el cristiano en el mundo

pedro laín entralgo

PROPAGANDA POPULAR CATÓLICA

Vallehermoso, 38
MADRID, 15

Canuda, 9
BARCELONA, 2

El cristiano en el mundo

Por Pedro Laín Entralgo

colección punto y aparte 27

Portada: FRANCISCO IZQUIERDO

Con censura eclesiástica del obispado de Madrid - Alcalá

MARSIEGA, S. A.—Avda. M. Pelayo, 26. MADRID-7

Depósito legal: M. 5.117 - 1961

I El cristiano en el mundo antiguo (*)

Contemplemos imaginativamente la vida de los primeros israelitas que recibieron y siguieron el llamamiento de Cristo: Pedro, Juan Evangelista, Pablo o Bernabé. Educados en el Antiguo Testamento, estos hombres incorporan al naciente Cristianismo la tradición de Israel, sienten, asumen y realizan en sí mismos la *novitas vitae* de que habló San Pablo a los cristianos de Roma, y fieles al mandato de Cristo—"Id y enseñad a todas las gentes"—, inician la empresa de dar realidad histórica al mensaje del Evangelio. "Enseñad a todas las gentes". Desde su nacimiento, y sin dejar de ser "misterio", el Cristianismo existe en el mundo con vocación de "publicidad". Acéptese esta palabra—tan degradada a veces—en gracia a su fuerza expresiva. Nada más alejado del estilo cristiano de vivir que la clandestinidad, aunque ésta intente disfrazarse en ocasiones con el pretexto de la eficacia. La catacumba puede en ocasiones ser dolorosa necesidad, nunca debe ser prebenda o táctica. Así lo ense-

---

(*) Transcríbense aquí, sin ulterior pulimiento literario y documental, dos lecciones—lecciones, que no ensayos—del curso que bajo el título de "Historia del hombre occidental" dió su autor en el Colegio Mayor "Santa Teresa de Jesús", de la Universidad de Madrid.

ñaron los cristianos de la edad apostólica, agrupándose a plena luz en comunidades de vida religiosa y lanzándose a la conquista del mundo israelita y gentil, sin otras armas humanas que la conducta y la palabra.

El hombre cristiano comienza a existir en el mundo—digámoslo en el lenguaje tópico de nuestro tiempo—dando testimonio de la autenticidad de su existencia. Testimonio de misericordia, en el trato cotidiano y en la misión; testimonio de fidelidad, en la confesión de la fe y en el martirio. En su raíz, ¿qué debe ser la misión para el cristiano, sino un acto de misericordia frente a quien no conoce la verdad? ¿Y qué es el martirio, sino extremada confesión de la fidelidad? Misión y confesión: en último término, palabra. Más que predicar la palabra, los primitivos misioneros cristianos, con su predicación y su conducta, *son* palabra viva, palabra hecha carne a la vez pecable, locuente y ejemplar. También en orden a la vigencia histórica del Cristianismo es verdad que "en el principio era el Verbo".

¿Qué hace la palabra cristiana en el mundo? Dicho en otros términos: ¿Cómo el Cristianismo se hace vida histórica y social? ¿Cómo, por tanto, adquiere existencia concreta y situada el hombre cristiano? Creo que para responder correctamente a estas preguntas hay que distinguir tres operaciones distintas:

1.ª El Cristianismo *se realiza* en el mundo y con el mundo. La palabra, en tal caso, es causa de vida real, bien sacramental o invisible, bien visible e histórica.

2.ª El Cristianismo *se expresa* en el mundo y con el mundo. En tal caso, la palabra es germen y forma de doctrina, ya como declaración dog-

mática, ya como reflexión o especulación teológicas.

3.ª El Cristianismo *trata de asumir y salvar* el mundo. En tal operación, la palabra es voz que llama y vía de asunción y ofrecimiento.

Pero con ello no está dicho todo. Además de realizarse y expresarse en el mundo y con el mundo, además de tratar de asumir y salvar al mundo, el Cristianismo—o, con más precisión, el hombre cristiano—*padece opresión* en el mundo. Clara y reiteradamente se lo dice el Nuevo Testamento. "Forzoso es que en el mundo haya escándalos", enseña el Evangelio de San Mateo (*Mt.*, XVIII, 7). "En el mundo padeceréis opresión", léese en el Evangelio de San Juan (XVI, 33). La predicación del Evangelio es "escándalo para los judíos y necedad para los gentiles", escribirá San Pablo a los fieles de Corinto (*I Cor.*, I, 23). No sería licencia excesiva traducir la palabra que emplea San Juan—*thlipsis*—por "angustia". ¿Qué es la angustia, en efecto, sino la opresión de existir en el mundo? "En el mundo padeceréis angustia". Existir en el mundo no es y no puede ser para el cristiano vivir "como el pez en el agua". Pero según las conclusiones de la analítica existencial más distante del Cristianismo—y, sobre todo, según lo que la experiencia de cada cual día a día advierte—, ¿puede decirse que el hombre en cuanto tal, el mero hombre, viva en el mundo como el pez en el agua? El Cristianismo, siquiera, concibe un modo humano de existir en que esa "opresión" haya cesado por completo.

La existencia del hombre cristiano en el mundo es, por tanto, una constante y sucesiva tensión entre la realización y la opresión, entre el creci-

miento y el ahogo. San Agustín llamó *inquietudo* a esa ineludible tensión; Santo Tomás, *anxietas*. Forma primaria de la realización y el crecimiento de la existencia del cristiano en el mundo es la *oblación*: el cristiano hace suya su vida ofreciéndola, y ofreciendo con ella el mundo que bajo especie de saber y sentir la impregna. La opresión del mundo, en cambio, adopta modos muy diversos. Unas veces será *indiferencia*, renuencia del mundo a la palabra del Cristianismo: recuérdese, sumo ejemplo, la reacción de los atenienses al discurso de San Pablo en el Areópago: "Otro día volveremos a oírte". Otras veces será *hostilidad* y hasta persecución: pronto iba a descubrirlo el Cristianismo apostólico. La opresión de vivir en el mundo cobrará en ocasiones la forma de la *apostasía* o de la *herejía*. Si el cristiano reniega de su fe o si se desvía de la fe común, en su comercio con el mundo está casi siempre el motivo determinante del apartamiento. La opresión, en fin, será en ocasiones *contaminación* por el mundo, penetración de los diversos intereses mundanos—el poder, el lucro, la sed de prestigio y fama—en el modo de sentir y vivir la verdad del Cristianismo.

Volvamos ahora a nuestro punto de partida. El hombre cristiano, veíamos, se realiza y se expresa en el mundo y con el mundo, trata de asumir y salvar el mundo. Pues bien: ¿cómo la tensión dinámica entre la realización y la opresión se manifiesta, en orden a cada una de esas operaciones históricosociales? ¿Cómo la realización, la expresión y la asunción del cristiano en el mundo son a la vez acciones creadoras y vicisitudes oprimentes? Más concretamente: ¿cómo lo fueron durante los primeros siglos del Cristianismo?

I. El Cristianismo, he dicho antes, se realiza *en* el mundo y *con* el mundo. *En* el mundo, porque el mundo es el ámbito de su realización; *con* el mundo, también, porque a las realidades del mundo pertenece la materia de esa realización suya. En el mundo y con el mundo, el Cristianismo adquirió consistencia histórica y social, realidad visible, creando formas de vida en la existencia comunal de los hombres.

Hablo ahora no más que de las formas de vida autónomamente creadas por el Cristianismo, como manifestación directa de lo que él es. Lo cual vale tanto como decir que la realización a que ahora me refiero puede adoptar dos formas principales: la liturgia y la costumbre civil. El Cristianismo fué creando paulatinamente su propio culto y, a la vez, realizó su idea de la relación interhumana en una serie de costumbres e instituciones nuevas. Baste mencionar, por lo que a estas últimas atañe, la asistencia a los enfermos. Frente a la "amistad técnica" entre el médico y el enfermo—nunca pudo pasar de ella la *philanthropia* helenística—surgen ahora las distintas formas de la "amistad caritativa", desde la institución de las diaconisas—las primeras enfermeras de la Historia—hasta la efusión espontánea del amor cristiano. Nada más expresivo a este respecto que los relatos de la peste que en el siglo III devastó las ciudades del Mediterráneo: "La mayor parte de nuestros hermanos—escribe Dionisio de Alejandría—, movidos por su exaltado amor al prójimo, no miraron a su propia persona y permanecieron unidos. Visitaban sin temor a los enfermos, les atendían con amabilidad, les cuidaban por amor de Cristo... Muchos murieron, después de haber procurado a otros la

salud, como si hubiesen trasplantado la muerte ajena a su propio cuerpo... Entre los paganos, en cambio, ocurrió justamente lo contrario. Echaban de sí a los que comenzaban a enfermar, huían de los seres más queridos, arrojaban a las calles a los moribundos y dejaban sin entierro a los muertos. Así trataban de sustraerse al contagio y a la general mortandad. Pero, a pesar de tal proceder, no podían eludirla".

Liturgia y costumbre civil, realización directa del Cristianismo. Pero por muy directa que esa realización sea, ¿podrá eludir la diversidad del mundo, el contraste entre las distintas mentalidades y culturas? En modo alguno. "La Iglesia oriental—valga este ejemplo, que tomo de Prümm—ora de un modo ardiente y entusiasta. Su oración parece brotar de los ojos profundos de sus oscuras Madonas. Ha creado una simbólica mucho más rica y honda que la correspondiente al más reposado modo de los cristianos occidentales. La liturgia occidental, en especial la romana, es por ello más contenida. Su solemnidad es la de los antiguos senadores romanos, con su *gravitas* y su *auctoritas*... El espíritu de Dios afirma la diversidad de los pueblos que él mismo ha creado: no quiere la apoteosis de uno a expensas de los otros".

Mas ya sabemos que la opresión no es evitable en el mundo. ¿Cómo se expresa, en cuanto a la realización social atañe? Recordemos el esquema anterior. En el caso más notorio, la opresión es franca hostilidad, persecución: la liturgia y la costumbre civil del Cristianismo se ven obligadas a ocultarse en la catacumba. En casos más solapados o sutiles, la opresión cobra forma de contaminación y herejía. El Cristianismo se realiza

socialmente en el mundo. ¿Dónde acaba a veces la realización idónea y dónde empieza la contaminación por el mundo? El desorden en la celebración de los ágapes eucarísticos que tan duramente vitupera San Pablo en la I Epístola a los Corintios—recordad sus palabras: "Cada uno come allí lo que ha llevado para cenar sin atender a los demás. Y así sucede que los unos no tienen nada que comer, mientras los otros comen con exceso" (XI, 21)—, ese desorden, ¿qué es sino contaminación de un acto ritual por los hábitos sociales del mundo? No parece ser un azar histórico y teológico que las dos primeras herejías de la historia del Cristianismo se hallen en directa relación con su realización social en el mundo a que nació: el "particularismo judío" y el "antinomismo". En aquélla, la vida litúrgica y social de los cristianos se hallaba contaminada por los resabios formalistas de la ley vieja; en esta otra, por la falsa impresión de muchos gentiles, que interpretaban la abolición de la ley antigua como una supresión de toda ley moral, y convertían la libertad cristiana en relajación de costumbres. En uno y otro caso es patente la contaminación de la pureza del Cristianismo y la pronta confirmación de la sentencia del propio Cristo: "En el mundo padeceréis opresión".

II. Más delicados problemas plantea la conversión de la palabra cristiana en doctrina; o, más precisamente, el paso de la predicación a dogma y teología.

Una urgente necesidad obligó a presentar la verdad revelada en fórmulas cada vez más precisas. En parte, por exigencia de la propia predicación, que había de atenerse, cualquiera que

fuese el lugar adonde llegara, a una misma verdad y, por lo tanto, a una *regula fidei* o canon de la fe; en parte, también, como respuesta a las contrapuestas desviaciones en el modo de entender y exponer la fe cristiana. En la vida de la Iglesia nació así el *dogma.*

El dogma cristiano es siempre la expresión verbal de una verdad misteriosa. Pero sin desconocer la misteriosidad de la verdad dogmática, más aún, proclamándola de antemano, la mente del cristiano puede intentar hacerla más o menos razonable, mediante el conocimiento histórico y la especulación intelectual. Tanto más, cuanto que la infidelidad del gentil y el error del gnóstico obligaron pronto a mostrar intelectualmente la razón de la *regula fidei.* Así fué constituyéndose la *teología* cristiana.

Ni yo tengo saber para ello, ni ésta es ocasión idónea para exponer la historia de esa primitiva y paulatina constitución del dogma y la teología del Cristianismo. Pero acaso no sea inoportuno exponer concisamente los principales problemas que ella presenta, en cuanto expresión de la palabra cristiana en el mundo.

Haciéndose doctrina, el Cristianismo se expresa—decía yo antes—*en* el mundo y *con* el mundo. *En* el mundo, porque el mundo es el ámbito de la predicación cristiana; *con* el mundo, porque del mundo toma esa predicación las palabras que dan expresión al dogma y los modos de pensar que sirven de cañamazo a la teología. ¿Cuál es, según esto, el problema histórico del dogma y cuál el de la teología? ¿Cómo la "opresión del mundo" se manifiesta, en lo que atañe a la expresión doctrinal del Cristianismo?

He aquí el problema fundamental de la expre-

sión dogmática. La verdad del Cristianismo es, por esencia, sobrehumana y universal; pero su formulación bajo especie de dogma se hace—y es inevitable que así sea—mediante las palabras y los conceptos con que operan las mentes humanas; más aún, mediante palabras y conceptos procedentes de dos culturas históricas muy determinadas y circunscritas, la griega y la romana. ¿Cómo es esto posible? ¿Acaso no es cosa notoria que la visión helénica de la realidad difiere ampliamente de la visión bíblica, comprendido en ésta el mensaje neotestamentario? Empleando en la formulación del dogma las palabras *physis* o *natura*, *ousia* o *substancia* e *hypóstasis*, *suppositum* o *persona*, ¿no nos hallaremos a un paso de deformar con una determinada mentalidad—con el pensamiento helénico y occidental—la verdad universal y supracultural del Cristianismo? ¿No opondremos una muralla o, por lo menos, una barrera a la aceptación de la verdad cristiana por los hombres de otras culturas? Pensadores muy ortodoxos, como Amor Ruibal o Claude Tresmontant, no se hallan tan lejos de pensar así.

Pero estos pensadores no dan toda la importancia debida a lo que a mi juicio es verdaderamente fundamental; y lo fundamental es, en este caso, el proceso de transformación o transfiguración semántica que la palabra experimenta cuando sirve de expresión a la verdad dogmática. *Ousia*, *substantia*, no quiere decir exactamente lo mismo en el libro quinto de la *Metafísica* de Aristóteles que en la expresión de que en la Trinidad el Hijo es *homousios*, *consubstantialis* con el Padre. Al expresarse en griego o en latín, la verdad dogmática somete a una suerte de "transformación analógica" a los términos empleados;

y así, estos términos humanamente regionales, en cuanto pertenecen a una determinada cultura, ni expresan de un modo total el contenido infinito y misterioso de la verdad dogmática, lo cual es teológica y metafísicamente imposible, ni deforman con una mentalidad parcial y excluyente el dogma a que dan expresión. Más que "contorno" del dogma, son, podría decirse, "cauce" suyo. "La Revelación—escribe el P. Daniélou—trasciende toda cultura particular, y debe expresarse en todas las lenguas del mundo. Lo cual no es una deformación, sino un enriquecimiento; porque al expresarse en culturas diferentes la verdad única de la Revelación, pone de relieve aspectos diversos. En el plano teológico, concluiremos, por tanto, que lejos de negar la legitimidad de expresar la Revelación con las categorías de la filosofía griega, es preciso decir que lo deseable hoy es que se emprenda una tarea análoga para la India o para la China". El juego dinámico de la incoación y la declaración, tan característico de la marcha histórica del pensamiento humano, es el instrumento natural de la transfiguración semántica a que antes he aludido. No es un azar que Zubiri, a quien debemos la descripción filosófica de ese proceso, lo haya descubierto en la historia del dogma cristiano, comparando la cristología de San Ireneo con la de Arrio y San Atanasio, formas divergentes y explícitas—errónea la de Arrio, verdadera la de San Atanasio—de la verdad implícita en aquélla.

Pero no es esto sólo. A mí, al menos, se me ocurre preguntar: esa transformación teológica y semántica de las palabras griegas y latinas usadas para la expresión del dogma, ¿sería posi-

ble, sin distender abusivamente la analogía del término—mejor dicho: sin romperla—, si esas palabras no tuviesen una significación genéricamente humana, universal? Solemos llamar "Occidente" a la empresa de la manifestación verdadera de lo humano en cuanto tal; y desde los primitivos pensadores griegos, esa empresa ha sido deliberadamente querida y realizada por los hombres occidentales, sus protagonistas. *Physis*, en griego, *natura* en latín, son palabras con las cuales el hombre occidental pretende nombrar algo que "es" realmente; algo, por tanto, que vale para todos los hombres, cualquiera que sea su lenguaje. Pensar según el "ser" de las cosas, ¿qué es, sino pensar con deliberada pretensión de universalidad? La inicial realización del Cristianismo en el mundo occidental parece cobrar a esta luz una profunda significación histórica y teológica: el Cristianismo se difundió en primer término allí donde los hombres vivían con la deliberada pretensión de manifestar lo humano en cuanto tal, lo que "es" verdadero y bueno para cualesquiera hombres. El Cristianismo primitivo cumplió, en consecuencia, la empresa de asumir y ofrecer a Dios la figura grecolatina del mundo occidental.

Lo dicho respecto al dogma puede decirse, a mayor abundamiento, respecto de la especulación teológica. Hay un dogma, pero puede y aun debe haber una pluralidad de teologías igualmente verdaderas (1). Xavier Zubiri lo ha mostrado

---

(1) Nada sería más erróneo que ver en estas palabras un relativismo dogmático. La pluralidad de teologías a que me refiero confluye necesariamente en la verdad única y permanente del dogma. Tal es, por otra parte, la enseñanza de la encíclica *Humani ge-*

con especial vigor en su espléndido estudio acerca de la teología griega, distinta de la teología latina y no menos valiosa que ella. Y ya dentro de la teología latina, el P. Daniélou ha subrayado la existencia de diversos modos de explicar humana y teológicamente la Trinidad: el de San Agustín, el de Ricardo de San Víctor y el de Ruysbroeck; modos cuya diversa condición no excluye el carácter a la vez complementario y coincidente de todos ellos.

También la expresión doctrinal de la verdad cristiana se ve obligada a sufrir la opresión del mundo. Repitamos, en lo que a ella toca, la interrogación anterior. En la predicación y en la explicación teológica de la verdad cristiana, ¿dónde acaba la expresión idónea y dónde empieza la deformación? Junto a las herejías de la realización social, pronto aparecen las herejías de la expresión doctrinal: el adopcianismo o negación de la divinidad real y sustantiva de Cristo, el monarquianismo o afirmación de la identidad personal del Padre y el Hijo, y las copiosas herejías trinitarias y cristológicas de los primeros siglos del Cristianismo. Con sus conceptos de *physis* o naturaleza, *ousia* o sustancia e *hypóstasis*, supuesto o persona, la cultura griega había permitido formular una concepción teológica de la Trinidad y de la Encarnación; pero a la vez, la misma cultura que permitió tal expresión, oprimía a la verdad, deformándola y contaminándola con interpretaciones inaceptables.

---

neris. Los lectores de mentalidad excesivamente unilateral harán bien leyendo el trabajo del P. Francisco Pelster: "La Autoridad de Santo Tomás en las escuelas y ciencias eclesiásticas", publicado en *Estudios Eclesiásticos*, 27 (1953).

Como siempre para el Cristianismo, el mundo era a la vez vehículo y torcedor.

III. Además de expresarse y realizarse en el mundo, el Cristianismo trata de asumir y salvar al mundo, desde la más humilde realidad inanimada hasta la creación cultural más alta y exquisita. La palabra cristiana, en tal caso, es voz que llama al mundo y vía por la cual éste es asumido y ofrecido a la recapitulación de las criaturas en Cristo. En tal proceso soteriológico e histórico hay que distinguir, como en los casos anteriores, las formas con que es cumplido y las actitudes frente al imperativo de su ejecución.

La asunción del mundo por el cristiano puede adoptar tres formas distintas: la incorporación recreadora, la mera acomodación y la polémica. La edificación basilical, creación de la arquitectura romana, fué recreadoramente incorporada por los cristianos a las exigencias de su culto. Otro tanto cabe decir de una parte de la filosofía griega. El médico cristiano de los siglos III y IV adoptó, para acomodarse a ella, la medicina de Galeno. Tanto se acomodó, que en ocasiones llegó hasta a hacer suyo, con detrimento de su ortodoxia, el abusivo naturalismo antropológico del médico de Pérgamo. Así nos lo hace saber Eusebio de Cesarea. Otras veces, en fin, el cristiano polemiza con el mundo, como San Ireneo de Lyón contra la gnosis.

Apenas será preciso decir que la diversidad de esas formas cardinales de la relación del cristiano con el mundo—y con esta palabra me refiero ahora exclusivamente al mundo histórico y social—depende, ante todo, de dos instancias: la disposición más amistosa o más hostil del mundo

frente al Cristianismo y la actitud del cristiano frente a lo que parece estar al margen de su fe. Siguiendo a Aristóteles, para quien en todo lo humano hay siempre extremos y medio, "justo medio", tratemos de reducir a tres tipos distintos los modos de esa actitud del cristiano ante la historia que le rodea.

Limitemos metódicamente nuestra consideración a los problemas de orden intelectual, y consideremos el abigarrado y cambiante cuadro de la gnosis. En ocasiones, más parece ser ésta un sincretismo religioso que una herejía cristiana; otras veces su cuerpo muestra un claro predominio de la visión cristiana de Dios, el mundo y el hombre. Nunca, sin embargo, deja de ser una composición más o menos orgánica de elementos dispares: cosmogonías y dualismos orientales, misterios helenísticos, filosofía griega y fragmentos de la revelación cristiana. La importancia de la gnosis en el primer siglo del Cristianismo fué considerable; pero ahora no nos interesa tanto su importancia como su significación. Mirada desde el punto de vista del Cristianismo, la gnosis es el resultado de una asunción indiscriminada de todo o casi todo lo que el mundo y la Historia ofrecen. Todo p a r e c e aceptable, y todo se acepta; todo ocupa el mismo plano: Ormuz y Ahrimán, Mitra, el *Timeo* platónico, Pitágoras y Cristo. La materia del mundo es vituperable, dice la gnosis; pero todo lo que ha producido el espíritu del hombre debe ser asumido por quien aspire a la perfección. Combatiendo con los gnósticos, los primitivos cristianos libraron a la posteridad del peor de los males del mundo: la confusión.

Contemplemos ahora la a c t i t u d contraria.

Frente a la asunción indiscriminada de toda creación del espíritu humano, la oposición radical a todo lo que parezca hallarse fuera del Cristianismo; frente a los seudocristianos gnósticos, los cristianos como Tertuliano y Taciano el Asirio. Con un ánimo en que se mezclan, en proporciones diversas, una vivencia deslumbradora de la nueva fe, la vehemencia entusiasta y un resentimiento que bien podemos llamar histórico o cultural, estos hombres pretenden que el Cristianismo se declare incompatible con el pensamiento y el arte de la Antigüedad griega; más aún: que sea hostil a Grecia. A la hostilidad o la indiferencia del mundo, se responde ahora con otra hostilidad semejante y opuesta. Fuera Grecia, abajo Grecia: el Cristianismo sacará de su seno todo lo que en su vida histórica necesite el hombre cristiano; abandonada a sí misma, la naturaleza humana conduciría al error y al desastre. Pero esa actitud, tan peligrosamente simple, tan seductoramente fácil, ¿podía ser, puede ser la actitud de un verdadero cristiano? ¿Es ese el verdadero sentido de la diatriba de San Pablo contra la *sophia tou kósmou* o "sabiduría del mundo"?

Ya vimos que no (1). Pero no vimos todas las razones por las cuales no es así. En la Carta a los Romanos, San Pablo reconoce a los gentiles capacidad para hacer por razón natural lo que manda la ley: la ley está escrita en el corazón del hombre (*Rom.*, II, 14-15). En la Epístola a los

---

(1) Alúdese aquí a otra lección del mismo curso, consagrada a estudiar la originalidad de la vida cristiana dentro del marco del Antiguo Testamento y de la Antigüedad grecolatina.

Filipenses dice algo más: aconseja a los cristianos pensar y hacer suyo "todo lo verdadero, todo lo justo, todo lo amable" (*Fil.*, IV, 8). ¿No fué esto lo que había hecho él mismo en el Areópago, cuando, forzando un poco las cosas, dió por existente entre los poetas griegos la doctrina de la filiación divina del hombre? (*Act.*, XVII, 28). Nace así, entre la asunción indiscriminada de los gnósticos y la hostilidad vehemente de Tertuliano y Taciano, una actitud frente al mundo no cristiano harto más cristiana y fecunda que las dos hasta ahora descritas.

Es la actitud que esplende en San Justino, Lactancio, San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás. Apoyado en un célebre y decisivo texto del Evangelio de San Juan—el Verbo "era luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo" (I, 9)—, San Justino escribirá en su *Apologia* estas hermosas palabras: "Cuantas cosas han sido dichas con acierto, nos pertenecen a nosotros los cristianos" (*II, Apol.*, c. XIII). Toda verdad, según esto, es cristiana por definición. "Justino—ha escrito Gilson— no está lejos de exclamar, con Erasmo: *Sancte Socrate, ora pro nobis!*" Lactancio, por su parte, dirá que en cada uno de los filósofos, Sócrates, Platón o Séneca, hay una parte de la verdad; de tal modo, que juntando todos esos fragmentos se llegaría a componer la verdad natural entera (*Instit.*, VII, 7). Y Santo Tomás repetirá más de una vez esta frase de San Ambrosio: "Toda verdad, dígala quien la diga, del Espíritu Santo es".

Dos son los supuestos de esta salvadora asunción de la verdad: en el no cristiano, la capacidad natural de conquistar verdades naturales; en el cristiano, la voluntad de discernir y asu-

mir la verdad ajena. Con ello el Cristianismo sobrenaturaliza la hazaña del Occidente—manifestar la verdad de lo humano en cuanto tal—y se constituye en eje y nervio de la Historia universal. Y ello no sólo frente a lo que en la antigüedad no era cristiano, mas también frente a lo que en la actualidad no lo es. Con el *Nihil obstat* de un Padre dominico, lector en Teología, y el *Imprimatur* del Vicario general del Arzobispado de París, se publicó hace pocos años un párrafo que vale la pena traducir: "En la historia de Israel como en la historia de la Iglesia, los enemigos y los adversarios tienen su función providencial. Cada vez que la Iglesia deja perder o descuida una parte de la verdad de que es depositaria y a la que tiene el encargo de hacer fructificar, un adversario se levanta—¡humor de la Historia!—en nombre de ese fragmento de verdad que la Iglesia ha descuidado y ataca a la Cristiandad invocando tal verdad parcial. Piénsese en la utilidad del Renacimiento, que ha salvado a la Iglesia de la tentación del poder temporal y de la t i r a n í a intelectual; piénsese en Nietzsche, que nos ayudó a no hacer del Cristianismo una ética morbosa, y en Freud y en Marx. Cada adversario ha llegado a ser indispensable por un desfallecimiento de la Cristiandad. Si la Cristiandad no anuncia a los pobres la justicia, otros la anunciarán. Pero, como contrapartida, atacarán a la Cristiandad y la desgarrarán, como antaño el Asirio y el Caldeo atacaron a Israel y le devastaron, cuando Israel era infiel a su Dios y a la Alianza. La Verdad no quiere estar ausente de la tierra. Cuando la Verdad no es guardada y servida con fuerza bastante por el Cuerpo que ha sido encargado de ello, emigra y suscita un hom-

bre o un movimiento que se hacen campeones de la parcela de verdad abandonada por la Cristiandad. Pero este hombre o este movimiento se levantan contra Jerusalén para hacerle guerra, como si la Verdad no tolerase ser fragmentada y dividida. La guerra es la forma que toma su Unidad rota. La guerra significa el deseo de la Verdad de volver a sí misma, a su Unidad. Cuando el Asirio ataca a Israel, un profeta es suscitado en Israel para dar a su pueblo la inteligencia del fracaso y del sufrimiento, y para ayudarle a volver a Yahveh. Dios no deja a su pueblo en reposo cuando se ha desviado del destino que es su vida" (1).

Peleando a veces en el mundo que le oprime o le incita, asumiendo, a la postre, la verdad del mundo, el hombre cristiano va cumpliendo su mudable destino histórico. Con él, la estructura del Occidente ya está completa. La estructura, no la figura. La Edad Media y el mundo moderno—y tras éste otras y otras situaciones, hasta la consumación de los siglos—van a ser ahora las nuevas figuras del mundo occidental.

---

(1) Cl. Tresmontant: "La pensée hébraïque" (París, 1953).

II. El cristiano en el mundo moderno

Más de una vez ha afirmado Ortega la condición trágica de la existencia del cristiano en el mundo moderno. "El cristiano de la Edad Moderna y Contemporánea tiene, quiera o no, que ser también racionalista y naturalista". Esto impondría a su vida un punto de inautenticidad: "El católico moderno no es auténtico en una parte de su ser—todo lo que tiene, quiera o no, de hombre moderno—*porque* quiere ser fiel a otra parte efectiva de su ser, que es su fe religiosa. Esto significa que el destino de ese católico es en sí mismo trágico. Y al aceptar esa porción de inautenticidad, cumple con su deber". En el mundo occidental ulterior a 1700, el cristiano y el hombre secular se han escindido hostilmente entre sí; y con mayor o menor predominio de una u otra parte, esa misma escisión existiría en el interior de cada alma cristiana. Al menos—tal es la tesis de Ortega—en las almas de quienes no han querido o no han podido renunciar al mundo.

¿En qué medida, de qué modo la realidad efectiva del cristiano moderno ha sido la que Ortega tan aceradamente denuncia? Para responder a esta interrogación ineludible, tal vez sea oportuno plantearse una cuestión previa: ¿qué ha solido ser el cristiano a los ojos del hombre secularizado de los siglos XVIII y XIX? Sin necesidad de documentación probatoria, la respuesta salta a los ojos de cualquiera: en el cristiano ese hombre ha visto, ante todo, un *retrasado*, un tipo humano cuya oportunidad histórica pertenecería al pretérito. Antes de que la razón crítica e inven-

tiva se despertase en Europa, todavía era posible ser cristiano, piensan el ilustrado y el positivista. Más aún: para la educación y el progreso de la Humanidad parece haber sido incluso conveniente la existencia del Cristianismo, que ha enseñado virtudes hasta él inéditas. Pero desde que la razón ha sabido conquistar su propio fuero, ya no se juzga posible que un hombre resuelto a existir en el nivel de su tiempo siga siendo cristiano. Pese a sus diferencias, personales e históricas, en ello convendrían Voltaire y Condorcet, Lessing y Herder, Hegel y Comte, Spencer y Haeckel, Marx y Freud.

Síguese de ahí que el cristiano moderno, con su menguada apariencia de residuo histórico en los senos de un mundo hostil, haya sido visto como un ser a la vez *envuelto* y *absurdo*. Envuelto, porque, con su visión de la Historia y de la naturaleza humana, el hombre secularizado se ha creído capaz de explicar histórica y psicológicamente la aparición y el auge del Cristianismo sobre el haz de la tierra. Absurdo, también, porque no otra cosa parecían ser las porciones de la creencia cristiana a cuya explicación racional no era capaz de llegar la mente ilustrada. Para un positivista del siglo XIX, ¿qué eran sino absurdos los dogmas tocantes a la creación del hombre y a la encarnación del Verbo? Con lo cual queda implícitamente dicho que la conducta visible del hombre secularizado frente al cristiano ha solido oscilar entre dos polos: la hostilidad crítica y la sonrisa compasiva. La amistad personal, cuando existía—recuérdese a título de ejemplo la que hubo entre Augusto Comte y el P. Bekx, General de la Compañía de Jesús—, no lograba borrar por completo uno u otro de esos dos sentimien-

tos. "Dios ha muerto", escribía Nietzsche, pensando en el Dios del Cristianismo. Y la respuesta de Rudolf Eucken, un pensador "moderado", al título de un libro suyo, famoso hace nueve lustros—*Können wir noch Christen sein?*, "¿Podemos todavía ser cristianos?"—, tenía, bien mirada, muy poco que ver con lo que católicos y protestantes llamamos "Cristianismo".

Envuelto históricamente por un mundo frente al cual era, como ha dicho Zubiri, el "heterodoxo", ¿cuál podía ser la actitud del cristiano moderno? ¿Acaso la misma que adoptó el cristiano primitivo frente al mundo pagano de Grecia y Roma? ¿Era esto posible? El Cristianismo, que frente a declinación de la cultura antigua había sido "lo nuevo", lo históricamente inédito y prometedor, ¿no era acaso "lo viejo" ante una cultura juvenil e ilusionada que, por añadidura, había salido de su propio seno? Cuando el revolucionario de 1789 lanzaba al aire de Europa su consigna de "libertad, igualdad y fraternidad", ¿qué hacía, sino proclamar—secularizadas, racionalizadas—ideas que el Cristianismo había enseñado a los hombres? Dentro de una sociedad a la vez hostil y filial, próxima y adversa, ¿qué podía hacer el cristiano de los siglos XVIII y XIX?

Limitémonos a ver lo que realmente hizo. Pero la respuesta del cristiano a la agresión del mundo secularizado ha sido tan diversa, que sólo podremos llevar a término nuestro empeño distinguiendo en ella cinco modos típicos: la escisión, la mundanización, la hostilidad, la renuncia y la asunción. Veámoslos uno a uno.

I. *Escisión;* esto es: limpia y decidida separación entre lo que atañe a la fe y lo que concierne

a la razón. Puesto que el Cristianismo y el mundo secular no se entienden, y aun disputan, ¿no será lo mejor partir la vida en dos mitades sólo práctica y moralmente comunicadas entre sí, la mitad correspondiente a la vida religiosa y la mitad perteneciente a la vida profana? De quienes así han procedido puede muy bien decirse lo que de los comerciantes ingleses de la era victoriana ha dicho un historiador: los días laborables, el libro mayor era su Biblia; los domingos, la Biblia era su libro mayor.

Abstengámonos, sin embargo, de la ironía fácil. No pocos hombres de los siglos XVIII y XIX han podido ser a la vez sabios eminentes y excelentes cristianos mediante este ascético recurso. Ascético, digo, porque en muchos casos la religión ha quedado acantonada en el reducto de la práctica piadosa y el sentimiento; y del saber científico ha sido cuidadosamente amputada, por otra parte, cualquier pretensión de índole metafísica. Sirva de ejemplo el médico francés Laennec, creador de la moderna patología torácica. *Medicus pius, res miranda!*, "¡cosa de admirar un médico piadoso!", dijo el Papa Pío VII, cuando a fines de 1804 le presentaron en París al futuro inventor del estetoscopio.

Médico piadoso fué Laennec, en efecto. El año 1803 ingresó en la *Sancta Maria Auxilium Christianorum*, asociación piadosa para seglares fundada por el jesuíta P. Delpuits. He aquí las palabras con que lo comunicaba a su padre: "Tengo bien poca ambición. Con poder vivir y hacerme útil, me daré por contento; todo lo demás me parece ocioso. No pocas veces he sentido que la fortuna, la gloria y los éxitos más brillantes son cosas que no pueden saciar el corazón del hombre.

Gloria mundi peribit, veritas Domini manet in aeternum. Me he vuelto hacia el Unico que puede dar la felicidad verdadera, y vuestro hijo ha entrado por entero en el seno de la religión". Ni los años ni el triunfo mermarán la piedad de este mozo. Un día va a buscarle el duque de Broglie para que asista a Mme. de Staël, muy próxima ya a la muerte. "Su puerta—escribirá el duque en sus memorias—estaba custodiada por un cancerbero hembra que no la abría sino a hora fija. El doctor Esparon y yo aguardamos no poco tiempo en un pequeño oratorio, que tenía por todo mobiliario un reclinatorio y un crucifijo..." Esta acendrada piedad cristiana, ¿quedará también expresada en su obra médica? En modo alguno. Tan firme y resueltamente se atiene Laennec a la concepción mecánica y sensualista de la patología, que no faltó quien le tildara de "materialista". Su vida fué, en suma, un permanente y claro dilema, un dilema sin sombra de "agonía" unamuniana: o patólogo o creyente. A un lado, las lesiones anatómicas de los órganos y los signos que en el enfermo las revelan: tubérculos, cirrosis, bronquiestasias, matideces, estertores. A otro lado, la fe y la vida piadosa. Más radicalmente: a un lado, el mundo visible; al otro, el Dios uno y trino del Cristianismo. O el sensualismo que ha enseñado Condillac o la fe de los pescadores de Genezaret. La teología y la cosmología que implícitamente profesa Laennec se limitan a no ser incompatibles entre sí.

No ha sido Laennec una figura solitaria en la historia del siglo XIX. Como él ha procedido toda una serie de sabios ilustres: su amigo el patólogo Bayle, Ampère, Cauchy, Pasteur, Branly. Cada uno a su modo, todos ellos han dado realidad

personal al modo de ser cristiano en el mundo moderno que antes llamé "escisión".

II. Más frecuente que esa "escisión"—más vulgar que ella también—ha sido y sigue siendo la *mundanización*. Llamo así a la adopción habitual y aficionada de los modos de vivir propios del mundo moderno; tan habitual y aficionada, que el cristiano sólo parece distinguirse del hombre secularizado en las situaciones-límite de su existencia. Fuera de ellas, piensa, siente, estima y opera como sus contemporáneos no cristianos; en ellas—llámense cambios de estado, riesgo de muerte o aflicción profunda—, su existencia personal, forzosamente situada frente a la totalidad de su destino, se atiene de un modo más o menos lúcido a la creencia sobrenatural que le da último fundamento. Sería más que interesante un estudio antropológico de ese salto existencial desde la mundanidad a la vida cristiana. No hay tiempo para ello. Bástenos considerar históricamente la enorme frecuencia de este modo de ser cristiano en el mundo moderno, desde que la secularización se hizo en él hábito dominante.

III. Bien distinta de la escisión y de la mundanización es la *hostilidad* del cristiano moderno contra el mundo histórico que le rodea. Se trata de una explicable actitud reactiva: si el mundo ataca mi condición de cristiano y hace irrisión de ella, responderé al mundo combatiendo resueltamente con él; y puesto que el Cristianismo es la verdad—*Ego sum veritas*, dijo Cristo—, denunciaré con valentía y sin descanso el error de quienes con las razones del mundo se oponen a la perenne verdad de que soy yo titular y testigo.

Gallarda, valiosa, necesaria actitud. Sin ella no hubiera sido posible en la Antigüedad el nacimiento de una teología cristiana. Pero en el ejercicio concreto de entenderla y realizarla es preciso distinguir cuidadosamente tres modos cardinales: el total, el nostálgico y el resentido.

Pónense en *hostilidad total* contra el mundo secularizado los cristianos que, por negar los supuestos de ese mundo, atacan hasta las virtualidades de la naturaleza humana de que esos supuestos son abusiva y viciosa derivación. Tal ha sido el proceder de los tradicionalistas a la manera de Bonald. ¿Cuál es el fundamento del mundo moderno y de su error? La confianza desmedida y aun exclusiva del hombre en la capacidad de su mera razón natural. Pues bien: la mejor manera de enfrentarse con el mundo moderno consistirá—así piensa Bonald—en afirmar que la razón humana conduce inevitablemente al error cuando actúa por sí sola. Por tanto, si el hombre ha conocido verdades sociales, intelectuales, morales y religiosas, esas verdades sólo han podido llegar a su espíritu por obra de una inmediata revelación divina, la misma en cuya virtud la naturaleza humana recibió el don del lenguaje. Bonald y los tradicionalistas de su corte dan última radicalidad a un conocido y bien discutible adagio: *bona non nova, nova non bona.* No estará de más recordar que la Iglesia católica ha condenado el tradicionalismo bonaldiano.

Más razonable y, por supuesto, plenamente ortodoxa, pero no menos tajante y violenta ha sido la *hostilidad nostálgica* del cristiano contra el mundo secularizado. Objeto de esa nostalgia histórica ha solido ser la Edad Media o—entre españoles—el siglo de la Contrarreforma. Re-

cuérdese, en el cuadro de la tan invocada "polémica de la ciencia española", la subpolémica entre Pidal y Mon y el P. Fonseca, medievalistas, y Menéndez Pelayo, devoto del Renacimiento español. El mundo moderno ulterior al siglo XIII, para los medievalistas, el posterior al siglo XVII, para los contrarreformistas, serían puro descarrío, puro error: "Error total", llamaba Pidal y Mon al Renacimiento. Frente a la amenazadora realidad del siglo XIX, el cristiano se refugia ahora en una repetición nostálgica de lo que pensaron los grandes maestros de la Edad Media, en el primer caso, o los filósofos y teólogos del Renacimiento católico, en el segundo. Desde Novalis y los románticos, esa ha sido la regla. El gótico, las Cruzadas y la filosofía escolástica se ponen de moda en Europa, tras la sangrienta convulsión napoleónica, y de alguna manera aún siguen, pese a tantos cambios. Pero un gótico copiado o un escolasticismo medieval a palo seco, ¿pueden ser marco auténtico para la oración y forma idónea para el afán de saber de un hombre que ya no vive en el centro del firme universo de Ptolomeo, sino sobre un inestable grumito cósmico del universo expansivo de Lemaître y Hubble? (1). Pensemos en algo tan trivial como la puntualidad. Para los hombres del siglo XIII, ser puntual en el tiempo era, a lo sumo, una utopía; para los hombres del siglo XX es una exigencia inabdicable. Y siendo esto cierto, ¿podrán tener unos y otros la misma idea de la

(1) Lo cual no quiere decir que en la filosofía medieval no hubiese verdades fundamentales perfectamente válidas en nuestro tiempo. Los seguidores del cardenal Mercier—valga su ejemplo—vienen demostrándolo muy eficazmente. Entre ellos se halla el propio Lemaître.

realidad cósmica y de la realidad humana? No sería un ejercicio estéril la construcción de una fenomenología y una metafísica de la puntualidad, a la luz de la visión einsteiniana del cosmos.

Hay, por fin, una *hostilidad resentida* contra el mundo moderno. En tal caso, el cristiano vive en el mundo secular y disfruta cuanto puede de las técnicas y comodidades que éste le ofrece, pero mirándole, por decirlo así, "de reojo", y acogiendo con una secreta complacencia sus fallos y limitaciones. Valga un solo ejemplo: el íntimo regocijo con que muchos españoles leyeron hace meses la especie—tan absurda como estúpida—de que Picasso pinta como pinta para burlarse del papanatismo que le rodea. Ese papanatismo —innegable, por supuesto—y la no menos innegable ironía picassiana, ¿son acaso incompatibles con la seriedad inmensa y aun dramática de un pintor que se siente en insoslayable necesidad histórica y personal de vivir creando y ensayando caminos nuevos? Y el agresivo y visible regocijo de tantos lectores españoles, ¿qué fué, sino señal cierta de que todos ellos vivían "de reojo", resentidamente, en el mundo occidental de 1955?

IV. Mucho más noble y meritoria que la hostilidad contra el mundo será siempre la *renuncia* cristiana al mundo. Tal es la conducta del espiritual "puro"; del hombre que, pudiendo vivir en el mundo, rompe con él y se retira al claustro o al yermo. Pensad—deliberadamente elijo un ejemplo actualísimo—en Thomas Merton, el gran poeta trapense. Dije páginas atrás que para el hombre moderno secularizado el cristiano es un ser "envuelto". Pues bien: renunciando al mundo, instalando habitualmente su existencia en la

realidad que da último fundamento al mundo, he aquí que el cristiano "envuelve" con su espíritu, por modo a la vez misterioso y expresable, el tiempo en que vive, la Historia entera y aun todo el Universo. "Manda a su alma a jugar más allá de las estrellas", según la hermosa expresión de Merton. De parecer retrasado y envuelto, el cristiano ha pasado a ser eternamente actual, envolvente.

V. Pero la renuncia al mundo es y debe ser excepción. Dios no ha querido que la superficie terrena del planeta sea un apretado mosaico de monasterios cistercienses. Por imperativo de su vocación y por indudable designio divino, la mayor parte de los cristianos ha de vivir en el mundo. Debe el cristiano, por tanto, realizarse y expresarse en y con el mundo, asumir y salvar el mundo. Una pregunta surge, incontenible. ¿Asumir y salvar el mundo? ¿También cuando ese mundo nos combate y nos persigue, cuando hace irrisión de nosotros, cuando trata de aniquilarnos? ¿Asumir y salvar el mundo de los Voltaire, los Feuerbach, los Nietzsche y los Haeckel? Pues bien: sí. La *asunción* discriminadora es, en efecto, la quinta y última de las actitudes del cristiano frente al mundo moderno y secularizado. Más aún: la única verdaderamente capaz de "envolver" con alguna eficacia histórica la insolencia y el desengaño de ese mundo distanciado del Cristianismo o enemigo de él.

No es tarea fácil esa cristiana asunción del mundo moderno, después de iniciada la segunda fase de su historia. Tampoco se halla exenta de peligros. Requiere osadía, firmeza, paciencia, saber, sutileza, tacto; pero, sobre todo, un inmenso

y esforzado deseo de "hacer la verdad en caridad" según la espléndida y perdurable fórmula de San Pablo (*Ef.*, IV, 1) (1). Ese *veritatem facere in caritate*, ¿no es acaso el más arduo ejercicio del cristiano, cuando aquel que ha de ser objeto de nuestra "caridad verificante" es quien nos vilipendia y menosprecia; más aún: quien nos ha desposeído de lo que legítimamente era nuestro? La secularización del mundo, ¿qué ha sido, en fin de cuentas, sino descristianización del mundo?

Bien. Todo eso es cierto. Pero por ardua y enojosa que parezca, la actitud asuntiva del cristiano nunca dejará de ser necesaria. Frente al mundo, el cristiano que no renuncia a él—y aun el que renuncia, porque nunca el renunciamiento puede ser absoluto—ha de optar entre ser maniqueo y ser asumente. Y si no quiere ser maniqueo; si no incurre en el grave error de pensar que una época, una situación o una persona, son el mal y el error absolutos; si, por consiguiente, ve en esa época, esa situación o esa persona la verdad,

---

(1) Preferible será siempre esa consigna paulina a esta otra, frecuentemente repetida desde hace algunos años: "Intransigencia frente a las doctrinas, caridad para con las personas". Tal proceder sería perfecto si quienes lo proponen no soliesen utilizarlo para rechazar en bloque las "doctrinas" de una persona determinada, como si no fuese posible que en la obra de un hombre haya partes dogmáticamente inaceptables y partes filosófica y literariamente valiosas. Cumpliendo esa máxima, como algunos la entienden, Santo Tomás de Aquino, tan genial y fecundo disector de Aristóteles, no hubiese podido ser lo que fué. Sin un firme apoyo en la "justicia para con las obras", esa proclamada "caridad para con las personas" no puede tener realidad.

el bien y la belleza que puedan contener, ¿podrá eludir el hermoso imperativo que con sus palabras y su conducta levantaron sucesivamente San Justino, Lactancio, San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás de Aquino? Contra lo que postula una versión semítica del Cristianismo, el cristiano no puede sentarse a la puerta de su tienda para ver pasar el cadáver de su enemigo. Debe, por supuesto, denunciar el error y resistirle, dondequiera que esté, mas también hacer suyas las parcelas de verdad que en el seno del error descubra. Como San Justino, que supo morir mártir proclamando para siempre la parcial y espléndida verdad de los paganos que le quitaban la vida. El mundo más abyecto o más anticristiano se halla formado por hombres, y a todo hombre, enseña San Juan, le ilumina el Verbo, aunque él no lo quiera o no lo sepa, aunque emplee su libertad en la persecución del Cristianismo. La razón natural de la criatura humana, pese a Bonald y a sus secuaces—menos infrecuentes de lo que parece—, no conduce necesariamente al error cuando procede por sí misma.

Los nombres ejemplares que he mencionado —San Justino, Lactancio, San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás—muestran bien claramente que la actitud asuntiva del cristiano no es un pánfilo y nivelador irenismo. Nada más lejos de ello. Tampoco es un arte de disimular con sutileza la falta de virilidad, sino la forma más cimera y eficaz del testimonio cristiano. Es, en suma, la lúcida y ordenada incorporación a la vida cristiana de toda la verdad, todo el bien y toda la belleza que contenga la circunstancia histórica y social en que se existe.

Examinemos ahora los supuestos y los modos

principales de esa tarea asuntiva. Y para proceder con método, distingamos en aquéllos los que conciernen a la persona del asumente y los que dependen de la realidad asumida.

Para llevar a buen término su empeño, el asumente, el cristiano atento a salvar y ofrecer el mundo, debe reunir, por lo menos, las cualidades siguientes: gravedad, jovialidad, suficiencia técnica y formación cristiana. Gravedad, inmensa gravedad, porque se trata de una operación formalmente soteriológica; mas también jovialidad, porque el mundo debe ser para el cristiano una realidad sólo penúltima. ¿Qué es, en fin de cuentas, la jovialidad sino el talante de quien, hallándose muy firme en orden a lo último, se ve en deportiva incertidumbre frente a la validez y al sentido de lo penúltimo? Frente a Aristóteles, recién llegado a la circunstancia histórica del siglo XIII, Santo Tomás es a la vez grave y jovial, como el P. Teilhard de Chardin ante Darwin. Pero algo más es necesario. Sin conocer de un modo técnico y riguroso la materia de que se trata—filosofía, arte, ciencia o técnica—, nadie podrá cumplir con eficacia la misión asuntiva. Si en ella es de rigor el acendrado entusiasmo, más aún lo es un saber auténtico y serio. Y sin una formación cristiana que permita distinguir en cada caso lo cierto de lo opinable y lo misterioso de lo decible, la presencia de lo verdadero, lo bueno y lo bello en el cuerpo de nuestra vida personal se hallará muchas veces más próxima a ser disfraz que piel viviente.

La realidad asumida ha de ser para el cristiano, según lo expuesto, importante, penúltima y susceptible de disección estimativa. Una de las más claras muestras de la tosquedad humana

consiste en la jactancia de ser "hombre de una pieza". Recuerdo lo que esto irritaba siempre a Eugenio d'Ors. Pues bien: lo que se dice acerca de la actitud ante la realidad propia, debe decirse también acerca del juicio frente a la realidad ajena. Ni las épocas, ni las situaciones, ni siquiera las personas son entes "de una sola pieza". En la obra más sistemática y coherente, una mente sensible podrá siempre deslindar intuiciones, conceptos, intenciones, calidades, juicios y esquemas de operación susceptibles de consideración discriminadora. En Voltaire, por ejemplo, hubo a la vez—tal es, para un cristiano, el drama de la existencia histórica concreta—torpe intención anticristiana y claro anhelo de verdad; en modo alguno fué su obra el mal absoluto o el error total. ¿Qué hacer, entonces, frente a Voltaire? El historiador cristiano ulterior a la publicación del *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* debía, ciertamente, responder con gallardía y entereza a las tesis y mordacidades anticristianas de su autor; pero no menos debía asumir en su obra de historiador cristiano la valiosa novedad historiográfica e historiológica que Voltaire había alumbrado; y también, por supuesto, el estilo cristalino, sutil y penetrante con que Voltaire supo siempre expresarse. Donde he dicho Voltaire podría decir, *mutatis mutandis*, Kant, Hegel, Augusto Comte, Carlos Marx o Ernesto Haeckel. Sin ello, el cristiano vivirá fuera de su mundo no habiendo renunciado a él; es decir, en la más desairada y enojosa de las situaciones.

Dos palabras ahora acerca de los modos principales de esta faena asuntiva. Dejando aparte los que imponga el carácter de la materia asumi-

da—filosofía, arte, ciencia o técnica—, veo ahora dos: uno atañe a las realidades históricas de orden resultativo, técnicas o saberes científicos concretos; otro, más hondo y arduo, concierne a las realidades de índole fundamental o principal, visiones del mundo, intuiciones radicales de lo real, intenciones últimas. El primero de ellos es sobremanera fácil; muy idóneo, por tanto, para simular que se está, como suele decirse, "al día". Ningún cristiano culto del siglo XIX dejó de utilizar un invento técnico útil o una ley física importante, aunque su inventor y su descubridor hubiesen sido crasamente ateos. Más delicado será siempre el segundo. Pero por delicado y aun peligroso que sea, ¿podrán prescindir de él los cristianos que seriamente aspiren a asumir y salvar el mundo? Me ceñiré a sólo un ejemplo. La intención última del mundo moderno secularizado consiste, como sabemos, en edificar la vida humana sin más apoyo que la razón, la imaginación y el sentimiento naturales. Esto, para un cristiano, es tan imposible como erróneo: porque es teológica y metafísicamente imposible que el hombre consiga con las solas fuerzas de su naturaleza todo aquello a que su ser aspira, es también errónea la tesis que proclama tal posibilidad. Pero esto, ¿exime al cristiano del deber de ejercitar rectamente su razón hasta donde él, en cuanto hombre, sea capaz, y de la obligación de celebrar y asumir todo lo que los demás hombres vayan logrando en el brioso empeño de su existencia secular? A las oportunas discriminaciones del cardenal Belarmino frente a la obra de Galileo, ¿no les faltó, acaso, una inmediata y más explícita estimación positiva de lo mucho que en esa obra era cierto y prometedor? Eso venían a

significar, entre otras cosas, las hermosas y certeras palabras que en elogio del genial pisano pronunció Pío XII hace varios años ante la Academia Pontificia de Ciencias.

"La metafísica griega, el Derecho romano y la religión de Israel (dejando de lado su origen y destino divinos) son—ha escrito Zubiri—los tres productos más gigantescos del espíritu humano. El haberlos absorbido en una unidad radical y trascendente constituye una de las manifestaciones históricas más espléndidas de las posibilidades internas del Cristianismo. Sólo la ciencia moderna puede equipararse en grandeza a aquellos tres legados". He aquí, pues, la gran empresa actual del cristiano, en cuanto hombre del siglo: absorber, asumir, salvar en esa "unidad radical y trascendente" el pensamiento del mundo moderno. Quien no considere esto posible, no es verdadero cristiano, no cree en la decisiva misión soteriológica que históricamente ha de cumplir—pese a tantos cristianos de uno u otro matiz—la Iglesia de Cristo.

A través de caídas, vacilaciones, torpezas, contratiempos, impaciencias y dramas espirituales de toda índole—tal contextura ha tenido siempre la dialéctica real y la marcha efectiva de la Historia—se va cumpliendo lentamente esa alta empresa asuntiva. Permítaseme que me limite a demostrarlo con la mención de dos sucesos, relativo uno al orden de los logros y pertinente el otro al orden de las actitudes. Es aquél la obra del dominico francés P. Lagrange, tan fundamental y decisiva en la constitución de la actual exégesis bíblica. Esa obra, que tanta inteligencia, tanto paciente esfuerzo y tanta caridad—sí, tanta caridad—exigió de su autor, ¿hubiera sido posible

sin la asunción real y efectiva, no sólo de los métodos, más también de muchos de los conceptos y puntos de vista de la historiografía secular y secularizada? Vituperado un tiempo por quienes vestían de celo un lamentable temor a la verdad, el P. Lagrange—muerto hace ahora veinte años—es hoy el patriarca de la escriturística católica. Refiérese el segundo suceso a la llamada "Escuela católica de Tubinga". Fundáronla Joh. Seb. Drey y Joh. Bapt. Kuhn en la primera mitad del siglo XIX, con el propósito de incorporar al pensamiento cristiano cuanto pareciese verdadero y fecundo en la filosofía alemana entonces en boga. Sobre los resultados conseguidos por esa escuela no soy yo el llamado a opinar. Admito, incluso, que no hayan sido muy importantes. Pero sí quiero recordar lo que acaeció cuando algunos celosos de la excomunión—nunca faltan—postularon, pocos decenios más tarde, la condenación oficial de Kuhn. Las obras de Kuhn no fueron condenadas; y quien más resuelta y eficazmente supo defenderlas en aquel trance fué, según todas las apariencias, el jesuíta P. Kleutgen, principalísima figura del neoescolasticismo alemán. Este proceder, que tanto honra a Kleutgen, ¿pudo no llevar en su seno la convicción de que el ensayo de Drey, Kuhn y sus seguidores era lícito y, por tanto, prometedor?

VI. Hemos contemplado sumariamente las cinco actitudes cardinales del cristiano frente al mundo moderno ya secularizado: la escisión, la mundanización, la hostilidad, la renuncia y la asunción. Adoptando cualquiera de ellas, los cristianos posteriores a 1700 han mostrado no ser íntegramente "hombres modernos", siendo tam-

bién, en alguna medida, "hombres modernos". ¿Hay en ello, como afirma Ortega, una punta de "inautenticidad" y, por consecuencia, el deber ineludible de afrontar un destino trágico? Tal vez. Pero leamos lo que a continuación de ese texto nos dice el propio Ortega: "El ateo moderno y contemporáneo tiene una zona decisiva de su vida a la cual no llegan la razón ni el naturalismo: ve esa zona, la siente, la lleva en sí, aunque luche por negarla y cegarse para ella. Es decir, vive una fe deshabitada y en hueco". Lo cual vale tanto como sostener que también la existencia del ateo moderno—el hombre secularizado en cultivo puro—es en sí misma inauténtica y trágica, porque tiene deshabitada su zona más profunda, la zona a que no puede llegar la razón natural. En tal caso, ¿no será preciso dar un paso más y afirmar que la vida terrena del hombre no puede nunca ser enteramente auténtica o, con otras palabras, que a la vida terrenal pertenece constitutivamente el relato que el Evangelio de San Juan llama *thlipsis*, "opresión"? La "opresión del mundo", concepto cristiano, tiene sin duda un fundamento natural e histórico.

El mundo es y no puede no ser para el hombre opresión y estímulo, prisión y jardín, cilicio y sirena. Más o menos próximo a uno u otro de tales términos, eso ha venido siendo a través de las incontables situaciones históricas en que ha tomado figura, desde que la criatura humana apareció sobre la superficie del planeta.

Febrero de 1957.

III. Un cristiano a solas

Conclusa ya la tarea cotidiana, he quedado solo en mi estancia de trabajo. Pero, ¿estoy de veras solo? ¿Es verdaderamente real y radical mi soledad indudable? A través de los vidrios del balcón, el día me regala su luz declinante, y me envía la calle el rumor o el ruido del tráfico urbano. Me rodean libros leídos y libros no leídos, aquéllos con la desazon humillante de lo mal recordado, estos otros con la desazón incitante de lo no sabido y con la desazón desesperante de lo que nunca llegaré a saber. Me puebla y acompaña, transmutada ya en hábitos de mi ser personal, o cabrilleante en imágenes que en la superficie de mi conciencia saltan y se hunden, la memoria invariable de todo lo que he sido. Me llama y despierta, con voz distinta o con oscura y no articulada voz, la amenazada, la incierta esperanza de todo lo que puedo ser. Y existiendo así, ¿puedo decir que estoy, en verdad, solo? ¿Es radical mi soledad? No. Mi soledad, la soledad del hombre, es por lo pronto "soledad-en", porque estoy solo en el seno de todo lo que he sido, y "soledad-hacia", porque vivo hacia aquello que todavía me es posible ser. No estoy de veras solo, porque en torno a mí y dentro de mí hay algo que, sin ser yo, es realmente "mío", algo frente a lo cual no puedo decir lo que Cristo dice a su Madre, cuando ésta le hace saber que se ha acabado el vino

en casa de los desposados de Caná: *Quid mihi est?* "¿Qué me va en ello a mí?". En mi vida hay realidades—no sé, acaso no pueda saber cuántas, ni cuáles—en cuya acompañante existencia "me va algo", y sin cuya íntima posesión no sería yo lo que soy. La oposición marceliana entre *être y avoir* es demasiado dilemática, porque la verdad es que cumpliendo la tarea de existir, "siendo", yo "poseo" parcialmente mi ser.

"Intima posesión": esta es la fórmula decisiva. Estando aparentemente solo, estoy realmente acompañado por "lo mío". Pero este es el problema, o acaso el misterio. ¿Qué es, en definitiva, "lo mío"? ¿En qué consiste la "meidad", la condición de aquello que en realidad de verdad puedo llamar *meum*, "mío"? ¿Es "mío" mi cuerpo? ¿Son "mías" mis capacidades y mis ideas? ¿Son "míos" mis saberes y mis recuerdos? ¿Es "mío" mi mundo, las cosas que en torno a mí parecen pertenecerme, las acciones y los sentimientos que a veces me ofrecen o me deparan las personas a mi vera? ¿Son "mías" mis deficiencias y mis aspiraciones? No lo sé. A veces, cuerpo, capacidades, saberes, cosas, personas y anhelos se incorporan sin renuencia—dóciles, eficaces, poseídos—a la vida que yo quiero hacer, a mi vida; otras, en cambio, me resisten, se me rebelan, me humillan demostrándome que no los poseía, que no eran real y verdaderamente "míos". Cuando he querido que "mi" cuerpo me sirviera con un módico esfuerzo, he aquí que cae enfermo; cuando más seguro me parecía estar de la significación de tal o cual palabra—cuando más cierto estaba de poseer íntimamente esa significación—, he aquí que la veo casi tan turbia, problemática e inexplorada como si el vocablo que la encierra

fuese término de un idioma desconocido. Y así con todo.

La verdad es que yo no "sé" lo que es mío, ni siquiera si es de veras mío lo que por mío tengo. Debo incluso pensar que no puedo "saberlo", porque la actividad psíquica mediante la cual afirmo que algo es "mío" no es el *saber*, sino el *creer*. "Sé" que algo es "mío" cuando mi existencia se atiene a las ordenaciones externas, racionales y más o menos jurídicas del mundo en que vivo; pero alma adentro, en el seno de mi personal intimidad, en ese secreto recinto de mi persona donde para mí se decide la realidad o la convencionalidad de todo lo que me atañe, he de limitarme a "creer" que son realmente "míos"—o que no lo son—los diversos entes que hay en mi vida, funciones orgánicas, facultades psíquicas, saberes, sentimientos y hasta creencias, porque también respecto de las creencias tengo que decidir por obra de creencia si son verdaderamente "mías" o si no lo son. En las invisibles estancias de mi intimidad, sólo es de veras mío lo que yo "creo" que es mío, sea cualquiera el modo aparente de su relación con mi persona. La expresión "creo en Dios" y la expresión "Dios mío" tienen entre sí un fuerte y hondo vínculo semántico.

En mi soledad, el apotegma "Yo soy yo y mi circunstancia" se trueca, pues, en este otro: "Yo soy yo y lo mío". Mi soledad no es y no puede ser absoluta. Esa estallante chispa interior que da centro y unidad a mi vida, esa abismal chispita a la cual suelo llamar "yo", por oposición a lo que me es ajeno, se halla inexorablemente constituída—esto es, esencialmente acompañada—por todo lo que yo creo "mío". La contem-

plación de mi soledad me ha puesto sin demora ante el fenómeno de la *creencia*. Sin mis creencias, yo no podría ser "yo" durante mi existencia terrena. ¿Qué es, entonces, una creencia? ¿Qué es creer? Y, sobre todo, ¿qué es creer para mí, para este hombre cristiano que en este sitio y en este tiempo se llama a sí mismo "yo" en medio de su acompañada soledad?

En otro lugar (1) he expuesto las ideas de W. James y de Ortega—y algunas ideíllas mías—acerca de la función que el creer y las creencias desempeñan en la existencia del hombre. No he de repetir ahora lo que allí dije. Tampoco me arriesgaré, doctrino como en ello soy, a improvisar una escolar teología de la fe. En orden a la fe, yo no puedo llegar a la "teología"; debo limitarme humildemente a la "autología", a un mero hablar de mí mismo; si se quiere, a un cierto modo de confidencia. Iluminado por su propia experiencia espiritual, es seguro que el lector sabrá completar lo poco que yo he sido capaz de decir acerca de la mía.

I. Según la definición más tópica, creer es "pensar con asentimiento" (2). Pero esta consabida fórmula, ¿podría ser admitida sin añadir algunas precisiones a cada uno de los dos términos que la componen? Si por "pensar"—*cogitare*—se entiende el ejercicio de una facultad del alma, la facultad intelectiva, distinta y aislable de otras, como la volitiva y la afectiva, que se ejercitan "queriendo" y "sintiendo", debo decir

---

(1) *La espera y la esperanza*, 2.ª ed. (Madrid, 1958).

(2) San Agustín: *De praed. sanct.*, c. 2; Santo Tomás: *Summa*, II-II q. 2 a. I.

que esa definición no convence, porque también al querer y al sentir les afecta el creer. Sin "pensar" formalmente, yo "creo" o "no creo" que tal sentimiento mío tiene fundamento real. Alguna diferencia fenomenológica hay, por ejemplo, entre el sentimiento de náusea que provoca una situación realmente nauseabunda y el que yo de manera inmediata y espontánea atribuyo a una "aprensión" mía. Siento en el primer caso la náusea "creyendo" en la realidad objetiva de su causa, y en el segundo "no creyendo" en ella; lo cual, por supuesto, no excluye que la náusea sentida sea real en uno y en otro caso. El "pensar" de ese "pensar con asentimiento" que es el creer debe tener, por tanto, un sentido más profundo y más genérico, que acaso pudiera expresarse mediante las fórmulas "ser consciente", "hacerse cargo", "darse cuenta" o "percatarse"; esto es, con todas las expresiones alusivas a la operación primaria y fundamental de la inteligencia humana, aquella por la cual el querer y el sentir del hombre son actividades psíquicas—o mejor, actividades psicofisiológicas o psicosomáticas—afectadas por la condición "inteligente" del individuo que las ejecuta (1). Ser consciente, hacerse cargo, darse cuenta y percatarse con asentimiento: esto es "creer", en esto consiste el "acto interior" de la fe.

Mas también en lo relativo al "asentimiento" conviene introducir alguna precisión. "Asentir" es admitir como cierto algo que de algún modo está ante nosotros. Por tanto, declinar sincera y

(1) A esto mismo parece apuntar la distinción que Santo Tomás establece entre la *cogitatio formata* y la *cogitatio informis*.

lealmente ante algo el ejercicio de nuestra ingenita tendencia a la pesquisa y la pregunta. Asintiendo, renuncio a preguntar acerca de aquello a que asiento; mas no por concesión graciosa de mi mente—no por "galantería" con la realidad, si se me permite decirlo así—, sino porque realmente me satisface lo que entonces me concede aquello de que soy consciente, me hago cargo, me doy cuenta y me percato: mi sentimiento de poseerlo. Asentir es, en última instancia, reconocer realidad y verdad, vivir y poseer con satisfacción—"satisfacción" es la acción de lo que mueve a decir "bastante"—la realidad y la verdad de aquello que causa y determina el asentimiento.

El acto de asentimiento requiere ciertas condiciones. Asentir sin condiciones es cosa de niños —de niños de otro tiempo, no de niños actuales— o de enfermos de la mente. La "potencia" de Dios es *absoluta*, pero también es, por voluntad divina, *ordinata*: Dios no quiere que los cuadrados sean redondos, ni que el fuego enfríe. El acto de fe, nos dicen los teólogos, exige ciertos motivos de credibilidad por parte de lo creído y ciertos motivos de credentidad por parte del creyente. Dejemos, sin embargo, este problema, y consideremos el que plantea la existencia de los dos modos principales del asentimiento.

En correspondencia con las dos principales situaciones en que puede hallarse el hombre que llega a creer algo, me parece posible y conveniente distinguir un "asentimiento de recepción" y un "asentimiento de búsqueda". El primero—*assensio recipientis*—es el propio de quienes aceptan la verdad de la palabra que oyen; el segundo —*assensio quarentis*—es el que otorgan a la ver-

dad que encuentran los que, buscándola, llegan a creer en ella. Tal vez no sean del todo ilícito llamar "aquiniano" al primer modo del asentimiento, y "agustiniano" al segundo. Situado en su ordenado mundo jerárquico, escribe Santo Tomás: "Conviene que la explicación de la fe llegue a los hombres inferiores a través de los que les son superiores" (*Summa*, II-11, q. 2, a. 6). Quien tenga más clara y más precisa noticia de la fe, que la explique a quien no la posea o de ella sepa menos, y que éste la acepte; tal es el esquema de la misión cristiana. San Agustín, en cambio, halla la fe al término de un largo y penoso camino de búsqueda personal y solitaria. Recibe la fe, porque la fe cristiana es don gratuito; pero la recibe encontrándola y después de haberla afanosamente buscado. "Yo soy Aquel que tú, sin saberlo, esperabas", dice Dios al mero recipiente; "Yo soy Aquel que con tanto empeño perseguías", dice Dios al que ha sido su buscador.

Asentimiento de búsqueda y asentimiento de recepción. Pienso que estos dos modos de asentir—y, por tanto, de creer—permiten entender con alguna precisión las dos cardinales formas de la fe en el alma del cristiano actual, cuando éste ejecuta y vive el acto de creer. Esas formas son la fe como refugio y la fe como osadía.

II. Vivir humanamente es ir sintiendo una sed rara y esencial. Ortega nos ha hecho notar que los antiguos hindúes llamaban a la vida humana *trsna*, sed. Cristo se despide de su vida mortal diciendo "Tengo sed", como si quisiera hacer de ese sentimiento postrero la cifra esencial del vivir terreno; y en la expresión castellana "estar sediento"—sediento de saber, de amor, de rique-

za, de Dios—se hace palabra eficaz nuestra idea de lo que es vivir humanamente con intensidad y exaltación. Para el hombre, vivir es sentir sed. "Historia de una sed", ha titulado Luis Rosales a uno de sus más hondos sonetos.

Desde el nacer hasta el morir, los hombres vamos haciendo nuestra vida sedientos de lo que no somos. Pero, ¿qué sentido tiene llamar metafóricamente "sed" a esta menesterosa e inexorable comezón espiritual de querer ser lo que no somos? ¿Cuál es el fundamento real de esa venerable y sugestiva metáfora?

Si, como parece, la vida orgánica surgió por vez primera en el seno de las aguas, la raíz del sentimiento vital que llamamos "sed"—el sentimiento con que nuestro organismo nos avisa su necesidad de hallarse discretamente empapado en agua—es una suerte de nostalgia biológica de aquel inmenso y abarcante regazo hídrico en que se formó el primer ser vivo. Satisfacer la sed es, según esto, sumergirse otra vez en el mar originario, volver por un momento, desde la sequedad del aire y el polvo, al seno envolvente y protector del agua maternal. En último término, refugiarse. Quien bebe estando sediento, se refugia, y esto explicaría alguno de los curiosos sentimientos de culpabilidad que a veces sienten los enfermos en quienes es desmedida la sed, cuando se entregan con vehemencia a la necesidad de satisfacerla (1).

Lo que la sed es en la existencia orgánica, eso es la pasión de novedad y cambio en la existen-

(1) Véase el librito de von Weizsaecker: *Studien zur Pathogenese*, y *Psychanalyse de l'eau*, de Bachelard.

cia personal; lo que la satisfacción de la sed es para un organismo terrícola, y entre ellos el humano, eso es el asentimiento para un espíritu encarnado. Quien asiente—antes lo hemos visto—, se sacia por un momento de realidad y verdad, dice un fugacísimo "Bastante" a lo real. Como si mi ser de hombre tuviese en su entraña la secreta nostalgia de un estado en que una infinita realidad le abarcase, protegiéndole de toda deficiencia y evitándole todo posible menester, cuando yo asiento a lo que me parece realmente verdadero, vivo refugiándome en la realidad. Percatarse con asentimiento es creer. Pues bien: cuando creo con el modo de asentir que antes llamé "asentimiento de búsqueda", mi creencia es para mí un refugio; no es simplemente el suelo sobre que me apoyo, es también la espelunca que por un momento me protege de la inquietud de buscar, seco el paladar del alma y lleno de ansia el corazón. Creyendo, me rodea y empapa el agua de la realidad originaria.

Mas sólo por un momento. El refugio en la realidad que mi asentimiento me procura no pasa de ser provisional y fugaz. La verdad a que yo asentí—el rostro con que parcial y ocasionalmente se me mostraba inteligible la envolvente y satisfactoria realidad—comienza a parecerme insuficiente, bien porque mi vista descubre zonas de la realidad a que esa verdad no llega, bien porque en la trama de lo que yo creí compactamente verdadero percibo huecos y fisuras que me mueven a la duda y la sospecha. Lo que yo creía refugio, se hace intemperie y tremedal. La vigencia de mi asentimiento ha terminado: ya no puedo decir "Bastante" a la realidad, so pena de incurrir en falsedad y en cobardía. Quiera yo o

no quiera, mi existencia tiene que ser otra vez pesquisa sedienta y desamparada. Creía poseer algo, y ya no poseo nada. Existir es—otra vez—tener sed.

Quien así se ve obligado a vivir, ¿qué idea puede tener de su propia vida? ¿Qué podrán ser, qué serán para él el hecho y la faena de ser hombre? Tres respuestas, tres caminos distintos parece ofrecer la Historia moderna. Uno de ellos dice: ser hombre es pensar y obrar con la esperanza de que la Humanidad llegará un día a hacer de lo real un refugio entera y definitivamente satisfactorio, porque, en el fondo, "todo lo real es racional". Así considerada, la Historia universal es una conquista sucesiva y esclarecedora de la realidad originaria; conquista cuyo término no podría ser sino la victoria total. Tal ha sido el camino comúnmente propuesto—queden a salvo las diferencias personales—por Hegel, Comte y Marx. La segunda respuesta reza así: puesto que el refugio que el asentimiento concede al hombre es constitutivamente provisional, tengamos el arrojo de proclamar que el hombre, ente arrojado a existir, es, seguirá siendo y nunca podrá no ser sed inextinta e inextinguible, una extraña y radical sed que absurdamente parece subsistir por sí misma. Acaso Heidegger no quiera limitarse a decir esto; Sartre, en cualquier caso, lo afirma con dialéctica y patética resolución. ¿También con resolución radical y absoluta? No lo sé.

Hay, sin embargo, otro camino, consistente en creer que la fugaz y parcial satisfacción otorgada por el asentimiento—más exactamente: por la percatación asintiente o asentidora—no es sino prenda ocasional y real anticipo de otra satisfacción, ésta ya total y definitiva, que el hombre

puede alcanzar allende su propia vida terrena y más allá del término imprevisible de la Historia universal. Asentir, en este caso, es creer esperando el goce de un asentimiento transmortal e infinito. Si se quiere, "creer creyendo", decir un fugitivo "Bastante" a la realidad teniendo como propia una creencia capaz de servir de fundamento a la esperanza de un "Bastante" final e inacabable; un "Bastante" que en uno y en otro caso, real y menguado ahora, *in via*, posible e integral allende la muerte, no es y no puede ser otra cosa que una respuesta personal a la donación que la realidad hace de sí misma, cuando el hombre ha sabido buscarla con rectitud y denuedo. Para quien así cree, el "asentimiento de búsqueda" termina siendo "asentimiento de recepción". Toda verdad "descubierta", ¿no es a la vez, para quien la descubre, verdad "regalada"?

Se dirá, y con razón, que este tercer camino resuelve la dificultad inherente al creer de cada día—al sucesivo "percatarse asintiendo" que es nuestra vida mortal—recurriendo a una creencia "para siempre". Más a la llana, se dirá que este camino nos hace salir de Málaga para entrar en Malagón. Es verdad. Pero, ¿acaso el camino propuesto por Hegel, Comte y Marx no tienen como fundamento una creencia que también es abarcadora y para siempre": la creencia en la capacidad natural del género humano para hacer actualmente racional *todo* lo real, el *todo* de la realidad? Si no fuera así, un hegeliano o un marxista no serían últimamente distintos de un sartriano. Mas tampoco el recurso de Sartre deja de ser "creencial", si se aprieta y ahonda en su análisis. Porque la atribución de una "validez", siquiera sea situacional, a la libre decisión crea-

dora del asentimiento, no sería en definitiva posible sin una "creencia" a la vez justificable y gratuita. Lo que Sartre llama "Absurdo"—así, con mayúscula, para patentizar con cierta solemnidad su carácter invencible e ineludible, absoluto—es sólo el nombre de la "gran creencia", de la subyacente y tácita "creencia matriz" que le permite otorgar validez a sus obras y asentimientos de cada día. Sin el tácito apoyo de cada uno de los asentimientos cotidianos en una "gran creencia" soterraña—la creencia fundamental o "para siempre" en que todos ellos logran último sentido—no sería posible vivir.

El tercero de estos tres caminos para entender la sedienta existencia del hombre no es todavía formalmente cristiano. Así expuesto no pasa de ser precristiano. Será íntegra y verdaderamente cristiano cuando esa "gran creencia" sea fe teologal y gratuita, y cuando la realidad a que ella se refiere sea el Dios uno y trino. Con otras palabras: cuando sea el Dios uno y trino la instancia en cuya virtud la realidad se me hace parcial y fugazmente "verdad" durante mi existencia terrena, y acaso se me haga satisfacción integral y definitiva después de mi muerte. Dios Padre, a través de Cristo, Dios Hijo, y por obra del Espíritu Santo, Dios Espíritu, van regalándome un poquito de realidad a través de las verdades a que asiento—más conquistadas unas veces, más recibidas otras, nunca puramente conquistadas o puramente recibidas—, como prenda y anticipo de la plenaria realidad que acaso me regalen por modo misterioso allende la muerte. La sed del cristiano es así sed de Dios vivo, de un Dios que por amor quiso hacerse hombre y perdurar sacramentalmente en el mundo. Dejad-

me que exprese esa sed, no con palabras de Agustín o de Juan de la Cruz, sedientos por el camino recto, sino con heridos versos de Miguel de Unamuno, sediento por camino tortuoso:

Méteme, Padre Eterno, en tu pecho,
misterioso hogar...;

o bien estos otros:

Padre, Padre, Padre, Padre,
hágase la Voluntad.

En un acto de su infinita, gratuita y amorosa voluntad, un Dios a quien puedo llamar "Padre" me meterá en su pecho, y éste será para mí hogar y refugio definitivos. De la nada salí por un acto de libre y misteriosa creación suya, y a El me lleva mi sed, que, siendo sed de verdad y realidad, es en definitiva sed de Dios. Estando solo, mi creencia en este Dios-Padre o Dios-Amor me permite llamar "mío" a todo lo que de veras acompaña a mi yo. En Dios, yo soy yo y lo mío. Mi fe es mi refugio, mi fe otorga último y cabal sentido a la menuda y huidiza satisfacción de asentir a una verdad de cuando en cuando, de calmar alguna vez mi humana sed.

III. Pero una fe que sólo fuese refugio, ¿podría subsistir? Dice una vez Santo Tomás que el acto de fe no termina en las palabras que enuncian lo creído, sino en la realidad en que se cree: *actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem* (*Summa*, II-II, q. 1, a. 2). Y, por su parte, decía Ortega en Ginebra: "No concuerdo

con Aristóteles, ni con los Escolásticos, ni, en general, con la tradición filosófica, que han gritado siempre *individuum ineffabile*. Creo poco, no creo casi nada en inefabilidades".

Hay entre estos dos textos una curiosa complementariedad, cuya desvelación nos servirá para acceder a la segunda de las dimensiones subjetivas y reales del acto de fe. Consideremos de nuevo el caso de nuestro asentimiento a la verdad de algo que se nos dice. Con ese asentimiento nuestro afirmamos, de un modo tácito o expreso: "Creo que esto (lo que entonces se nos dice) es verdad". Ahora bien: al pronunciar o pensar esas palabras, ¿en qué creemos realmente, dónde termina nuestro acto de creer? Santo Tomás contesta: no en la verdad, sino en la realidad que esa verdad parcialmente expresa. "Verdad" es lo que se dice, manifiesta o revela acerca de lo creído: lo *enuntiabile*, según la letra de Santo Tomás. "Realidad"—*res*, en el texto aquiniano—es aquello de que se habla cuando se dice verdad y, por tanto, el verdadero término del acto de creer: creer, como vimos, es conceder o reconocer carácter de realidad, atribuir condición real a aquello en que creemos. En suma: creemos en la realidad *a través de* la verdad.

Afirma, pues, Santo Tomás: sin un atenimiento a la realidad de que se me habla íntimamente vivido por mí, no puedo decir que yo esté creyendo. Y completa Ortega: si por ventura hubiera una realidad de la cual no se pudiese decir palabra alguna—una realidad verdaderamente "inefable"—, no me sería posible creer en ella; yo no puedo creer en realidades no "verificadas", no hechas, en alguna medida, verdad expresa. Creemos en la realidad a través de la verdad; lo

cual es tan cierto, que sin alguna verdad expresa—sin la vía de acceso a lo real que para mí es lo *enuntiabile*—yo no podría creer. Sólo es posible creer en algo que sea a la vez *ineffabilis* y *effabilis*, "indecible" y "decible". Por eso podemos creer en Dios.

Volvamos ahora a considerar la esencia del asentimiento. Cuando asentimos, nuestra satisfacción—el sentimiento de saciedad y refugio que nos procura el acto de asentir sinceramente—es la vivencia o expresión subjetiva de un equilibrio metafísico entre la cuantía de la realidad que entonces se nos ofrece y la amplitud y la evidencia de la verdad en que esa realidad se nos muestra. Es seguro—valga este ejemplo—que el sentimiento de posesión y saciedad habrá abarcado en el alma de Heisenberg mucha "más realidad" durante el segundo en que su mente intuyó por vez primera la fórmula del campo unificado, que en cualquiera de los momentos de decir a un amigo, hablando de un tema trivial: "Es verdad, también lo creo yo así". Pero ese secreto equilibrio—y, por tanto, el refugio que él brinda—son por necesidad parciales y fugaces. Ni la realidad que entonces me envuelve y poseo llega a ser *toda* la realidad, ni la vivencia de poseerla y ser poseído por ella puede ser duradera. La sed de realidad vuelve a inquietar al hombre que por un instante se sintió saciado, y de nuevo ha de comenzar la faena de búsqueda, bien de verdades relativas a otra zona de la realidad (el hombre de ciencia que lee un libro de Historia al salir del laboratorio), bien de saberes que completen y perfeccionen el que acaba de obtenerse. En uno y en otro caso, el alma grita: "¡No me

basta la realidad que esa verdad me ha dado! ¡Quiero más realidad!".

Más realidad; y, para lograrla, más verdad, nueva verdad. ¿Y qué acontecerá, como resultado de este proceso inexorable? Una de estas dos cosas. Si la realidad creída era parcial, limitada y bien circunscrita—en la medida en que una "realidad" pueda serlo—, podrá ocurrir que nuestra "creencia" se resuelva casi íntegramente en "saberes", en "ideas" más o menos claras y distintas. Tal es el caso del hombre que a la pregunta "¿Cree usted eso?", responde "No es que lo crea; es que lo sé". Trátase ahora de lo que J. Marías ha llamado "volatilización" de la creencia. Pero, ¿y si la realidad creída no es y no puede ser totalmente expresada? Esto, en rigor, sucede siempre, hasta en el caso de las realidades más "parcelarias" y las verdades más "científicas", porque no hay realidad parcial y no hay, en consecuencia, verdad humana que no conduzcan al espíritu del hombre ante el problema y el misterio del "todo de la realidad", y esta es la razón por la cual acaece que la ciencia sea en sí misma empresa inacabable y que el saber científico exija el tránsito al saber filosófico. La realidad, hasta cuando parece mostrársenos más delimitada y accesible, nunca deja de ser inagotable y misteriosa.

Tanto más sucederá así en el caso de las misteriosas realidades sobrenaturales a que se refiere la fe del cristiano, la fe teologal. La "realidad" en que ahora termina el acto de creer es el Dios Trino y Redentor, y la "verdad" acerca de esa realidad, lo que por haber sido enunciado acerca de ella permite nuestro creyente acceso al misterio, es ahora el texto de la Escritura y el

conjunto de dogmas con que la Iglesia nos propone la verdad sobrenatural e histórica de ese texto. Asentir con fe verdadera a la proposición de una verdad dogmática es refugiarse por un momento en la realidad del Dios Trino y Redentor, poseer a Dios y ser poseído por El, poder decir con algún fundamento "Dios mío". Pero si esa fe teologal—que ya no puede ser sino fe gratuitamente regalada por Dios al espíritu creyente—fuese sólo un "refugio", ¿podría subsistir en mí?

Et ascendit in caelum, dice de Cristo el Símbolo de los Apóstoles. Asintiendo a la verdad de que Cristo ascendió a los cielos, creo en la realidad del Dios Trino y Redentor, creo a Dios, creo en Dios y creo Dios, como dice Santo Tomás. Ahora bien: ¿qué es asentir a esa verdad? Para la más tópica entre todas las representaciones de la fe cristiana—la que nos la muestra con una venda en torno a los ojos—, asentir cristianamente es decir "sí" con los ojos cerrados a la proposición dogmática, inclinar la cabeza poniendo "la mano sobre la boca", como dice el Libro de Job. En la realidad personal y en la realidad histórica, asentir cristianamente es algo muy diferente de esto. Apenas ha asentido mi alma a la expresión "Cristo ascendió a los cielos", es ineludible que mi imaginación y mi inteligencia de hombre se entreguen al ejercicio de la pregunta. ¿Cómo aconteció "de hecho" aquella ascensión a los cielos, una ascensión que era a la vez visible y misteriosa? ¿Cómo estuvo realmente constituído el cuerpo antes mortal y ya inmortalizado de Cristo, en el momento de ascender a los cielos? ¿Cuál fué el destino real y físico de su cuerpo? Yo sé muy bien que esas preguntas no pueden recibir de la mente humana una respuesta verdadera-

mente satisfactoria. Mas también sé que no puedo dejar de hacérmelas y que, aun insatisfactoria e incompleta, alguna respuesta podrá siempre dar, frente a ellas, mi saber histórico y cosmológico. Humanamente es inexorable que mi "creer" religioso—mi creer en la realidad de Dios a través de las verdades en que Dios se me expresa—se resuelva parcialmente en "saber" teológico, aun cuando este saber mío, siempre limitado y siempre deficiente, no pueda penetrar jamás en el misterio de la realidad divina, y menos concebirla, envolverla y poseerla mediante mis imágenes y conceptos humanos.

Está claro: el acto de fe no puede ser *sólo* la sumersión en el seno de un refugio gratuito e infinito. Si mi fe fuese sólo refugio, no podría subsistir en mí. Además de ser "refugio", mi fe tiene que ser, a la vez, "osadía", y en doble sentido: mi fe ha de tener la osadía serena de abrir paso en cualquier momento a mi íntima necesidad de interrogación—necesidad que no es en sí misma la tentación de una viciosa *libido sciendi*, sino resultado ineludible de ser yo hombre—y la osadía arrebatada y creadora de creer que, frente a la realidad, yo, en cuanto hombre, soy secretamente capaz de ir más lejos que mis propias respuestas. En tanto que "refugio", mi fe me permite guarecer asintiente y satisfactoriamente mi propia finitud; en tanto que "osadía", mi fe me conduce a trascender los límites de esa finitud mía y me permite creer y esperar—la fe es "el supuesto de las cosas que se esperan", nos dijo San Pablo—una vida en que yo posea actualmente mi velada infinitud propia y llegue a ser *omnia in omnibus*.

Ya Platón supo ver lúcidamente esta constitutiva osadía del acto natural de creer. En el *Fedón*, después de haber narrado el mito del destino de las almas, ya poco antes de morir, dice Sócrates a Simmias: "Admitir que las cosas sean como yo las he expuesto, no parece propio de hombres de buen sentido. Pero, con todo, creer que haya esto o algo semejante en cuanto a las almas y a sus moradas, siendo ellas como son manifiestamente inmortales, es un riesgo que conviene y que vale la pena correr. Bello es tal riesgo, en efecto, y las creencias de este género son como ensalmos que uno debe hacerse a sí mismo" (*Fed.*, 114 d). Quede ahora intacta la cuestión de lo que el "mito" y el "ensalmo" fueron en el pensamiento de Platón (1). Bástenos aquí observar que la creencia pertenece esencialmente a la idea platónica de la vida perfecta y que, dentro de ésta, lo propio del creer consiste en arriesgarse a admitir verdades—verdades "míticas"—que rebasan el límite del "buen sentido" humano y escandalizan a quienes sólo a ese "buen sentido" saben atenerse. Quien cree, se arriesga, y lo hace porque, como antes ha dicho Sócrates, "la recompensa es hermosa y es grande la esperanza" para quien de veras sabe creer.

No será otro el sentir de Santo Tomás de Aquino, cuando, ya desde la plena realidad del creer cristiano, escriba en su himno famoso: *praestet fides supplementum—sensuum defectui.* ¿Qué otra cosa sino osadía puede ser ese "suplemento"

(1) Puede verse a tal respecto mi trabajo "La racionalización platónica del ensalmo y la invención de la psicoterapia verbal", en *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología médica*, X (1958), 133-160.

que presta la fe a la deficiencia de los sentidos y la razón? Muy claramente lo advirtió Fray Luis de León, cuando quiso poner en verso castellano el pensamiento de Santo Tomás:

Y si el sentido queda
pasmado de tan alta y nueva cosa
lo que él no puede, pueda,
ose lo que él no osa
la fe determinada y animosa.

Ahora la fe no es sólo "refugio en el creer", es también "arrojo de creer". Por lo pronto, arrojo de creer que la existencia terrena del hombre no es mera *Geworfenheit* heideggeriana, puro "arrojamiento". "La existencia humana—ha escrito Xavier Zubiri—no solamente está *arrojada* entre las cosas, sino *religada* por su raíz"; y en cuanto "religada" a la realidad fontanal e infinita que la funda, ese "arrojamiento" suyo se hace envío, misión. "No es que la vida *tenga* misión, añade Zubiri, sino que *es* misión". Asintiendo íntima y creyentemente a su condición de ente religado, el hombre descubre la condición *misiva* de su existencia. Y asintiendo luego, ya con fe gratuita y osada, a la verdad misteriosa del mensaje cristiano, su constitutiva "misión" adquiere concreción y figura posibles—¡ay, sólo posibles!—en la Historia de la Humanidad y del cosmos. La osadía de creer cristianamente con los ojos abiertos—abiertos, por supuesto, al riesgo, mas también a la resignación—configura en el orden de la realidad óntica la metafísica religación del hombre a la Divinidad.

IV. La fe, en suma, es y tiene que ser *a la vez* refugio y osadía. A la vez: tal es el drama del cristiano en su vida terrena. En cuanto osada, mi fe me obliga a proponerme interrogaciones y a soportar el escándalo íntimo y externo de no poder contestarlas satisfactoriamente; en cuanto refugiante, mi fe me compensa de ese escándalo ineludible haciéndome sentir que Dios, un Dios a quien puedo y debo llamar Padre, me otorga la esperanza de una gozosa e interminable posesión plenaria de mí mismo y de todo lo que precariamente llamo ahora "mío". "Creer es ser capaz de soportar dudas", decía el cardenal Newman. Y antes había escrito Santo Tomás que si el acto de creer conviene, por una parte, con el saber y el entender, también conviene, por otra, con el dudar, el sospechar y el opinar: *eius cognitio* [*cognitio credentis*] *non est perfecta per manifestam visionem, in quo* [*credens*] *convenit cum dubitante, suspicante et opinante* (*Summa*, II-II, q. 2, a. 1). Siendo el hombre lo que es, no parece en él posible una fe viva sin el inquietante veteado psicológico de la duda, la sospecha y la opinión; pero esa fe no sería en verdad "viva" si al mismo tiempo no fuese capaz de resistir la inquietud que la duda, la sospecha y la opinión pongan diariamente en ella. En la dinámica de nuestra concreta existencia en el mundo, sentirse cristiano apenas suele ser otra cosa que un estar convirtiéndose constante o esporádicamente a la fe. Recordemos otra vez a San Juan de la Cruz:

mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura.

La dolencia del hombre Juan de la Cruz fué diario afán de santidad. Nuestra dolencia, en cambio, se llama olvido, sed y vanidad. Desde el olvido, la sed y la vanidad vamos menesterosamente convirtiéndonos—tal suele ser, como he dicho, nuestra fe—a la esperanza de una presencia y una figura infinitas, definitivas, saciadoras.

Mayo de 1958.

NOTA ADICIONAL.—Como es bien sabido, el cardenal Newman distingue en su *Grammar of Assent* entre un "asentimiento nocional" y un "asentimiento real". Apenas será necesario advertir que mis consideraciones anteriores se refieren a este último.

A quien desee pasar de la parvedad "autológica" de este ensayuelo a la dilatada anchura de la actual meditación en torno al acto de fe, le recomiendo muy encarecidamente el espléndido libro de R. Aubert *Le problème de l'acte de foi* (3.ª ed., Louvain-París, 1958).

INDICE

Págs.

I. El cristiano en el mundo antiguo ... 5
II. El cristiano en el mundo moderno ... 23
III. Un cristiano a solas 41

colección *punto y aparte* ensayos ppc n.º 27