

Sobre la infraestructura humana de la fe

por D. José Gómez Caffarena

Forum Deusto

Sobre la infraestructura humana de la fe

Conferencia pronunciada por D. José Gómez Caffarena*

Señoras, señores; amigos.

Quiero empezar agradeciendo muy sinceramente el honor que me han hecho al invitarme a hablar ante ustedes, desde este lugar por donde han desfilado ya personalidades tan relevantes. Y en este ciclo sobre la religión en los albores del siglo XXI, en el que se trata algo tan importante para la Humanidad.

He dedicado mi vida profesional a la docencia y la investigación filosófica. Como creyente cristiano y miembro de la Compañía de Jesús no he podido separar esa dedicación profesional de mi fe y de la religiosidad. Ello me ha hecho cultivar también la teología; y, con peculiar dedicación, esa dimensión de la teología que llamamos «teología fundamental» por cuanto se ocupa de pensar cuáles pueden ser los fundamentos humanos de la fe. También por ello mismo, dentro de la filosofía, he ido centrando progresivamente mi atención en el campo —parcialmente coincidente con el anterior— que hoy denominamos «filosofía de la religión».

* José GÓMEZ CAFFARENA (Madrid 1925) es jesuita, licenciado en Teología (Granada 1953) y doctor en Filosofía (Roma 1956). Profesor de Metafísica en la Facultad S.J. de Alcalá de Henares (1956 a 1968); desde 1968 profesor de Metafísica, Filosofía del lenguaje y Filosofía de la Religión en la Universidad Comillas (Madrid). Ha sido profesor invitado en la Universidad Gregoriana (Roma) de 1965 a 1973 y en la Autónoma de Madrid de 1971 a 1973. Entre 1973 y 1984, consultor del Secretariado Romano para los no creyentes. De 1972 a 1986, Director académico del Instituto Fe y Secularidad (Madrid). Desde 1986 colabora como investigador en el Instituto de Filosofía del C.S.I.C. Principales libros: *Hacia el verdadero Cristianismo*, Madrid ³ 1972; *La audacia de creer*, Madrid ² 1971; *Metafísica Fundamental*, Madrid ² 1983; *Metafísica Trascendental*, Madrid 1970; *¿Cristianos hoy? Diagnóstico y perspectivas de una crisis*, Madrid ² 1979; *El teísmo moral de Kant*, Madrid 1984; *La entraña humanista del Cristianismo*, Estella ³ 1987. Libros menores, artículos y colaboraciones, hasta 200.

Al pensar, pues, qué podría yo aportarles sobre la religión en los albores del siglo *xxi*, me ha parecido que, más que diagnósticos y pronósticos científicos (sociológicos o histórico-culturales), podría centrarme en cómo veo personalmente la situación del creyente a final del siglo *xx*. De ese creyente que no puede dejar de preguntarse por qué puede seguirlo siendo a pesar del aceleradísimo cambio cultural a que se ha visto sometido y que ha sacudido los que parecían ser cimientos tradicionales de la fe, erosionando su plausibilidad social.

Una reflexión así tiene el problema de que sólo puede aspirar a una objetividad relativa. Tiene, desde luego, muchos elementos objetivos, pero todos los combina desde el punto de vista del que hace la reflexión. Pienso que, en general, ni el discurso filosófico ni el teológico pueden ser simplemente objetivos; ya que envuelven inevitablemente la subjetividad del que hace la reflexión filosófica o teológica. A aquellos de ustedes que estén más íntegramente dedicados a estudios científicos —donde se busca la pura objetividad y se profesa poner entre paréntesis los juicios de valor— puede resultarles incómoda mi invitación a seguir un discurso donde verán implicado al que habla y que, en determinados momentos, quizá les resulte también una invitación a implicarse. Pero todos ustedes, sin duda, entienden bien que nadie es puramente científico. Todos somos, más radicalmente, humanos; todos hacemos espontáneamente filosofía —y, si somos creyentes, también teología—.

Asumiendo, pues, que ustedes comprenden y aceptan el género literario y epistemológico de lo que voy a decirles, paso a desarrollarlo. En dos partes. En la primera, trataré de precisar bien el planteamiento y los factores de solución que entiendo ser permanentes: que existían siempre, aunque, en el pasado, disimulados frecuentemente por adiciones secundarias provenientes de lo inmaduro de las situaciones culturales. Al ser superada la inmadurez, se nos hace más necesario explicar hoy tales factores; pero, en definitiva, se trata de algo de siempre que debemos suponer continuará vigente en el siglo *xxi*.

En la segunda parte intentaré, entonces, explorar algunas peculiaridades que provienen más específicamente de nuestra situación, ésa de la que vamos tomando más y más aguda conciencia en los últimos años y a la que aludimos con la expresión: «en los albores del siglo *xxi*». No es, nos parece, una situación cultural más, sino una muy especial. Por primera vez en la historia, los humanos nos sentimos con conciencia de unidad planetaria y de formar realmente una Humanidad; con percepción, al menos genérica, de los límites —por otra parte, aún muy bo-

rosos y muy lejos de haber sido alcanzados— de nuestras posibilidades científicas y tecnológicas; con temor no infundado de infligir daños irreparables a los equilibrios básicos del planeta que habitamos; con dolor y aun angustia al constatar repetidamente que no logramos los consensos éticos que nos serían indispensables para afrontar esta misma situación...

1. El planteamiento y lo permanente de la solución

1.1. *Sobre el planteamiento*

Debo ante todo, como es obvio, precisar algo más el problema al que quiero referirme. Se trata, como de lo más sustantivo, de la fe: y, concretamente, de la fe cristiana —aun cuando en mi segunda parte ampliaré la mirada hacia las figuras análogas de religiosidad hoy vigentes en el mundo—. El creyente que vive con autenticidad su fe es consciente de vivir en ella algo más que humano; con los términos de la teología cristiana lo llamaré «gracia», «presencia del Espíritu»... Pero es también consciente de que ello no quita a la fe su básico carácter humano.

La actitud de fe es algo que el creyente auténtico siente como suya, como personal y por ello libre. Precisamente por eso, siente que, por grande que sea la firmeza de su adhesión al creer, no se trata de una de esas certezas naturales en lo humano de las que no es posible dudar. Puede que en algún momento asuste al creyente esta posibilidad de la duda; era así, desde luego, en el pasado, cuando una mala interpretación pastoral de la teología de la fe dejaba con frecuencia en los creyentes una oscura sensación de culpabilidad en la inevitable emergencia de las dudas. Esto es algo que asumo ha quedado hoy afortunadamente superado para la inmensa mayoría. Porque la posibilidad de la duda no sólo es real sino que es normal —y, por supuesto, más en nuestra compleja cultura—. Por otra parte, es algo cuya «normalidad» tenía bien asumida la mejor teología.

Cuanto acabo de evocar hacía siempre necesaria la indagación de la dimensión humana de la fe. La teología clásica, desde Santo Tomás, tenía por ello un capítulo insustituible dedicado al *analysis fidei*; por cierto, nada fácil y con frecuencia denominado *crux theologorum*. Para referirme a esa dimensión humana he elegido en el título de mi conferencia la metáfora «infraestructura». Quiero con ella indicar al mismo tiempo que no es lo más esencial de la fe tal cual el creyente auténtico

la vive; y que es, no obstante, una dimensión absolutamente básica e insustituible. Necesitada, hoy más que nunca de atención. La atención que voy a intentar prestarle en mi conferencia.

Debo añadir aún esta salvedad. La infraestructura humana de la fe puede —y debe— ser también objeto de consideración en aspectos más cercanos a la idiosincrasia personal de aquellos que yo voy a desarrollar. Pues hay, sin duda, una disposición mayor o menor al creer, o a tal tipo o tal otro de fe o de religiosidad, inscrita en la característica temperamental, biopsicológica, de cada individuo. Hay también algo ineliminable en cada singularidad que proviene de su inserción social y cultural y nunca es plenamente subsumible en la reflexión más personal que el individuo ejerza en su edad adulta. Pesa, en definitiva, de modo muy fuerte todo lo que podemos envolver en el amplísimo título de «lo biográfico». Todo eso es infraestructura humana de la fe. Pero a su respecto no puedo ahora otra cosa que aludirlo, como acabo de hacer.

A lo que voy a referirme bajo el epígrafe de «infraestructura humana de la fe» es a algo más genérico, ejerciendo una abstracción de esas que por necesidad hacemos siempre que intentamos filosofar. Y valga notar marginalmente que hay en ello algo paradójico: porque lo que profesamos cuando definimos qué es «filosofar» es, precisamente, reproducir eso que hace connaturalmente cada uno de los seres humanos cuando se plantea las ineludibles tareas del vivir humano. La auténtica filosofía, decimos, es personal e intransferible: cada uno hace la suya, mejor o peor. Pero, por otra parte, referirse a eso tan personal no es posible en un discurso que busque la comunicación intersubjetiva sino de modo abstracto y general.

Busco, pues, enunciar sucintamente lo que llamo «infraestructura humana de la fe». No será sino intentar sugerir un perfil en el que cada uno pudiera reconocerse. Como en seguida diré, siempre se había intentado algo así en la teología católica a título de «preámbulo de la fe». Tendré, sin embargo, que distanciarme no poco de bastantes características que se tendía tradicionalmente a atribuir a dicho «preámbulo». Ante todo, porque se lo buscaba muy universal y teórico, más aún, estrictamente demostrativo y tal, por tanto, que descalificaba de algún modo también en lo humano al no creyente. La teología reformada del siglo *xvi*, profesando buscar la «pura fe» —y presintiendo ya las dificultades que crearía la razón moderna—, lo excluyó; instauró entonces, a partir de Lutero, lo que posteriormente la teología católica llamaría «fideísmo»: es decir, una postura aislacionista, en la que la fe

de tal modo es tenida por don de Dios que se siente inconmensurable con lo humano y rehusa confrontarse con ello.

Tal postura ha tenido no pocos defensores explícitos, aunque con diversos matices. Los más destacables son probablemente el filósofo danés Søren Kierkegaard y, ya en nuestro siglo, el gran teólogo protestante suizo Karl Barth. Tengo que decir inmediatamente que es una postura que no me resulta culturalmente sana ni tampoco, por paradoja, todo lo fiel a la fe que pretende ser; precisamente por cuanto supone que el creyente, para poder serlo, necesita autoencerrarse en un cierto *ghetto*. Pienso que, por el contrario, y más en nuestro mundo crecientemente pluralista y de cultura planetaria, la fidelidad a la fe urge —en los antípodas de cualquier estrategia de encierro en *ghetto*— a una apertura dialogante con todos los humanos. Sin ésta, el creyente no dará de su fe un testimonio auténticamente creíble; no cumplirá aquello que ya un escrito del Nuevo Testamento le recomendaba: «siempre dispuestos a dar razón de vuestra esperanza a quienes os la pida...» (1 Petr 3,15).

Para esa actitud de apertura, para el enlace de lo que he llamado «infraestructura humana» con la misma fe, encuentro una buena expresión teórica en la concepción que el filósofo alemán (de finales del siglo XVIII) Immanuel Kant tuvo el arte de plasmar en una imagen, en el prólogo a la reedición de su librito de 1793, *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Nada protestante en este punto, Kant defendió con ahinco su derecho a hablar filosóficamente de la actitud religiosa: lo hacía, precisó, manteniéndose en principio «en los límites de la mera razón». Pero ello no significaba sino el reconocimiento del límite de su propia competencia y el respeto a otra posible competencia y otro discurso, el de cada una de las determinadas maneras de «fe» históricamente fundadas.

La relación de los dos enfoques le parecía representable en la que guardan entre sí dos círculos, no mutuamente secantes sino «concéntricos». El filósofo explora, como competente en la común humanidad, el «círculo interior»; y puede para hacerlo tomar apoyo en determinados rasgos de las formas de «fe histórica» (el «círculo exterior»), que le brindan buenas sugerencias sobre lo que puede ser esa «religiosidad natural» (que nunca se ha dado hasta ahora en la historia, sino que es más bien un constructo filosófico para iluminar lo que hay o puede haber de común en todos los modos históricos).

La imagen kantiana es cercana a la mía de la «infraestructura». Mi trabajo es por eso tal que puede, como el de Kant, denominarse «filo-

sofía de la religión». Pero debo añadir que me distancia de Kant la diferente valoración de lo que aportan cada uno de los dos «círculos». Para Kant, que quería ser puro filósofo, el decisivo es el interno; y los externos tienden a quedar como pedagogía histórica del mismo. Para mí, que me siento primariamente creyente cristiano, el círculo decisivo es el externo y precisamente en su forma cristiana. Pero, eso sí, me parece absolutamente necesario el interno; siento que, sin él, el externo carecería de consistencia humana y podría ser fantasía piadosa, con riesgo de degenerar en fundamentalismo fanático. Siento necesidad de explorar el círculo interno y de cuidar que nada de él quede excluido (en un «corrimiento» que hiciera al «círculo externo» secante y excluyente de algo genuino de religiosidad humana).

Esta misma valoración mayor de lo «externo», que acabo de reconocer me distancia de Kant, va a influir, como en seguida podrá verse, en la gran relevancia que mi análisis de la «infraestructura humana de la fe» va a prestar a las cuestiones históricas.

1.2. *Lo histórico y lo filosófico en la infraestructura de la fe cristiana*

La manera más habitual de estructurar la teología fundamental por parte de los teólogos católicos de los últimos siglos adoptaba, por una parte, una actitud defensiva y de pretensión demostrativa —que no se disimulaba, pues se solía llamar «apologética» a todo este bloque de reflexión—. Por otra parte, concedía prioridad lógica a lo filosófico: se buscaba establecer ante todo unas sólidas demostraciones teóricas de la existencia de Dios —«Causa primera» y «Ser necesario», en los bien conocidos términos que usó la tradición de Santo Tomás—.

Una vez que se contaba con esa premisa, parecía relativamente factible el demostrar, mediante una segunda premisa de carácter histórico, que Jesús de Nazareth y sólo El había realizado lo históricamente exigible a un «enviado divino», capaz de trasmitir a los humanos una «revelación» de Dios. Se suponía que Dios habría podido no revelarse (aparte de la revelación, de otro orden, que supone el hecho mismo de la creación); pero, si lo hacía, debía acreditar a su mensajero-revelador de modo inequívoco. Así pues, esta segunda premisa de la apologética debía ser una demostración no menos contundente que la primera, aunque de orden histórico. Valga sugerir que tomaba el carácter de una ponderación de méritos en un concurso-oposición para una sola plaza. Jesús la ganaba —descalificando con ello a los posibles opositores— con una doble serie de argumentos, muestra inconfundible de su origen divino: milagros efectuados por El y profecías realizadas en El.

Hasta bien entrado nuestro siglo, la apologética católica estimó que la lectura de los textos bíblicos de ambos «Testamentos» le proporcionaba sin grandes problemas el material necesario para esa demostración. Un apéndice —absolutamente decisivo— acababa transfiriendo a la Iglesia, institución inequívocamente fundada por Jesús, la autoridad moral suficiente para conservar en la Tierra sin errores la revelación aportada por El; con poder, incluso, de dirimir los problemas que eventualmente habrían suscitado los textos bíblicos para una lectura crítica independiente.

Comprensiblemente, fueron estas seguridades historiográficas las primeras en ir erosionándose en una zapa crítica que, de nuevo, provino del campo protestante, pero esta vez fue la obra de eruditos historiadores y exegetas (formados en un clima siempre de mayor libertad por la consigna de «libre examen» vigente de antiguo.) Se repensó el concepto de «profeta» tal como se vivió en la religión de Israel; se trataba de quienes hallaban al pueblo «en nombre de Yahvéh». Acabó excluyéndose que «profecía» hubiera de significar primariamente un anuncio comprobable de un acontecimiento futuro; releídas así, las «profecías mesiánicas» no hablaban ya claramente de Jesús. También la noción bíblica de milagro sufrió una honda revisión. No es la exhibición de un poder sólo divino, que puede acreditar automáticamente el envío por Dios de quien la ejecuta. Los hebreos nunca tuvieron claras fronteras para lo que en el siglo xix se llamaban «leyes de la Naturaleza». Se admiraban de lo admirable (*mirum, miraculum...*) y entendían que podía ser portador de un signo, de un mensaje divino para un fiel creyente. Al increyente, el signo no lo convencía; e, incluso para el creyente —según una frase atribuída nada menos que a Jesús en el Evangelio de Marcos— era ambiguo: «vendrán falsos profetas que harán tales signos que engañarían a los mismos fieles» (Mc 13,22). No había, pues, base para ningún automatismo argumentativo: el signo no acredita al profeta si, más básicamente, el profeta no acredita al mismo signo.

Recordemos de paso que la resurrección de Jesús, que solía tener lugar de privilegio en la lista de milagros de la apologética, no podía, en realidad, aspirar al rango de tal, ya que no había sido un acontecimiento público, externamente perceptible para todos. Ni podía serlo. No era la reanimación de un cadáver para la vida corporal; sino el paso definitivo a una vida enteramente misteriosa en el Misterio de Dios. Objeto verdaderamente central de la fe cristiana, no parte de su preámbulo. Alrededor de ese objeto de fe, podemos decir, sí hay también signos; que lo fueron, ante todo, para la primera generación cris-

tiana, pero que conservan fuerza de tales también de algún modo para nosotros, al cabo de veinte siglos; aunque de un modo más indirecto. Quizá puede resumirse así lo que hay de signo permanente: ¿qué hizo al pequeño grupo de seguidores de Jesús capaz de reaccionar como lo hizo y, en vez de hundirse en la nostalgia, lanzarse a una osada predicación del anuncio cristiano, tan a la contra de todas las circunstancias adversas? Esto, sugiero, puede aún hoy ser «signo» que llame a la fe en la excepcionalidad de Jesús a través de lo que vivieron sus seguidores; pero debo añadir que podrá serlo sólo para quien previamente haya encontrado ya realmente excepcional lo reconstruible de la biografía de Jesús.

Y aquí es, precisamente, donde la recia zapa crítica, llevada a cabo a lo largo de todo el siglo XIX y primeros decenios del XX, pareció por un tiempo haber puesto un obstáculo definitivo a la teología fundamental de la tradición; y no sólo en su pretensión demostrativamente apologética, sino haciendo poco verosímil cualquier búsqueda de la infraestructura humana de la fe cristiana. Llegó a tenerse por imposible un mínimo suficiente de reconstrucción biográfica del Nazareno. Jesús existió —sólo unos poquísimos, ya absurdamente radicales, llegaron a negarlo—; pero de ese «Jesús de la historia» no sabemos sino que murió crucificado. Todos los detalles sobre su vida y doctrina, transmitidos por los textos evangélicos —al tener éstos ya orientación claramente catequética—, sólo son evocaciones de una figura ideal del «Cristo de la fe», sin el valor propiamente historiográfico que les permitiría aportar algo a la infraestructura humana de la misma fe.

Es, quizá, esta desoladora radicalidad a que había llegado la crítica a comienzo de nuestro siglo la que puede hacer de algún modo comprensible la dura reacción dogmatista del magisterio de la Iglesia católica durante esos decenios; en el espíritu, hay que reconocer, de general reacción contra lo moderno que había llenado el siglo XIX desde la Revolución francesa y que había marcado también al Concilio Vaticano I. A la cumbre de la reacción se llegó a comienzos de nuestro siglo con la lucha «antimodernista» desencadenada por el Papa Pío X. Las posiciones anticríticas adoptadas entre 1905 y 1915 en diecisiete decretos de la recién fundada Comisión Bíblica Pontificia son tales que los actuales profesores católicos de exégesis prefieren olvidarlas —y, aunque demasiado discretamente, han sido retractadas por el mismo magisterio—. El Juramento antimodernista, impuesto a los docentes católicos de teología y filosofía en 1909, obligaba, por otra parte, a mantener íntegra en su exigencia teórica la primera premisa de la apologética: «puede ser demostrada la existencia de Dios». (Naturalmente, la paradoja que

constituye el que una pretendida evidencia racional necesite apoyarse sobre severas leyes disciplinarias, era autodestructiva.)

Al recordar hoy estos hechos, al margen de cierta tristeza, lo que prevalece es quizá el sentimiento de admiración por lo rápido del cambio ocurrido en pocos decenios; índice de esa enorme densidad histórica que está tomando el tiempo en nuestro siglo. Y si hemos de describir más de cerca el cambio ocurrido, habrá que destacar en primer lugar la maduración del mismo proceso intelectual de la crítica. A partir de 1950, los estudiosos, superando anteriores posturas extremosas, admiten progresivamente mucho de verosímil historicidad en rasgos relevantes de la biografía de Jesús: no, desde luego, en cada detalle de los relatos evangélicos, pero sí en cuanto a unos rasgos que definen suficientemente un perfil muy marcado.

Jesús predica la llegada del «Reinado de Dios», otorgándole unas características altamente originales. La invocación de Dios como «Padre» —de la que se nos ha conservado el mismo tenor originario arameo, *Abba!*, insólito en su confiada familiaridad— es absolutamente central para la comprensión de su «Reinado» y trae como consecuencia la insistencia también central en una ética interhumana de amor compasivo con un horizonte de universalidad enteramente nuevo: «sed buenos del todo..., como vuestro Padre del cielo, que hace salir su sol sobre buenos y malos y manda la lluvia sobre justos e injustos» (Mt 5, 45, 48).

Estos mismos rasgos, en las consecuencias a que los lleva Jesús —ostensible predilección por los marginados, anuncio de la incondicionalidad del perdón divino...—, resultan determinantes para aclarar su distanciamiento respecto incluso a la mentalidad de los piadosos de su momento; y, así, su trágico final en la cruz.

El perfil histórico, que acabo de evocar, puede ya constituir el fondo de excepcionalidad a que antes me referí como necesario para que alguien hoy pueda, en un paso ulterior, percibir también como signo esa otra excepcional reacción de la comunidad de los seguidores cuando lo creyó vivo tras su muerte. Es sugestiva, a este respecto, la aproximación observable en los últimos decenios, tras el Concilio Vaticano II, entre la exégesis —e incluso la teología fundamental— católica y la protestante. No sólo no aparecen en la mayoría de los casos diferencias de interpretación, sino que parece buscarse de modo semejante la infraestructura humana de la fe. Los teólogos protestantes parecen haber depuesto también mayoritariamente su antiguo recelo a la apelación a la filosofía. Ni protestantes ni católicos

esperan hoy de la filosofía una demostración propiamente tal de la existencia de Dios. Pero unos y otros confían, recogiendo conscientemente o no el giro modesto iniciado por Kant, en encontrar razonable la adhesión de fe.

El aval filosófico de la razonabilidad del creer se busca hoy generalmente no como un paso previo, sino como reflexión ulterior sobre lo histórico. Prevalece la conciencia de que no es la abstracta Metafísica la que puede proporcionar la clave, sino una «filosofía de la religión» explícitamente tal, que, tras la exploración del hecho religioso en su peculiaridad histórica irreductible, se pregunte por las condiciones de posibilidad de una adhesión religiosa actual. Sobre los problemas que plantea este nuevo enfoque de la relación de lo histórico y lo filosófico tendré que volver en mi segunda parte, pues induce la necesidad de una reconsideración de la relación del Cristianismo a las otras religiones históricas; algo muy típico de nuestro actual avistar «los albores del siglo XXI».

Ahora, para terminar la primera parte, querría presentar de un modo sucinto y claro lo que puede ser conclusión de cuanto vengo diciendo. Es lo que dije estimo válido y permanente en la reflexión tradicional sobre la infraestructura humana de la fe cristiana, una vez despojado de las desafortunadas expresiones apologéticas .

Desde las primeras veces que escribí sobre el tema, hace ya muchos años, poco después de terminar el Concilio Vaticano II, encontré que no había mejor modo de expresar ese núcleo de la infraestructura de la fe que el que brinda —con admirable madurez, que me veo tentado a llamar anticipatoria— un pasaje evangélico de los procedentes de la «fuente Q», es decir, el escrito arcaico de origen palestino que, junto con «Marcos» —o un «Protomarcos»—, constituye la base de nuestros actuales tres «sinópticos». El material de esa fuente —perdida por hoy para nosotros, pero que cabe reconstruir a partir de lo que Mateo y Lucas tienen en común y no procede de Marcos— son principalmente enseñanzas de Jesús (*logia*), a veces encuadradas en breves narraciones. Es un material excepcionalmente relevante para la reconstrucción del «perfil histórico de Jesús», para la captación de su personalidad en el mundo de la religión yahvista y en el mundo de las religiones en general. Baste decir que ahí se contiene el núcleo del que llamamos «sermón del monte», así como la oración «Padre nuestro».

Pues bien, en el contexto de una comparación de Jesús con Juan el Bautista —tema en aquel primer momento de la mayor relevancia—, se nos presenta a Jesús mismo ofreciendo sus «credenciales» a de-

manda de discípulos enviados por Juan. Es un texto que, sin duda, recordamos:

«—¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?

—Id y contad a Juan lo que estáis viendo y oyendo: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la buena noticia... ¡Y dichoso aquél que no se escandalice de mí!» (Mt 11, 3-6. Cfr. Lc 7, 22-23).

Al fideísta Kierkegaard le gustaba ponderar el lógico chasco del apologeta, que hubiera esperado un final muy diverso: «Luego... yo soy». Pero el espíritu del pasaje es muy ajeno a toda búsqueda de una conclusión racional triunfalista. Jesús apela, ciertamente, a sus signos; pero éstos no son los «milagros» demostrativos de la apologética. Es muy ajena al pasaje cualquier idea de «leyes de la Naturaleza» violadas por quien con ello muestra evidentemente tener de su parte la omnipotencia divina. Basta ver que, entre los signos, y como culminándolos, se dice algo tan poco «milagroso» (en ese sentido) como: «a los pobres se les anuncia la buena noticia». En realidad, a lo que Jesús apela es a la comenzada realización —a través de sus curaciones y del espíritu que las informa— de los anuncios del Reinado de Dios contenidos en la tradición profética de Israel; cualquiera de nuestras ediciones de la Biblia citará como referencia cuatro pasajes del libro de Isaías. Se le había preguntado si «era El el que había de venir», según la expectativa de salvación que se suponía ambiental. Jesús sugiere como respuesta que se confronte su persona y su actuación con lo mejor de esa expectativa.

Y supone que, lejos de constituir una prueba indudable, su persona y su actuación pueden ser causa de «escándalo». Las comunidades palestinas, que transmitieron oralmente este recuerdo y configuraron la narración en el estado en que nosotros la leemos, sabían demasiado bien la triste verdad de esa posibilidad de «escándalo». La persona y la actuación de Jesús no coincidieron con la visión de la expectativa que tenían la mayoría de los grupos del momento: Jesús no satisfizo ni a los ritualistas ni a los legalistas ni a los impacientes radicales políticos. Por eso acabó en la cruz. Pero hay que añadir que tampoco el *logion* evangélico de «las credenciales» tiene el matiz fideísta que Kierkegaard encontraba en él. La fe, ciertamente, aparece puesta más allá de las demostraciones racionales; pero se sugiere que es necesario, para creer, un esfuerzo y una disposición que la vean como razonable. «No escandalizarse» es, admitamos sin duda, una decisión libre —y, por ello meritoria de la alabanza: «dichoso...»—. Pero supone la reflexión, auténti-

camente filosófica, de quien, desde su propio fondo humano, encuentra digno de crédito a Jesús; de quien llega a decir algo así como: ¡esto llena lo que yo podía esperar para el pleno sentido de mi vida humana!

Desde luego, quien nada espere nunca encontrará nada que le lleve a creer en Jesús. Tampoco lo encontrará aquél cuyas expectativas sean claramente contrarias a la realidad que históricamente fue Jesús. El escenario construido por la «fuente Q» sigue, a mi entender, constituyendo un paradigma válido para referirse aún hoy a la infraestructura humana de la fe cristiana. Una toma de posición —más o menos explícita, pero que puede y debe llamarse filosófica— es requerida si alguien ha de responderse honradamente a la pregunta: ¿por qué soy cristiano? Tenía, pues, razón la tradición católica, más que la protestante; aunque lo desvirtuaba al querer convertirlo en demostración.

Paradójicamente, puede haber sido Kant quien mejor interpretara la situación creyente y su lógica; ya que su modesta «fe racional» —ese círculo inscrito en el núcleo del círculo más amplio de la fe históricamente fundada— consiste precisamente en la aceptación confiada de aquello a que orienta el fondo de deseo de bien que nos constituye a los humanos. En definitiva, a la pregunta: ¿por que soy cristiano?, responde afirmativamente quien reconoce, reflexionando sobre sí, que encuentra precisamente en Jesús la respuesta divina al esbozo que él mismo es en forma de búsqueda.

2. Hacia el siglo XXI

El surgir de una conciencia por fin plenamente universalista, de horizonte planetario, que caracteriza entre otros rasgos este nuestro fin de milenio, repercute a mi entender en lo dicho y nos pide cambiar algo de nuestra concepción de la infraestructura humana de la fe. Porque ese universalismo incluye también una consideración nueva, más justa, de la pluralidad de religiones en el mundo.

Todo el planteamiento y la propuesta de solución que he presentado en mi primera parte son la reflexión específica de un cristiano. También va a seguir siendo un cristiano quien hable en las insinuaciones —no poco perplejas, en su mayor parte meros interrogantes abiertos— que voy a añadir como segunda parte. Pero, sin dejar de serlo, el cristiano del final del segundo milenio, vive de otra manera su situación religiosa en el mundo, su relación al resto de los humanos y, muy concretamente, a los miembros de las otras tradiciones religiosas.

En el planteamiento clásico, el que he expuesto y del que —quede claro— no querría por nada renegar, la «fe» es la «fe cristiana». Y, aunque no se busque con la apologética la explícita exclusión de los otros tipos de religiosidad, hay inevitablemente un cierto espíritu de contraposición. Los otros son siempre en primer lugar eso: otros. Aunque cabe no verlos como adversarios, sino con simpatía en lo que pueden tener de semejante. Es lo que han consagrado, recogiendo el progreso de la conciencia cristiana en el siglo xx, tres conocidos y muy citados pasajes del Concilio Vaticano II.

Pero hoy nos preguntamos si eso es suficiente o si hay que dar aún pasos ulteriores. Nos mueven a plantearnos estos interrogantes dos tipos de razones.

Ante todo, el mejor conocimiento, alcanzado progresivamente a lo largo del siglo, de la historia y de la realidad actual de las religiones. Hace un siglo, en la cima de un movimiento colonialista, que había conllevado una al menos superficial cristianización, pudo alimentarse la idea de una implantación tan progresivamente creciente del Cristianismo, que lo convirtiera en la religión prácticamente universal de los pueblos llegados a la madurez cultural. Las «misiones extranjeras» —las católicas y, más todavía, las protestantes— estaban en brillante auge; y compensaban de los disgustos que en las metrópolis europeas causaba el «modernismo». (Quizá algo de la saña con la que se combatió a éste provenía no sólo del sobresalto que causaba el hundimiento de la apologética, entonces juzgada insustituible para el sostenimiento de la fe, sino también de lo inoportuno que resultaba en el momento en que más procedía dar a los países colonizados la impresión de una gloriosa unidad y seguridad...)

Hoy todavía —en la involución comprensiblemente causada como reacción por el sobresalto que también ha producido el Vaticano II— vemos a veces renacer una añoranza análoga. Pero hoy ya siempre con un tono más modesto en la aspiración. Se hundió hace tiempo el colonialismo. Progresan las misiones, pero con otro espíritu. Porque vamos conociendo mejor la realidad, la vigencia y vigor, y el valor religioso de las tradiciones no cristianas. Y las estadísticas nos hacen ver no un crecimiento sino una disminución proporcional del número de cristianos en el planeta Tierra. Es una curva continuamente decreciente, en la que todo nos sugiere algo de irreversible.

La segunda razón de nuestro cambio presente es de un orden muy diverso. Brota de una mejor comprensión de la misma entraña de lo cristiano. Muy lejos ya del exclusivista *Extra Ecclesiam nulla salus* —le-

jos, digo, en el espíritu, aunque no así en el tiempo, pues sabemos que ha tenido en nuestro mismo siglo alguna de las defensas más literales—, ha podido expresarse en el Vaticano II, como antes recordé, el reconocimiento del valor salvífico de las otras religiones: y vamos viendo con progresiva claridad que no se trata de una concesión táctica, sino de una consecuencia lógica de la misma fe cristiana, aunque hayamos tardado tanto en verlo así. Porque, si la fe cristiana tiene su centro en la afirmación de un Dios «Padre». ¿no se impone concluir: «o lo es de todos o no lo es de nadie»? Cualquier noción religiosa de «elección», ¿no debe, supuesta la fe en Dios Padre, relativizarse, so pena de resultar una flagrante contradicción?

Lo que acabo de decir se me impone personalmente con mucha fuerza. Lo presento, no obstante, bajo forma interrogativa, porque, al mismo tiempo, tengo que reconocer que me plantea, como creyente cristiano, problemas de una novedad y magnitud tales que, por el momento, me desbordan y para los que no tengo aún a disposición una solución que me resulte satisfactoria; más aún, para los que no estoy seguro haya de llegar a tenerla alguna vez. Cuando formulo y pienso esos problemas, sólo puedo esbozarme soluciones enteramente provisionales. Y lo que me añado, para lograr la paz, es que cabe confiar que una solución más honda y auténtica vaya surgiendo poco a poco de la reflexión de todos y de la experiencia, hoy apenas incoada, del diálogo interreligioso a nivel mundial. No es descaminado pensar que éste va a ser el gran tema religioso del siglo XXI.

2.1. *¿Cabe ir anticipando mínimos comunes?*

El método que, en una coyuntura como la descrita, viene en primer lugar a la mente consiste en tratar de ir formulando ya desde ahora los posibles «mínimos» de convergencia teórica, mínimos de afirmación metafísico-religiosa que podrían dar cuenta (parcial) de lo que mantienen hoy las diversas grandes religiones; con lo que estaríamos anticipando las bases de una posible religión común del futuro. Me parece que cabe entender así el tan meritorio esfuerzo recientemente realizado por ese gran filósofo de la religión que es John Hick.

Voy a esbozar una evaluación global (sin entrar en detalles) de ese tipo de intentos; expresando lo que en ellos encuentro positivo y convincente y también las reservas que me suscitan.

Lo positivo en ellos es, sin duda, el subrayado de la gran cercanía que tienen todas las actitudes religiosas cuando se desciende a su nú-

cleo profundo. No es necesario para hacerlo negar las diferencias; sino sólo saber no quedarse en éstas. Un cristiano, concretamente, no necesita dejar la peculiaridad de su actitud de «fe» (tal como ha podido aparecer en mis análisis de su «infraestructura humana»), pero sí debe caer en la cuenta de que —poniendo entre paréntesis las diferencias que hay entre la «fe» y, por ejemplo, la actitud adorativa ante el Misterio último de lo real que (cada uno a su manera y también con notables diferencias entre sí) tienen un hindú y un budista— hay un fondo en que las tres actitudes se parecen más que se diferencian.

En base a lo cual, me parece correcto adoptar una pauta general de distinguir lo esencial y lo accidental; o, si se prefiere, distinguir según grados de esencialidad. Para, según esos grados, guardar también una gradualidad de adhesión. Esto es algo que se sitúa en los antípodas del «integristo» y del «fundamentalismo». Pero es muy razonable y ya el Vaticano II lo había recomendado en los temas relativos al ecumenismo.

Pero los problemas de este tipo de solución empiezan quizá cuando hay que bajar a lo concreto en el trazado de fronteras de lo esencial y lo accidental. En la fe, mirada sobre todo en el conjunto de creencias y prácticas en las que se expresa, hay mucho claramente accidental; y no serán muy graves, ni tampoco nuevos, los problemas que puedan provenir de dudas concretas sobre mayor o menor relevancia en detalles. Probablemente, sin embargo, incluso el cristiano de miras más amplias —y algo análogo le ocurriría por su parte al miembro de cualquier otra tradición— encontrará no poder dejar de tener por esencial algún rasgo de la misma actitud básica, que le resulta diferencial respecto a otras formas de religiosidad.

Pienso, sobre todo, en lo que atañe a la misma afirmación creyente de Dios con atribución de índole personal. Ni siquiera puede decirse que se trate en primer lugar en ella de un contenido expresivo de la fe, de un «dogma». Se trata de algo más radical y que al creyente le resultará más irrenunciable. Es la índole invocativa que tiene para él la misma actitud adorativa. El contraste es explícito con la actitud análoga del Hinduísmo del *advaita Vedanta* y del Budismo *Theravada*. Brahman y el Nirvana no son «Dios», aunque son (o alguien diría más duramente, precisamente porque son) lo Absoluto. Y tampoco aquí es primariamente cuestión de doctrinas; lo que varía es la configuración, no invocativa, de la esencial actitud adorativa. Mientras que lo esencial de la actitud religiosa de Jesús, dije antes, se cifra en su invocación: ¡*Abba!*

Por lo que acabo de decir, me resulta personalmente menos viable el intento de ir construyendo ya desde ahora una «religión de mínimos» que pudiera anticipar la religión común del futuro. Al menos si se trata de «habitar religiosamente» esa construcción. La invitación a hacerlo me suena como invitación a un desarraigo pleno de lo que vivo como *humus* religioso y ya no sé, si realizara efectivamente ese paso, dónde me encontraría y qué podría seguir diciendo desde ahí. Voy, en consecuencia, a esbozar una alternativa, que, por el momento me resulta más viable. (No es contradictoria con la anterior; es sólo menos firme en lo conceptual, más vacilante y simplemente abierta.)

El método alternativo que sugiero no pide desarraigo —ni al cristiano ni a cualquier miembro de otra tradición religiosa preocupado por avanzar hacia la superación de todo lo superable en barreras diferenciales—. Pide, dando ya por supuesta en cuanto sea posible la esencialización a que antes me referí como lo aceptable del método de búsqueda de mínimos, solas estas dos cosas: un corazón amplio, confiado en la fuerza de la verdad —no obsesivo en defenderla como si fuera un patrimonio humano, dependiente de nuestra capacidad de ponerle defensas con las fórmulas dogmáticas— y una elemental capacidad de desdoblamiento mental.

Aclararé, ante todo, lo último. No sugiero ningún tipo de esquizofrenia interior. Sólo lo siguiente (que he presentado ya repetidas veces como clave de compatibilidad del mantenimiento de convicciones firmes con la aceptación del «pluralismo», hoy generalizado, y no como simple tolerancia pragmática): nuestros procesos mentales son múltiples y complejos; nada impide que en el mismo sujeto se den los que conducen a mantener una determinada convicción y otros, de otro orden más general y reflexivo (de expresión metalingüística) que conduzcan a reconocer —como hecho antropológico y como derecho— que otros seres humanos llegan, por procesos análogos (pero con variantes de origen racional, cultural, afectivo...), a convicciones diversas.

Para hacer captable lo que he querido decir al poner como condición «un corazón amplio, confiado en la fuerza de la verdad», recordaré, en primer lugar, que, más allá de la «verdad lógica» (que pretendemos tener en nuestras proposiciones siempre que afirmamos seriamente), se ha reconocido siempre una «verdad ontológica», que nos desborda y es la que, en definitiva, hace que podamos tener «verdades lógicas». Estas son siempre parciales, pueden y deben ser corregidas; y, así, la vida intelectual humana es más un camino interminable hacia la verdad ontológica que un atesoramiento de verdades lógicas

archivadas. Si esto vale generalmente, es absolutamente esencial en cualquier búsqueda religiosa. Son necesarias fórmulas; pero es más necesario hacerse consciente de que el Misterio último, al que apuntan, no queda apresado por ellas. Queda siempre a infinita distancia. Insisto: esto que acabo de enunciar no es sólo un principio de teoría del conocimiento humano; en el ámbito religioso, es exigencia primaria de la más esencial actitud adorativa.

Explicitaré la consecuencia que aquí más me interesa. El cristiano (con los otros creyentes monoteístas) mantendrá la índole invocativa de su actitud; lo que equivale (si ello se traslada a una expresión cuasi-conceptual) a llamar al Misterio último «Dios», atribuyéndole carácter personal, con todas las consecuencias vividas que ello implica. Pero no pretenderá hacer con ello a Dios literalmente «persona», en el sentido que el término tiene en las relaciones interhumanas. Desde antiguo, en el Cristianismo, y también en las otras tradiciones monoteístas, sobre todo en sus místicos, se ha tomado fuerte conciencia de la demasia (o ingenua o blasfema) que tendría tal pretensión: se ha cultivado, por ello, como correctivo, una «teología negativa», que prescribe negar todo lo que se afirma acerca de Dios, pretendiendo verdad sólo en el límite inasequible en que afirmación y negación coincidirían.

Desde esta conciencia crítica correctiva, generada por la misma fuerza de la experiencia religiosa monoteísta, no es ya imposible comprender una postura inicialmente muy distante, como es la budista: puede vérsela como un llevar a extremo el correctivo. El cristiano, probablemente, seguirá sintiendo que tal actitud no es la suya; pero, no sólo no tendrá por absurda esa otra actitud, sino que encontrará últimamente cercana y convergente la diversa insistencia budista, que antepone la inefabilidad a la invocabilidad en la relación humana al Misterio último.

El método que estoy sugiriendo implica, como puede verse, una cierta relativización —pero sin destrucción— de la propia especificidad religiosa; una relativización que, si cabe decirlo así, «hace hueco» a las otras especificidades como probablemente complementarias. Describo así sólo una disposición de ánimo inicial. Supongo que, a partir de ahí, debe producirse un largo diálogo real, que irá abriendo horizontes, confirmando o corrigiendo. No me atrevo en modo alguno a anticipar en detalle cuáles hayan de ser los resultados de ese arduo camino a recorrer en el que antes he llamado «tema religioso del siglo XXI». En esta mi manera de enfocar el problema, lo que une ya desde ahora no son unos mínimos conceptualmente definibles en algo que cabría llamar «dogma-marco», sino la común actitud de adoración y una actitud de

búsqueda, que cada uno hace en coherencia con lo peculiar de su actitud de adoración: búsqueda de profundización en lo más esencial de su propia tradición, hecha con explícita atención a la aportación de las otras tradiciones.

Lo que acabo de decir pediría quizá ahora rehacer todo lo dicho en la primera parte sobre la infraestructura humana de la fe: ya que el horizonte de diálogo interreligioso a que nos hemos últimamente asomado descubre matices nuevos en la misma fe cristiana. Pero pienso que sería un trabajo prematuro. Ha sido deliberado el presentarles primero y más ampliamente el análisis cristiano, que hoy podemos hacer con más madurez. Lo dicho, pienso, conserva su validez aunque se descubre incompleto y necesitado de un desarrollo de nuevas dimensiones. El hacerlo conducirá probablemente a una mayor relevancia de lo filosófico, a lo que recordamos Kant llamó «círculo interno». Pero pienso que habrá de ser sin detrimento de la aportación histórica (los «círculos externos»): ya que la religiosidad se ha vivido siempre de hecho en tradiciones históricamente condicionadas .

2.2. *Anticipación de convergencia ética en mínimos*

Para terminar quiero hacer una breve alusión a otro tipo de diálogo interreligioso que hoy está, afortunadamente en progresión prometedora. En él, se sitúa el centro de gravedad en la dimensión ética de las tradiciones religiosas; como algo más urgente para el bien de la Humanidad, y algo en lo que es posible encontrar ya, más fácilmente que en los puntos más teóricos, convergencias muy reales expresables en mínimos formulables y brindables a todos.

Ha tenido lugar recientemente (el 4 de setiembre del pasado 1993) un acontecimiento de notable relevancia. Era el centenario de una primera reunión interreligiosa tenida en Chicago (en el marco de las celebraciones del cuarto centenario del descubrimiento), reunión lograda por el entusiasmo del presbiteriano John Henry Barrows, que se auto-denominó «Parlamento de las religiones» y tuvo notable éxito al congregar personas de 45 confesiones diversas (aunque con fuerte predominio cristiano). A la tenacidad y habilidad del teólogo católico suizo Hans Küng se ha debido ahora que la celebración del centenario sea más que una conmemoración. Superando no pocas dificultades, se ha conseguido redactar un texto consensuado cuyo título es: *Principios de una Ética mundial*, suscrito por 150 personas relevantes de religiones actuales, entre las que se cuentan todas las que congregan el mayor número de adeptos.

Es un *novum* histórico, un documento suscrito a la vez, junto a todas las confesiones cristianas, por judíos, varias orientaciones islámicas (no excluido un shiíta), hindúes y budistas de tradiciones diversas, sikhs, taoístas, jainistas... El consenso ha sido posible omitiendo la mención de las diversas fundamentaciones que cada tradición religiosa da a la exigencia ética; no hay, por ejemplo, mención de Dios, pues ello habría excluido a los budistas y jainistas. El consenso se extiende en el documento a unos mínimos; y se reconoce que, en su aplicación concreta a las diversas esferas de la vida humana, retornarían probablemente diferencias; así como que el consenso ético propuesto no resuelve los problemas técnicos que surgirían en su aplicación a la compleja vida humana actual. Pero ello no quita valor al hecho del consenso. Y éste no ha sido visto por los firmantes como un despliegue táctico de nadie; ni como nada forzado.

Se pone como principio que *el ser humano debe ser tratado humanamente*. Lo cual se hace cuando se vive según la que hemos dado en llamar «regla de oro», presente en tantas tradiciones desde la antigüedad: «no hagas a otro lo que no quieres te hagan a tí»; o, positivamente: «haz a los otros lo que quieres te hagan a tí». Como aplicaciones básicas, se desarrollan valores y pautas éticas relativas a cuatro grandes campos de la conducta humana: respeto a la vida y superación de la violencia; respeto a una propiedad entendida con ineludible función social; veracidad unida a tolerancia; y una orientación tal de las relaciones hombre/mujer y de la sexualidad que elimine la discriminación y la explotación y se base en la fraternidad (y en la que se proteja a la familia y las relaciones fundadas en ella).

Un cristiano se siente, naturalmente, muy a gusto al leer una declaración así; y adivina como autor principal a un teólogo amigo... Pero oye, al mismo tiempo, con gozo que un budista dijo: «En la Declaración se oye la voz del Buda».

No es éste, obviamente, el lugar para extenderse en este último punto; aunque sí para recomendar su conocimiento y difusión*. Para mi propósito en esta conferencia era importante, después de haber expresado mi perplejidad ante la rápida búsqueda de mínimos teóricos de la religión del futuro, destacar la afortunada realidad de mínimos éticos ya vigentes en las religiones del presente.

* Publicación próxima en el n.º 10 (otoño 1994) de la revista *Isegoría*. Y en un volumen titulado *Hacia una Ética mundial* de la Editorial Trotta, también de próxima aparición.

Volviendo a la metáfora que ha dado título a mi intervención ante ustedes, de orden ético es mucho de lo que podemos denominar «infraestructura humana de la fe». (Recordemos: tal es la apertura al amor compasivo y generoso de quien descubre a Jesús como «el que había de venir», precisamente porque ve en Él una admirable realización de amor, que «da vista a los ciegos, andar a los cojos y buena noticia a los pobres...»)

Desde esta conciencia del peso de lo ético en la propia infraestructura, el cristiano que reflexiona sobre su actitud religiosa encuentra muy gozosa la gran coincidencia que en ello tiene con los que viven otras tradiciones religiosas; y descubre en esta coincidencia el signo hoy por hoy más esperanzador de esa nada fácil búsqueda de convergencia interreligiosa, a la que le impulsa —lo diré una vez más— no ningún espíritu sincretista sino lo más esencial de lo que profesa: que «Dios es Padre común de todos los humanos».