sigue siendo verdad que la forma más visible del creer es el creer religioso. Este se presenta hoy en las mejores y en las peores formas. Si las «instituciones del creer» que son las grandes confesiones cristianas parecen estar perdiendo empuje<sup>5</sup>, se constata en cambio el desarrollo de las sectas. Algunas son aberrantes por las creencias que proponen, a veces incluso inmorales, cuando acaparan ávidamente (aunque disimulándolo con hábiles técnicas) los bienes de los fieles; peor aún, cuando abusan sexualmente de ellos o los empujan al suicidio colectivo. Son un triste ejemplo de la fragilidad humana, siempre vulnerable a la perversión del creer degradado en credulidad y a las manipulaciones despersonalizadoras. La «vuelta salvaje de lo religioso» corre el riesgo de hacernos retroceder peligrosamente. Sería injusto sin embargo juzgar el creer religioso partiendo de la credulidad, o de otras perversiones como la intolerancia. A lo largo de la historia de la humanidad, el creer religioso ha obtenido numerosos títulos de nobleza. Por no poner más que un ejemplo reciente, ¿no ha sido él el que ha motivado el compromiso de la madre Teresa con los más necesitados? Es menester pues analizarlo en sí mismo y en sus mejores manifestaciones.

### ***La génesis de la fe religiosa***

Hagamos un poquito de historia y tratemos de establecer la génesis de la fe religiosa. El ejemplo que tomaremos será el de la fe judía, que conducirá a la fe cristiana. El mismo análisis será válido sin duda para el origen de otras religiones, no pretendemos que la tradición judeocristiana tenga el monopolio de la fe religiosa. Sin embargo, este es algo más que un ejemplo, porque en cierta medida

la fe es algo específico del judeocristianismo. Toda actitud religiosa no supone necesariamente la fe. Algunos llegan incluso a oponer, exageradamente por lo demás, religión y fe. Lo hacen en virtud de una concepción peyorativa de la religión, entendida como la pretensión del hombre de domesticar en provecho propio el ámbito de lo sagrado.

En opinión del gran especialista de historia de las religiones G. Van der Leeuw, la fe religiosa, es decir, *la confianza total del hombre en un Dios con el que se ha encontrado personalmente*, nació entre los antiguos hebreos. «En este pequeño pueblo, perdido en un rincón —escribe—, se produce un hecho inmenso, el nacimiento de la fe»<sup>6</sup>. El primer gran testigo de esta fe en la tradición bíblica es la figura de Abrahán, que «creyó al Señor y el Señor le consideró como un hombre justo» (Gen 15,6) ¿De qué se trata?<sup>7</sup>

La cuestión de la fe en el Antiguo Testamento no gravita en torno a la de la existencia de Dios, que en cierto modo era ociosa en la época. Podía por lo demás ser muy ambigua, siendo representado (s) el dios o los dioses en forma de poderes más o menos personificados, que dominaban al hombre. Los riesgos de magia e idolatría eran grandes. Cuando los poderes eran múltiples, siempre dejaban en la angustia de haberse olvidado de apaciguar a alguno.

El cambio de actitud operado por Abrahán consistió en aceptar una relación de tipo personal con un Dios que no podía sino ser único. Esta relación comenzó con la confianza depositada en la palabra, esa llamada que había escuchado Abrahán creyó con todo su ser en la promesa que había recibido de Dios de hacer de él un gran pueblo. Pero para eso, tenía que dejar su país, su familia, la casa de su padre (Gen 12,1-2), y partir hacia lo desconocido. Su fe se desarrolló luego en una historia de alianza interpersonal, que vino a avalar fielmente la confianza inicial.

La verdadera cuestión de la fe invierte los términos no se trata de creer que Dios existe, sino de creer que el hombre existe para Dios. Dicho de otro modo ¿se interesa Dios por el hombre? ¿Puede intervenir Dios en la historia de los hombres para su bien? Desde Abrahán, la fe ha respondido SI. Tal fue la experiencia fundamental que dio origen a la tradición espiritual judía y en la que se injertó la tradición cristiana.

El vocabulario hebreo con el que se expresa esta experiencia no tiene todavía nada de técnico, pero traduce sus actitudes fundamentales poner la fuerza en Dios, encontrar en el apoyo en medio de las contradicciones de la vida, estar a resguardo con él, apoyarse en el cómo en algo sólido. Dios es la solidez del hombre es el tema de Dios «roca de Israel» (Sal 61,4). Dios dice así al hombre «Si no creéis, no podréis subsistir» (Is 7,9). Esa fue la actitud de Abrahán, que se apoyó en Dios y se adhirió a su designio hecho realidad en la historia. Jesús volverá sobre el tema al final del sermón del monte, al contar las parábolas de la casa edificada sobre roca y de la casa edificada sobre arena (Mt 7,24-27). Concretamente, apoyarse en Dios es confiar en él respondiendo a sus expectativas.

Pero la fe evoca igualmente la fidelidad. Esta fidelidad es ante todo y sobre todo la de Dios, siempre fiel a sus promesas. Dios es el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, el Dios de los padres de Israel. Los primeros credos de la tradición bíblica

son credos «históricos», es decir, credos que enumeran como una letanía las «maravillas» que Dios ha realizado por su pueblo en el pasado. Con el tiempo, esta lista se va alargando sin cesar. Pero esta fidelidad exige otra fidelidad, la del pueblo ante el que Dios se ha manifestado así.

El pasado es el garante del porvenir la fe de Israel se hace entonces confianza en Dios, espera y esperanza. En el futuro la fidelidad divina será la misma que en el pasado, porque «no abandonas, Señor, a quien te busca» (Sal 9,11).

La fe es por tanto una relación fuerte entre Dios y su pueblo Se inscribe en una alianza. Esta alianza es paradójica al principio es unilateral, puesto que es Dios quien lo hace todo, por medio de la misteriosa «elección» de este pequeño pueblo, aunque con vistas a la salvación universal. Pero luego se hace bilateral, porque no se puede mantener sin un dialogo constante en el que el pueblo de Dios responde a su Señor otorgándole su fe y viviendo según la Ley La fe es siempre una respuesta a una iniciativa de alianza.

Ocurre lo mismo en el Nuevo Testamento, en el que los términos *creer* (300 veces) y *fe* (250 veces) se hacen omnipresentes y adquieren un sentido técnico. Los evangelios son los libros de la fe en Jesús.

Esta fe asocia dos elementos un *creer en* y un *creer que*. Comienza en efecto por el encuentro con una persona, la de Jesús de Nazaret, y conlleva el momento de la decisión de comprometerse con él. *Creer en* es un acto interpersonal por el que el discípulo se da a Jesús, se pone a su disposición y pone en él toda su confianza «Te seguiré dondequiera que vayas» ¿Es legítimo un acto así cuando va dirigido a un hombre?. Tenemos en la memoria tantos ejemplos de juramentos abusivos de fidelidad que fueron exigidos por jefes de Estado, o que aun lo son por ciertos gurús, que no nos faltan razones para mostrarnos desconfiados. Digamos, para abreviar, que lo que Jesús pide a los suyos es en efecto lo que solo Dios tiene derecho a pedir. Solo será legítimo por tanto si Jesús es el verdadero y definitivo enviado de Dios (tendremos que volver largamente sobre este punto). A través de la mediación de su humanidad, lo que Jesús pide es un acto de fe en Dios.

Pero esta decisión comporta igualmente un *creer que*, es decir, la dimensión de una verdad relativa a la persona de Jesús. Para creer en Jesús, hay que creer también lo que dice Jesús y creer que es quien pretende ser. Esta dimensión se hace particularmente patente en el Evangelio de Juan, en el que el término «creer» tiene a menudo el sentido de «tener por verdadero», mientras que en Mateo, Marcos y Lucas, expresa más bien el compromiso de poner la confianza en una persona. La fe cristiana tiene pues un contenido, que se concentrará en la persona de Jesús, que vivió, murió y resucitó de entre los muertos, y precisara su relación con Dios.

Más tarde san Agustín colocará en una línea ascendente los tres aspectos de la fe cristiana: *creer que hay Dios*, que Dios existe, primer presupuesto de toda fe; *creer a Dios*, es decir, creer en su palabra; y finalmente, *creer en Dios*, es decir, creer en el sentido bíblico y evangélico entregarse a Dios y confiarle el sentido de nuestra vida, contar con él que es nuestra roca, poner en él nuestro destino en un movimiento de respuesta a la alianza que él nos ofrece Esa es la razón de que la

alianza entre Dios y su pueblo se describa en la Biblia con la parábola del matrimonio. Hay por tanto muchos grados en el acto de creer. Solo el último corresponde enteramente a la fe cristiana.

### ***Creer es entrar en un diálogo***

Cuando el fiel cristiano dice *Creo en Dios*, expresa pues la respuesta de su fe a la triple iniciativa de Dios en su favor, la del Padre creador que está en el origen de todo, la del Hijo que ha venido a vivir en nuestra carne, morir por causa nuestra y resucitar, y la del Espíritu Santo que se ha dado a la Iglesia. Así se ha reflejado y sigue reflejándose en la celebración del bautismo o en la renovación de las promesas del bautismo durante la vigilia pascual. El credo es entonces un diálogo con tres preguntas y tres respuestas:

- ¿Crees en Dios Padre...?
- Sí, creo.
- ¿Crees en Jesucristo, su único Hijo...?
- Sí, creo.
- ¿Crees en el Espíritu Santo...?
- Sí, creo.

Este diálogo expresa muy bien quién ha tenido «la primera palabra» en esta alianza. Sí, «la primera palabra», porque si la fe es una respuesta, supone que Dios ha hablado primero. Sin duda, la idea de que Dios hable al hombre no es evidente por sí misma. Se trata de la difícil cuestión de la *revelación*, sobre la que volveremos en un próximo capítulo. Retengamos por el momento que la fe cristiana se inscribe en una alianza, desproporcionada y sin embargo bilateral, en la que Dios lo ha hecho todo por su Hijo Jesús, y que nos permite hacerlo todo en justa correspondencia. Dios se ha interesado por el hombre; sobre este fundamento, el hombre puede otorgarle su fe.

### ***Los «ojos» de la fe***

Esta expresión procede de un teólogo jesuita de comienzos del siglo XX, Pierre Rousselot, muerto prematuramente en el frente durante la I Guerra mundial, en 1915. Trataba él de analizar la psicología de la fe y de justificarla, no sólo ante la razón, sino también ante el funcionamiento concreto de nuestro conocimiento. Trataba de dar cuenta del modo en que el mismo acto de fe se combina con las razones para creer, pero sin reducirse nunca a ellas. Porque el acto de fe supera siempre en compromiso y en contenido a las razones que se tienen para creer, y a los indicios o señales que nos mueven a creer<sup>10</sup>.

Rousselot pone la comparación de dos policías que trabajan en la investigación de un mismo crimen. Ambos disponen de las mismas pistas. Sobre la base de estas pistas, uno descubre la identidad del criminal. El otro no descubre nada. ¿Qué es lo que los distingue? Una facultad de síntesis y de intuición que permite al primero relacionar los indicios entre sí y establecer una cadena coherente que conduce a la convicción de que fulano es el culpable. El segundo carece de esta

facultad y no avanza.

Ocurre lo mismo con el razonamiento del científico, que practica una especie de «círculo» entre la hipótesis y la conclusión: «El indicio es realmente causa del asentimiento que se da a la conclusión, y es sin embargo la conclusión que se percibe la que aclara el indicio»<sup>11</sup> y le da sentido. Se trata en efecto de un círculo, puesto que el indicio da lugar a la convicción y, sin embargo, es la convicción la que da sentido al indicio. Pero no es un círculo «vicioso». Por lo demás, todo el desarrollo contemporáneo de la reflexión sobre el conocimiento humano, considerado no desde el punto de vista de su configuración lógica, sino desde el punto de vista de su génesis concreta, ha venido a confirmar esta observación de Rousselot<sup>12</sup>.

Ocurre también así, analógicamente, con el acto de fe. Pero, ¿qué es lo que juega aquí el papel de la intuición sintética que concluye más allá de los indicios y proclama: «¡Eureka, lo encontré!»? Una disposición interior, hecha de inteligencia y de libertad y en la que la doctrina cristiana ve también un don de Dios, lo que se llama en el lenguaje clásico la *gracia*<sup>13</sup>.

He aquí un ejemplo característico que me viene de una breve experiencia como capellán de prisión. Un preso, alojado en la enfermería, me pide que vaya a verlo y me dice: «Tengo 78 años y me quedan todavía tres años de prisión. No sé además si viviré para cumplirlos. He hecho tales cosas en mi vida que siempre me he dicho: si Dios existe, no puede perdonarme. Pero el otro día me enteré de que la religiosa que atiende la enfermería lleva aquí, como prisionera voluntaria en cierto modo, más de quince años. Esto no es simplemente humano. Esto quiere decir que Dios existe y que puede perdonarme». Este anciano pedía el bautismo.

Se dirá que hay una distancia enorme entre el indicio externo y la conclusión sacada. Estamos en el caso de la fe del «sencillo», donde la dimensión intelectual es limitada. Pero, ¿no es precisamente lo importante el que la fe sea accesible a todos, tanto a los más humildes como a los más sabios? El elitismo de una fe reservada a los «doctos» sería intolerable. Por detrás de esta apertura a la fe, habían sucedido cosas muy graves. Este hombre había caído en una especie de desesperación respecto de sí mismo y no podía escapar de su objeción: de todas maneras, aunque Dios exista, para mí todo está perdido. Todo giraba en torno a este punto. Sin embargo, a través de la entrega de esta religiosa, a la que considera heroica, ve la respuesta a su principal objeción: Dios se interesa por mí, yo existo para él, por tanto puede perdonarme. No veamos aquí adhesión alguna a todo el contenido de la fe cristiana, que él ignoraba sin duda en gran medida, sino una experiencia concreta que lo libera de su obstáculo fundamental y lo abre a un Dios que puede perdonarlo.

### ***Certeza y libertad de la fe***

Según la enseñanza de la Iglesia, la fe es al mismo tiempo *cierta* y *libre*. Parece, sin embargo, que hubiera una contradicción entre ambas cosas. Por una parte, cuanto más cierta es una realidad menos libre parece ser. ¿Soy acaso libre de

negar que 2 y 2 son 4 (¡por lo menos en geometría euclidiana!)? Por otra parte, cuanto más es proclamada la fe como libre más incierta parece. Lo más común es en este terreno que «cada uno siga su idea». ¿Cómo salir de aquí?

Las malas soluciones consisten en subrayar un elemento en detrimento del otro. Se dirá, por ejemplo: «Creed primero ciegamente, luego veréis». Se trata de una línea voluntarista, que no corresponde con el movimiento profundo de nuestra experiencia. Por otro lado se dirá: «Ved claro primero, comprended y, luego, creed»; es la línea intelectualista.

Para salir de aquí, hay que volver al famoso círculo mencionado y mantener juntas las dos posiciones. Porque existe aquí una reciprocidad entre la certeza y la libertad. Cuanto más me comprometo en la fe, más veo con una luz que me da certeza. Cuanto más discierno la verdad, más quiero creer.

Supongamos que tengo que tomar una decisión. Vacilo ante dos posibilidades profesionales. Cada una tiene sus ventajas y sus inconvenientes. He sopesado unas y otros. En un momento dado, sin embargo, me parece que la balanza se inclina más hacia un lado. Me siento pues dispuesto a tomar partido por ello, porque creo que es lo mejor. Cuanto más me comprometo en esta decisión, más fuertes se muestran las razones que me han llevado a tomarla. Al final consideraré que esta opción se impone con evidencia. Pero este proceso puede conducir al resultado contrario. Cuanto más me comprometo en la decisión, mayor es el número de inconvenientes que surgen sin que los hubiera previsto, mayor es mi malestar y mi temor a haber elegido un mal camino. Entonces rechazaré decididamente esta solución y me decidiré por la otra.

Estamos pues en un caso en el que el compromiso libre ayuda a aclarar la verdad. Esto puede parecer paradójico. Sin embargo, es así. Siempre nos topamos con la reciprocidad entre lo subjetivo y lo objetivo.

Nuestra actitud de amor o de odio juega un papel importante en nuestra libertad. Si estoy encerrado en mis ideas, en mi resentimiento, en mis querellas pasadas con tal o cual persona, no veré las cosas de manera adecuada cuando tenga que tomar una decisión. Porque en cierto modo estaré ciego. En cambio, si hay en mí una actitud de apertura, de simpatía, de sentido de la justicia, en definitiva de alguna forma de amor, veré mejor lo que debo hacer. Aquí una vez más el amor da unos ojos nuevos.

### ***La conversión de Charles de Foucauld***

El ejemplo de la conversión de Charles de Foucauld esta sin duda un poco pasado, pero la pureza de la figura de este testigo de la fe cristiana en el mundo musulmán marcó profundamente los primeros decenios del siglo XX. Su conversión se inscribe en un largo itinerario que incluye su encuentro en el confesionario con el abate Huvehn<sup>14</sup> en la iglesia de Saint-Augustin en 1886. Charles recibió una educación cristiana, pero perdió la fe y se dejó llevar por una vida de desenfreno. Poco a poco se fue decepcionando de esta forma de vivir. Va produciéndose en él una maduración espiritual Trata de encontrar de nuevo la «virtud», pero de una forma todavía pagana Rechaza el cristianismo, que le



parece una locura completamente irracional. Pero siente un gran afecto por su prima, Mane de Bondy, quien lo conduce a la idea de que «quizá esta religión no sea absurda». Acude entonces con frecuencia a la iglesia de Saint-Augustin para hacer esta «extraña oración» «Dios mío, si existís, haced que os conozca». Busca entonces un «padre espiritual» y con este fin se presenta al confesionario del abate Huvehn. Este cura venía siendo testigo silencioso de sus pasos. Charles le dice que no viene a confesarse porque no tiene fe, pero que le gustaría que lo iluminara acerca de Dios y la religión. Apenas entablado el diálogo, el abate le dice. «Póngase de rodillas y confiésese». Charles obedece y el abate lo envía a comulgar inmediatamente después. El incidente debe ser bien interpretado. Huvehn, hombre de gran discernimiento, no cayó en la actitud voluntarista anteriormente criticada. Comprendió cuál era la búsqueda de aquel joven poseído por una vacilación fundamental no tengo fe, pero quisiera que me hablaran de Dios. No puedo seguir viviendo en presencia de mi vida corrompida sin buscar el perdón. El confesor no hace sino ayudar a Charles a cristalizar en él el camino emprendido. No ha hecho de la fe un requisito de la confesión. Será en la experiencia del beneficio de esta donde podrá aparecer la luz de la fe. Y es lo que ocurre: «Desde el momento en que creí que había un Dios, comprendí que no podía hacer otra cosa sino vivir para él». Eso no significa que Charles aceptara de golpe toda la doctrina cristiana: «Yo, que tanto había dudado, no lo creí todo en un día». La labor interior prosigue lentamente. El «rayo» de la confesión es la culminación de un largo proceso<sup>15</sup>. La continuación lo llevará, en una búsqueda insaciable de Dios, de la trapa de Notre-Dame des Neiges a Nazaret, y luego del Sahara a Tamanrasset.

### ***La libertad religiosa***

Esta libertad profunda del acto de fe funda lo que el Vaticano II ha llamado la «libertad religiosa»<sup>16</sup>. Este terreno es tan íntimo, tan profundo, que no puede ser objeto de ningún tipo de coerción, entendida esta en dos sentidos: a nadie se le puede obligar a actuar en contra de su conciencia y, por consiguiente, a practicar un culto religioso contrario a ella; y a nadie se le puede tampoco impedir que actúe en conformidad con su conciencia y su religión dentro de ciertos límites. Estos límites son simplemente los del bien común, la moralidad y la paz pública, y los del respeto debido a las otras confesiones religiosas. El Vaticano II, después de fuertes debates, consideró que esta toma de posición tiene su fundamento en la dignidad de la conciencia humana y sus derechos, y no en la verdad objetiva que el catolicismo reivindica para su fe. La apologética católica había dicho durante mucho tiempo que sólo la verdad tiene derechos, no el error. Sobre la base de este principio, el catolicismo reivindicaba la libertad de culto para él, pero no para las otras confesiones y religiones. Hoy reivindica esta libertad para toda persona humana, cualquiera que sea su religión o su no religión.

¿Hay que ver en esto una aceptación del relativismo, según el cual todas las religiones vienen a ser equivalentes? No, sino el respeto a la dignidad de la conciencia humana, sus derechos y sus deberes. Esta dignidad otorga un derecho inalienable a la libertad religiosa, sea cual sea la manera en que cada uno usa de

este derecho, ya sea eligiendo una religión determinada, ya sea rechazando toda religión o profesando el ateísmo.

### ***La fe, don de Dios***

Vayamos hasta el final de nuestros interrogantes. ¿Por qué la relación del hombre con Dios pasa por la fe, es decir, por una realidad tan misteriosa que es susceptible de sospechas, en lugar de desplegarse en la claridad y la seguridad de la evidencia? En realidad, al plantear esta cuestión no se sabe bien lo que se pregunta. Se supone que el hombre es capaz de atrapar a Dios en la red de sus conocimientos, de conocerlo tan bien como se puede conocer a un hombre, en una palabra, de dominarlo o, incluso, domesticarlo (como en ciertas formas de superstición).

Ahora bien, esto no es posible, simplemente porque Dios es Dios, y el hombre es hombre. Como decía oportunamente Agustín: «Si lo entiendes, no es Dios». Hay en nuestro deseo de conocer a Dios un peligro de idolatría, de construir a un Dios a nuestro alcance. El Dios vivo está siempre infinitamente más allá de todo lo que podamos pensar de él. Por eso nos sorprende y desconcierta. Creer sólo puede ser un don de Dios, porque sólo Dios puede hablarnos de Dios. Ya Pascal lo dijo: «Dios habla bien de Dios».

Esto es perfectamente coherente con la experiencia de la superación infinita del hombre por sí mismo, descrita en el capítulo anterior. Hemos visto en efecto que el surgimiento de la idea de Dios y por tanto de la cuestión de Dios tiene lugar en esta zona íntima de nosotros mismos que no dominamos. Tampoco podemos dominar a Dios.

El acto de creer es, por consiguiente, fruto de una experiencia religiosa enteramente original. El creyente lo interpreta como un don gratuito ofrecido por Dios, un don que lo supera y del que no puede dar cuenta exacta, pero un don que acepta con toda su libertad. Es en este acto en el que se encuentra «justificado», como en otro tiempo Abrahán, es decir, perdonado, reconciliado, «devuelto a la gracia», acogido en la vida de Dios.

### ***Fe ¿ofrecida a todos o a unos pocos?***

No veamos en lo que se ha dicho sobre el acto de creer la afirmación de una situación de inferioridad radical en el no creyente que no «ve». La analogía de los dos policías o de los dos científicos, de los cuales uno encuentra y el otro no, puede parecer muy desfavorable a este. Estas paginas pueden muy bien haber mostrado a este «no creyente» todo lo que hay de fe subyacente en su existencia, así como todo lo que hay de no fe en el creyente a pesar de su profesión oficial. Recordemos que la opción declarada puede no dar cuenta verdaderamente de la opción real.

Este discurso sobre el creer no puede sino interpelarnos a cada uno de nosotros, sea cual sea el lugar en que nos coloquemos en el tablero del creer. Es conocida la colección de hbntos titulados *Ce queje crois* («Lo que yo creo»). Han sido escritos por numerosas personas, cristianos y no cristianos, creyentes y no

creyentes. Cada autor, sin embargo, trata de situarse en el ámbito del creer, es decir, del sentido que quiere darle a su vida, de los valores que respeta y, a veces, de la forma de absoluto que se impone a su conciencia.

Se le puede dar también la vuelta a la objeción si la fe es un don gratuito de Dios, entonces hay unos a quienes se les da y otros a quienes no se les da. Lo cual es otra forma de injusticia ¿Quién no ha oído esta reflexión, a menudo dolorosa «Creo que mi disposición de fondo es buena, pero no consigo creer»?<sup>7</sup>

Pero don gratuito no significa don ofrecido solo a unos pocos. Un don no es menos gratuito porque sea ofrecido a todos. Como en nuestro caso. Pero muchos factores derivados de mi historia y de mis experiencias personales, de mi familia, de mi ambiente social, pueden impedirme en cierta medida escuchar el ofrecimiento de Dios. La cuestión decisiva está en saber si yo estoy seriamente abierto a la búsqueda de la verdad. Porque el ofrecimiento de Dios se dirige a nuestra libertad y se inscribe en nuestra historia. El acto de creer puede comportar momentos decisivos, pero, como todo diálogo, nos afecta a lo largo del tiempo. Tiene sus altibajos. Continuamente hay que reanudarlo y mantenerlo. La gran oración de Newman (1801-1890) consistía en pedir «no pecar nunca contra la verdad». Por otro lado, toda respuesta de fe está condicionada por la realidad religiosa del país en el que se vive.

### ***Fe y violencia***

Hay algo más grave en la cultura del mundo contemporáneo. Estamos tan afectados por el hecho de los integrismos religiosos de todo tipo, musulmanes, judíos e incluso cristianos, que estamos tentados a considerar toda religión como un factor de violencia. Hoy el creer religioso es acusado de mantener, si no de avivar, la violencia entre los pueblos. Somos testigos de demasiados casos en los que conflictos irrestañables a lo largo de generaciones mantienen como símbolo, o etiqueta, la apelación a pertenencias religiosas: Irlanda del Norte, Yugoslavia, Argelia. En los casos extremos, se llega a la pretensión de matar en nombre de Dios o para darle gloria.

La acusación es gravísima y ha de ser tomada muy en serio por todos los creyentes. Es un caso en el que podría aplicarse el proverbio latino *Corruptio optimi pessima*, «La corrupción del mejor es lo peor». Se trata aquí de una perversión del sentido de lo sagrado. Lo sagrado es una expresión del absoluto en nuestras vidas. Es un ámbito en el que sólo caben el respeto y la adoración. Es entonces tentador identificarse uno mismo con lo sagrado, convertirlo en motivo de una «guerra santa» y oponer la propia religión, como la única justa, a todas las demás. Es entonces cuando lo sagrado se convierte en fuente de violencia. Fue lo que ocurrió con las guerras de religión en la Europa de los siglos XVI y XVII. Es lo que sigue ocurriendo hoy con las tendencias extremas del islamismo. Esto evidentemente es injustificable y contradice la esencia de todo mensaje religioso que, si se pretende verdadero, no puede sino enseñar el amor, el perdón y la reconciliación.

La primera respuesta a la objeción es pues reconocer, con espíritu de arrepentimiento, los actos de violencia, de crueldad, de injusticia, etc., cometidos

por mi religión, por mi confesión cristiana. La Iglesia católica, por su parte, ha pronunciado desde el Vaticano II palabras alentadoras en este sentido. Por este camino está creciendo y crecerá aún más en el futuro.

La segunda respuesta consiste en reconocer que la violencia religiosa es expresión del pecado del hombre, que se manifiesta en violencias análogas por otras muchas razones. Si una religión pretende justificar la violencia en nombre de su propio mensaje, hay que decir entonces muy claramente que ese mensaje, o la parte de ese mensaje que contiene dicha invitación a la violencia, no puede en ningún caso provenir de Dios.

### **Razones para no creer**

He tratado de mostrar las razones para creer; pero, ¿no hay igualmente «razones para no creer»? André Comte-Sponville, reconocido como «próximo a la tradición cristiana y muy manifiestamente marcado por los evangelios», enumera tres razones en un artículo de revista<sup>18</sup>. Mi primera reacción es pensar, con él por lo demás, que hay bastantes más de tres.

Su primera razón es la de la inmensidad del mal. Es sin duda la más radical y será menester volver sobre ella en los capítulos siguientes. La segunda es la mediocridad del conjunto de los hombres, «más bien ridículos que malos». La tercera, más sorprendente pero más grave, es que la fe en Dios y la religión corresponden demasiado «exactamente con nuestros más fuertes deseos, que son no morir y ser amados.

Es una razón para desconfiar una creencia que corresponde tan bien a nuestros deseos, cabe muy bien suponer que ha sido inventada para eso, para satisfacernos, para consolarnos. Es la definición de la ilusión»

¿No he caído yo mismo en esta trampa al subrayar tan fuertemente el deseo fundamental que anida en el movimiento de nuestra conciencia, y situando allí el origen de nuestra noción de Dios? ¿No nos topamos aquí con la famosa fórmula de Renán «El deseo crea generalmente su objeto»? Esta fue la gran objeción del siglo XIX, en particular con Feuerbach y Marx, y luego con Freud. La respuesta dada por nosotros era que la nada no funda nada y que, por tanto, no puede fundar esta dinámica abierta al infinito de Dios ¿Es suficiente para convencerse? ¿No se trata de un razonamiento sobradamente abstracto? Reconozcamos en cualquier caso que esta concordancia profunda entre nuestro deseo y lo que propone la fe cristiana es inquietante e invita a la reflexión. Esta fe posee por tanto una racionalidad. Por otro lado, el padre De Lubac ha mostrado que nada puede explicar el origen de tales deseos y del deseo de Dios. Tanto el no creyente como el creyente se topan con el mismo misterio.

Esa es la razón de que haya dicho igualmente que hay aquí una opción libre *que es menester tomar*. Espíritus egregios han tomado una decisión en un sentido o en otro. Es sorprendente que la cuestión más radical de la verdad dependa de este modo de una opción. Pero hemos visto ya la vinculación existente entre verdad y libertad, y la significación de este nexo para que el hombre siga siendo hombre y no se convierta en una hormiga laboriosa. Esto debe ayudarnos a

reconsiderar la cuestión de la verdad de cara a la existencia humana

### **Breve balance**

Ninguna reflexión, ninguna «demostración», puede conferir a otro la fe. No espero por tanto que ningún lector no creyente entregue sus armas diciendo me ha convencido. Lo que he querido mostrar ha sido ante todo que el acto de creer es un acto humano, con todos sus derechos de ciudadanía. Se adecua a nuestra condición humana, que no nos permite escapar a la necesidad de creer en casi todos los terrenos.

He tratado a continuación de describir lo mejor que he podido el acto religioso de creer, tal como se expresa en la tradición judeocristiana, con el fin de mostrar su complejidad, pero también su riqueza y, para decirlo todo, su misterio. Este acto, enteramente justificable por lo que a la razón se refiere, es una experiencia humana fundamental y fruto de un encuentro, hecho de gracia y de libertad. Todo no está dicho, por supuesto, y en las páginas que siguen nos esforzaremos por aclarar tanto la significación como el contenido de la fe.

<sup>1</sup> Citado por M DE CERTEAU, *institution du croire*, RSR 71 (1983) 64-65, que remite a su vez a J. CAVAILLÉS, *Phüosophie mathématique*, Hermann, París 1962, 210-217.

<sup>2</sup> Ib, 65

<sup>3</sup> Ib

<sup>4</sup> Ib

<sup>5</sup> CÍ B. SESBOÜÉ, *N'ayez pas peur!*, DDB, París 1996, 22-53 (trad. esp., *¡No tengáis miedo!: los ministerios en la Iglesia hoy*, Sal Terrae, Santander 1998).

<sup>6</sup> G VAN DER LEEUW, *La religión dans son essence et ses mamfestations*, Payot, París 1970, 620

<sup>7</sup> Soy consciente de que hablando así de la Biblia y describiendo los diferentes aspectos de la fe, doy por supuestos muchos datos que seguirán siendo problemáticos para ciertos lectores ¿Puede Dios intervenir en nuestra historia? ¿Que significa la afirmación de que Dios habla al hombre? ¿De qué dialogo se puede tratar entre Dios y el hombre? Estos puntos se presentaran mas tarde a nuestra consideración Por el momento, se trata de una descripción de lo que envuelve la actitud de fe

<sup>9</sup>Cf infra, p 171-201

<sup>10</sup> Su tesis era la siguiente: la fe da «ojos» para creer, es decir, que da una luz para mostrar que hay que creer En un mismo acto concreto percibo, por una parte, que tal cosa es creíble, y por otra, la confieso como verdadera Este acto es un paso, un transito Este punto, por lo demás, es lo que hace tan difícil todo diálogo entre el creyente y el no creyente. El filósofo Maurice Blondel (1861-1949) decía ya, por su parte, que hay que «distinguir el uso de la razón *antes* y el uso de la razón *después* del acto de fe» (M. BLONDEL, *Lettre sur l'Apologétique*, PUF, París 1956, 20 [trad. esp., *Carta sobre apologética*, Univ. Deusto, Bilbao 1991]).

<sup>11</sup> E ROUSSELOT, *Lesyeux de lafoi*, RSR 1 (1910) 255.

<sup>12</sup> La analogía científica es la analogía de la «inducción». Hoy se llama a este círculo el «círculo hermenéutico», es decir, el círculo del descubrimiento o de la interpretación, en el que funciona una circularidad recíproca de esclarecimiento entre el punto de partida y el punto de llegada.

<sup>13</sup> Este término se define en el Léxico.

<sup>14</sup> Henn Huvehn (1838-1910), antiguo alumno de la Escuela Normal Superior, permaneció voluntariamente como vicario en Saint-Augustin hasta su muerte, enseñando historia de la Iglesia, predicando y confesando Fue uno de los grandes maestros espirituales del siglo XIX, conoció a Víctor Duruy y a Lit-tre, y ejerció su influencia en hombres como F von Hugel, Blondel, Laberthon-niere y Bremond Siguió siendo hasta su muerte acompañante y guía espiritual de Charles de Foucauld

<sup>15</sup> Cf el relato de J. F Six, *Vie de Charles de Foucauld*, Seuil, París 1962, Livre de Vie 33-34, p. 31-33 (trad. esp , *Vida de Carlos de Foucauld*, Taurus, Madrid 1966), *Itinerario espiritual de Carlos de Foucauld*, Herder, Barcelona 1988<sup>4</sup>

<sup>16</sup> CONCILIO VATICANO II, Decreto *Dignitatis humanae* (DH) sobre la libertad religiosa

<sup>18</sup> A. COMPTE-SPONVILLE, *impact médectm hebdo*, 264 (enero 1995) 114. "Cf infra, p 203-252

### CAPITULO 3

#### ¿Qué lenguaje usar para las cosas de la fe?

«¿Por qué empleáis los sacerdotes y los teólogos un lenguaje tan difícil y abstracto para hablar de las cosas de la fe, con palabras que no se encuentran en un diccionario corriente? Se trata de un verdadero "dialecto cananeo", cuando no de una jerga insoportable. ¿Por qué no se puede hablar de esas cosas importantes en un lenguaje sencillo, claro y tan transparente como sea posible?».

No es excesivo dedicar todo un capítulo a responder a esta grave objeción, que constituye para muchos un obstáculo insuperable en sus intentos de lectura de obras religiosas. Afecta a un punto a la vez difícil y capital de nuestra experiencia humana: el del lenguaje.

No basta en efecto con que los sacerdotes y los teólogos se den golpes de pecho reconociendo que usan a menudo una jerga perfectamente inútil. Esta respuesta sería demasiado fácil. La cuestión es infinitamente más radical. Esta pequeña historia, colocada por el padre Henri de Lubac como prólogo de uno de sus libros, nos introduce de lleno en el meollo del problema: «En el patio de recreo, a la salida de la capilla, un niño se burlaba del sermón que acababa de soportar. ¡Pobre sermón, como tantos otros! Queriendo decir algo de Dios, el predicador había abrevado a su joven auditorio con un raudal, mezcla de fórmulas abstractas y devotas, produciendo en aquellos cuyo espíritu no estaba adormecido el efecto más ridículo. El encargado de ellos, que era un hombre de Dios, llamó al burlón y, en lugar de reñirle, le preguntó amablemente: "¿Ha pensado usted alguna vez que no hay nada más difícil que hablar de ese tema?". El niño no era tonto. Reflexionó, y este incidente fue para él como la primera toma de conciencia del doble misterio del hombre y de Dios»<sup>1</sup>

El niño en cuestión, que «no era tonto», era evidentemente el joven Henri de Lubac. La reflexión de su tutor le abre un abismo de reflexión ¿Como el hombre, siendo finito, puede hablar de un Dios infinito? ¿Que supone eso en el hombre? ¿Que lenguaje emplear?

Porque el lenguaje es un misterio en el que todos estamos inmersos y que a todos nos precede. Hemos aprendido a hablar en las rodillas de nuestra madre, respondiendo primero a sus sonrisas y articulando luego nuestras primeras palabras. Con esas palabras nos hemos abierto al mundo y hemos entrado en comunicación con los otros. Hemos tomado conciencia de que ese lenguaje es eficaz para comunicarnos, para actuar sobre el mundo, y de que constituye el origen de todos nuestros conocimientos Sin embargo, son muchos los interrogantes que siguen planteándose sobre su origen (¿quien lo ha inventado?), su naturaleza y su relación con la realidad. Tiene profundidades y usos múltiples. A la luz de estas diversas facetas del lenguaje, tenemos que reflexionar sobre el lenguaje de la fe.

Este capítulo se articula en tres tiempos. Se propondrá en primer lugar una reflexión sobre las diferentes formas de lenguaje, con el fin de poder situar la dificultad del lenguaje propiamente religioso. Luego se analizará más en detalle el

lenguaje bíblico, que es un ejemplo típico de lenguaje religioso. Este recorrido no tiene por objetivo presentar ya los contenidos, sino «descodificar» las diferentes maneras de hablar de ellos. Se abordara finalmente la tensión entre la particularidad inevitable de todo lenguaje religioso y su vocación a lo universal, con los delicados problemas de traducción, de interpretación y de «aculturación» que plantea. Este capítulo puede parecer un desvío de nuestro itinerario. Es mas bien una parada necesaria para abrir una cerradura que nos llevara a la comprensión de lo que sigue.

## I. LENGUAJE Y LENGUAJES

### ***Lenguaje corriente y lenguaje técnico***

Cada disciplina, cada técnica, cada oficio desarrolla un lenguaje propio que incluye numerosas palabras familiares para los especialistas, pero completamente desconocidas para el «gran público». Por ejemplo, en un barco no hay ninguna «cuerda», sino chicotes, escotas, drizas, obenques y otros muchos tipos de cordaje, por no hablar de otros términos técnicos de la navegación.

Todo estudiante aprende a familiarizarse con el lenguaje restringido de la disciplina que estudia. Cuando dos expertos en una ciencia muy técnica, dos médicos especialistas por ejemplo, hablan entre sí, uno a menudo no entiende absolutamente nada de lo que dicen. Hasta el punto de que uno se siente tentado a acusarlos de ocultar bajo ese lenguaje esotérico la verdad que no quieren decir. Esto es inevitable. Toda ciencia desarrolla un vocabulario propio simplemente porque necesita palabras para designar los objetos que descubre o los conceptos clave que la hacen avanzar. Esta necesidad puede sin duda dar lugar a excesos, la mayoría de las veces ridículos, a los que nuestra época está acostumbrada. Se inventan términos pomposos, a veces esotéricos, u horribles abreviaturas, para mencionar cosas que tienen su nombre desde siempre. Pero el lenguaje corriente no puede bastar para todo. Sólo para rellenar la declaración de la renta se requiere conocer el sentido de todo un vocabulario jurídico.

Es así como la exposición de la fe cristiana comprende cierto número de términos técnicos que es difícil evitar. Yo he procurado eludirlos lo más posible en esta obra. Pero no siempre es factible. Así pues, cuando alguno me parezca verdaderamente necesario, lo explicaré tan claramente como me sea posible la primera vez que lo use o lo pondré en el léxico que se encuentra al final de la obra.

### ***El lenguaje de las relaciones humanas***

No hay que creer que el lenguaje científico sea la cumbre de todo lenguaje posible. Aunque es ineludible por la calidad y precisión de sus términos, que hacen posibles análisis de lo contrario inaccesibles, permanece completamente mudo a la hora de hablar de las relaciones humanas y de todo lo que gira en torno a los sentimientos (amor, odio, celos, etc). Nuestra vida sería verdaderamente demasiado triste si no dispusiéramos más que del lenguaje de la técnica y de la ciencia. Hay todo un registro distinto en el lenguaje: el de nuestras relaciones.

Pensemos en el lenguaje del amor y de la afectividad en general. Se sirve de palabras en la mayoría de los casos muy simples, se deja llevar incluso por fórmulas que parecerían ridículas sacadas del contexto de sinceridad existente entre los que conversan. Como los sentimientos son generalmente difíciles de expresar, el lenguaje amoroso toma a menudo desvíos, usa comparaciones, realiza transposiciones. No tiene sentido si se lo toma al pie de la letra, puesto que su sentido es metafórico. Cuando una madre le dice a su hijo que lo quiere tanto que se lo comería, este evidentemente no tiene nada que temer: él recibe estas palabras como expresión de un afecto que no puede sino producir el mejor de los efectos.

Asimismo, ¿cómo hablar del sabor particular de un vino? Los catadores nos dirán que tal vino es franco, robusto, aterciopelado, carnoso. Estamos en el terreno de las imágenes, porque un vaso de vino no tiene, propiamente, ninguno de estos atributos. Esa es la razón también de que la crítica de las obras artísticas, musicales o pictóricas utilice a menudo imágenes para traducir el sentimiento del oyente o del espectador.

### ***El lenguaje de la poesía***

Esto nos introduce en el lenguaje de la poesía. Es propio del poeta darle una calidad particular al lenguaje de la afectividad y de las relaciones evocando, por medio de un sutil juego de palabras, un sentimiento particular o tratando de esbozar un cuadro imaginario. Tiene que escoger palabras dentro del campo del lenguaje usual, por su musicalidad y por la carga afectiva de que son portadoras, trasladarlas por analogía a otros terrenos y crear así una imagen. Estas palabras simbolizan de manera más o menos adecuada un mundo inaccesible al lenguaje ordinario o «trivial». La poesía quiere de este modo acceder a lo bello. Solo ella puede expresar sentimientos o impresiones que hay en nosotros pero que no sabemos decir.

Tomemos el ejemplo de un soneto de Mallarme, que utiliza un lenguaje lírico, pero un tanto esotérico y que pide una cierta «descodificación»

«Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui  
va-t-il nous déchirer d'un coup d'aile ivre  
ce lac dur oublie que hante sous le givre  
le transparent glacier des vols qui n'ont pas fui »<sup>2</sup>

La lectura de estos versos de Mallarme me sugiere el espectáculo de un lago helado en invierno. De un lago que se convierte en el enemigo de la libertad de los cisnes cuyo plumaje queda atrapado en el hielo y que no pueden nadar libremente ni liberarse en sus vuelos repentinos el desarrollo del poema mostrara que se trata de un cisne amenazado de muerte. Pero se expresa otro sentimiento la esperanza del regreso de la primavera tras el «estéril invierno» que permitirá a la vida manifestarse de nuevo. Un comentarista escribe «¿Acaso no es el cisne, que intenta en vano liberar su ala atrapada en el hielo de un lago eterno, el símbolo del Alma humana?»<sup>3</sup> Esta está preocupada por el deseo inalcanzable de una liberación de este mundo, en el que el hielo simboliza el peso, la inercia y todos



los límites que se nos imponen. El duro contraste de las palabras permite a este sentimiento de vuelo el remontar el peso de las cosas y expresar un aspecto del deseo ideal y de infinito que llevamos dentro. También hay en estos versos una música, un poco agria, con sus terminaciones repetitivas en i. Que se me perdone la vulgaridad de este comentario. Haría falta poder comentar una poesía con otra poesía.

Pongamos otro ejemplo. Una pareja mayor asiste a la representación de *Fedra* de Racine. En el gran monólogo del comienzo de la tragedia, a lo largo del cual Fedra, en una especie de estado de demencia, expresa su angustia y su culpabilidad, dice la protagonista: «¡Ah, si estuviera sentada a la sombra de los bosques!».

El señor, que está un poco sordo, le dice a su mujer: «¿Qué ha dicho?». Y ella le contesta: «Ha dicho que preferiría estar en el campo». Observemos que la mujer ha entendido perfectamente el sentido del verso. Pero lo ha traducido a un lenguaje trivial, cotidiano, que no evoca nada. El verso de Racine, por el contrario, impregnado de una musicalidad cuyo secreto poseía el poeta, suscita de manera encantadora la nostalgia de la naturaleza, que está presente en todos nosotros. ¿Cuántas veces, durante nuestras precipitadas jornadas de trabajo en las grandes ciudades, no hemos pensado en los encantos de la naturaleza, ligados a la imagen de un lugar seductor? La cualidad del verso hace vibrar en nosotros todo un simbolismo.

La poesía se sirve de las imágenes de manera privilegiada. Tiene incluso derecho a retorcer el lenguaje ordinario en figuras de estilo que transforman el uso de las palabras. Pero una imagen debe seguir su propia coherencia. Si no, cae en lo ridículo. El parlamentario que dijo en una ocasión: «El carro del Estado navega sobre un volcán», mereció sin duda las guasas por la incoherencia de sus imágenes. Un carro no navega, y si lo hiciera, sería por el mar, y no sobre un volcán.

Todo esto muestra que existen ámbitos de la experiencia humana a los que no se puede acceder con términos completamente adecuados. Se realiza entonces una transposición de términos pertenecientes a otros ámbitos. En literatura, esto se conoce como «metáfora».

Cuanto más se entra en el terreno de la interioridad, de la afectividad, del arte y de las relaciones humanas, es decir, de realidades que no son directamente representables, más se abandona el lenguaje inmediato que nos permite designar las cosas. Cuanto más entramos en el terreno del sentido profundo de nuestra existencia, más nos topamos con esta dificultad. Lo que el lenguaje trivial no puede entonces decir, hay que manifestarlo por medio de la convergencia de expresiones analógicas. Cada una de ellas por sí sola es inadecuada, pero todas juntas orientan hacia un punto de fuga que corresponde a nuestra intención.

## **II. EL LENGUAJE DE LA FE: UN CASO ÚNICO**

Fijémonos ahora en el lenguaje, o más bien, los lenguajes que la Biblia utiliza para hablarnos de Dios y de sus relaciones con los hombres. Estamos aquí, no en el

terreno de la ciencia o de la técnica, sino en el de las relaciones del hombre con Dios. Se entiende entonces por qué el lenguaje religioso se sirve a menudo de la poesía, a la que con tanta frecuencia se recurre en la Biblia. Pensemos por ejemplo en los numerosos salmos. Asimismo, el profeta Isaías, nacido hacia el 765 a.C. y que ejerció su ministerio en tiempos de los reyes Ozías, Ajaz y Eze-quías<sup>4</sup>, es reconocido como uno de los grandes poetas de la humanidad por el esplendor de su estilo, su uso de asonancias y metáforas y la novedad de sus imágenes.

Pero el lenguaje de la fe sale de los límites de la poesía y presenta un caso enteramente particular, único en su género. Nuestro lenguaje, en efecto, se ha ido formando progresivamente, desde el origen de los tiempos, a partir de nuestra experiencia del mundo, y del mundo *finito*. Fue necesario nombrar los objetos, mantener relaciones con los otros, y luego dar cuerpo a las ideas. Todos nosotros sabemos lo que es un árbol o un bosque. Sabemos lo que quiere decir la virtud de la fidelidad, o el defecto de la glotonería. En tales casos, la palabra expresa la cosa, sin más, pero también sin menos. Pero, ¿que ocurre cuando se trata de hablar de lo que supera radicalmente nuestra experiencia sensible, de lo que pertenece al orden de lo *infinito*, y en particular de Dios?

### ***¿Como hablar del Absoluto divino?***

Cuando queremos expresar las cosas últimas, es decir, las que se refieren a nuestra relación con lo *absoluto* —cualquiera que sea—, carecemos de representaciones claras. Nuestro lenguaje se empobrece, le falta aire, como a un avión que vuela demasiado alto, porque está hecho para hablar de realidades finitas. Nos vemos entonces forzados al silencio, u obligados a decir cosas aproximadas, o bien llevados a adoptar un lenguaje poético y a usar imágenes y metáforas. Tenemos en definitiva que crear un código nuevo de lenguaje, que nos hará pasar de la afirmación a la negación, y luego al «paso al límite».

Cuando digo, por ejemplo «Dios es justo», pretendo afirmar de él una cualidad fundamental, la idea de un Dios injusto es contradictoria o perversa. Tengo razón pues al decir que Dios es justo. Pero tengo enseguida que corregir mi afirmación, porque no tengo experiencia más que de hombres y mujeres justos sin duda, pero cuya justicia sigue siendo muy limitada. Ahora bien, Dios, la justicia absoluta, no puede tener límites. Esa es la razón de que Jesús, a propósito del atributo similar de la bondad, le dice al joven rico «¿Por qué me llamas bueno? El único bueno es Dios» (Me 10,18). Estoy pues obligado a corregir enseguida mi fórmula y decir Dios no es justo de la misma manera que fulana de tal es justa, sino que es justo en un sentido enteramente distinto, que a fin de cuentas tiene poco que ver con las justicias humanas. Pero no puedo detenerme aquí. Porque tengo que decir en cualquier caso algo positivo. Tengo que realizar un paso al límite diciendo Dios es justo de manera absoluta, él es la justicia misma, es decir, que es justo infinitamente más allá de toda justicia humana, con una justicia de la que no tengo idea ni representación. La justicia humana no es más que una pálida imagen de la justicia divina. Utilizo por tanto la palabra justicia porque no tengo otra y ese término evoca para mí algo real. Podría decir: Dios es «superjusto», o «absolutamente súperjusto», pero correría el riesgo de devaluar el lenguaje. Uso

entonces, en primer lugar, una afirmación, y luego una negación, para acabar finalmente diciendo algo que está más allá del sí y del no, más allá de toda justicia creada.

### ***Lenguaje y verdad***

La dificultad planteada por el lenguaje nos conduce al problema de la verdad. No basta con que un lenguaje sea sincero. Es necesario que sea verdadero, es decir, que la realidad a la que se refiere corresponda con lo que se dice. Sin duda, esta realidad superará siempre la ambición del lenguaje. Por esa razón nuestros lenguajes son sólo parcialmente verdaderos, porque no pueden encerrar en sus palabras la totalidad de lo real. Se contentan con aproximarse a ella de manera más o menos adecuada.

Descubrimos también que la verdad no es en conjunto unívoca, como si no hubiera nada entre lo verdadero y lo falso. Muchas de las cosas que sabemos o decimos contienen elementos de verdad, sin dejar por ello de estar mezclados con el error. Asimismo, existen diferentes niveles de verdad. La experiencia sensible nos muestra que el sol gira alrededor de la tierra. Esto es verdad en un primer nivel. Hay que pasar a otro nivel de reflexión y de conocimiento para descubrir que la tierra gira alrededor del sol. En la historia han sido necesarios siglos de observación para pasar de uno a otro. La geometría euclidiana sigue siendo verdadera, aun cuando sus postulados sean superados en otras concepciones del espacio y del tiempo.

Hay en fin *alvéolos* diferentes de verdad: la verdad científica es uno de ellos; la verdad poética es otro. Una afirmación puede ser perfectamente verdadera en un ámbito y no en otro.

La verdad religiosa constituye un alvéolo original de verdad. Siempre se expresa de manera más o menos torpe. Por eso su expresión tiene siempre necesidad de perfeccionarse y afinarse. Pero un lenguaje muy ingenuo puede tener un contenido que no lo es en absoluto.

### ***Las «intervenciones» de Dios en el mundo***

Hablar de Dios, al que no vemos y del que no tenemos ninguna representación, simplemente porque él es el. Totalmente Otro, es ya muy difícil. Pero, ¿cómo hablar de las intervenciones de Dios en nuestro mundo? Porque tal es el primer objeto de toda religión que pretenda apoyarse en una revelación<sup>6</sup>. ¿Cómo hablar del encuentro entre el Absoluto y la realidad concreta de lo que se desarrolla en nuestro espacio y nuestro tiempo (es decir, la contingencia empírica de nuestro mundo)? ¿Cómo «hacer hablar» a Dios?. ¿Cómo hablar de la creación y del fin de los tiempos? ¿Cómo hablar de esta afirmación paradójica de la fe cristiana: el Hijo de Dios se ha hecho hombre?<sup>8</sup>.

Observemos inmediatamente que estas cuestiones se refieren a dos casos sensiblemente diferentes. El caso del principio del mundo y del final de los tiempos, respecto de los cuales, por hipótesis, no disponemos de ninguna información «histórica»; y el caso de las intervenciones de Dios en el corazón de

la historia, que nos han sido transmitidas por «testigos», en particular la vida, la muerte y la resurrección de Jesús.

### **El caso del comienzo**

Cuando se trata del comienzo del mundo, estamos ante un caso extremo. Por hipótesis, no podía haber ningún testigo de la creación del mundo, antes de la creación del hombre. Nadie piensa tampoco que el primer hombre creado dispusiera ya de la escritura para dar cuenta de estos acontecimientos primigenios. El lenguaje y la escritura se desarrollaron mucho después. Solo con el transcurso del tiempo los hombres se plantearon la cuestión del comienzo del mundo, lo que es por lo demás signo del dinamismo que los mueve a ir hasta el final en todas las cuestiones. Se trataba por tanto para ellos de hablar de un acontecimiento del que no había ningún testigo ni ninguna tradición histórica.

El conjunto de las religiones antiguas de Oriente Medio atribuía espontáneamente el comienzo del mundo a un poder superior y trascendente. Para hablar de él, no tenían más que una solución proponer un cuento o un relato que, sirviéndose por supuesto de los datos de observación del cosmos de que disponían, no pretendía tener valor científico o histórico en el sentido moderno de estos términos. Pero transmitía una serie de enseñanzas de naturaleza religiosa sobre este origen. A tales cuentos o relatos se les suele llamar, en el lenguaje de la ciencia de las religiones, *mitos*.

Este término es ambiguo, porque en nuestra cultura conlleva un aspecto peyorativo. El mito es algo que se inventa, que no tiene consistencia, que no tiene nada que ver con la realidad —se habla así de un «mitomano»—, en definitiva, pura ficción. Este juicio global es injusto, porque aunque el mito no pretenda en modo alguno ofrecer una fotografía de la realidad empírica, tiene su propia verdad.

Por ejemplo, las fábulas de La Fontaine no pretenden contar historias verdaderas, tanto más cuanto que suelen hacer hablar a los animales. Por eso son mitos, en el sentido etimológico del término, puesto que se denominaban *mythos* las fábulas de Esopo, el predecesor griego de La Fontaine. Pero la fábula pretende ofrecer una enseñanza sobre un aspecto del comportamiento de los hombres y advertir sobre lo justo y lo injusto. Empieza —o termina— con una moraleja «La razón del más fuerte es siempre la mejor, como enseguida vamos a mostrar». Así comienza la celebre fábula del lobo y el cordero. Y la del cuervo y el zorro termina así «Sabed que todo adulador vive a expensas de quien lo escucha».

Hay pues una verdad de la fábula o del mito, pero esta verdad pertenece al orden de la enseñanza moral y social. Un relato imaginario puede ser también portador de una verdad religiosa. Porque en los relatos del comienzo pasamos de la moral a la religión. El término de mito ha venido así a designar los relatos concernientes a «la historia de los hechos de los seres sobrenaturales», según Mircea Eliade, gran especialista de la ciencia de las religiones. Se trata de una historia sagrada, que da cuenta del origen de las cosas y es portadora de un sentido global del mundo que el creyente rememora por medio de celebraciones y ritos. En este marco es en el que hay que interrogar los relatos bíblicos del

comienzo.

### ***La naturaleza de los relatos bíblicos del comienzo***

¿Son «mitos» de este orden los relatos de la creación y de la caída que hay en la Biblia?. Fundamentalmente sí: recogen la intervención libre de Dios en el comienzo absoluto del mundo, con un acto de creación; son reveladores de un «proyecto» de Dios para este mundo. Dan así un sentido a la vida de los hombres. Evidentemente, no son relatos históricos en el sentido propio del término, ya que pretenden contar lo que ningún espectador pudo ver. Por otra parte, el modelado del hombre con barro, la presencia de dos árboles y de cuatro ríos, la serpiente tentadora, son rasgos míticos presentes en los relatos mesopotámicos. El relato bíblico está marcado claramente por el contexto religioso de la época en que se elaboró. Por tanto, no hay que buscar nada en estos relatos desde el punto de vista de la historia de los acontecimientos. Pero sí, y mucho, respecto de su significación. Se habla a propósito de ellos de un «género literario» original.

El mito tiene como carácter general el inscribirse en un tiempo convencional, que no tiene nada que ver con el tiempo cósmico real. Es el tiempo del «Érase una vez...», de nuestros cuentos de niños. Eso es lo que ocurre en el Génesis. Igualmente, el tiempo de la creación está vinculado a un lugar, el «paraíso», del que el hombre y la mujer serán expulsados tras la caída. En nombre incluso de la solidaridad espacio-temporal, se puede decir que si el tiempo es mítico, el lugar lo es también.

Dicho esto, que es esencial, hay que advertir también que los «mitos bíblicos» tienen caracteres muy particulares que marcan su originalidad y los destacan en parte del marco general de los mitos antiguos. Así, pasan sin darse cuenta del tiempo convencional a nuestro tiempo concreto, y no dejan de estar vinculados a la ciencia de su tiempo.

El tiempo originario convencional continuará, en efecto, después de los relatos del comienzo sin ninguna indicación de discontinuidad. Los once primeros capítulos del Génesis cuentan la historia de los inicios de la humanidad situándola en un tiempo convencional, pero sin señalar ningún corte cuando el curso del tiempo llega finalmente hasta los tiempos del redactor. Adán y Eva tienen hijos, la tierra se puebla, etc. Estos relatos, sin duda, están impregnados de rasgos míticos (el diluvio, la torre de Babel). Pero conducen progresivamente a la historia, a la de Abrahán y los patriarcas, y luego a la de la constitución del pueblo elegido con Moisés. No hay ruptura de la continuidad desde el Génesis hasta los libros de los Reyes de Israel y de Judá, claramente situados en la historia.

El relato del Génesis tenía igualmente en su tiempo una pretensión que podríamos llamar «proto-científica». Porque hoy se sostiene que la redacción de este relato estuvo influida por el sistema cosmológico babilonio, fruto de una cultura «que disponía de medios de observación elaborados, especialmente de los astros, y resolvía operaciones matemáticas de tercer grado»<sup>9</sup>. Génesis 1-3 en particular menciona los diferentes elementos del mundo tal como se presentaban; el texto tenía la función de dar cuenta de las razones y de las causas explicando por qué el mundo es lo que es, y está compuesto de la manera que lo está,

habitado por los hombres tal como son. Es lo que se llama una explicación «etiológica» (de la palabra griega *aitía*, que significa «causa»).

El relato bíblico de los orígenes, tal como era leído, llenó en efecto la laguna científica de la humanidad hasta los tiempos modernos. Mientras no se supo nada científicamente acerca de los orígenes, se consideró sin más que estos relatos tenían un alcance empírico, es decir, que las cosas que contaban habían ocurrido tal como se contaban. Esta actitud era tan espontánea que ni siquiera se cuestionaba<sup>10</sup>.

Un especialista en estas cuestiones, Pierre Gibert, concluye que los relatos bíblicos de los orígenes son relatos mixtos, míticos por cierto número de rasgos, pero también relatos que tienen la pretensión de dar sentido al comienzo de una historia unificada que llega hasta nuestros días. En este sentido, son portadores ya de una primera *desmitización* (o *desmitologización*), por usar el término difundido por el exégeta y teólogo luterano Rudolf Bultmann (1884-1976). Expresan ya el paso del mito, o del cuento, a la historia.

Los relatos del comienzo no deberían pues ser ya problema, ni para el no creyente ni para el creyente. El primero puede apreciarlos y juzgarlos en función de su intención y de su género literario. El segundo queda liberado de todo malestar y angustia ante la aparente contradicción entre ciencia y fe. Puede asimismo estar seguro de que está en consonancia con la postura de la Iglesia.

### **¿Mitos científicos?**

Recurrir a los relatos es un procedimiento tan profundamente arraigado en el espíritu del hombre, que los investigadores científicos especialistas en el comienzo del mundo exponen los resultados de sus investigaciones en forma de un argumento que tiene todo el carácter de una historia y que a veces hace incluso alusión a los textos bíblicos. El físico Steven Weinberg, premio Nobel en 1979, cuenta en su libro *Los tres primeros minutos del universo*<sup>11</sup>: «Al comienzo, hubo una explosión. No una explosión como las que se pueden ver en la tierra, que parten de un centro determinado y se extienden englobando un volumen cada vez mayor del aire circundante, sino una explosión que tuvo lugar en todas partes simultáneamente, ocupando todo el espacio desde el principio, cada partícula huyendo de todas las demás (...).

Después de una centésima de segundo aproximadamente, el momento más antiguo del que podemos hablar con una cierta seguridad, la temperatura del universo se elevaba a cerca de cien mil millones de grados Celsius (...).

El universo en fin estaba lleno de luz (...)»<sup>12</sup>.

¿Cómo no pensar en el comienzo del Génesis, es decir, en el comienzo de toda la Biblia: «Al principio Dios creó el cielo y la tierra» (Gen 1,1)? El científico trata aquí de reconstruir el acontecimiento primordial. A partir de ahí, inicia inevitablemente un relato temporal, evocado por la «centésima de segundo aproximadamente». Ahora bien, este «relato» está fundado en el aprovechamiento de datos matemáticos y astronómicos no representables. Si el autor actúa así, es porque es un hombre situado en el tiempo y no puede actuar de otro modo desde

el momento en que pretende responder a cuestiones que se plantea como hombre. Pero está haciendo lo mismo que el redactor del Génesis. Por eso se ha podido hablar a este respecto de «mitos científicos» del comienzo.

No se trata evidentemente de criticar la competencia científica de Weinberg, aunque sin duda otras teorías más recientes han llevado a precisar o corregir algunas de sus afirmaciones. No se trata tampoco de hacer un concordismo barato sobre la base de esta coincidencia entre el Génesis y Weinberg. Lo que interesa subrayar es la necesidad ineludible del hombre de pasar por el relato. Y hasta el investigador más especializado se plantea siempre la cuestión del valor y la pertinencia de sus resultados de cara a la realidad. Es perfectamente consciente de que pasa por representaciones para expresar lo inexpresable. «Es la cuestión del parentesco entre el espíritu mítico y el espíritu científico la que hay que plantear aquí, a riesgo de chocar una vez más con los científicos»<sup>13</sup>.

### ***El fin de los tiempos***

Lo dicho del comienzo vale también para el fin. A la hora de hablar del fin, no disponemos, como es evidente, de ninguna representación. El fin de los tiempos no está ahí, y los científicos discuten para saber si el tiempo puede y debe tener un fin. Hablando en términos humanos, la Biblia propone argumentos algo convencionales y que tienen una dimensión mítica. Pero, al igual que con el principio, articula estos argumentos al final de la historia humana y del mundo. No los sitúa en un más allá, sino en nuestro aquí espacio-temporal. Se trata del «punto omega» de la historia, momento en el que Dios interviene con todo su poder para transformar nuestro mundo en otro mundo de bienaventuranza y de paz. Estos argumentos y escenificaciones son muy difíciles de entender para nosotros, ya que tienen una dimensión apocalíptica y describen una serie de calamidades que se abaten sobre la humanidad, con un juicio al final. Es pues necesaria mucha agudeza para «descodificarlos»<sup>14</sup>.

### ***El Absoluto interviniendo en la historia las teofanías***

Pero la Biblia nos describe también la intervención de Dios en el tiempo de la historia. Ya en el Antiguo Testamento, Dios interviene a menudo en favor de su pueblo por medio de palabras y obras. Pero, ¿cómo transmitir palabras atribuidas a Dios?. Por supuesto, se trata siempre de palabras humanas, comprensibles para los hombres. Hay por tanto códigos de lenguaje que indican que tales o cuales palabras son atribuidas a Dios. El más frecuente es el de la *teofanía* (es decir, la manifestación de Dios).

Hay una serie de rasgos que caracterizan la teofanía como *lenguaje*. Están tomados del mundo de representaciones de la época de los redactores y tienen por objetivo evocar al mismo tiempo la trascendencia de Dios respecto de la naturaleza, de la que es señor, como un organista que sabe extraer del órgano los acordes deseados, y su proximidad al hombre, al que hace su interlocutor. En las teofanías hay truenos y tormentas, o por el contrario el murmullo de una brisa

suave, una nube que cubre un lugar o un santuario, un estremecimiento de la naturaleza, la presencia de ángeles, la aparición de Dios en fin, sea en forma de una voz solo, sea en forma de una figura humana misteriosa, mas o menos revestida de gloria La teofanía mas importante del Antiguo Testamento es evidentemente la del Sinaí, en la cual Moisés recibe las tablas de la Ley En ella se muestra que la trascendencia absoluta de Dios no es incompatible con el encuentro y el verdadero dialogo con los hombres.

El Nuevo Testamento tiene también sus teofanías. Los ángeles en el cielo anuncian el nacimiento de Jesús de manera gloriosa La voz de Dios resuena en el momento del bautismo de Jesús, autentificando su misión delante de los hombres. La misma voz se deja oír también en el momento de la transfiguración, con el signo de la nube. El temblor de tierra que acompaña a la muerte de Jesús en Mateo es un signo de tipo teofánico.

### ***La teofanía de la resurrección de Jesús***

El signo teofánico esencial relativo a Jesús se da al término de su existencia por la resurrección<sup>15</sup>, signo de su victoria definitiva sobre la muerte y confirmación por Dios de la autenticidad de su misión. Con la resurrección de Jesús estamos, en efecto, en el cruce mismo de lo trascendente divino con nuestra realidad espacio-temporal humana. Observemos en primer lugar que la resurrección de Jesús en sí misma no es objeto de ninguna descripción ni de ningún relato. Es objeto sólo de una afirmación, desprovista de todo término técnico. Las dos palabras de las que se sirve el Nuevo Testamento para referirse a ella son metáforas: las de *despertarse* y *levantarse*, es decir, *ponerse de pie*. En nuestro mundo imaginario, el sueño es considerado como hermano de la muerte. En él en efecto estamos tumbados y no nos comunicamos con los otros. El despertar es pues un retorno a la vida, de la que vuelven todos los signos. Ocurre lo mismo con el hecho de ponerse de pie, de abandonar la posición tumbada, después de una enfermedad, y de reanudar las actividades. No hay nada más difícil que encontrar un lenguaje que no sea demasiado inadecuado para expresar una realidad que no se ha producido más que una vez a lo largo de la historia.

Los signos teofánicos de la resurrección son en cierto modo colaterales: presencia de ángeles en el sepulcro vacío anunciando a las mujeres el mensaje, luego apariciones de Jesús a sus discípulos en formas que subrayan la trascendencia de su nueva condición con respecto al espacio y al tiempo. Su ascensión es la teofanía final del ciclo de las apariciones.

Estos signos y manifestaciones de Jesús vivo después de la crucifixión, transmitidos por testigos, tienen una importancia capital para hacernos comprender no sólo lo que ocurre, sino también el sentido de este acontecimiento único. El caso no es comparable con el del comienzo y el fin de los tiempos. Nos encontramos en el curso de la historia y hay ciertas referencias históricas accesibles. Sin embargo, la naturaleza misma de la resurrección se nos escapa, ya que se presenta como un paso de nuestro mundo al mundo de Dios. Esta es la paradoja tenemos que hablar de ella con los recursos de nuestro lenguaje, pero somos incapaces de definirla. Podemos decir lo que no es, pero no podemos decir



positivamente lo que es. Evidentemente, el problema del lenguaje no es la dificultad mayor que plantea la resurrección a nuestra fe. Pero es inseparable de ella.

### **El Absoluto presente en *el corazón de la historia Jesús***

Con Jesús estamos en presencia de un mas allá de la teofanía, o de una teofanía excepcional, que dura la vida entera de un hombre, porque Jesús proclama «El que me ha visto a mi, ha visto al Padre» (Jn 14,9). Se nos anuncia en efecto que Dios mismo en la persona de su Hijo se ha hecho hombre, y que este hombre, Jesús, ha compartido en todo y por todo, sin restricciones, la condición humana. Se trata de una afirmación totalmente paradójica, teniendo en cuenta lo que significan los términos «Dios» y «hombre» Aquí el modo de revelación de Dios pasa por un sujeto humano. Contemplando la conducta y escuchando la palabra de Jesús, descubriendo la excepcional concordancia entre una y otra, se nos invita a reconocer la acción y la palabra de Dios mismo. Tal es la pedagogía de la *encarnación*, sobre la que habremos de volver con detenimiento. Se entiende que sea sin duda la realidad más difícil de admitir de todo el cristianismo. Si la menciono aquí es sólo para mostrar hasta dónde llega el deseo de Dios de comunicarse con nosotros por medio de un lenguaje auténticamente humano.

Lo específico de esta manifestación de Dios está en apelar relativamente poco a los signos divinos. No obstante, era inevitable que algunos signos propiamente divinos se ofrecieran como confirmación por parte de Dios de la autenticidad de la misión de su enviado. Pero vienen como complemento de la revelación de Jesús, realizada según el lenguaje de la existencia humana. Ya nos hemos encontrado con ellos, en particular el signo capital de la resurrección.

### **III LENGUAJE RELIGIOSO Y LENGUAJE UNIVERSAL**

He evocado aquí el difícil problema de un lenguaje humano y limitado que, no obstante, tiene que hablar del Absoluto, de lo ilimitado, en definitiva, de Dios y de sus intervenciones en la historia. Pero he dejado de lado otro problema, menos terrible aparentemente y sin embargo muy complejo el de la diversidad de las culturas y la universalidad del lenguaje religioso. Todo lenguaje es inevitablemente particular, se inscribe en el tiempo y el espacio de una historia y de una cultura, a pesar de lo cual el lenguaje religioso que habla de Dios pretende dirigirse a todos. Tiene una pretensión universal y, en principio, debe ser comprensible para todos.

#### ***El lenguaje, vehículo de una comunicación universal***

Este punto es hoy objeto de múltiples debates. Algunos llegan a decir incluso que las culturas son hasta tal punto herméticas unas respecto de otras, que ciertos conceptos elaborados por unas son totalmente incomprensibles para otras. Tal afirmación equivaldría a decir que en la tierra hay dos o mas categorías de hombres, que, en definitiva, son tan diferentes que no pueden comunicarse entre si acerca de lo esencial, es decir, sobre el sentido de su vida. Esta idea es rechazada por el hecho de que, a pesar de las profundas diferencias culturales,

todos nos comunicamos sobre la faz del planeta, aun cuando no hablemos la misma lengua. Las culturas se comunican entre si y, hasta cierto punto, pueden llegar a mezclarse. Los campos de la política, la economía y la ciencia son un ejemplo palpable de la capacidad de todos los hombres para comunicarse sin fronteras. En todo el mundo nos servimos de los mismos ordenadores y a través de ellos nos comunicamos. Por lo que respecta a la cultura, todo es traducible de manera más o menos laboriosa, y así vemos como muchos japoneses o chinos se convierten en especialistas en literaturas o artes europeas. La investigación filosófica puede también comunicarse de una cultura a otra. No se ve entonces por que, en el terreno religioso, tenga que haber fronteras infranqueables, dado que la condición humana es la misma para todos. Si algún día llegan a aparecer extraterrestres, el único verdadero problema será saber si podemos comunicarnos con ellos. Si es así, podremos decir que son verdaderamente hombres, aunque tengan una antena en la nariz.

### ***Culturas particulares y alcance universal***

Una vez asentado esto, es menester reconocer el peso de la diversidad de las culturas, de la cual la multiplicidad lingüística es un aspecto esencial. La sintaxis varía de unas lenguas a otras. El uso de los tiempos gramaticales remite a concepciones diferentes del tiempo. La fijación de la realidad por medio de las palabras no siempre se corresponde. El juego de los sinónimos y de los homónimos (por ejemplo, «delfín» puede designar tanto al hijo del rey como a un mamífero marino) es diferente, lo que hace que los juegos de palabras sean directamente intraducibles. Una lengua dispondrá de un término preciso para designar una idea que faltara totalmente en otra. En inglés, por ejemplo, hay una misma palabra para decir «consejo» y «concilio»: *council*; sólo el contexto disipa la ambigüedad. O bien la misma idea se expresa por medio de contrarios. Por ejemplo, los alemanes, en lo tocante a los transformadores eléctricos, usan la advertencia *Lebensgefahr* («peligro de vida»), es decir, peligro para la vida, donde nosotros dinamos «peligro de muerte». El lenguaje es aparentemente contrario y, sin embargo, la idea es la misma. Asimismo, el funcionamiento de los artículos es propio en cada lengua, habiendo algunas en las que ni siquiera existen los artículos. Se podrían multiplicar las observaciones de este tipo. Las lenguas humanas se han ido constituyendo con una infinidad de particularidades. Pero siempre mantienen un alcance universal, es decir, que lo que yo digo hoy aquí ha de poder ser entendido siempre y en todas partes. De esto no se sigue, sin embargo, que la manera que tengo de decirlo, las palabras de las que me sirvo, sean verdaderamente capaces de transmitir mi idea siempre y en todas partes. El problema de la «traducción», no sólo de la traducción de una lengua a otra, sino también de la transposición cultural de un universo de significación a otro, resulta por tanto esencial.

### ***La transmisión de la fe: el lenguaje de la Biblia***

Ocurre exactamente así en lo que concierne al lenguaje religioso y la transmisión de la fe. Todo movimiento religioso parte de un lugar y un tiempo, y se encuentra

condicionado por su lenguaje original. La Biblia usa el lenguaje de los pueblos antiguos de la cuenca mediterránea. Es expresión de un mundo cultural muy concreto: el de los antiguos hebreos. De ahí nuestra dificultad para entender ciertos términos, ciertas ideas y representaciones, ciertas maneras de hablar también. Este es el origen de las dificultades de interpretación de los textos bíblicos. Es manifiesto que no nos encontramos en el mismo nivel. Esto explica que, para desentrañar el sentido de los textos, los intérpretes (los «exégetas») hayan tenido que desarrollar un trabajo gigantesco, tanto dentro como fuera de la Iglesia. Esto se refiere al Antiguo y al Nuevo Testamento. ¡Cuántos textos evangélicos o pasajes de las cartas de Pablo parecen oscuros en una primera lectura! Esa es la razón de que la lectura bíblica en las iglesias vaya normalmente acompañada por un comentario, cuya finalidad es explicar el sentido del pasaje. El comentario traduce el texto en términos actuales.

Esto no facilita las cosas. Pero, ¿cómo hacer si no? El «profeta», es decir, el que cree deber comunicar a sus hermanos una experiencia de Dios, no puede escapar a esta ley. Jesús tampoco escapa a ella: habla en la lengua y según el lenguaje de sus contemporáneos. Hasta cierto punto tenemos que atenernos a las palabras que él empleó, porque toda traducción corre el riesgo de dejar escapar parte del sentido. Las traducciones son absolutamente necesarias; pero deben ser continuamente confrontadas con el original.

Hemos visto que el lenguaje religioso reposaba sobre una transposición del lenguaje de nuestra existencia corriente y finita. Esto concierne evidentemente a la Biblia. Pero esta efectúa otra transposición: retoma los términos clave del lenguaje religioso de su tiempo, pero en muchos casos inyecta en estas palabras un sentido nuevo en virtud de la originalidad propia de la revelación judía y cristiana. La revelación de Dios, como se ha dicho, no puede expresarse sino en términos humanos, pero no encuentra ya hechas las palabras necesarias. Por eso adopta las palabras clásicas pero modifica, yo diría que «convierte», su sentido. La Biblia habla de sacrificio; pero el término es objeto de una verdadera conversión y de una espiritualización que lo purifica de connotaciones inaceptables, en particular cuando se afirma que la muerte de Jesús fue un «sacrificio»<sup>16</sup>. El grave peligro está aquí en tomar las palabras, no ya en su sentido bíblico, sino en el de los arquetipos no convertidos que se encuentran en nuestra mentalidad.

Entre los textos bíblicos y nuestra mentalidad actual sigue habiendo una gran distancia cultural. Todavía tenemos que reconocer que Jerusalén y Atenas son los orígenes de la cultura que hemos heredado. Muy distinto es lo que ocurre con un indio, un chino o un japonés, por no poner más que ejemplos asiáticos. El problema de la «traducción» del mensaje cristiano a sus usos se hace entonces infinitamente más complejo.

### ***Lenguaje de la Biblia y lenguaje de la Iglesia***

Pero al lado del lenguaje de la Biblia está el de la Iglesia. Ambos lenguajes distan mucho de ser idénticos. En realidad, el lenguaje de la Iglesia es fruto de una primera traducción de las lenguas hebrea y semita a la lengua griega y, más tarde, latina. Es sabido que la gran expansión del cristianismo tuvo lugar en el mundo

mediterráneo, griego y latino. Es algo que se observa ya desde la redacción del Nuevo Testamento, que se hizo en griego y no en hebreo; en él vemos rasgos de la cultura griega que se introducen en un pensamiento de tipo judío. Con el tiempo, los paganos convertidos al cristianismo serán infinitamente más numerosos que los cristianos procedentes del judaísmo. Y espontáneamente tratarán de «traducir» a su cultura y a su lengua las grandes afirmaciones de la fe cristiana.

Este movimiento cristalizó a lo largo de los siglos IV y V con la reunión de los primeros grandes concilios. El problema será entonces encontrar los términos griegos capaces de «traducir» exactamente la afirmación bíblica de que Jesús es Señor e «Hijo de Dios». Porque toda traducción es una interpretación, y había vanas traducciones en pugna. La afirmación cristiana de la encarnación planteaba dificultades a la razón filosófica griega. Al hacerla entrar en los esquemas griegos, había vanas maneras de entenderla.

Es lo que ocurría con la interpretación de la fe. Pero una vez más, tampoco había aquí un término hecho que permitiera expresar con exactitud la afirmación cristiana. Solo a través de un largo combate en torno al lenguaje se fueron elaborando progresivamente los términos necesarios, siendo luego confirmados por la autoridad de los concilios. El empleo de tales términos conllevaba inevitablemente el rechazo de otras interpretaciones que suponían una grave merma en la significación de las palabras originales. Estos combates, que no siempre fueron ejemplares, porque los hombres siguen siendo siempre hombres, adquieren todo su sentido cuando se ve como a través de ellos se iba imponiendo una justa interpretación de la fe cristiana.

En cierto modo las grandes declaraciones conciliares son un «es decir» con relación a las afirmaciones bíblicas. Cuando uno dice «es decir» en el curso de una conversación, no pretende afirmar nada nuevo, sino retomar la misma idea expresándola con otras palabras, o sea, «traduciéndola» para hacerla más clara. Las primeras declaraciones conciliares revelan la intención de poner en correspondencia la afirmación bíblica o evangélica con las expresiones tomadas del lenguaje griego, y luego latino, para decir lo mismo.

### ***El problema de la inculturación***

Este paso a la cultura griega fue el primer acto de lo que hoy se llama la *inculturación*. La inculturación es el lento proceso por el que una nueva cultura hace suyo y se apropia el mensaje cristiano, expresándolo con sus propias palabras, viviéndolo en el contexto de sus propias costumbres, creando una liturgia adaptada a su temperamento y a sus tradiciones artísticas, etc. Esta inculturación, por lo demás, no puede realizarse sin una cierta forma de «conversión» que le permita abrirse a los datos nuevos del cristianismo. El lenguaje elaborado por la Iglesia de los primeros siglos fue la primera inculturación del mensaje cristiano, en el mundo griego primero y luego en el mundo latino, quizás la única verdaderamente lograda.

Aquí esta sin duda la fuente del malestar actual en relación con el lenguaje de la fe. A lo largo de las distintas épocas, y sobre todo desde los tiempos modernos, el esfuerzo de actualización y de modernización del lenguaje cristiano ha sido insuficiente. No ha seguido suficientemente la evolución de la civilización. Las palabras de las que este se sirve se han visto marginadas, perdiendo su conexión real con el lenguaje corriente, que se desarrollaba en otras direcciones. Insensiblemente, las cosas de la fe se han ido haciendo extrañas a nuestro mundo, porque se han apartado de su lenguaje, si bien este a veces se remite al lenguaje religioso a propósito de realidades profanas, para bien o para mal. A un libro pretendidamente fundamental en un campo se le llamara «la biblia de ». A una disposición de apertura espiritual se la llamara actitud «ecuménica». La palabra «dogma» evocara un *a priori* ideológico cuya discusión es inadmisibile para sus partidarios. Una disputa teórica y sin interés, empeñada en partir un pelo por la mitad y que parece sin sentido, será tachada de disquisición «teológica». Pero todas estas expresiones apenas contienen ya nada del sentido cristiano de estos términos.

El caso es aún más delicado en virtud de las consecuencias de los dos grandes movimientos misioneros del mundo cristiano en los siglos XVI y XIX. Se exportó espontáneamente el modelo cultural occidental y su vocabulario a regiones en las que se trataba de implantar la fe y de edificar de nuevo la Iglesia. La cuestión de la apertura cultural se planteó ciertamente en algunos lugares, por ejemplo en el siglo XVII con la cuestión de saber si ciertos ritos, en particular funerarios, practicados por los chinos o los hindúes eran o no compatibles con el cristianismo. En la mayoría de los casos se resolvió de manera demasiado negativa. Esa es la razón de que la Iglesia se enfrente hoy, en un ámbito mundial, en los países de vieja civilización cristiana, y más aún en las Iglesias de los antiguos países de misión, con tremendos problemas de inculturación que afectan a las afirmaciones más fundamentales de la fe.

<sup>1</sup> H. DE LUBAC *Sur les chemins de Dieu*, Cerf, París 1983 9 (trad. esp., *Por los caminos de Dios* Encuentro, Madrid 1993)

<sup>2</sup> «El virgen vivaz y bello hoy ¿va a lastimarnos con un aleteo ebrio este lago duro olvidado que mantiene bajo la escarcha el transparente glaciar de velos que no han huido?» (Primer cuarteto de un soneto de S. Mallarmé titulado *El Cisne* [*Oeuvres complètes I Poesies* Fia marión París 1983, 3081])

<sup>3</sup> A. IBELS, en ib., 309

<sup>5</sup> La teología llama a este procedimiento la triple vía de la afirmación, la negación y la «eminencia», asociando la afirmación y la negación para tender hacia el infinito

<sup>8</sup> No me refiero aquí al fondo del problema de la «encarnación», que se planteará más adelante, sino simplemente al problema del lenguaje planteado al respecto.

<sup>9</sup> P. GIBERT, *Bible, mythes et réels de commencement*, Seuil, París 1986, 64

<sup>10</sup> Cuando el discurso científico empezó a anunciar algunas conclusiones sobre el comienzo del mundo, no podía sino entrar en conflicto con la mentalidad pseudo-científica que consideraba los relatos bíblicos como de primer grado. La Iglesia católica se dejó atrapar durante demasiado tiempo en esta trampa. Mantenía, con razón, la enseñanza religiosa de estos relatos, pero pensaba que su realidad empírica era necesaria para la salvaguardia de esta enseñanza. De este modo, dio lugar a toda una serie de interpretaciones que se llamaron «concordistas» porque querían armonizar los datos de la ciencia nueva con las enseñanzas bíblicas. Por ejemplo, se decía que los seis días de la creación podían corresponder a las eras geológicas de la formación de nuestro planeta. Se trataba evidentemente de un camino que no conducía a ninguna parte. El farmacéutico Homais, de la novela de Flaubert *Madame Bovary*, podía burlarse de la historia de Jonás, que estuvo tres días en el vientre de la ballena: ignoraba simplemente que el libro de Jonás es un cuento, como también, por ejemplo, el libro de Job. Pero en esta época, sin duda, no había nadie para contarle. Hoy, a excepción de raras confesiones protestantes, este punto está bien claro. Por parte católica, la encíclica de Pío XII de 1943 (*Divino afflante Spiritu*) liberó a los historiadores y a los exégetas reconociendo la realidad y el valor de los diferentes géneros literarios.

<sup>17</sup> Pongamos un ejemplo de un terreno completamente diferente la famosa resolución 242 de la ONU afirma que el Estado de Israel ha de poder gozar de «fronteras justas y reconocidas» El texto redactado en inglés, no contiene ningún artículo, ni indefinido ni definido Por lo que son posibles dos interpretaciones la de los palestinos, que consideran que estas fronteras han de establecerse por medio de negociaciones y la de los israelíes para los que las fronteras ya establecidas no deben cuestionarse y constituyen «las» fronteras justas ¿Cual era el sentido que los redactores querían dar a la resolución? Es un punto continuamente discutido He aquí como la falta de un simple artículo puede dar lugar a un grave contencioso político prolongado durante décadas Basilio de Cesárea decía ya en el siglo IV que las palabras más pequeñas del lenguaje pueden tener las consecuencias más graves