

LA EXPERIENCIA CRISTIANA EXIGE SU TESTIFICACION

Un título así puede resultar una afirmación tautológica. Si se comprenden correctamente sus términos, estamos ante una especie de evidencia (teológica), ante una afirmación circular cuya segunda parte nada añade a la primera.

En efecto, ¿en qué consiste la experiencia cristiana? En un evangelio, en una noticia. Y toda noticia es de por sí pública, so pena de dejar de ser. Una noticia lo es en la misma medida en que es pública. Los calificativos que, en la tradición cristiana, acompañan y explican el término evangelio no hacen sino redundar en este su carácter público: el evangelio es luz (Jn 1,4.9) y toda luz es difusiva¹; el evangelio es verdad y toda verdad es apetecible².

Con todo, esta noticia tiene un carácter peculiar: anuncia un acontecimiento experimentable y señalable, pero no demostrable. Experimentable gracias al testimonio del Espíritu y señalable porque ha tomado cuerpo y se ha hecho historia. Pero este cuerpo y esta historia son ambiguos, al ser susceptibles de diversas interpretaciones («locura» y «escándalo»: 1 Cor 1,18.21.23; Rom 9,32ss.; Gal 5,11) y ser, por tanto, discutibles (cf. Jn 3,11; 8,13). Y el hecho de que tal noticia sea ambigua y discutible le viene de lo que es en su propia univocidad: expresión de un misterio salvífico, que se identifica con una persona. Esta es la razón profunda de que tal noticia en *lo que es en sí* no pueda demostrarse y sólo pueda ser testificada: es una noticia fundada en la experiencia de un misterio personal. Toda experiencia está marcada

¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Jn*, cap. 1, lect. 5; cap. 8, lect. 2.

² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, 29,5; II-II, 15,1, ad 3.

por la fragilidad: siempre se le pueden oponer otras experiencias contrarias. Un misterio es por definición indemostrable. Y lo personal supone una opción confiada. No es extraño, pues, que en los escritos joánicos el término «testimonio» ocupe el lugar de la palabra «evangelio» utilizada en los sinópticos.

Nuestro trabajo tendrá fundamentalmente dos aspectos distintos pero complementarios. En primer lugar se trata de aclarar y explicar que la experiencia cristiana conlleva en su misma entraña la publicación, la confesión y las características de esta confesión o testimonio. Luego habrá que plantear las dificultades que esta exigencia de confesión comporta. Dificultades que provendrán de dentro y de fuera, de la esencia del misterio y de la confrontación de este misterio con otras experiencias por las que solemos orientarnos los hombres.

1. CREER ES CONFESAR LA FE

1.1. TESTIMONIO APASIONADO

La fe no nace por generación espontánea. Para que nazca se requiere la predicación (Rom 10,14). Ciertamente que no basta con la predicación, pero sin ella no hay fe (cf. Rom 10,16)³. La fe no es producto de una reflexión. Es siempre resultado de una oferta. Tiene, por tanto, una estructura dialógica y, en este sentido, la fe siempre es eclesial.

Antes de entrar en los problemas de comunicación que supone tal estructura dialógica interesa ver la «obligación» que tiene de ofrecer el que ha recibido ya la fe. «¿Cómo van a creer sin oír hablar de él? ¿Y cómo van a oír sin uno que lo anuncie?» (Rom 10,14). Todo creyente es testigo de un mensaje que, siendo suyo, no es suyo, porque está por encima de él (la obediencia de la fe) y porque dicho mensaje tiene fuerza expansiva y, por tanto, exige la transmisión.

Tanto el Antiguo (Jer 20,8-9), como sobre todo el Nuevo Testamento (Hech 4,20; 1 Cor 9,16; 2 Cor 4,13) insisten en el lazo indisoluble que hay entre fe y testimonio. Basándose en estos y en otros textos, ¿cabría calificar la fe de pasión incontenible, la más grande de las pasiones del hombre, como diría Kierkegaard?⁴. El término pasión puede prestarse a cierta confusión. Pero, y supuestas las salvedades que haremos

³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, II-II- 6,1.

en el apartado siguiente, puede ser útil para nuestro propósito. Un texto de Hegel resulta orientador:

«Llamamos pasión al interés en el cual la individualidad entera se entrega con olvido de todos los demás intereses múltiples que tenga y pueda tener, y se fija en el objeto con todas las fuerzas de su voluntad, concentrando en este fin todos sus apetitos y energías.»

Si esto es así, añade Hegel, «debemos decir que nada grande se ha realizado en el mundo sin pasión»⁵. El creyente concentra todas sus fuerzas, todo su ser, en un objeto determinado. ¿Por qué? Porque tal objeto le ha cautivado hasta tal punto que ha encontrado en él la salvación, la única salida con sentido para su vida. Y por eso lo anuncia y proclama.

De este modo, el mensaje de la fe se distingue claramente de una doctrina, pues la fe es una manera de existir que cambia el corazón del hombre, mientras que la doctrina supone una convicción más o menos fervorosa. Y así el pregonero de la fe es un testigo, y quien transmite una doctrina es un profesor. En última instancia, podría prescindirse en la enseñanza de toda relación personal, pues el profesor se coloca externamente ante lo enseñado. Por el contrario, el pregonero de la fe se siente comprometido con lo que transmite, pues pretende desvelar realidades decisivas que cuestionan la existencia del oyente y la suya propia, realidades de las que el predicador no es el creador, sino alguien que las ha descubierto y, por eso, es su testigo. Realidades, pues, que le superan, pero que abren a un porvenir. Todo predicador es testigo de esperanza. No anuncia un dato frío, sino una realidad que ha cambiado su vida y así, en última instancia, cuenta su propia historia de salvación⁶. Por eso, no hay fe sin testimonio. La fe nace

⁴ S. KIERKEGAARD, *Crainte et Tremblement*, Aubier-Montaigne, París, p. 205 y 206.

⁵ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (traducido del alemán por José Gaos), Revista de Occidente, Madrid 1974, 83. Para Sto. Tomás la pasión es una inmutación y, por tanto, produce una transformación. Pero no incluye a la fe entre las pasiones, aunque sí al amor y a la esperanza. Esto es debido a su concepción de la fe como acto del entendimiento fundamentalmente. Hoy se ha recuperado la concepción de la fe como incluyendo la globalidad de la persona. También Tomás sabe que la fe salvífica conlleva la esperanza y el amor. Pero él prefiere distinguir y buscar lo específico de cada «virtud». Evidentemente, estamos ante un planteamiento distinto al presentado aquí, y este tipo de comparaciones no nos parecen adecuadas ni útiles, y menos cuando se trata de favorecer un sistema a costa de otro.

⁶ Cf. R. MEHL, *La rencontre d'autrui*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1955, 21-31.

de la escucha, no de la lectura. Así es como se escribieron los evangelios y así es como debe seguir contándose hoy la historia de Jesús: el evangelista no escribe tanto la historia de Jesús, cuanto el impacto que ha producido en su vida el encuentro con Jesús. Estamos ante relatos de convertidos que ante todo pretenden convertir, suscitar la fe: «Hemos escrito esto para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y con esta fe tengáis vida gracias a él» (Jn 20,31) ⁷.

En definitiva, creer es confesar la fe. Confesión que supone y nace de un encuentro transformador que compromete la vida entera. Por eso, si la fe no se traduce en acciones visibles y audibles no hay tal fe. Una lámpara se ilumina y alumbr a todos los que están en la casa (Mt 5,15). Una fe que permanece asunto privado, que no se manifiesta al exterior, no es sino una incredulidad escondida, una falsa fe, una superstición. Así, la fe sería «lo que corresponde en el hombre al ser y a la acción de Dios» ⁸. Y el Dios que confiesa la Iglesia es el que, lejos de permanecer escondido y de querer ser para sí, ha salido de su misterio y de su majestad divina, para manifestarse.

1.2. TESTIMONIO NO IMPOSITIVO

Si la fe es una pasión, no tiene nada que ver con la intolerancia y el fanatismo. Ya indicamos antes la ambigüedad del término pasión: capaz de lo mejor y de lo peor, de generosidad sin límites y de estrechez de miras.

Por eso conviene aclarar que la fe es incompatible con la intolerancia, aclaración tanto más necesaria cuanto que determinados capítulos de nuestra historia no parecen corroborar precisamente esta afirmación. Feuerbach, en *La esencia del cristianismo*, pretende que la clave de estos desgraciados momentos no es la mala vivencia o la mala intelección de la fe cristiana, sino el lógico resultado de su propia dinámica, pues «la fe es esencialmente intolerante» ⁹.

Pero la intolerancia contradice el mensaje mismo de la fe e impide su pretensión profunda. Su mensaje es un mensaje de amor y, en consecuencia, sólo puede ser aceptado libremente. La imposición corrompe

⁷ Así, no podemos estar de acuerdo con Bultmann cuando dice: «La relación interna entre palabra y heraldo de la palabra es indiferente para la pretensión de la palabra misma» (R. BULTMANN, *Creer y comprender*, Studium, Madrid 1974, t. I, 93).

⁸ K. BARTH, *Esquisse d'une dogmatique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1960, 25.

⁹ L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1975, 286. Vale la pena leer al respecto las p. 280-288 de este libro.

el contenido de la fe. «El acto de fe es voluntario por su propia naturaleza»¹⁰, pues la fe anuncia que Dios pretende entablar una relación de amor con el hombre, y una exigencia nata de la amistad es la no imposición y, por tanto, el poder ser rechazada. El amor es un abandono recíproco y el deseo amoroso es enemigo de toda violencia. El amor sólo se impone con amor. Por eso Dios se manifiesta siempre por medio de signos no impositivos, en una distancia claro-oscura que respeta la libertad.

Feuerbach, cuando afirma la intolerancia de la fe, no olvida que «Dios es amor». Pero precisamente él ve ahí una contradicción insoluble en la esencia del cristianismo:

«La contradicción de fe y amor está ya contenida en esta proposición. El amor es sólo un predicado, Dios es el sujeto... Lo oscuro es el sujeto tras el cual se oculta la fe... La fe aparece con sus pretensiones y otorga al amor tanto como, en general, corresponde a un predicado en sentido corriente. No deja desarrollarse al amor de una manera libre e independiente...»¹¹.

El error de este diagnóstico está en diferenciar ontológicamente Dios y el amor. El amor se convierte así en modo de ser de una persona, de forma que la frase «Dios es amor» significaría: «Dios posee el amor.» Pero éste no es el caso del Dios cristiano, que es amor, aunque la comprensión correcta de lo que esto puede significar sólo se entiende a partir de Dios mismo, de su misterio trinitario y de la revelación de este misterio en Jesús de Nazaret¹². Si antes hemos indicado que la fe es lo que corresponde en el hombre al ser y a la acción de Dios, ahora podemos precisar que la manera de transmitir y de presentar la fe también se corresponde, por parte del hombre, con lo que es Dios en sí mismo.

Con todo, que la intolerancia sea el punto débil, la permanente tentación de la fe, a la que conviene prestar la máxima atención, lo demuestra el hecho de que el mismo Jesús se encontró, a lo largo de su carrera, con la tentación de sacrificar la fidelidad a costa de la eficacia: «Si tú eres el Hijo de Dios, ordena que...» Hay una manera muy eficaz de establecer el Reino, sólo que tal manera es diabólica. Y éste fue el dilema que afrontó Jesús: la eficacia o la fidelidad. La eficacia del poder, que traiciona el sentido profundo de su misión, o la fidelidad a su misión, instaurando el reino en la debilidad y la libertad, que corre el riesgo

¹⁰ *Dignitatis Humanae*, 10.

¹¹ O.c. en nota 9, p. 293-294.

¹² Cf. E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde*, Du Cerf, París 1982, t. II, 148-150.

de no verlo nacer. Jesús entra decididamente en este riesgo y escoge la fidelidad porque confía plenamente en Dios su Padre y sabe que uno es el sembrador y otro el segador¹³.

Al creyente se le exige un permanente testimonio, un testimonio seguro, convencido y convincente. Pero se le advierte también sobre el modo de este testimonio. El creyente está siempre dispuesto a dar razón de su esperanza a todo el que pide una explicación, pero no de forma triunfalista!, sino «con buenos modos y respeto» (1 Pe 3,15-16). Pues el creyente sigue las huellas de Cristo: cuando le insultaban no devolvía el insulto; mientras padecía no profería amenazas (1 Pe 2,21-24). Tampoco el creyente devuelve mal por mal ni insulto por insulto; al contrario, responde con una bendición (1 Pe 3,9). Y si tiene que proclamar el mensaje, insistiendo a tiempo y a destiempo (2 Tim 4,2), no puede hacerlo de cualquier modo, sino con toda comprensión y pedagogía, sin perder nunca el control, soportando lo adverso (2 Tim 4,3.5). Estos textos, entre otros, pueden considerarse programáticos de la insustituible y exigente tarea que todo cristiano debe realizar¹⁴.

1.3. TESTIMONIO FIRME EN SU FRAGILIDAD

Las dos características señaladas nos permiten sintetizar: el testimonio cristiano es firme en su fragilidad (cf. Rom 5,3; 2 Cor 12,9-10).

La tensión inherente al acto de fe que resulta de ser una firme adhesión que, lejos de apaciguar al hombre, le inquieta y le impulsa a buscar (claridad), y que Tomás de Aquino hizo notar con maestría¹⁵, tiene, una vez más, su traducción externa a nivel de testimonio. Así, este testimonio posee una firmeza inquebrantable, porque el creyente está seguro, plenamente seguro del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús (Rom 8,31-39) y atestiguado por el Espíritu en su corazón (Rom 8,15-17; 5,5). Pero este testimonio es frágil, y no sólo, ni siquiera principalmente, porque es un testimonio tolerante en consonancia con la esencia de lo testimoniado, sino sobre todo porque lo testimoniado es indemostrable, aunque sí es justificable. Y por eso la seguridad interior del creyente no puede traducirse objetivamente en una demostración incuestionable y apodíctica, sino sólo mostrarse en unos efectos que, para colmo, en muchos casos no son del todo coherentes. Es esta imposibi-

¹³ Cf. Ch. DUQUOC, *La esperanza de Jesús*: Concilium, (1970) 320.

¹⁴ A estos textos escriturísticos podríamos añadir uno eclesial, también programático: PABLO VI, *Ecclesiam Suam*, n. 59, 62 y 69.

¹⁵ *Suma teológica* II-II, 2,1; *De Ver.*, 14,1.

lidad de demostración lo que hace que el testimonio creyente pueda ser cuestionado por otras respuestas y actitudes ante la vida y lo que obliga al creyente a confrontar su fe con tales planteamientos.

Con esto entramos ya directamente en las dificultades de la testificación en su doble nivel: las que nacen de la esencia misma del mensaje testificado y las que provienen de su confrontación con otras experiencias.

2. DIFICULTADES INTERNAS DE LA CONFESION

Entendemos por dificultades internas las que provienen de la esencia misma de lo testimoniado. Tales dificultades son no sólo las más profundas y radicales, sino las que están en la base de todas las demás. Mientras que por dificultades externas entendemos las que provienen de la confrontación del mensaje con otras experiencias, actitudes y expectativas con las que solemos orientarnos los hombres; tales dificultades provienen, pues, del momento cultural, que en ocasiones facilita y en otras dificulta la aceptación del mensaje.

El prestar atención a las dificultades internas evita que el testimonio se convierta en fanatismo, y el prestar atención a las externas evita que se convierta en un discurso ininteligible que no llega a nadie. Comencemos por las primeras.

2.1. EL MISTERIO DEL SER DE DIOS

Estamos ante la raíz última de todas las dificultades de la testificación y la que explica la razón profunda de la tolerancia.

El Dios que confiesa el cristiano es un Dios misterioso que siempre se escapa: un Dios escondido que se revela en su ocultamiento, un Dios presente en su mismo trascender. Y se manifiesta así, como misterio, como presencia no señalable, no sólo porque no quiere imponerse y quiere ser aceptado libremente, sino porque es en sí mismo el misterio absoluto.

La revelación de Dios, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, puede calificarse de paradójica: Dios se revela como un Dios escondido (Is 45,15-19). Cuando Dios se acerca a Moisés para revelarle su obra liberadora, éste le pregunta por su nombre, le pide que se de-

fina. Y Dios responde de forma misteriosa: «Soy el que soy. Cuando te pregunten cómo me llamo dirás: Yo soy» (Ex 3,14). Cuando Dios revela su nombre no es posible hacerse ninguna imagen de él. Es un nombre propio que mantiene en la oscuridad la realidad o la esencia de Dios¹⁶. En otra ocasión Moisés vuelve a insistir: «Enséñame tu gloria.» Y Dios responde: «Mi rostro no lo puedes ver, porque nadie puede verlo y quedar con vida» (Ex 33,20). Incluso el Dios que sale del anonimato es un Dios sin rostro. Permanece siempre en su misterio.

Y cuando Dios se da a conocer por medio del Hijo, que ha puesto su morada entre los hombres (Jn 1,18), lo que aparece a los ojos de los hombres es un judío, el hijo de José. La plenitud de la divinidad se manifiesta en la debilidad y oscuridad de la humanidad. De ahí que es posible no ver allí sino a un hombre. Por eso es posible acusar a este hombre de impostor: «Tú, siendo un hombre, te haces Dios» (Jn 10,33). Dios está presente en Jesucristo como saber escondido (1 Cor 2,7), sin hacer alarde de su categoría (Fil 2,6ss.), como fuerza en la debilidad (1 Cor 1,18.25)¹⁷.

El misterio del Dios cristiano consiste en que se revela como trascendente e inmanente a un tiempo. Trascendente porque si no desaparecería el misterio. Inmanente porque si no no sería posible ninguna experiencia humana de Dios. La experiencia del trascendente en la inmanencia, tal es el misterio cristiano de Dios. Es la presencia bajo la forma de la promesa: «Nada más viéndola y saludándola de lejos» (Heb 11,13).

El creyente es el que en esta inmanencia ha descubierto lo que el no creyente califica de ilusión religiosa. Pero no se trata de oponer lo que hay (supuestamente percibido por el ateo) a lo que no hay (la ilusión creyente), sino de distinguir entre una experiencia del mundo no religiosa y una experiencia religiosa del mundo. La segunda es la que realiza el creyente. Pero esta experiencia del creyente nunca es señalable directamente. Pues directamente sólo puede señalarse la inmanencia, el mundo, el medio de la trascendencia. La presencia de Dios nunca es de esencia a esencia, «cara a cara» (Ex 33,18-23). Sólo se muestra por sus obras y en sus obras. No es extraño que Santo Tomás afirme que «lo máximo y más perfecto de nuestro conocimiento en esta vida» es «unirnos a Dios como a un desconocido». Y continúa: «Lo cual sucede porque, sabiendo de El lo que no es, ignoramos, sin embargo, absoluta-

¹⁶ Cf. *Iniciación a la práctica teológica*, Cristiandad, Madrid 1984, II, 1, p. 30-31.

¹⁷ Sobre este carácter de la revelación de Dios, puede leerse con más amplitud en MARTÍN GELABERT, *Salvación como Humanización. Esbozo de una teología de la gracia*, Paulinas, Madrid 1985, 84-90.

mente lo que es. Por eso, para demostrar la ignorancia de este altísimo conocimiento, se dice en Ex 20,21 que Moisés se acercó a la tiniebla en que estaba Dios»¹⁸. Se trata, en suma, de dar testimonio de un desconocido.

Resulta claro, en estas condiciones, que la fe no puede imponerse. Si hablamos de un misterio que desborda toda expectativa (cf. 1 Cor 2,7-9) y que no es delimitable, es no sólo posible, sino hasta lógico, que no se entienda. Aquí el entender no es únicamente cuestión de buena o mala voluntad, de mayor o menor capacidad. Ante un misterio sólo cabe señalar un sentido, pero, como otras explicaciones son siempre posibles, es normal que la mía no resulte en ocasiones convincente ante la compleja experiencia de mis oyentes. Por eso no puedo imponerla, sólo puedo proponerla. Mi obligación es señalar el misterio. Pero el juicio de mi oyente no está bajo mi control, sino bajo el suyo. Y «tal vez juzga en sentido totalmente opuesto de aquel que yo deseo»¹⁹.

2.2. EL MISTERIO DE LA EXISTENCIA DE DIOS

A mi entender, el problema no se plantea en lo dicho a propósito del ser de Dios, sino previamente a propósito de su existencia. Pues la tentación del creyente es grande pretendiendo seguir un proceso escalonado en la presentación del mensaje, proceso que, al menos en su primera etapa, tendría un cierto aire de demostración²⁰. Se trataría de comenzar por la existencia de Dios, para presentar posteriormente su revelación cristiana, una vez aceptada su existencia ante una sana razón libre de prejuicios. De forma que la aceptación de Dios sería cuestión de inteligencia y sólo entraría en juego la opción al tratar de su revelación en Cristo. Pero, a mi entender, incluso la mera afirmación de la existencia de Dios es una opción, pues su mismo existir es un misterio, misterio que puede sostenerse ante la razón, pero que la razón no puede imponer.

Zubiri, en su obra póstuma, pretende que la prueba de la existencia de Dios, es decir, su intelección demostrativa, tiene un alcance y un valor que depende «sólo y exclusivamente de la inteligencia humana».

¹⁸ *Contra Gentes*, III, 49.

¹⁹ S. KIERKEGAARD, *Mi punto de vista*, Aguilar, Buenos Aires 1980, 57.

²⁰ Descartes, por ejemplo, tras proponer su «prueba», dice: «Hay que concluir necesariamente... que la existencia de Dios queda muy evidentemente demostrada» (R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, Espasa-Calpe, México 1982, 146). No vamos ahora a lanzarnos al análisis de las distintas pruebas de la existencia de Dios. Sólo vamos a aducir algún ejemplo de los planteamientos más actuales al respecto.

Y añade que la prueba que él propone es «rigurosamente concluyente»²¹. Más: Zubiri precisa que en su búsqueda se encuentra «no sólo algo real que llamo Dios, sino que eso real es precisamente Dios en tanto que Dios»²².

No es fácil condensar una obra tan densa como la de Zubiri, pero tampoco interesa para nuestro propósito. La prueba que propone está basada en la fundamentalidad del poder de lo real y en la experimentación física de la realidad. Dios sería la solución del enigma de la realidad, de esta extraña unidad entre lo que cada cosa realmente es en su concreción y el momento según el cual ser real es «más» que ser esto o lo otro. En efecto, todas las cosas, y ante todo el hombre, no sólo viven en y desde la realidad, sino por la realidad. Sin embargo, «la» realidad es más que cada cosa real, determina cada cosa real, pero no se agota en ella. Luego existe otra realidad en que se funda «la» realidad. Y esta realidad no es una cosa concreta más, porque no es «una» realidad, sino el fundamento de «la» realidad²³.

Lo que interesa destacar es que Zubiri se ve obligado a hacer varias precisiones importantes. Ante todo que es posible interpretar de otro modo esta realidad fundante o *realitas fundamentalis*: «dar nombres distintos a lo que nosotros hemos llamado Dios y función de Dios»²⁴. Pues esta fundamentalidad a la que nos remiten las cosas reales es una fundamentalidad «en hacia», direccional, problemática, enigmática, indeterminada, un término que no es sin más unívocamente determinable, y por eso su intelección está abierta a distintas posibilidades²⁵. Zubiri, pues, termina reconociendo la posibilidad de interpretar el poder de lo real de modo ateo: el poder de lo real en las cosas es un hecho y nada más que un hecho, sin necesidad de fundamento ulterior: es la pura factibilidad del poder de lo real²⁶. De ahí estas afirmaciones importantes para nuestro propósito:

«Resolver el problema de la fundamentalidad de la vida con la pura facticidad significa *eo ipso* que la facticidad del poder de lo real es una interpretación, tan interpretación como es la admisión de la realidad de Dios... Teísmo y ateísmo son dos modos como concluye el proceso intelectual respectivo del problema del poder de lo real»²⁷.

²¹ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1984, 268.

²² *Ib.*, 112.

²³ *Ib.*, 144-148.

²⁴ *Ib.*, 163.

²⁵ *Ib.*, 97, 290, 291, 229.

²⁶ *Ib.*, 265 y 283.

²⁷ *Ib.*, 283.

Así, el enigma de la realidad plantea, eso sí, una pregunta, pero no impone una respuesta determinada.

Ahora bien, todos estos caminos que terminan planteando la pregunta interesan enormemente al creyente, pues éste es el contexto en el que la respuesta creyente tiene sentido y se justifica.

2.3. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA Y EL MISTERIO DE LA CONDESCENDENCIA DE DIOS

Hay un contexto que da sentido a la experiencia creyente. Vamos a darle un nombre, sin entrar en discusiones sobre el nombre y notando que en muchos tal contexto sólo se realiza a niveles elementales: metafísica. La fe supera la evidencia y la reflexión sobre la fe exige el uso de una filosofía, sea a nivel elemental, sea a nivel de conciencia desarrollada.

Hay un conocimiento (y, por tanto, una experiencia) que nos introduce de algún modo en el misterio o, en todo caso, en la *experiencia de lo inacabado*, de lo no delimitado. Tal nivel se hace posible cuando pasamos de la experiencia óptica a la ontológica, del conocimiento de los seres que son al ser que se da en lo que es. Pero este «ser» que yo conozco a través de lo que es, y que Zubiri llama la fundamentalidad del poder de lo real, este «ser» que se manifiesta indisponible y que suscita preocupación, no es «Dios en cuanto Dios» (Zubiri). La dimensión ontológica de la experiencia no es una teología anónima. Es, en todo caso, cuando se interpreta como experiencia de sentido, el contexto en el que puede darse la experiencia teologal.

Es verdad que en toda experiencia de las cosas y de las personas yo puedo experimentar un *exceso*: son más de lo que yo experimento. Pero esto siempre es accesible desde una *condición*: en y por las cosas. Pero Dios es el incondicional, el *sin condición*. ¿Cómo experimentar —lo que supone una condición— al incondicional?²⁸

Tenemos tres niveles de conocimiento y de experiencia claramente diferenciados: la técnica (la experiencia óptica, de las cosas); la teoría (la experiencia ontológica, del Ser), y la teologal (el encuentro con Dios). Puede accederse del primero al segundo nivel sin dificultad. Pero el acceso del segundo al tercero resulta más problemático. La relación entre ambos niveles podría plantearse desde dos puntos de vista:

²⁸ Cf. J. Y. LACOSTE, *Expérience, Événement, Connaissance de Dieu*: NRTh, 1984, 847.

1.º Si se trata de ir del segundo al tercer nivel, lo único que podemos encontrar en el hombre es una aptitud, una capacidad, un deseo, un vacío, que se identifica con la problematicidad del hombre, lo que le conduce a una búsqueda de sentido. Esta búsqueda de sentido a veces se agudiza hasta el punto de que surge la pregunta por el sentido total del hombre y del mundo. Y dado que el sentido total resulta indisponible y, por tanto, misterioso, en determinadas personas y tradiciones esta pregunta por el sentido total toma una dimensión religiosa, un deseo de relación con la fuente de la vida, mezcla de temor y de confianza. Y todo esto expresado según diversas formas culturales y niveles de conciencia. Pero es posible realizar una experiencia religiosa sin experimentar de verdad a Dios o, al menos, sin hacerle plena justicia. Dios es más y «otra cosa» que la actualización de una aptitud o la agudización de un anhelo. El deseo de Dios puede conducir a los ídolos.

Que no en toda experiencia religiosa se experimenta a Dios aparece claro si recordamos que Jesús, en quien habita la plenitud de la divinidad según la fe cristiana, fue condenado en nombre de una determinada conciencia religiosa. Los que le crucificaron le consideraron poco «piadoso», pues le contaron entre los impíos (Lc 22,37; cf. Is 53,12). También los primeros cristianos fueron acusados de ateos, lo que presupone una determinada concepción religiosa. Y ya aludimos (cf. 1.2) a la tentación de confundir la fe en Dios con una actitud religiosa intolerante.

No toda experiencia religiosa es experiencia de Dios. Pero, por otra parte, la experiencia de Dios se traduce en formas religiosas. Aunque tales formas, si se fijan en sí mismas, olvidando su papel mediador, pueden convertirse en pantallas que obstaculizan la fe teológica, el encuentro con Dios. La religión es siempre experiencia de mediaciones. La fe es gratuidad radical. Y, si bien la fe se expresa a través de mediaciones, no puede confundirse con ellas, y cuando lo hace se pervierte y desaparece, quedando degradada la religión. Las mediaciones no aseguran la presencia del Misterio; sólo expresan la toma de conciencia de esta presencia²⁹.

En suma, la experiencia religiosa nunca es un fin en sí misma, pues por sí misma no conduce a la realidad de Dios.

2.º Si el camino que conduce del segundo al tercer nivel no nos permite acceder a Dios, sino que sólo ofrece un contexto determinado, a nuestro problema sólo le queda una salida: ir del tercer al segundo nivel. Partir no del hombre, sino de Dios. Esto supone, por una parte, que el hombre no sólo es sujeto que pregunta, sino objeto que recibe;

²⁹ Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El encuentro con Dios*, Cristiandad, Madrid 1976, 62.

no sólo es conciencia intencional, sino también conciencia convocada. Y, por otra parte, supone que Dios no sólo es trascendencia, sino también condescendencia³⁰, gratuidad que se dirige al hombre y le invita a entrar en relación con El.

Así, una verdadera experiencia de Dios supone tres instancias: un hombre capaz de recibir, un Dios que se ofrece y un hombre que responde a la oferta. La posibilidad de esta experiencia comporta siempre la iniciativa de Dios. La respuesta del hombre es posible porque tal oferta no cae en el vacío, sino que responde a una expectativa que es la huella que el Creador ha impreso en el hombre.

El encuentro de Dios con el hombre, como todo encuentro, es siempre imprevisible. Sólo es posible describir sus efectos o tratar de reflexionar sobre los diferentes momentos que comporta toda relación. Pero lo que hay que dejar claro es que una verdadera experiencia de Dios sólo es posible cuando Dios toma la iniciativa y se hace presente, dándose a conocer. No se da a conocer «directamente» (cf. 2.1), sino en el misterio de su debilidad, pues quiere ser aceptado libremente y quiere ser aceptado «tal cual es», como ser misterioso e inapresable, siempre trascendente en su mismo condescender. Por eso utiliza mediaciones: «Quien recibe a uno cualquiera que yo envíe me recibe a mí, y quien me recibe a mí recibe al que me ha enviado» (Jn 13,20). El testigo hace posible el encuentro con el Padre que se da a conocer.

2.4. EL TESTIGO DEL MISTERIO

El creyente es el que ha dado el paso de la entrega y por eso da testimonio de su encuentro. Pero ¿cuál es el papel del testigo? ¿Qué es exactamente lo que transmite? ¿Su experiencia del encuentro? Conviene detenerse en este aspecto, pues, por una parte, nos permitirá precisar el objeto del testimonio y, por otra, iluminará uno de los problemas que plantea el testimonio de los cristianos: su aparente diversidad.

San Agustín dice que «la fe radica en el alma del creyente y es sólo visible al que la posee; porque, si bien existe en otros, ya no es la misma, sino otra muy semejante»³¹. O sea, que la experiencia del encuentro y la transformación que conlleva no es transmisible tal cual. Pues cuando yo anuncio a otro que he hecho esta experiencia, el otro puede apelar a la singularidad de toda existencia para rechazar el testimonio que yo aporto.

³⁰ *Dei Verbum*, 13; cf. o.c. en nota 28, 851-861.

³¹ *De Trinitate*, XIII, II, 5.

Lo único que entonces le cabe al testigo es señalar, orientar, impulsar a que el otro realice la experiencia del encuentro y se convierta a su vez en testigo. No se trata de pretender dar testimonio de *mi* conversión ni de *mi* encuentro. Mi conversión y mi encuentro me impulsan a dar un testimonio apasionado (cf. 1.1 y 1.2), pero no un testimonio de mi pasión, sino el testimonio de Alguien que me ha encontrado y me ha apasionado.

El testigo debe esforzarse por hacer creíble su testimonio, haciendo patentes los efectos de su vida transformada, que son, sin duda, la mejor invitación para que otro realice el encuentro. Pero el otro realizará *su* encuentro, no el mío. Encuentro que será semejante al mío, pero no idéntico. De ahí la diversidad de testimonios a los que antes hemos aludido, aunque todos, si son auténticos, conducen al mismo Señor. Mi fe es la fe de mi hermano, pero no es «lo» mismo. Distintas personas, en distintas situaciones, con distintas cualidades, pueden tener la misma fe; pero la viven y expresan de distinto modo. Hay muchos modos personales de la misma fe³².

Ahora bien, no todos estos modos resultan igualmente «creíbles» ante culturas y talentos determinados, lo cual puede representar un serio obstáculo a la hora del testimonio. Por eso el esfuerzo del creyente maduro, que reconoce en otro «modo» la misma fe, no está nunca dirigido a descalificar tal modo, y menos a negar que el otro tenga la misma fe. Su esfuerzo se orienta a explicar esta posibilidad distinta de vivir la fe y a buscar los modos que en el ambiente en que debe testificar resulten más creíbles, más operativos, más sugestivos.

3. DIFICULTADES EXTERNAS DE LA CONFESION

El testigo invita, señala. Pero hay indicadores que se comprenden mejor que otros. Y hay situaciones que permiten comprender más fácilmente las señales. Lo contrario también es cierto; hay señales más difíciles de comprender y situaciones que dificultan su intelección.

Hoy parece que la confesión de fe, que es al mismo tiempo testimonio, indicación, se viera dificultada por poco creíble y por poco inteligible. O sea, parece que estamos ante una mala señalización y que vivi-

³² Cf. o.c. en nota 21, 299. Por eso, tal como reconoce el Vat. II, la misma concepción cristiana de la vida puede conducir, a distintos fieles, a adoptar soluciones divergentes ante un mismo asunto (*Gaudium et Spes* [GS], 43).

mos en un ambiente que no facilita la comprensión. La modalidad del testimonio y el ambiente en que vivimos obstaculizan, pues, la «recepción» del mensaje cristiano.

3.1. LA MODALIDAD DE NUESTRO TESTIMONIO

3.1.1. *Dios como malentendido*

¿Cuál es la imagen que damos los creyentes? ¿Cuál es la imagen de la Iglesia? Estas preguntas deben tomarse en serio si queremos reflexionar sobre la modalidad de nuestro testimonio. Lo que los «otros» ven y entienden es lo que reflejamos, quizá sin quererlo, pero esto no cambia la cuestión. Y la obligación del creyente es tenerlo en cuenta, pues si la fe es misionera por su propia naturaleza³³ no se trata sólo de realizar una correcta confesión, sino además de hacerla creíble hasta donde sea posible.

Son de sobra conocidas las críticas de los maestros de la sospecha a la religión, y en concreto a la religión cristiana. Según Marx, es la ideología consoladora que dispensa de la acción, protege las políticas retrógradas y sacraliza el dominio efectivo del dinero. Según Freud, el dominio de la prohibición, de la frustración y del temor, la compensación de los placeres prohibidos. Según Nietzsche, el mundo irreal en donde se refugia el querer de los débiles.

Se podrá objetar que afirmaciones de este tipo son un auténtico malentendido, y en este sentido no afectan para nada a la fe, pues ésta es otra cosa. Pero no basta con esto. Pues más de una vez los creyentes hemos presentado a un Dios que se prestaba a estas interpretaciones, de modo que nuestra mala vivencia de Dios acaba volviéndose contra nosotros. Hasta tal punto que el Vaticano II se vio obligado a reconocer que en más de una ocasión los creyentes «han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión»³⁴. Las causas de este «velar el rostro de Dios» que detecta el Vaticano II son dos, a saber: «la exposición inadecuada de la doctrina» y «los defectos de la vida religiosa, moral y social» de los propios creyentes. Por eso «el remedio del ateísmo hay que buscarlo en la exposición adecuada de la doctrina y en la integridad de vida de la Iglesia y de sus miembros». Pues para hacer «presente y como visible a Dios» nada mejor que «el testimonio

³³ Cf. *Ad Gentes*, 2.

³⁴ GS, 19.

de una fe viva y adulta»³⁵. La fe viva sería la fe coherente con la vida; la fe adulta sería la adecuadamente presentada.

Tenemos, por tanto, dos aspectos importantes que contribuirán a la credibilidad del testimonio cristiano y que se prestan a largas consideraciones. Nos limitamos a unas pocas.

3.1.2. *Una fe adulta*

No se trata sólo de la integridad de la fe. Esto se da por supuesto. Tampoco se trata de su correcta formulación. También se da por supuesto. Se trata, a mi entender, de una fe sensible ante ciertas realidades, ante un ambiente, ante unas necesidades, ante unos nuevos problemas; una fe capaz de introducirse, buscando unas formulaciones que, sin menoscabo de su fidelidad, resulten inteligibles (paso previo para poderse aceptar) y estén en consonancia con la mentalidad de los hombres que deben ser evangelizados.

Por eso el Vaticano II habla de una fe «educada para poder percibir con lucidez las dificultades y poderlas vencer»³⁶, una fe que sabe encontrar el modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época. Para ello será necesario que el creyente se esfuerce en comprender los modos de pensar y de sentir de cada tiempo, cuya expresión es la cultura³⁷, escrutar los signos de la época, conocer y comprender el mundo en que vivimos³⁸. De ahí la importancia que la Iglesia da a la inculturación, a la capacidad de introducirse, de encarnarse³⁹. Ya Pablo VI calificaba de «drama de nuestro tiempo» la ruptura entre Evangelio y cultura⁴⁰, pues esta ruptura dificulta, cuando no imposibilita, la testificación de la fe.

El testimonio exige, ante todo, darse a entender y evitar rechazos innecesarios. No cabe duda que el evangelio termina siendo una locura, un escándalo. Por eso, es posible que sea rechazado. Pero el testigo debe evitar que sea rechazado por otras causas que el mensaje mismo, como serían una inadecuada presentación o su propia incapacidad de transmitirlo. Todo esto pide esfuerzo, imaginación, capacidad de adaptación y de renovación para presentar el mensaje. Juan Pablo II recordaba en Salamanca que no basta «guardar el tesoro doctrinal heredado del pasado, sino que hay que buscar una comprensión y expre-

³⁵ GS, 21.

³⁶ GS, 21.

³⁷ GS, 62.

³⁸ GS, 4.

³⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Catechesi Tradendae*, 53.

⁴⁰ *Evangelii Nuntiandi*, 20.

sión de la fe que hagan posible su acogida en el modo de pensar y de hablar de nuestro tiempo». «En los tiempos nuevos y difíciles que estamos viviendo» hay que lograr una renovación que responda «a las exigencias de la cultura moderna y a los problemas más profundos de la humanidad actual»⁴¹. Ya el Vaticano II había dicho que «la ley de toda la evangelización» es la «adaptación de la predicación de la palabra revelada»⁴².

Modos más apropiados de comunicar la doctrina, adaptación, renovación. Todo esto es necesario, urgente. Y es posible porque una cosa es el depósito mismo de la fe y otra cosa es el modo de formulación⁴³. Con todo, hoy el problema no se plantea a nivel de estos grandes principios, sino a la hora de realizar la tarea que en ellos se enuncia. Ahí es donde detectamos no sólo el largo camino que tenemos aún que recorrer, sino un cierto miedo a emprenderlo, lo que se traduce en constantes llamadas a la prudencia. Se nos ocurre, sólo a modo de ejemplo, referirnos a la *Sapientia Christiana*. En el documento encontramos nítidamente formulados los principios antes expuestos⁴⁴. Pero cuando llega la hora de una aplicación muy concreta aparece la llamada a la prudencia: «En el cumplimiento de la misión de enseñar, especialmente en el ciclo institucional, se impartan ante todo las enseñanzas que se refieren al patrimonio adquirido de la Iglesia. Las opiniones probables y personales que derivan de las nuevas investigaciones, sean propuestas modestamente como tales»⁴⁵. Entre el patrimonio tradicional de la Iglesia y las nuevas adquisiciones suscitadas por la cultura, esas que según *Gaudium et Spes*, 44, deben permitir que la verdad sea mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada, la diferencia es grande. Las nuevas adquisiciones sólo son opiniones probables y personales, que deben proponerse modestamente (*Gaudium et*

⁴¹ *Discurso a los teólogos españoles en el aula magna de la Universidad Pontificia de Salamanca*, 1 nov. 1982.

⁴² GS, 44; cf. n. 58.

⁴³ Cf. GS, 62. Sobre la relación entre fe y cultura, remitimos a estos dos trabajos recientes: MARTÍN GELABERT, *Tareas de la teología ante la cultura contemporánea*, en ACTAS DEL III SIMPOSIO DE TEOLOGÍA HISTÓRICA, *Confrontación de la Teología y la Cultura*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1984, 51-70; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Cultura y fe cristiana: consideraciones informales*: Salmanticensis (1984) 49-64.

⁴⁴ «Es necesario que toda la cultura humana sea henchida por el Evangelio.» «La división entre la fe y la cultura es un impedimento bastante grave para la evangelización.» Por eso, la teología debe considerar las nuevas cuestiones y presentar las verdades reveladas de la forma más adaptada a las diversas culturas contemporáneas (JUAN PABLO II, *Sapientia Christiana*, Premio I y III).

⁴⁵ *Ib.*, art. 70.

Spes, 62, añadía «valerosamente») y como en un apéndice. Sin duda que toda renovación es arriesgada. Pero, ¿no es hoy urgente y necesaria?

El problema se plantea, pues, a la hora de la renovación y de la adaptación, pues todo lenguaje conlleva una serie de elementos interpretativos que de algún modo afectan al mismo contenido del mensaje. Quizá hoy somos más conscientes de esto y por eso más temerosos. Pero ¿cómo negar que esto es lo que a lo largo de su historia ha hecho la Iglesia? ¿O es que alguien duda que el dogma de Calcedonia está formulado en términos de una filosofía posbíblica y que, por tanto, la situación del mundo helénico, con ocasión de la predicación del cristianismo judío a los paganos, ejerció una función directamente hermenéutica respecto a la cuestión del significado del evangelio cristiano para los cristianos provenientes del paganismo?⁴⁶ No otra cosa es lo que hoy se nos exige, pues «la relación a la historia, siempre cambiante, con su cultura siempre propia y específica, es algo inherente al credo religioso en cuanto tal y a todo lenguaje religioso»⁴⁷.

3.1.3. *Una fe viva*

Se trata de la coherencia entre lo proclamado y la vida de quien lo proclama. Este es un aspecto importante de la testificación y el que más decisivamente contribuye a la aceptación de lo proclamado: «En esto conocerán que sois discípulos míos: en que os amais unos a otros» (Jn 13,35).

Calificábamos de drama de nuestro tiempo la ruptura entre evangelio y cultura. Paralelamente, la Iglesia también advierte que «el divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época»⁴⁸. Pablo VI, hablando de este tipo de testimonio que ofrece una vida coherente, lo califica de «elemento esencial, en general el primero absolutamnte en la evangelización»⁴⁹. Por el contrario, la distancia entre el mensaje y la fragilidad humana de los mensajeros a quienes está confiado el Evangelio daña a la difusión del Evangelio⁵⁰.

El testimonio personal es, pues, de una importancia básica y decisiva. Pero hoy, cuando el contexto cristiano ya no es predominante porque

⁴⁶ Cf. MARTÍN GELABERT, *Experiencia humana y comunicación de la fe*, Paulinas, Madrid 1983, 32-44.

⁴⁷ E. SCHILLEBEECKX, *La crisis del lenguaje religioso como problema hermenéutico*: Concilium 85 (1973) 196.

⁴⁸ GS, 43.

⁴⁹ *Evangelii Nuntiandi*, 21.

⁵⁰ GS, 43.

las condiciones sociales han cambiado, tanto o más decisivo que el testimonio personal nos parece el testimonio comunitario. Es decir, se trata de poder mostrar lugares en donde se realice esta transformación que afecta a todas las dimensiones de la vida y, por tanto, también a la dimensión social del hombre. No es sólo la imagen del cristiano como individuo, sino el rostro de la Iglesia, como comunidad, «el que sirve a los hombres para juzgar la verdadera eficacia del mensaje cristiano»⁵¹. En la comunidad cristiana es en donde la fe se hace viva y operante, y en la medida en que esto sea verdad planteará una pregunta decisiva al mundo.

Podríamos enlazar aquí con la intuición del Vaticano I sobre la Iglesia como signo para el mundo. Sólo que con un lenguaje más humilde, que reconozca que también puede ser pantalla, debido a sus deficiencias, y con un matiz que nos parece importante: que la Iglesia se realiza, como reconoce el Vaticano II, en comunidades particulares⁵². Sin duda este ámbito de la pequeña comunidad es mucho más apropiado que el de la gran Iglesia para la transmisión de la fe, pues en la comunidad pueden darse relaciones personales capaces de favorecer la asimilación de los valores cristianos. Una gran organización influye menos en la vida personal. Pero un ámbito vital más reducido permite la realización y la experiencia de posibilidades de sentido. Estas comunidades, además, podrán ejercer de conciencia crítica ante una estructura social que condena al hombre a la soledad y lo supedita a los intereses del sistema.

Ni estas comunidades ni la Iglesia en su conjunto podrán nunca replegarse sobre sí mismas. Pues una fe viva es la que transforma la vida en todos sus ámbitos y dimensiones. De ahí la insistencia del Vaticano II en el carácter generoso y solidario de la fe cristiana: ésta no quita fuerzas a los creyentes para edificar un mundo más humano; al contrario, les proporciona nuevos motivos para comprometerse en esta tarea⁵³.

Resumamos: la ruptura entre evangelio y cultura es el drama de nuestro tiempo. El divorcio entre la fe y la vida es uno de los más graves errores de nuestra época. Drama y error que corresponde a los creyentes solventar. En la medida en que lo hagan, su fe será viva y adulta y habrán encontrado un cauce para hacer presente y visible a Dios.

⁵¹ GS, 43.

⁵² *Lumen Gentium*, 26; *Christus Dominus*, 11.

⁵³ Cf. GS, 21, 34 y 43.

3.2. EL AMBIENTE EN EL QUE NOS MOVEMOS

3.2.1. *Un mundo poderoso*

No quedarían completas estas reflexiones si no descendiéramos a un terreno que condiciona la manera cómo debe expresarse la fe. Pues, si bien es cierto que la fe debe hacerse cultura, hoy parece como si la cultura imposibilitase esta tarea. El Vaticano II reconoce que «la civilización actual... puede dificultar en grado sumo el acceso del hombre a Dios»⁵⁴. El Concilio detecta dos causas de esta dificultad: la revolución científica y el progreso técnico⁵⁵, que han dado lugar a la mentalidad empirista y pragmática. Esta mentalidad hace, por una parte, que el hombre sólo acepte las experiencias más inmediatas y, por otra, que piense que puede bastarse solo⁵⁶. Tanto en uno como en otro caso, la experiencia y la necesidad de Dios quedan dificultadas.

Se habrá notado que hablamos de mentalidad. Porque, efectivamente, es un problema de ambiente y no tanto de «ciencia» o de «técnica» en cuanto tales. Gómez Caffarena ha escrito hace poco: «Se da incluso el hecho paradójico, pero muy comprensible, de que se esté produciendo el gran auge de la mentalidad empirista cuando los teóricos de la ciencia están en cierta medida 'de vuelta' del más extremoso empirismo»⁵⁷. En efecto: la ciencia moderna no se considera a sí misma como cierta, sino como probable. No se habla ya de necesidad, sino de conclusiones que se deducen puestas unas determinadas premisas, que no son verdades necesarias. Se habla de inteligibilidad que puede ser pertinente, pero que intrínsecamente es en sí hipotética y que, por tanto, necesita un proceso de verificación y control antes de poder ser declarada pertinente *de facto* por los datos encausados⁵⁸.

Pero todo esto no impide que la revolución científica haya hecho del hombre moderno un hombre positivista que otorga una neta prevalencia a los hechos, a la más inmediata experiencia perceptiva. Y su experiencia es que las medicinas curan a los enfermos y los productos químicos dan fertilidad al campo, cuando ni las oraciones ni el agua bendita

⁵⁴ GS, 19.

⁵⁵ Cf. GS, 5.

⁵⁶ «El sentido de poder que el progreso técnico actual da al hombre puede favorecer» la afirmación de que «Dios es completamente superfluo» (GS, 20; cf. n. 33).

⁵⁷ J. GÓMEZ CAFFARENA, *Raíces culturales de la increencia. I. La mentalidad empirista: Razón y Fe* (1984) 276.

⁵⁸ Cf. BERNARD J. F. LONERGAN, *Pour une méthode en théologie*, Fides-Du Cerf, Montréal-París 1978, 356-358.

lo lograban. Que toda clase de instituciones sociales y medidas socio-económicas alivian las situaciones de indigencia. Que, en definitiva, los problemas del hombre se solucionan con medidas técnicas y con voluntad política.

El empirismo conduce al pragmatismo. ¿No ha llegado el hombre a una situación de conocimiento y de progreso tal que le resulta posible reducir paulatinamente la miseria y enfrentarse con lo desconocido, con este espacio antiguamente reservado al mundo de la superstición? ¿No es capaz el hombre actual de solucionar los más peliagudos problemas médicos, de alargar la vida y de proporcionar cotas de bienestar nunca sospechadas? ¿No tiene medios para dominar la naturaleza? ¿No es capaz de proyectar, planificar, organizar y llevar a cabo una sociedad «ideal» en la que reinen la paz y la justicia? Y si no lo hace no es por falta de medios o de capacidad, sino por otro tipo de razones. En una palabra, ¿no se basta el hombre sólo? ¿No es capaz de avanzar en todo lo auténticamente humano sin Dios? Entonces, ¿para qué Dios?

3.2.2. *Un mundo insatisfecho*

Junto a la fuerza y a la seguridad del hombre, que parecen caracterizar a la mentalidad descrita, aparecen, paradójicamente, la inseguridad y el temor. Pues este mundo proyectado por el hombre, manipulado y dominado por el hombre, causa cada vez mayor preocupación a los hombres. Así, en esta sociedad de prosperidad están apareciendo una serie de movimientos alternativos que pretenden, como indica la misma palabra, vivir de otra manera, nacer distintamente. Tales corrientes tienen valor de símbolo: a pesar de todos los reconocimientos del hombre moderno a la ciencia y a la técnica, éste adquiere cada vez mayor conciencia de que tales valores no solucionan la problemática existencial y social última. De forma que en esta sociedad nuestra la creciente racionalidad de los medios va emparejada con una pérdida de sentido. El progreso que parecía liberador termina siendo ambiguo y en muchos casos opresivo. Así, los representantes de la escuela de Frankfurt han llegado a plantearse el tema del Absoluto como postulado de una justicia plena o como única salida aceptable al ansia de que el criminal no triunfe sobre su víctima inocente.

La mejora del ambiente, de la raza o de las estructuras no ha hecho desaparecer el sufrimiento. Las depresiones, los suicidios, la falta de esperanza de muchos de nuestros contemporáneos saciados y hastiados a un tiempo forma parte de nuestra cultura. En las mejores estructuras es posible morir de soledad y la madurez del hombre no es proporcional al progreso político. El hombre es un ser esencial y permanentemente

insatisfecho: «Los hombres se hicieron crecientemente ávidos de nuevas cosas, también cuando su existencia ya no vagaba insegura, sino que se había instalado», escribe un marxista tan perspicaz como Bloch⁵⁹.

Hay un *excedente* en las culturas que constantemente nos afecta. Con lo que el problema no es sólo de alimentación o de justicia. El afecto más sincero y profundo no llena totalmente el amplio campo del deseo. La cultura más avanzada y equilibrada no abarca el extenso sendero de la libertad. Eso por no hablar del permanente acoso de la muerte, que se adelanta a toda posible consolidación y que amenaza permanentemente a toda realidad. Es la expresión definitiva del problema irresuelto que es el hombre.

3.2.3. *Dar testimonio de Dios en nuestro mundo*

¿Cómo hablar de Dios, de este Misterio inaccesible, en este mundo tan poderoso y tan frágil al mismo tiempo? Sólo podemos dar unas pistas, no tanto de solución cuanto de reflexión:

1.º Si hoy queremos hablar de Dios, debemos buscar al hombre allí donde está, con sus problemas y dificultades, para descubrir allí la implícita pregunta que haga que la respuesta del Evangelio suscite al menos su interés y pueda aparecerle llena de sentido. Nuestro mundo no es ni más ni menos religioso que el antiguo; lo que ocurre es que tenemos distintas ocasiones y estímulos diferentes a los de antes para la experiencia religiosa. Por eso el creyente tiene que ser capaz de mostrar los elementos de nuestra experiencia que están señalando hacia un misterio absoluto, si quiere que la respuesta evangélica aparezca con sentido.

2.º Para que nuestro discurso sobre Dios no sea infiel al Dios verdadero y tenga alguna posibilidad de aparecer con sentido debemos ir a la raíz de los problemas, a la profundidad de nuestro ser, y no entrar en discusión con los planteamientos positivistas en cuanto tales, pues ahí el creyente lleva las de perder. Dios es un misterio y no se sitúa en el terreno empírico. Tampoco en el utilitario. Dios no se ve y es un inútil. Lo único que afirma el creyente es que lo real no se agota en la aprehensión fenoménica. Por eso hay niveles de realidad a los que no se puede llegar con métodos positivos. La afirmación de Dios podrá comenzar a ser una hipótesis a considerar si el creyente es suficientemente crítico con sus afirmaciones y sabe situar la discusión en el terreno de los valores y no de los fenómenos. Pero no de cualquier valor,

⁵⁹ E. BLOCH, *El ateísmo en el cristianismo*, Taurus, Madrid 1983, 223.

sino de los valores que, por ser gratuitos, terminan siendo los más necesarios, como el amor y la alegría. Se trata de hacer que lo inexpresable se exprese, porque es, en el fondo, lo único digno de ser expresado.

3.º Aceptar la instancia crítica del empirismo, que puede purificar la fe de un concepto mágico del mundo y de residuos supersticiosos y exigir que se sitúe en un nivel verdaderamente personal y operante⁶⁰. Y si, a la inversa, la fe también puede plantear preguntas críticas, plantear los problemas no necesariamente siempre en un terreno explícitamente teológico, buscando un terreno más común, ¿no podría considerarse el discurso eclesial en defensa del hombre una buena traducción del mensaje evangélico en clave no creyente, traducción que de partida suscitaría la simpatía y no la acusación de vago misticismo alejado de la realidad? Precisamente el creyente, en nombre de su fe, puede ser el más humanista, sin temor a que esto le conduzca lejos de Dios, pues está convencido de que el verdadero destino del hombre está en Dios y que el corazón del hombre sólo descansa definitivamente en Dios.

4.º El creyente, pues, para que su testimonio pueda ser acogido, debe buscar un terreno en el que pueda ser escuchado y en el que la experiencia religiosa aparezca con sentido. Sin duda, la experiencia religiosa no conduce de por sí a la experiencia teologal (cf. 2.3), pero es el ambiente en donde la experiencia de Dios se realiza. Por otra parte, tarea del creyente será el formular sus posiciones de manera que tengan sentido ante las experiencias humanas, traducidas a discurso cultural. Un buen testimonio exige una buena capacidad de adaptación. Y un testimonio convencido sabe encontrar la traducción adecuada para hacerse entender, paso previo para hacerse aceptar (cf. 3.1.2).

* * *

El creyente, en definitiva, es un convertido, y por eso también ha experimentado la lejanía de Dios. Pero ahora también experimenta, aunque sea en la confusión (1 Cor 13,12) y en la lejanía (Heb 11,13) la cercanía de Aquel que «sacia de bienes sus anhelos» (Sal 103,5). Así, el creyente puede y debe reconocer en la permanente insatisfacción del hombre un apetito de evangelización, un deseo de plenitud, que sólo el Dios revelado en Cristo puede llenar totalmente. Debe, además, saber conectar

⁶⁰ Cf. GS, 7.

con las experiencias de sus contemporáneos para ofrecerles un testimonio humilde y lleno de sentido.

El cristiano es aquel que con esfuerzo, sin cansarse nunca, con grandes dosis de imaginación y en ocasiones dando mil rodeos, termina expresando de forma explícita aquello que muchos hombres anhelan, porque no lo tienen, o aquello que muchos hombres viven parcial o más totalmente, pero no saben darle un nombre. Este nombre es el nombre de Dios, de este Dios cuya última palabra se pronuncia: Jesucristo.

MARTÍN GELABERT, O.P.

Facultad de Teología
Valencia