

Existencia, mundanidad, cristianismo¹

El problema de la significación actual de la fe cristiana

I

LA CRISIS DEL CRISTIANISMO COMO PROBLEMA DE SIGNIFICACION Y SENTIDO

a) Si entendemos por religiosidad la persuasión humana de la existencia de un Dios trascendente y personal, al que se religa la existencia confiando en que Él le concederá una última salvación y plenitud existencial, podemos decir que la sociedad actual, en la cultura en que nos movemos, no llega fácilmente a una autorrealización religiosa; al menos, en cuanto podemos juzgar por las actitudes externas que toman los hombres de nuestro tiempo. El proceso de descristianización, de indiferentismo religioso que no sólo afecta a las religiones cristianas, ha seguido en los últimos siglos un ritmo galopante. El naturalismo de las formas actuales de la cultura y de la vida es algo que queda patente ante la descripción objetiva de un análisis sociológico². Al hombre de nuestra cultura le interesa ante todo el mundo y las posibilidades

¹ Cfr. MONSERRAT, J., *Existencia, Mundanidad, Cristiandad. Introducción filosófico-antropológica a la Teología Fundamental*, C. S. I. C., Madrid, 1973. El objetivo de este artículo no es sino hacer una presentación de la temática y conclusiones de esta obra. Será citada por EMC.

² Véase una introducción bibliográfica en: *Secularización*, Inst. Fe y Secularidad, Boletín 1, Madrid, 1971; también, vg., GIRARDI, *L'attheisme dans la Vie et la Culture contemporaines*, Desclée, París, 1967; CRESPI, F., *Crisi del Sacro, irreligione, ateismo*, Riv. di Soc., 6 (1965), 33-84.

vitales que ofrece: exteriormente aparece su preocupación por la vida, pero la religiosidad no se manifiesta; su atención se centra en el trabajo, las ganancias, la familia, el amor, las posibilidades de progreso, la diversión, la experiencia y el goce de las cosas, pero no aparece exteriormente su interés por Dios y por las actitudes religiosas. El mismo hombre religioso, aunque se aferre fuertemente a sus propias convicciones, ante el embate de una sociedad naturalista, siente resentirse su propia fe; su religiosidad pierde agresividad, no se siente capaz de expansión, tiende al compromiso y queda, de hecho, reducida al getho³.

b) El carácter progresivamente areligioso de la existencia del hombre de nuestra cultura está fuera de cuestión, si la afirmación se establece a un nivel de consideración sociológica exterior. Sin embargo, abandonando este nivel de exterioridad, podríamos plantearnos una pregunta distinta, ya más difícil de responder: ¿es el hombre de nuestro tiempo, ese hombre que aparece exteriormente desprendido de intereses y referencias religiosas, también en su interioridad profunda, en su raíz absolutamente areligioso? Dicho de otra manera: ¿no será la actitud areligiosa sólo manifestación superficial de un hombre que en su interioridad profunda esta viviendo una historia religiosa en la que se fraguan sus decisiones existenciales para con Dios?

Nosotros creemos que, con justificación crítica, puede responderse afirmativamente: en el proceso de la existencia humana, al menos en los niveles psicológicos profundos de su personalidad⁴ y en el curso temporal de su maduración existencial progresiva —aunque quizá no aparezca en manifestaciones exteriores que superen la areligiosidad objetiva de la vida en la Cultura— se van dando aquellos condicionamientos reales que le permiten el llegar a recu-

³ Las reflexiones de K. Rahner, en una obra de reciente actualidad, muestran claramente esa conciencia de una Iglesia insegura de sí misma que tiende a reducirse al getho. Cfr. RAHNER, K., *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Herder, Freiburg, 1972.

⁴ Las conclusiones científicas de la antropología y de la psicología experimental nos permiten hablar del hecho de los niveles profundos de la personalidad. Por debajo de lo que el hombre piensa y expresa reflejamente en su inserción en la cultura, existe un mundo profundo de experiencias y contactos con la realidad —una representación subconsciente por debajo de la representación consciente, usando la terminología estructural de la antropología social de Lévi-Strauss— que suscitan también un mundo, no tematizado reflejamente, de comprensión de lo real y de actitudes vitales consecuentes. Advuértase que hace años ya que la reflexión psicoanalítica, aplicada a la religión, se planteó la problemática en torno al Dios subconsciente.

perar positivamente el sentido de sus decisiones religiosas. Debe quedar claro, sin embargo, que responder de esta manera —dada la experiencia inmediata de la areligiosidad de la vida en nuestro tiempo— no puede establecerse, sin más, como una opinión piadosa. El valor de la respuesta en cuanto aceptable sólo quedará patente cuando una reflexión crítica sobre el hombre y sobre la significación del Cristianismo nos puedan justificar, con el respaldo de la ciencia, el llegar a establecerla ⁵.

c) Queda, sin embargo, como un hecho irrefutable el que, al menos exterior, objetivamente, en los niveles reflejos de pensamiento en que la persona se mueve al integrarse en la cultura, para muchos de los hombres de nuestro tiempo la vida sigue unos cauces de areligiosidad aparente. ¿Qué es, pues, lo que esto quiere decir? La diagnosis del hecho podría expresarse así: para el hombre actual, dada su situación refleja en la experiencia de sí mismo y de la cultura, no aparece la significación y sentido de la religiosidad y del Cristianismo. La crisis de la religiosidad, del Cristianismo es una crisis, un problema, de significación y sentido.

Para la constitución natural del hombre en el mundo sólo existe, en efecto, un interés esencial: llevar a cabo como existencia su propia realidad, su propia verdad. Por ello su existencia es, en definitiva, autorealización: realización de sí mismo, de su verdad, de su propia realidad. La realidad en su conjunto determina la verdad real del hombre y, por ello, lo que al hombre le interesa es siempre la realidad, la verdad ⁶. Nunca una cultura ha sido tan realista y objetiva como la nuestra: nunca un pensamiento se había enfrentado con tanta objetividad a la realidad, al Cosmos en su conjunto, para llegar a saberlo con el pensamiento y para dominarlo por la técnica. Sólo lo que dice la realidad; lo que es *significativo*, le interesa al hombre y tiene para él algún *sentido*. La moderna filosofía analítica del lenguaje podría considerarse fruto de esa preocupación realista del hombre de nuestra cultura: reflexionar sobre la significatividad del lenguaje que determina los sentidos existenciales para eludir toda ilusión, toda alienación,

⁵ La reflexión crítica que desarrollamos en EMG nos mostrará, en efecto, que cabe pensar fundadamente que el contenido de la experiencia objetiva por la que pasa la experiencia humana puede dar origen, al menos en niveles subconscientes, a la recuperación positiva de las decisiones religiosas. Cfr. eps. IX-XIII.

⁶ Cfr. EMG, cps. IX-X; en estos capítulos se analizará, en el planteamiento filosófico radical, la relación vinculante conciencia-realidad.

toda salida ficticia e injustificada del único ámbito posible y realista de la existencia humana⁷.

Afirmar, pues que la crisis del Cristianismo es un problema de significación y sentido quiere decir que el hombre de nuestro tiempo —al menos en los niveles reflejos de su integración en la cultura difícilmente llega a comprender que la fe cristiana es la expresión, en los enunciados que la formulan, de la significatividad más plena, la única que puede colmar de sentido la existencia. La realidad que el hombre vive no se ve significado en la fe, en la religiosidad, en el Cristianismo. Por ello el hombre no es religioso: porque no comprende la realidad, la coherencia real, del Cristianismo, su profunda significación. Por ello se encierra el hombre en un ámbito de coherencia existencial arreligiosa⁸.

d) No podemos intentar en este artículo ni siquiera un esbozo del proceso histórico que conduce a la actual conformación de la crisis del Cristianismo en nuestra cultura. Digamos, sin embargo, que, si consideramos como estadio anterior a la crisis la plenitud de la cultura de Cristiandad en la Edad Media, podemos encontrar ya en el Renacimiento sus primeras manifestaciones. ¿Cuál es entonces el hecho que, ya incipialmente a partir del Renacimiento, provoca la crisis de la religiosidad en la cultura moderna? El hecho es uno solo que se presenta con una doble manifestación: el descubrimiento del puro mundo —coherente y autónomo sin referencia a Dios—, tanto en la vertiente de la experiencia existencial de la vivencia puramente natural, en que el mundo y sus posibilidades vitales se gozan por sí mismas, autónomamente, sin referencia religiosa, como en la vertiente del progresivo desarrollo teórico de una descripción filosófica y científica del sistema de la realidad, del mundo, sin Dios. Frente a la imagen moderna de un Cosmos que puede presentar —en sus posibilidades existenciales y en su constitución física— una consistencia autónoma ante Dios, el sistema de significaciones, motivaciones y sentidos en que la Edad Media había justificado su religiosidad cristiana según sus condi-

⁷ Estamos de acuerdo con la atención radical de la filosofía analítica —intención en el fondo de toda filosofía— por el problema de la significación. Ahora bien, la determinación de los contenidos significativos (del pensamiento y de su traducción lingüística) sólo puede justificarse mediante una metodología de reflexión crítica adecuada. La obra EMG, especialmente en el grupo de capítulos IX-XIII (véase la Sec. IV de este artículo), se encamina a mostrar la metodología crítica que permite establecerlos como significativos.

⁸ Nótese que nos referimos a la representación consciente. Cfr. nota 4.

cionamientos culturales —ideología basada en una descripción teocéntrica y religiocéntrica del hombre en el mundo y en una estructuración teocrática del orden social y político— no va a poder aguantarse como expresión verdadera y significativa de la realidad. El hecho es que el hombre moderno ha ido escuchando, durante siglos y siglos, la descripción oficial de la significación cristiana con la impresión irreprimible de estar oyendo voces del pasado, no significativas, superadas en el curso real y fáctico de los acontecimientos en la historia. El lenguaje medieval era ya incapaz de motivar significativamente la religiosidad. La evolución del pensamiento y la cultura habían dejado al hombre, un hombre enfrentado realmente con el puro mundo, sin un sistema reflejo, coherente y real, de significación, motivación y sentido para su religiosidad⁹.

e) Estos serían, pues, los núcleos de problematicidad que establecemos inicialmente como base de las reflexiones que presentamos en este artículo.

e1) ¿Llega el hombre en el fondo —al menos en niveles profundos de su personalidad, aunque no lleguen a tematizarse reflejamente con claridad— a la posibilidad de establecer afirmaciones religiosas positivas? ¿Puede el hombre de nuestro tiempo, con coherencia tematizada y refleja, llegar a ser religioso?

e2) Si llega a ser religioso —tanto si esto se realiza en sus experiencias profundas, como si es de manera tematizada y refleja— quiere ello decir que ese hombre está creyendo que su religiosidad, su Cristianismo, es realmente significativo: es decir, que los enunciados religiosos del Cristianismo expresan significativamente la verdad última de la experiencia integral y armónica que el hombre posee de la realidad. No podemos entenderlo de otro modo: si el hombre cree, es porque su fe le aparece radicalmente significativa para su experiencia real de hombre en el mundo. El hombre es constitutivamente la llamada a ser real: por ello, sólo podrá ser cristiano si la fe se le presenta como la significación última de la realidad, de su realidad de hombre¹⁰.

e3) Por consiguiente, si, desde el interior de la angustiada experiencia de la crisis de la religiosidad en el mundo moderno,

⁹ Cfr. EMC, caps. I-II.

¹⁰ Aceptar esa exigencia básica de significatividad para la estructura funcional del comportamiento humano —que debe ser aplicada también a la fe— es simplemente aceptar los resultados de una descripción científica del hombre en cualquiera de las modernas escuelas de psicología experimental.

sentimos la necesidad de formularnos reflejamente la coherencia de nuestras decisiones religiosas; si encontramos la urgencia apremiante de un sistema de pensamiento y de lenguaje que nos permitan expresar con coherencia lo que quiere decir ser cristiano para fundamentar así una predicación con garra ante la experiencia existencial del hombre de nuestro tiempo, entonces, estamos apuntando hacia la recuperación, que hoy constituye un problema, de una comprensión actual, tematizada y refleja, de la significación y sentido del Cristianismo. ¿Podemos vivir con coherencia nuestra propia fe en este momento histórico del mundo moderno postrenacentista y comunicarla significativamente a la sociedad? Si lo logramos, la solución no puede seguir siendo el seguir instalados en una Edad Media ya superada, ni en inventarnos una realidad ficticia que nos sirva para decir que el Cristianismo tiene significación y sentido: la única solución es aceptar la realidad tal como verdadera y fácticamente se ha mostrado en el curso de la historia y se nos presenta hoy ante nuestros ojos, en toda su fuerza, y llegar a comprender que, para esa realidad fáctica innegable, el Cristianismo dice las palabras de significación plena, última, definitiva, que ofrecen al hombre el sentido radical de su existir.

II

RESPUESTAS CLASICAS AL PROBLEMA: RELIGION NATURAL Y PURA FE POSITIVA

¿Cuál es, pues, la significación real del Cristianismo?

Un análisis elemental del estado de la cuestión nos permitiría establecer la siguiente clasificación de las respuestas a esta pregunta. a) *Cristianismo no significativo*: no dice la realidad, es una evasión de lo real, una ficción, un error, una alienación, como toda otra religión, que se explica por los caracteres de la indigencia y angustia humana, progresivamente superados en el curso de la historia. La fundamentación teórica de esta posición se alcanzaría en las filosofías positivista y marxista, completadas por las teorías de la alienación económica, psicoanalítica, etc. b) Sig-

¹¹ Cfr. EMC, cap. III. Se plantea sistemáticamente la pregunta por la significación y sentido del Cristianismo, como consecuencia de la previa reflexión histórica sobre la actual configuración del problema (I-II).

nificación humanista y secularizada del Cristianismo: lo único que significa, dice y puede decir, el Cristianismo son una serie de valores humanos como libertad, fraternidad, amor, etc. Podemos recordar la secularización de la dogmática tradicional del Cristianismo tal como se realizó en el racionalismo teológico de Hegel o en muchos de los actuales ensayos de teología radical y de la muerte de Dios. c) *Significación religiosa y trascendente del Cristianismo*. Sería la perspectiva tradicional: la creencia de que la realidad toda tiene su origen en el amor al hombre de un Dios trascendente y personal, es el enunciado último en que se armoniza integralmente la experiencia que el hombre tiene de la realidad y de su posición en el mundo.

Fijémonos en esta última opinión, la tradicional, y prescindamos de las otras dos. Centremos más concretamente el asunto afinando la pregunta: ¿cómo se llega, pues, a justificar la afirmación de una significación religiosa y trascendente del Cristianismo¹²? Cifándome a lo esencial, voy a presentar sumariamente los dos modos principales de responder a esta cuestión. El lector avezado a estos temas sabrá poner de su parte lo que no nos permite decir la limitación de espacio y sabrá también comprender que hayamos centrado precisamente la atención en estas dos maneras de pensar clásicas, todavía de importancia esencial para el actual planteamiento de los problemas teológicos.

a) *A partir de la religión natural (apologética católica).*

¿Cómo llega el hombre a comprender la justificación real, la significación, de afirmar al Dios trascendente y personal de la fe cristiana y el sentido religioso consecuente de la existencia?

Esta sería la descripción que tradicionalmente ha venido dándose en la apologética católica hasta nuestros días. a) *Demonstratio religiosa*. El hombre situado en el mundo, al analizar la constitución objetiva y física del Cosmos, llega a comprender por su razón natural que es necesaria la afirmación de Dios como única condición de posibilidad del factum de lo real; suponemos conocidas las diferencias del razonamiento humano hacia Dios, se-

¹² El que el hombre considere un enunciado sobre la realidad como significativo está siempre justificado: no puede ser de otra manera dada la estructura funcional de su siquismo. Sin embargo, la significación no supone la seguridad racional absoluta de la verdad de esos enunciados.

gún el sistema tomista y suarista¹³. En los últimos años, el camino abierto por J. Maréchal condujo a la interpretación del tomismo clásico en el neotomismo trascendental: una reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento humano muestran que el espíritu, por su misma estructura de ser-cabe-sí, al tener conciencia de sí mismo en el horizonte del mundo, de la materia como ámbito de la otredad absoluta, sufre el *excessus* trascendental sobre el horizonte inobjetivable del *Esse Illimitatum*, es decir, de Dios¹⁴. En todo caso, para el pensamiento católico clásico, el hombre se forma el concepto de Dios naturalmente y puede alcanzar el fundamento suficiente para creer verdadera y significativamente en su existencia; consecuentemente, su existencia auténtica se concibe siempre como existencia religiosa, como Oyente de la Palabra en el horizonte de la historia, según la conocida teoría de Rahner derivada de su antropología trascendental¹⁵.

b) *Demonstratio christiana*. Supuesto el conocimiento natural de Dios se trata en la *demonstratio christiana* de justificar qué justificación tiene, qué base real, el creer que Dios se ha revelado en Cristo. Tras los análisis fundamentales de la historicidad, vienen las pruebas esenciales de la sobrenaturalidad del Cristianismo, es decir, de la revelación: las profecías, los milagros y las características intrínsecas de la misma doctrina cristiana. Esta manera de pensar clásica es de sobra conocida y no creemos necesario entretenernos más en su explicación¹⁶.

a1) Una aparente ventaja de esta manera de pensar clásica escolástica es que parece garantizarse a todo hombre, por su mera posición en el Cosmos, incluso a aquellos que no han conocido el Cristianismo positivo, una posibilidad de auténtico conocimiento de Dios y una existencia consecuentemente religiosa. Esta exi-

¹³ Cfr., vg., como exposición clásica del sistema tomista: MANSER, P. M. G., *La esencia del Tomismo*, C. S. I. C., Madrid, 1947; MATTIUSI, GUIDO, *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, Un. Greg., Roma, 1926; para suarismo: HELLÍN, J., *La analogía del Ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, E. N., Madrid, 1947.

¹⁴ Cfr. RAHNER, K., *Espíritu en el mundo*, Herder, Barcelona, 1963; para el planteamiento trascendental, cfr. también: J. MARÉCHAL, A. MARÇ, J. B. LOTZ, E. CORETH, etc. El pensamiento trascendental sigue siendo el planteamiento antropológico más común, vg., en la dogmática *Mysterium Salutis*.

¹⁵ Cfr. RAHNER, K., *Oyente de la Palabra*, Herder, Barcelona, 1968.

¹⁶ Si se quiere analizar el planteamiento clásico de la teología fundamental: Cfr. MAISONNEUVE, L., *Apologétique*, Dic. Th. Cat, I, 1533-1580; BRILLANT, M.; NEDONCELLE, M., *Apologétique. Nos raisons de croire*, Blond et Gay, París, 1948; pueden verse también, vg., A. LANG, NICOLAUS-SALAVERRI, COTTER, etc.

gencia de dejar abierto el auténtico camino hacia Dios de todo hombre es verdaderamente capital para el Cristianismo.

a2) Sin embargo, los inconvenientes que presenta esta concepción son tan numerosos que ni siquiera podemos pretender aquí una enumeración adecuada, y menos todavía un comentario de su trascendencia. Al aparecer Dios como única condición de posibilidad de coherencia racional última de la realidad, se dificulta enormemente el comprender que le sea naturalmente posible al hombre la negación de Dios; la Escolástica afirma que, puesto que a Dios, en definitiva, no se le ve, es, en último término, posible su negación: pero se trata de una negación que aparece como una inversión total de la naturaleza racional y existencial de la persona, una posibilidad natural casi imposible de pensar. El mismo carácter teocéntrico de la constitución natural del hombre, descrito en la Escolástica, crea también, por otra parte, no pocas dificultades a los principios cristianos de la teología de la Fe y de la Gracia. Por último, lo que todavía es más importante: a Dios, según la fe cristiana (Jn 14,6-7), sólo se puede llegar a través del Misterio de Cristo, a través de la admisión del sacrificio de Cristo; sin embargo, el Dios al que llega el hombre natural y que fundamenta su religiosidad en la Escolástica es un Dios que se alcanza simplemente como una exigencia de la constitución física del Cosmos, según los principios de la antropología aristotélico platónica. ¿Qué sentido, pues, podría tener Cristo en el curso hacia Dios del hombre real situado en el mundo? La triste impresión, en efecto, de la relación antropología-teología en la Escolástica ha radicado siempre en que, por una parte, parecía ir la religión natural y, por otra, el Cristianismo positivo, en el contenido específico de sus afirmaciones dogmáticas¹⁷.

b) *Significación de la pura fe en Cristo (apologética protestante).*

Es sabido que la radicalidad cristológica y la importancia capital dada a las doctrinas de la Fe y de la Gracia, juntamente con

¹⁷ El punto esencial de la ortodoxia católica radica en asegurar a todo hombre una posibilidad natural auténtica de relación con Dios; el modo concreto de descripción de este camino natural se debió a la influencia cultural del tiempo: la antropología aristotélico platónica. La trascendencia del sacrificio de Cristo para todo hombre se razonó en la Escolástica a partir del hecho del pecado y los efectos universales de la Redención. Sin embargo, aun describiendo con exactitud el estado objetivo de las cosas, no llegó a comprender en qué sentido el curso existencial subjetivo del acceso a Dios es ya una aceptación cristológica.

la afirmación de la impotencia natural del hombre para alcanzar al Dios verdadero —un Dios que no sea un ídolo— forman la parte esencial de las vivencias religiosas del primitivo Lutero, que se conservarán sobre todo en el pueblo por influencia de los grupos pietistas durante los siglos XVII, XVIII y XIX¹⁸. Pasando por encima del lapso de la teología de Melancton, de influencia racionalista, de la posterior escolástica inspirada en Leibniz-Wolff y del racionalismo teológico idealista, la teología protestante sufre con Kierkegaard un brusco virón hacia el planteamiento existencial de una pura fe cristológica en la línea del primitivo Lutero. Sin embargo, las formas esenciales del pensamiento protestante de nuestro siglo se deben a la Dogmática de K. Barth. A él quedan referidos siempre, en sus directrices básicas, todos los grandes teólogos protestantes de nuestro tiempo: Bultmann, Brunner, Ebeling, Bonhoeffer, etcétera. Sin pretender ceñirnos a un autor concreto, tratemos de expresar a grandes trazos el espíritu de este nuevo modelo de pensamiento para entender la significación del Cristianismo.

El punto de partida es el escándalo señalado por K. Barth ante la Analogía Entis católica¹⁹. Tras esto se esconde, pues, en definitiva, el absoluto rechazo de la religión natural descrita en los sistemas escolásticos clásicos. El hombre, por sus solas fuerzas naturales, no puede, sino esbozar ideas falsas de Dios que, en el fondo, no resisten la propia crítica de su razón humana. El hombre, por sí mismo, no puede nunca llegar al Dios real y verdadero. Sólo puede acceder a Dios como aquel Ser absolutamente Otro, inabarcable desde el interior del mundo, que se revela de manera totalmente incondicionada y libre en el Cristianismo; Dios irrumpe, pues, como novedad absoluta en el interior de la historia y se revela: sólo se puede creer en El si se admite la Palabra con la que se nos revela en Cristo. Aunque ha habido teólogos protestantes, como Kierkegaard, que no han temido aceptar la inconmensurabilidad, la novedad de la otredad absoluta de la revelación, el salto hacia el vacío, el abismo, e incluso hasta el absurdo y la irracionalidad que representa el acto de fe, no es éste, sin embargo, el punto de vista corriente de la teología protestante. Los más se esfuerzan en mostrar que el hombre al aceptar la revelación cris-

¹⁸ Cfr. DILTHEY, W., *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, en *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Leipzig-Berlín, 123, esp. 53 ss.

¹⁹ Cfr. BARTH, K., *Die Lehre vom Wort Gottes*, en *Kir. Dog.*, Bd. I, Kaiser Verlag, München, 1932, pp. 194 ss., esp. 251-261.

tiana tiene una justificación interna que hace esta acción realmente significativa, esto es, armónica con las exigencias funcionales constitutivas de buscar una coherencia real a sus directrices existenciales. ¿Qué es, pues, lo que hace que el hombre entienda su opción por la fe como realmente significativa? En verdad la teología protestante sólo puede encontrar una respuesta esencial y una respuesta complementaria. La esencial sería ésta: en las mismas características intrínsecas del dato revelado, en la fe misma, es donde la razón encuentra la plenitud de coherencia, la descripción del Dios real y verdadero que resiste ampliamente la actitud crítica de la razón (la coherencia de la fe es descendente desde la fe misma y por ello nos habla K. Barth de una Analogía Fidei en oposición a la Analogía Entis católica²⁰). La respuesta complementaria sería: el hombre encuentra, además, su opción por la fe significativa porque sólo en ella puede encontrar una plenitud de sentido para su existencia, es decir, sólo en ella puede creer, teniendo una esperanza real, en una futura y definitiva liberación del hombre donde reina una plenitud del amor²¹.

b1) Una consideración aparente de este punto de vista nos muestra inicialmente unas ventajas de importancia esencial: principalmente la persuasión profunda de que sólo es posible y coherente para el hombre la afirmación de Dios a través de la admisión de la mediación cristológica. Las teologías de la Fe y de la Gracia aparecen así más radicalmente y con mayor fuerza concebidas.

b2) Sin embargo, en tanto en cuanto la admisión y encuentro verdadero con Dios se haga depender del Cristianismo positivo, rechazando toda forma de religiosidad natural, la teología protestante pierde su interna coherencia cayendo en una serie de aporías

²⁰ Véase el texto de Barth citado en la nota 19. Nótese que para la teología católica tradicional el contenido intrínseco de la misma doctrina cristiana era también signo de credibilidad del Cristianismo. Por otra parte, aunque en el protestantismo se han acentuado los tonos del encuentro existencial con Cristo, no por ello se dejaron de utilizar también los argumentos de milagros y profecías en sentido apologético.

²¹ El Cristianismo ofrece más esperanza de liberación que cualquier otra ideología humana. Las teologías de la esperanza, de la liberación y la teología política —teólogos como Metz, Moltmann, etc. (en este terreno coinciden normalmente católicos y protestantes)— han puesto de manifiesto cómo la apertura a un horizonte de esperanza, de liberación, de plenitud histórica y escatológica, es fuente de significación cristiana para el hombre. Sin embargo, adviértase que esta fuente de significatividad es siempre complementaria. Que el Cristianismo ofrezca más esperanza o que sirva circunstancialmente para construir la historia, no puede ser nunca fundamento exclusivo para aceptar como significativo el conjunto de los enunciados de la dogmática cristiana.

difícilmente superables. Limitándonos al problema de la religión natural, diríamos que la perspectiva protestante se mueve ante un dilema que, se siga una u otra de las alternativas, la conduce siempre a una difícil posición. En efecto, o se admite que fuera del encuentro positivo con el Cristianismo (verbi gracia, los hombres que nunca lo han conocido) cabe la posibilidad de una religiosidad verdadera (muy deficiente quizá, pero teniendo al menos una pizca de verdad²²), o, en cambio, se afirma que exclusivamente a partir del encuentro con el Cristianismo positivo es posible una religiosidad verdadera. Si se admite la primera parte del dilema, sea cual sea el modo con que se describa esa religiosidad natural, resulta que —por más artificioso que se quiera hacer el pensamiento— no se puede dejar de afirmar que al hombre natural le es posible un concepto de Dios y una religiosidad verdadera derivada de su misma posición en el mundo. Si se sigue la segunda parte del dilema, se caería entonces en una concepción de la religión como asunto de minorías y elegidos, ciertamente con un mal olor sectario a predestinacionismo y calvinismo que quedaría por sí mismo descalificado²³. Además, el hecho de que el hombre sienta su fe como realmente significativa y que el mismo contenido de la revelación cristiana se presenta dirigido al hombre real, quiere decir que el contenido de los enunciados cristianos no puede concebirse como lo absolutamente otro del mundo de problemas e inquietudes existenciales del hombre. La aceptación significativa de la revelación sólo puede concebirse si el hombre está situado previamente en

²² El hombre en el mundo debe poder llegar a conocer y aceptar al Dios verdadero, al Dios real; en esto consistiría una religiosidad natural esencialmente verdadera, aunque imperfecta. Téngase en cuenta, sin embargo, lo siguiente: a) que el alcance limitado de una religiosidad natural se supera y desborda en la revelación cristiana; b) que las posibilidades limitadas de la religiosidad natural pueden haber sido insuficiente, o incluso erróneamente, expresadas en las religiosidades reflejas afloradas en las diversas culturas; c) que, si la estructura objetiva de la realidad y el curso existencial humano, posibilitan una relación con Dios, puede haberse conseguido ésta, al menos en niveles profundos, de representación subconsciente de la personalidad.

²³ Recuérdese que, en el interior mismo del protestantismo, han surgido desde sus mismos comienzos las voces que reclamaban la exigencia de una religión natural al alcance de todo hombre, rechazando el exclusivismo de un Cristianismo meramente positivo. Estas voces fueron siempre unidas a lo que Dilthey llama el racionalismo teológico y el teísmo universal. Al racionalismo del XVII suceden el deísmo y filosofía de la Ilustración en el XVIII, hasta llegar al racionalismo idealista y a la llamada teología liberal de Harnack y Ritschl, herencia directa del naturalismo, según su versión deísta. No poca relación con esta actitud tienen los modernos intentos de teología radical, secularización, etc.

el horizonte de una problemática natural con relación a Dios que le ofrezca la posibilidad de entender como significativos para sí los enunciados de la fe cristiana revelada. Es decir, si el hombre y la revelación están situados en una misma mesa de juego, cuya unidad radical se deriva de que el Dios de la creación es el mismo Dios de la revelación. Quiere esto decir que la crítica interna de la teología protestante difícilmente puede eludir la admisión de unos ciertos principios de religiosidad natural (que, aun siendo todo lo imperfectos que se quiere, tienen, al menos, que darse en alguna manera). La actitud más corriente es negarlos de palabra, pero utilizándolos de hecho sin querer reconocer que son el sustrato ineludible de todo razonar teológico desde el interior del mundo.

c) *Recapitulación: necesidad de una síntesis.*

Como hemos visto, por una parte, para la religión de la apologética católica clásica, Dios se presentaba como la única condición de posibilidad de la coherencia racional última de lo real; sin embargo, en el mundo moderno postrenacentista, se ha ido afianzando poco a poco la imagen científica de un Cosmos que puede ser descrito sin Dios. Por otra parte, el hombre debería ser naturalmente religioso, como resultado de su propia constitución existencial y racional en el mundo; sin embargo, la historia moderna ha mostrado el proceso del naturalismo progresivo que hoy podemos observar en nuestra sociedad. Esto, juntamente con otras circunstancias que no podemos mencionar aquí, ha hecho entrar en crisis la validez crítica de la religiosidad natural descrita en los sistemas de filosofía escolástica católica. Por ello, en los últimos años, gran número de profesores de teología católica han tenido que abandonar los principios de la apologética tradicional. Para salvar la relación natural del hombre con Dios se han utilizado los elementos de una antropología tomista trascendental, en la mayor parte de los casos; se ha prestado también mayor atención al Cristianismo positivo, entablado un diálogo fecundo con la teología protestante; por último, se ha intentado mostrar la significación del Cristianismo para el hombre por su fuerza histórica y escatológica de liberación.

Las reflexiones anteriores nos pueden hacer ver que el Cristianismo nos exige pensar que todos los hombres deben tener la posibilidad natural de una auténtica religiosidad; no parece poder

eludirse, pues, un cierto modo de religiosidad natural. Pero el Cristianismo nos exige pensar también que sólo una relación cristológica del hombre con Dios puede ser, en definitiva, posible desde el interior del mundo. Pues bien, tratemos de comprender, ya desde ahora, que la armonización de esos dos principios no consiste ni en describir una religión natural en que Dios se afirma como un principio de coherencia física del Cosmos, ni en condicionar hasta tal punto la religiosidad al Cristianismo positivo que quede automáticamente excluida toda forma de relación religiosa natural auténtica con Dios. El camino resolutivo es, más bien, otro: llegar a comprender por qué el curso de la conciencia natural hacia Dios es ya implícitamente cristológico, de tal manera que la afirmación natural de Dios no significa una aceptación de Dios fuera del sacrificio de Cristo.

III

EL ACTUAL PRINCIPIO HERMENEUTICO DEL CRISTIANISMO: LA PURA MUNDANIDAD Y LA REFERENCIA CRISTOLOGICA DEL HOMBRE A DIOS

En la obra «Existencia, Mundanidad, Cristianismo»²⁴ he desarrollado una descripción nueva del curso humano hasta la afirmación de Dios en el Cristianismo, que considero como una descripción crítica más exacta de los acontecimientos que atraviesa la conciencia natural del hombre hasta establecerse en su religiosidad existencial, hasta poder llegar, por último, al Cristianismo. Esta obra ofrece una alternativa nueva a la descripción del proceso humano de afirmación significativa de la fe; esta perspectiva no se identifica con ninguna de las dos que hemos expuesto anteriormente y que han venido contraponiéndose en la historia teológica de los últimos siglos. Representa un camino intermedio que, como expondremos más adelante, salva las dificultades de ambas perspectivas, a la vez que permite asumir en una nueva dimensión sus elementos más esenciales e insustituibles.

Esta nueva sistemática de pensamiento deberá ser examinada críticamente en los ámbitos de la ciencia teológica. Creemos, sin embargo, que, cuanto más rigurosa sea la crítica, más pronto aparecerá su valor y coherencia intrínseca, juntamente con sus posi-

²⁴ Cfr. nota 1.

bilidades actuales para una pedagogía refleja de la significación de la fe.

¿En qué consiste, pues, en síntesis, el sentido de esta nueva perspectiva de pensamiento? Consiste, en definitiva, en aceptar como real algo que constituye la novedad esencial de la cultura postrenacentista y sacar las consecuencias que esto determina para el curso de la existencia humana hacia Dios: admitir el hecho de que la estructura objetiva de la realidad ofrece al hombre la posibilidad hipotética de reducirla a un fondo último de coherencia sin Dios, puramente mundano, y extraer las consecuencias de esto para el proceso de afirmación de Dios desde el interior de un mundo en que es posible la hipótesis arreligiosa de esa pura mundanidad. Por ello diremos que el hecho de la posibilidad real de la pura mundanidad es el principio que permite una hermenéutica de la significación real del Cristianismo ante la conciencia humana. Y, por cuanto fue la experiencia de la posibilidad del puro mundo lo que hizo perder su fuerza significativa al teocentrismo religioso medieval, creemos que la recuperación del sentido de la religiosidad a través de la hermenéutica de la pura mundanidad representa la comprensión significativa de la religiosidad que estaba pendiente desde el Renacimiento y una nueva ocasión de profundizar más, al ritmo mismo del avance de la historia, en la verdad de la revelación de Dios en Cristo.

Tratemos, pues, de seguir en síntesis lo que acontece realmente en el interior de la conciencia humana en el mundo hasta llegar a la posibilidad de una religiosidad natural y hasta llegar a la afirmación significativa de la fe en el Cristianismo. Si sabemos describir con exactitud lo que realmente acontece en el interior de la conciencia humana, no sólo poseeremos la base para una comprensión refleja del sentido de nuestra propia fe, sino que, además, habremos conseguido el instrumento para la exposición significativa del Cristianismo ante el hombre de nuestro tiempo.

Vamos a partir del hecho de que el hombre, al buscar la verdad del sistema objetivo de la realidad, no sólo queda abierto a la posibilidad de formarse el concepto de Dios y establecerlo como hipótesis de coherencia última de la realidad, sino que, además, queda también abierto a una segunda hipótesis de coherencia última de lo real: la pura mundanidad. El hecho de la apertura real a estas dos hipótesis es el que va a determinar el

curso de la conciencia humana hasta llegar a captar la significación y sentido de la admisión de Dios²⁵.

a) *El hombre, abierto al concepto de Dios como hipótesis de coherencia racional última de la realidad.*

El llegar a establecer esta afirmación con las suficientes garantías críticas de que realmente acontece así en la conciencia humana resulta después de un largo proceso de reflexión antropológica; no hay espacio aquí para reconstruirlo adecuadamente. Bástenos, pues, partir del hecho de que el hombre, por el análisis de los caracteres objetivos del mundo, puede llegar a establecer la hipótesis de un ser personal y trascendente, fundamento último de la realidad, a la que domina radicalmente con su potencia (el mismo concepto natural de Dios como trascendente nos dice que Dios no aparece como un ente, como elemento del mundo, sino como radical otredad)²⁶. Además, el hombre, al integrarse en una cultura que posee ya tradiciones religiosas, se encuentra con que la sociedad misma le facilita el trabajo de su acceso al concepto de Dios. Si nos fijamos en el hombre de nuestra cultura occidental, vemos que el concepto de Dios que la sociedad le ofrece está purificado por la misma influencia del Cristianismo. En todo caso, bástenos dejar establecido con claridad que el hombre, por su mera posición en el Cosmos y bajo la influencia de las tradiciones religiosas establecidas, se forma un concepto de Dios, trascendente y personal,

²⁵ En los párrafos que siguen en esta Sec. III del artículo, vamos a resumir los últimos pasos de la dialéctica racional de la conciencia humana hasta captar la significación de la afirmación de Dios. En la Sección IV ofreceremos, en su conjunto, una breve síntesis de la estructura crítica de la obra que completará lo dicho en esta Sec. III. Advirétese que, supuesto el análisis de las posibilidades racionales que la estructura objetiva de lo real y el curso de su existencia le ofrecen al hombre (ésta es la reflexión crítica que nosotros nos proponemos en EMC), se presenta un doble problema: a) hasta qué punto esas posibilidades racionales han sido tematizadas reflejamente en el curso de la cultura (la dificultad de la expresión mítica o simbólica del razonamiento sistemático pueden haber conducido a insuficiencias y falsas formulaciones); b) hasta qué punto cabe pensar que dichas posibilidades racionales hayan sido alcanzadas en niveles profundos de la personalidad, aún por encima (y quizá en conflicto) con las formas reflejas de pensamiento en la cultura.

²⁶ Cfr. EMC, caps. IX-XI; vide, también, en este artículo, Sec. IV. Según lo dicho en la nota 25, insistimos: el concepto de Dios personal y trascendente puede formarse naturalmente; la posibilidad natural de hablar de Dios, además, parece estar comprobada en la historia de las religiones y de la filosofía. Otro problema es juzgar la insuficiencia, inexactitud o error de estos intentos.

que se presenta como hipótesis de coherencia racional última de la realidad. Por tanto, si el hombre pudiera afirmar con seguridad: la coherencia racional última del Cosmos se debe pensar como un ser con la forma de Divinidad, resultaría entonces que el hombre, para adecuar su existencia a la verdad del propio existir relacional en el Cosmos, tendría que situarse en una dimensión de sentido existencial teocéntrica, de religación religiosa a la Divinidad, poniéndose a la «escucha» de Aquel que está ahí y que puede decirse en el horizonte de la historia. Si llamásemos logos existencial al sentido de la autorrealización del hombre, diríamos que se trata entonces de un sentido existencial religioso ²⁷.

b) *El hombre, abierto a la pura mundanidad como hipótesis de coherencia racional última de la realidad.*

Quiere decir esto que aparece también la posibilidad racional de concebir la consistencia última y absoluta del Cosmos como un sistema cerrado, sin ninguna referencia exterior (esto es, sin referencia a un ser con la forma de Divinidad, trascendente al Cosmos por su mismo concepto); sería entonces el puro Cosmos, la pura mundanidad. Ahora bien, si fuera efectivamente real la posibilidad de la pura mundanidad del Cosmos, ¿cuál sería entonces el sentido existencial que se derivaría para el hombre? ¿Cuál sería el sentido, el logos, existencial de la pura mundanidad? El hombre se situaría en una posición absoluta en el Cosmos, en una experiencia radical de autonomía en vinculación relacional al Cosmos: su sentido sería la versión relacional por el trabajo autorrealizativo a la totalidad hasta llegar al dominio absoluto de la Energía del Cosmos por el hombre mismo, por la conciencia humana. En el horizonte de la pura mundanidad, en la experiencia completa de la autonomía intracósmica que toma forma en el hombre, se justificarían la versión de la verdad singular al Universal, según la expresión hegeliana, la persona, el amor, la fraternidad, la comunidad, etc.; es decir, todos aquellos valores que cobran ya un sentido desde la perspectiva de una ética natural autónoma, en el logos existencial de la pura mundanidad ²⁸.

²⁷ Cfr. EMC, cap. XII, 1.

²⁸ Cfr. EMC, cap. XII, 2.

c) *La contradicción del concepto de Divinidad ante la pura mundanidad.*

El hombre, pues, se ve abierto a las dos posibilidades señaladas: Dios y la pura mundanidad. Pensemos que ésta es la experiencia real de todo hombre que vive actualmente en el interior de nuestra cultura: se vive abierto a la hipótesis y posibilidad de un concepto determinado de Dios, sabiendo que muchos hombres son, de hecho, religiosos; pero se vive también abierto a la pura mundanidad sin Dios como posibilidad real de interpretación del mundo y de la existencia, tal como se ve ejemplificada en las formas naturalistas de la cultura. El concepto de Dios, pues, surge ante la conciencia humana; sin embargo, surge también la hipótesis de la pura mundanidad y, por ello mismo (cosa que no ocurriría si Dios fuera la única hipótesis, aunque con oscuridades, de coherencia de lo real, tal como pasaba para la teología natural de la Escolástica), por esa apertura a la pura mundanidad, se produce en la conciencia humana un proceso dialéctico de reflexión racional que le presenta la contradicción que lleva consigo la afirmación de Dios en un mundo en que es posible la pura mundanidad; adviértase que el presupuesto de esta reflexión dialéctica es precisamente el que la conciencia se ha formado ya el concepto de Dios y se ha visto abierta a la posibilidad real de la pura mundanidad. El hecho es, pues, que la conciencia humana —desde el interior del mundo real en que el hombre se encuentra y donde es posible la pura mundanidad— concibe tres focos, por así decir, de contradicción para la significación de una afirmación de Dios²⁹.

a) *La contradicción del silencio de Dios.* En efecto, si Dios es el ser que, desde su trascendencia absoluta, constituye y fundamenta la realidad toda, debería manifestar la verdad última de su presencia. Sin embargo, en un mundo en que es posible la hipótesis de la pura mundanidad, Dios ha permanecido en silencio. ¿Qué significación tiene, pues, para el hombre creer que es real un Dios que, de serlo, debería manifestarse? b) *La contradicción de la indigencia humana.* El hombre, a lo largo de su vida, debe ir bebiendo el sorbo amargo de su indigencia, la suya propia como hombre y la de la humanidad. Sin embargo, si Dios, tal como el hombre lo piensa, es justo y verdaderamente está ahí, ¿qué sentido tiene que le haya dado una constitución natural zarandeada por la indi-

²⁹ Cfr. EMC, cap. XII, 3.

gencia y la angustia? ¿Qué sentido tiene que Dios permanezca impasible ante el grito angustiado de la existencia del hombre? ¿Qué sentido tiene creer que ese Dios es real? c) *La contradicción del abocamiento humano a la pura mundanidad*. El hombre sabe que tiene a la mano la pura mundanidad; el silencio de Dios y la angustia de su indignancia parecen contradecirle la significación de creer en su existencia. Se ve, pues, abocado a la pura mundanidad, a vivir ut si Deus non daretur. ¿Qué sentido tiene, pues, pensar que es real un Dios que ha dejado al hombre en el mundo abocado a su pura mundanidad? Pensemos que éstas son, en efecto, las tres contradicciones que experimenta el hombre en su vida y que le amargan profundamente con relación a Dios: ¿qué sentido tiene creer que es real un Dios que permanece en silencio, indiferente ante la indignancia humana y que deja al hombre abocado a su pura mundanidad? En este sentido, pues, aunque ante el hombre ha llegado a surgir el concepto de Dios, la viabilidad de la hipótesis se ve contradicha por las mismas implicaciones del hecho de la pura mundanidad. Por ello, el hombre se ve casi irremediabilmente abocado a la existencia arreligiosa, a la pura mundanidad existencial³⁰.

d) *Las experiencias existenciales en el límite y la nueva referencia existencial a la Divinidad.*

Situado, pues, el hombre en el horizonte existencial de su pura mundanidad comienza a autorrealizarse en el curso de la temporalidad. Su verificación existencial plena es llegar a posesionarse de la Energía del Cosmos en una dimensión personal y comunitaria, según todas las determinaciones del sentido existencial de la pura mundanidad. Ahora bien, según nos mostraría un análisis riguroso de las estructuras de la verificación del logos existencial puramente mundano, la vida deriva necesariamente a dos experiencias límite, originadas en la conciencia de adecuación o inadecuación entre el logos existencial que debe ser pretendido y el carácter real de la realización de hecho. Estas dos experiencias límite serían: a) el gozo existencial de la autorrealización, esto es, la experiencia de adecuación entre la posibilidad del logos existencial y el contenido de la realización de hecho, y b) la tristeza de la truncación existencial, esto es, la experiencia de la inadecuación entre el logos existencial y la realización de hecho. La experiencia nos muestra

³⁰ Cfr. EMC, cap. XII, 4.

que la existencia real de todo hombre, en aquellos momentos en que la cotidianidad deriva a situaciones existencialmente decisivas, está siempre compuesta por una dialéctica entre estas dos experiencias límite: el goce, la alegría de la verificación, o la tristeza de la truncación, el fracaso existencial. Así, en las estructuras verificativas de la pura mundanidad aparecería la experiencia truncante, última y definitiva, de la muerte³¹.

Por consiguiente, el hecho es que estas dos experiencias límite de la pura mundanidad conducen a la existencia a una concienciación experiencial decisiva: que la estructura del Cosmos es tal que necesariamente van a quedar truncadas parte de las aspiraciones existenciales de la pura mundanidad, aspiraciones existenciales de sentido personal y de sentido comunitario; como veremos, será a partir de esta concienciación existencial cuando se producirá una nueva referencia del hombre a la Divinidad. Para mayor claridad y brevedad, prescindiendo de un análisis rigurosamente ontológico de esta problemática existencial, que aquí no podemos desarrollar, creo que nos daremos a entender suficientemente de la siguiente manera. Supongamos una existencia situada en la experiencia del goce de la propia autoverificación: el dominio personal de la Energía del Cosmos, por medio de una autointegración en la comunidad, la mujer, los hijos, el amor, la fraternidad, etc. Supongamos, además, que esta existencia va a ser afectada por los últimos progresos de la medicina y se va a terminar incluso con la misma truncación definitiva de la muerte. Sin embargo, aun entonces, la misma tendencia a la máxima posibilidad existencial que se pretende alcanzar, le haría caer en la cuenta de aquellas otras existencias que se situaron codo a codo en el trabajo, seres queridos quizá, y que ya han caído en el camino por la muerte en el curso temporal de la historia. Quiere esto decir que, en definitiva, la historia del hombre en el Cosmos, en virtud de sus mismas estructuras verificativas, no podría dejar de ser una historia sangrienta. Pues bien, el hombre, al tomar conciencia de la truncación personal y comunitaria de su máxima aspiración vital en la pura mundanidad, se ve de nuevo referido a la Divinidad en este sentido: si la posible Divinidad fuera objetivamente real y estuviera ahí, trascendentemente al Cosmos, dispuesta a una salvación de la historia del hombre, podría presentarse entonces una última posibilidad de que se convirtieran en realidad sus máximas aspiraciones existenciales: la

³¹ Cfr. EMC, cap. XII, 5, 1.

plenitud personal y la plenitud comunitaria. Prescindiendo de las muchas complicaciones que surgen de lo que venimos diciendo y que aquí no podemos atender, debemos retener, al menos, lo siguiente: que las estructuras existenciales de autorrealización en la pura mundanidad son tales que el hombre necesariamente deriva, en el curso de su temporalidad, a una nueva referencia a la Divinidad: la del deseo de que fuera efectivamente real y que estuviera dispuesta a llevar a cabo la absolutización máxima y definitiva de la historia del hombre³².

e) *Recuperación del sentido teológico del silencio de Dios:
el logos del sacrificio absoluto de la Divinidad.*

Ahora bien, cuando el hombre ha llegado a una madurez existencial tal que se ha referido a la posibilidad absolutizadora de la Divinidad, de la manera descrita, se ha constituido en él una experiencia decisiva: que las estructuras verificativas de la mundanidad son tales que, en último término, refieren la existencia al deseo de que fuera verdaderamente real la Divinidad, ofreciendo su existencia a la posible acción absolutizadora obrada por ella. Y va a ser a partir del contenido de esta nueva experiencia cuando se reconstituya la coherencia racional de la afirmación de Dios, antes absurdizada, como vimos, por la experiencia del silencio divino, la indigencia humana y su abocamiento existencial a la pura mundanidad. En efecto, el hombre, en la experiencia de que su existencia mundana ha quedado referida al deseo de la posible salvación absolutizadora obrada por la Divinidad, comprende que hay una posibilidad de sentido para el silencio de Dios: Dios no se ha dicho a sí mismo y ha dejado abierta la posibilidad de la pura mundanidad, precisamente para conseguir lo que el hombre ha tenido ocasión de experimentar en el curso temporal de su verificación mundana: Para situar la existencia en el horizonte mundano de la absoluta autonomía y libertad en el Cosmos, absolutez existencial analógica a la divina, y para recibir el deseo y la ofrenda existencial, constituidos en la autonomía y libertad humanas, para la posible salvación absolutizadora obrada por la Divinidad. De esta manera, Dios ha renunciado a la imposición de su presencia divina, para recibir la escucha y la ofrenda existencial de un hombre constituido en su completa personalidad libre en el Cosmos. La mundanidad pura del hombre sería, pues, el resultado de

³² Cfr. EMC, cap. XII, 5, 2.

la renuncia de la Divinidad a manifestarse en cuanto tal en el Cosmos: el vacío cósmico de la presencia de la Divinidad sería así la possibilitación de la máxima plenitud ontológica de la constitución humana en el Cosmos. Por consiguiente, la coherencia racional, el sentido de la afirmación de la existencia de Dios, como fundamento último de un Cosmos tal, radicaría en la admisión de que la Divinidad ha renunciado a imponerse con su presencia, para recibir la ofrenda existencial de un hombre constituido en la absolutez ontológica de su posición en el Cosmos: éste sería el logos del sacrificio absoluto de la Divinidad. Dicho de otra manera: admitir a Dios es admitir que la mundanidad pura es el don máximo del Trascendente para la absolutez ontológica de la constitución humana en el Cosmos³³.

¿Qué es, por tanto, lo que acontece en el interior de la experiencia existencial del hombre hasta comprender el sentido de afirmar a Dios desde el interior de un mundo en que es posible la pura mundanidad? La posibilidad de afirmarle parece absurdizarse inicialmente al entrar en confrontación con el hecho real de la pura mundanidad. Sin embargo, las experiencias existenciales en el límite, que llevan al hombre al deseo de Dios, acaban por conducir a la conciencia humana a la comprensión del logos del sacrificio absoluto de la Divinidad como posibilidad de sentido para la admisión significativa de Dios desde el interior de un mundo en que es posible la pura mundanidad. Se trata en realidad de un proceso dialéctico que quedaría expresado en el siguiente esquema:

TESIS

SINTESIS



ANTITESIS

³³ Cfr. EMC, ep. XII, 5,3.

f) *Coherencia natural de la afirmación de Dios y de la existencia religiosa.*

¿Obra, pues, significativamente, con coherencia racional, el hombre que, según las exigencias de su posición en el mundo, acepta el autorrealizarse religiosamente? En efecto, los tres focos de coherencia significativa para una religiosidad natural son: a) los argumentos cosmológicos que hacen surgir el concepto de Divinidad como hipótesis de coherencia última de lo real; b) el sentido o logos del sacrificio absoluto de la Divinidad; c) la experiencia religiosa subjetiva y la experiencia religiosa objetiva plástica en las religiosidades tradicionales constituidas. Sin embargo, la significación de la religiosidad existencial no pasa de ser una certeza moral libre, que no es, por tanto, impositiva; cabe siempre la posibilidad de que el hombre se sitúe en su pura mundanidad, rechazando el sentido de la aceptación de Dios³⁴. Podríamos expresarlo también en el siguiente esquema:



³⁴ Cfr. EMC, cap. XII, 6. Aunque a un nivel de consideración natural se puede decir que la certeza moral libre de la pura mundanidad es viable, sin embargo, desde el punto de vista de la fe cristiana sabemos que el hombre que rechaza a Dios y existe en la pura mundanidad es pecador, porque rechaza el testimonio sobrenatural y suficiente del Espíritu El Espíritu —que actúa sobrenaturalmente en el hombre y sólo se reconoce desde la fe—, la Gracia del Espíritu hace al hombre responsable de su pecado, como también le hace portador de un mérito sobrenatural. Por ello, los testimonios de que nos habla la teología bíblica

g) *Afirmación significativa del Cristianismo: fe e incredulidad.*

El hombre real, pues, situado en el mundo y en la verdadera experiencia de sí mismo, es el que se encuentra con el hecho positivo del Cristianismo y toma ante él la decisión de juzgar su significación. Hemos visto ya lo que es la experiencia real del hombre situado en el interior del Cosmos: apertura al concepto de Dios, pero absurdización de la posibilidad de considerarle verdaderamente coherencia racional última de la realidad por la contradicción de su silencio, de la indignancia humana y del abocamiento humano a la pura mundanidad; hasta llegar, por último, a encontrar un logos, un sentido único, al afirmar que Dios es el origen de una realidad en que es posible la pura mundanidad: el logos del sacrificio absoluto de la Divinidad. La pregunta, pues, la inquietud esencial, que el hombre real, el verdaderamente situado en la experiencia natural de sí mismo en el mundo, se plantea es ésta: ¿es verdaderamente real el logos del sacrificio absoluto de la Divinidad?

Vemaso, por tanto, sobre la base de esta experiencia antropológica, lo que encuentra el hombre en el Cristianismo, al enfrentarse con él como fenómeno positivo, realmente acontecido en la historia. Como fenómeno positivo, el Cristianismo es: la historia de Israel, la historia y evolución progresiva de su teología y experiencias religiosas, la figura de Cristo, la primera comunidad cristiana, su formación y su interpretación de la figura de Cristo, la historia de la Iglesia y de la progresiva configuración de su teología. No podemos aquí, evidentemente, emprender un análisis de tales dimensiones. ¿Qué es, pues, en síntesis, el Cristianismo como fenómeno positivo? Es la figura de Cristo tal como se presenta en la fe de la Iglesia³⁵ y configurada en el curso de la historia de

son: a) el testimonio de la naturaleza, b) el testimonio del Misterio de Cristo, y c) el testimonio del Espíritu (cfr. EMC, cap. XV, 1). Nótese que no sería cristianamente ortodoxo un pensamiento que dijera que al hombre, sin pecar, sin ser responsable de ello, le quepa una posibilidad real viable de negar a Dios. Aunque Dios no se quiere imponer a un nivel de naturaleza, sí da de sí mismo, en una dimensión sobrenatural, un testimonio inequívoco en el interior de todo hombre.

³⁵ Cfr. EMC, cap. XVI-I, 2, 1). Adviértase que el encuentro positivo con el Cristianismo nos obliga a abordar la problemática sobre el Cristo de la historia y el Cristo de la fe: a) el análisis histórico crítico del Cristianismo muestra que existe una correspondencia esencial entre el Cristo de la historia y el de la fe; lo que no quiere decir que muchas expresiones y pensamientos teológicos del N. T. no deban ser atribuidos a la creatividad de la primera comunidad; b) sin embargo, el encuentro

Israel y de la Iglesia: el Dios que, llegada la plenitud de los tiempos, se humilla y anonada en la persona de Cristo para realizar y revelar el misterio de la creación y de la salvación del hombre: el sacrificio del Verbo, de Dios mismo, de Cristo, dejando abierta en el mundo la posibilidad del pecado, hasta aceptar su consumación muriendo a manos de los pecadores, de aquellos que niegan a Dios, y seguir ofreciendo al hombre la salvación: a todos aquellos que aceptando a Dios en su anonadamiento en la muerte de Cristo, sean también partícipes de su resurrección³⁶.

La pregunta, pues, que ahora nos planteamos es ésta: ¿qué es, por tanto, lo que encuentra el hombre en el Cristianismo que hace que se le presente significativo creer que en Cristo se ha dado una verdadera intervención de Dios en la historia? El fundamento de la significación, de la coherencia real, de la fe no es sino la fuerza misma del misterio de la muerte y resurrección de Cristo, como revelación de la voluntad de Dios en el misterio de la creación y salvación del hombre, todo ello enmarcado en la historia de Israel, de la Iglesia, es decir, en el conjunto de los signos que componen la historia de la salvación³⁷. Tiene significación creer que el Dios que se revela en Cristo es el Dios real porque en el Misterio del sacrificio de Cristo, por una parte, se asume el designio del Dios de la Creación, que ha eludido la imposición de su presencia divina y sólo puede ser accedido bajo la aceptación del sentido o logos del sacrificio absoluto de la Divinidad, y porque, por otra parte, se desbordan las posibilidades humanas en el descubrimiento de la profundidad insondable del amor de Dios. En Cristo se unifica y expresa perfectamente la verdad integral del hombre, de su posición en el mundo y de su relación con Dios; la verdad real del hombre y del mundo quedan en Cristo —en la figura misma de su Divinidad que se anonada hasta la muerte— abismalmente profundizadas: la profundidad teológica abismal de la figura misma de Cristo es el signo de credibilidad fundamental del Cristianismo, su verdadera fuerza de penetración ante la conciencia del hombre en el mundo³⁸.

Sin embargo, la coherencia objetiva del Cristianismo no pasa de ser una certeza moral libre; queda todavía abierta la puerta

con la profundidad abismal de Cristo (como ocurre en la casi totalidad de los cristianos) es un encuentro con el Cristo de la fe; c) supuesta la fe, se fundamenta la doctrina de la inspiración.

³⁶ Cfr. EMC, caps. XIV-XV.

³⁷ Cfr. EMC, cap. XVI-I.

³⁸ Cfr. EMC, cap. XVI-I, 5.

natural de la pura mundanidad que puede dar lugar también a una certeza moral libre. Sin embargo, el rechazo de Cristo es también pecado y negación del testimonio sobrenatural del Espíritu³⁹. El hombre, desde la fe, comprende entonces el sentido de los tres testimonios esenciales que le han conducido a su decisión libre y personal: el testimonio de la naturaleza, el testimonio de Cristo y el testimonio del Espíritu⁴⁰.

IV

METODOLOGIA CRITICO RACIONAL DE UN ANALISIS DE LA SIGNIFICACION REAL DEL CRISTIANISMO

¿Son las cosas tal como las hemos descrito? Es decir, ¿queda el hombre realmente abierto a Dios y a la pura mundanidad, cayendo en la cuenta primero de las contradicciones de la afirmación de Dios, hasta recuperar después su sentido a través del logos del sacrificio absoluto de la Divinidad? ¿Es entonces esta experiencia antropológica la que determina la captación significativa con que el hombre puede comprender el Cristianismo como real revelación de Dios? ¿Son éstas realmente las experiencias que atraviesa la existencia humana y que la conducen a Dios?

Debemos hacernos a la idea de que en la obra EMC no hemos pretendido simplemente el enunciado de una hipótesis. Hemos pretendido seguir una metodología de pensamiento que nos permita la presentación rigurosa de la justificación crítica que nos muestra dicha hipótesis como la verdadera descripción del proceso humano que conduce a la religión y al Cristianismo. Creemos, pues, que un análisis crítico de la experiencia de la realidad nos permite justificar que las cosas suceden realmente tal como hemos descrito. Con toda brevedad, por tanto, damos ahora un esquema esencial del razonamiento crítico que presentamos en la obra.

Supuesto el análisis histórico del proceso que conduce a la actual crisis del Cristianismo, se plantea sistemáticamente la pregunta crítica por su significación y sentido⁴¹. Una respuesta crítica debe constar de una metodología que siga tres momentos de reflexión científica sucesivos: a) el análisis antropológico (¿cuál es

³⁹ Cfr. nota 34.

⁴⁰ Cfr. EMC, cap. XVI-I, 6, 1-2.

⁴¹ Cfr. EMC, Parte Introductoria, caps. I-II-III.

la experiencia y conciencia real que tiene el hombre de sí mismo en el horizonte del mundo?); *b*) análisis de los caracteres objetivos con que se le presenta al hombre el acontecimiento cristiano (¿qué es lo que el hombre situado en el mundo encuentra realmente en el Cristianismo?); *c*) análisis de la comprensión significativa del Cristianismo (¿qué significa el Cristianismo, consecuentemente, para el hombre real?)⁴².

a) *Análisis antropológico.*

¿Qué es realmente la naturaleza del hombre? ¿Cuál es la auto-experiencia y autocomprensión humana, su sentido existencial? El problema inicial es un problema metodológico⁴³: el de la metodología crítica para emprender una descripción real del hombre. Un análisis inicial, reflexivo y fenomenológico, de la experiencia nos muestra críticamente que en principio cabe pensar que el origen de la realidad humana es la inserción aposteriórica y estructural de la conciencia en el ámbito objetivo de la realidad. Según esto, pues, ¿qué significa, en principio, una descripción crítica del hombre? Debería entenderse como la exposición de una Crítica Constitucional (una crítica de la constitución aposteriórica y estructural de la conciencia en la realidad) en dos momentos complementarios: *a*) el análisis teórico de las posibilidades objetivas de auto-comprensión y sentido existencial consecuente que le ofrece al

⁴² El hombre situado en la historia y en la real experiencia de sí mismo es un factor esencial para la comprensión misma de la palabra de Dios por dos razones: *a*) porque el hombre es irreductiblemente el lugar en que la Palabra de Dios se capta en su significatividad, y *b*) porque la misma Palabra de Dios va dirigida al hombre real de la historia y lo supone radicalmente para presentarse en su significatividad. Por ello, la previa reflexión sistemático-antropológica pretende situarse críticamente en la real autoconciencia humana en el mundo. Si se quiere ir más allá de la simple historia y se pretende hacer comprensión teológica, teología, es insustituible una previa reflexión científica sobre el presupuesto antropológico. En otro caso, los criterios interpretativos estarían siempre sometidos a lo imprevisible de una auto-comprensión espontánea, intuitiva, acrítica. Una teología entendida como simple escucha positiva de la Escritura y de la Tradición no es realmente posible, puesto que siempre se supone la experiencia antropológica como perspectiva interpretativa, que no sólo está ya en la misma Escritura y Tradición, sino que, además, forma parte también de todo quehacer teológico desde el presente.

⁴³ Cfr. EMC, Parte Primera y Segunda.

⁴⁴ Cfr. EMC, Parte Primera, Sección Primera, caps. V-VI-VII-VIII, presentación de las diversas perspectivas metodológicas dadas hasta el momento.

hombre su integración aposteriórica en la realidad, y *b*) el análisis de cómo, de hecho, el hombre de la historia acontecida ha ido apropiándose de esas posibilidades de autocomprensión y de existencia⁴⁵.

Un análisis y clasificación fenomenológica de las experiencias que afectan a la conciencia desde el interior del mundo —especialmente el concepto mismo de realidad y el movimiento de la transformación energética de lo real en su conjunto⁴⁶— hacen que el hombre esboce el concepto de Dios y el de la pura mundanidad como posibles hipótesis de coherencia última de lo real⁴⁷. Sobre este presupuesto comprende el hombre dialécticamente las contradicciones del concepto mismo de Divinidad y recupera su sentido posteriormente en el logos del sacrificio absoluto de la Divinidad. Por último, como consecuencia, el hombre queda abierto a la certeza moral libre de la admisión de Dios o de la pura mundanidad⁴⁸.

Para concluir la reflexión crítica, el análisis de la historia realmente acontecida se muestra conforme con estos resultados: tras el pensamiento teocéntrico medieval, lo que precisamente se descubre en la historia moderna es la viabilidad real de la hipótesis de la pura mundanidad⁴⁹.

⁴⁵ Cfr. EMC, Parte Primera, Sección Segunda, caps. IX-X.

⁴⁶ Cfr. EMC, Parte Segunda, cap. XI. Para matizar nuestro punto de vista con relación a la problemática tradicional en los sistemas escolásticos de antropología, podríamos hacer las siguientes observaciones: *a*) Las experiencias radicales de la conciencia, tras su inserción aposteriórica en la realidad, dan lugar al concepto de realidad y de Absoluto y a la experiencia del modo estructural fáctico de lo real; en esto radica precisamente el carácter estructural de las funciones del pensamiento y del lenguaje. *b*) La autoexperiencia humana como subjetividad personal en el mundo tiene en su base una experiencia radical de unidad con el ámbito objetivo de lo real: no creemos, pues, justificado críticamente un *excessus* trascendental basado en la absoluta diversidad ontológica de la otredad de la materia (cfr. EMC, cap. XI-I). *c*) El concepto de Dios y el de pura mundanidad surgen como consecuencia de un juicio objetivo en el que se problematizan el concepto de realidad, su ámbito de absolutez y el movimiento trasformativo de la realidad en su conjunto. *d*) Pero al sentido de la afirmación del Dios trascendente sólo se llega a través de la dialéctica racional y existencial que conduce al logos del sacrificio absoluto de la Divinidad. *e*) El hombre, pues, que es realmente espíritu, en cuanto que está afectado por la llamada del Espíritu del Dios trascendente que le hace superar el horizonte de un curso de los acontecimientos puramente mundano; pero la única posibilidad natural y racional de llegar a tematizar esta su condición ontológica está necesariamente mediada por el logos del sacrificio absoluto de la Divinidad.

⁴⁷ Cfr. EMC, cap. XI-III.

⁴⁸ Cfr. EMC, cap. XII.

⁴⁹ Cfr. EMC, cap. XIII.

b) *Análisis objetivo del acontecimiento cristiano.*

El Cristianismo, en efecto, se presenta ante la conciencia humana como acontecimiento realmente dado en la historia: La historia de Israel y de sus experiencias religiosas, la figura de Cristo, la fe de la comunidad cristiana, la historia de la Iglesia. La toma de conciencia de los caracteres positivos con que el Cristianismo se presenta es el presupuesto de toda decisión significativa surgida de la capacidad crítica del hombre ⁵⁰.

c) *Afirmación significativa del Cristianismo.*

Es consecuencia de los dos elementos señalados: la autoconciencia existencial del hombre en el mundo y el análisis objetivo del acontecimiento cristiano ⁵¹. Desde este punto de vista aparece en toda su fuerza que el Misterio de la muerte y resurrección de Cristo es el signo de credibilidad fundamental para un hombre que ha comprendido que su posible relación con Dios está necesariamente mediada por el logos del sacrificio absoluto de la Divinidad. El análisis crítico de la decisión ante la significación del Cristianismo muestra que hay dos posibilidades: la certeza moral libre de la revelación de Dios en Cristo o la permanencia en la certeza moral de la pura mundanidad ⁵². La obra termina con un análisis de la estructura de la teología fundamental y la referencia conclusiva a las diversas teorías aludidas a lo largo de todo el recorrido de la investigación ⁵³.

V

LA NUEVA HERMENEUTICA COMO RESOLUCION DE LAS APORIAS DE LAS SOLUCIONES CLASICAS

El interés esencial de la ortodoxia católica, al mantener sus afirmaciones sobre el conocimiento natural de Dios, ha sido simple-

⁵⁰ Cfr. EMC, Parte Tercera, cap. XIV-XV.

⁵¹ Cfr. EMC, Parte Cuarta, cap. XVI-I.

⁵² Cfr. notas 34 y 39. La pura mundanidad es naturalmente posible; pero una consideración sobrenatural del hombre nos la presenta, desde la fe (el incrédulo no puede reconocer su pecado sino desde la fe misma), según dijimos, como la actitud vital de pecador.

⁵³ Cfr. cap. XVI-II y XVII.

mente éste: asegurar para todo hombre la posibilidad de llegar a un conocimiento real de Dios que le pueda justificar el mantenimiento de la vida en la coherencia de las decisiones religiosas⁵⁴. Como acabamos de ver, en la perspectiva hermenéutica descrita, el hombre queda abierto al concepto de Dios, hasta poder llegar a la certeza moral libre de su existencia. Sin embargo, el curso de la conciencia hasta esta certeza no es simplemente una decisión sobre la coherencia física del Cosmos. La dialéctica del concepto de Dios ante la pura mundanidad es tal que sólo la admisión del logos del sacrificio absoluto de la Divinidad puede abrir a la aceptación con sentido de la certeza religiosa natural⁵⁵. Por ello, implícitamente, ya por la misma situación en el Cosmos, la admisión de Dios supone siempre la mediación cristológica. La Escolástica, por no haber comprendido —por su situación es una cultura distinta— la posibilidad real de la pura mundanidad, no supo poner de manifiesto el curso dialéctico de la razón humana hasta llegar a afirmar a Dios en un logos ya implícitamente cristológico.

De la misma manera, la hermenéutica expuesta es apta para asumir el cristocentrismo radical, vivencia esencial de la teología de la Reforma: a Dios no se le puede alcanzar por el análisis del Cosmos, fuera del logos cristológico, fuera de la admisión de Cristo. En efecto, según hemos visto, el origen natural de la idea de Dios no resiste la misma crítica de la razón que presenta las contradicciones de su afirmación desde el interior del mundo⁵⁶; el hombre se vería así abocado a su pura mundanidad. Sin embargo, sólo la captación de sentido del logos del sacrificio absoluto de la Divinidad permite la recuperación coherente de la afirmación de Dios. Pero la mediación de este logos es ya implícitamente cristológica. Toda afirmación de Dios es, ciertamente, en Cristo; sin Él Dios no es coherente, es una alienación: pero esto no significa que el mismo hombre en el mundo no pueda relacionarse con Dios porque, en el fondo, la coherencia intrínseca de su referencia a Dios es siempre implícitamente cristológica. La religiosidad natural es implícitamente cristológica porque Cristo es la revelación en profundidad teológica abismal de la verdad radical del hombre mismo.

Las teologías de la Gracia y de la Fe —desde la perspectiva de una comprensión significativa del Cristianismo a través de la hermenéutica de la pura mundanidad— alcanzan también una com-

⁵⁴ Cfr. Recuérdense los principios de la Dei Filius: D 3000 ss.

⁵⁵ Cfr. EMC, cap. XII; en este artículo: Sección III.

⁵⁶ Cfr. EMC, cap. XII, 3-4; en este artículo, Sección III, c.

prensión más clara y contundente. No se trata solamente de la Gracia de la Creación o de la Gracia del Sacrificio de Cristo. El mismo hombre, ya creado e inserto en la historia, el hombre que vemos y somos, por las solas fuerzas de su naturaleza, únicamente puede llegar a una religiosidad que naturalmente lleva implicado en sí un riesgo, puesto que sólo es certeza moral libre y queda todavía abierta la pura mundanidad: ese hombre natural no puede tener por sus solas fuerzas una certeza absoluta de Dios, ni puede exigir en justicia su revelación. Sólo la Gracia del Espíritu presuponida es principio de los actos sobrenaturalmente meritorios⁵⁷. De la misma manera, la fe cristiana encuentra una explicación convincente que la presenta —concordando los dos polos esenciales de la ortodoxia—, por una parte, como un acto humano racional, coherente, significativo, y, por otra, como un acto plenamente libre y personal que no se ve forzado por ningún tipo de necesidad natural. Como hemos visto, en efecto, tanto la creencia natural en Dios como la fe cristiana tienen una profunda coherencia: la de una certeza moral libre; sin embargo, no se trata nunca de una certeza racional impositiva, porque está siempre abierta la puerta de la pura mundanidad. Por ello, la fe es siempre decisión libre y personal con el Espíritu, que se adquiere sólo en la fe misma, se puede llegar a superar la débil coherencia moral, que alcanza el hombre por sus fuerzas naturales, para situarse en la experiencia de la certeza absoluta subjetiva de la fe; es decir, en la plena y definitiva comprensión vivencial de la fe que sólo puede lograrse desde la fe misma, tras el presupuesto de la presencia de la Gracia sobrenatural del Espíritu.

VI

CONCLUSION

PRINCIPIOS ACTUALES DE UNA EXPOSICION SIGNIFICATIVA DEL CRISTIANISMO ANTE LA EXPERIENCIA DE NUESTRO TIEMPO

¿Cómo podríamos recapitular lo que llevamos dicho?

a) *El hombre vertido constitutivamente a la realidad.* El hombre está vertido constitutivamente a un ámbito de realidad

⁵⁷ Recuérdense los principios del Decreto De Justificatione en Trento: D 1520 ss.

que le fundamenta. Por ello, la conciencia humana se encamina constitutivamente al conocimiento hasta el fondo del ámbito absoluto de realidad, porque, en definitiva, la verdad última del ser personal, como realidad participada, es la verdad última del ámbito de realidad que le fundamenta. La autenticidad del hombre es siempre función de la realidad. De ahí que el hombre se relacione cognoscitivamente con ella —que inmediatamente no puede ser sino la realidad que experimenta— y busque integrarse auténticamente. El hombre, en su pensamiento y en su lenguaje, busca un mundo de significados y de sentidos reales, plenamente insertos, acoplados a la realidad, plenos de autenticidad. Por esto, cuando el hombre ve que su sistema de pensamiento, de motivaciones y sentidos, no corresponde a los hechos objetivos de la experiencia real, de la realidad, se angustia radicalmente y se tambalea existencialmente porque teme vivir, o haber vivido, una autorrealización inauténtica, falseada, errónea, no inserta en la verdad de lo real.

b) *La crisis del Cristianismo medieval como crisis de significatividad y de sentido real ante la mundanidad.* La síntesis teológica del Cristianismo medieval es el origen en que hay que buscar el sistema de pensamiento con que el Cristianismo se ha venido entendiendo a sí mismo —en representación consciente— prácticamente hasta nuestros días. Para el modo específico del teocentrismo medieval, ya el hombre natural comprende que Dios es la única posibilidad de coherencia física del Cosmos y, por tanto, se mueve siempre racionalmente ante Él; además, la revelación cristiana ha venido a perfeccionar la religiosidad constitutiva del ser humano. Para el Medievo el pecado, el prescindir de Dios, se mira como algo posible, pero antinatural, sólo explicable por las fuerzas del mal, por la capitulación irracional, por la aceptación de las fuerzas diabólicas y la concupiscencia. La naturaleza humana, la razón, imponen el sometimiento religioso al Creador y así se acepta socioculturalmente sin dificultad.

Sin embargo, ya vimos que, a partir del Renacimiento, comienzan a imponerse, poco a poco, las ideologías ateas y las actitudes existenciales naturalistas, hasta llegar al indiferentismo areligioso que experimentamos en los siglos XIX y XX. Afirmaciones teóricas y actitudes existenciales, que serían impensables, diabólicas, para el Medievo, son hoy naturales, impuestos por la misma fuerza de los hechos. Pues bien, esta nueva situación cultural es la que ha ido creando en el Cristianismo la angustia ante la conciencia de no poseer un sistema de pensamiento reflejo realmente

adecuado a los hechos de nuestra cultura. Es la crisis de significatividad y sentido real ante la pura mundanidad surgida progresivamente desde el Renacimiento. ¿Es posible hoy, ante la experiencia real de la historia y de la cultura, mostrar la profunda coherencia del Cristianismo de siempre, superando las insuficiencias del sistema de pensamiento medieval?

c) *La superación del entendimiento medieval del Cristianismo: la pura mundanidad como presupuesto real de su significación.* En la obra EMC hemos pretendido mostrar precisamente que la exégesis de la posibilidad real de la pura mundanidad es la perspectiva hermenéutica que nos permite recuperar una comprensión profundizada de la significación del Cristianismo. Por el análisis de la inserción humana en la realidad, hemos visto que el hombre queda abierto inicialmente a dos posibilidades de coherencia racional última de la realidad: Dios y la pura mundanidad. Sin embargo, la dialéctica con que la conciencia racional humana problematiza su sentido existencial ante esas dos posibilidades la lleva a concebir el único logos, el único sentido, que puede justificar la admisión de Dios desde el interior de un mundo en que es posible la pura mundanidad: precisamente el logos que hemos denominado del sacrificio absoluto de la Divinidad: es decir, la creencia en que la Divinidad ha renunciado absolutamente a imponer su presencia ante la realidad, dejando abierta la pura mundanidad, para constituir plenamente la libertad humana, en la mayor plenitud ontológica, y para recibir desde ahí la libre entrega del hombre al diálogo personal con Dios.

Esta apertura natural al logos del sacrificio absoluto de la Divinidad es, además, el presupuesto para el entendimiento de la significación real del cristianismo, del sacrificio de Cristo. La revelación del misterio de la muerte y resurrección de Cristo no es sino la revelación, en profundidad teológica abismal, de que es real y verdadero el sacrificio de la Divinidad ante el mundo, ante la posibilidad del pecado y su consumación; es decir, es la confirmación del logos mismo de la religiosidad natural. Cristo mismo es, por ello, en su muerte y resurrección el signo de credibilidad fundamental del Cristianismo.

d) *Nuestro tiempo como ocasión histórica para el reencuentro con Cristo.* Nuestra circunstancia histórica, por tanto, no es ocasión —como creyó una consideración precipitada de las insuficiencias de la interpretación medieval— para un Cristianismo salido de la realidad, que para entender su propia coherencia no tiene

más remedio que crearse una realidad ficticia; sino, muy al contrario, es ocasión para entender la profunda coherencia, el impresionante entronque con la realidad de la teología bíblico-cristiana de todos los tiempos. El haber descubierto las dimensiones reales con que aparece naturalmente la pura mundanidad hace entrar en crisis, ciertamente, las insuficiencias de la ideología cristiana medieval; pero permite, a la vez, una profundización mucho mayor en la fuerza y significación real, coherencia del misterio de Cristo como signo de credibilidad fundamental del Cristianismo.

¿Cuáles son, pues, los principios que deben orientar una auto-comprensión cristiana y la comunicación significativa y coherente del Cristianismo ante la experiencia existencial del hombre de nuestro tiempo? *a)* Se tiene que mostrar, en principio, que el hombre, por su situación en el mundo y por cultura, le es naturalmente posible formar el concepto y la hipótesis de Dios; sin partir de esto, el conjunto posterior de nuestras afirmaciones acerca de Dios no tendría ya coherencia. *b)* Debe quedar clara también la posibilidad natural de la pura mundanidad, teórica y existencial como hipótesis viable; hoy, por otra parte, es ya evidente por nuestra misma experiencia cultural postrenacentista.. *c)* El hombre, abierto a Dios y a la pura mundanidad, como posibles hipótesis en principio, sufre en su propia carne la angustia de las contradicciones de la afirmación de Dios: el silencio de la Divinidad, la angustia de la dura experiencia existencial de la indignidad y el desánimo de su aparentemente irremediable abocamiento a la pura mundanidad, donde parece experimentarse el absoluto abandono de Dios; estas dificultades que el hombre siempre —subconscientemente o de manera refleja— sufre en su experiencia vital no deben ocultarse, sino presentarse en su verdadera fuerza real. *d)* Tematizada, pues, reflejamente la experiencia real del hombre en el mundo, debe saberse describir con exactitud en qué sentido —desde el interior de un mundo en que es posible la pura mundanidad— la coherencia de la afirmación de Dios se recupera precisamente a través de la mediación del logos del sacrificio absoluto de la Divinidad; es en la revelación de Cristo donde podemos encontrar como hombres la plena confirmación de que este logos es verdadero, que la pura mundanidad es el don del Trascendente que ha creado nuestra libertad personal absoluta porque nos ama con plenitud de amor, el amor del que no ha dudado en entregar a su Hijo por nosotros; la fuerza misma de la figura de Cristo, en el misterio de su muerte y resurrección, debe ser la fuerza esencial de la fe.

e) La predicción del Cristianismo debe estar persuadida, además, de que el hombre sólo encuentra la seguridad absoluta de la fe al relacionarse personalmente con Dios en la Gracia del Espíritu; la pedagogía de la fe debe confiar en el Espíritu y conducir al hombre a la experiencia religiosa intransferible del encuentro personal con Dios. f) El hombre debe comprender la plenitud vital que significa el que ninguna ideología le pueda ofrecer una esperanza semejante a la cristiana, cifrada en la realidad del encuentro personal con Dios, en la entrega al otro como a hermano, hasta llegar a la plena liberación de la Escatología. g) Debe reconocer, por último, que ninguna otra ideología le responsabiliza personalmente como la cristiana para vivir ya en el presente una existencia humana integralmente auténtica en todas sus consecuencias, dándose a los demás con el mismo amor de Cristo que es expresión suprema del amor de Dios al hombre.

e) *La nueva teología y la renovación de la coherencia existencial del Cristianismo.* Tras el progresivo desarrollo del naturalismo con el Renacimiento parecieron ir hundiéndose poco a poco los cimientos en los que se asentaba la descripción medieval de la coherencia cristiana. Sin embargo, al descubrir la estructura interna de la referencia humana a Dios desde la apertura a la pura mundanidad, comprendiendo la verdadera significación real del misterio de Cristo, se crean los pilares teológicos que permiten la recuperación de la coherencia ideológica del Cristianismo, tras largos siglos de angustia por la crisis naturalista abierta por el Renacimiento. La nueva coherencia cristiana que se vislumbra —una nueva profundización, o expresión más auténtica de la coherencia cristiana de siempre— no es una coherencia que se imponga al que libremente no quiere aceptar a Dios. Siempre se debe tener en cuenta en qué sentido está abierta la pura mundanidad y en qué sentido se presenta la coherencia natural y sobrenatural del Cristianismo.

Sin embargo, el Cristianismo puede encontrar hoy su plena coherencia real —coherencia que, paradójicamente, es la misma debilidad de Cristo en la cruz— y debe purificar su autocomprensión de todas esas interpretaciones erróneas que no solamente deben considerarse acríicas, sino que, además, oscurecen el verdadero sentido de la vida cristiana y cohiben la fuerza expansiva de su dinamismo vital. La estructura de lo real nos permite hablar críticamente del ámbito real de la pura mundanidad; sin embargo, no nos permite pensar que tengan críticamente sentido las ilusiones

renacentistas del panteísmo, de la religión naturalista arreligiosa, de la religión secularizada, inmanentista, etc. Sólo el Cristianismo de siempre, en una profundización teológica a la altura de nuestro momento sociocultural, le puede ofrecer —seguir ofreciendo hoy— a la pura mundanidad una alternativa crítica: la aceptación religiosa —no podría entenderse de otra manera—, aceptación religiosa en Cristo, del Dios trascendente y personal que quiere salvar escatológicamente al hombre, la humanidad entera, para establecer con ella para siempre una nueva comunidad de existencia basada en la libertad y en el amor.

La temática tratada en este artículo ha sido, evidentemente, más amplia de lo que podía dar de sí el espacio. Nos sentiríamos satisfechos si, al menos, su lectura moviese al lector a enfrentarse con la obra que hemos tratado de presentar en estas páginas. En ella se abre un camino que honestamente juzgamos de interés teológico. Aunque no creemos ofrecer soluciones perfectas, sí creemos haber abierto un ámbito de investigación crítica encaminado al problema esencial que hoy, como Iglesia, tenemos planteado: el problema de la significación y sentido del Cristianismo desde el interior de nuestra experiencia histórica.

JAVIER MONSERRAT, S.J.