
VIII

VIDA DE FE Y REPRESENTACIONES DE LA FE

I(*). Mi camino espiritual es existencial y personal y está orientado por el esfuerzo de interioridad. – Respuesta a la sospecha de elitismo y de subjetivismo. – Es urgente luchar contra el anti-intelectualismo y la postración espiritual de las clases ilustradas. – Vivir de la doctrina de las Iglesias de otra forma que no sea cerebral o ficticia.

II. Acerca de la Revelación en tanto que es también una búsqueda, humana e histórica, de un fundamento estable para el sentido de la vida. – La articulación de la teología con la antropología debe responder a unas exigencias nuevas, nacidas de la búsqueda del hombre acerca de sí mismo y de su condición en la historia. – La Revelación, fuente de todas las cuestiones que el hombre tiene que plantearse para llegar a ser él mismo.

III. La concepción occidental de la voluntad de Dios, base firme para la vida cristiana. – El movimiento de fondo que, en el transcurso del siglo XX, ha conmovido las bases de la creencia en Dios. – Mi vida de fe se ha modificado, purificado, desarrollado, matizado. – Mis libros, testigos de lo esencial del creyente que he llegado a ser, no pretenden incluir una enseñanza. – Hay una zona de interpretación propia del lector en tanto que éste es sujeto.

IV. En la modernidad, la afirmación de la existencia de Dios es un camino inverso al del pasado. – La representación que el hombre se hace de Dios a partir de la conciencia de sí: ni realismo ontológico ni platonismo. – Las ciencias han erosionado la idea de Dios surgida de la religiosidad instintiva. – Posibilidad y responsabilidad de plantearse y de profundizar en las cuestiones que la religión suprimía.

(*) Este texto se publicó como capítulo VIII de: Marcel Légaut, *Vie Spirituelle et modernité (entretiens ultimes avec Thérèse de Scott)*, París, 1992, págs. 173-200.

V. Llegar a ser un buen obrero del porvenir en la Iglesia. – Opciones planteadas por la fidelidad. – Exigencia de libertad del espíritu humano y carácter limitado y relativo de los conocimientos. – Las Iglesias deben educar y acompañar al creyente para que pueda vivir de la Revelación. – El fondo de las cosas, inaccesible al conocimiento tanto científico como religioso. – Una mutación en curso: la «ortopistis», una noción más interior que la de ortodoxia. – Papel conjunto de la búsqueda histórica y del conocimiento científico para conducir a unas representaciones diferentes de las creencias de antaño.

I

*Mi camino espiritual es existencial y personal
y está orientado por el esfuerzo de interioridad*

Antes de tratar acerca de algunas cuestiones importantes que estudio en mi obra sobre la vida espiritual y de precisar la manera como las abordo, me parece indispensable volver un poco sobre el género particular de mi obra. A diferencia del resto de los que exponen estos temas, yo no parto de lo que tendría que ser –haciendo referencia para ello a alguna autoridad reconocida– para pasar luego a describir lo que es y después hacer su crítica. Mi camino es existencial. No tiene como punto de partida una visión de las esencias cuyas consecuencias puede desarrollar una intelectualidad. Mi camino es ajeno a toda forma de platonismo. Y quiere ser no menos radicalmente ajeno, además, a toda consideración legalista planteada a priori y perteneciente al orden de lo jurídico o de la moral. Mi camino pretende, por el contrario, dar peso a las leyes y a las consecuencias que éstas acarrearán explicitando su razón de ser dadas las realidades humanas. Tampoco concreto, ni mucho menos enseño, la doctrina que hay que creer, la ley que hay que observar, el camino que hay que seguir para que todo sea correcto. Me limito a la sola consideración de mi caso personal. Intento decir, con el máximo de exactitud y de precisión posible, cómo comprendo en profundidad aquello que tengo conciencia de vivir, para explicar cómo, a partir de esta intelección,

descubro en mí el principio y el arranque (amorcer) –y, como consecuencia, la promesa y la llamada en cierta manera– de aquello a lo que podría acercarme si me esforzase verdaderamente en ello.

Se trata de un principio completamente interior y, por tanto, subjetivo en gran parte. Para tener valor ante los propios ojos, este principio no debe proceder únicamente de "lo que hay de más inmediato y por tanto de menos elaborado, es decir, la espontaneidad, la sinceridad, la experiencia vivida", tal como podría ser el caso, en efecto, de un ser superficial y ligero que no ha rebasado todavía la edad de la infancia. Esta especie de predisposición emergente, para que merezca ser tenida en cuenta, tiene que manifestarse de modo estable y consistente a lo largo de los acontecimientos y de las situaciones de la historia de uno, bajo formas en definitiva convergentes, que se respaldan y se confirman entre sí a pesar de la diversidad de las circunstancias que las provocan y de la importancia del cambio afectivo e intelectual que con el tiempo uno vive. A veces aparece en la primera juventud, tal como uno puede reconocer ulteriormente a la luz de lo vivido con posterioridad. Este principio sale a la luz por los deseos que nos habitan, o que tan sólo a veces nos visitan, pero que siempre son los mismos y siempre vienen en el momento oportuno. Y surge también, y no con menor profundidad, a partir de las carencias que uno padece con ocasión de lo que debe vivir, o cuando presentimos la gracia que se nos ofrece en el otro, como algo precioso pero todavía desconocido.

No todo lo que es propio del hombre y que procede en él de lo más íntimo debe ser denigrado por sistema y como por principio. Obrar así por autoridad es situarse en la incapacidad de descubrir en el hombre la acción divina; acción respetuosa con las demoras y los rodeos que exige la condición humana en su progresión hacia más ser; acción que actúa bajo forma aparentemente precaria pero cuán tenaz, en debilidad pero con la perseverancia de la fidelidad; acción reemprendida sin cesar después de cada contrariedad, previniendo y llamando incluso donde es menos previsible, hasta parecer increíble. ¿No es acaso blasfemo restringir y someter la acción de Dios en lo

más íntimo del hombre a la de otros hombres –acción cuánto más limitada y desacertada, brutal y sin matiz– aun cuando éstos puedan ser sus representantes en cierto modo legítimos por razón de la historia y de algunas circunstancias que lo exigirían?

Este camino espiritual, orientado por un esfuerzo perseverante de interioridad, abre a lo que uno cree tener que vivir para llegar a ser él mismo. Sin embargo, este camino permanece desconocido para muchos cristianos que se limitan a una religión de creencias y de prácticas, a una religión de simple moralidad, que es, por otra parte, la que la Iglesia promueve por su doctrina y por su ley. La "buena noticia" de Jesús –que su peripecia humana irradia y que las Escrituras nos transmiten a pesar de los horizontes limitados de la época y mediante los medios disponibles entonces, en la medida en que lo permite la misma naturaleza del mensaje– no llega a estos cristianos a excepción de lo que se filtra en sus ejercicios de devoción y en el despliegue espectacular del culto. La Institución en su conjunto se contenta con esta situación en la que reinan el legalismo judío y el juridicismo romano, en medio del clima neutro propio de una pasividad religiosa y observante.

En nuestros días, algunos de los miembros de la Institución que detentan una gran autoridad y desempeñan un papel eficaz en el gobierno de la Iglesia llegan hasta pensar que la actitud de no conformarse con el estado espiritual letárgico del pueblo cristiano en su conjunto equivale a desconocer las condiciones concretas de la Encarnación y a caer en una especie de elitismo en continuidad con muchas tendencias heréticas del pasado; elitismo al que Jesús mismo –así lo piensan para sus adentros– no fue del todo ajeno en su predicación, incluso cuando se dirigía a todos.

Estos teólogos sospechan que, en lugar de hacer hincapié en la práctica de los mandamientos y en la adhesión a la tradición, insistir en la importancia de este camino personal con objeto de avanzar hacia una vida cristiana digna del Evangelio es una forma disimulada tanto de despreciar las maneras clásicas y venerables del culto como

de poner entre paréntesis –aun sin decirlo– la adhesión a la doctrina, la sumisión a la ley y, en definitiva, la fe y la práctica de la Iglesia, en la parte, al menos, que la actividad de interioridad no aborda ni de todas formas podría alcanzar, tal como ellos afirman con autoridad.

Respuesta a la sospecha de elitismo y de subjetivismo

Esta sospecha de elitismo y de subjetivismo surge, sobre todo, en los cuadros de la Institución, donde la disciplina impuesta a las conductas y a las declaraciones es particularmente estricta porque éstas –se piensa– comprometen a toda la Iglesia. Con demasiada frecuencia además, a falta de una convicción profunda y personal, en ciertos medios eclesiásticos, por otra parte relativamente cerrados, el espíritu de subordinación, reforzado por la falta de carácter y por una excesiva preocupación por la consideración y la carrera, inclinan a conceder una particular importancia a los comportamientos más externos, a las formas de decir más convencionales allí donde, por el contrario, según el Evangelio, tendrían que reinar, más bien, la humildad del espíritu y la autenticidad de la acción. Y, de rechazo, ¿no es acaso en semejante atmósfera y urdimbre clérico–mundana –en la que reinan las actitudes rituales, las frases sigilosas y, eventualmente, la ambición– donde más merodea la sospecha y donde más se desarrolla la tendencia a insistir tanto en lo ambiguo de la actividad excesivamente libre y personal como en las desviaciones que genera una subjetividad desligada de toda norma objetiva; norma que los miembros de una Institución divinamente competente deberían imponer?

Así es como se explica que a estas autoridades no les preocupe lo más mínimo –y de forma natural– el hecho de que las prácticas de la mayor parte del pueblo de los bautizados sean completamente exteriores, exclusivamente colectivas, demasiado a menudo esporádicas, limitadas a las grandes fiestas del año y, en definitiva, más de tipo civil que religioso. Por otra parte, las creencias, incluso cuando se cargan de entusiasmo eléctrico bajo la presión de unas asambleas masivas de participantes convenientemente caldeados, ¿tienen verdaderamente peso en los cristianos como para permitirles afrontar las cues-

tiones que todo lo que saben gracias a las ciencias plantea hasta hacer tambalear las certezas de antaño basadas en las doctrinas inculcadas por la Iglesia? Es razonable dudarlo, máxime cuando, por una especie de reflejo instintivo de defensa, tienden a ignorar estas cuestiones si es que no las rehúyen expresamente en nombre de un anti-intelectualismo sistemático que les parece que realza el valor de su fe.

*Es urgente luchar contra el anti-intelectualismo
y la postración espiritual de las clases ilustradas*

Esta languidez espiritual, aunque la disimule y la consolide en ciertos ambientes una práctica asidua, se ha de remediar urgentemente para evitar o al menos posponer que pronto entre gravemente en cuestión el lugar del cristianismo en Occidente. Para quienes tienen grandes exigencias personales –de rigor en lo que piensan, de exactitud en lo que hacen y de verdad en lo que viven– gracias a una educación y un clima marcados por la práctica de las ciencias y de las técnicas, ¿cómo pueden ser creíbles las Iglesias y soportables sus ambientes más calurosos, donde todo transcurre “como si se creyera” y “como si todo se sostuviera”? De seguir en su languidez espiritual, las Iglesias estarían condenadas a convertirse, cada vez más, en lo que en parte ya son, es decir, en un refugio para quienes necesitan soñar y estar enrolados –cosa que no puede reprochárseles a ellos solos–; lo cual las reduciría a ser únicamente la supervivencia de un pasado en vías de extinción.

Las diferentes búsquedas de interioridad expuestas en mis libros luchan contra esta languidez y este decaimiento que, desde hace varios siglos, parecen ser crónicos y estar casi generalizados entre las clases ilustradas, además de que la modernidad los acentúa y agrava al no ocupar la vida espiritual el primer lugar entre las actividades religiosas. Estas actividades son búsquedas surgidas de lúcidas impugnaciones a las que nada debe detener ni poner límite pues, de lo contrario, estarían abocadas al fracaso a pesar de que tampoco se las debe amar por ellas mismas, lo cual no quita, sin embargo, que –dichas búsquedas– sean fuente de gran alegría en su momento de luz. Estas

búsquedas tampoco están inspiradas por “la idea de buscar en los caminos de la libertad lo que es interesante para el cristianismo” pues proceden, sobre todo, del vivo rechazo de la fe a contentarse con una adhesión que no sea razonada sino ciega o a confundirse con una credulidad nacida o de la superstición o de la aceptación pasiva debida a la indiferencia. Son búsquedas que apuntan a encontrar en el cristianismo un alimento necesario para el devenir de lo humano en el hombre.

*Vivir de la doctrina de las Iglesias de otra forma
que no sea cerebral o ficticia*

Mis libros no son un esfuerzo por justificar la enseñanza de la Iglesia a partir de sí mismo y de la propia búsqueda, ni tampoco juzgan sin valor lo que de ella parece inverosímil, sino que se esfuerzan en conseguir comprender la verdad de dicha doctrina de manera que se pueda vivir de ella de un modo que no sea meramente cerebral, como lo es una ideología que simplemente satisface la imaginación y el corazón. Tampoco se trata de distinguir los dogmas esenciales de los que no lo son y retener luego para sí tan sólo los primeros; lo cual, por otra parte, es una práctica muy corriente entre los cristianos, incluidos los más fervientes, aun sin llegar a calificar crudamente a los segundos de secundarios o de accesorios; posición, por otra parte, nunca del todo confesada si no es en intercambios hechos en un clima de cordial sinceridad, en el que los creyentes llegan a afirmarlo espontáneamente, por ejemplo en alguna discusión acalorada con “no-creyentes”, tal como reconocía, imprudentemente, el malogrado padre Varillon, cuyas críticas hacia mí, por cierto, a pesar de que él las quería amistosas, hicieron que algunos se sintiesen, por un lado, dispensados de leerme seriamente y, por otro, capacitados, en cambio, para juzgarme de una forma por lo menos poco comprensiva, que incluía además, implícitamente, una condenación. (*)

(*) Nota del A.: ver Légaut - Varillon, *Débat sur la foi*, París, 1972, págs. 47-53 y *Deux chrétiens en chemin*, París, 1978, págs. 79 y ss, sobre “las funciones del dogma”.

Igual que allí donde se dice que hay amor por otras razones ajenas a él rechazamos que haya "amor de amor", aquí se trata de rechazar que haya afirmación de fe allí donde uno se limita a "no ver inconveniente en creer" o a "ver con interés la posibilidad de creer", o a pensar que "lo más indicado y lo más prudente al menos es creer", etc., pues, en definitiva, con estas frases se permanece en el plano de la opinión y los temas se abordan como si no fuesen esenciales. En tales condiciones, el hombre no se nutriría de sus creencias sino que sólo se revestiría de ellas. Hablar de esas creencias como si viviese de ellas sería una forma de disfrazarse. A decir verdad, en tales circunstancias, protestar por las propias creencias, sería, conscientemente o no, ataviarse con un vestido ridículo que escondería mal la desnudez irrisoria de quien no es bastante como para mostrarse desnudo sin ostentación. ¿Quién no tiene experiencia, en los ambientes cristianos, de este tipo de casos que abundan tanto que hasta parecen normales?

¿No sucede lo mismo cuando uno se atolondra entre palabras – las más técnicas son las más propicias para ello– al discutir sobre estas materias, sutiles e imperceptibles por excelencia, pero manipulables, como cuerpos pesados e inertes, por hombres que, faltos de respeto y de experiencia, son indignos de ellas? Verborreas que engañan tanto a uno mismo como a los demás. Pienso en la confesión de última hora del teólogo Karl Rahner que decía que le espantaba pensar en lo vacío y vacío de los conceptos que había utilizado con destreza a lo largo de su vida, ahora que iba a afrontar lo real sin la protección de sus especulaciones. Por lo que a mí respecta, para dar peso a lo que se me enseñó, cuyo vacío y oquedad iniciales nadie puede llenar sino yo, lo que busco es no sólo saber sino "ver", no sólo decir repitiendo sino vivir como descubriendo, tal como se esfuerzan por describir mis libros.

Pero, ¿puede haber teólogos a los que jamás visiten semejantes inquietudes al filo del vértigo? Sería de temer que, en calidad de "filisteos cultivados", como decía Nietzsche, fuesen orgánicamente incapaces de conocer tales angustias. Para esta clase de teólogos, que habrían encontrado antes de haber buscado, y que no habrían tenido

que golpear a ninguna puerta pues ellos son los que tienen a su cargo abrirlas, cualquiera que hable de buscar y de caminar y no de poseer y de conservar sería sospechoso de modernismo; de ese modernismo del que ellos son herederos indignos e ingratos.

Mis libros –tengo que convenir en ello pues es, además, voluntad decidida por mi parte– no hablan de lo que no vivo. Si lo hubiese intentado, serían para mí como un veneno o una droga que me haría errar en lo ilusorio. A un texto que expresamente se limita a la sinceridad de ser un testimonio –tal como lo indican formalmente los míos desde su primera página– no se le deben reprochar sus silencios. Puede abrirse, en todo caso, un proceso al autor, que estará de acuerdo en ello pues no ignora, en efecto, que toda persona fiel hasta el final, por corresponder propia y exactamente a lo que él se debe a sí mismo para llegar a ser él mismo, puede ser objeto de justa impugnación, de una forma u otra, en relación con el orden establecido. Gracias a lo que recibió del pasado, se ve llevado, precisamente, a criticarlo y a no estar conforme con el modelo propio del medio del que procede. ¿No es ésta la forma de servir de la que necesita el presente para preparar el porvenir? Además, ¿no es una regla constante de la historia que el servidor que la sirva de esta forma deba pasar por la puerta estrecha del fracaso que le reserva su tiempo, fracaso de igual dimensión que su vida, la que él ha sabido dar y consagrar? Así es como él llegará a ser él mismo y a alcanzar la fecundidad que no pasa.

II

Acerca de la Revelación en tanto que es también una búsqueda, humana e histórica, de un fundamento estable para el sentido de la vida

Sin duda, subyacente a todas las sospechas que suscitan mis libros, está presente una pregunta fundamental, de múltiples facetas, en torno a la que se organizan todas las reservas que, reunidas, llevan a una censura motivada y categórica. Si, tal como afirman los teólo-

gos que me critican, le basta al hombre con ser "el terreno acogedor que recibe el don imprevisible de la Revelación", cabe preguntar: ese don, ¿tiene que caerle al hombre del cielo como un aerolito o lo tiene que descubrir bajo las especies de un tesoro escondido desde los orígenes y enterrado en las profundidades del suelo que lo sostiene y de la naturaleza de la que él mismo ha surgido? Además, dicho tesoro, ¿es de oro puro, dado que la Revelación le llega al hombre al margen de cualquier aportación exterior y limpia de todas las contingencias de su trayectoria en el espacio y en tiempo, o, por el contrario, es de una aleación compleja, difícil de refinar, compuesta ineluctablemente con todos los elementos que la han hecho entrar en la materialidad de la historia? Y, por último, ¿encontrará el hombre este tesoro justo en su campo cuando lo cultive para su última cosecha o tendrá que partir hacia una tierra extraña en busca de algún templo, en Jerusalén o en otro sitio, o incluso en alguna montaña sagrada como Garizim?

Es una paradoja que da que pensar el hecho de que, curiosamente, los teólogos que enfatizan las condiciones históricas de la Encarnación –condiciones cargadas de contingencias de todo tipo– y encuentran en ellas una explicación que legitima a sus ojos las mediocridades que sobrecargan a la Iglesia y pesan sobre su misión, sean los que insistan, con energía, en la radical pureza de la Revelación, en su carácter gratuito fuera de todo alcance, fuera de toda espera, extraterrestre y literalmente sobrenatural, extrínseco a lo creado, inmutable y universal, tal como lo ha conservado la Iglesia, según su misión, recibida de Dios directamente.

La flexibilidad del método es ciertamente grande ya que parte de lo más oscuro para explicar lo menos oscuro: en nuestro caso, parte de Dios para explicar el hombre. El método permite extraer las conclusiones que convienen a las afirmaciones que a priori se sostienen según los casos y la ingeniosidad que se tenga. No obstante, un día habrá que condenar y que renunciar a esta pista falsa para la inteligencia, aunque haya existido desde el comienzo, se haya utilizado siempre y por todas partes, hasta nuestra época en que la ciencia

comenzó a competir con este método de pensamiento que procede de una lógica imaginativa, sin haber llegado a suprimirlo todavía hoy entre la mayoría de los teólogos.

La articulación de la teología con la antropología debe responder a unas exigencias nuevas, nacidas de la búsqueda del hombre acerca de sí mismo y de su condición en la historia

Para decirlo de otro modo, brutalmente y sin los matices necesarios, que mostrarían lo que estas opciones opuestas tienen en común sin, sin embargo, llegar a confundirse: ¿es de la teología, como primer dato debido tanto a una reflexión sobre la religiosidad instintiva como a una Revelación eventual cualquiera que sea su modo y su presentación, de donde debe extraerse lógicamente una antropología capaz de abrazar la totalidad del hombre en su hacer y su obrar, en lo que padece y acoge, o, a la inversa, es de una antropología, fruto siempre a madurar de la búsqueda llevada adelante por el hombre acerca de sí mismo y de su condición en la historia, de donde debe nacer la teología en la que la acción divina en él, liberada de toda idea a priori, instintiva o conceptualizada sobre Dios, se reconoce en su realidad singular?

La preocupación mayor del creyente que permanece en la adhesión a unas creencias y se niega a reconocer la originalidad profunda del movimiento de fe (aceptándola y alzándose hasta ella) es intentar reducir el objeto de dicha adhesión a un saber que tenga un valor objetivo y seguro, como el de los resultados de la ciencia, aplicable al menos a la conducta si no al conocimiento aunque, en general, todavía actualmente no se separa lo uno de lo otro. La búsqueda para el pensamiento y especialmente para la moral de una base que sea siempre y en todas partes la misma, sin cambios, y que escape a toda posible impugnación procedente de juzgarla fundamentalmente contraindicada visto su objeto, es constante en el camino religioso. Esta búsqueda manifiesta más su exigencia y precisa más su espera a medida que el nivel general de conciencia se eleva más en la sociedad, polarizada, particularmente en los tiem-

pos modernos, por el éxito de las ciencias y de las técnicas en el orden de la objetividad y de la eficacia.

La Revelación, fuente de todas las cuestiones que el hombre tiene que plantearse para llegar a ser él mismo

Por limitarnos al Occidente cristiano y decir las cosas grosso modo, la búsqueda de este tipo de base se concreta en la lectura fundamentalista de las Escrituras, en el carácter infalible atribuido a las decisiones conciliares en determinadas condiciones, en la seguridad de que todo lo que se hace en la Iglesia para desarrollar la tradición (ahora que ya se admite que puede hacerlo) es necesariamente positivo, sin retrocesos ni siquiera temporales, ni tampoco tomas de posición falsas, ni siquiera pasajeras.

No obstante, en la medida en que los cristianos están más interesados y tienen más el sentido del misterio (un sentido que no procede de lo sagrado) tanto mejor resisten la tentación de reducir, en su manera de pensar y de vivir, los temas espirituales a unas tesis ontológicas, y tanto mayor es la maleabilidad de la base que quieren encontrar para su religión, lo cual le hace perder, a esta base, el carácter de roca que parecía tener al comienzo. La letra de los textos encaja el análisis de su estructura, las Escrituras dejan a descubierto la historia tanto de su nacimiento como de sus desarrollos sucesivos, y los Concilios reflejan las condiciones sociales y políticas de su convocatoria y de sus trabajos.

De este modo, uno se ve llevado, a pesar de la seguridad de las creencias de antaño, permitida por la ignorancia y la superstición, a aceptar que la condición del hombre es caminar sobre una senda incierta en la que su búsqueda siempre puede incurrir en errores y retrocesos que alternan con adelantos y descubrimientos, y donde sin embargo, tal como lo prueban los siglos, hay algo que se ve que progresa, que no está ya a merced del porvenir y que no es sólo el resultado de las iniciativas de los hombres del pasado. Esta forma de ver las cosas desde arriba de la pirámide del tiempo exige la fe sin darla.

Estar despierto al devenir de lo ínfimo y a la extensión de lo inmenso es más que conocer. Todo "saber" sobre estos temas, aun si fuese recibido por Revelación, no puede sino ignorar la naturaleza singular de los mismos, hasta blasfemarla, y no puede sino limitar la búsqueda a la que ellos convocan, hasta herirla mortalmente. Pero, ¿no es esto verdad para todo tipo de búsqueda? Toda búsqueda resulta gravemente tocada en su naturaleza de movimiento si se le prohíbe cualquier ámbito que los sentidos pueden alcanzar y la razón sondear.

La Revelación no es un saber prohibido a toda indagación ni el fruto de una búsqueda como las otras. Sería más justo decir que indirectamente es, por lo que aporta y por la manera como lo hace, la fuente de todas las preguntas que el hombre tiene que plantearse para llegar a ser él mismo. Aun en el caso de que esta Revelación, marcada por el signo de lo inmenso, pudiese reinar sobre los hombres con poder, y aun en el caso de que los hombres pudiesen construir su vida sobre ella como sobre una roca, cada uno tendría que reconocerla dentro de sí, bajo el signo de lo ínfimo y de lo fluido, como dirigida a él a través de la inteligencia espiritual que él mismo alcanza, por interioridad, de su propia historia. De lo contrario, la fe seguiría siendo incognoscible para él –y para siempre– tanto en su naturaleza propia como en su grandeza.

III

La concepción occidental de la voluntad de Dios, base firme para la vida cristiana

En Occidente, en general bajo la acción del cristianismo y de las religiones que han experimentado su influencia, la base sólida sobre la que se levantan los jalones y las referencias que aseguran el camino del creyente a lo largo de su vida sobre la tierra es la voluntad de Dios, omnipotente, omnisciente, omnipresente, creador de todo lo que existe, fundamentalmente exterior a su creación, teniendo una existencia radicalmente independiente de ella.

Reflexionar sobre su vida tras haber sido suficientemente verdadero, poner en claro para sí la propia meditación tras haberla decantado en lo posible de toda afectividad –cosa a la que contribuye la vejez por las distancias y despojamientos que impone–, tal es la actividad que, mientras es posible, solicita generalmente al adulto cuando éste consigue llegar, a través de su historia, a ser más hombre y más él mismo. El pasado repensado se vuelve entonces suyo de una forma nueva, en él se destaca una línea fundamental y se revela una sabiduría que no es sólo de un tiempo y de un lugar, que no soporta ser encerrada ni limitada por ninguna doctrina pues es distinta de un conocimiento y forma un solo cuerpo con él; sabiduría que irradia una autoridad que empapa lo que intenta comunicarla pese a hacerlo en precario y sin ningún poder, y que la muerte no derogará pues subsistirá en el recuerdo vivo que otros conserven de este hombre.

*El movimiento de fondo que, en el transcurso del siglo XX,
ha conmovido las bases de la creencia en Dios*

No es una pequeña aventura nacer en un siglo en el que se han puesto en cuestión las bases mismas sobre las que los hombres habían dado sentido a sus días y edificado mal que bien su vida hasta el momento. Mi generación –más heredera de lo que ella misma podría llegar a pensar de la religiosidad, visceral y tan oscura como imposible de desarraigar, procedente de un pasado inmemorial, y más moldeada que formada por una sociedad cuyas costumbres y hábitos estaban en mi juventud todavía fuertemente condicionados por el cristianismo– se ha visto arrastrada por un movimiento de fondo que no era ajeno a una especie de maduración difícil de concebir estando orientada, por otra parte, hacia un porvenir que no soporta que se le asignen límites ni topes pues parece que va a ser distinto de aquello de lo que proviene y a lo que sucede.

Así es como he conocido, a lo largo de mi vida, una evolución que, aunque dependía de mí pues era personal y singular, me desbordaba por todas partes. Fuertemente marcado al comienzo por mis raíces, por el lugar y el tiempo de mi nacimiento y de mi pri-

mera educación, esta evolución me llevó a asimilar los conocimientos comúnmente adquiridos en mi medio de forma que nutrieron realmente mi fe sin que sintiese la necesidad de protegerla de ellos. Esta evolución me permitió avanzar en la intelección de la condición del hombre a vueltas con su propio misterio y con un Mundo cuyas dimensiones, a medida que se van descubriendo, confunden el espíritu. Me he visto afrontado a unas cuestiones que antes eran incluso inconcebibles, y que cuestionan las ideas de siempre, es decir, las más generalmente admitidas y que la religión –tal como se ha practicado hasta ahora– no ha cesado de sostener con su autoridad. Estos problemas, tanto por las dudas como por los ensayos de solución que simultáneamente suscitan, ¿no cuestionan a veces las evidencias espontáneas que todo hombre "sensato" comparte, sobre las que toda doctrina se apoya y que parecen imponerse a la razón ineluctablemente?

Búsquedas sin fin donde alternan y se apoyan, provocándose mutuamente, las actividades de creación y de crítica, que fatalmente conllevan riesgos y peligros para el que se adentra por ellas y debe entregarse a fondo a ellas necesariamente para que no se vean condenadas automáticamente a ser ilusorias. Si el creyente ha hecho de ellas su más alta pasión y el centro de su vida, estas búsquedas, dadas sus consecuencias, serán capaces –como ninguna otra cosa vistos su objeto y la libertad que requieren– de zarandear duramente a su fe, pero también serán, si él sabe conducir las favorablemente, capaces de arraigarla profundamente, como ninguna otra cosa podría hacerlo. Esto es lo que me ha pasado a mí. Todo me destinaba a esta búsqueda, en efecto: primero, mi época y las efervescencias intelectuales y espirituales propias del principio de siglo, de las que, sin embargo, muchos de mi generación ni siquiera se enteraron; segundo, las influencias que recibí en el momento mismo del despertar de mi espíritu –influencias todavía cálidas para mí– de personas que, a causa de esta misma búsqueda, sufrieron, en la Iglesia y de la Iglesia; tercero, mi temperamento que, desde mi juventud, se manifestó en mis estudios, demasiado pronto polarizados en terrenos excesiva-

mente angostos; y, por último, un algo –no sé bien qué– que me acompaña desde toda la vida.

*Mi vida de fe se ha modificado, purificado,
desarrollado, matizado*

¿Cómo se fue comportando la fe de mis primeros años, a partir de estas condiciones y a través de todas las formas de vivirla a las que fui llevado tras haber modificado las precedentes a medida que tanto el vigor y el rigor de mi espíritu como las exigencias de la honestidad intelectual me imponían criticarlas? ¿Cómo se fue purificando la adhesión de toda mi alma a la religión que desde la infancia ha sido una constante en mí, antes incluso de que yo supiese darle un nombre a ese asentimiento, por otra parte inseparable de mi credulidad infantil? ¿Cómo esta adhesión se fue desarrollando, pero también matizando, en fe? Sin tener conciencia mientras lo vivía, esto no sucedió sin pasar, del fervor a la indiferencia, y de la duda a la afirmación categórica, bajo el golpe de volante de mi sinceridades sucesivas, adecuadas a unos estados que, aunque subjetivos y pasajeros, estaban bien encaminados, en definitiva, cara a aproximarme a la autenticidad. Finalmente, ¿cómo mi fe, poco a poco, ha ido caminando para abrirme al misterio que soy para mí mismo en la singularidad de una soledad que, sin embargo, y paradójicamente, me une fraternalmente al otro pues me lleva a comulgar con el movimiento en el que también él tiende a ser él mismo?

Preparado por una vida rica en comunicaciones espirituales, tal como la que yo viví antes de los cuarenta años gracias a mis actividades de apostolado; empujado a ir más allá de la carrera universitaria gracias a las reflexiones sobre mi época impuestas por la guerra; arrojado a un medio y a unas condiciones de vida y de existencia en ruptura casi completa con mi pasado; como un deportado, me puse a escribir justo cuando las fuerzas físicas comienzan a declinar y a buscar una salida que permita prolongar la actividad y madurar los frutos que toda una vida nutrió con su savia.

Cristiano pero también adulto, me sentí empujado a precisar y a distinguir aquello de lo que verdaderamente vivía de aquello con lo que simplemente me revestía –en mi decir y en mi hacer– "pres-tándome" más o menos conscientemente a ello por mi pertenencia a la Iglesia católica romana. Si lo hice fue con objeto de liberarme o de desprenderme lo suficiente de todo eso que era postizo. A decir verdad, sólo muy poco a poco nos liberamos de los gestos automáticos y de las palabras mecánicas que imperan en nuestro medio y que son tanto más frecuentes y poderosas en él cuanto más se alardea también en él de actitudes y de aspiraciones elevadas. A pesar de mis esfuerzos por dejar de abandonarme a estas facilidades irrisorias, impregnadas de una impostura más o menos inconsciente y nunca por completo inocentes en sus consecuencias, mis libros todavía conservan a veces, de forma subrepticia, algunas marcas de esas facilidades, marcas superficiales pero pertinaces, que yo mismo, como autor, únicamente detecto al releerme al cabo de un tiempo suficientemente prolongado.

Mis libros, testigos de lo esencial del creyente que he llegado a ser, no pretenden incluir una enseñanza

Mis libros, escritos tras veinte años de barbecho intelectual y de silencio, se escalonan a lo largo de mis últimos veinte años. Ofrecen –sin cambiar nada entre tanto por algún tipo de arreglo– lo esencial del creyente que paulatinamente he llegado a ser por etapas sucesivas. No pretenden aportar ninguna enseñanza con ánimo de imponerla, ni tampoco proponer una llamada aunque sugieren, en filigrana y a quien sabe leerlos, lo importante que es vivir intensamente para pensar acertadamente, y lo importante que es pensar con pasión por la verdad para vivir bien de verdad. Mis libros comportan una lectura relativamente austera. Su estilo, privado de ejemplos concretos y de imágenes vivaces, premeditadamente desnudo aunque en él despunte la convicción, puede conferir un carácter categórico a la exposición y sistemático a los análisis que resulte excesivo incluso cuando emplea la modalidad interrogativa con intención de sugerir únicamente. Mis

libros pueden dar pie fácilmente a equívocos en la medida en que son habitualmente escasos aquellos en los que el autor se confiesa sin más y escribe a corazón abierto, tal como yo he procurado hacer en los míos. No pueden por menos que sorprender, e incluso parecer que tienden a provocar necesariamente todo tipo de interrogantes, sobre todo si se les juzga –como con frecuencia ocurre– a partir de cómo se suele tratar la doctrina y la disciplina de la Iglesia en los libros cuyo fin es enseñarlas.

Mi obra sorprende, incluso en una lectura rápida y superficial, por no emplear los términos unánimemente utilizados en las materias de que trata, y que el lector competente espontáneamente espera encontrar para sentirse en terreno conocido. En efecto, al escribir he rechazado sistemáticamente emplear los términos que, incluso cuando no están gastados por un uso inflacionista, reciben su sentido y su peso habituales de la utilización precisa e inmutable que se hace de ellos en las exposiciones clásicas de la doctrina, las cuales los engarzan pero también los momifican. He preferido en cambio palabras de la lengua corriente, a las que he dado una significación particular por la que espero que aún transmitan el aura de las actividades espirituales consagradas a la búsqueda de las que ellas salieron y sin la cual constituirían una nueva logomaquia.

¿Acaso no hay que reconocer que, en el uso de la lengua, es raro que el pensamiento desborde las palabras que emplea para expresarse y que, por el contrario, es frecuente que se convierta en esclavo de las mismas al dejarse arrastrar por la mecánica del habla, el flujo de las imágenes, el vaivén de las cadencias e incluso la armonía de los sonidos? Un vocabulario que sistemáticamente hace poco caso del uso corriente recibe en cambio, de ese empleo inusual, un cierto suplemento de vigor que permite que la expresión comunique, sin forzar nada y con tal de que el lector se preste a ello, una cierta impresión de captar lo que el texto pretende sugerir. No se trata de un resultado adquirido que se impone indefectiblemente sino de un intento posible por parte del pensamiento, que espera del lector una iniciativa insustituible para que éste lo haga suyo. De este modo la letra del

texto invita a dicha iniciativa pues conserva alguna traza de los procesos balbucientes de la inteligencia que, poco a poco, logra encontrar su equilibrio en la relativa estabilidad de lo que permanece; un equilibrio, sin embargo, siempre abierto a una nueva impugnación en cuanto el vigor y la rectitud del espíritu vuelvan a exigirla.

*Hay una zona de interpretación propia del lector
en tanto que éste es sujeto*

El carácter impersonal de mis libros, impuesto por la discreción cuando tratan de lo más personal; la complejidad y la disposición orgánica de lo que se describe, que apuntan a transmitir una visión global del conjunto así alcanzado; la densidad y el carácter compacto de la escritura que resulta de todo ello, que exigen al lector no sólo atención sino también una primera experiencia o preconciencia de lo que se está diciendo; todo ello deja e incluso ofrece un área de interpretación subjetiva de lo más amplia, que contrasta con lo que normalmente se espera de los libros que tratan cuestiones sometidas, desde siempre en la Iglesia, a la vigilancia minuciosa y desconfiada de la Autoridad.

De ahí esta impresión de vaguedad, de fluidez y de duplicidad incluso –sin duda inconsciente y que espero que se juzgue con indulgencia–, que parece desprenderse de formulaciones por otra parte sólidamente ensambladas y firmemente acuñadas. Esta impresión es posible que decepcione, irrite y quizás incluso impaciente, y tanto más, además, por cuanto las materias expuestas necesitarían de un sólido tratamiento para que, bien puestas en conceptos, se conserve de ellas una conciencia y un dominio firme, así como un conocimiento objetivamente fundado y comunicable. ¿No es necesaria una exposición así tanto más cuanto que la Iglesia apunta a obtener de sus miembros una sumisión voluntaria y unánime, sin reserva y definitiva, respecto de su enseñanza, aunque, por otra parte, parece contentarse con la "obediencia de la fe" incluso si las creencias dogmáticas impuestas siguen siendo, de hecho, ajenas a la vida de los cristianos?

IV

En la modernidad, la afirmación de la existencia de Dios sigue un camino inverso al del pasado

La modernidad hace que el hombre se plantee el problema de la existencia de Dios como nunca antes se lo había planteado. Antiguamente, era imposible albergar la menor sombra de duda acerca de la existencia de Dios y, más en concreto, acerca de la relación, en ambas direcciones, entre Dios y el hombre (considerado como individuo o como miembro de un pueblo o como célula de una sociedad). Dicha existencia y relación estaban incluidas en la misma realidad del espíritu humano y en su misma sensatez y cordura. Ahora, en cambio, el problema central de quienes reflexionan sobre la condición humana ya no es la posible existencia de una relación entre Dios y el hombre a partir de que la existencia de Dios sea un dato inicial, un punto de partida del pensamiento. El problema central es saber si la vida tiene un sentido.

Si antiguamente la vida aparecía como la consecuencia de lo afirmado acerca de la relación entre Dios y el hombre y previamente acerca de la existencia de éste, el camino a seguir hoy debe ser el inverso: es la afirmación del sentido de la vida –suponiendo que éste se perciba existencialmente– lo que hace concebir la idea que uno es capaz de darse a sí mismo acerca de esa relación, y lo que provoca, como para facilitar su expresión, la afirmación de la "existencia de Dios"; afirmación que no comporta en sí misma ningún conocimiento sobre Dios distinto de esa misma relación, aunque se sobreentiende que, en este caso, se atribuye a la palabra "existencia" una realidad que habrá que examinar críticamente para no hacerse ilusiones y perder el hilo de lo que verdaderamente se vive.

Aquí es donde hoy se manifiesta más nítidamente –y como nunca antes– la oposición entre dos vías del espíritu: la que parte de una noción concebida a priori acerca de Dios para dar cuenta, a partir de ahí, de la existencia del hombre –y accesoriamente del Cosmos– y la que se aplica a extraer de la inteligencia que el hombre alcanza de

su condición –y de su lugar en el Cosmos inseparablemente– una base vivida y razonada que, si ello se presentase como una consecuencia que se impone a partir de las tomas de conciencia de su relación con Dios, fundamentaría esta otra manera de expresar esa relación que es la afirmación de la existencia de Dios.

La representación que el hombre se hace de Dios a partir de la conciencia de sí: ni realismo ontológico ni platonismo

Todo se juega, más en concreto, en el orden de la religión explícita, entre el hombre y su representación de Dios. En ella, el hombre se proyecta por una actividad en la que se emplea por completo como en ninguna otra. Esta representación no es sólo el resultado de la imaginación puesta al servicio de sus necesidades y de sus deseos, tal como puede suceder en cualquier otro tema. Alcanzar esta representación no está a su disposición como en sus actividades ordinarias que sólo dependen del uso de técnicas que puede aprender y perfeccionar. Esta representación, que sin embargo no puede existir sin estas actividades, de las que es inseparable y dependiente, está, de una manera especial, más allá de todo conocimiento, en relación con la totalidad del hombre pero sin ser únicamente suya. En este sentido, el humanismo al que aquí me refiero no es ateo. Si no habla de Dios es porque no tiene necesidad de evocarlo para desarrollarse en su movimiento de profundización y de crecimiento que es puramente existencial. El hombre crea dentro de sí, a partir de su propia sustancia, que desborda todo lo que sabe y puede, una representación de Dios que, por un lado, no abraza la totalidad de Dios –lo cual va contra el realismo ontológico–, y que, por otro, no es una aproximación a Dios como si Dios existiese aparte –lo cual va contra el platonismo.

Es posible concebir qué conmoción, en las maneras de pensar y en los hábitos de expresarse, suponen, una con respecto a la otra, las dos vías del espíritu hacia Dios que un poco más arriba indicábamos. ¿No habría que afirmar que la primera, que se podría denominar teológica, es la que se ha seguido normalmente, mientras que la otra, que

se podría denominar antropológica, sólo raramente se practicó a pesar de que nunca estuvo completamente ausente en los siglos pasados aunque sólo fuese de forma implícita en unos pocos, gracias a sus recursos personales sobre todo?

Es natural que haya sido así pues el instinto religioso parece ser primero en el hombre si es que no nace de su instinto vital como una consecuencia inmediata. Éste le empujó a pensar su existencia y le condujo a plantearse preguntas al respecto una vez que las condiciones de vida conseguidas se lo permitieron. ¿No ocurre lo mismo a lo largo de cualquier vida humana a medida que se desarrollan los medios de los que la inteligencia necesita para tomar conciencia de su propia actividad? A partir de esta religiosidad es como el hombre ve a Dios y hace de Él la causa de todo lo que es, dando a esta palabra el sentido banal que tiene en las actividades que el hombre despliega para vivir, y que la ciencia intenta precisar para posibilitar que sus investigaciones (observaciones y experimentaciones) alcancen la objetividad, es decir, la independencia respecto de quien las lleva adelante. En estas condiciones, no sólo Dios es la causa de todo sino que todo se puede explicar por su acción.

El hombre, llevado por su religiosidad, primero revistió al Dios de su horizonte de omnisciencia, omnipotencia y omnipresencia, así como de todo lo que le faltaba a él para ser dueño de su propio destino en su vida cotidiana. Después, dentro del mismo impulso, gracias al despertar de conciencia permitido por sus progresos en sus condiciones materiales de vida, proyectó y reconoció en Dios sus deseos más íntimos, aquellos que necesitan ser compartidos para ser satisfechos: el amor bajo todas las formas que el hombre puede conocer, y la fidelidad que posibilita la permanencia del amor y asegura su cumplimiento. Así es como, en todas partes y durante milenios difíciles de calcular, la religiosidad, bajo múltiples formas, en definitiva contingentes aunque en su tiempo pareciesen absolutas, desde las diversas formas de animismo hasta el monoteísmo más riguroso, contribuyó felizmente, como una primera etapa, a aumentar en el hombre el conocimiento y el poder y, por tanto, a mejorar

las condiciones de su vida intelectual y social, y así hizo indirectamente posible que progresase en su humanidad.

*Las ciencias han erosionado la idea de Dios
surgida de la religiosidad instintiva*

Esta religiosidad, sin embargo, por más beneficiosa que fuese al comienzo a pesar de los excesos de todo tipo que escoltan de cerca la actividad del hombre, sometida a la misma entropía que el Universo del que el propio hombre ha surgido, así como a las perversiones que la inteligencia de éste se permite, chocó, finalmente, con unos obstáculos que, sin destruirla, marcan los límites de su destino.

Por una parte, está la crueldad y el cinismo profundamente inhumanos de lo que ocurre desde siempre y por todo el Mundo: la noticia de su extensión es ahora, como nunca lo había sido antes, casi total gracias a las técnicas modernas de comunicación, y dicho conocimiento se alía difícilmente con la idea de un Dios bueno y todopoderoso, que sería responsable al menos por haberlo permitido. Por otra parte, está el crecimiento de las ciencias, inimaginable hasta hace poco y debido a unas disciplinas que rechazan referirse a cualquier tipo de intervención divina en los fenómenos que observan, con los que experimentan y de los que poco a poco van descubriendo la razón. Aunque el cientismo de los últimos decenios está en vías de regresión, no deja de ser cierto que el Mundo está "desencantado", y que todo acontecimiento extraordinario ya no se considera automáticamente como sobrenatural sino que, por el contrario, se da por supuesto que procede de algún mecanismo todavía desconocido pero que incumbe a la autoridad de la ciencia y al poder de la técnica desentrañar. Además, es un hecho que, allí donde reina la modernidad, la religiosidad instintiva sólo emerge y aparece en las horas extremas, cuando lo que es vital para el hombre se ve amenazado de forma directa y absoluta. Fuera de estos momentos excepcionales, el hombre vive prácticamente como si Dios no existiese, incluso cuando habla de él, pues dicho hablar permanece en el plano de lo verbal, sin que el hombre lo piense hasta el fondo. Sus creen-

cias sobre Dios, aunque el hombre se sienta todavía vinculado a ellas, no tienen ningún peso en sus decisiones ni en sus comportamientos, en los que sólo influyen, sin necesidad de salir de la pasividad, las prácticas y las costumbres de su medio, en las que está ausente cualquier referencia a algún mandato divino cualquiera que éste sea.

Posibilidad y responsabilidad de plantearse y de profundizar en las cuestiones que la religión suprimía

En compensación, en estas condiciones que tienen toda la apariencia de un ateísmo vivido en armonía con la vida y sin drama interior alguno, son su propia vida, su propia historia y su propia realidad fundamental las que le plantean unas cuestiones que antes era la misma religión la que le impedía tener la ocasión de plantearse las porque le daba unas respuestas a partir de Dios que automáticamente suprimían en él toda búsqueda sobre tales temas. Si bien es verdad que el hombre moderno no cree en Dios espontáneamente, tal como desde siempre sucedía unánimemente, en compensación, también es verdad que éste se ve llevado a profundizar en su propio misterio como nunca antes lo hubiera hecho, siempre y cuando no se distraiga por las actividades que cada vez más le permiten las técnicas.

[texto inacabado]

V

Llegar a ser un buen obrero del porvenir en la Iglesia

Ser heredero del pasado no es estar encadenado a él sino ser capaz, a un tiempo, de dejarse inspirar por él y –gracias a su influjo y a la acción que emerge en uno ante lo que hay que vivir en el presente– de criticar y de desechar lo que, en dicha herencia, ya está caducado y no puede participar positivamente en la construcción del porvenir. Al comienzo de la vida, la docilidad es indispensable, sin duda. Todo se nos presenta con una autoridad necesaria. No obstante, con

el tiempo, esta docilidad casi instintiva tiene que purificar lo que esconde de credulidad, de debilidad e incluso de servilismo, y que a menudo tiende a perdurar indebidamente disfrazado de virtud y de espíritu de infancia. Esta obediencia inicial, en definitiva completamente exterior, tiene que convertirse en íntima fidelidad para no corromperse ulteriormente. De lo contrario, tal como muestra la historia, acabaría por ser espiritualmente nefasta pues falsearía la conciencia y permitiría y justificaría las peores aberraciones del espíritu en el decir y en el obrar. Por proceder en último término del miedo y del vértigo ante lo desconocido del mañana, esta obediencia sin fisura pero también sin inteligencia encerraría al hombre en unos comportamientos forzados (pese a estar vinculado afectivamente a ellos) y vacíos de interioridad. Entonces, para justificar sus carencias, este hombre, prisionero de sus comportamientos hasta el escrúpulo, tendería a considerar como sospechosa de subjetividad toda fidelidad que no se identificase con la obediencia –tal como él la entiende– pues no vería en ella más que manifestaciones de individualismo, de egoísmo y de elitismo.

En el lado opuesto al de la sola conformidad, la fidelidad al pasado, por la vida espiritual que exige y que desarrolla, abre hacia la conversión necesaria para ser un obrero activo de lo que la Iglesia tiene que llegar a ser a fin de volverse con fe hacia las tareas del porvenir y entrar en su misión de otro modo que de forma únicamente política. Sin una verdadera actividad creadora, distinta por completo de una restauración o de una conservación del pasado, el creyente estaría condenado –sin siquiera tener conciencia de ello– a permanecer ajeno a la indispensable evolución de su Iglesia. Se opondría a ella sin siquiera saberlo ni quererlo, simplemente limitándose en su parroquia a una presencia de mera obediencia como la que a menudo se le predica en exclusiva que practique. De esta forma, su contribución consiste en acrecentar la inercia de lo que, aunque antes pudo ser útil, ahora opone resistencia, al menos pasiva, frente a lo que se esfuerza por nacer cara a las necesidades y posibilidades de los tiempos que se avecinan.

La fidelidad del cristiano exige más que la simple obediencia que hace posible que la Autoridad ejerza su función sólo según su criterio. Esta fidelidad no se enseña ni se aprende. Es demasiado personal. Cada uno tiene que descubrirla por sí mismo en lo que le concierne. Sin embargo, esta fidelidad no es, con la frecuencia que debiera, el origen de los comportamientos de los cristianos en la Iglesia y, más en concreto, cara a ella. No obstante, cuando dicha fidelidad inspira a un hombre hasta el punto de orientar de forma decisiva su vida, lo conduce hasta ocupar su lugar en la comunidad eclesial y en el devenir del cristianismo sin tener que esperar a que eventualmente se le designe. Entonces, dicho lugar se adecua íntimamente a su propia talla, mejor que si se le hubiera asignado desde el comienzo de forma premeditada como un ministerio ordenado. De esta forma, no se le pide nada que no esté a la altura de sus medios aunque sea mucho. Su tarea tendrá entonces una fecundidad de dimensiones parecidas a las del don de sí que exige de él. Y, simultáneamente, su fidelidad lo preparará, tanto como haga falta, para ser capaz de dicha tarea. En proporción con este don suyo de sí mismo es como recibe de la Iglesia y como hereda del pasado en lo que éste comporta de esencial. Las formas en las que la fidelidad se concreta para cada uno dependen de los tiempos y de los lugares. Evolucionan con las edades de la vida a pesar de mantener básicamente su unidad. Normalmente son diferentes de lo que las condiciones contingentes tienden a imponer de forma exterior y uniforme para todos.

El hombre sólo puede pensar y obrar dentro del marco que su universo mental le impone irremediamente. No puede vivir auténticamente en otras condiciones y, como consecuencia, tampoco puede estar en el camino de su cumplimiento espiritual fuera de dicho marco, ni trabajar positivamente, conforme al espíritu de Jesús, a favor de la misión de su Iglesia y del devenir del cristianismo. Estos intentos –llenos de sinceridad y de convicción– de procurar dar nueva vida a lo que se practicaba en el pasado ya no pueden bastar aunque algunos todavía puedan pretenderlo. Estos intentos sólo llevan a callejones sin salida y, al final, esterilizan las mayores tenacida-

des, además de agotar las mejores generosidades. En definitiva, desvían del único camino adecuado para el porvenir y contribuyen, sin querer, por lo menos a retrasar, cuando no a imposibilitar, el arranque de partida y las búsquedas que este porvenir exige.

Opciones planteadas por la fidelidad

Es fundamental que lo que el cristiano hereda de las tradiciones por intermedio de su Iglesia no pese sobre él por lo que comporta de extraño para su universo mental actual hasta el punto de ya no permitirle ser de su tiempo ni, en consecuencia, él mismo, en definitiva. Su docilidad –a fin de cuentas muy superficial– le condenaría entonces a hacer virtuosamente de sus prácticas religiosas un simulacro al que sólo se prestaría: en cierto modo, se perdería en lugar de entregarse y de encontrarse en ellas.

La modernidad impone al hombre del siglo XX en Occidente (aunque sin duda esta restricción de lugar está llamada a desaparecer) unos imperativos de los que el cristiano, para vivir plenamente su fe y ser su testigo, tendrá que tomar conciencia necesariamente. Tendrá que responder a estos imperativos –caso de ser necesario– mediante unas opciones que podrán ser origen de grandes consecuencias y de cambios importantes en su manera de creer de fe, de afirmar sus creencias, de dar calidad a su saber y de estar en su historia. Esto le exigirá tanto más cuanto que estas condiciones ineluctables no existían en el pasado, en el que a menudo las maneras de la época le resultaban enormemente ajenas si no forzosamente hostiles.

Por una parte, el espíritu humano no soporta que se impongan límites a sus investigaciones desde fuera, de forma explícita, sin que, de forma insidiosa, algunas de sus actividades –si no todas– no queden secretamente obnubiladas y alteradas. Por otra parte, el hombre, aunque esté en condiciones de hacer indefinidos progresos en el orden del saber, es incapaz de alcanzar "el fondo de las cosas" ni está en condiciones de captar lo real en su totalidad, que se ofrece a él al nivel en que sus sentidos lo alcanzan y que es desde donde él organi-

za, piensa e imagina... Es incapaz de tener nunca un conocimiento totalmente adecuado y completo a pesar de la precisión y de la finura de lo que logra formular sobre ello.

Exigencia de libertad del espíritu humano y carácter limitado y relativo de los conocimientos

Someterse a estas necesidades en el acercamiento a lo real es fundamental para tender hacia la rigurosa honestidad del pensamiento y alcanzar la intelección de los límites que la circunscriben sin herir la libertad. También esta conducta tiene consecuencias importantes en los terrenos en los que las Iglesias afirman ser las intérpretes autorizadas de la Revelación sobre la que se fundan, las obreras fieles de la Tradición que elaboran a lo largo de la vida, las guardianas vigilantes de la ortodoxia en la que cada una ve el signo de su identidad y el instrumento de su unidad.

Esto no quiere decir que uno se vea abocado ineluctablemente, en esta dirección, a dudar de la existencia de la Revelación, del valor de la Tradición, y de la legitimidad de la ortodoxia. Sin embargo, uno sí que se ve llevado a plantearse algunas preguntas a propósito del modo como estos tres elementos se han formado, se han transmitidos durante siglos y se presentan hoy en las Iglesias. ¿Cómo hacer para que la exigencia de libertad total del espíritu del hombre, cualquiera que sea el terreno de su ejercicio y el carácter limitado y relativo de sus conocimientos, y cualquiera que sea su origen, sea respetada y reconocida, dado cómo se concibe la Revelación y la Tradición, y cómo se considera y se observa la ortodoxia? Finalmente, ¿cuál es el alcance –específico para cada uno de los fieles– que éstos tienen que reconocer personalmente de suerte que puedan vivir de él realmente y encontrar en él lo que necesitan para crecer en espíritu y en verdad?

Las Iglesias deben educar y acompañar al creyente para que éste pueda vivir de la Revelación

Sin duda la forma tradicional en las Iglesias de concebir la Revelación consiste en afirmar la existencia de un "depósito" de proposiciones intelectuales, explícitas y precisas, sagradas en su literalidad por su origen divino claramente manifiesto a lo largo de la historia y a través de la interpretación que ellas mismas hacen de forma infalible. Las Iglesias creen que tienen el deber, y en consecuencia los medios, de conservar intactas estas proposiciones a través de los siglos después de haber limitado su producción en el tiempo.

En cambio, la nueva representación pone el acento en la libre colaboración del hombre con Dios no sólo durante la elaboración histórica de la Revelación sino también durante la acogida que ésta exige para vivir de ella realmente. ¿No es así como la Revelación puede perpetuarse en cada uno, a través de los siglos, en su dinamismo inicial? Esta colaboración entre la moción de Dios y la acción del hombre no permite desmadejar una de otra de tanto como se respaldan y se abrazan entre sí en lo íntimo, en relación, sin embargo, con las contingencias que dimanar de las condiciones históricas en las que la Revelación se esforzó por despuntar y a las que se sometió a fin de ser acogida lo más posible.

Ciertamente, la idea que así nos podemos formar de la Revelación no capacita a las Iglesias para responder a ella y gestionarla como harían con un depósito preciso y limitado, cuyos desarrollos ulteriores, hechos bajo su vigilancia y erigidos en ortodoxia, ni añadirían ni recortarían nada a lo que se les dio al comienzo, de forma definitiva y para siempre, en nombre de Dios. Ya no basta con conservar el depósito revelado mediante una enseñanza y un gobierno únicamente autoritarios. Su deber es esforzarse en educar a sus miembros en una espiritualidad que pueda hacerlos capaces de vivir esta Revelación según esta otra forma de concebir su producción, más difícil y más exigente en sus consecuencias pero cuánto más significativa de la manera con que hay que acogerla para acceder a la inteligencia, adaptada a cada uno, incluidas las críticas que conviene hacer a su manifestación en la historia. Sólo es propiamente "revelación" espiritualmente útil para el hombre aquello a lo que le es dado acce-

der de forma que también –esa revelación– lo revele a sí mismo en medio de lo incognoscible que él sigue siendo en sí mismo; es decir, sólo es propiamente "revelación" aquello que suscita en él, gracias a su fe y a su fidelidad, el descubrimiento progresivo del camino personal que le permite recibir todos los beneficios de dicha acción reveladora, lo cual sucede no sólo en la medida de lo que es actualmente posible para él sino también en vistas a preparar lo que mañana será posible para él, conforme a lo que le suceda.

Esta tarea de educación más que de enseñanza, de acompañamiento más que de gobierno, antes era demasiado difícil, e incluso imposible la mayoría de las veces dadas las condiciones de humanidad y de cultura que había. Un programa parecido hubiera resultado utópico e incluso contra natura si se hubiese llegado, por excepción, a plantear. Gracias a la elevación general de la instrucción en todas las capas de la sociedad, gracias a unas condiciones de existencia no sometidas –salvo excepción– a los imperativos de la vida, las Iglesias pueden aplicarse ahora a esta tarea que está en la línea de lo que Jesús enseñó, hace veinte siglos, por su vida y su predicación.

Pero, para que esto fuera posible, ¿no haría falta que las Iglesias rompiesen con su manera habitual de ser y de comportarse con sus miembros? El triunfo de esta mutación sería signo de la verdad de la alianza divina así como de la cualidad que las iglesias se atribuyen, mucho más que la inmutabilidad de la que hicieron alarde en el pasado. Las instituciones que las Iglesias se dieron a sí mismas para asegurar lo mejor posible su estabilidad a través de los siglos cambiantes, ¿serán capaces de un vuelco político tan enorme y de un giro en su conducta tan desgarrador sin que las fuerce a ello la creciente presión de los acontecimientos, a su vez bajo la presión de las situaciones? ¿Acaso sucederá este giro sin una crisis grave y dolorosa en extremo, hasta parecer la catástrofe final y parecer que pone a prueba la fe y la esperanza de los más creyentes, tal como se complacen en vaticinar todos los apocalipsis? Cabe dudarlo, pero, no obstante, esta fe y esta esperanza aseguran que, al final, la vida y la muerte de Jesús, así como las de sus innumerables discípulos, reconocidos o no como tales por

las Iglesias, no habrán sido en vano sino que darán frutos que prevalecerán gracias a su eterna presencia en el corazón de los hombres. En cada generación, desde los comienzos, hay quienes realizan, a su manera y según su época, el trayecto espiritual que abre hacia el porvenir a partir del pasado, y que da a Jesús, por su fidelidad a lo que emergía dentro de él, el rostro humano y la forma divina del Acto en sí que es el Ser en devenir.

Las Iglesias ven con simpatía cómo los medios científicos abandonan el cientismo del siglo pasado y su antiguo sectarismo, no desprovisto de orgullo, y que entran en la humildad gracias a una auto-crítica rigurosa y sin remisión que ha sido decisiva para su progreso en el orden del conocimiento. A pesar de los extraordinarios resultados de sus trabajos, los científicos reconocen ya los límites ineluctables de los mismos. "El fondo de las cosas" permanece inaccesible al conocimiento que el espíritu humano puede alcanzar, tanto si existe en sí mismo como si, al atribuirle una "realidad eterna", es el espejismo que necesita inevitablemente el hombre para satisfacer su sed de saber. Las teorías que los sabios construyen, los modelos que con ellas elaboran, y de donde extraen las técnicas eficaces que caracterizan nuestro mundo, no proceden necesariamente, dado el uso que se hace de todo ello, de una verdad preexistente a la que uno se podría aproximar paso a paso y que sería abrazada paulatinamente, cada vez más de cerca, por los conceptos que uno se forma de ella y por los razonamientos que éstos permiten. Por eso el "realismo ontológico" es totalmente extraño a las preocupaciones científicas. Sin duda lo es a causa de la inaccesibilidad de lo real por parte del conocimiento y de la técnica, y también por el pragmatismo al que se limitan las investigaciones. Éstas, en efecto, sólo pretenden ser útiles pues tal es su justificación y su razón de ser, no descubrir la realidad en su verdad. El hecho de que los modelos utilizados por su eficacia no sean coherentes entre sí invitaría más bien a dudar de este realismo que aparece redundante y cuya afirmación a priori lo que hace es cortocircuitar las búsquedas intelectuales que atañen al conocimiento, y no tanto fundar el valor de verdad de éste.

Estas perspectivas nuevas, que antaño hubieran sido rechazadas e incluso condenadas severamente en nombre del buen sentido y de una evidencia que no se discute, ¿no tendrían que desarrollarse también en el terreno donde reinan las religiones y especialmente el cristianismo, tan totalmente edificado desde el principio sobre la doctrina que las Iglesias se procuraron poco a poco y que les llevó a afirmarse pero también a oponerse entre sí durante siglos? También en este terreno –y aún más que en otros– "el fondo de las cosas" es inaccesible. También en este terreno lo que las Iglesias enseñan (bien a partir de la Revelación, cuyo sentido y alcance último son ellas quienes lo dan, o bien a partir de la doctrina que deducen de ella y que erigen en ortodoxia) no puede ser, de ningún modo, un coto cerrado donde el espíritu humano no pueda dar curso a su actividad crítica. Semejante límite significaría herir al hombre en su realidad más profunda y elevada, e impedir que cada uno adquiera la intelección personal y vivificante que sobre dichas cuestiones su propio ser le permite.

*El fondo de las cosas, inaccesible al conocimiento
tanto científico como religioso*

¿No se podría pensar acaso que una autocrítica parecida a la que la ciencia ha sabido aplicar a sus resultados, y que es lo que ha propiciado sus extraordinarios logros, también sería la que daría a las Iglesias –por la profundidad de su acción y la importancia de su extensión– una irradiación espiritual sin posible comparación con la de antaño? Todo lo que las Iglesias dicen de Dios, ¿no son acaso perspectivas y aproximaciones cuyo papel en el orden de lo religioso es parecido al de los modelos en la actividad científica? Las formas de representarse a Dios (como señor de la guerra que da la victoria o impone la derrota; como dueño de los acontecimientos que hace que éstos sean favorables o desfavorables; como el todopoderoso que, según su albedrío, ensalza y abate, o induce en tentación y pone a prueba o bien libera de ella y salva; como juez justiciero que castiga y recompensa; como padre, como amigo o como esposo), a despecho

de las incoherencias que comportan entre sí, ¿no inspiran de forma útil, en los momentos favorables, y aunque sea con categorías de calidad muy diversa, las plegarias que el hombre dirige a Dios, al que también denomina "su" Dios? Igual que los modelos utilizados por la ciencia son impotentes, aun siendo útiles, para alcanzar el fondo de las cosas, estas perspectivas, a despecho del fervor que se siente al utilizarlas, sólo alcanzan de forma muy remota aquello por lo que Dios es Dios.

Cada vez que el hombre, consciente o inconscientemente, por un realismo ontológico espontáneo e infantil todavía no sometido a crítica, hace un absoluto de una determinada idea o representación de Dios, que es el apoyo de su plegaria, idolatra su propio pensamiento a pesar de que su expresión sea en parte beneficiosa aun siendo profundamente falsa o al menos ambigua. En efecto, si el hombre corresponde con todo su ser a la idea que se ha forjado de "su" Dios (lo cual es posible cuando esta idea surge a partir de sus profundidades, de la situación en la que se encuentra y de lo más real de lo vivido en su pasado, y no sólo de lo que ha aprendido porque se le ha enseñado), su plegaria, por ingenua y pueril que sea, le ayuda a estar ante Dios tal como se le hace presente en nombre de lo mejor de sí mismo susceptible de ser alcanzado en ese momento gracias a sí mismo. Esta idea que se forja de Dios y la plegaria que se apoya en ella lo habilitan para llegar a ser, a su manera, "de Dios" y para poderlo descubrir en acto en su propio devenir a lo largo de su vida ni que sea de forma en parte errónea.

*Una mutación en curso: la "ortopistis",
noción más interior que la de ortodoxia*

Estas perspectivas remueven, sin duda, la noción corriente que las Iglesias tienen de la ortodoxia como signo socialmente visible de su unidad. En las nuevas condiciones, la adhesión a la doctrina, en el nivel intelectual que comporta, no procede, en cuanto a lo esencial, de un conocimiento de la verdad acerca del "fondo de las cosas". El interés de la doctrina sólo es el de ser eficaz con una eficacia que no

exige que la adhesión a ella sea radical, lo cual conduciría a que ella fuera, todavía, en cierto modo, absoluta. Conforme a estas nuevas perspectivas, las Iglesias tienen que fundar su razón de ser y su unidad en una noción más interior y más exigente que la de "ortodoxia", que se limita con frecuencia al nivel del decir de sus miembros más que al de su pensamiento; una noción que tenga un carácter más espiritual y que proceda más de lo íntimo propio de cada creyente. Dicha noción es el "movimiento de fe" que habita en quienes creen más a través de su fidelidad que por la adhesión a las creencias suscritas por obediencia. Hablando con propiedad, se trata más de una "ortopistis" (del griego "pistis" que significa "fe") que de una "ortodoxia". Porque, por un lado, abunda en las iglesias la ortodoxia que sólo es una adhesión completamente exterior a las creencias y que, en este sentido, es completamente ajena a la fe; de manera que las afirmaciones doctrinales exigidas al hombre (y que bastan para hacer de él un practicante según las normas eclesiásticas) sólo son de naturaleza hereditaria y sociológica. Ninguna actividad personal, a partir de lo vivido en el pasado, confiere el peso debido a estas afirmaciones; un peso que lastre a su sentido de forma favorable a la vida que el hombre debe seguir viviendo. Pero, además, ¿cómo no reconocer que hay fe en la vida vigorosa de muchas personas de universos mentales muy distintos, tanto que las palabras de que disponen para expresarla –en la medida en que ello es posible– carecen del mismo sentido y alcance para cada uno hasta el punto de ser incluso completamente diferentes?

La verdadera unidad de las Iglesias –su verdadero fruto– se da en el nivel de la «ortopistis» y en el plano en que el espíritu de Jesús es el que orienta su misión. En cambio, ¿no es verdad que, a lo largo de la historia, los más grandes crímenes de la humanidad se han cometido en nombre de la ortodoxia y de la defensa y triunfo de la Verdad? Y, ¿no es verdad que esto ha podido ser contando incluso con la mayor sinceridad de las personas y en nombre de la obediencia absoluta que dicha ortodoxia exigía? Por tanto, ¿no lleva esto a pensar que algún veneno mortal se disimula bajo esta forma de pasión que adop-

ta la apariencia de la fe y se disfraza de sumisión a Dios? El fanatismo que engendra la posesión de la Verdad blasfema contra lo que capacita de forma más íntima al hombre para la divinidad. A decir verdad, la «ortopistis», más que soportar, apela a la pluralidad de ortodoxias, que es consecuencia de la extrema diversidad tanto de los hombres como de sus universos mentales a través de tiempos y lugares; es más, incluso exige dicha pluralidad dado que cada uno no puede sino adherir vitalmente las creencias que son estrictamente compatibles y están en armonía con la cultura que es ineluctablemente la suya pues, de lo contrario, no haría sino revestirse de ellas. Los primeros discípulos de Jesús conocieron esta «ortopistis» ya que su vinculación al Maestro, a pesar de las dificultades de toda índole que encontraron al seguirle, procedía de la confianza que se da de corazón a corazón más que de la proclamación que va de la voz al oído. El secreto mesiánico al que alude sistemáticamente el Evangelio de Marcos lo sugiere indirectamente. Y también lo sugiere, aunque de otra forma, el Evangelio de Juan cuando procura mostrar la íntima sumisión de Jesús a Dios en su misión, ajena a todo proyecto dictado y limitado a priori y, en este sentido, demasiado exclusivamente humano.

Los discípulos del tiempo de Jesús no se basaron en una cristología o en un mesianismo para seguirle hasta el final. Por desgracia, muy pronto comenzó a no ser así. La predicación y las catequesis, de las que dan testimonio los Evangelios de Mateo y Lucas más las epístolas de Pablo sobre todo, muestran muy a las claras que las preocupaciones comunes de las Iglesias nacientes eran ya completamente diferentes. El "plan de Dios", del que la muerte y la resurrección de Jesús eran elementos principales, estaba ya en el centro de su interés más que la intelección de lo que Jesús había tenido que vivir para llegar a ser lo que era ahora. La doctrina acerca de Jesús prevaleció a la vinculación a Jesús, que ya no fue, por lo general, para los cristianos, más que la clave de bóveda de la doctrina de salvación. Los veinte siglos de disputas, luchas y crímenes que se sucedieron, a pesar de las cimas espirituales que también se alcanzaron a veces, no permiten dudar de qué conversión radical necesitan las Iglesias, de forma

imprescindible, para no permanecer encerradas en un judeo-paganismo disfrazado de cristianismo y para que su doctrina y su culto no cortocircuiten la búsqueda espiritual que permitiría a los cristianos entrar en la inteligencia de la vida humana de Jesús y, simultáneamente, en la suya propia para, por fin, merecer vivir.

Esta concepción renovada de la Revelación y esta mutación de la ortodoxia en «ortopistis» van a la par con una visión de la actividad de la Creación en continuo ejercicio a través de los siglos, y no sólo en cada ser, según lo que éste es en sí mismo más allá de lo que puede decidir por su propia iniciativa, sino también en la comunidad que se esfuerza por nacer entre los hombres y por sustituir a la colectividad que, al tiempo que les ayuda a vivir, los oprime y les impide llegar a su cumplimiento singular, al que sus posibilidades personales les llaman. Estas dos dimensiones de la actividad continua de creación –la primera para ser comprendida y percibida en los seres del pasado, y la segunda para poder trabajar útilmente en su venida en el porvenir– exigen una interioridad suficiente, distinta por completo de una subjetividad transitoria e inconstante. Para lo cual hace falta una atención inteligente capaz de reconocer, en la actividad humana más personal, fruto de la fe y de la fidelidad, un valor que merece ser observado con respeto (quizás deberíamos decir "con religión") de tanto como uno se abre, a través de esa actividad, a lo que no es esa misma actividad aunque tampoco se dé sin ella. Sin duda, esta interioridad ha existido siempre de forma potencial en el corazón del hombre; y siempre algunos han vivido de ella y la han cultivado de forma consciente. Sin embargo, eran todavía la excepción. Lo cual explica por qué en el pasado, desde los tiempos más remotos hasta la época moderna, la Revelación y la ortodoxia se han concebido de forma material y social más que espiritual y personal, y dentro de un clima de obediencia y de autoridad más que de fidelidad y de libertad. Sin ser todavía algo generalizado, ya son mucho más frecuentes tanto la verdadera interioridad como la búsqueda de una intelección más honda de la condición humana. Dicha interioridad y dicha búsqueda desbordan las preocupaciones de todo tipo

propias de lo cotidiano de la vida, debidas principal y exclusivamente a la simple sucesión, pasivamente padecida, de los acontecimientos y de los estados emocionales a lo largo de los días. Esta promoción humana posible, que no es consecuencia automática ni de los progresos del conocimiento ni de los desarrollos de la técnica, está en el corazón mismo de todas las causas que, por diversas razones, están en el origen de la crisis mayor con que se ha encontrado el cristianismo tal como las Iglesias lo han concebido desde los orígenes hasta nuestros días.

Papel conjunto de la búsqueda histórica y del conocimiento científico para conducir a unas representaciones diferentes de las de las creencias de antaño

Las Iglesias prepararon indirectamente e hicieron posible esta promoción humana no tanto por las iniciativas que tomaron expresamente para suscitarla cuanto por su dominio sobre sus miembros en tanto que sociedad. A decir verdad, fueron las ciencias los principales artífices de este crecimiento del conocimiento que, sin embargo, si los hombres no son dignos de él, puede distraerlos de su verdadera grandeza al igual que el crecimiento de su poder puede conducirlos a su segura destrucción. Gracias a la dimensión social de esta promoción, un número cada vez más importante de personas es capaz de interesarse por la historia de este pasado. Así es como descubren ahora, de forma más explícita y profunda, cómo provienen de él a través de los avatares más insensatos; cuánto dependen de él hasta en los arcanos de su inconsciente; y cómo necesitan criticarlo hasta el final, a pesar de la autoridad de la que se reviste, y a la luz de lo que ellos han llegado a ser, para recibir de él su verdadera herencia y no estar sólo vinculados a él –no sin mutilaciones y parálisis– como esclavos que aman sus cadenas. Únicamente así es como los hombres llegan a ser dignos de la inmensa labor y de la extrema tenacidad de sus ancestros, atentos completamente a sobrevivir más aún que a vivir, en los que sin embargo ya se manifestaba la fe y la fidelidad que harían posible el porvenir.

Contrariamente a los tiempos antiguos, en los que el hombre se imaginaba el pasado y soñaba el porvenir para soportar mejor el presente, y en los que se construía la doctrina que le explicase su razón de ser a fuerza de reflexiones y de especulaciones desarrolladas dentro de la bruma de los días y de las noches, en adelante, el hombre, empujado por su necesidad de comprender más que de saber, se esfuerza por pensar y por conocer, en la historia, hoy mejor explorada gracias a las indagaciones realizadas más sólidamente, pero distanciándose, la sociedad humana y el Mundo, en el que se sentiría perdido si, al tiempo que conoce las reales dimensiones propias de su orden, ignorase su propia grandeza. Este interés renovado por la historia implica una mirada crítica sobre los orígenes del cristianismo, sobre esa extraña elaboración que hizo de Jesús un Dios sin verdaderamente revolucionar, como consecuencia, la idea, espontánea y salvaje, que las Escrituras de los tiempos remotos se hicieron de él y de la sociedad religiosa que en Occidente ha reinado sobre los pueblos en su nombre. La ciencia –con tal de que siga siendo rigurosa en su desarrollo y fiel a la autocrítica que la libera de sus trabas–, sin impugnar la existencia de Dios, hace entrar al hombre en un universo en el que todo lo que pensaba antes de él está en falso, en el que todo lo que el hombre descubre acerca de sí –del hombre que él es– le conduce a la fe pero bajo otras representaciones, distintas de las creencias de antaño, y que le ayudan a vivir más plenamente lo que él debe vivir para llegar al cumplimiento de su humanidad.

[párrafo inacabado]