

LA POCA FE

Alberto Wagner de Reyna



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2003

Alberto WAGNER DE REYNA
(Lima, 1915). Discípulo de Martin Heidegger y de Romano Guardini, ha sido profesor en la Pontificia Universidad Católica del Perú, y es actualmente Profesor Honorario.

Diplomático en diferentes capitales de Europa y América, ha sido miembro del Pontificio Consejo para la Cultura (Vaticano) del Consejo Ejecutivo de la Unesco (París) y del Consejo de la Universidad de las Naciones Unidas (Tokio).

Además de libros sobre historia diplomática del Perú, literatura y filosofía, ha publicado también obras de sociología cristiana:

Destino y vocacion de Iberoamérica (Madrid, 1954); *Pobreza y Cultura* (Lima, PUCP, 1982) y *Armut als Ausweg* (Asendorf, 1988). Además, las siguientes publicaciones sobre temas religiosos: *Introducción a la Liturgia* (Buenos Aires, 1948); *Hacia más allá de los linderos* (Tucumán, 1959); *Crisis en la Aldea global - Ensayos de filosofía y fe cristiana* (Cordoba, 2000) y *¿Cómo se puede ser hoy cristiano?* (Lima, PUCP, 2002).

La poca fe

LA POCA FE

ALBERTO WAGNER DE REYNA



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2003

Primera edición: mayo de 2003

La poca fe

Copyright © 2003 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad
Católica del Perú. Plaza Francia 1164, Lima 1
Teléfonos: 330-7410, 330-7411; Telefax: 330-7405
E-mail: feditor@pucp.edu.pe

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio total
o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal: 15010520032346
Derechos reservados
ISBN: 9972-42-568-1

Impreso en el Perú – *Printed in Peru*

Índice

Prólogo	9
Preámbulo	11
¿Por qué y para qué?	11
El tema de estas páginas	14
Necesario deslinde	15
Meditación Primera: <i>Ratio</i> y <i>fe</i>	19
Vicisitudes de una diosa	19
<i>Laus rationis</i>	21
Ciencia y <i>ratio</i>	22
Absolutismo racionalista	25
Mengua de fe	27
Ejes de la religiosidad	28
El hombre y la fe	28
Meditación Segunda: El progreso técnico obra, maestra de la <i>Ratio</i>	33
El paneconomismo	33
Crisis	34
Origen de un concepto	35
El progreso cuelga los hábitos	37
Paradojas	38
Meditación Tercera: Mito y razón	41
Don Quijote de la Paralelas	41
Singularidades	42
El mito de la razón	43
Verdad por participación	44
Mitos, fábulas, palabras	45
Nuevas paradojas	49
Cuando la <i>ratio</i> pierde la razón	51
Razón del mito	53
Meditación Cuarta: La superación del mito	57
El horizonte mítico	57

Diversidad de visiones	58
La puerta abierta hacia arriba	59
La Revelación	61
La situación límite	65
La crisis de hoy	67
Meditación Quinta: Job	69
Tres dimensiones	69
Los supuestos	70
El mito	72
La apuesta	73
El juicio	74
Los tres amigos	76
Verdad y bien	76
Forzar la mano a Dios	77
El curioso impertinente	79
La voz de Dios	80
Una nueva perspectiva	81
La añadidura	83
Meditación Sexta: La nueva ciencia	85
La nueva ciencia: su problemática	86
Las escalas	87
El big-bang	89
La simetría	92
El tiempo	93
Los límites del racionalismo	97
Meditación Séptima: Tres aproximaciones a la realidad	99
Leibniz	99
Novelista y personaje	101
La computadora	103
Participación e incorporación	104
Meditación Octava: La transitoriedad y lo absoluto	111
Transitoriedad de estrellas y hombres	111
La opinión, base del saber humano	113
Lo transitante y lo transitorio	116
Meditación Novena: Sobre la vida y la muerte	121
El sentido de la vida	121

Muerte y fe	123
Eternidad y tiempo	127
Meditación Décima: Incertezas y requerimientos	131
La progresión revelante	131
Ecumenismo y antropología	132
Fe y práctica: comunidad y misión	136
Fe e hipertrofia crítica	138
Meditación Undécima: La aventura de la nave	141
Un texto y su circunstancia (Mt 16, 32-39)	141
Cristo sobre las aguas	144
El fracaso de Pedro	146
Cristo tiende la mano	147
Grados y funciones de la fe	149
Meditación Duodécima: Caudal y sequía	153
El hombre de fe	153
La poquedad de la fe	158
El río de la fe	161
Anexo	163
Palabras del Dr. Alberto Wagner de Reyna, leídas por el Dr. Patrick Wagner Grau en la presentación de la primera edición de <i>La poca fe</i> .	163

Prólogo

Este es un libro extraordinario. Es, en las palabras mismas del autor, un intento de «reunir memorias [...] alrededor de lo más valioso que he tenido —y tengo— en mi existencia: la fe [...]. Intenta invitar a dar un paseo por diversos campos [...] que concurren a una visión de la fe cristiana que corresponde a las preocupaciones del hombre de hoy, en permanente trance de investigación». Dado lo vasto de la experiencia de los riquísimos —espiritualmente— setenta y cinco años del autor (diplomático, polígrafo, pensador de amplio espectro) y la hondura radical de la temática, ya se puede vislumbrar el gran interés que puede tener este libro para quienes se preocupan por la cosas del espíritu. El enfoque fenomenológico, y la vez entrañablemente existencial, se desprenden de su intención de hacer de él una especie de libro-testamento. Lega al lector lo que percibe como lo más valioso de su vida intelectual y de fe: el diálogo cordial y la eventual coincidencia de su vocación de filósofo y su realidad de creyente.

Después de un sabroso reflexionar sobre la Razón y sobre el Mito y las relaciones de ambos con la Revelación y la Fe, nuestro autor nos presenta una bella meditación sobre el dilema de Job y la situación del hombre que ha de vivir en la Fe. De allí nos lleva a la autorrelativización de la ciencia efectuada por los descubrimientos de la Física moderna, y a una sugerente comparación entre Leibniz, la novela, y una posible computadora, respecto a lo que es «estar dentro» y «estar fuera». Luego plantea el problema fundamental del sentido de la vida ante el tiempo y la eternidad, para desembocar en la constatación de la doble cara de nuestra Fe, que es poca, pero que es, y eso basta.

Espero que el lector, del degustar este sugerentísimo libro, sintonice con él desde los diversos puntos de vista en los que se puede enfocar y saque para su propia vida intelectual y de fe mucho de lo que en él ha puesto tan amorosamente su autor.

Noviembre, 1993

Mons. Óscar Alzamora R.
Obispo Auxiliar de Lima

Preámbulo

¿Por qué y para qué?

Hace poco cumplí setenta y cinco años de mediocres servicios a la vida. No he de hacer por ello testamento, pues nada tengo que dejar. Han pasado por mi mente hartas cosas, riquezas del saber y del espíritu. Las he retenido algún tiempo, les he dado suelta después; me han quedado olvidos y recuerdos.

Recuerdos de lecturas eruditas y frívolas; recuerdos de maestros ilustres y de profesores engolados; recuerdos de conversaciones con el corazón en la mano y parloteos a la lumbre de una buena botella; recuerdos de insomnios que rumiaban problemas insolubles y proyectos irrealizables; recuerdos de reflexiones al correr de la pluma y de ensueños con los ojos abiertos; recuerdos de recogimiento y de pérdida; recuerdos de estudios llevados a cabo con esfuerzo y cuidado y de conferencias pronunciadas con temor al ridículo; recuerdos de escenas de la vida y de imágenes de la muerte; recuerdos de penas y alegrías; sí, recuerdos y más recuerdos. Entreverados y dispares, y a ratos disparatados, aunque son cada vez menos, pues por los forados de la memoria entran ladrones y se llevan lo mejor, como botín, al olvido. Ignoro si a alguien puedan interesar. Sin embargo, he querido reunir estas remembranzas, no en forma anecdótica y deleitable para divertir a posibles lectores curiosos, sino escogiendo las más importantes y susceptibles de agruparse (como casas pueblerinas en torno a la torre de la iglesia) alrededor de lo más valioso que he tenido —y tengo— en mi existencia: la fe. No es este, pues, un libro para amenizar, aunque refleje el júbilo profundo y comunicativo de ser creyente. Tampoco busca mostrar lo poco que sé —lo mucho que ignoro— ni tiene por fin que se acuerden de mí en mi ausencia. Intenta —modestamente— invitar a dar un paseo por diversos campos (a menudo áridos, nunca exentos de savia refrescante) en que se columbran perspectivas que —en mi sentir— concurren a una visión de la fe cristiana que corresponde a las preocupaciones del hombre de hoy, en permanente trance de interrogante.

Por ello he escogido el género de la meditación, ilustrado por autores religiosos y profanos, para que sirva de cobija a mi inhabilidad; en él se avanza volviendo sobre lo mismo, profundizando por desgaste, aunque se carezca de penetración. Meditar es plantarse en medio de un tema, y mediar entre sus extremos, para juntar y enlazar donde convenga y discriminar y separar donde haga falta.

No es este, pues, un estudio sistemático, ni un trabajo académico provisto de aparato crítico y rico en tesoros de papeletas y fichas, sino un texto desapercibido de alcurnia y lujos intelectuales, huérfano de citas y notas marginales. Descansado vacar a un oficio artesanal, laborado con vagar que sabe percibir el gusto del tiempo, vino añejo —aunque pardiello— de racimos de horas. Y, sin embargo, es un divagar esforzado por caminos tortuosos que se enderezan a una meta precisa, pero nunca plenamente alcanzada. Todo —ingredientes y utensilios— viene de la trastienda de la memoria (donde ha madurado o enmohecido —el lector juzgará—) sin factura de fábrica ni declaración de origen, de suerte que el conjunto es suma de indecentes y atrevidos plagios e inocentes y recatados lugares comunes; nada hay en estas meditaciones que sea mío —y todo debo a autores que no señalo— a no ser el meditar mismo y el reír que a ratos, socarronamente, aventuro por entre mis barbas lampiñas. A estas insuficiencias se añade que es sin duda peregrino abordar la fe desde el terreno de la Lógica. No sabría hacerlo de otro modo pues me queda de mis años mozos, en me atreví a ser profesor de esa materia universitaria, una invencible fidelidad, que es deslumbramiento por el *logos*.

Desde luego que una visión crítica de la civilización occidental —sea a partir de ella, sea que venga de fuera de la misma— puede considerar este libro como un representante del «logocentrismo» de que se acusa a esta; logocentrismo que supuestamente olvida o pospone otras instancias fundamentales (o aun más fundamentales que el *logos*), como lo es el ser. Habría que contestar que toda meditación tiene necesariamente un punto de partida, desde el cual dirige la mirada a todo lo demás. No hay visión —por lo menos humana— que escape al sometimiento a la perspectiva, y es difícil negar la legitimidad de cualquiera de ellas o establecer una jerarquía en esta materia sin caer en un dogmatismo filosófico.

No es posible, por otro lado, partir de un relativismo —sea histórico, sociológico o filosófico— para este efecto, pues ello (aparte de engañarse a sí mismo y al lector) significaría una visión simultánea desde puntos opuestos, lo que no permitiría un discurso coherente.

Dado que el hombre es un ente con vida racional, sigue y seguirá siendo el *logos* un camino privilegiado para adentrarse en el ser, y en la nada, y en todo lo que pudiera mediar entre ellos.

¿Será este un ejercicio serio? ¿Un trabajo de mérito? ¿Una pesquisa rigurosa? ¡Vaya uno a saberlo! A mí poco me importa, pues sé de buena tinta —la mía— que en estas meditaciones me pongo (y expongo) crudo y entero —por no decir *en pelotas*—, y ello me basta como certificado de buena conducta de plumista. Mi propósito es hablar recio y sin rodeos, exponer lo que pienso y creo, para empujar por la vía de la cavilación constructiva a quienes, como yo, se preocupan de la legitimidad de su fe. ¿No la han visto, acaso, alguna vez desbaratarse como un castillo de naipes o ensombrecida por la duda? ¿No han admirado, en ocasión memorable, su resplandor —faro y estrella— en medio de la noche del alma? Quiero que ellos, mis hermanos por muchos títulos, encuentren en estas reflexiones sesquijubilares un estímulo para meditar ellos también sobre su fe cristiana, grande o pequeña, públicamente confesada o refundida por el respeto humano, y puedan esclarecerla y fortificarla. Por ello tienen estas hojas, a ratos, trazos de obra de divulgación; no se avergüenzan, aquí o allá, de alguna ingenuidad, para hacer más comprensibles sus explicaciones, o apelan al fondo común de la experiencia humana. Disculpe el lector esas flaquezas, que nacen de buena voluntad, que no de mengua de consideración y miramiento.

Meditaciones invitantes, que recogen alguno que otro texto ya publicado, retazos de diálogo interno, tanteos y convencimientos. Quienes las lean vendrán a verme a mi covacha, visitarán a quien lucha por depurar y afirman lo que, gracias a Dios, cree en conciencia, mientras conserva los pies asentados en el polvo movedizo del siglo, aunque el corazón (sede del pensar clásico) se le salga, apremiado por nostalgias eternas, por la boca y la pluma.

Sí claro, es una profesión de fe, que en todo se ajusta al Credo cristiano y se somete al magisterio de la Santa Romana Iglesia, católica y apostólica. No es, empero, una profesión razonada, al gusto de quienes

quieren «demostrar» su religión, sino *sobrerazonada*, que no teme tomar al mito por testigo, ni a la nube por luminaria. La trascendencia que va allende la razón y sus pompas de jabón matemático es el ámbito de sus anhelos y ahíncos. No, no constituye un testamento lo que aquí se discurre y divulga; este flaco volumen es un *libro blanco* de mi lucha con el ángel —y con el *logos*—, y al lector competirá decidir si ella llevó a victoria o derrota, porque rara vez es la fe suficiente —o suficientemente deficiente— para garantizar la una o la otra.

El tema de estas páginas

El escoger como sujeto de estas meditaciones a la fe —concretamente la *poca fe*—, tema cuya importancia no puede ser puesta en duda, no significa que me parezcan de poca monta otras preocupaciones propias de la «situación espiritual de nuestro tiempo», como son la necesidad de la Redención por el sacrificio del Hijo de Dios (de inagotable profundidad y permanente actualidad) y, en otro orden de cosas, la miseria lacerante que viven muchos de nuestros contemporáneos (responsabilidad que pesa sobre la humanidad entera); el sacrificio y martirio de quienes se atreven a confesar su fe en determinadas regiones del globo (que reclaman solidaridad más cálida y efectiva que la que practicamos); el dolor y desamparo de hombres y mujeres que nada pueden esperar de la vida —por vejez, enfermedad o marginalidad— (que no sabemos sentir como propios y buscamos remediar por interpósita «caridad»); la defensa de la vida humana en su integridad (urgentísima en la ética vacilante de nuestros días); la hipocresía, en materia de política internacional, de quienes se esfuerzan por vender armas y predicar a los compradores la paz y la austeridad, o de quienes, en terreno jurídico, proclaman los derechos humanos y en la práctica los conculcan por medios directos o indirectos; y tantos otros problemas espirituales y materiales que reclaman ser estudiados o resueltos, y hieren la conciencia cristiana, pues son vitalmente insoslayables y fundamentales en la complejidad planetaria de hoy. He escogido el tema filosófico de la *poca fe*, accediendo a vieja inclinación por estos quehaceres del pensar; y también porque siendo laico —y notoriamente creyente— puedo enfocar un asunto —si bien vinculado a la Teología, críticamente aislable de la misma— con libertad y latitud de criterio, los que se

me antojan mayores que en quienes están condicionados por su estado eclesiástico o religioso. Sospecho que por este motivo puedo lograr una audiencia más amplia y cierta simpatía de un grupo de lectores con perfil intelectualmente semejante al mío. Creo que tengo algo que decir sobre la fe, y ello dentro de los límites que mi condición de laico me impone.

Quiero añadir lo siguiente: como estas páginas no constituyen síntesis, revisión o catálogo de mis convicciones religiosas, ni de los temas que más me atraen e inquietan en las disciplinas humanas, sino una meditación filosófica sobre la fe y su poquedad en este mundo, no me aventuro aquí a ocuparme en otros aspectos de la Religión cristiana y su práctica, lo que no significa que me desentienda de ellos o que ignore su importancia.

Necesario deslinda

Ya Aristóteles decía que el hombre posee un deseo innato de saber. Este no suele limitarse a los hechos al alcance de sus sentidos sino que busca ir más allá, a las razones y motivaciones profundas que los determinan. Hay un hambre —o curiosidad— de trascendencia, sentida en mayor o menor grado por todo hombre; trascendencia que puede ser solo intelectual, pero que también abarca a menudo la esencia de la misma persona humana: un empuje a elucidar y comprender lo que constituye y sostiene la realidad, a fin de vivir de acuerdo con lo que se descubre y redescubre a través de ella. Una actitud existencial frente a la trascendencia va más allá de la ontología y encara lo sagrado, lo metafísicamente sacro.

El hombre puede asumir entonces variadas posiciones que van desde el rechazo absoluto del arcano hasta una religiosidad definida por un credo y una práctica comunitaria y establecida, pasando por los matices más o menos personales de creencias, espiritualidades, devociones y cultos, del más variado origen e intensidad, que abarcan desde la firme convicción hasta la dubitativa e intermitente inclinación.

Por su naturaleza, el hombre se aboca pues al «problema» de la trascendencia y frente a ella su actitud es imprevisible. Cuando cree haber logrado sustraerse a su gravitación, ella reaparece por donde menos se espera y el hombre vuelve a hallarse ante el «problema»,

planteado en otra forma, coherente o contradictoria. Y cuando cree tenerla por la brida, a lo mejor —o a lo peor— se percata de que no es más que un hilo de ilusión lo que lleva en la mano.

Ha sido a lo largo de la historia este, uno de los temas centrales de la filosofía y sería vana presunción intentar hacer un aporte significativo a él; pero de otro lado, filosofar es meditar —meterse en medio del problema y de la contienda que alrededor de él se desencadena—, y por lo tanto volver sobre lo mismo, por más pensado y repensado que se halle, de suerte que esta actividad encuentra su justificación en su propio ejercicio.

Y deseo hacerlo a través de un método —el fenomenológico— al cual desde hace muchos años he adherido, no sé si con acierto y total fidelidad. Por ello me es difícil adquirir el compromiso de atenerme en este libro estrictamente a él, pues temo que por aquí o por allá mi discurso escape, en el fragor del combate, a la línea recta de mi intención metodológica.

La fenomenología, método que ha de contarse entre las adquisiciones capitales del filosofar del siglo XX, distingue en la conciencia pura, *noesis* (el acto de conocer) de *noema* (que constituye el contenido del mismo). Y este, el contenido *intencional*, supone algo fuera de la conciencia, al que el conocimiento hace referencia. Trasladando esta distinción fundamental al campo del creer, es decir, a la fe (*pistis*), y adaptando la terminología, podría decirse que el acto de conciencia *por el cual se cree* es *pisteusis* y que su contenido —aquello *que se cree*— puede caracterizarse como *pisteuma*.

Aclarados los nombres, que reflejan una reducción fenomenológica —que considero que Husserl no habría censurado— habría que precisar lo siguiente: si la Teología ha de ocuparse —en mi algo trasnochada semántica— fundamentalmente del contenido del acto de fe —Dios, sus manifestaciones y leyes—, la reflexión filosófica, dentro de la recíproca y necesaria referencia entre *pisteuma* y *pisteusis*, tiene por meta a esta última, vale decir, a la forma en que estos contenidos (objeto del creer) son asumidos por la conciencia. Su preocupación va por el modo en que la intencionalidad afecta a la mente, ¿qué digo?: a la existencia humana en su integridad, y con ello a todas las instancias y realidades de la vida. No dirige su atención al dogma mismo sino a la vivencia de él, y por ello ha de prescindir en la mayor medida posible de su materia

intencional. Desde luego que no se pueden evitar envíos y reenvíos lógicos entre *pisteusis* y *pisteuma* (entre ellos media toda una escala de formalizaciones) o aun, ejemplificaciones, necesarias para una cabal comprensión de los análisis, pero la línea de separación es clara —fenomenológicamente enfocada— entre Teología y Filosofía, y nuestro deseo es mantenernos a este lado del trazo divisorio.

No hacemos aquí Teología, en el sentido riguroso del término (ciencia de Dios en cuanto revelada por Él), sino que intentamos enfocar algunos aspectos de una teodicea fenomenológica, que resulta así a doble título anclada en el pensar filosófico. Dicho sea de paso, que no deja de extrañarnos que teólogos católicos —y por cierto muy ilustres— quieran limitar la Teología que profesan al estudio de la vivencia —acto— de la fe, esto es a la *pisteusis* y aun a la recepción psicológica de la Revelación y del mensaje que ella transmite, y expresamente prescindan del contenido intencional, es decir, de la realidad de las verdades de fe, del núcleo divino que ellas encierran y pregonan. Teología *stricto sensu* no es Filosofía.

Nuestra posición no implica que estas páginas hayan de servir únicamente a lograr disquisiciones teóricas y un saber meramente ilustrativo, y nada más que eso. Por lo contrario, estamos convencidos de que en el acto de fe, como vivencia existencial, y en su lógica (su particular y propia lógica), yace una de las claves fundamentales para comprender el comportamiento del hombre de hoy con lo sagrado, para intuir su problemática y aun para penetrar en el vasto ámbito de la verdadera espiritualidad. Puestos y declarados estos recaudos, establecido el carácter iniciativo e invitante de estas meditaciones, podemos empezar con la primera de ellas.

MEDITACIÓN PRIMERA

RATIO Y FE

Una meditación sobre la fe, si quiere ser creíble, ha de referirse necesariamente a la situación histórica actual, al hecho concreto de cómo se presenta hoy la fe en los países que se llaman cristianos, sin olvidar a los que son tierras de misión. No se trata de emprender un estudio sociológico de ella, en los diversos medios y sectores geográficos, sino de tomar debidamente en cuenta la realidad en que está implantada y la evolución que ha llevado al estado presente. Por otro lado, se requiere también poseer una visión clara de lo que es, en sí, esa virtud teológica, en la amplitud de sus presupuestos y proyecciones, esto es, «ubicarla» en el cuadro de los elementos constitutivos de la existencia humana. Un modo de encarar este empeño consiste en contrastar la problemática permanente de razón, mito y misterio con la crisis, históricamente condicionada, que afronta el mundo de hoy. Precisamente, lo heterogéneo de ambos extremos puede poner en evidencia aspectos determinantes del tema, que un planteamiento científicamente más ortodoxo podría quizá desdeñar.

Vicisitudes de una diosa

La Revolución Francesa convirtió la catedral de Nuestra Señora de París en templo de la Razón, y desde entonces ¡cuánto incienso positivista y cientificista no se ha quemado ante el altar de esa diosa! No es tarea inútil en esta reflexión recordar muy brevemente la evolución que hizo posible que el 10 de noviembre de 1798 se celebrara en dicha iglesia la fiesta de la Razón, acontecimiento sacrílego para unos, de alto valor «filosófico» para otros.

Como las familias reinantes, las grandes ideas y líneas de fuerza de la historia muestran inesperadas genealogías: árboles con raíces aéreas, ramas que se extienden en paradojas, entronques que se recatan en la sombra... Así, el *logos* —‘palabra, razón, proporción, ciencia y discurso’, entre otras significaciones— se derramó por diversos cauces del conocimiento y la expresión.

Las palabras primigenias, protopalabras o archipalabras (*Urworte*) poseen una polivalencia original —radical— que a veces se polariza en una contradicción, que incluye —es cierto—, ingénita, su propia integración.

Ellas significan entonces simultáneamente lo que nos aparece como opuesto, pues en verdad se refieren a lo que se halla *detrás* de la contradicción establecida entre los sentidos que, andando el tiempo, han adquirido los vocablos que de ellas derivan. Por ejemplo, *altus* significa tanto 'elevado' cuanto 'profundo': una casa *alta*, un rascacielos se eleva a las nubes; pero la *alta mar* es la parte en que el agua es más profunda. *Sacré* quiere decir 'sagrado', pero también 'maldito'; así en francés *cette sacrée toux*, 'esta maldita tos'. *Vacar* expresa tanto 'cesar por algún tiempo en sus habituales negocios' —de allí *vacaciones*— como también 'dedicarse enteramente a ellos' —*vacar a sus ocupaciones*—. *Logos* se halla en la línea de estas polivalentes archipalabras: sin llegar a una contradicción, los sentidos que adquiere van por diversos caminos. Uno de ellos, en la inspiración de san Juan Evangelista, y respondiendo a la alcuña que le confirió el helenismo, lo llevó a designar al Hijo Unigénito del Padre, en su eternidad, Dios verdadero de Dios verdadero, que había de hacerse carne y habitar entre nosotros.

Otra de sus ramas se avecindó en el alma humana. Aristóteles explicó su acción poética y creadora discurriendo (en ambos sentidos del término) bajo los portales de Atenas, allí donde la frontera de luz y oscuridad se perfila con exaltante rigor. De tan noble cuna parte una línea que andando el tiempo, y dedicada a la ciencia, se desprenderá de la sustancia anímica —del hombre concreto— y llegará a coronarse de abstracta, independiente e intangible: es la Razón, con mayúscula y luz propia, la *ratio*, cuya evidencia va más allá de lo individual y se mueve en un ámbito universal —cielo profano— en que la Lógica y sus leyes valen absolutas, y solo se dignan referirse a los hechos (percederos como los hombres) para garantizar —cual notarios— la legitimidad de sus vínculos.

Esta razón, que en sus mocedades cristianas fue ministra —sierva— de la fe (por algo se dijo *philosophia ancilla theologiae*) se distancia poco a poco de su antigua patrona, independizándose primero, pretendiendo prerrogativas y precedencias sobre ella después, y finalmente negándole todo derecho en el reino de la verdad. Su brillante carrera

hacia la divinidad ciudadana no fue sin embargo de todo reposo, pues no faltaron quebrantos y ultrajes. Viene a la memoria un eremita agustino, indomable y conversador, Martín Lutero, que llegó a llamarla nada menos que *prostituta*. Y para mayor abundamiento e injuria, desde el púlpito. En célebre sermón del segundo domingo después de Epifanía, un 17 de enero del año de gracia de 1546, en la iglesia de Wittemberg, calificó a la futura diosa, entre otras lindezas, de *novia del diablo, bella meretriz y la más alta puta que tiene el demonio*.

No sabe, pues, el peregrino, extraviado en los caminos de la vida, pero atento a versiones tan divergentes, si debe presentarse ante la razón, sombrero en mano y rodilla en tierra o con la bolsa bien provista y desligada. No es ella, pues, ajena a situaciones conflictivas, aunque pueda que parezca simple, translúcida e incuestionable en determinadas épocas y para ciertos ambientes. Habría mucho que decir sobre la razón, la evolución de su concepto y sus métodos y sobre las controversias que ha provocado. No lo haremos aquí, pero hay algo que es imposible poner en duda: la importancia capital y utilidad de la razón para el hombre.

Laus rationis

¿Qué haríamos nosotros, bípedos implumes aunque lógicos y políticos (que ambos adjetivos, aunque parezca asombroso, apuntan a lo mismo), privados de razón, de aquello que constituye nuestra diferencia específica? Seríamos primates a secas, tributarios del instinto, incapaces de aprender lo que no se halle al alcance del automatismo y de elevarnos de la animalidad a la cultura; en el mejor de los casos nos encontraríamos sumidos en lo mágico; no sabríamos mejorar nuestras condiciones de vida ni lograr tantas otras cosas difíciles de enumerar en su integridad, y que constituyen la trama de nuestra vida civilizada. Sin disputa posible: la racionalidad —el tener razón y pericia en usarla— en lo que toca a saber, costumbres, producción, relaciones sociales, etc., merece calificarse de maravillosa, y representa invalorable tesoro para el hombre en la tierra, un avance que lleva ventaja a otros componentes de la esencia de la humanidad.

¿Y qué es la razón? Pues, simple y llanamente, el saber pensar coherentemente, de modo que se consideren los antecedentes y se

prevean las consecuencias de aquello que se lleva entre manos, sea un acontecimiento, una acción, un estado, a ratos referidos a la existencia y las características del hombre y de la naturaleza; a veces, en lúdico ejercicio, que se satisface en sí mismo. Es el marchar por un camino, o mejor *con* camino (*meth-odos*), en el cual aparece la perspectiva de la concatenación lógica. Por ella —que es propia de la racionalidad— se advierte una causa, ocurre una penetración en motivaciones y entretelones, que en pintura se refleja en la profundidad espacial, y que capta y aprisiona la totalidad. Más adelante haremos nuevamente referencia a la perspectiva y a su profunda significación. En síntesis, razonar implica relacionar, apreciar, establecer proporciones, imaginar, abstraer, descubrir vinculaciones constantes y generales; en una palabra, pensar útil y ordenadamente. Pero la razón no queda allí; ella florece en las ciencias, fructifica en la técnica, a las cuales debemos tantos y tan insignes beneficios en todo orden de cosas: filosófico, jurídico, social, higiénico, etc. Un elogio de la ciencia, detallado y explícito, que aquí con justicia cabría, rebasa los estrechos linderos de esta reflexión.

Ciencia y ratio

¿Y qué es la ciencia? Conocimiento por principios y causas. Solo la razón es experta en causas. Establecidas estas, y referidas a sus efectos, se avanza en la generalización y se llega a la ley, abstracta y necesaria. Gracias a ella se da una explicación válida, a menudo base de aplicaciones útiles, hasta que se encuentre otra, más sencilla y directa, de los hechos observados. Ella será también hipotética como la precedente —que ha sustituido— y confortablemente instalada en un edificio de presunciones amigas. Gracias a la ley tenemos así una explicación que «salva» (incorpora en su construcción) los fenómenos que suministra la experiencia, hasta que —como dijimos— se descubre otra más cómoda (para hablar con Henri Poincaré) o más «económica» (como nos sugiere decir la mentalidad actual) que se inserta coherentemente en el edificio teórico del sistema general a que pertenece. Y no es raro que la nueva ley admita a la anterior, aunque privada de su generalidad, como caso especial de ella misma. No olvidemos, sin embargo, que explicaciones científicas han sido también —como lo atestigua la histo-

ria— simplemente negadas y refutadas por otras, sin que se les concediera, como consuelo, una aceptación limitada. Por ello, ante una ley o explicación científica, por más amplia que sea su validez y el respeto de que disfrute, jamás podremos estar seguros de su carácter inconmovible: nada descarta la posibilidad de que en un tiempo venidero se produzca una refutación o una reducción de ella. Teniendo en cuenta esta salvedad, en suma se puede decir que los tres grandes criterios para establecer la excelencia científica son: explicación de la experiencia, coherencia y sistematización.

Ahora bien, a lo largo del ejercicio del pensar y del conocimiento, y olvidando la polivalencia lógica en que tomó origen, la razón se ha ido perfilando y consolidando en un sentido muy preciso y exclusivo, que rechaza todo matiz que puede parecer disidente, hasta llegar a constituirse en lo que hemos llamado la *ratio*, nombre sabio con el cual significamos a la razón abstractiva, conceptual, formalizante, discursiva, replegada sobre sí misma en el racionalismo. Es ella a la vez esencia e instrumento de la ciencia, saber sistemático que adquiere gracias a un proceso de afinamiento (la historia de la ciencia) lo que el siglo XIX consideró las características definitivas del conocimiento científico. No se debe reprimir un sentimiento de admiración al comprobar que los sistemas epistemológicos que construye la *ratio* son edificaciones de imponente solidez orgánica y a veces de deslumbrante valor estético, por la armonía de sus componentes, la pureza de sus lineamientos y la unidad de la concepción del conjunto. Al lado del Partenón —hay que imaginárselo entero, antes de que venecianos e ingleses practicaran en él una reducción «cultural»— no es absurdo colocar las grandes teorías científicas de hoy y del pasado. La ciencia es rigurosa —como la etiqueta en la corte de Felipe II— y dado que, como mayor rigor, se impone la exactitud, el *summum* de la ciencia estriba en su matematización, considerada hasta hace poco como cuantificación. Exponente histórico de esta evolución es Leonardo da Vinci, que si bien no inventa, crea o descubre la perspectiva, la perfecciona de modo que sea un arte dentro del arte pictórico. Sin ella no habría dibujo técnico ni representación tridimensional ni *trompe-l'oeil*. La perspectiva se basa en una doble pirámide óptica, que determina y aprisiona el espacio, que puede ser entonces dividido y subdividido en partes iguales o proporcionales, es decir, es susceptible de ser medido, cuantificado. La

cuantificación resulta así la culminación de la perspectiva gracias a la abstracción. Es ella valedera para cualquier clase de objetos materiales o aun distancias entre ellos, con prescindencia de cualquier referencia sustancial o cualitativa. La perspectiva se encuentra así por encima de la entidad de las cosas —se interesa solo en el ordenamiento— y por ello es fundamentalmente matemática. Por este camino las matemáticas han llegado a aplicarse a todo, cuando se ha querido hacer ciencia «seria»: en la lógica, en la naturaleza, en el hecho social... Muchas personas ven, pues, en las matemáticas la verdad absoluta —incommovible e inatacable por la duda—, sin tener en consideración que tal «absolutismo» es relativo a determinados principios y convenciones que le sirven de presupuestos. Tomada la formulación matemática en su contexto —esto es, en su referencia al sistema al cual pertenece y en el cual coherentemente se inserta— posee evidentemente certeza. Cuestionable, empero, es el propio sistema. Y esto no debe olvidarse

Asistimos al terminar el siglo pasado al triunfo indiscutido del pensamiento lógico abstractivo, cuya meta era la cuantificación integral del conocimiento. Se considera él capaz de determinar y predeterminar la totalidad de los fenómenos, encadenados así de un modo mecánico entre ellos.

La materia es lo mecánico por antonomasia. No es posible suponer en ella —o por lo menos no era posible hasta hace muy poco suponer en ella— ningún tipo de «libertad», o indeterminación que pudiera quebrar el encadenamiento obligatorio y por ello previsible dentro de las leyes de los fenómenos materiales. La ciencia asume así un enfoque eminentemente materialista de la realidad. En su perspectiva, todo lo que no puede asimilarse a ella debe esa defectiva condición o bien al hecho de pertenecer a un campo aún no debidamente explorado por la ciencia —lo que se espera ocurrirá alguna vez—, o bien a la triste circunstancia de no poseer las condiciones necesarias para ser objeto de ella. Lo que no existe para la ciencia no existe del todo. Y el interesarse por tales «no-objetos» carece de sentido. Lo no-científico solo puede hallarse en los dominios del error. El preguntarse por su naturaleza o sus posibles leyes estriba obligadamente en un planteamiento defectuoso.

El racionalismo no excluye únicamente la fe sino cualquier otro modo de ser en el cual el *logos* pueda manifestarse y actuar al margen

de la *ratio*. La trascendencia, la mística, la poesía son confinadas por ella en lo irracional, con las ingratas consecuencias que eso supone. El «hombre de ciencia» deviene un técnico de la cuantificación, en la cual se resuelve la esencia de los fenómenos que estudia. Positivismo y materialismo culminan así en la matematización cuantitativa absoluta de lo inmanente, que es lo único que, dentro de sus parámetros, puede existir.

Absolutismo racionalista

La *ratio* se erige de este modo en juez inapelable, en criterio supremo para distinguir la verdad de la mentira en el geométrico campo del universo. Como sabemos, hasta hace algún tiempo este campo estaba regido por el postulado de las paralelas, cuya validez es inherente a la geometría euclidiana, que estructura la ciencia hasta el siglo pasado. Este postulado —como es notorio— es indemostrable. Ahora bien, en parangón con él —¿constituirá ello una curiosa coincidencia?— la *ratio* es huérfana de legitimidad lógica para pretender a tal soberanía, salvo que quisiera fundarse a sí misma. Iría ello, empero, contra su propia exigencia, según la cual la racionalidad consiste precisamente en hallar explicaciones por causas que han de ser externas a lo explicado. La pretensión de la *ratio* de constituir el supremo —único— criterio de verdad resulta así no-racional, en virtud de ese criterio establecido por ella misma.

Cual el postulado de las paralelas, la razón es de notoria utilidad y evidente valía en los achaques cotidianos. El espacio de Euclides, en que dicho postulado es rey —definidor y símbolo— se impone a la ingenuidad de nuestros sentidos, y en él nos movemos y actuamos en nuestras técnicas habituales. Así también, la *ratio* nos explica satisfactoriamente los acontecimientos de nuestro mundo sublunar y sin ella no tendríamos de ciencia, quedaríamos reducidos a la empiria, que es la inopia del saber. Pero en lo que toca a principios y fundamentos, no podemos contentarnos con tan alegres comprobaciones prácticas, sino que hemos de afrontar la situación que en ellos plantea la pretensión absolutista de la *ratio*. Hay dos actitudes posibles: una consiste en convenir que ella es como las naves, indispensables y excelentes para cruzar los mares, pero que cuando exceden los límites de estos —las

playas— encallan en el litoral. La otra —ya hicimos referencia a ella— simplemente decreta que todo aquello que no está de acuerdo con la *ratio* no existe o es falacia. De todos modos hay que cortar algo: o se limitan el radio de acción y la función de la diosa o se cercenan las posibilidades del ser, al cual resulta así vedado realizarse por vías ajenas a las trazadas por la *ratio*. Unos, reputados ingenuos o ignaros, piensan como los navegantes cuando han llegado a puerto; otros —los racionalistas— consideran que la tierra firme, allende las aguas, es ilusoria y prefieren desentenderse de ella.

La disyuntiva es —racionalmente— inevitable. Lo grave del caso es que la propia razón carece de medios lógicos para aceptar o rechazar una u otra de estas posiciones. Limitarse a sí propia va contra su ingénita pretensión de validez absoluta; y para demostrar que lo que va más allá de lo científicamente racional es imposible, la *ratio* solo cuenta con argumentos racionales. Su empleo conlleva una petición de principios, lo que anula tales argumentos. Hay un dogmatismo de la razón —como diría Kant— que, de un lado, impide que ella pueda «perder terreno», es decir, hacer concesiones, y, del otro, la constriñe a fundarse a sí propia, con lo que violaría sus propias leyes. La disyuntiva resulta ser un dilema, que precisamente condiciona que ante lo ilimitado, indefinible y trascendente —el arcano— se descubra la *ratio* desarmada y desvalida.

Pero las diosas son por naturaleza optimistas. Y la *ratio* considera que hay sectores conquistables en ese mundo de los «no-objetos» científicos, y que vale la pena meterles diente para reducirlos a su legalidad, y aun se lanza, cuando ello no es factible, contra el arcano mismo con ánimo de demostrar —de una vez por todas— su inexistencia, absurdidad o dolo.

De este círculo —que se pretende selecto y exclusivo— del racionalismo radical, queda, pues, excluida la fe: no se acepta que sea racional, es confinada a otros sectores anímicos —reputados primitivos—, de suerte que no puede pretender verdad, y a lo sumo se le concede utilidad y belleza, cuando no es encarcelada en la superstición. Los tímidos esfuerzos concordistas —que tratan de armonizar ciencia y fe— son mirados con desdén; y quienes creen en la trascendencia y confiesan su religión, considerados retrasados mentales. El renacimiento cristiano, fenómeno debido a otras motivaciones pero que coincidió con ciertos cuestionamientos a la tradición científicista y que caracteri-

zó a la época entre las dos guerras mundiales, es visto como pasajero accidente en la marcha triunfal de la *ratio*.

Mengua de fe

Los hechos parecen dar razón a la *ratio*. No es necesario recurrir a muchas encuestas y estadísticas para enterarse del retroceso de la práctica religiosa cristiana en Occidente —concepto cultural bajo el cual incluimos a América Latina— en la segunda mitad de este siglo. Desde luego que hay regiones y ambientes en que tal fenómeno es más pronunciado que en otros, y no faltan, por cierto, aquellos en que el movimiento parece invertirse como reacción a una ideología oficial exasperante o a un modo de vida carente de sentido.

Ello no modifica, sin embargo, el cuadro general. Esta realidad, comprobada día a día, aquí y allá, humanamente sentida, no se refiere solamente a la concurrencia de los fieles a la iglesia y otros actos tangibles y externos de comprometimiento confesional, sino señala una evolución más honda. En muchos casos observamos un apartamiento de la Religión misma; en otros, una respetuosa frialdad frente a ella; a veces, una aceptación selectiva de creencias y deberes, que deja de lado dogmas y preceptos que se antojan anacrónicos o por demás rigurosos, para admitir únicamente aquellos que «corresponden» a la época. ¡Cuán lejos estamos de aquellos tiempos de las primeras centurias del cristianismo en que hubo que condenar al montanismo, que predicaba la búsqueda del martirio, testimonio sangriento de la fe! Asistimos a una fatiga de fe, una forma del agotamiento cultural de Occidente. Y entonces, ante tales sucesos y actitudes, y como uniéndolos por su raíz, hablamos de la crisis de la fe y de la era «postcristiana». ¿Es ella también «postreligiosa»? Vemos el avance del Islam, el creciente interés por las religiones orientales; observamos cómo surgen y proliferan credos y sectas, vagos esoterismos y confusas concepciones espirituales. ¿Será que solo la fe cristiana es desplazada por la modernidad, a la que ella dio indirectamente (al desviarse el sentido de la civilización occidental) origen? ¿Qué la modernidad no afecta o afecta menos a otras religiones a las cuales no se halla vinculada por sus raíces? ¿Qué precisamente su desarraigo de lo cristiano lleva a algunos sectores de la modernidad a buscar sustentación en otras trascendencias? Tales pre-

guntas nos llevan a dirigir la atención a los ejes en torno a los cuales se operan estos desplazamientos.

Ejes de la religiosidad

Desde el punto de vista humano, la religiosidad se mueve alrededor de cuatro ejes: el primero es el sociológico; una persona nace en un ambiente, en una familia, frecuenta colegios y grupos, y es conformado por la tónica dominante en ellos. Esta modelación determina, aun inconscientemente, un modo de ver homogéneo y duradero, que subyace en la preocupaciones y valoraciones de cada cual. A veces se permanece en él; otras veces, se toma distancia frente al mismo; pero siempre —salvo casos excepcionales— forma la trama de una cultura, tanto del individuo como de la comunidad.

Otro eje puede ser calificado de existencial: la religión aparece o se fortifica como respuesta a una búsqueda con profundidad, solución —o por lo menos derrotero— en vista de las interrogantes de la vida y del destino, o reacción frente a un acontecimiento que desquicia lo que se juzgaba fundante o incommovible. Asume esta motivación existencial diversas formas, entre las cuales merecen especial atención actualmente, el empuje misionero, la protesta social y la elaboración filosófica.

El tercer eje reviste un carácter místico. Aquí la relación directa con Dios en la intimidad del alma ocupa lugar preeminente, y a ella se refieren, entonces, todas las demás manifestaciones de la religiosidad.

Finalmente, tenemos un eje estético, gracias al cual se percibe lo sacro en función de la belleza —uno de los atributos de Dios— en la liturgia, las obras de arte, la música, en la actitud personal frente al mundo. En realidad, siempre concurren, de una u otra manera, estas cuatro líneas con los necesarios componentes intelectual, ético y social, en la religiosidad tanto individual como colectiva, y representan tanto vías para su comprensión cuanto soportes anímicos del acto de creer y del ejercicio de su práctica.

El hombre y la fe

Referida a estos cuatro ejes y componentes, la compleja esencia de la actitud religiosa tiene una profundidad propia, que va más allá de lo que ellos sugieren. Esa profundidad es significada con la palabra *creen-*

cia. Es ella moción natural, ingénita al hombre, que forma parte de una disposición más general, referida también a objetos que poco tienen que ver con religión. Decía Alphonse Daudet: «*C'est étonnant de voir á combien de choses croit un homme qui ne croit en rien*».

La creencia puede quedarse en este nivel natural; pero también ocurre que se ilumine y enaltezca por una fuerza sobrenatural, gracias a la cual llegamos a la fe. Reservamos este término exclusivamente a la virtud teologal, don de Dios, como la entiende la tradición cristiana, por más que suela confundírsela con otras formas y vivencias de la creencia religiosa o profana. A ella —la verdadera fe— tomaremos por meta de nuestras reflexiones. Distingamos dos dimensiones en la misma: intensidad e integridad. Santo Tomás sostiene que dejar de creer en uno solo de los artículos del conjunto dogmático de la Iglesia implica ausencia de fe. Dicho de otro modo: la aceptación del mensaje divino supone la adhesión a cada uno de sus dogmas. —no hay fe fragmentaria— y esta integridad es condición de la intensidad de nuestro comprometimiento como creyentes, de suerte que de ello depende que se tenga o no la virtud teologal de la fe. Vale, pues, en esta materia, para el Aquinate, la disyuntiva «o todo o nada». La «jerarquía de las verdades» no sería aplicable aquí.

Frente a esta posición tajante, hay quienes se apoyan en San Pablo, que interpretan como resumiendo el contenido de la cristiana en creer en Dios y en su carácter de justo remunerador. El albergar una convicción profunda sobre estos dos puntos constituiría algo así como el «mínimo vital» en lo que toca a la fe. Es grande la gama de los que se dicen creyentes que media entre estas dos maneras de entender y abrazar la fe —la integral y la diminuta— y es habitual que en ella integridad e intensidad se condicionen recíprocamente. El hombre de fe tibia suele concentrarla en determinados dogmas —que quizá ni acepte como tales— o privilegiar tales o cuales certidumbres o prácticas, que a veces no se encuentran en el foco del mensaje revelado, v. g. la devoción a determinado santo, con olvido del resto del contenido doctrinal de la Iglesia. No pocos son los casos de quienes se componen una religión a su gusto, aceptando al lado de determinados dogmas posiciones heréticas o aun tomadas de creencias no cristianas (especialmente orientales) o que confieren carácter trascendente a hipótesis científicas, o pretendidamente tales. ¿Hasta dónde es lícito hablar aquí todavía de

fe? En verdad es esta —la fe— una virtud o moción a la vez intelectual y volitiva, en que la integridad dice relación al contenido lógico, y la intensidad a la voluntad. Ella envuelve —y a la vez condiciona por dentro— a todo el hombre y lo «convierte» en un «hombre nuevo» que, si bien conserva las características naturales de siempre, es colocado en una luz sobrenatural que lo *transforma*. Una nueva y superior «forma» —esencia— lo determina, especifica y eleva internamente, de suerte que lo incluye en una jerarquía sacral. La fe ilumina el alma: la pone en su mejor —y verdadera— luz, y todo lo que ella ve y siente resulta percibido como luminoso y placentero. La fe, en su intensidad —profundidad— es objeto de una vivencia que incorpora al hombre en un modo nuevo de pensar y actuar. Esta fe reflexiva constituye una «categoría» integrante de la existencia, que la enfoca hacia arriba, de suerte que la experiencia de la fe libera y contenta, aunque simultáneamente con ello —al advertir su poquedad— apena, y el creyente tiene conciencia de sus limitaciones y deficiencias. No por ello lo introvierte, sino que por lo contrario lo abre a los otros. La comunidad adquiere así una importancia fundamental: vincula a quienes históricamente nos precedieron en la fe y a quienes participan hoy en ella. La colectividad apoya la fe, pero también se apoya en su comunicación. La caridad —virtud teologal gemela— induce a la solidaridad espiritual, a la unidad del Cuerpo Místico de Cristo, a lo que la Iglesia llama la «comunidad de los santos». Cuando la comunidad decae horizontalmente —la iglesia vacía— cobra especial relieve la solidaridad vertical, aquella que a través de los siglos enlaza a quienes nos precedieron en la fe con quienes aún permanecemos en tierra.

Pese a la unicidad de la fe, cabría preguntarse si su crisis actual se origina en un flaquear del conocimiento de lo sagrado —ignorancia de la doctrina— o en una disminución de la voluntad de identificarse con sus manifestaciones debida a que el hombre de hoy se ha entregado totalmente al mundo. Pregunta que interesa a la teología pastoral, pero no cabe encarar en estas páginas.

Una pregunta, para nosotros más pertinente, se encamina a saber qué relación existe entre la crisis de la fe y la tan comentada y preocupante crisis del hombre y de la sociedad de hoy en general. ¿Es la primera una dimensión de la segunda? ¿O acaso su raíz? ¿Existe homogeneidad entre la una y la otra? Y si es así, ¿en qué estriba la conexión

entre ellas? Para reflexionar sobre la crisis de la fe se hace necesario encarar también aquella que aqueja al mundo en su integridad, y no olvidemos que sobre esta compleja problemática se cierne una gran interrogante: ¿es una crisis algo necesariamente negativo? Puede que tenga signo positivo y constituya una *metabolé*, un cambio profundo, el trabajo de alumbramiento de una nueva y más coherente realidad. ¿No sabemos acaso los cristianos que de la catástrofe apocalíptica surgirá la Jerusalén celeste?

MEDITACIÓN SEGUNDA*

EL PROGRESO TÉCNICO, OBRA MAESTRA DE LA RATIO

El paneconomismo

La conjunción de materialismo —que en términos vitales es hedonismo— y cuantificación lleva en sí insospechadas potencialidades de expansión y afirmación. Lo económico adquiere una posición predominante: aun más, se convierte en la medida universal —de lo natural y de lo humano—, en el resorte propulsor de la actividad social, y sus criterios se aplican y valen por doquiera. La rentabilidad —piedra de toque del economismo—, es decir, la relación costo-beneficio se instala como regla general de apreciación aun en campos ajenos a la economía.

En ella encarna la técnica, no solamente como medio óptimo para incrementar la actividad lucrativa, sino también como saber práctico y matematizado que la trasforma e inspira. Se establece una simbiosis, economía-técnica, en la cual no se sabe cuál componente es en verdad el dominante. Entramos así en la era del paneconomismo técnico, o tecnológico, que se implanta como fin en sí y que condiciona la vida contemporánea, configurando su intelección y dinámica. La ciencia y su aplicación tecnológica se entretajan con implacable urgencia de ganancias en la vida del hombre. Esta realidad hoy inevitable e incontrolable que degrada y aliena la existencia humana, pues la reduce en sus potencialidades e hipertrofia un sector de sus preocupaciones y actividades, la aleja obviamente de la fe, desplazada por obligaciones contingentes de la cotidianidad.

El alcance universal de los medios de comunicación de masas nivela en ellas los conocimientos, con lo que les resta profundidad, y el saber así difundido no persigue como fin último las verdaderas causas de los hechos sino su concatenación pragmática o explicaciones fáciles y a menudo interesadas. Hasta la cultura —dominio del espíritu— es

* Sobre el tema de esta meditación, véanse mis libros *Pobreza y Cultura*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1982; y *Armut als Ausweg*. Asendorf: Mutverlag, 1988.

sometida a esta ley, que funda y justifica las industrias culturales. ¡Industrialización de la cultura y cultura de la industrialización!

El paneconomismo técnico constituye la trama de la sociedad de hoy y su estilo determinante es el activismo; pese a todas las manifestaciones de irracionalidad a que asistimos, es él, en su cientificismo tecnológico, la encarnación del racionalismo, a tal punto que *racionalidad* significa 'racionalidad económica' en el lenguaje internacional pertinente. La racionalidad de la economía se pone al servicio de lo material. En suma: aparte las notorias excepciones en que rige lo irracional, en el instinto del hombre —el animal se cobija en el fondo del alma humana— o de la auténtica espiritualidad, que es superracional, la *ratio* se pone indiscutida en ciencia, vida y sociedad.

Crisis

Simultáneamente a esta culminación jamás alcanzada por la razón en la historia —en que podría parecer que todos los problemas habrían de resolverse, y los métodos (adecuados a su metas) serían perfectos en su funcionamiento, de manera que alcanzaran las previsiones científicamente establecidas—, se advierte en nuestro mundo que sus parámetros están en crisis: una crisis general y compleja (moral, económica, ecológica, social, política...) que no respeta ningún aspecto de la humanidad. Entre otras quiebras —*crisis* significa 'ruptura'— asistimos a la división del mundo de hoy en lo que constituye precisamente su esencia, en lo económico: división entre abundancia y miseria, sobreproducción y escasez, dicotomía que deja poco margen entre sus extremos, doloroso el uno, escandaloso el otro. No parece que la crisis fuera una falla, aunque honda, de carácter pasajero, sino más bien un estado permanente que se arrastra con altibajos por decenios, y que estudiada desde sus diversos ángulos con miras a su superación, se agudiza lenta pero tenazmente.

Libros y estudios, la prensa diaria y discursos en las conferencias internacionales nos lo repiten hasta la saciedad, aunque los optimistas y técnicos comprometidos en la promoción del progreso suelen refutar tales aserciones. De uno y otro lado oímos lugares comunes, que no calan hondo. Lo curioso —y trágico— del caso estriba en que trata de conjurar males valiéndose de aquellos elementos y factores que se

encuentran precisamente en la raíz de la crisis. Ejemplo típico, hasta la explosión de la URSS nos proporcionó la paradoja de querer asegurar la paz —junto con algunos laudables intentos de desarme— gracias al equilibrio de las cada vez más mortíferas armas atómicas: la paz por el terror recíproco. Si se analizan cada uno de los componentes de tan alarmante panorama histórico se llega a la conclusión de que este no se debe fundamentalmente a circunstancias externas al hombre (como glaciaciones, fenómenos telúricos o cósmicos, que son inevitables), sino a su propia actividad y mentalidad. Cuando se trata de fenómenos naturales que contribuyen a agudizar la problemática que afrontamos (desertificación, polución, explosión demográfica, etc.) ellos son generalmente inducidos por el hombre. La crisis múltiple, pero coherente en su diversidad, tiene, pues, origen en el propio ser humano, y ello porque él mismo —en lo profundo de su existencia— se halla en crisis.

Y aquí surge una inquietante duda: ¿no será que la sociedad —el hombre— se encuentra siempre en crisis, que la crisis le sea consustancial —estructural— por obra del pecado? ¿Que en esta condición crítica subyacente tengan fundamento las crisis históricas, ocasionales, intermitentes, con altibajos de intensidad? ¿No fueron acaso terribles crisis la descomposición de Grecia y la decadencia de Roma? Sea ello como fuere, lo que aquí nos importa es la crisis de hoy, que nos divide y desgarrar en nuestro *monde cassé*.

Origen de un concepto

La pregunta reza: ¿a qué se debe la crisis actual del hombre? Y a ella se añade inmediatamente otra: ¿cómo superar la crisis?

Ella está vinculada al subdesarrollo, e indirectamente a la revolución que significó el desarrollo industrial, que ha llevado a un contraste de conflictivo desnivel tanto entre países cuanto entre capas sociales. Es la ya referida dicotomía economicista abundancia-miseria. Para salir del subdesarrollo urge crecer en técnica y riqueza: desarrollarse. Es un imperativo de Perogrullo. Progreso se reputa así el antídoto de la crisis, algo como una escala de cuerda por la cual saldremos del pozo en que —por razones diversas— hemos caído unos y otros. El hueco, el hiato, se cerrará entonces gracias al progreso, detrás de nosotros, y solo quedará el recuerdo de su negrura como accidente de nuestra marcha

hacia un mundo mejor. Tal es la versión oficial. ¿No será, empero, algo más complicado el problema?

¿Qué significa progreso? *Progredior* quiere decir 'marchar hacia adelante' (*pro*) y ello paso a paso (*gradus* 'paso'), pero también 'de escalón en escalón' (*gradus* 'escalón'), es decir, ascender. Diferente del simple movimiento —digamos de una piedra que cae—, el progreso supone un sujeto, individual o colectivo, que se dirige hacia una meta, en lo alto. No constituye, pues, un deambular despreocupado sino una acción que se endereza hacia algo superior, que quizá solo se vislumbre, sin que se logre totalmente definirlo. No es un avanzar desordenado ni un atolondrado precipitarse: un paso sigue al otro, un avanzar organizado, orgánico. Finalmente, en el progresar, la idea de ascender va más allá del mero sentido espacial, y adquiere una connotación ética: progresar es elevarse a algo mejor y más valioso.

El progreso no es, sin embargo, la única forma de movimiento, de avance físico o social; la antigüedad clásica y ciertas culturas no occidentales conocen otros desplazamientos, v. g. el movimiento cíclico, propio de las estrellas, que en su eterno retorno simbolizan, tanto material cuanto espiritualmente, la marcha del mundo. Este movimiento que vuelve a su punto de partida —y por lo tanto a nada se endereza— por la repetición que le es propia, hermana pasado y futuro: lo que aparece como pasado inmediato puede también considerarse como futuro lejano —en la próxima vuelta—; el tiempo en que transcurre el ciclo es una temporalidad recurrente. No es una dimensión.

El empuje hacia lo alto, rectilíneo en su intención (aunque con accidentes, que una vez vencidos permiten volver a la dirección inicial) es un rasgo judeo-cristiano. Ir en busca de la Jerusalén celeste, meta de una aspiración espiritual, implica ir siempre más alto (*excelsior*) sin tener límite en la historia humana, pues se proyecta hacia la eternidad. El progreso —infinito— confiere así sentido a la historia, a la marcha del hombre a través del tiempo, peregrino en esta tierra. Nunca se alcanza la perfección, todo es perfectible en este mundo sublunar. Fin último —trascendente— es solo la felicidad en Dios. Y a este propósito se subordina el quehacer de la comunidad civil. El progreso, en su idea original, tiene el carácter de sacro, es sagrado en medio de las contingencias mundanales, y por él se cumple la ley de Dios, que atrae hacia Sí a sus creaturas.

El progreso cuelga los hábitos

La secularización de la vida social en los últimos siglos —a que ya hicimos referencia— ha transformado profundamente este cuadro. La meta es ahora inmanente al mundo: el bienestar terreno y material —sea comunitario o individual—, así como los medios para alcanzarlo, han cambiado de la Edad Media a esta parte: en la era del paneconomismo en que vivimos, este progreso —el desarrollo— tiene por nervio a la economía, en que convergen los esfuerzos humanos; ella regula las empresas e instituciones. (Desde hace solamente poco tiempo, se comienza a poner en tela de juicio —en medios no religiosos, y en beneficio de lo social y cultural— esta función rectora que nadie se atrevería a disputarle). El tiempo «económico» del progreso, por ser inmanente, participa en algunos rasgos del tiempo cíclico, y de allí que se acepten las recurrencias —los ciclos— en la evolución socioeconómica de la humanidad; pero como es una dimensión que atraviesa de cabo a cabo la realidad, y la asume, distingue cuidadosamente pasado de futuro. Este tiempo, conceptualmente captado, es mensurable, pero no rítmico. En suma: el tiempo del progreso laicalizado tiene una dirección y se proyecta —optimista— hacia el provenir, hasta lo infinito. ¡Como las paralelas!

De su abolengo sacro, el progreso, en su talante hodierno, conserva la pretensión de validez absoluta. Es una meta sobreentendida que no quiere de justificación; afirma su preeminencia frente a todo otro designio o consideración, y dada su identificación con la economía, el crecimiento de esta última resulta el imperativo categórico de la sociedad contemporánea. Pero acontece que la economía cobija tendencias, teorías, legalidades diversas y aún discrepantes, y los objetivos y caminos propuestos para llegar a ellos divergen. Hasta el propio concepto de bienestar individual o colectivo varía según las doctrinas, es decir, carece de contenido claro y definido en vista de las discrepancias de estas. Aunque se le propone como fin del progreso, cede a ratos el paso a determinadas exigencias de la economía —o de la política—, de suerte que la expansión y consolidación de la riqueza resultan a la postre clave del desarrollo y criterio para apreciarlo, aun en el caso de que perjudique a otros componentes del bienestar del hombre (sociales, ecológicos, jurídicos). Se espera que, como consecuencia y superabun-

dancia de esta expansión material, se sigan otras ventajas derivadas de ella —que se reputan por ello de menor prioridad— entre las cuales se suele colocar los avances sociales y culturales. *Progresar* resulta así crear cada vez más necesidades humanas, para estimular el consumo, lo que a su vez amplía los mercados y promueve una mayor «competitividad» en la producción.

Paradojas

Ocurre entonces una interesante paradoja, que no ha dejado de ser señalada por algunos autores: la evolución natural de los seres vivos privilegia a aquellos que pueden subsistir y desarrollarse con relativamente menos necesidades de energía externa que otros. Sobriedad energética es condición de la supervivencia. Las formas de vida que se reducen en este campo, mediante aumento de su eficacia biológica, son aquellas que sobreviven. Las especies que no logran contentarse con poco —tenida cuenta de su tamaño y hábitat— desaparecen.

Podría formularse una ley según la cual el desarrollo de los seres vivos podría medirse de acuerdo a la relación existente entre: a) resultados vitales y b) empleo de energía; de modo que son los más viables y logrados aquellos en que el cociente de la división de los primeros a) entre el segundo b) sea mayor, es decir: menor empleo proporcional de energía significa perfección vital de la especie.

Ahora bien, uno de los índices en el mundo de hoy para medir el desarrollo social de una comunidad es precisamente su gasto de energía *per cápita* (electricidad, petróleo, etc.): a mayor necesidad de energía, mayor progreso. ¡Lo contrario del criterio de la naturaleza para toda especie, incluido desde luego el *homo sapiens sapiens*! La economía, reina y señora del desarrollo, va así en sentido contrario a la naturaleza. Desde el punto de vista natural, la evolución de la especie humana ha sufrido en los últimos 150 años un evidente retroceso. ¡No es de extrañar que nos hallemos en crisis!

A esta se añade otra paradoja. Instrumento privilegiado del progreso es la técnica, que llega a sus —hasta ahora— más altas realizaciones en la automatización. Ella permite mejorar grandemente la relación costo-beneficio por la reducción de la mano de obra, es decir, de la actividad más o menos manual, directa y permanente, del hombre en

las empresas; ventaja considerable, pues el animal político suele sindicalizarse, reclamar beneficios sociales y es capaz de ponerse en huelga, y por lo demás resulta más caro y más lento que la máquina. El ideal es una fábrica de robots, con unos cuantos dirigentes técnicos muy calificados: una industria sin hombres, deshumanizada, aunque engendre desocupación y horas libres como conejos sin madriguera.

Pues bien, el automatismo avanzado —no solo industrial sino también de gestión— se debe a la electrónica, a la inteligencia y habilidad de los aparatos que ella anima. La máquina ejecuta cada vez más y mejor la función del hombre, lo sustituye en fuerza y racionalidad; vale decir que se humaniza. Lo mecánico se encuentra así al servicio de una fuerza —la inteligencia artificial— que ciertamente es obra y creación de la razón viva y encarnada del hombre, pero que se independiza de él gracias a la programación, de suerte que hay algo así como una transferencia de espiritualidad. De allí que fuera posible el diálogo entre hombre y robot; lo que requiere que aquel se ponga a la altura de la precisión pero también de la ingenuidad y simpleza de este, por medio de un lenguaje que se «maquiniza». En síntesis: el progreso en su fase actual resulta deshumanizante —con todos los problemas sociales y psíquicos que ello conlleva— y a la vez implica un proceso de humanización que, partiendo de imperativos materiales, mecánicos y utilitarios, se «desencarna» en una inteligencia artificial que gobierna a la máquina. La profunda contradicción, el desgarramiento lógico que tal evolución revela, el hecho de que las más altas realizaciones de la *ratio* lleven a la deshumanización de la actividad del hombre, ponen en tela de juicio la racionalidad del progreso.

A pesar de carecer de contenido conceptual fijo de las paradojas descritas, este deviene fin en sí: el progreso por el progreso, la novedad por la novedad (lo nuevo es entonces, simplemente por serlo, mejor que lo anterior) y ello sin requerir de fundamento racional. La dinámica interior del progreso en su enfoque actual lleva a tal extremo, sin preocuparse de su coherencia lógica ni de lo contradictorio que pueda ser el resultado. Tal progreso —el desarrollo— se convierte en el indiscutido símbolo de bienestar, de lo apetecible socialmente, de lo valioso en un mundo inmanente, materialista y cuantitativo.

Me permito presentar en apretada síntesis estos rasgos nada novedosos de la situación histórica actual para, frente a ella, recordar que es

precisamente característica del mito la ausencia de sustento conceptual: su irracionalidad científica. Por ello resulta paradójico, una vez más, que un mundo racionalista erija por cifra y razón al progreso, que —dada su falta coherencia y fundamento— no puede ser calificado, dentro de la realidad actual, sino de mito. ¡El mito del progreso!

Pero, ¿qué es eso? ¿No tenemos también a la base —al término— del cientificismo otros mitos? Como por ejemplo, el mito de la *ratio*. ¿Son verdaderos mitos? ¿Existen, por lo demás, verdaderos mitos, esto es, mitos de verdad, que llevan en sí verdad? ¿Es el progreso —como fin en sí— que tildamos de mito, efectivamente un progreso, un auténtico progreso? ¿Qué significa *mito* en este contexto? ¿Habrá también un mito de la fe?

MEDITACIÓN TERCERA

MITO Y RAZÓN

Don Quijote de las Paralelas

Hemos dicho que la *ratio*, presuntuosa y optimista, gusta probar y demostrar sus habilidades, su fuerza lógica, aun en aquellos campos para los cuales tradicionalmente se la consideraba inadecuada o insuficiente. A veces —las menos—, para acudir en apoyo de una creencia, a ratos —los más—, para socavar y combatirla. Las distinciones sutiles sobre la manera en que ciencia y fe enfocan los problemas no borran del mapa la dificultad de ciertas cuestiones que, como el origen del universo y de la vida o la relación entre cerebro y conciencia están a caballo sobre ambas, pues en ellas se tocan los límites de una y otra.

Entonces al aventurarse la *ratio* por terrenos que no son suyos, le ocurre lo que a las paralelas cuando estas se prolongan al infinito, o lo que a las brújulas —hechiceras imprescindibles de la geografía— cuando se hallan en las vecindades del polo magnético (blanco de sus asiduos y temblorosos desvelos): suelen ellas volverse locas y empiezan a contradecirse profiriendo incongruencias. ¿No es acaso triquiñuela genial que las paralelas —invariables en su apartamiento entre ellas— se toquen en el infinito?

Otra buena imagen de la razón nos proporciona Don Quijote, el cervantino, a quien, cuando excede los límites de su hidalguía y pretende hacerse caballero, se le derrite el seso. Apenas sale doña *Ratio* de lo limitado y definible y se aventura por el manchego campo de la trascendencia, embriagada por el licor que ella misma destila —el racionalismo, etiqueta negra—, sus ínfulas se vuelven contra ella y la transparencia de su autarquía se niebla y ahuma. Veámoslo en un ejemplo privilegiado.

La ciencia se ve ante dos posibilidades —hablando en términos generales— de concepción del universo: una que postula —siguiendo a Platón— un eterno proceso cíclico, y otra que admite un comienzo del mismo (no, por cierto, por inspirarse en la Biblia, sino urgida por la necesidad de ser consecuente con la legalidad científica, matemática,

basada en la experiencia). La primera se entendería actualmente como una alternativa de expansión y contracción del universo, una sucesión de diástoles y sístoles, un ir y venir inacabable y desde siempre entre lo inmenso y enrarecido y lo diminuto y compacto. Esta palpitación cósmica —hipótesis con pocos adeptos, pero que coincidiría con creencias no occidentales—, deja, sin embargo, perpleja a la *ratio*. ¿Cómo explicarse un ente con estas características?

La otra posibilidad plantea otras aporías y pone sobre el tapete el concepto de *creación*, es decir, de un comienzo absoluto a partir de la nada. La *ratio* decreta que no hay *creatio ex nihilo* —por Dios— pues de la nada nada surge, y Dios no es concepto científico. Pero como la ciencia comprueba —a base de los datos experimentales y la observación que posee y las leyes que rigen a estos mismos datos— un universo en expansión, ha de preguntarse —para explicarla— por el momento inicial de ella. ¿Cómo y por qué este comienzo? El punto de partida del universo se postula con una masa mínima en extensión, compacta, de peso inmenso y temperatura altísima, que se expande, rarifica y enfría. Ahora bien, comienzo —por definición— solo puede haber uno, y por ello ha de diferenciarse de los demás instantes de la existencia de algo. Y el comienzo del universo es determinable en el tiempo —en nuestro tiempo— con exactitud cronometrable, según unos, y no calculable, según otros.

Singularidades

Alcanzando o encuadrando el comienzo —el *big bang*— en marcha atrás, hay que darle una explicación científica. Y como no la hay, ni es ella posible, se recurre al viejo expediente que tanto se reprochó a la Escolástica: se le pone nombre. Todo aquello que no cabe en los parámetros aceptados científicamente, pero que, sin embargo, se produce, se titula una *singularidad*, y a este título puede diferenciarse radicalmente de los casos comunes y habituales, que funcionan de acuerdo con las leyes de la razón.

No hay creación: hay «singularidad original». Ante tan hábil juego de palabras, entreveo la socarrona sonrisa del fraile de Wittemberg y anacrónicamente lo oigo decir: «La doncellita andante funge también de tahúr». No solo pertenece al noble linaje de Alonso Quijano, *el Bueno*, sino que sabe las mañas de Maese Pedro.

No faltaron motivos al abate Lemaitre (el matemático belga que reflató la teoría de la expansión del universo, formulada inicialmente por el soviético Friedmann, y que hoy es aceptada por casi todos los cosmólogos) para alarmarse: muchos consideraron que dicha teoría hacía concordar, en el momento menos pensado, aunque con palabras inusitadas, ciencia y fe. Él sabía que tal aproximación era arriesgada, pues ambas se mueven en planos distintos. Lo que no quita la falta de coherencia lógica de quienes se niegan a aceptar las consecuencias de los hechos porque pueden oler a sacristía.

El horror a los misterios nos ha traído las singularidades. Habrá quienes digan muy seriamente que la ciencia requiere explicaciones no meramente verbales, sino a partir de experiencias y por causas, que respondan a las inmutables leyes de la naturaleza y se integren en un sistema lógico. Pero, desde luego, eso no vale para las singularidades. Su propio nombre lo indica. ¿No dijo alguien que la excepción confirma la regla? Pero no faltarán otros que con Lutero celebren, quizá con carcajadas, los escamoteos de la coqueta diosa.

El mito de la razón

El no saber dar una explicación por causas y recurrir —como en el caso específico que a título de ejemplo comentamos— a subterfugios verbales para cohonestar la no-aplicación de una ley, implica apartarse de los principios solemnemente proclamados en que reposa la *ratio*. Ya hemos visto que el querer fundamentarla como criterio de universal validez lleva a una petición de principios, lo que es la negación de sí misma. Tanto en este punto, de orden general, como en el caso específico de las singularidades, la *ratio* se ve forzada a actuar contra las reglas de su racionalidad; se coloca así al margen de sí misma, frente a sí propia, se contradice: asume una actitud no racional.

El pensar ubicado fuera de la razón razonable y científica (*ratio*) suele llamarse *mito*. En efecto, la falta de justificación racional en que incurre la *ratio* al pretender validez lógico exclusiva, y con ello negar hasta la posibilidad de que lo no (científicamente) racional sea verdadero, coloca su argumentación (habría que decir su falta de argumentación valedera, desde el punto de vista racionalista) en la región de lo mítico. Y el empleo de recursos verbales (que no es otra cosa el poner

nombres en vez de dar razones, pero buscando similitudes) desvía igualmente la razón hacia lo mítico, donde la rigidez científica y la identidad conceptual son sustituidas por la semejanza y la participación.

El mito es la región de la ambivalencia elemental. Manifestación de él son las archipalabras; advertimos en estas una polaridad primigenia en que lo uno —en cualquier momento— puede mudarse en su contrario. Así también el dogma racionalista —de definiciones rigurosas y perentorias y de apego estricto a las leyes que la propia *ratio* inventa y proclama inconvencibles— al ser esta fiel así misma, adquiere carácter de mito. La *ratio* se comporta como mito y se da vuelta de campana: el mito de la razón.

Verdad por participación

En verdad —en la verdad— razón conceptual y mito resultan ser inseparables, andan entretreídos (sin que nos demos habitualmente cuenta de ello) en la *apóphasis* —otra archipalabra— en el ‘hacer aparecer algo así como es’, que no es otra la función del *logos* en su prístina integridad. Su *mostrar* no se limita a *demostrar* —oficio propio de la *ratio*— sino que también sabe ofrecernos *muestras* de aquello que nos transmite. El pensar mítico, a diferencia del conceptual, es precisamente eso: gracias a una muestra que presenta homogeneidad con lo mostrado —por participar en su esencia— dárnoslo a conocer indirecta pero acertadamente (con acierto y certeza). Tal participación no es abstractiva (que arguye identidad) sino fundada en la semejanza (correspondencia) y en la imaginación. Su andadura lógica difiere de la que emplea la *ratio*; Platón la llamó *méthexis* ‘coincidencia’, en virtud de sus rasgos fundamentales, del símbolo con lo simbolizado. Ejemplo (que se hizo romántico): la azucena. Ella participa en la pureza —en cuanto idea, pero también en cuanto cualidad común a diferentes realidades— y su simbolismo «pone ante los ojos» esa virtud gracias a la flor, de suerte que sin rodeos ni explicaciones, la comprendemos. El símbolo nos trae lo recóndito, y nos lleva a él.

El pensar mítico descubre realidades ocultas, difíciles de captar para el pensamiento conceptual, nos abre hacia ellas y nos las franquea. Porque el mito es ocultante: *myein* significa ‘esconder’; pero

también, de la misma raíz que *mytheomai*, expresa 'decir'. ¿Cómo es esto? Acontece que en el mito se cumple la polaridad mítica y original que en el lenguaje conceptual designamos «identidad de contrarios». Hay una afinidad entre lo oculto y el esconder del mito, pero también la existe entre el mito y el «dar a luz», el sacar a relucir, que en el hombre, ente oral, es obra de la *boca*. En idiomas indogermánicos, *mouth* y *Mund* remiten la misma raíz *my*. El mito oculta, pero oculta para revelar. Hay quienes en este contexto hablan de intuición, de *Einfuehlung*, términos aceptables pero que no subrayan convenientemente el carácter lógico del mito que le es esencial. Se trata de una apertura (*a-letheia*), y gracias a ella el mito puede ser verdadero (*alethés*) portador de verdad (sea porque es *recordada* —como quería Platón— o simplemente *descubierta*). Desde luego que también puede ser falso —cuando no cumple esa función—, como ocurre igualmente con las proposiciones conceptuales. Hay pues mitos verdaderos, cuyo simbolismo nos trae verdad y nos llevan a ella, y mitos falsos, que nos alejan de la misma.

El *logos*, pese a su íntima unidad, se bifurca en dos ramas —la conceptual y la mítica— que en la historia del pensamiento se han disputado la primacía. Como hemos visto, a fines del siglo pasado se llega al absoluto dominio de la una y a la desautorización total de la otra: ciencia = verdad; mito = fraude.

Mitos, fábulas, palabras

El mito oculta. Oculta para descubrir. Es un velar con ánimo de revelar aquello que solo aparece al trasluz o por juego de espejos. Por el mito no se mira de frente sino de reojo: se entrevé, y ello porque de otro modo lo observado no se dejaría captar o perdería el secreto que le es consustancial. (Un anónimo místico inglés del siglo XIV ha captado esta situación refiriéndose a la «nube del no saber» —*cloud of unknowing*—, oscuridad que se interpone entre Dios y el alma, pero que es camino —por el amor— hacia Él. La función de la nube es comparable —en el plano lógico— al mito, pues al distanciarse de la *ratio* abre un acceso hacia lo ocultado por ella). Decía Goethe que el ojo, para poder ver el sol, debía ser a la manera del sol, observado y observador; para que la chispa de la contemplación se produzca, han de coincidir y

confundirse en ella, deben ser homogéneos. Sin embargo, para mirar el sol —como lo sabemos por experiencia en los eclipses— se requieren vidrios ahumados; así, entre el astro del firmamento y el lucero del ojo —entre el sol externo y el sol interior— se interpone una sombra, una opacidad, que vela para revelar. La homogeneidad no excluye pues la mediación, que de esta suerte al sintetizar (unir y amarrar) analiza (desata y abre) la libre vía de lo impedido por el exceso de luz. En vista del requerimiento de homogeneidad, para apreciar lo oculto sin desvirtuarlo, es menester ocultarse uno mismo y jugar a escondidos con lo admirado.

En muchos casos, el acceso no puede ser directo, ya sea por la desproporción entre el veedor y lo visto o por la lejanía entre ellos o porque se interpone un obstáculo insalvable entre los mismos. ¿No existen acaso, para vencer tales escollos, lupas y telescopios, espejos y reflectores? Y hasta la ciencia moderna, ¿no proyecta, para verlos, en pantallas electrónicas procesos de los cuales nuestra visión humana carece de acceso?

Posee el mito función semejante, por cierto, con métodos distintos y alcances diferentes. Hay en él un hiato entre el modo en que lo visto es —si se quiere: en sí— y la forma en que *aparece*, distancia que determina una modalidad de la coincidencia —la proporción— que puede equipararse a la relación que existe entre el concepto y su objeto. Al apartarse el mito en su manera de revelar (es decir, de ser verdad) de la adecuación —abstractiva y directa— entre intelecto y cosa, la *ratio*, razonable y cientificista, lo considera desdeñosamente, como invención o estafa. (Lo mismo hace la perspectiva: una miniatura medieval, reveladora de virtualidades, en el objeto o escena representados, que van más allá de la reproducción proporcional de la misma, es considerada por el enfoque perspectivo de la pintura como inexacta, defectuosa o ingenua. Ella ignora los simbolismos de tamaños y colores. Se trata de maneras diferentes de ver la realidad —de lo que hay en ella y tras ella— y de poner en evidencia lo que se considera fundamental). La conceptualización, si bien es cierto que no busca reducir la realidad a calco, se esfuerza en disolverla —en resolverla— en igualdades mecánicas o relaciones entre abstracciones que en ellas se basan; se queda en la superficie del mito, es incapaz de penetrar en su esencia y, con evidente miopía, únicamente atiende a su diferencia lógica frente a la

ratio. Olvida que la función del mito es mostrar lo escondido y recóndito mediante un *presentar* no representativo (opuesto a la «representación» propia del concepto) de suerte que nos aporta algo de lo cual, de otro modo, no alcanzaríamos a tener noticia.

De allí de desvalorización del mito. Se ignora entonces que el mito es portador de verdad, apertura que permite columbrar lo encubierto y llegar allí donde la adecuación es barrera. Tal superficialidad en la comprensión del mito, propia del apresuramiento cotidiano hodierno, clausura una de las dimensiones del pensar humano: es cegada la profundidad del misterio.

Semejante fenómeno ocurre con la fábula. Se sostiene, a la ligera, que mitos y fábulas son invenciones o engaños, tejidos de imágenes sin fundamento real, que pueden ser bellas o entretenidas por la habilidad del narrador, pero que —en verdad— para nada sirven si no es para inducir a error. ¡Error es, precisamente, tal opinión! La fábula (lo *fabulado*, esto es, lo *hablado*) coloca ante nosotros el contenido del habla y constituye el resultado de la transmisión de un sentido, transmisión hecha por medio de la palabra; es lo comunicado por ella, el mensaje al cual el decir sirve del vehículo lógico. Cuando alguien repara solo en la pieza literaria (la ceniza del fuego) y desdeña el mensaje que transmite (la lumbre del ardor apofántico), procede a la manera de quien al recibir una carta la considera mero ejercicio de estilo y deja de prestar atención a las nuevas que traen sus líneas.

Hemos empleado el término *palabra*. Nos expresamos por palabras, con ellas y en ellas, y si quisiéramos prescindir de las mismas habríamos de recurrir a signos y gestos para referirnos a la realidad, para *remitirnos* a ella. Las palabras también remiten hacia personas, hechos, cosas. ¿Y cómo lo hacen? Palabras son *parábolas* (tanto por su raigambre lexicológica como por su naturaleza), y estas también proceden por semejanza, como lo hacen los mitos y las fábulas. Ausente está de ellas la relación directa —la igualdad mecánica— que echan de menos los racionalistas. Por el *para-ballein* —lo que hace la pará-bola (tirar la lado)— *no* nos esforzamos, en dar en el banco sino que apuntamos a sus cercanías, a lo semejante, a fin de que así descubramos, por aproximación, el sentido de lo que buscamos expresar. Sea porque no podemos, —o no queremos— capturar de otro modo el objeto (por inalcanzable, inasible, intangible), sea porque tal ejercicio nos produce placer

estética —o por ambas razones juntas— es el caso que nos valemos de la aproximación por semejanza —por participación—, recurrimos a la imagen, para sugerir, indicar, ceñir en círculo mágico aquello que intentamos trasladar a la visión, a la intuición de nuestro interlocutor individual o colectivo. Tal traslado lleva el sabio nombre de *metáfora*.

Las imágenes sirven para *ver* lo que está allá de la imagen. Reflejan una realidad profunda y fundante: lo que *es*, y *cómo es*, pero sin asirlo. Por el mito damos un paso más y *asimilamos* (gracias al *símil*) la realidad descubierta, y nos asimilamos a ella. Frente a la distinción —y la penetrante distancia— del concepto, el mito nos integra (sin tocarlo) en lo intuido.

Ocurre que las palabras con el uso se van desgastando, como las monedas, hasta convertirse en simples *signos* de conceptos para la gran mayoría de los hablantes. Tienen entonces facha de palabras (=parábolas) pero ya no lo son en verdad (en la verdad que transmiten), aunque si excavamos en su semántica y etimología generalmente descubrimos su sentido primigenio, que surge de su virginidad, que guardan como lejano recuerdo de su abolengo. Una vez restauradas en su significado de imágenes —con todas las connotaciones que sugieren— vuelvan ellas a resplandecer en el lenguaje de quien sabe su secreto, y un aroma de autenticidad invade el ámbito de su contexto.

Mitos y fábulas, tan depreciados en el mercado del saber, no son ni más ni menos certeros que las palabras de que se valen y que, en el plano de la *ratio*, remiten a concepciones. Andamos en verdad sumergidos en mitos y fábulas, mucho más de lo que advertimos. Nos movemos en la vida cotidiana en un mundo penetrado de sentido traslaticio. Nos servimos a cada instante de metáforas, y generalmente sin saberlo. A veces el uso repetido nos hace olvidar su calidad de tales y en otras ella se oculta en la evolución a que hemos hecho referencia. ¿Somos conscientes de que *perla* significa 'pequeña pera', de que al hablar de *serranía* evocamos los dientes del *serrucho*? ¿De que un señor *ilustrado* tiene *luces*, y de que quien *busca* se interna en un *bosque*? Tratemos de hablar sin metáforas —estrictamente sin ellas— y produciremos un galimatías seco e incomprensible. Y ello porque nuestra mente no es solo epistemológica, sino que, con igual título, también mítica, poética, profética. Su arquitectura lógica no se inspira únicamente en Descartes, que Dios tuvo también mano pascaliana. Mitos, fábulas, metáforas: buenas parte de nuestro decir —quizá la mejor— se

mueve en una comarca del espíritu que para los mapas del paneconómico tecnológico —cientificista y cuantificado— es *terra incognita*.

Ratio y mito se hallan, pues, imbricados, recíprocamente implicados en sus manifestaciones. Aquella no solo suele tomar elementos proporcionados por el mito y por la superación del mito (Revelación), sino que también cumple frente a ellos una función instrumental. El aceptar que el instrumento tenga facultad de decidir sobre aquello a lo cual sirve (v. g. sentenciar que solo lo físico y experimental suministra una información real y valedera) implica —como vimos— una extralimitación, que ha llevado a la falsa antítesis razón-Revelación.

Pese a su imbricación, y más allá de la oposición lógica que los separa, se advierte algo así como una animadversión entre mito y *ratio* —o mejor dicho, entre sus respectivos paladines—, una tendencia a negarse mutuamente, a forzar a la una a conformarse a los parámetros del otro. En esta época, todavía racionalista, es dicha tendencia evidente en la actitud de muchos que aplican al mito los criterios de la *ratio* para reducirlo, con lo cual lo degradan y no logran comprenderlo. En la misma línea se halla el intento decimonónico de querer dar una explicación no religiosa de la Religión, que aclara, ciertamente, algunos de sus aspectos secundarios, pero no capta su esencia y extravía a quienes en él confían.

Existe también la tendencia y práctica contrarias: la interpretación de lo racional y racionalmente explicable por medio de parámetros propios del mito. No solo en casos como la paradójica y subrepticia mitificación de la razón y del progreso, que hemos señalado, sino no —aparte ingenuidades simplificadoras que hacen sonreír— en la consciente e interesada ocultación de la naturaleza de hechos y situaciones, que falsifica la realidad. Basta observar la «mitología» política de nuestro siglo para tener un florilegio de tales interpretaciones.

Nuevas paradojas

Lo extremado suele volverse contra sí mismo. La ciencia, por el camino de potenciar su abstracción llega a cifrar su excelencia metódica en la formulación abstracta, que es manuable, manipulable, calculable, computarizable. Y así alcanza racionalización científica su culminación en la fórmula. ¡La fórmula! ¡Allí está el secreto!

Únicamente quienes están iniciados en él lo comprenden. La fórmula es instrumento de trabajo —*organon*—, línea de defensa, coraza contra curiosos. (¿No dicen que había en la puerta de la Academia un letrero que prohibía la entrada a los imperitos en matemáticas?). Y en las combinaciones de fórmulas se resuelve y disuelve la sustancia de todo lo que hay y de todo lo que no hay: llegamos a la abstracción absoluta, al formulismo —y formalismo— integral.

El rigor de la racionalidad —que nace de la decisión de aceptar solamente lo comprobable y verificable— empeñada en desentrañar lo que los hombres y cosas son en verdad, por el camino de la formulación matemática llega a vaciarlos de contenido, de suerte que la esencia resulta prisionera del enrejado matemático, del conjunto organizado de signos y símbolos prosaicos. Pero no termina allí la aventura, pues finalmente se advierte que el encarcelado —la esencia— se identifica con los propios barrotes de su prisión. El triunfo del *Gestell*, como diría Heidegger, sobre la *Gestalt* y el *Gefuege*. La realidad se resuelve en la combinación de formalizaciones expresadas y condicionadas por signos y símbolos. Ahora bien, estas construcciones son el andamiaje, la armazón que, por naturaleza, se halla *al lado* o alrededor de lo que en realidad importa, para servirle de apoyo, referencia o vía de acceso. Ni más ni menos el mismo oficio que —con mayor gracia— ejercen las metáforas.

Un ejemplo aclarará esta aserción: el movimiento de un cuerpo, provisto de masa y de carga eléctrica, en presencia de otro cuerpo semejante, puede describirse refiriéndolo a una fuerza que actúa en razón inversa del cuadrado de la distancia que los separa. Pero el uso común terminó por olvidar que se trata de una «referencia» una traslación, un «como si»; es decir, deja de lado el carácter originariamente convencional de esa descripción. Gracias a tal maniobra, resulta sugerido como real lo que es simple modelo, y se postula que la masa o la carga eléctrica poseen *de hecho* la propiedad intrínseca de actuar a distancia sobre otra masa o carga, y la materia —inerte y pasiva— se convierte en origen de una fuerza que inicialmente era supuesta para expresar un movimiento mediante una fórmula. Nuevamente vemos aquí que la *ratio* se desvía de su camino recto y tuerce por la senda simbólica, con la particularidad de confundir e identificar el «como si» con lo efectivo. Anotación al margen: la andadura del auténtico mito

—que no presume de ciencia— implica, en cambio, un distanciarse que conscientemente separa la expresión de su sentido; el símbolo no tiene pretensión de realidad; no da en el blanco, pero tampoco es ello su intención. Y no lo hace, precisamente, para no desvirtuarlo, para no confundir los planos.

El bello edificio conceptual puede enorgullecerse, sin embargo, de una virtud, y es esta: es tan coherente que no requiere —ni admite— explicación foránea; se explica a sí mismo, y de esta suerte se cierra, en plena e inatacable soberanía, sobre sí. Es un mundo que rueda, autónomo, al lado del mundo real, rebajado a apariencia fenoménica, espejismo o ficción.

Pero, ¡cuidado!: no es tan simple la (¿supuesta?) Alienación científica. Gracias a ella no solo se explica sino que se puede prever lo real, dominarlo y forzarlo a voluntad. La observación confirma la teoría. Y nace la sospecha, que en muchos habrá de convertirse en convicción: ¿no consistirá todo, efectivamente, en fórmulas? Fórmulas que, es cierto, cambian, pero que son sustituidas por otras, cuyo formulismo es mayor. (Y ¿no habrá un teólogo-científico que descubra la fórmula de Dios?). La formalización es el camino de la ciencia hacia la verdad total. ¿Es lo también el de la realidad? No cabe duda de que la acompaña y define como —a su manera— lo hace la metáfora con aquello que señala.

La esfera del saber matemático tiene pretensiones totalitarias y en su rodar arrastra consigo lo que encuentra a su paso, que es todo lo existente, desde el alma hasta las finanzas. Lo asume, insume y resume. Ya hemos señalado la compenetración de la ciencia cuantitativa con la economía, que es tal, que a la postre no se sabe quién es amo de quién en ese maridaje, si la ciencia lo es del poder económico, o el poder de la ciencia; si el interés material y político domina al saber o viceversa.

Cuando la ratio pierde la razón

Por el exceso de la racionalidad se llega a la confusión de instancias, confusión que es separación de lo homogéneo para identificarse con lo extraño, compleja situación que se extiende a todos los campos —sin olvidar el moral— en el mundo de hoy. *Separación* en griego se dice *crisis*. Hay la porque a la razón se le han subido los humos a la cabeza.

Al extremarse en su racionalidad se ha salido de madre; al radicalizar su autarquía se ha enajenado. Hay crisis porque la razón se ha vuelto loca.

Cuando la *ratio* pierde la razón (como brújula sobre el polo magnético) no sabemos a dónde dirigir nuestros pasos. Estamos en una encrucijada, en que se cruzan los caminos, que a lo mejor (digo, a lo peor) no llevan a ninguna parte. En lenguaje sabio eso se llama una *aporía*. El no saber dónde ir, la incapacidad de decidirse por echar a un lado u otro, produce angustia, que es algo muy distinto del espanto y del temor. Ella nos envuelve, nos agarra por dentro cargándonos de culpa, nos pone frente a la nada. Ella es, sin embargo, también el primer síntoma de una mutación, de una *metabolé*, de un cambio profundo del cual no sabemos hacia dónde desembocará, hacia lo Alto o sobre el abismo. Sí, ¡la aporía! La única manera de vencerla es no tratando de hacerlo a través de ella misma —entrando en el juego de sus desvíos y atolladeros— pues el laberinto conduce siempre al punto de partida. Hay que asumirla desde su contradicción. Invoquemos la sombra de Fernando de Magallanes y coloquémonos en las antípodas de la *ratio*; queda ella en el lugar más alejado del planeta, pero también —por definición— sobre el mismo diámetro terrestre. Antípodas de la razón razonante no son, pues, ni la necesidad ni la ignorancia, ni el sentimiento ni ningún otro estado de ánimo o facultad del alma humana, sino aquello que se le pone como lo cóncavo a lo convexo, cual un guante a sí propio pero al revés: el mito.

Aceptémoslo como punto de partida para hacer entrar a la *ratio* en razón y así poder conservar la nuestra.

El pensar mítico es propio del ser humano, constituye una estructura de su mente, aun más: una dimensión de su existencia. Personaje desacreditado por su racionalismo, becado por los científicos del siglo pasado y de buena parte del actual,¹ resulta vergonzoso ser sorprendido al hacer un trecho de camino con él, esto es ser «compañero de ruta» del mito. Es una mala junta. Quizá aceptable en los antiguos, fueran ellos clásicos (gente honorable por otros motivos, a quienes se puede perdonar un pecadillo) o primitivos (que son los antiguos de hoy y que

¹ Dado que este libro ha sido editado originalmente en 1992, debo aclarar aquí que con «siglo pasado» me estoy refiriendo al siglo XIX, y con «actual», evidentemente al siglo XX.

exhiben patentes de curso etnológicas), pero difícil de admitir en la hodierna modernidad, en el hombre contemporáneo civilizado.

Ya hemos visto que este lapidario anatema se va haciendo incómodo cuando algunos conceptos claves de nuestra época —como progreso y desarrollo y hasta la propia razón— se están convirtiendo en mitos. Perdida su raigambre racional, puesta en tela de juicio su eficacia real, son ellos ahora mitos, no solo en el sentido filosófico del término, sino que algunos también en el popular, que significa engañifa. Emulando al dios Jano, el desarrollo, en su enfoque paneconomista habitual, presenta en una de sus caras el noble semblante de una instancia suprema e incondicionada., dispensadora de innumerables beneficios y promisoría de justas transformaciones sociales, mientras que la otra se reduce a una máscara que oculta el afán de lucro y la hipocresía de la política internacional. Estos engendros bifrontes —el desarrollo económico es solo uno de tantos— simplemente no descubren esencias ni señalan metas valederas, sino que esconden argucias o disimulan vaciedades. Muchas veces entonces, la observación no confirma —como se esperaba— las previsiones. La experiencia desmiente a la teoría. La «racionalidad» se topa con los hechos. ¡Peor para ellos, si son tan testarudos! ¡Hay que seguir adelante! Estos no son mitos verdaderos, ni verdaderos mitos portadores de verdad; falsos mitos que promueven falsedades cuando la razón se ha vuelto loca.

Razón del mito

La pregunta por el mito no es únicamente actual, sino que se vuelve urgente. De pronto pierde esa palabra vigencia en los registros de la injuria. La mitología —más allá de las genealogías olímpicas que complacían a nuestros abuelos— deviene disciplina que aclara referencias fundamentales en el alma de los pueblos. Los mitos se estudian ahora «científicamente» y tratan de ser comprendidos por la racionalidad analítica. Y así el mito se desmitifica pequeña venganza que se permite la *ratio* por su mitificación. ¡Ya no se sabe quién es quién! Frente a esta confusión —propia de la crisis— la única salida viable es la coherencia, entender la razón como razón —en sus razonables límites— y el mito como mito —también dentro de las fronteras de su vigencia, es decir míticamente—. Hay que desmitificar la *ratio* y sus «racionalidades» (económicas y otras); y en cuanto al mito, dejar de lado el conceptua-

lismo, que se ha cuantificado como un vejete que se esclerosa, y entrar con frescura (en todos los sentidos de la palabra) en el ámbito de su simbolismo primigenio, que descubre las ideas en su función de arquetipos de la realidad cotidiana y sublunar. Lo uno va con lo otro; en el fondo es el mismo proceso de limpieza mental.

Si el hombre «ilustrado» (*éclairé*, *aufgekläert* y *enlightened*) en el Siglo de las Luces —y en el XIX— confiaba solo en la razón y rechazaba el mito como fuente de verdad, el de hoy, de finales del XX, sabe distinguir el terreno en que la *ratio* —y solo ella— es valedera y el campo en que rige el pensar mítico, es decir, aquel en que la razón solo posee una función instrumental.

La verdad es porfiada. Esta máxima de la sabiduría popular se aplica también aquí: cuando se hace arbitrariamente desaparecer lo mítico —que es estructura del *logos*— resurge por otro lado, por cauce que no es el suyo. Lo grave es que se hecha algún tiempo en reconocer su extravío y denunciarlo como falso mito.

Al hablar de Magallanes calificamos mito y *ratio* de antípodas, y recordamos que estas se hallan diametralmente opuestas en la superficie de nuestro globo terráqueo. Hasta ahora habíamos considerado preferentemente su contrariedad —que tiene ribetes de antagonismo—, y únicamente apuntado su recíproca referencia para encontrarse sobre la misma línea: en diámetro. Esta recta —que toca la esfera en su centro y que une y separa mito y *ratio*, el eje del pensar— es nada menos que el *logos*. En su prístino sentidos: comunicación; siempre a la vez lo uno y lo otro, razón y mito. Por ello, el extremarse hacia uno de los contrarios —la racionalidad absoluta y el mito irracional— lleva al desvarío, al fracaso apofántico, a la implosión del comunicar.

Entre razón y mito existe una comunidad esencial: ambos son lógicos desarrollos de la misma archipalabra. La diferencia estriba en la intensidad de la función lógica, sea del concepto (hijo de la abstracción) sea del símbolo (que opera por participación). La prueba más fácil de la veracidad de este aserto se logra por la lectura de un texto: hay en él conceptos e imágenes; en una página científica, el tono —el nervio— será dado por las abstracciones; en un párrafo poético, por sus metáforas y sugerencias. Si comparamos Platón y Aristóteles, en sus escritos advertimos influencias y uso de ambos modos del *logos*, con predominio de uno u otro según se trate del ateniense o del Estagirita.

El *logos* pertenece a la misma familia del fuego —que como sabemos es armonía en contrarios— y recuerda la imán, que orienta disyuntivamente hacia sus polos las limaduras que caen en su campo magnético. Imprime una dirección al pensar, ciencia o mito, en que ambos modos, sin embargo, se conjugan.

Desmitificar la razón y sus «racionalidades», desnacionalizar el mito y sus revelaciones, poner a cada cual en su sitio, sin negar sus recíprocas y necesarias referencias, así como sus útiles simbiosis es —como dijimos— obra de limpieza, de ordenamiento, de desenredo, de confusiones, a través de distinguir lo heterogéneo y de juntar lo homogéneo. Se trata de hacer luz, y con ello despejar el camino para la superación de la crisis. Para restablecer el equilibrio, después de varios siglos de dictadura racionalista, urge restaurar lo mítico en su dignidad lógica, asumir aquella forma virginal de *logos* que no induce ni deduce, sino que ve, que en vez de discurrir, advierte; que sabe —porque saborea— por participación. Es menester reconocer, plenamente, la razón del mito.

MEDITACIÓN CUARTA LA SUPERACIÓN DEL MITO

El horizonte mítico

Uno de los modos de ser del *logos* es el mito. Allí donde la *ratio* llega —pese a sus pretensiones totalitarias— a los confines de su competencia o donde ella se cubre con la otra instancia lógica —es decir en las situaciones límites de razón y mito— podemos observar su vigencia que no es por cierto residual, sino que se encuentra a menudo encubierta por el tráfigo utilitario cotidiano de nuestra sociedad consumista y de tiempo libre. No es el mito una posibilidad simplemente teórica; desde los albores de la vida humana se nos presenta como una realidad fundamental. A lo largo de la prehistoria y de la historia, cuando el hombre se eleva más allá de lo mágico, el mito ha dado respuesta a las interrogantes capitales que la existencia misma y las vivencias que trascienden plantean a la humanidad. Es el mito persistente en su vinculación esencial a esta, de suerte que cuando la *ratio* a tratado de desplazarlo o negarlo como pensar valedero —lo que en ocasiones ha logrado, como al término de la Antigüedad clásica y especialmente en los últimos siglos— el mito reaparece en el propio corazón de su adversaria, infiltrándose en el discurso racionalista o constituyendo pseudomitosis, que alegan legitimidad conceptual, pero que desvirtúan tanto a la razón como al mito. Tal ocurre porque el hombre no puede desprenderse del horizonte mítico —estructura de su mente— que lo condiciona en el cual esta inmerso.

El reconocimiento de la legitimidad de este horizonte —Kérenyi, Freud, C.G. Jung, Dumézil, Eliade, Gebser— es indispensable para comprender al ser humano y para el cabal descubrimiento del ser como tal, para que la verdad pueda producirse en su auténtica profundidad y amplitud. Una abundante literatura ha estudiado y ponderado, en los últimos decenios, la significación del mito y su horizonte para el arte, la filosofía y la historia, la ciencias del lenguaje y, desde luego, para la religión, y en general se reconoce que en él confluyen aspectos esenciales de la existencia y del saber. No es aquí tarea mía insistir sobre la múlti-

ple vigencia, ni aun desentrañar el principio en que se funda la unidad de tales manifestaciones del espíritu. Nuestra atención se dirige a un punto específico: restaurado lo mítico en su dignidad lógica, dar un segundo —y fundamental— paso hacia adelante que es la recuperación lógica del misterio.

Diversidad de visiones

Un acontecimiento puede ser entendido de diversas maneras. Un acto delictuoso —digamos un robo en la iglesia— es susceptible de ser visto desde el punto de vista *jurídico* (sustracción de propiedad ajena), pero también como un «hecho social», encuadrado en un contexto *sociológico*, y sin duda desde un punto de vista *moral y religioso* (sacrilegio). Estas apreciaciones no se contradicen generalmente; cada cual se mueve en su esfera y son ciertas en cuanto definen el hecho producido de acuerdo con las leyes y principios pertinentes. Hay casos en que se produce, sin embargo, una discrepancia entre ellas o que el acontecimiento es «trivializado» en una sociedad permisiva, que lo considera un hecho usual que no merece que se le preste atención especial. Surgen así conflictos que pueden radicalizarse, y entonces ha de preguntarse de qué lado está la razón, cuál es la interpretación valedera; es decir, cuál está más cerca de la esencia o del hecho en discusión.

Dentro de esta pluralidad de posibles juicios y explicaciones, encontramos algunos que se completan entre ellos. Hay verdades, como el *hecho* de la existencia de un Ser supremo, que la luz de la razón sabe formular conceptual pero insuficientemente. Pero el ir más allá —como hemos visto— solo es posible gracias al *logos* participativo y analógico. El lenguaje mítico coloca así al hombre frente al arcano, le abre perspectivas que lo liberan de la inmanencia, le presenta «realidades» ideales o actualidades trascendentes —de significación e importancia vitales— que exceden el ámbito de su mundo natural. ¡Tantos mitos llenos de belleza calan en las profundidades —o alturas— a las cuales no alcanza la *ratio* y sus estructuras conceptuales! El mito platónico de la caverna es ejemplo magnífico de ello, y resulta difícil encontrar un lenguaje más apropiado para significar la naturaleza de ideales y valores.

¿Pero qué ocurre cuando se hallan frente a frente una explicación científica y una enmarcada en el horizonte mítico? V. g. una enferme-

dad que es encarada según la medicina pero también por el brujo o curandero del lugar. Hay casos en que se recurre a reducciones de una esfera a la otra, como en las enfermedades psicosomáticas, o se llega a concordar explicaciones, pero estas tensiones suelen agudizarse cuando se contradicen ciencia y creencia. Encontramos allí la contraposición de dos explicaciones irreductibles: es el problema de la apreciación y reconocimiento del milagro, y con ello de la admisión o negación de su existencia. El milagro es fundamentalmente una irrupción de una esfera en la otra, y lo principal en él estriba en su carácter significativo, en aquello que quiere poner en evidencia, en su mensaje. El hecho, que generalmente escapa a la legalidad de la razón científica, apunta hacia algo, revela, y por ello obliga a quien recibe el mensaje a decidirse. Se hace necesario asumir una posición. El reconocimiento del horizonte mítico no se limita a una actitud intelectual; lleva, en sus consecuencias, a situaciones de comprometimiento existencial del hombre. No se trata de una moda, que quizá sea elegante seguir, sino de una decisión personal, integral.

La puerta abierta hacia arriba

Restaurado el mito en su dignidad lógica, es necesario insistir en el hecho de que en su horizonte se produce —en autenticidad— el fenómeno religioso. Fe y misterio son percibidos en este horizonte y —hay que añadir— de una manera muy especial: lo mítico constituye, como sabemos, una apertura de la existencia humana, un saber ver y oír por encima de la conceptualización y del tipo de lógica que le es propia. Es una antena, mucha más amplia y sensible que la razón, hacia aquello que rehusa dejarse aprisionar en las categorías del discurso epistemológico-técnico del cientificismo y del mundo que nos es cotidiano. Si la razón, en tesis general, es como una fuerza penetrante, una punta de lanza —analítica, disolvente, crítica—, el mito ha de considerarse como una disposición, receptividad, capacidad de acoger, recoger, unir; una prontitud a aceptar algo que nos viene *thyraten* 'por la puerta', como diría Platón, desde fuera. ¿Qué sentido tiene este *fuera*? ¿Fuera del hombre o fuera del mundo? ¿Fuera del constreñimiento de la lógica conceptual y abstractiva? ¿Fuera de lo material y cotidiano? El órgano de que dispone el hombre para recibir este mensaje innominado es su disponibilidad mítica.

Y se produce el mito —que vislumbra realidades que le son ajenas, visiones que lo trascienden— como acontece en la profecía; el hombre es colocado ante esencias en cuya participación consisten las cosas de su mundo, pero también queda abocado a los inexplicables *arcanos* de lo sacro. El hombre se sobrepasa a sí mismo, gracias a una fuerza inasible y se expone a aquellas idealidades fundamentales y esclarecedoras que delatan la intermediación de lo absoluto y condicionante.

¿Cómo captar y analizar esa fuerza? Es imposible definir adecuadamente el mito; ello produciría, por lo demás, su racionalización, empeño que hemos denunciado. Mas es posible plantear la pregunta: ¿los contenidos anímicos —de orden psíquico— que se refieren a mitos son reflejos o interpretaciones de una realidad exterior y objetiva que nos transmite el símbolo o, por el contrario, son ellos base y origen de esas entidades «trascendentes», que en realidad son proyectadas hacia fuera por el pensar mítico? Feuerbach y el psicologismo piensan lo segundo; Jung al recurrir al inconsciente colectivo se coloca entre ambas posibilidades; nuestras meditaciones nos inclinan hacia la visión tradicional que afirma la verdad de los símbolos.

El caso tiene un paralelo más general: la sensación (y con ella los conceptos) frente a lo percibido (e inteligido). ¿Cuál es el fundamento del otro? Idealismo *versus* realismo y, extremando los términos, solipsismo *versus* realismo ingenuo. Del solipsismo no se puede salir por vía del raciocinio, pues hasta la fórmula de Descartes tiene traza de argumento ontológico y por lo tanto mental. Así tampoco se puede fugar, por la vía de la *ratio*, de la cárcel del psicologismo en lo que atañe a lo sagrado. Y así como el solipsismo solo es superable por la vida misma (más que por un tratamiento terapéutico —*Kur*—, como sugiere Schopenhauer), pues esta es una instancia distinta, así el psicologismo ha ser vencido desde fuera, por la fuerza de la participación, que no depende de la *ratio*. Es menester asumir el mito, vivirlo, afrontarlo, entregarse a él para comprenderlo; de allí la necesidad de la iniciación y de la presentación de sus misterios. El mito es solo accesible por el mito. (Paradoja execrable para el racionalismo).

➤ Llegados a este punto, urge considerar que el propio mito —en su apertura a todo acimut— puede superarse, ir más allá de sí mismo, pues el *plus ultra*, el *excelsior* le es consustancial. Con ello estamos en el núcleo de nuestra reflexión. El horizonte mítico, como condición

humana para acoger lo que viene de fuera, está abierto necesariamente hacia lo alto, a lo radicalmente Otro y solo analógicamente asequible: es la condición de la posibilidad de aceptación de la Trascendencia misma, de lo divino. En esta tensión hacia fuera, propia del horizonte mítico, está implícita una mutación, un cambio no solo de enfoque sino del alcance de dicha tensión. En este cambio se hace posible —como veremos más adelante— la apropiación del don de lo alto, que el *Logos* divino fluya, confiadamente (esto es: en la fe), que en el natural modo de ser de la creatura humana, con la Trascendencia del Misterio. Entonces el horizonte, el confín (con fin) es desbordado, pierde su oficio de límite y se resuelve en la infinitud.

Dicho de otro modo: el pensar mítico constituye la disposición existencial que posibilita la recepción del Misterio en la fe; no significa él, en sí, un contenido lógico determinado, producido por el psiquismo individual o colectivo, consciente o inconsciente, sino que es un ordenamiento hacia lo otro, una estructura del pensar, que como tal puede ser rebasada. Y en efecto, en la Revelación, el *mysterium fidei* recoge y supera, excede y sublima al mito y su dimensión. Su «naturaleza» se convierte en *sobrenatural*, o más exactamente deviene el «lugar» del apareamiento de lo sobrenatural, que les es infinitamente superior e inconmensurable.

La Revelación

Tema difícil es apreciar cómo en la realidad histórica se sobreponen o suceden estos tres escalones —cualitativamente diferentes— del horizonte mítico: 1) el mito que descubre idealidades; 2) el misterio que deja vislumbrar el arcano, lo sacro, en lo que se ha llamado la *revelación natural*; 3) el acceso a la Trascendencia misma en el *mysterium fidei*, por la Revelación sobrenatural.

A esta dedicaremos nuestra atención: a la Palabra divina corresponde el hombre con la fe, aquella virtud que acepta, acoge y humaniza la Revelación. Una y otra se unen como lo cóncavo y lo convexo en la línea curva, como forma y contenido en la obra poética. Tal prodigio es solo posible por acción de la gracia divina, don inmerecido de lo alto. Podemos distinguir así una doble misericordia de Dios: la epifanía de la palabra —el *mensaje*, misterio que supera el horizonte mítico— y

la moción espiritual del hombre a recibirlo, a darle *respuesta* en la fe. Ambas son obra de la superabundancia del Amor gratuito de Dios, y se integran y concretan en el *mysterium fidei*. Ahora bien, la Iluminación que incide en la apertura del horizonte mítico, al rebasarlo, posee particularidades extraordinarias que la convierten en un acontecimiento único, con características que resultan incomprensibles e inadmisibles para el racionalismo, pero que no pueden comprender si se les considera en ese horizonte.

Logos es comunicación: el *Logos* divino ha de entenderse como una comunicación radical, desde lo primerísimo —que está allende todo inicio—, y que *transmite* lo más esencial y fundante: es comunicación de *ser*.

En Dios mismo, desde siempre, la *procedencia* del Hijo, *Verbum Dei*, engendrado por el padre, en el misterio trinitario, es comunicación de Ser, de todo el Ser del Padre. En la *Creación*, Dios comunica ser —contingente— a la criatura. En la *Revelación*, obra del Amor divino, es comunicada la verdad —ser— del *Logos* divino como Palabra, que por en la Encarnación asume la contingencia humana en la persona de Cristo. Por esta acción comunicativa, inefable y polimórfica de Dios el misterio, conservando su recatada intimidad, deja de ser «secreto»; lo «reservado» es develado (revelado); lo esotérico se vuelve exotérico, público, y con ello penetramos en Su ámbito: el *mysterium fidei* nos acoge en la comunicación de Dios, en cuanto, pese a lo inconmensurable que es con nuestra razón, nos entregamos a él.

Veamos las características de esta comunicación:

1. La Trascendencia, que se hace patente en la Revelación, no pierde su carácter de misteriosa, el misterio no se desvanece o despeja, sino que conserva y enaltece su reserva —propia del dejarse entrever— y por lo tanto sigue excediendo la capacidad racional de la conceptualización abstractiva. El Misterio es vivido, experimentado, y si bien es cierto que resplandece en su implementación en la realidad sublunar, no se confunde con ella, no puede ser reducido a un mero «objeto intencional» de la intelección. De esta manera, en la Revelación, llega lo mítico a su suprema y máxima realización, alcanza su más alto sentido, que consiste, precisamente, en ser superado, anonadado, ahogado por esa efusión del *Logos* divino. La más egregia función del mito, su razón última de ser, estriba en su

propio fracaso, por insuficiencia, al proporcionar la apertura hacia Arriba, que es colmada por la Revelación. El mito se quema al sublimarse en la fe.

2. La irrupción de la Trascendencia no es únicamente lógica: el *mysterium fidei* posee una inenarrable riqueza de confianza y confianza, de fidelidad correspondida, una fuerza y calor singulares: su *Logos* es amoroso y esperanzado, plenitud de todos los sentidos, suma de virtudes, perfecciones y excelencias. Ocupa al hombre en su integridad, lo conmueve en sus más íntimos repliegues espirituales, establece un vínculo personal con él, que se expresa en la gracia. El *Logos* divino es inundación de Amor, que entonces condiciona toda relación con Dios y la creaturas.

No en vano nos dice San Juan en repetidas ocasiones que Dios es Amor y nos describe cómo actúa el *Logos* divino en los hombres. En Dios —unidad trinitaria perfecta— el *Logos* es Amor. De allí toda una corriente mística que busca la experiencia de Dios a través de este y prescinde de la vía lógica, agudizando las diferencias que el hombre discierne entre ambos caminos hacia el Creador. Esta integración de *Logos* y Amor, que se manifiesta en la Revelación, desborda —en una nueva dimensión— el horizonte mítico, va más allá del simbolismo y fundamenta una participación que une lo conocido/amado y lo cognoscente/amante que cala más allá de la existencia natural de la creatura humana. Ambas funciones devienen recíprocas (el cognoscente por ser amante es también amado, y por lo tanto conocido), y Dios queda involucrado —en intimidad y conciencia del creyente— en el comercio lógico y amoroso que obra la Revelación aceptada. La unidad —en cuanto puede haberla entre lo Absoluto y lo contingente— rompe así todos los cauces humanos.

3. La comunicación del *Logos*, del *Logos* divino, no se limita, dentro de esta dinámica amorosa, a la efusión e infusión en el mundo de un contenido lógico (enseñanza y mensaje), por más cálida que sea la atracción que se enciende, sino que habrá de culminar de una transferencia sustancial hacia él, una presencia real y tangible, divina en la temporalidad mundanal. Es la más radical comunicación: lo Absoluto es librado a lo contingente, y por lo tanto nada

puede ser más verdadero —descubridor— que ese mensaje: el *Logos* divino es la verdad.

La Revelación, desde Moisés hasta san Juan Bautista, se completa y recapitula en la Encarnación del Verbo, en un lugar concreto de la tierra, en un momento determinado de su historia. La Revelación, como descubrimiento del *Logos* de la realidad divina, alcanza su total cumplimiento, su amorosa plenitud, por la presencia de ese *Logos* en el ámbito humano, lo que constituye una nueva y última etapa en la comunicación y participación entre el creador y sus creaturas. La Revelación se perfecciona, dentro del plan de la *Creación*, por la venida de Cristo, el *Logos* divino encarnado. Este, el misterio de los misterios, imprevisible en la dinámica mítica, fluye de la superabundancia del Amor de Dios. Por el hecho, inaceptable para la *ratio*, de que Dios se haga hombre, asume el *Logos*, muy por encima del horizonte mítico, realidad mundanal, con lo que llegan a coincidir fe e historia.

El *Logos* divino nos *llega personalizado*, se descubre como persona a la vez divina y humana, que entra en relación con otras personas de este mundo, con quienes creen en Él. No solo se establece una vinculación *vivida* (con toda la riqueza que este término evoca) entre el Tú que es Cristo y los innumerables tú de sus fieles —que puede interpretarse en términos de admiración, adhesión o amistad— sino que se crea un *nosotros*, una comunidad orgánica, que trasciende el diálogo interhumano, un cuerpo místico —y por ello emergido del horizonte mítico— cuya cabeza es aquel *Tú* de la Verdad y del Amor absolutos. La incorporación de la creatura, por la unión con Cristo, en el ámbito divino, la eleva sobre la lógica fragmentada (en racionalidad y mito) que le es propia y la abre hacia la Unidad suprema del *Logos* increado.

4. La comunicación del *Logos* divino no se limita, sin embargo, a ser un acontecimiento histórico, concluido y fijado cronológicamente —recepción por Moisés de las Tablas de la Ley, actuación de tal o cual profeta, o vida,, predicación y sacrificio de Jesús (y su expresión e interpretación en el Nuevo Testamento)— sino que es un hecho permanente, que enlaza tiempo y eternidad, atestiguado por la recepción del mensaje por cada hombre concreto, por la presencia de Cristo en su Iglesia y en la Eucaristía, en virtud de la acción de la gracia. Su acción lógica y amorosa no se ejerce sobre un su-

jeto pasivo, que se limita a recibirla, sino que suscita y requiere la «respuesta» de él, su activo y libre comprometimiento. De allí que sea salvífica y liberadora, que perfeccione, y exalte y felicite. La Revelación constituye así una relación continua, permanente y englobante entre Dios y el hombre, en la cual es la fe la respuesta de este. Y aunque suene a paradoja, habría que añadir que también el mensaje divino asume carácter de respuesta; lo es a la angustiada pregunta del hombre por su destino, por su fundamento metafísico, por su razón de ser; de esta suerte el *Logos* divino y el *logos* de la criatura (¿no se definió Aristóteles al hombre como animal que tiene *logos*?) se integran en lo más íntimo del alma, en coloquio espiritual que señalan los místicos.

Es imposible abarcar en estas breves páginas toda la riqueza de esta efusión, y no intenta este libro exponer la doctrina cristiana; bástenos para nuestro empeño lo dicho, con la siguiente acotación: la ambigüedad propia de toda situación límite, el «claroscuro» del misterio que condiciona esta epifanía, tiene por consecuencia que aun ante la persona misma de Cristo se produzca un fenómeno de extrañeza, incompreensión o incerteza, que a veces es vencido sin dificultad y en otras se convierte en un equilibrio inestable de expectación. Es interesante observar el hecho de que Jesús sea Dios encarnado —que el *Logos* habite entre nosotros— no es inicialmente aceptado y creído ni siquiera por sus propios discípulos, que no entienden el misterio, y después, que en momentos extraordinarios el Señor no sea reconocido inmediatamente por los suyos (así María Magdalena —en versión de San Juan— ante el sepulcro vacío, y los discípulos de Emaús, que solo advirtieron quién era a la fracción del pan). La perplejidad desaparece con la Resurrección y Ascensión de Cristo, cuando el Espíritu Santo —la plenitud del saber— ilumina a la pequeña grey que entonces acoge con alborozo el misterio, y sus miembros comprometen sus vidas para propagarlo a todas las gentes. Pero la semilla de la duda ha quedado en el fondo del huerto, en el *humus* de la humanidad.

La situación límite

Digámoslo una vez más: lo mítico, propedéutica y existencialmente condicionante de la irrupción del *Logos* divino, es superado y sublima-

do en la historicidad de Cristo, Dios hecho hombre y Redentor del hombre que, en la realidad de lo creado, reviste y acoge la divinidad de Cristo, es incorporado en ella. En Cristo se cruzan tiempo y eternidad; es el «lugar» viviente en que la Creación no solo limita sino que se cubre con el Creador. Estamos ante una situación límite, más alta que toda otra, que sintetiza el ser en una «singularidad», y esta «singularidad» no tiene oficio de excepción sino, por el contrario, explica, habita y engloba el acontecer humano, natural y sobrenatural a la vez.

La Revelación y la Encarnación del *Logos* embargan y transforman al hombre —destinatario del mensaje divino—, que Cristo redime con su sangre en la cruz y en cierto modo «diviniza». También este hombre se halla entonces en una situación límite, en que se cruzan la realidad del mundo, la pertenencia al horizonte mítico y la participación en Dios. De esta manera resultan razón, mito y epifanía las tres dimensiones lógicas del cristiano. Así como razón y mito coexisten en el *logos* humano, así también en el hombre redimido la superación del horizonte mítico, por la Revelación y Encarnación, no anula su pertenencia a este horizonte. Pero eso sí, la triple dimensión de su lógica lo coloca en una tensión en la cual los diversos requerimientos —a menudo divergentes— obligan a decisiones que, como ya apuntamos, no son meramente intelectuales sino vitales.

Así llegamos a un punto crucial de nuestra problemática que se puede resumir en la siguiente pregunta: ¿cómo vive el cristiano la superación del horizonte mítico?

La respuesta también es muy breve: en la fe. Por ella convertimos la Revelación en nuestro propio saber; por ella nos incorporamos a Cristo, por ella aceptamos y proclamamos verdades y hechos que la *ratio* pone en tela de juicio y el mito relativiza; por ella ordenamos las divergencias de nuestra tridimensionalidad lógica en un todo armioso y en una escala de valores y opciones.

Como Revelación, Encarnación y Redención, así la fe —que en ellas se cifra y resume— es un don gratuito de lo alto. Y así como la Revelación requiere de la prontitud del *logos* humano —por cuya vía transita, a menudo en forma de profecía—, la Encarnación necesita de la voluntad sumisa de la Virgen María, y la Redención implica la entrega absoluta de Cristo al Padre, así la fe ha menester de la aquies-

cencia lógica, total, existencial del hombre —del cristiano—, de su vida, voluntad y libertad.

La lógica de la razón y del mito —discurso humano que nos distingue en este mundo de los demás seres de la Creación—, lleva finalmente a la suprema lógica de la fe, que nos da acceso a lo sobrenatural, al plano divino, en que se cumple el último y profundo sentido del hombre y su misión. La importancia de la fe en esta epifanía —aparecimiento de la Trascendencia entre nosotros, inserción viva, activa y proagónica de lo divino en lo humano— es, pues, determinante: no en vano se trata del *mysterium fidei*.

La crisis de hoy

Podemos ahora, sin intentar propiamente una respuesta, penetrar algo más en el alcance de las preguntas que planteamos sobre la relación entre crisis de la fe y crisis en general que afrontamos. Tenemos de un lado la desvalorización del pensar mítico, en que coincide la gran mayoría de nuestros contemporáneos de Occidente, difundida explícita o subliminalmente por los medios de comunicación de masas, y a la cual solo se oponen quienes, por encima de las urgencias cotidianas y la nivelación de opiniones, reflexionan sobre lo esencial: un grupo reducido y —hasta ahora— de influencia limitada en la mayoría de la gente que se considera culta. Esta desvalorización alcanza a la Religión, considerada únicamente como fenómeno que se produce en el horizonte mítico, olvidando que constituye precisamente su sublimación y superación. Lo humanamente condicionante de la fe, incluye a esta en el rechazo global de lo mítico. El esfuerzo para ponerla a tono con la *ratio* solo acentúa su derrumbe axiológico frente al cientificismo.

Por otro lado, la radicalización del racionalismo, enfeudado tanto a lo cuantitativo como a lo material —que se amalgaman en la economía—, llega a un punto tal que se produce una vuelta de campana, de suerte que la *ratio* y las instancias que a esta se remiten —el progreso entre ellas— se convierte en su exceso, dialécticamente, en mitos, y a fuer de falsos mitos que son resultan inoperantes y traen consigo, por añadidura, confusión y efectos negativos.

Aunque pudiera parecer lo contrario, si solo se toma en cuenta, superficialmente, el *hecho* del apartamiento de las multitudes de la fe y

la práctica cristianas en Occidente, la crisis de la fe constituye un fenómeno que se encuentra en las antípodas de nuestra sociedad actual, consumista y científicista. Es *diametralmente* diferente, pero por ello mismo ubicada en la misma línea, que pasa por el centro —el corazón— de nuestro tiempo. Ambas crisis radican en el *logos*, que en su forma primigenia y unidad positiva y fundante abarca lo conceptual y lo mítico (como ocurre en la reflexión de los presocráticos) pero que se escinde en dos ramas que se apartan una de la otra, hasta extremarse en una diferenciación antagónica. En tal exceso —como las paralelas en lo infinito— se enlazan y confunden, pero negativamente, de modo que se desvirtúan y anulan. La crisis ha *separado* lo homogéneo en polos heterogéneos, y después ha *unido* esos polos y ha producido un corto circuito. Es crisis del *logos* mismo. Dado que el *logos* es la esencia y cualidad específica del hombre, estamos ante una crisis de este: separado de sí mismo, descuartizado interiormente, confundido y entreverado, se halla en perdición.

Pero el hombre ha sido redimido, hecho histórico consistente en el sacrificio de Cristo en la cruz, que tiene consecuencias ontológicas para la humanidad. Ella ha de reivindicar, en la fe, esta redención, recapitular —es término de San Pablo— en Cristo las vicisitudes de la marcha negativa del *logos*. Su culpable infidelidad a su origen, a la verdad en su unidad fontanal, suele ser llamada *pecado* por los teólogos. En esta recapitulación está el camino reconciliador de la crisis. En Cristo culmina la Revelación —es decir, la verdad—; en él habrá de regenerarse el *logos*, esto es: generar de nuevo su unidad positiva, unidad que humaniza y, por ello, antídoto de la deshumanización que nos aqueja. Se puede, pues, decir que la crisis de hoy —de la razón y de la fe— es una crisis lógica, pero no en el sentido de la lógica abstracta de las escuelas, sino de aquella que constituye la esencia y verdad honda de lo humano, aquella que lo vincula al *Logos* increado del Creador. Por allí va la senda que pueda sacarnos de la encrucijada, de la aporía, del abismo. Pero el más difícil de los caminos, como lo fue el de Damasco, es el escarpado, angosto y doloroso camino de la verdad.

MEDITACIÓN QUINTA

JOB

Llegados a este punto, desde el cual podemos observar, hacia un lado, la función capital del horizonte mítico para la existencia humana; del otro, su radical superación por la Palabra revelada —la efusión del *Logos* divino—; no sería inútil ver de cerca un caso concreto, en que se integran y distinguen ambos extremos.

Para este efecto escogemos el libro de Job. El lenguaje que emplea es evidentemente mítico, y su historia se puede entender como un mito. Pero, por otra parte, nos transmite con creciente intensidad un mensaje, que transforma y sublima su contenido, integrándolo en la Revelación. Sigamos su discurso y observemos la sublimación que lo acredita como libro inspirado.

Tres dimensiones

El libro de Job tiene una triple dimensión: de un lado es uno de los más altos exponentes de la poesía de todos los tiempos, de una riqueza, fuerza e inspiración que determinan que su límpido lenguaje —el más clásico hebreo— sea difícilmente trasladable a nuestra habla moderna. El a la vez erudito y bello ensayo de lograrlo en tercetos castellanos de fray Luis de León nos da la medida de lo arduo de la tarea y de la imposibilidad de alcanzar la perfección en ella.

Una segunda dimensión es la teológica, específicamente la escriturística. Aquí también surgen grandes problemas. El libro canónico —inspirado— forma parte de la Revelación, pero en él advierte el estudioso más de un enigma respecto a la unidad del poema y la posible multiplicidad de sus autores, su relación con escritos anteriores o contemporáneos de él, la conservación del texto y aun su inteligencia. Ya san Jerónimo se vio en aprietos para traducirlo directamente del hebreo al latín y confiesa que su versión hubo de ser «a ratos literal y a ratos en vista del sentido». Cuánta más compleja será la problemática después de los nuevos elementos de juicio de que dispone el investigador de hoy. La doctrina expuesta en el libro es, sin embargo, en lo

esencial, clara e incontrovertida: la omnipotencia, justicia y misericordia de Dios se hallan por encima de cualquier discusión, pues son atributos esenciales suyos —como Ser supremo personal y bienhechor— y porque van a menudo más allá de la comprensión de la razón humana.

La tercera dimensión es filosófica. Puede ella ser degradada a un estudio psicológico de las reacciones del alma frente a lo que ella considera una injusticia del Ser absolutamente justo, pero también entendida como el campo de un análisis metafísico-existencial del problema del mal y del dolor en el ser-hacia-Dios de la vida humana.

Sin ignorar el agrado y la importancia de la primera de estas dimensiones, acatando la interpretación y enseñanza magistral de la Iglesia en lo que toca a la segunda, y reconociendo el interés de la lectura psicológica del poema, quieren estas líneas contraerse a la dimensión filosófica —mítica— y mostrar la forma en que se analizan diversos temas que atañen a la naturaleza misma del hombre —en cuanto libre y trascendente— en su relación con Dios.

Los supuestos

Son ellos tres: el primero se muestra a través de casi todo el Antiguo Testamento y es lugar común pocas veces —pero entonces eminentemente— contradicho en la tradición occidental; puede formularse así: la felicidad tiene su fundamento en determinados «bienes» terrenos, como riqueza, salud, longevidad, poder y gloria, que traen por consecuencia otros agrados físicos y anímicos. Basta la lectura del prólogo del poema para apreciar lo incommovible de esta convicción y la amplitud de su significado.

El segundo supuesto es el siguiente: felicidad es retribución en este mundo de las virtudes del beneficiario. El hombre bueno —honrado— recibe como recompensa divina estos favores y disfruta de ellos en su vida terrena. Inversamente: quien no posee riquezas, salud y poder, carece de ellas como consecuencia —castigo— de su maldad. El mal moral —del hombre criminal— trae consigo el mal material (enfermedad, pobreza, etc.). El pobre, el enfermo, el despreciado es o ha sido, necesariamente, un pecador, sea público o secreto (lo que añade al pecado inicial el de hipocresía), pues tal castigo recibe. Tal concepción no es solo bíblica, sino que ha influido —por ejemplo— a través del cal-

vinismo en el capitalismo como mentalidad ética que, desde luego, ha olvidado tales antecedentes teológicos.

Este criterio prevaleció hasta comienzos de siglo en la práctica caritativa tanto protestante como católica. Las dificultades de esta doctrina abonan, en la interpretación cristiana, su solución en los novísimos: retribución *post mortem*, resurrección e Infierno o Gloria.

El tercer supuesto es la justicia divina, en que se basa el anterior. Dios, infinitamente justo (lo que no impide su misericordia) es el dispensador de estos dones terrenales y lo hace en absoluta coherencia con sus altos atributos. Pero ocurre que a veces, a nuestros ojos humanos, algo parece una injusticia, y entonces un análisis más profundo nos muestra que, tras la apariencia inaceptable, Dios tenía sus razones: el hombre que se presumía bueno y castigado sin causa era un pecador disimulado, o alguien a quien Dios quiere poner a prueba para que muestre que es tan virtuoso como parece o para que su bondad se depure en el dolor y progrese en la virtud. Es esta la usual respuesta a quienes ponen en duda la relación directa entre el valor ético y felicidad, y no deja de ser esgrimida por los varios participantes en los diálogos con Job.

Estos tres supuestos son, empero, cuestionados: la ascética, el estoicismo y otras posiciones menos estimadas (nihilismo, masochismo, autodestrucción) ponen en duda el primero de ellos o lo contradicen abiertamente.

La doctrina de la retribución —que supone una actitud teísta— ya había llevado a Jeremías (12, 1-3) a escandalizarse por la prosperidad de los impíos. Carece ella, pues, de sentido para el ateo, y es vagamente aceptable para quienes consideran que existe una compensación inmanente en la vida, que es sobre todo de carácter moral. (El infame —pese a sus bienes— es desgraciado, porque lo acusa su propia conciencia, lo que sin embargo no siempre se cumple). La doctrina es rotundamente contradicha por el caso de Cristo, Dios y hombre de sufrimiento, el justo inmolado en sacrificio a su Padre para responder por todos los hombres, para redimirlos.

Ambos supuestos —como veremos— son puestos en tela de juicio por el libro de Job, mas es el tercero, la justicia de Dios —el Juez que establece el equilibrio entre culpa y castigo, virtud y premio, en este mundo— lo que ha de ser enjuiciado fundamental y abiertamente por

Job, pues en su caso —sostiene él— tal equilibrio no se ha cumplido y reclama justicia. No que considere a Dios como un ser maléfico, a manera de un demiurgo que se entretenga en burlar al hombre —cuya posibilidad evoca Descartes para rechazarla—, o de una divinidad arbitraria y despótica —que se admite en concepciones teológicas primitivas—, sino precisamente porque lo sabe justiciero, y no comprende su actitud frente a una persona como Él: pide una explicación o una rectificación.

El mito

El tema no es tratado en el libro de Job de un *discurso* (aunque, desde luego, este subyace a la exposición), ni se mueve dentro de una argumentación *científica*, es decir, de abstracción conceptual; sino que se produce como un *diálogo* (que siempre es dramático), en que la revelación de la verdad se realiza por *imágenes* en las que se concentran y se hallan representadas personas, cosas y situaciones. Todo ello rebasa la dimensión de la ciencia teológica pues, como es sabido, Dios no suele apostar con el diablo, salvo que se diga que se trata de una alegoría —es decir, de una ficción—, lo que significa precisamente eso: hablar por imágenes.

Ahora bien, el *mito* —como sabemos— se vale del ocultar para descubrir, es un velar revelante, y la velación se efectúa por la imagen, en la cual se encuentran representadas en sus rasgos más eminentes las realidades reflejadas por ella. Esta es un *símbolo* en que aquellas *participan*, de suerte que lo que se aprehende gracias a la imagen es valedero para la realidad reflejada en la misma. Hay una trasposición —una *analogía*— entre la imagen mítica y la realidad correspondiente.

Hemos querido recordar estas circunstancias para no inducir a erróneas interpretaciones de nuestro enfoque del libro de Job como un mito. Así como podemos estudiar los mitos platónicos —v. g. el de la caverna—, así también es dable analizar filosóficamente el de Job. Esto no quiere decir que ignoremos su trascendencia teológica (a la que a ratos haremos referencia), ni que postulemos una relación directa de los diálogos platónicos con el libro sagrado, sino solo señalamos la similitud de los textos —en su estructura literaria y hondura metafísica— para dar un ejemplo del plano lógico en que realizamos nuestra inter-

pretación. No interesa aquí el paralelismo con otras producciones del mismo género griegas, egipcias y babilónicas; en cambio, no se puede dejar de señalar una aproximación al *Fausto* de Goethe, aunque el mecanismo del drama y la intención apofántica sean distintos.

La apuesta

Los personajes del diálogo de Job son siete: Dios, Satanás, Job, tres amigos de este y un espontáneo. Job es justo y honrado, temeroso de Dios y apartado del mal. Era rico y poderoso y su familia florecía: era feliz (Job 1, 1-5). Satanás, el adversario, sugiere a Dios que el temor del Señor (= la práctica del bien) de Job no es gratuito, desinteresado, por el amor de Él, sino porque Dios lo protege, junto a todos los suyos. Y añade: «Pero dale con la mano, toca a lo suyo, y te juro que te maldeciré» (1, 11). Dios autoriza a Satán a poner mano sobre lo que es de Job, pero sin dañarlo en su persona. Se suele considerar esta sugerencia y la consiguiente autorización divina como una *apuesta* entre Dios y el demonio. Es decir, un juego, en el cual Job es el juguete, en el Bien y el Mal. La situación no es, sin embargo, tan simple. Por lo pronto, una apuesta requiere de algo apostado, y aquí lo apostado es nada menos que la verdad, la verdad sobre Job. Dios —óptimo, y por ello optimista— gana si Job persevera en el bien, y la verdad sería que Job lo teme (= lo ama) desinteresadamente. Si en cambio Job maldice a Dios (= se torna hacia el mal) entonces gana el adversario, el pesimista, y la verdad sería que el temor de Dios que abriga Job no es gratuito. La figura de Dios se identifica con el Bien, aun más: es el dispensador del bien, lo que hace desinteresadamente (= gracia) y por ello presume y espera que las criaturas procedan de la misma manera en su relación con él. Satanás no aparece inicialmente como el principio del mal, sino como un amante escéptico de la verdad. Pero al ganar la apuesta —y por cierto que quiere ganarla— demostraría la falta de bondad intrínseca en Job (= desinterés), con lo cual no triunfaría el mal, pero el bien quedaría «recortado», abriéndose la puerta al mal.

Esta «neutralidad» lógica de Satán es desmentida, sin embargo, en la práctica, pues al poner él la mano sobre Job, se le producirán una serie de males (pérdida de su riqueza, familia, y con ello de poder y gloria) aunque no sea tocado en su cuerpo (1, 13-19). Es cierto que

aquí el mal funciona como instrumento para aclarar la verdad, pero no por ello deja de ser tal.

¿Y cómo reacciona Job al ser puesto a prueba?

El versículo es famoso: «Desnudo salí del vientre de mi madre, y desnudo retorno a él.² Dios da, Dios toma; que el nombre de Dios se bendito» (1, 21). Ha triunfado Dios: ganó la apuesta. Pero Satán vuelve a la carga. Según Él, Job persiste en el temor de Dios para salvar la vida (en el amplio sentido, que incluye salud y dignidad), pero si también se le retiran estos elementos, no perseverará. La apuesta se renueva. Dios permite que Satán hiera a Job en su carne y en sus huesos, aunque respetándole la supervivencia en medio de dolores e infamia (propia de leprosos). En la nueva apuesta se potencia la dramaticidad: en ella el mal —instrumento de probanza— habrá de desencadenarse. Pero Job, en tal situación, tampoco se desvía. Cuando su propia esposa lo abandona y le dice: «Maldice a Dios y muérete», él responde: «Hablas como necia. Aceptamos el bien del Señor ¿y no hemos de acoger sus males?». Job no pecó (2, 10). Otra baza para Dios. ¿Pero ganará finalmente el juego, o los dolores y penas quebrantarán, a la larga, de tal modo a Job que lo lleven a renegar del Señor?

El juicio

Job es el prototipo del hombre que sufre, por encima del que solamente padece.³ Él acepta el mal (pobreza, enfermedad, indignidad, soledad, etc.), lo soporta, pero no deja de preguntarse —dentro del esquema de la retribución en la tierra— por la razón del mal que lo aflige, de insurgir contra lo que él considera una injusticia. No reniega de Dios, pero se atreve a enjuiciarlo, se atreve a discutir con el Todopoderoso supremamente justo que permite un mal injustificado, si es que no lo promueve. Este «atreverse» es una forma (límite) de afirmación y acatamiento, pues por él se reconoce la diferencia de jerarquía entre el uno y el otro. Dentro de la apuesta (Dios-Satanás) se produce así un

² La tierra es también madre.

³ *Sufrimiento*: [Primera acepción] Paciencia, conformidad, tolerancia con que se sufre una cosa. *Sufrir*: [Tercera acepción] Recibir con resignación un daño moral o físico. *Padecer*: [Primera acepción] Sentir física y corporalmente un daño, dolor, enfermedad, pena o castigo. DRAE (Diccionario de la Real Academia Española), 1970, 19.^a ed.

juicio —o por lo menos el conato de él— (Job-Dios) y por este juicio se busca (como por la apuesta) también una verdad: la verdad sobre la justicia de Dios.

En Job, como el prototipo, se concentran los rasgos de todos los hombres que sufren en cuanto que sufren, y también de los que solo padecen, pues el padecer es elemento del sufrimiento. Pero también es el prototipo de todos los hombres, pues nadie está exento del dolor. Job es el hombre, y este es el juguete del Bien y del mal; este juguete hace el proceso de Dios, que parece ser el Bien que permite el mal. Hace el proceso de su «ser juguete», motivo de la apuesta. Ahora bien, tal proceder —el enjuiciar que uno sea juguete— es un protestar contra tal estado de cosas, contra el carácter de juguete. El hombre al protestar contra ello se postula como «no-juguete», es decir, como alguien que no está a merced de otros sino que es capaz de sus propias decisiones: se postula como libre. Y el primer acto de esta libertad es hacer el proceso a uno de los jugadores, al principio del Bien, a Dios. La libertad se empeña en la búsqueda de la verdad, aun más, es esa búsqueda.

La verdad pone en acción la libertad; en la verdad la libertad alcanza su justificación. En el acto moral (y lo es en forma eminente el afirmar la libertad en la decisión entre el bien y el mal) libertad y verdad así se co-responden: la una llama a la otra. De allí que «La verdad los hará libres»; pero también: la libertad se empeña en la verdad, y no es libertad «verdadera» la que no lo hace.

Pero, ¿qué es eso de que el hombre enjuicie a Dios? En el plano religioso el hombre se halla sometido al juzgamiento de Dios, a que Dios, Juez supremo, juzgue al hombre según su conducta y espíritu. (A ello se añade, históricamente, la costumbre de recurrir a Dios para que él decida un pleito humano: el juicio de Dios). Que el hombre enjuicie a Dios es una novedad, y encima de ello un contrasentido; primero, porque *ex-hipotesi* Dios no puede torcer el derecho ni pervertir la justicia (8, 3), de modo que no existen las condiciones de la posibilidad de reprocharle algo y por ello de procesarlo; en segundo lugar, porque ¿ante qué tribunal se citaría a Dios?; un juicio implica un juez, y este, a más de ser imparcial, ha de tener jurisdicción, y no hay árbitro entre Dios y el hombre, que «pueda poner la mano sobre ambos» (9, 33). Y finalmente: Dios siempre ganaría. En el supuesto de que Dios se dignara pleitear con el hombre, este no podría rebatirle ni una de sus mil razones (9, 3).

Los tres amigos

Tres amigos fueron a visitar a Job para consolarlo. Esta buena intención no llega a cumplirse. Sujetos a la doctrina —usual— de la retribución, consideran que Job ha debido de pecar de una u otra manera (22, 5) pues es castigado. El querer enjuiciar a Dios les parece una blasfemia (15, 25. 31) que acrecienta la culpa que lo agobia. En el fondo —para ellos— hay una sola salida para Job: confesar su culpa —que no existe— y de este modo lograr la reconciliación con Dios, volver a ser hombre de bien, ser perdonado, y con ello recibir las recompensas inherentes a tal acto divino.

Job admite su culpa. Pero no la culpa personal sino la genérica, común a todos los hombres: el hombre no es justo frente a Dios (4, 17). ¿Cómo puede ser puro o inocente el nacido de mujer? (15, 14 y 25, 4). Ni aun los ángeles del Cielo lo son (15, 15). La misma contingencia del hombre ya es culpa, pero una culpa en la que participa con todo lo creado, con lo más excelso de la Creación, como la luna y las estrellas (25, 5-6). Es verdad que es imposible que sea justo frente a Dios, pero de ello —él personalmente— no tiene culpa. Es lo que llama Calderón el «delito de nacer», que también reconoce Segismundo en *La vida es sueño*. Job no es, pues, personalmente culpable, no está dispuesto a reconocer tal falsedad y por lo tanto no puede seguir el consejo de sus amigos. Por lo contrario, Job clama a gritos su inocencia y sostiene que esta le importa más que la vida (9, 21).

Verdad y bien

No quiere, pues, Job —pese a la felicidad que le hacen entrever sus amigos— lograr el restablecimiento de su riqueza y honra, salud y poder, a costa de la verdad. La verdad está por encima de aquello que puede aparecer como bien; pero hay algo más: en el momento en que lo que entendemos como bien se oponga a la verdad, este dejaría de ser bien. Bien y verdad son inseparables. «Mis labios no dirán falsedades —dice Job— ni mi lengua pronunciará mentiras» (27, 2-4), pues entonces —y solo entonces—, se haría efectivamente culpable. Por ello sí merecería, en plena justicia, el castigo de Dios. Y lo que él quiere es, precisamente, que se le haga justicia, la justicia que se debe al hombre honrado, y en modo alguno el enjuiciamiento —aunque sea benévolo— a que se somete al criminal.

Esto, en cuanto a lo personal. Pero también está en juego el principio de la justicia divina (en la perspectiva de la retribución terrena), que quedaría socavado con una actitud como la que le aconsejan los amigos: si se cumpliere lo que ellos sugieren, y gracias a una mentira (útil, piadosa o lo que fuere) se restableciere su felicidad y fortuna, entonces él —Job, el hombre justo y vuelto infame por la mentira— ilustraría precisamente una pregunta que lo «horroriza» (21, 6): ¿por qué siguen vivos los malvados y al envejecer se hacen más ricos? (21, 7). Si tal aconteciere, él —Job— sería un escándalo: cuando justo fue desgraciado, y cuando malvado, feliz. El principio de la justicia divina (siempre dentro del planteamiento de la retribución terrestre) no solo sería puesto en duda sino negado. ¿Y, entonces, en qué podría Job tener fe y confianza?

Su fe en la justicia de Dios, que el sufrimiento no ha podido doblegar, tendría —en virtud de su propia experiencia— que ceder. Así Job no solo lucha por afirmar su inocencia, sino por mantener la excelcitud de la justicia de Dios, que «posee sabiduría y poder, perspicacia y prudencia» (12, 13). Todo podrá ocurrirle, pero él no reniega (6, 10).

Job tiene así dos puntos de referencia inconmovibles: su inocencia y la justicia de Dios, y ambos no parecen concordar en su caso. De allí la necesidad del juicio. Más que los sufrimientos que soporta le duele esta incongruencia, referida personalmente a él, pero que se proyecta y pone en peligro sus más íntimas convicciones y la propia gloria de Dios. Y así vive sin paz ni descanso, en terror y espanto (3, 25-26). El Todopoderoso lo trastorna, y ojalá pudiera —exclama— desvanecerse él en las tinieblas (23, 17). Al dolor —al cual se sobrepone— se añaden esa angustia y amargura (27, 2) que conmueven su existencia, y aun más que la desaparición de sus sufrimientos lo que anhela, con todas sus fuerzas, es que Dios le haga justicia y con ello se afirme la verdad: la verdad sobre su inocencia y la verdad sobre la justicia de Dios. La verdad resulta así para Job el «verdadero» bien.

Forzar la mano a Dios

Pero pese a su angustia, a su dolor y a las recriminaciones y consejos inaceptables de sus amigos, Job no pierde la confianza en Dios. No pretende, por cierto, sondear el abismo de Dios o alcanzar sus límites (11, 7), pero sí anhela defenderse en la presencia de Dios. Eso sería su

salvación, ya que el impío no comparece ante Él (13, 15-16). Estando cara a cara, Job logrará forzarle la mano, y ello por una misteriosa razón: él sabe que en el cielo está su testigo (16, 19), el testigo de su defensa, y por ello su defensor. En otras palabras, Job desea que Dios, a quien él enjuicia, sea a la vez juez y parte... y su testigo de descargo. Que Dios juzgue el proceso Job-Dios. Es la máxima confianza en la justicia divina. Dios no solo saldrá fiador de él (17, 3) sino que ha de juzgar entre el hombre y Él.⁴ La figura es conocida en Derecho Procesal (al cual hace tácitamente muchas veces referencia el libro de Job), y consiste en el juramento decisorio. Por él se ofrece como prueba definitoria el juramento del contrario, es decir, se apela a la conciencia de este.

La confianza de Job en la justicia de Dios como juez, y en la veracidad de Dios como litigante y testigo, es tal que en una sola persona —Dios— se confunden justicia y verdad. Y de esta conjunción espera Job que resulte el bien, que se aclare su inocencia, que es lo que más estima y desea. Para Job surge Dios —a quien quiere ver cara a cara— como la suprema unidad de Bien, Verdad y Justicia, y a ella se dirige, en su lucha angustiada y decisiva, la libertad de Job. La fuerza de este, en su insólito intento, radica en la suprema unidad de todas las virtudes en Dios.

No es la primera vez que —en la Biblia— el hombre lucha con Dios, para forzarle la mano. El Génesis nos relata la contienda con «alguien» —un ángel, un hombre— que es la representación del Altísimo (Gn 32, 25 y ss.). La lucha es para que el «alguien» innominado bendiga a un hombre, a Jacob, es decir, para que lo colme de Bien. El «alguien» no se deja arrancar tan fácilmente esta bendición, se niega a decir su nombre, pero finalmente bendice a Jacob, que —aunque algo estropeado— resulta victorioso. Dejando de lado las varias interpretaciones clásicas de este texto famoso, retengamos: Jacob lucha por una bendición, por algo espiritual, pro el bien. Lo mismo hace Job, lucha con Dios mismo —no por posible interpósita persona—, y quiere forzarlo, no por acción física (que mal le aprovechó a Jacob que quedó

⁴ Hay intérpretes que sostienen que Job en realidad postula un tercero en la discordia que juzgue entre Dios y el hombre, pero como tal es absurdo hay que suponer que en la confusión de su desgracia se ha extraviado y no sabe lo que dice.

lesionado de la cadera) sino mediante un litigio judicial, ante su propio y supremo tribunal. ¿Lo conseguirá?

El curioso impertinente

En esta tensión máxima —la lucha del hombre con el Todopoderoso para lograr el Bien—, en que las fuerzas del alma y la resistencia del cuerpo están al rojo vivo, en que Job llega a gritar «piedad, amigos míos, que me ha herido la mano de Dios» (19, 21), de pronto interviene, inesperadamente, un desconocido, que pretende que los tres amigos no supieron defender debidamente la causa del Señor (32, 12) y que él convencerá a Job de que su problema tiene solución. Elihú —que así se llama el espontáneo— aporta una opinión, que si bien no se funda en la sabiduría del anciano (que es el caso de la ciencia de los tres amigos) sino surge de la razón (el raciocinio) y la sinceridad, y posee la inteligencia del aliento del Todopoderoso (32, 7-8).

El curioso impertinente, que no peca de modesto, es una moralizador, de buena fe y poco vuelo. De un lado se arroga la buena defensa de Dios (36, 2), y del otro —en la crisis teológica del enjuiciamiento de Dios y la dramaticidad de la esperanzada desesperación— quiere tender a Job la tabla de salvación de sus explicaciones consoladoras, sus reflexiones triviales y sus consejos piadosos. No dice desatinos, por el contrario, es el maestro del lugar común.

Quiere sacar a Job «de las fauces de la angustia» (36, 16) —de la experiencia existencial de la contingencia humana— con verdades obvias (que por lo demás Job no pone en duda) y sus exhortaciones éticas. Heidegger diría que es la voz del *man* (la opinión despersonalizada del hombre de la calle) en la tensión del ser-hacia-Dios. Pero pasa de largo frente al problema, su escala no llega a captar la cumbre del dolor ni la hondura desafiante de la confianza de Job en Dios. Es buena doctrina —sin duda— la que expone el entrometido: Dios habla al hombre por medio de advertencias y sufrimientos para que se convierta y entre así en su gracia (33, 14-30); no es pensable que Dios viole su propia justicia (34, 10-22), y por ello el hombre no debe apreciar los procedimientos de Dios con criterios terrenos (42, 3); Dios no necesita del hombre, de modo que pecado y virtud de este no lo atañen, que solo tienen significación para la criatura (35, 5-9); lo que sucede es que Dios, garante de su propio orden, interviene cuando el mal se produce,

acción que es retardada por la poca fe del hombre. Su conclusión es: si Job se encuentra en la situación en que está, debe arrepentirse, aportar más fe, reconocer el pecado en que el orgullo lo ha ido sepultando al rebelarse contra Dios, salir de la ofuscación en que se halla, abrazando la doctrina que los bienpensantes profesan y dejarse de aventuras dialécticas.

En suma: el espontáneo ni ha refutado a Job, ni ha proporcionado explicaciones que vayan más allá de las argumentaciones de sus amigos, ni ha comprendido la profunda crisis existencial y religiosa de Job. Sin embargo, su larga peroración trae una interrogante que tiene algo de fundamental y coloca las cosas en su sitio: Elihú pregunta a Job: «¿Debe Dios retribuir según *tus* normas? ¿Puedes tú rechazar las decisiones de Dios?» (34, 33). En otras palabras: ¿estás tú intelectual y moralmente capacitado para enjuiciar a Dios? La lógica de Dios es diferente de la lógica de los hombres, y así también su justicia y su misericordia. La analogía del ser no significa identidad y ni siquiera igualdad. Hay una radical diferencia entre el Ser supremo y Job, entre Creador y criatura, y esta inconmensurabilidad coloca a Job sobre la pista de la verdad y lo hace receptivo para lo que va a ocurrir: Dios le dirigirá la palabra, contestará su demanda y está dispuesto a entrar en el juicio que el hombre le intenta.

La voz de Dios

Ella se produce en la tormenta, no en la amigable conversación, ni en el diálogo judicial que le promueve Job. Pero, ¿qué es esa tormenta? ¿Un episodio cósmico (más allá del trastorno atmosférico) o un arrebatto en lo hondo del alma? ¡A lo mejor existe una conexión entre estos dos ámbitos que parecen ser extremos de la gama apofántica!

La voz de Dios, la teofanía, tiene una doble importancia en sí misma, anterior al mérito de lo que habrá de decir. Primeramente, es la presencia de Dios, la comunicación del Señor con el hombre, y en ella —segundo aspecto— se produce la respuesta a la reclamación formulada por este: Dios concurre a la cita de Job y en ella contesta a su demanda.

La respuesta comienza indicando —en rico estilo poético— la abismal diferencia entre Dios y el hombre, radicalizando las razones que

adujo Elihú y lo que habían señalado ya los amigos, al considerar al hombre como una lombriz (25, 6) en comparación con el Altísimo. El contraste llega en la teofanía a su clímax, donde la teología analógica parece trocarse en dialéctica. «¿Dónde estabas cuando cimenté la tierra?» (38, 4) inicia la letanía de las contraposiciones entre la grandeza del Hacedor y la pequeñez del hombre, entre la totalidad de la omnipotencia y omnisciencia y la nulidad de la flaqueza e ignorancia. Y ella termina con otra pregunta: ¿quiere el censor —Job— discutir con el Todopoderoso? (40, 2). El argumento de la inconmensurabilidad e incomprendibilidad de Dios frente al hombre rebasa la razón —la lógica— y tiene la inapelable fuerza de la experiencia ontológica. Por ello Job solo logra balbucir: habla para decir que calla (40, 3-5).

Ante una nueva expresión de la grandeza de Dios, Job retoma fuerzas y responde:

1. que reconoce que el Señor puede todo y que quien juzga sus desig-nios habla maravillas que superan su comprensión (42, 2-3): la omnipotencia y omnisciencia divinas son radicalmente diferentes de lo que el hombre puede alcanzar, y por lo tanto nada se puede decir de ellas, nada hacer con ellas; simplemente cabe acatarlas;
2. que antes de escuchar la voz de Dios, solo lo conocía de oídas, es decir, por diferencias, por reflejos (42, 5); producida la teofanía, lo que antes era una mera opinión (sabida o creída con mayor o menor claridad), adquiere ahora el carácter de evidencia;
3. que Job retira la demanda judicial, se retracta y se arrepiente de su atrevimiento. No se arrepiente de las culpas que se le imputan y no puede aceptar —eso sería mentir y renunciar a su inocencia— sino solamente de su reacción de esperanzada desesperación. Se arre-piente de su única culpa: el sostener que no tiene culpa, y llevar su posición hasta el último extremo.

Una nueva perspectiva

Y con ello asistimos al trastrueque de los valores en que se asentaba todo el poema. El valor inicial, su inocencia (ausencia de mal, estancia en el Bien), había llevado a Job a entablar juicio a Dios como máximo recurso —dentro del abismo Dios-hombre— para lograr la confirmación de la verdad. ¿Hay actitud más lógica y ética dentro de la pers-

pectiva humana? Dentro de la divina es un absurdo total: que la nulidad quiera tener razón frente a la Inmensidad. Claro, el juicio a Dios parecía monstruoso, contraproducente, pecaminoso —no dejaron de decirlo sus interlocutores— pero no impracticable, y tanto es así —poniéndose al nivel humano— que el Señor contesta a la demanda. Pero todas las argumentaciones no habían llevado a reconocer que es un absurdo, pues estaban presas en la razón humana. Fue necesaria la teofanía para advertirlo, y que en consecuencia la afirmación a ultranza de la inocencia (que es bien y verdad) llevara a Job al abismo. Al reconocer Job al absurdo que implica su acción se pone en la verdad. Su retractación lo pone en paz con Dios. Pero dentro de esta clara línea de ideas, aparece el proceso vivencial que llevó a Job a experimentar finalmente esta evidencia —dialécticamente— como positiva, pues gracias a él se ha abierto a la teofanía. Ha hablado (= obrado) rectamente, y Dios alaba a «su siervo» Job (42, 7-8).

Consecuencia lógica es que los contradictores de Job —los amigos—, que creían defender la buena causa hayan hablado temerariamente y sean reprendidos por el Señor (42, 7): habían aplicado a Dios sus dimensiones humanas, y eso, aunque a primera vista parezca aceptable, es intrínsecamente contradictorio. Pero algo más ha quedado en claro: Dios no está ligado a las acciones humanas ni el criterio de justicia que se pueda suponer en Él; es absolutamente libre, y envía tribulaciones o bienes (para probar, castigar, premiar, etc.) en virtud de una justicia radicalmente diferente de la humana.

Fue la insolencia de Job de entablar un juicio a Dios que llevó a la aclaración del problema, y ello porque la insolencia se basaba en la confianza que tenía en la justicia de Dios. El aventurado proceder de apelar a Dios como juez y como parte implicaba simultáneamente una disconformidad de Job con la manera en que Dios lo trataba y una entrega sin reservas a Él. La verdad humana —buscada a través de la confianza en el Señor— lleva al resplandecimiento de la verdad divina y al esclarecimiento de su propia relatividad y limitación.

Por este camino vuelve Job a la amistad de Dios, es decir a su inocencia y su felicidad. Esta estriba en el reconocimiento de la inocencia por Dios, y eso era lo que le importaba. En verdad nunca cifró su felicidad en las riquezas y sus consecuencias, y así juró en su último discurso: «No puse en el oro mi confianza, ni llamé al metal precioso

mi seguridad» (31, 24). No había sido, pues, la pérdida de su riqueza y salud lo que más lo agobiaba, sino lo que —dentro del esquema humano de la retribución divina— consideraba una injusticia. Sin recuperar esos bienes materiales, en el momento en que Dios declara que «habló rectamente» ha vuelto Job a la felicidad. Esta no radica, entonces, en tales bienes —y ello lo fue confirmado en la teofanía—, sino en el servicio y amistad del Señor.

El trastrueque de valores puede sintetizarse así: 1) Job, el supuesto castigado, el rebelde que enjuicia a Dios, resulta siendo alabado y confirmado como «siervo de Dios»; 2) los tres amigos, depositarios de la tradicional sabiduría y defensores de la buena doctrina, son calificados por el Altísimo de temerarios, y amenazados con castigos; 3) la insolencia frente a Dios, considerada como suplemento de culpa, no aparta a Job de Él, sino que lleva a la teofanía, la presencia de Dios; 4) la felicidad, cifrada en la opulencia y bienestar material, en verdad estriba en el servicio del Altísimo; 5) la justicia de Dios no se rige por criterios humanos (que premian con favores la hombría de bien) sino se halla en un plano superior a la razón humana: es expresión de la omnipotencia del Ser supremo.

La añadidura

El Señor después restableció a Job en sus posesiones, aun más, las duplicó (42, 10), no porque Dios conviniera —finalmente— en los criterios humanos sobre su justicia, y menos aun porque en ello estibarla la felicidad de su siervo. No es premio por su constancia y fidelidad, ni indemnización por los sufrimientos soportados con resignación al comienzo y angustia y protesta después. Parecería recompensa por una acción de muy poca monta, el haber intercedido por sus amigos —que Dios quería castigar—, que es hecho marginal a la trama del poema. La causa profunda de que cambiara la suerte de Job (larga vida, descendencia copiosa, riqueza) se halla en que este había apelado a la justicia de Dios, había creído y confiado con todas sus fuerzas en ella, de modo que al buscar el Reino de Dios y su justicia, todo lo demás le fue dado por añadidura (Lc 12, 31).

En el libro de Job podemos, pues, observar la «técnica» del lenguaje mítico: la presentación de un conjunto de ideas a través de un caso

ejemplar —en que se expresan todos los elementos constitutivos de ellas—, que (como ocurre aquí) puede llegar hasta la personificación. Hay como una visión esencial —fenomenológica— de la justicia divina, gracias a un hombre y un acontecimiento concretos —reales— que asumen papel y valor paradigmático.

Y también podemos asistir a la superación del mito por la Revelación. El mensaje transmitido gracias a la peripecia existencial ejemplificada en Job nos lleva a descubrir una verdad que va más allá de los términos en que dicha peripecia está planteada, que no resulta de ella sino que viene de otra dimensión y nos abre el acceso a ella: la pretendida ecuación «bienes terrenales = retribución de la virtud» estalla y deja aparecer el fondo que a la vez la sustenta y contradice, porque se encuentra más allá de sus límites y limitaciones: la justicia divina excede la concepción humana de la justicia.

Para continuar con nuestras reflexiones sobre la relación (y contradicción) de ciencia, mito y misterio, tenemos que considerar ahora —después del libro de Job— el otro de los extremos de nuestro análisis y echar una mirada sobre el pensamiento científico contemporáneo.

MEDITACIÓN SEXTA

LA NUEVA CIENCIA

La ciencia tiene por misión capital —aparte de otras que calificaremos de accesorias— explicarnos la realidad de nuestro mundo. Nos hemos referido, en anteriores capítulos, a sus limitaciones, vinculadas a su enfoque derivado del pensar del siglo XIX. Pero la ciencia de hoy —sea porque esta revisando sus presupuestos lógicos, sea debido a descubrimientos logrados— tiende a presentar un cuadro diferente. No que hayan desaparecido las fronteras de su vigencia, sino que en su discurso presenta asideros para una reflexión «no-científica» pero no por eso rechazada de plano. La nueva ciencia, por llamarse así, lleva a posiciones en las cuales es posible apoyar una manera de ver —que algunos titulan *holística*— en que adquieren carta de ciudadanía tanto el mito como el misterio de la fe.

En ella es dable construir explicaciones, de orden simbólico y traslaticio, consistentes en aproximaciones desde terrenos que no pertenecen a la ciencia tradicional, que nos permiten entrever, analógicamente, la textura de la realidad, y que precisamente por ser analógicas no alcanzan a ser cuestionadas por las situaciones límites con que tropieza, en sus extremos, la racionalidad.

Para llevar adelante —aunque fuera esquemáticamente— esta empresa se hace necesario primero precisar conceptos —que inciden en la problematicidad de la ciencia misma—, y después proponer algunas de estas aproximaciones, que pueden aclararnos metafóricamente el sentido de lo existente. Haremos para ello caudal de datos e hipótesis que son del dominio público y que corresponden al estado actual de la investigación científica —siempre sujeta a ser revisada— tal como se expone en obras serias aunque no especializadas, de modo que su manejo no implica presumir de un saber que vaya más allá del que es propio de una persona normalmente ilustrada de fines del siglo XX.

Al cabo de este ejercicio tendremos el horizonte despejado para volver el tema titular de este libro.

La nueva ciencia: su problemática

Dentro de la ortodoxia del racionalismo científico del siglo XIX aparecen —como hemos visto— trazas del pensar simbólico (= mítico), trazas que, consideradas más de cerca, revelan ser elementos constitutivos de la propia lógica abstractiva en su aplicación a la realidad. Esta comprobación puede, sin embargo, ser puesta de lado argumentando que se trata de meras especulaciones epistemológicas, asimilables a divagaciones metafísicas, es decir, no científicas, y por lo tanto desprovistas de valor; y en efecto, los sustentadores de la visión mecanicista del mundo no se han preocupado principalmente de ellas.

Pero ocurre que dentro de la propia problemática científica surgen, en los primeros decenios del siglo que corre,⁵ interrogantes cada vez más premiosas que ponen en tela de juicio el olímpico (y espléndido) edificio conceptual del racionalismo, a tal punto que la ciencia contemporánea se halla hoy en día enfrentada a la visión ya superada que propicia aquel. Se advierte una clara discrepancia entre el nuevo saber y los juicios fundados en el determinismo mecanicista, inspirados en el positivismo, nihilismo y paneconomismo que, por imperantes en la sociedad moderna, prevalecen aún en algunos sectores de la filosofía y en las ciencias del hombre. Así como en el lenguaje familiar continuamos viviendo en un mundo aristotélico-ptolomaico («el sol se pone»), en el enfoque profesional científico no fundamental sino cotidiano y práctico —aun en la universidad— seguimos siendo «esclarecidos» decimonónicos. Trae ello consigo inconvenientes de bulto: de un lado, no hacemos adecuadamente frente a las amenazas que ponen en peligro nuestra especie humana; y, del otro, muchos de nuestros contemporáneos, mediocremente ilustrados o prisioneros —por razones ideológicas o sociológicas— de una posición superada, asumen en relación con el mundo del espíritu —y dentro de él frente a la fe— una actitud deficiente y trasnochada.

Intentemos, pues, indicar a muy grandes rasgos en qué consiste esta problemática. Una de las vigas maestras del científicismo del siglo XIX había sido establecida por Laplace de este modo: si en un instante determinado conociésemos la situación y la velocidad exactas de todas

⁵ Me refiero al siglo XX.

las partículas del universo, podríamos deducir por cálculos todo lo pasado y lo futuro del mismo. Ello implica ausencia de límites para la razón, reducción al mecanicismo, legalidad lógica universal del cálculo matemático, y certidumbre de la continuidad determinante.

La física cuántica y otros avances de la ciencia fundamental —en los campos de la Física y Biología— nos muestran, un siglo después, que la pretensión del célebre astrónomo era vana: la ciencia de hoy reconoce que su saber es limitado precisamente a causa de su propia estructura; que la continuidad causal del determinismo mecanicista carece de base pues se opone al «principio de incertidumbre» —que sí es fundamental—, de modo que en materia de certidumbre solo se puede afirmar que existe la «certeza de la incertidumbre»; que lo continuo y lo discontinuo subsisten armoniosamente en el mismo objeto porque la contradicción no excluye la complementariedad en él; y que una partícula cuántica puede ser, por esto, descrita válidamente tanto como un corpúsculo (clásico) como en términos de onda (clásica), extremos que antes eran excluyentes. Todas estas aserciones, incompatibles con el edificio lógico de Laplace, habrían parecido escandalosas y anticientíficas a él y a los suyos hasta entrado este siglo.⁶

No es de mi competencia extenderme aquí sobre tema de tanta monta, pero pienso que es útil presentar algunas consideraciones conducentes a una mejor comprensión de la actual relación entre la ciencia y otras instancias del conocimiento humano.

Las escalas

Un objeto o proceso puede ser enfocado desde diversos puntos de vista —todos ellos justificados y necesarios para aquilatar y juzgarlo— que no interfieren entre sí y susceptibles de ser referidos unos a otros. Así, por ejemplo, la adquisición, digamos, de una tonelada de trigo puede ser encarada bajo sus aspectos jurídico (compra-venta), económico (importación, buen negocio, etc.), físico (transferencia de un lugar a otro de tantos sacos), moral (abuso de un comprador frente a vendedor necesitado), y tantos otros (higiénico, político...). Se trata de diversos modos de ver (categorías) que concurren en cada caso concreto y,

⁶ Me estoy refiriendo al siglo XX.

evidentemente, las consideraciones y particularidades —legalidades— de cada enfoque no se cubren con las de los demás. Pero la reunión de todas ellas delimitan el objeto o proceso que nos ocupa. Acontece que, según los casos, algunos criterios son inaplicables o no significativos para ellos. Así, al examinar granos de trigo de una determinada variedad para establecer su valor en calorías es irrelevante que hayan llegado al laboratorio por compra, donación o decomiso, o que en las estadísticas de las importaciones de trigo se precise el peso molecular de los diversos componentes bioquímicos del grano. En la práctica solo reparamos en los parámetros que nos interesan, dejando en la penumbra las determinaciones de los demás, y solemos proyectar sobre ellos las nociones así adquiridas sin preguntarnos si tal proceder es lógicamente correcto.

Vivimos —evidentemente— en la escala humana y referimos a ella y sus parámetros, instintivamente, todo aquello con lo cual tropezamos, hasta que nos vemos forzados a descubrir las diferencias de tamaño que separan a los diversos aspectos y niveles de los entes. La ciencia contemporánea ha llegado así a descubrir y distinguir tres niveles de la realidad: a) la escala humana; b) aquello que es inimaginablemente más grande (macro); y c) lo que es inimaginablemente más pequeño (micro) que ella. Aunque no faltan similitudes (y reducciones a una escala única) los parámetros que rigen para cada nivel son distintos, de suerte que los modos de ver y pensar (categorías) de uno no se aplican —generalmente— a los otros dos, sino que más bien las escalas quedan desvinculadas por su diversidad. En el mundo sublunar (humano), en el cosmos y en la realidad subatómica, valen pues leyes disímiles, y la razón y sus principios lógicos han de ser aplicados diferentemente. Ya no existe más esa unidad monolítica del racionalismo clásico, en virtud de la cual este quería dejar al margen del saber todo lo que no fuera sujeto a la *ratio*, es decir el pensar mítico, la fe, la trascendencia... Hemos hecho referencia a la incertidumbre. Es ella matemáticamente calculable a partir de la posición y el momento (=peso multiplicado por velocidad) de una partícula en el mundo subatómico, en contraposición al determinismo que nos presentan los fenómenos físicos sublunares. A ella se añade la complementariedad de lo contradictorio valledera a ese nivel inimaginablemente pequeño, que en la lógica de nuestra escala humana es científicamente absurda y solo podría ser

admitido como postulado metafísico de la dialéctica de Hegel. A la continuidad física a que estamos acostumbrados tenemos que oponer, en el microcosmos subatómico, la discontinuidad de la granulación representada por la constante de Planck. Y para admiración nuestra, en el macrocosmos —al cual proyectábamos otrora leyes establecidas en la tierra— nos damos con que se impone una similitud tal entre las escalas cuántica y cósmica que surge a una nueva ciencia, la cosmología cuántica. ¡Nos saltan a garrocha! Y nuestras leyes decimonónicas y suficientísimas resultan siendo algo así como un caso especial o, aun, una excepción en la legalidad física universal.

La cimera de nuestra orgullosa ciencia clásica, la objetividad, que busca reducir a cero la influencia del sujeto en lo observado, se ve de pronto conculcada por la comprobación de que el experimento modifica el fenómeno estudiado y de que existe una simetría natural y fundamental entre el sujeto observante y el objeto observado, en virtud de la cual la mecánica cuántica postula una interacción entre ellos.

De entre todo este conjunto de novedades —aquí solo sugerido a través de unos pocos elementos— que socavan las bases del cientificismo racionalista, consideremos tres temas que interesan especialmente a nuestra meditación sobre la fe: el *big-bang*, la simetría y el tiempo. (Y lo haremos partiendo de las posiciones científicas hoy generalmente aceptadas, pero sin echar en olvido que ellas son siempre revisables).

El *big-bang*

Como es sabido, existen cuatro «fuerzas» físicas (interacciones) en el universo: la gravitación (descubierta en el siglo XVII), el electromagnetismo (que nos legó el XIX) y dos cuyo conocimiento se debe a la centuria en curso:⁷ la interacción nuclear fuerte (energía atómica) y la débil (radioactividad). La diferencia de intensidad entre estas cuatro «fuerzas» es la siguiente: si asignamos la base 10 a la gravitación (10^1), la interacción nuclear débil tiene el valor de 10^{32} , el electromagnetismo 10^{35} y la interacción nuclear fuerte 10^{37} . Estas «fuerzas», con inimaginable distancia en intensidad entre la gravitación y las demás, tienen sin embargo un origen común, abonado por el hecho de que la

⁷ El siglo XX.

interacción electromagnética y la nuclear débil pueden ser fusionadas en laboratorio —por el acelerador de partículas—, con lo que se obtendría la interacción llamada *electrodébil*. La fusión de esta con la nuclear fuerte no es actualmente ejecutable, pues no disponemos de aceleradores suficientemente potentes para ello, pero es científicamente enfocable y calculable: ella fue realidad hace mucho tiempo en el «horno» cósmico de un universo 10^{18} veces más pequeño que el actual. Es lo que se llama la «gran unificación»; pero no olvidemos que, como hoy inalcanzable meta científica, se vislumbra la «superunificación», que incluye la gravitación (que como vimos es 10^{32} veces más tenue que la fuerza nuclear débil), en la cual las cuatro quedarían reducidas a una sola: la interacción del cosmos naciente.

Que tal unificación existió en un remoto pasado nos certifica la presencia de un fósil físico: el fotón. Para alcanzar al superunificación habría que retroceder en el tiempo nada menos que 15 mil millones de años, a un momento en que el cosmos era en extremo compacto y de un calor infernal: una bola ígnea de reducidas proporciones.

Y aquí se presentan dos caminos, que han sido ambos recorridos por los hombres de ciencia: el uno consiste en proyectar la legalidad de la física cósmica de que se ha venido haciendo uso sobre esta situación a fin de conjeturar, descubrir o demostrar su origen, es decir la situación que la precedió. Tal visión retrospectiva nos llevaría a una masa pequeña como un punto, pesada allende toda ponderación y de temperatura infinita, al «tiempo 0» del reloj cósmico —el punto de arranque de nuestro tiempo y del tiempo en general— al primer instante del universo, es decir, al aparecimiento del ente físico en su totalidad. Llegaríamos así a la formidable explosión en que se inicia su expansión: al *big-bang*.

El *big-bang* puede ser entendido como *creatio ex nihilo*, pues el punto, de que parte, no tiene dimensión alguna y por lo tanto es la «dimensión» de la nada. La concordancia entre este hecho, científicamente intuido —en el ámbito de la *ratio*—, y la creación por causalidad divina (que se plantea en el horizonte mítico y es asumida en la Revelación que lo supera), se puede celebrar como una confirmación del relato del Génesis.

Dicho de otro modo: el *big-bang* nos enfrenta con la Creación, nos la aclara, y esta a su vez nos «explica» el *big-bang*. Pues, ¿qué hubo

antes de la mínima fracción de segundo en que se inicia la explosión cósmica? Entonces la pregunta tabú para la ciencia —decretada por ella «sin sentido»— aparece como justificada y abordable a la investigación científica. Y no olvidemos que aparte la causa del *big-bang* (el origen del universo) existen otras interrogantes (el inicio del tiempo y del espacio, de la vida, etc.) que se reputaban «metafísicas» y, por ello, no-científicas, y que entonces podrían ser formuladas «lícitamente». Nos encontramos así en una situación límite en que concurren preocupaciones de diverso origen y sistemas lógicos diferentes, y en las cuales se puede apreciar dónde terminan unas competencias y comienzan otras y dónde se cubren entre ellas.

No pocos científicos y escritores católicos —entre los cuales, significativamente, no se encuentra el ya citado Lemaitre— han visto en el *big-bang* el lugar lógico privilegiado en que coinciden ciencia y fe, y algo así como una aval dado por la primera a la segunda. Pero, ¿es este aval tan científico como se pretende? Aquello de temperatura infinita (aunque se diga de otro modo) no tiene aire de concepto científico; el binomio que une «infinito» (la temperatura) con «nada» (el punto, lo absolutamente sin extensión) solo tiene sentido si se le entiende como indicio analógico, es decir, míticamente. Por este camino llegaría la ciencia, en la culminación de sus especulaciones, precisamente, al mito.

El otro camino tiene andadura diferente: en él se subraya que la tesis del *big-bang* se funda en una proyección, proyección que a medida que nos alejamos de las temperaturas que corresponden a nuestra experiencia y experimentación, se hace cada vez más insegura. Actualmente los aceleradores más potentes llegan a 10^{12} electrones voltios; más allá, la proyección es especulativa, para volverse incoherente a partir de las condiciones de Planck (10^{32} grados), temperatura que habría de ser considerada fresca con relación al mítico calor infinito.

Por este segundo camino alcanzamos el punto límite en que la legalidad científica que maneja la ciencia actual deja ser válida. Toda concordancia con el concepto de *creación* resulta así extravagante y sin base. Lo único que queda en claro es la limitación de la *ratio* y la vanidad de su decimonónico afán de querer explicar todo. Esta vía nos lleva a la comprobación de la insuficiencia de la *ratio* para domeñar todas las comarcas del ser.

En síntesis, en lo que toca a la capacidad de la ciencia para dar una explicación sobre el comienzo del universo, tomemos un camino o el otro, nos damos con la negación de su irrestricta validez. Por una vía ha de recurrirse al mito, como última instancia; por la otra, se hace patente su autolimitación. (Y tengamos presente que el *big-bang* es solo un ejemplo —aunque eminente— entre las grandes interrogantes de la vida y del mundo).

Por ello es preferible, para quien se interesa en el tema, hablar humildemente de *creación* —dejando a Dios el secreto de su «mecánica»— en vez de *big-bang*, aunque este resuene en tonos halagüeños para quienes, muy meritoriamente, se empeñan en el arduo trabajo de emparejar *ratio* y fe.

La simetría

En su origen, nos dice la ciencia, había en el mundo perfecta simetría: a cada fenómeno correspondía su opuesto en un equilibrio general, y todas las partículas —que ejercían la misma atracción entre ellas— carecían de masa, como acontece actualmente con la luz.

Pero con la explosión y expansión del universo la energía habría de convertirse lentamente en masa: el cosmos se enfría; a la proporción de igualdad entre izquierda y derecha, materia y antimateria, y otros modos de ser físico —electrón *versus* positrón, neutrino *versus* antineutrino, etc.— habría de sustituirse una tendencia hacia un lado de la balanza; las interacciones se diversifican y la asimetría se instala.

¿Por qué nuestro cosmos es rico en materia y pobre en antimateria? ¿De dónde procede el primer compuesto asimétrico? ¿Por qué la vida hace uso de solo una de cada dos moléculas posibles y siempre se inclina por las mismas?

Popularmente nos formamos una idea de la simetría por medio de la imagen de un espejo plano o la observamos en la geometría, pero el fenómeno abarca regiones muy diversas no representables por los sentidos y harto más complicadas que la misteriosa correlación que nos sugiere, por ejemplo, un par de guantes. A una de ellas nos referimos más adelante. ¿Qué quiebra la simetría en el cosmos y en la vida? La respuesta científica clásica —por no haber encontrado otra— es ¡el azar! Es él quien preside la evolución del universo, la aparición de la

vida, etc. La teoría del azar penetra en el campo anímico, social, político... Concesivamente se dice que —si place— se le puede llamar Dios.

Pero el principio de la simetría exige que el azar tenga, por contrapartida, al antiazar. Solo así se explica el aparecimiento de la asimetría, pues la casualidad debería compensar sus veleidades asimétricas simétricamente: la suma de casos fortuitos sería simétrica en sus resultados, como aparece en las estadísticas de un juego de dados muy prolongado. Solo el antiazar asimétrico explica la asimetría del cosmos. Es cierto: el azar podría ser origen de una asimetría singular o poco repetitiva; digamos que un cuerpo celeste gire en un sentido y no en el otro. Pero cuando observamos que todos los astros del mismo tipo —aunque se hallen desde su origen a inmensas distancias entre ellos— giran en el mismo sentido, la verosimilitud de que ello fuera fortuito decrece, y al devenir fenómeno general se impone la idea de antiazar, de una «mano invisible», en que hay que ver algo —Alguien— distinto del Dios-azar. Frente al juego simetría-asimetría se hace necesario el arbitraje del antiazar, de una Voluntad, para hablar en términos antropomórficos. Dicho con una frase célebre de A. Einstein: «Dios no juega a los dados».

De la consideración de la simetría inicial y la asimetría actual del cosmos, de la asimetría persistente de la vida y de los complicadísimos dispositivos (órganos) en que encarna, nace la pregunta insistente por un antiazar ordenador. Hasta aquí llega la ciencia, que se abre hacia otra instancia, que se encuentra más allá de la *ratio*.

El tiempo

La simetría nos coloca sobre una curiosa pista. Imaginemos que en un espejo plano pudiéramos ver átomos y astros. Los electrones en la imagen girarían alrededor del núcleo en sentido inverso real, y los planetas del sistema solar se moverían hacia atrás. El mismo efecto se lograría se tomásemos una película cinematográfica de esos movimientos y la proyectásemos al revés (como en algunas cintas cómicas de antaño, en que por ejemplo el actor que salta a una piscina emerge de ella y vuelve al trampolín). ¿Qué significa esto? Que la inversión del sentido del tiempo —el ir del futuro al pasado— equivale a la inversión simétrica. Y así como un marciano, que no conoce las leyes físicas que rigen en nuestra tierra, no sabría al ver la proyección si el actor va

en realidad del trampolín a la piscina o la revés, del mismo modo por la sola observación del movimiento de un sistema solar —en que nos abstuviésemos de establecer una relación con nosotros— sería imposible saber en qué sentido transcurre el tiempo, es decir, distinguir entre la realidad y su imagen simétrica en ese sistema. Cosa semejante ocurre en las interacciones subatómicas. En condiciones ordinarias conocemos fácilmente el sentido del tiempo por la variación de la entropía —que equivale a una simetría—, pero ello no ocurre cuando la entropía es nula (como sucede en los movimientos planetarios y subatómicos). El «tiempo de los relojes», nuestro tiempo cotidiano, que fluye en la forma que conocemos y captamos inclusive en nuestra referencia a los astros, es, pues, un fenómeno propio de la escala humana. (La duración, en el sentido de Bergson, lo es aun más, pues atañe a la conciencia). Ahora bien, los físicos cuánticos han establecido que la conjugación de carga atómica (C), paridad (= comportamiento en la interacción) (P) y tiempo (T) se encuentra en íntima relación con la simetría derecha-izquierda (que es dato cualitativo irreducible), de suerte que, si uno de estos factores fallara, la simetría puede ser restablecida con la modificación de uno de los otros dos, y de este modo se conservaría intangible la conjugación CPT, que es constante. Y así como hay una simetría derecha-izquierda existe también una simetría del tiempo, que permite su inversión. Al punto *alpha* —comienzo— corresponde y se opone el punto *omega* —del fin del universo—, y el tiempo puede ser recorrido simétricamente en ambos sentidos. De allí surge la posibilidad de la retroacción —la acción de lo futuro sobre el pasado— y de una transcomunicación, más rápida que la luz, pero a contra-tiempo, gracias a la cual la señal es recibida antes de su emisión. Tal tesis es una construcción teórica en lo cósmico, pero se cumple en el campo subatómico, donde es comprobable. En el ámbito macroscópico y en la escala sublunar vale —por ahora— la irreversibilidad. De todo ello se desprende que no se puede seguir aceptando que el tiempo sea considerado como una constante continua y que sea *en sí* irreversible; su comportamiento y entidad varían según el conjunto fenoménico en el cual está integrado. (Todos hemos visto aquellas ilustraciones gráficas —basadas en la relatividad de Einstein— en que dos mellizos se vuelven a encontrar después que uno de ellos ha efectuado un viaje

intersideral: el que quedó en tierra es un aciano; el astronauta sigue siendo un apuesto doncel).

Esta relatividad del tiempo es advertida también empíricamente en la vida cotidiana: estamos acostumbrados a tres órdenes de magnitud diferentes, tanto en lo que se refiere al tamaño como al tiempo. En el cosmos los espacios son enormes y también los tramos de tiempo (años-luz y milenios); en lo pequeño observamos lo contrario: a menudo son cortos de vida los animales de poco tamaño (moscas efímeras, etc.); y entre ambos encontramos nuestra escala humana, que se mide en metros y en días, en kilómetros y años. Popularmente se puede especular que los tiempos son proporcionados a los tamaños, aunque esto no se cumpla siempre (loros y tortugas longevas). Un conocimiento más exacto —científico— de la realidad confirma (aproximadamente) esta opinión empírica. En efecto, los fenómenos intratómicos duran una ínfima fracción de segundo. Aunque también se consideran muy breves los acontecimientos cósmicos al comienzo del universo. Vale la pena observar algo más de cerca estas ocurrencias.

Si el tiempo es la mitad del movimiento, especialmente del de traslación, no es sorprendente que exista una afinidad entre él y la magnitud del espacio en que se realiza el movimiento. A grandes espacios, tiempos dilatados; a tiempos breves, espacios diminutos; y estas dos relaciones son proporcionales entre sí. Se ha calculado que un segundo en la escala humana puede equipararse a 10^{-23} segundos en la subatómica. La vida de un *muon* (my-mesón), antes de desintegrarse en un electrón y dos neutrinos, es de 22×10^7 segundos (2,2 microsegundos), tiempo inimaginable por su brevedad en la escala humana, pero que al ser trasladada a ella, representa proporcionalmente miles de millones no de segundos sino ¡de años! en nuestra cronología. Es un tiempo *prácticamente* ilimitado... como lo es también la «vida» del electrón, con la diferencia notable de que esta lo es *efectivamente*, y por lo tanto también en nuestra escala.

Algo semejante pero por razón inversa ocurre en el campo cósmico: los acontecimientos que en él se producen —supernovas, explosiones, etc.— que en nuestra escala sublunar parecen muchas veces cronológicamente lejanísimos entre ellos, tienen en el cielo —proporcionalmente— una frecuencia equiparable a los choques entre las bolas de marfil en una partida de billar. En suma: las tres escalas no son del

todo inconmensurables, pero sí los criterios con los cuales juzgamos —cuantitativamente— los «espacios de tiempo» en ellas, de modo que las transposiciones de una a otra carecen en la mayoría de los casos de sentido.

También se halla desprovisto de este el querer «ubicar» el *big-bang* (y el punto *omega*) en un tiempo absoluto, inclusive en uno tan largo que no tuviera ni comienzo ni fin, que fuese «eterno». Tiempo y espacio están referidos al movimiento físico, y este implica que algo se mueva, que (pre-)exista como cosa, lo cual no ocurre con el *big-bang*, pues se supone que el tiempo «nace» con él. Ya Kant había combatido la idea de dos grandes vacíos ilimitados —dos «nadas»— en que se inscribirían los acontecimientos que percibimos, y postulado que tiempo y espacio son formas puras de la sensibilidad. Idea calificada de metafísica y, por lo tanto, irrelevante para la ciencia. La integración entre sujeto y objeto en el conocimiento, entre observador y universo, que las nuevas teorías sostienen, confieren —aunque por otras razones y desde un diferente punto de vista— actualidad a la concepción kantiana.

El tiempo, relativizado en tantos aspectos, dividido y recortado en el análisis de sus manifestaciones, deja así de ser punto de referencia inmovible del mundo, de la mundanidad que reclama soberanía total sobre el hombre. Con él, también la temporalidad entra en crisis, y todo lo que sobre ella ha construido la sociedad alienada.

La eternidad aparece entonces liberada del lastre interpretativo empírico de «tiempo sin comienzo ni fin» y se acerca a la visión de los místicos: no tiene ella comienzo ni fin porque tales conceptos no le son en modo alguno aplicables. Es un *ahora*, mas no fugitivo como aquel que —en el tiempo— se esfuma entre pasado y futuro, sino que *siempre es*, al cual (si se desprende el término de todo sabor cronológico) se puede llamar permanente: que está allí y queda más allá (*per*) de toda connotación temporal.

En la eternidad, la noción de tiempo (ni el tiempo) tiene intervención alguna: sus parámetros no valen para ella. No es pues la ciencia —esencialmente referida a tiempo y movimiento— a quien compete ocuparse en la eternidad; solo la fe sabe cómo llegar a su arcano.

Los límites del racionalismo

La meditación de pensadores y científicos de hoy —que ha logrado desprenderse de los cartabones lógicos racionalistas del siglo pasado—⁸ se aparta de la visión cuantitativa-positivista-mecanicista. Lo prueba la Declaración de Venecia que fue aprobada al terminar el Coloquio «La ciencia frente a los confines del conocimiento», realizado en marzo de 1986. Nos encaminamos hacia un pensamiento holístico, es decir, integral, abierto al arte, la Tradición, el símbolo, que no separa sino que une, y al tener en cuenta la categoría de la calidad vuelve los ojos a la esencia y no se queda en el fenómeno. La materia misma es considerada como no desprovista de cierta subjetividad —de allí su indeterminación— y se podría decir que sobre ella planea la sombra de Leibniz, para quien las fuerzas físicas actúan gracias a su psiquismo.

El cosmos aparece portador de un mensaje cifrado cuyo código —*software*— es menester descubrir por medio de la ciencia. De este modo el universo es asimilado a una gran computadora u ordenador, y nosotros tenemos ante los ojos solo el *hardware*. Hay que ir más allá y penetrarlo hasta alcanzar la pregunta por el Programador.

¿Hasta dónde hemos llegado? La lógica conceptual y discursiva nos conduce —por su fracaso ante los problemas más fundamentales— a un pensar que se expresa por metáforas —nuevas metáforas—, es decir, al pensar mítico. Este ya no considerado como «el error» sino visto como clave, en virtud de la cual será posible investigar y expresar las situaciones límites.

Estamos recuperando el *logos* en su prístino sentido y valor, el *logos* en su integridad y polivalencia. La *ratio* es un componente de él, una arista que se creyó el cristal entero a través del cual todo había de ser visto, y que es vuelta a su cauce, en el cual posee un campo de acción definido y preciso vinculado a la ciencia y a la técnica. La inundación racionalista parece que refluyera. Se abren de nuevo las puertas a la trascendencia, por las que entra el soplo de la espiritualidad, y que dejan franca la vía para escudriñar el horizonte. ¿Sabremos hacer uso de esta excarcelación?

⁸ El siglo XIX.

MEDITACIÓN SÉPTIMA

TRES APROXIMACIONES A LA REALIDAD

Hemos distinguido en el *logos* el pensar mítico (participativo) del científico (abstractivo) y afirmado que en la vida cotidiana —y aun intelectual— ambos se integran, aunque siempre con predominio de una de estas formas sobre la otra. Los casos extremos son un tratado de matemáticas y un poema lírico. La importancia de esta distinción no se agota, empero, en la Lógica o en la crítica literaria: ella puede servirnos de clave para (de algún modo y en la medida de nuestras limitaciones) formarnos una *idea* de la esencia del mundo, es decir, comprenderlo por analogía.

A través de tres enfoques diferentes —escogidos entre otros posibles por su claridad— podemos aproximarnos a ese núcleo de la interrogante y del saber que es la relación entre Creador y creatura. En ese foco convergen las líneas del ser y del pensar y de él derivan las explicaciones de la realidad y la existencia, pues hasta el inmanentismo ateo o panteísta considera de su deber referirse a él como problema, aunque solo fuera para rechazar su legitimidad o tal o cual solución propuesta.

Leibniz

El primer enfoque lleva por epígrafe este nombre ilustre. Su célebre *Monadología* (1714) puede ser interpretada, en la faceta que aquí nos interesa, de la siguiente manera: las mónadas son sustancias simples, energías a la manera de almas, que no admiten influencias desde fuera, pero que son capaces de tener representaciones. La realidad material está compuesta por estas representaciones, en las que coinciden las diversas mónadas. (Calderón de la Barca abonaría esta posición en el supuesto de que los sueños —es decir, las vidas— de los hombres se ajustaran de tal suerte que todos soñarían exactamente lo mismo, aunque cada cual desempeñando en ellos su propio papel).

Existen así dos «realidades»: la sustancial, a las cuales pertenecen las mónadas, y la fenoménica, constituida por las representaciones coincidentes (que no por ser de otra naturaleza dejan de ser también realidad).

Pongamos un ejemplo: el tintero que tengo ante mí. Él es una representación mía —color, forma, tamaño, masa, etc.—, algo así como una película que proyecta sobre una pantalla, que se identifica con la representación que tiene del mismo tintero el visitante que se halla en mi despacho. Y que se identificará —por la armonía establecida— con la de cualquier otra persona que entre a dicho aposento. Si hablo del tintero que estoy viendo, de su hermoso trabajo en bronce, seré comprendido por mi interlocutor porque su representación del objeto de arte se cubre totalmente con la mía.

Aunque el dicho tintero sea eso —una representación— es independiente de mí, pues mi voluntad, que se encuentra en el plano de la mónada (sustancial) no puede intervenir directamente en su entidad. Para mover el tintero se requiere de una acción que le sea homogénea, que esté en el plano fenoménico, es decir, del ejercicio de una fuerza física (no anímica, sino material: dejamos aquí de lado las excepciones del parapsiquismo) que, como ese objeto de arte, pertenezca a la realidad representativa en que coinciden las mónadas. (Digamos mi mano, que, al formar parte de mi cuerpo, es física).

Todo lo dicho no vale solamente de los enseres y adornos de mi escritorio sino de todo aquello que —por lo pronto— pertenece a *mi* universo, que al coincidir con el de los demás hombres (cada cual es una mónada) resulta objetivo y real para todos.

Este enfoque de Leibniz (en una interpretación que no es compartida por los entendidos) encuentra, al ser elaborada, diversos escollos, como por ejemplo la forma en que actúa mi voluntad sobre mi mano, esto es, el salto de una realidad a la otra, que requiere nuevamente del recurso a la armonía preestablecida. Sin embargo, en algo nos ha sido esta aproximación de utilidad: nos muestra que un gran filósofo puede imaginar y postular dos realidades diferentes (en este caso: una subjetiva y sustancial, y otra objetiva y fenoménica) y que si una deriva —es dependiente— de la otra, no por eso deja de ser independiente en su entidad propia y comportamiento. Retengamos esta duplicidad de planos y la relación de dependencia-independencia que une al fundando con el fundante.

Novelista y personaje

Nuestro segundo enfoque invoca una relación de todos conocida pero no siempre debidamente cuestionada: el complejo cruce de referencias entre el escritor y el mundo que crea su obra, o entre el comediógrafo (y el público) y lo que ocurre en la escena, o simplemente entre el hombre y su pensamiento (= mónada y representación). Limitémonos al primer binomio, que es el ejemplo más fácil. El autor pertenece al plano de la realidad humana, física, es una persona que existe en «nuestro mundo»; él crea otro —el literario—, que también es «real», aunque de otra manera (pese al hecho de ser generalmente calcado sobre el mundo en que se mueve el escritor). En él aparecen personajes que actúan y se relacionan entre sí, objetos, situaciones: toda la trama psicológica y dramática de un argumento que corresponde a la vida humana y sus condiciones. ¿No se habla de literatura realista o no se dice que tal figura es muy real? En el lenguaje habitual llamamos a uno de estos mundos *realidad*, y al otro, *ficción*, pero sabemos que esta es una realidad «a su manera».

Abstrayendo de esta duplicidad de planos, colocando al escritor entre paréntesis (como podría hacerlo Husserl), pongámonos en el caso de un personaje construido y descrito con verosimilitud: digamos Don Quijote —que ya nos prestó servicios en estas meditaciones— que si bien está aquejado a ratos de falta de cordura, pues quiere ser lo que no es y hace lo que le viene en gana, se considera una persona viviente, vecino de un lugar de la Mancha y que tiene el vehemente deseo de restaurar la caballería andante. Supongamos que alguien —en la novela—, digamos Sansón Carrasco, que es un hombre de buen juicio, le echara en cara que es solo un personaje de ficción, como en segundo grado lo son los títeres de maese Pedro: ¿qué ocurriría? Imagino que el buen hidalgo arremetería contra el incauto bachiller, lanza en ristre o espada en mano, para castigar tal injuria.

Pero observemos algo más de cerca las cruzadas referencias entre ambos planos de la «realidad»: Don Quijote a veces menciona personajes que existen o han existido, entidades históricas —como la Santa Hermandad— que obviamente pertenecen al mundo en que actúa Cervantes (el primer plano), o la aparición de un libro —el *Quijote de Avellaneda*— que se introduce en su realidad para suplantarlo, ¡a él que

es el verdadero! En general trata con individuos de su esfera (para nosotros ficticios, pero reales, de carne y hueso, para el manchego), como Sancho y el nombrado Carrasco (que llamaremos habitantes del segundo plano); también tiene relación con personajes que en ese su mundo se sospecha que son inventados, como los caballeros andantes.

El bachiller, sin embargo, asume el papel de uno de ellos, porque es la única «realidad» verdaderamente valedera para Don Quijote.

Por fin están los títeres, que al comienzo de la escena en el tinglado, este considera simples muñecos (tercer plano: ficción en la ficción) pero que se convierten para él en reales, y por ello los ataca. (En el caso de *Hamlet*, los comediantes son teatro dentro del teatro, pero remiten al segundo plano, a la realidad teatral de la pieza).

Hay pues una estratificación de realidades —en este breve análisis hemos señalado tres— pero también una intercomunicación (generalmente esporádica) entre ellas. Pero en ningún momento, Don Quijote —desde su personalidad, que vive y muere, y señor de sus actos y su imaginación— se imagina que es solo una creación de Cervantes, y tan es así que se ha señalado que a veces se le escapa al Manco de Lepanto de las manos. Está lejos del sabio, descrito por Borges, que descubre que existe únicamente en el cerebro y magín de un colega. Hay algo así como una ambigüedad en la, sin embargo, tajante separación de estos mundos. ¿A qué se debe esta?

Ocurre que *real* posee una doble significación que suele olvidarse. Primeramente, a fuer de derivado de *res* 'cosa' se refiere a las propiedades y calidades de los objetos, a los accidentes que los acompañan, y que se presentan sea en el mundo físico, sea en la ficción, sea en la región de las ideas. Un bello cuadro puede encontrarse en una sala pero también, gracias a una hábil descripción, en las páginas de una novela. Se dice: «Es el mismo paisaje, ¡lo reconozco!».

De otro lado, en segundo lugar, apunta el término *real* a la actualidad física, a lo que los escolásticos llaman la *existencia* de algo. («Su asombro no fue real» significa que no existió en verdad en la persona asombrada). Quiere decir que algo se halla en el plano de lo efectivo, generalmente materializado, en nuestro mundo. El conjunto de las características que componen la *Venus* de Milo, es una realidad en el *primer* sentido que hemos señalado en esta palabra. Se puede ella presentar en mármol —en el Louvre— (y entonces es también realidad

en el *segundo* sentido) más también pueden estas características darse en una descripción de la *Venus*, o en la memoria de un visitante del museo (y allí continuarán siendo reales en el *primer* sentido). Retengamos nuevamente la duplicidad —por no decir multiplicidad— de planos y la compleja relación entre ellos.

La computadora

El tercer enfoque se vincula al nuevo y apasionante mundo de la electrónica. Como lo hacen los hermanos Bogdanoff en *La mémoire double* (1985), imaginemos que se transfiere a un programa perfeccionadísimo de una computadora todo el psiquismo de un hombre. La realidad —en el *primer* sentido que antes apuntamos— sería la misma en la persona humana y en el artefacto; en cuanto a la realidad en el *segundo* sentido, habría una radical diversidad: de un lado, la existencia física de un hombre; y los impulsos (y memoria) electrónica, del otro. Si desaparece el hombre cuyo psiquismo se ha introducido en un programa, es decir, si ya no existe en el mundo físico en el cual se encontraba —de igual a igual— con el experto programador, quedan frente a frente dos planos de naturaleza diferente (con tiempos distintos): el fundante, al cual pertenece el programador, y el derivado, en cuya «realidad» se halla el psiquismo transferido y programado, que solo existe ahora en la computadora.

Demos un paso más: supongamos que el experto sepa programar sin necesidad de copiar o reproducir el psiquismo de un hombre de carne y hueso, sino que pueda construirlo, inventarlo, y lo hiciera de tal manera que tenga en cuenta todo el contenido de una conciencia: medio circundante, referencia al propio cuerpo, inteligencia, criterio, voluntad, libertad... Se lograría un «hombre» —individualizado, único frente a otros posibles de su especie— de realidad electrónica, pero cuya supervivencia comprendería de que el experto que lo programó lo mantenga en la computadora. Surge la pregunta: ¿qué relaciones puede haber entre uno y otro plano? Entre otras, los Bogdanoff nos muestran dos que son de importancia para nuestra aproximación: a) personajes del plano fundante pueden transferirse temporalmente al mundo electrónico y departir con quien se halla en él; b) el protagonista, que pertenece a este, logra descubrir que su existencia es solo electrónica y

procede entonces en consecuencia, de suerte que logra influir —indirectamente— en el plano de la realidad física. Tanto Don Quijote, como este héroe de ciencia ficción, se consideran hombres completos y normales, que actúan según les conviene, pero ambos se saben también dependientes. El hidalgo ha escuchado, sin duda de labios de su amigo el cura, que dada la contingencia de la Creación esta es mantenida en su existencia por la voluntad de Dios, en cuyas manos está —al retirar su sustento ontológico— hacerla desaparecer. El héroe electrónico, por su parte, ha sido programador y por lo tanto no ignora cuáles son las condiciones de su realidad y dependencia frente al experto que maneja la computadora; pero lo desafía y llega vencerlo. Nuevamente observamos la duplicidad de planos y la compleja situación de dependencia-independencia que los une.

Estas tres aproximaciones (una filosófica del siglo XVIII, otra literaria que abarca milenios, la última propia del siglo XXI) nos pueden sugerir por analogía —y exclusivamente por analogía— la relación que vincula la Creación a su Creador, esto es, la referencia del plano derivado y contingente al fundante y divino, y la función de la fe en ella.

Participación e incorporación

Partiendo, pues, de esta triple aproximación analógica podemos imaginar la Creación como un conjunto de representaciones, como una obra literaria o como un complejo programa de computación; o mejor, a la manera de estos tres símiles a la vez, de modo que podamos atribuirle simultáneamente diversos rasgos de ellos. El Creador puede ser comparado entonces a una mónada, autor y programador, situado en un plano distinto de sus «creaturas» de modo que sea Él la condición necesaria para que ellas participen en el ser.

Observemos la situación desde los tres ángulos de vista —las aproximaciones— separadamente:

- 1) En la monadología de Leibniz la relación entre Dios y las demás mónadas no es nítida. Dios las ha creado, por cálculo divino (*cum Deus calculat, fiat mundus*), ello está claro; pero inmediatamente surgen multitud de cuestiones: ¿tienen ellas la misma realidad ontológica que Él?; si son «cálculos», ¿cómo atribuirles una realidad que vaya más allá de la representación?; ¿«serían» entonces solo en

cuanto son percepciones o proyecciones de la Mónada creadora? En todo caso, como ellas a su vez tienen percepciones habrían estas de coincidir con las representaciones de Dios, en virtud de la armonía preestablecida. ¿Cómo se constituiría, entonces, la realidad fenoménica (en el doble sentido de *cosidad* y existencia) por la coincidencia de percepciones en su origen disímiles? Mas si Dios y las demás mónadas tuvieran la misma entidad ontológica, dada la autarquía de cada cual, ¿qué sentido atribuir al término *creación*? No nos perdamos en los meandros de la interpretación de Leibniz, y dejando de lado la multiplicidad de las mónadas imaginemos para la construcción de nuestro símil lo siguiente: hay una sola Mónada —Dios—; la realidad constituida por sus representaciones —la Creación— sería un mundo fenoménico, cuya consistencia y coherencia quedarían garantizadas por las leyes divinas, inmutables. El cálculo creador de Dios constituiría el sistema mundanal de sus representaciones, que coincidirían con las percepciones de las mónadas creadas (que en cuanto tales son sustancias, pero sustancias representadas, creaturas —cálculos— de Dios).

Las mónadas que «animan» a las personas humanas, serían así una proyección representativa del Creador, lo que no impediría que todo el universo estuviera —en cuanto percepción— en cada una de ellas. ¿Cómo tendría el hombre noticia de esta dependencia metafísica? ¿Por la luz de la razón, que a su vez sería proyección de Dios? ¿Qué función se atribuiría a la fe?

En síntesis: el hombre —si nos apoyamos en la aproximación filosófica de Leibniz— existe en cuanto que es calculado por Dios, que lo calcula *libre*. Se halla así sostenido momento a momento en su existencia por Él; dicho con un viejo término escolástico: es contingente. De esta manera, quedaría fijada la contraposición de dos planos: la Mónada (Dios) frente a sus representaciones (el mundo creado, y en él el hombre, que en cuanto mónada ha de admitirse a semejanza de Él). El Creador es inmutable, pues todas sus virtualidades se hallan ya en actualidad; el mundo se rige por la ley del cambio. De un lado, eternidad —absoluto presente—; del otro, temporalidad —flujo de pasado a futuro (o, si se prefiere, de futuro a pasado)—.

- 2) Si encaramos la relación autor-obra novelística, y en especial a los personajes de ella, encontramos que estos solo existen —en el plano literario— por creación de aquel. Salvo casos excepcionales, no encontramos rastro en los personajes de algo que pueda ser considerado como conciencia de su situación dependiente, de su entidad ficticia. El autor actúa libremente, constituye y construye a sus personajes según su proyecto artístico, a su capricho, aunque a veces se deja arrastrar por ellos. Ellos se mueven —en su plano— de acuerdo con su propia lógica y psicología, en ejercicio de la voluntad que poseen en la «ficción» (que para ellos es realidad). El autor asume el papel de Dios en Leibniz; el personaje es su criatura, aunque con la diferencia de que echado a andar no requiere de la continua sustentación por él. El autor es un «Dios deísta». Y, sin embargo, le es posible tener toda la novela desde el comienzo «en su cabeza». Mientras que sus hechuras han de actuar en el tiempo para llevar a cabo el argumento, que se compone de hechos sucesivos, a lo largo de horas, días, años...

De este modo, la actividad de creación propia del autor se distingue de la progresión del argumento de la obra: pertenecen a niveles diferentes. Hay, sin embargo, momentos en que una y otra se suponen e influyen mutuamente, así v. g., un estado depresivo del autor puede reflejarse en un personaje, y una situación cómica bien lograda producir euforia en el escritor. Los planos, aunque distintos, se cruzan, y dan lugar a situaciones privilegiadas. Todo ello no contradice el hecho siguiente: el autor —humano o divino— sabe cómo terminarán los sucesos en marcha, mientras que el personaje —de ficción o de carne y hueso— ignora aquello a lo que está predestinado, y por lo tanto, en su mundo, sopesa razones y afronta disyuntivas, de modo que produce en completa libertad (en su plano).

Pero hay algo más: la criatura literaria es, por así decir, «atea» —pues ignora que debe su origen a su creador, el novelista—; y aquí podemos introducir una ampliación aclaratoria del símil. Imaginemos que el autor parezca también como personaje en su obra tenemos entonces la irrupción de un nivel en el otro, del sustancial y real (creador) en el ficticio o literario (creado), con lo que tendríamos una analogía —evidentemente trunca— de la Encar-

nación del Verbo, por la cual el Hacedor, sin dejar de serlo, aparece entre sus hechuras.

También la fe puede entenderse por esta imagen imperfecta. Los personajes —dijimos— tienen su lógica y su psicología, en virtud de las cuales se comportan en el mundo novelístico. Es «mítico» para ellos lo que acontece en una realidad diferente de este, inclusive lo que atañe al autor de la obra. A través de este horizonte mítico, tiene este la posibilidad de revelar a sus personajes algunas informaciones sobre sí mismo y otras realidades extraficticias. Dentro de la lógica de los personajes de la novela, estas son extravagantes (no otra actitud asume la *ratio* frente a lo que va más allá de ella), pero también es factible que ellos acepten lo que el autor, convertido en personaje, les dice. Ello correspondería a la fe. Desde luego que no ensayo aquí, en modo alguno, desarrollar una teoría de la ficción literaria —tema tan sugestivo como rico—, ni menos aun explicar la naturaleza de la fe a través de ella, sino solo señalar algunas líneas que puedan servir de derrotero para apreciar la significación del símil presentado.

Pasemos a la tercera aproximación.

- 3) El programador «crea» un programa en el cual, según la novela de ciencia ficción a que nos hemos referido, radica la existencia de un «hombre» determinado o, mejor dicho, de su psiquismo, su conciencia y todas las intencionalidades que ella supone. No olvidemos que ese hombre no solo depende de esta creación sino también del hecho de ser sustentado por el circuito electrónico correspondiente y de ser mantenido allí. Para él, existir es estar y seguir programado. Si trasladamos el símil a nuestro tema de la Creación, habría que decir que esta es comparable a un inmenso y complejísimo programa, en el cual se halla el universo entero, con todas sus manifestaciones y componentes reales e ideales, que incluyen el psiquismo —el alma— de todos los hombres y los fenómenos materiales correspondientes. Este todo no depende únicamente del acto realizado por el Programador de *crear* el programa —como postuló el deísmo— sino de que lo mantenga en el ser, «en la computadora».

El personaje literario y el «hombre» de la novela de ciencia-ficción tienen muchos puntos en común, inclusive la posibilidad de intercomunicación entre los planos. Si el programador representa a Dios y los personajes programados son sus criaturas, Él puede aparecer entre ellos, y estos —debido a la libertad que la propia programación les acuerda—, actuar de modo que sus actitudes comporten repercusiones fuera del campo «ficticio» electrónico (por ejemplo gracias a una palabra clave que «trascienda» y signifique una orden sobre la computadora). Se establecería algo así como un comercio entre lo real, externo y sustancial, y la realidad programada.

La fe sería a la manera de estos vínculos: ella salta de un lado al otro; se refiere a algo incomprensible —no-racional— para la lógica del programa pero, sin embargo, resulta verdad, y nada menos que en el plano de la realidad externa y fundante. Y por encima de ello puede tener influencia en dicho nivel.

Gracias a estas aproximaciones analógicas podemos apreciar el sentido de cierta terminología empleada por filósofos y teólogos: Dios es subsistente, lo creado es contingente; Él es eterno, lo demás es temporal. El Creador es en sí (*a se*); la obra de Dios, hecha *por* Él (y, por ello, *para* Él). Dios pre-ve (pues para Él todo es presente) la acción libre del hombre en que ejercita su voluntad; es previsor y providente.

Trayendo a colación ideas anteriormente expuestas podemos interpretar ahora: el *logos* del hombre, eficaz en su plano (lo creado), es la razón razonante, conceptual, dialéctica; pero para vislumbrar el otro nivel (lo divino) el hombre requiere del *logos* participativo, simbólico, analógico, que originalmente se presenta como mito. El hombre solo puede ir más allá de su mundo —de su «programa»— en virtud de la analogía, por la que —comunicativamente— columbra el nivel del «programador» —del autor—. Por medio de la participación ha de acceder a los datos, realidades y valores que aquel encierra y de los cuales *sus* datos, realidades y valores son reflejos, representaciones o ficciones vivientes. De esta suerte, se habilita y dispone a salir de su órbita y acoger el arcano, el misterio propio del ámbito divino. Pero siempre dependerá de la Mónada, Autor o Programador tender el puente de esa participación. El Creador acoge la entidad de los seres creados —en especial al hombre— en la realidad divina, por la Revelación, y la respuesta humana a su mensaje.

Estas aproximaciones y construcciones metafóricas pueden ser consideradas como un juego imaginativo, pero no por serlo y moverse en el campo de lo simbólico dejan de ser significativas y dilucidadoras. No todo juego es diversión y pérdida de tiempo, hay hasta quienes dicen que solo el juego es verdaderamente serio. Una vez más vemos lo imbricados que se hallan razón y símbolo, cómo a las limitaciones y deficiencias de la una suplen la superabundancia y trascendencia del otro. Las explicaciones efectivas e integrales (que abarcan el todo: holísticas) no se reducen a la *ratio* y sus leyes: el mundo encuentra otras razones (como las del corazón, gratas a Pascal) más allá de ese ámbito. Por eso la fe no requiere de demostración. Ella depende del don y su aceptación. Es asunto de confianza.

MEDITACIÓN OCTAVA

LA TRANSITORIEDAD Y LO ABSOLUTO

Es lugar común decir que todo lo mundanal, terrestre y humano es transitorio; no excluye ello que merezca ser comentado, pues de un lado hay quien pone en duda la generalidad de esta afirmación, y del otro se la da por admitida y superficial.

Transitoriedad de estrellas y hombres

Los griegos pensaban que el cielo de las estrellas fijas —como los planetas— y su movimiento eran eternos, puntos de referencia invariables a través de los tiempos. Sabemos ahora que en los espacios siderales no reina la regularidad que se suponía en ellos, que los cambios son múltiples (explosiones, implosiones, choques) y no siempre previsibles, y que más parecería un caos si no se hubieran postulado ciertas reglas generales que —con cierta flexibilidad— rigen el conjunto, pero que no determinan igual «seguridad» en la evolución y transformación en los innumerables casos que encuadran. Las «estrellas fijas» son tan transitorias como la gloria del mundo. Lo que ocurre es simplemente que el —para ellas— brevísimo tiempo que las observamos a simple vista —como lo hicieron los griegos— y en que ningún cambio en su regularidad se advierte, corresponde a dilatados trechos de tiempo humano, de suerte que los astros producen la sensación de eternidad.

Si al otro lado del espectro cronológico consideramos lo que llamamos el ahora, y lo fijamos en su esencia —lo que es lo más precisamente «ahora»—, es decir, el momento actual, advertimos que es inasible, pues en el instante en que deja de pertenecer a lo futuro se convierte en pasado, únicas dimensiones temporales que podemos captar y manipular (medir, comparar, etc.). (Esto no quita que el ahora, en cuanto espacio —reducido— de tiempo referido a una situación global pueda ser vivido como un «éxtasis», como una permanencia existencial).

Ese «ahora» huidizo es, paradójica y precisamente, la realidad. Si está siempre presente el ahora (= *es presente*), lo que contiene y

actualiza es transitorio. El ahora es la esencia de la transitoriedad, como en otro «nivel» lo es de la eternidad. ¿Qué relación hay entre la transitoriedad del ahora y la de los astros? Kant respondería que la primera es fuente de la segunda, que ellos son transitorios porque los referimos al ahora. El hecho es que entre ambos extremos (mi ahora y el de las estrellas) se mueve todo lo que los antiguos llamaron los cielos y el mundo sublunar.

Las cosas cambian y las personas pasan, como lo comprobamos día a día y lo comentan filósofos y autores espirituales. Dijo Goethe: «*Alles was besteht / ist wert dass es zugrundegeht*» ('Todo cuanto existe, digno es de perecer'). Sin, embargo, hay en nosotros un deseo, un invencible y permanente empuje de perpetuidad, que nos proyecta, en algunos casos, hacia Dios, pero que, en otros, afanosamente busca concretarse aquí en la tierra, mediante instituciones, construcciones físicas y obras del espíritu. ¿No quieren acaso las academias garantizar a sus miembros la inmortalidad? ¿No son algunas producciones literarias *aere perennius*? ¿Y qué decir de las conmemoraciones y estatuas? Si nos remontamos a los vestigios de la I Dinastía de Egipto, cuando Namer unificó ambos reinos (3 200 a. de C.) —para poner un ejemplo prestigioso— solo hemos burlado la transitoriedad de la fama por 5 200 años, fracción mínima si la consideramos en la profundidad de los tiempos.

Lo curioso es que queremos emprender la tarea de superar la transitoriedad valiéndonos de medios transitorios, como son hombres y cosas. Advertimos lo que acontece con ciertos monumentos célebres: la sustitución de estatuas, piedras y maderos, colocando en su lugar nuevos elementos que tienen la misma forma que los antiguos, y de materia semejante o más resistente. Y ellos nos pone sobre una pista: ¿no serán las formas permanentes, y solo transitoria la materia (= madera) en que encarnan? Con ello desembocamos, a la larga, en Platón: las ideas escapan a la transitoriedad, son eternas. Pero aquí el *advocatus diaboli* psicologista protesta y arguye: son ideas en cuanto son pensadas, y pensadas por hombres mortales. La fenomenología ha sabido responder a esta objeción, y así podemos separar lo uno de los otro: materia transitoria y realidades eternas. Estas últimas los cristianos las vemos en Dios y en sus obras sobrenaturales, junto a las cuales los filósofos han admitido a las ideas.

El materialismo realista y aun el histórico, e implícitamente el positivismo, es decir, toda la maquinaria filosófica y científica del pasado siglo y de comienzos de este⁹ se apoyaban en la materia, como si fuese una base estable y concreta que subyace incommovible a las evidencias obtenidas a partir de ella por obra de la razón abstractiva y formal. Se hubiera podido establecer esta empírica ecuación: materia + razón = verdad.

Pero ahora sabemos que la materia —eso que podemos «tocar con la mano y señalar en el dedo»— está constituida por fuerzas físicas, por cargas eléctricas, por masas inestables, y que estas se oponen, conjugan y transforman en el tiempo y el espacio —sean estos subatómicos, humanos o siderales—, y que a la mente solo le es posible captarlas gracias a parámetros contradictorios (= complementarios), y que por lo tanto no hay tal materialidad intransitoria que subyace, como imaginaron los griegos que era el *hupokeímenon*.

Su transitoriedad es en el tiempo referida al movimiento —que a su vez la condiciona—, de modo que no existe nada «concreto» y que, en consecuencia, por su propia estructura todo es reversible (teóricamente) en el universo. La materia es transitoria, la transitoriedad es inherente a ella pues la fuerza estriba en la capacidad de ir de lo uno a lo otro, sin amarre alguno, transformarse, degradarse... Al término lógico de la transitoriedad se halla la finitud, que se explica por la temporalidad.

Sea por donde se observe —desde el sujeto hombre hasta el objeto científico (como las estrellas)— nos encontramos con que, efectivamente, todo lo mundanal, terreno y humano es transitorio.

La opinión, base del saber humano

Y ahora: ¿en qué apoyarse? ¿De dónde arrancará la razón para llegar a evidencias que puedan calificarse de científicas? ¿Quizá de bases tan movedizas como el lenguaje que, por ser comunicación y estar sometido a la marcha de la historia, es transitante y transitorio?

Cuando la *epistéme* (saber científico) no encuentra su camino, desde Aristóteles hasta hoy, se ha recurrido a la *dóxa*, la opinión. Esta no

⁹ Evidentemente me refiero al final del siglo XIX y al comienzo del XX.

se funda en evidencias (pretendidas o no) sino en indicios (valederos), en testimonios de terceros (que inspiran confianza), en conjeturas (verosímiles). El vocablo se puede emplear hoy en varios sentidos derivados, por ejemplo, en relación con la comunidad («opinión pública») o teñido de subjetivismo («mi opinión»), etc. Mantengámonos aquí en su prístino sentido, cercano a *creencia* (sin connotación religiosa): creencia bien fundada sobre algo, sin embargo, cuestionable. Y así, desde esta posición, advertiremos, si vamos al fondo de nuestro saber, que en muchas ocasiones en que presumíamos tener certezas (científicas o no) solo poseíamos opiniones o creencias.

Por lo pronto, todas las «ciencias humanas» son «ciencias» de opinión. Nadie duda de la existencia histórica de Napoleón. Se basa esta verdad en la confianza que tenemos en los historiadores y biógrafos del personaje. Estos, a su vez, creen a las fuentes históricas (en este caso, documentos) que han consultado, y estas, por su parte, se apoyan en testimonios personales (de contemporáneos). ¡Una cadena de tres opiniones sucesivas, de tres eslabones de opinión! Pero aquí comienza ella a poder flaquear. Hay testimonios que nadie pone en duda, pues se considera que no hay ningún interés en falsear los hechos ocurridos. Así la opinión fundada en el testimonio del eclesiástico que firma la partida de bautismo de un niño de pequeña nobleza, hijo de Letizia Ramolino, nacido en Ajaccio el 15 de agosto de 1769. Pero hay otros casos en que no acontece así: por ejemplo la declaración de muerte del niño Luis Capeto, pupilo del zapatero Simon, el 8 de junio de 1795 en París. Esta es también una opinión, recogida por la historia oficial —como la otra— pero contradicha por otros testimonios a afirman que Luis XVII sobrevivió a esa fecha. ¿A quién creer? Toda opinión es, en teoría, susceptible de ser discutida, no tiene pretensión de ser verdad incommovible (como ocurre con las científicas); su fuerza está en su verosimilitud y en la credibilidad de los testimonios (fuentes) que la acreditan. Hay siempre una posibilidad de error. Piénsese en la pretendida conjura palaciega para negar el nacimiento del mellizo de Luis XIV que habría después de ocultarse tras la «máscara de hierro». Si la opinión referente a hechos concretos adolece de tales inseguridades, cuánto más precaria e imprevisible será aquella que atañe a juicios de valor, interpretaciones, etc.

Volvamos ahora la mirada a las ciencias no humanas, es decir, a las matemáticas y naturales. En otro lugar nos hemos referido a las hipótesis que se confirman, refutan o son subsumidas por otras, lo que muestra el carácter contingente de ellas y de las tesis basadas en las mismas.

Más allá del campo de los profesionales de esas ciencias —entre quienes discusiones y disensiones se mueven en terreno cercado—, cuando llegamos a la información del hombre común —ilustrado o ignaro— el espectáculo es sugestivo por su deficiente rigor. Hay quienes conceden crédito ilimitado a verdades científicas —en especial matemáticas—, y hay otros que se muestran desconfiados, por haber sido ya alguna vez inducidos a error por las verdades a medias que difunden los medios de comunicación sobre descubrimientos y hazañas extraordinarias en ese campo. A propósito de estas, recuerdo a un chofer sudamericano que me confió —como si hiciera una gran concesión— en voz baja: «Yo, señor, sí creo que los americanos hayan llegado a la luna»; pero también un reportaje a un jefe tribal africano que declaró: «Nadie puede llegar a la luna», mostrando que no se dejaba engañar por lo que contaban los blancos.

Es injusto sonreír ante estos casos, pues la desinformación puede estar tan bien organizada —lo hemos visto en Este y Oeste— que puede darse unanimidad sobre un punto, en que coinciden versiones oficiales y privadas, de modo que nadie pone la noticia en duda, hasta que —algún tiempo después— se admite que ha sido trucada.

Dejando, pues, de lado la región de lo estrictamente científico (en que, por lo demás, unos han de confiar en otros, en las materias que no son de su especialidad), el conocimiento que tenemos en lo que podríamos llamar el ágora sobre este tipo de verdades se funda también en el mecanismo lógico de la opinión, pues son transmitidas gracias al testimonio de intermediarios, eslabones entre los profesionales y el público (expositores y divulgadores), a los cuales se concede crédito. Es decir, la *epistème* nos llega por ministerio y conducto de la *dóxa*, con todas las connotaciones que ello implica. No hay, pues, lugar en que lo contingente, principalmente la opinión, no tenga capital importancia en el conocimiento humano y su comunicación. Como dijimos en otro lugar: el *logos* abstractivo y el participativo se hallan entretrejididos.

Nuestros propios sentidos, en particular el tacto y la vista, que nos dan a conocer la realidad del mundo en su materialidad, nos suminis-

tran interpretaciones subjetivas de aquellas fuerzas sutiles —cargas eléctricas, masas convertibles— a que nos hemos referido, que constituyen la trama de la materia.

¿Qué nos queda, pues, de la «seguridad» —inconmovible— de las cosas y de las verdades de nuestro conocimiento? Aceptamos hipótesis científicas que son transitorias y nos orientamos por opiniones —creencias— en nuestro ámbito. Es una seguridad que se funda en fenómenos subjetivos (o intersubjetivos, como pensaba Leibniz), frente a los cuales la objetividad constituye ya un ideal inalcanzado, ya una subjetividad, compleja es cierto, pero que ignora —o quiere ignorar— que lo es.

Para llegar a una auténtica y verdadera seguridad —la seguridad de la verdad— para vencer la transitoriedad propia del hombre y de las estrellas, aquel se esfuerza por encontrar expedientes. Hemos hecho referencia a los intentos de superarla por medios que a su vez son transitorios. Llevan ellos a una transitoriedad potenciada, que si no se analiza tiene aspecto —transitorio— de perenne e inconmovible, pero que observada de cerca revela su inconsistencia. Con ello señala hacia otro lado, hace volver la mirada hacia otra posibilidad: el camino que busca vencer la transitoriedad por aquello que es su contrario, por lo absoluto.

Lo transitante y lo transitorio

Antes de abordar el tema de lo absoluto es menester hacer una distinción: *transitar* es ir de lo uno a lo otro (*trans-ire* 'pasar'), y ello puede hacerse de dos maneras. Una, en que aquello que procede —transita, pasa— se aleja de su origen, deja de ser —en una u otra forma— lo que era para asumir una presencia distinta... o ninguna. La mejor imagen de esta mudanza es el viaje, que se efectúa en el tiempo y el espacio, en que hay una partida (inevitable) y un punto de llegada (incierto). A este *pasar* hemos aplicado el término de *transitorio*, y en su naturaleza hemos venido ocupándonos en esta meditación.

La otra manera de transitar no abandona su punto inicial —aquello donde está—, pero establece una relación con un otro, al que accede e incorpora en una unidad común: comunica y participa. No hay aquí pérdida o abandono de algo, ni agotamiento ni desgaste. Es lo que llamaremos *transitante*, que no implica necesariamente espacio y

tiempo, pero sí un movimiento, una *enérgeia*, que lleva en sí su propio sentido. Su mejor imagen es el amor, que se incrementa con la entrega.

Lo transitorio es pasajero; lo transitante, trascendente. Lo dijimos ya: el lenguaje es lo uno y lo otro, pero en diversos respectos. En cuanto sistema de comunicación, en el cual el hombre participa y al cual se acoge, en el que vive y se «realiza» como hombre (animal que tiene palabra = animal político) es el lenguaje humanamente trascendente. Pero en cuanto sistema que ha sido paulatinamente elaborado por el hombre, que se transforma a través de los años (lengua viva) y varía de lugar a lugar (manifestación cultural de una comunidad), el lenguaje humano es pasajero.

¿Y qué tiene todo esto que ver con lo absoluto?

Absoluto significa 'separado', es decir, que no depende de su circunstancia, como ocurre generalmente con lo humano, inserto en su referencia a su entorno natural y social. Como tal es intemporal e inespacial, pero puede «introducirse» —si es que no se encuentra ya en su base— en cualquier tiempo y lugar, sin llegar a «pertenercer» a ellos.

Lo trascendente marcha por esta vía, pues se «mueve» sin abandonar su origen y llega a su destino sin agotarse. Como el amor —y el lenguaje— que al expandirse no se degradan, cual ocurre con la fuerza física, sino que más bien se intensifican y engrandecen. Por la senda de la trascendencia es conducida nuestra mente al punto culminante del ser, al *Logos* divino, que hemos considerado en la Meditación IV. Llegamos así a la Palabra de Dios, que encarnó en Cristo, que nos ha sido comunicada en la Revelación. En ella participamos por la fe. Nos dijo el Salvador: «Los cielos y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán». ¿Cómo habrían de ser transitorias las palabras que participan en el *Logos* eterno?

En la hipóstasis de Cristo se aúnan, en una sola persona, lo transitorio humano y lo absoluto divino, el *Logos* —comunicación— de Dios que es amor. Este transita hacia quienes participan en Él: viene a ellos como Reino. Por esta comunidad del Salvador con sus discípulos de ayer y hoy devienen «divinos» quienes la comparten, de suerte que Él vive en ellos y ellos en Él.

Toda esta realidad vivida nos es dada y se hace creíble por la fe, se basa en una creencia, en una *dóxa*.

Ahora bien, los racionalistas exigen de esta *dóxa*, para ser aceptable, pruebas semejantes a las que dicen pedir a las demás opiniones (sobre hechos históricos y verdades conceptuales). ¿Qué digo? Olvidando que muchas de esas opiniones son consideradas valederas sin que los fundamentos testimoniales en que se basan hayan sido examinados a fondo, exigen análisis exhaustivos de verdades y hechos relativos a la Religión, es decir, consideran que para que ellos merezcan crédito deben ser «demostrados» a través de mecanismos lógicos que no son propios de la *dóxa*.

Hay, pues, una actitud doblemente equívoca en este punto: 1. aplicar a la Religión un rigor que no emplean sus detractores en temas que les son gratos; 2. el racionalista quiere aplicar a verdades formuladas dentro del *logos* participativo —como lo son muchas de las que se fundan en una *dóxa*— métodos propios de la *epistéme*, que le son extraños y que por lo tanto dan resultados negativos. Las certezas sometidas a este tratamiento son decretadas falsas o sustituidas por suposiciones, que por cierto no resisten tampoco un análisis minucioso. El mejor ejemplo de este encarnizamiento nos lo suministran los propios Evangelios en relación con la crítica modernista de fines del siglo pasado y comienzos del actual.¹⁰ Cuando los eruditos católicos lograron —después de haber consentido la Autoridad en estos estudios— una «crítica de la crítica», muchos supuestos errores y falsedades, denunciadas por el Modernismo, aparecieron en otra luz y su valor fue restablecido. Se podría pensar que detrás de las «negaciones de Mefisto» —como diría Víctor Andrés Belaunde— se encuentra efectivamente el *antikeímenos*, el Adversario, de que nos habla San Pablo (2 Ts 2, 4).

Pero la crítica racionalista se agita en un sentido que no alcanza a la Revelación, pues la fe en ella es un don de Dios, y por lo tanto escapa a los razonamientos y opiniones de aquella. La recta opinión cristiana, la ortodoxia, se remite a la fe. Esta, es cierto, dispone de su red de testimonios —textos sagrados, Tradición, milagros comprobados, ciencias auxiliares, etc.—, pero no para emplearlos en la sequedad de la argumentación o de la demostración propia de tal crítica, sino en la apertura hacia Dios, en el recogimiento propio del discípulo de Cristo.

¹⁰ Se trata del Modernismo de fines del siglo XIX y principios del XX.

La fe alcanza su culminación cuando se coloca por encima de las evidencias transitorias: «Felices quienes no vieron y creyeron» advirtió Jesús después de su resurrección (Jn 20, 29). Esta virtud teologal, obra del Espíritu Santo, eleva lo humano a la región de lo absoluto y sobrenatural, pone a los hombres y cosas —hasta a las estrellas— en otra luz, esa luz que aclara las opacidades de la opinión que —sin ella— se confina en lo terreno. Y así también lo transitorio —*homo viator*— es llevado, por obra de la gracia, hacia lo eterno.

MEDITACIÓN NOVENA SOBRE LA VIDA Y LA MUERTE

El sentido de la vida

Se oye a menudo hablar del sentido de la vida. Quien no lo conoce o barrunta, o lo echa en olvido —se nos explica— no sabe ni por qué ni para qué estamos en el mundo. Como consecuencia de tal desorientación se instala en nosotros el desgano o nos perdemos en el desenfreno. Es necesario darle un sentido a nuestra vida, y para ello es útil la Religión, vale decir la fe. Nuestra existencia entonces se dirige hacia un fin; alrededor de él construimos —como si fuera un castillo— nuestras actividades, organizamos nuestros anhelos y defendemos los valores que por él se orientan. Indudablemente que todo eso es verdad, y que piensa con sensatez quien así discurre... aunque convierta a la Religión en instrumento al servicio del hombre. Valdría por ello la pena aclarar conceptos y preguntarnos por el sentido que damos a la palabra *sentido* en este contexto. No basta aducir lugares comunes ni exhibir superficiales aquiescencias. Averigüemos cuál es el sentido del sentido de nuestra existencia. Es una pregunta que conlleva otras, y por lo pronto esta: ¿puede tener la vida un sentido? La respuesta afirmativa es evidente: como trashumancia que es, esencialmente transitoria (a través del tiempo y del espacio, de estados de ánimo, resistencias del ambiente, ocupaciones, etc.), no puede ser puesto en duda que le convenga un sentido —una dirección— determinado por el hecho de avanzar de un lugar —del tipo que fuere— a otro. Lo confirma la experiencia propia y ajena. Pero, ¿ha de tenerlo necesariamente? ¿No es *vegetar* precisamente una vida sin sentido y, sin embargo, perfectamente asumible y hasta placentera? El dejarse vivir. Y el vagabundear por los recodos del mundo y los campos del alma, ¿acaso no es propio de gente «sin problemas»? Esto despierta una sospecha: ¿no irá, por ventura, el «sentido» al cual nos referimos por otro lado, que no es direccional, sin vinculación a un *telos*, a un fin?

Sentido (*sensus*) es participio de *sentir*, y este verbo no se refiere únicamente a la sensación y percepción (los sentidos, v. g. el oído), que

se hallan lingüísticamente en su base, sino que posee una gama significativa muy rica: a veces remite a un estado personal («aquí me siento en casa»), y en otras, refleja sentimientos como afectos o tristezas («lo siento mucho») y también atañe al pensar y juzgar («en mi sentir...») y al prever e intuir («sentí que mentía»). La palabra, en realidad, cubre todos los rasgos y matices de la existencia humana, desde la conciencia hasta la materialidad de su enraizamiento en el ambiente; desde la teleología de la criatura hasta la dimensión que excede a la racionalidad. Empleada a menudo para significar uno solo de estos aspectos, a ratos no entendida en su extensión y profundidad —es decir, en su plena vigencia lógica (que aquí reivindicamos)—, atañe en verdad a la vida misma y designa la plenitud del ser en toda su transparencia lógica.

A la pregunta: ¿cuál es el sentido de lo existente?, la buena respuesta es: que *sea*. A la cuestión: ¿para qué creó Dios el universo, los hombres, las cosas?, hay que contestar: *ut sint* 'para que sean'. Declaraciones que parecen tautológicas, pero que pueden ser explicitadas: v. g. para mayor gloria de su Creador, o para que estén a su servicio. En rigor, indican que los entes son para su propia perfección (y con ella cumplen la función de ser para mayor gloria de Dios o para su servicio). El sentido es la perfección del ser, el ser en su entidad completa, que incluye su comprensión, su «lógicidad».

En esta perspectiva podemos entender el auténtico valor del *sentido de la vida*, que la hace transparente, consciente, plena y por ello encuadrada dentro de los requerimientos que determinan su perfección. La fe cumple aquí una función primordial: la libera de las restricciones de la racionalidad, le abre la vía hacia la trascendencia, la pone en la vía de Dios. No es, pues, la fe un añadido que viene de fuera, sino que, como promotora —dadora— de sentido, se halla en lo más profundo e íntimo de la existencia humana. Es imprescindible. Y, sin embargo, con ella convive la duda; en determinadas épocas históricas (como la nuestra) se angosta, a veces hace sentir su ausencia; en otras, aun esta señal se pierde en la indiferencia, o se desvía. Y ello es así porque el sentido de la vida —la fe— ha de ser siempre de nuevo recuperado, reconstruido, aceptado como don. No hay cajas fuertes para guardarlo, ni jaulas para retenerlo; es como el viento que es mayor cuanto más rápido pasa. ¿Quién sabrá poner trabas (de entrada y de salida) al Espíritu que sopla por donde quiere?

Muerte y fe

Si no hubiera muerte, tampoco habría religión, es una frase que se pretende al par aguda y realista. Indudablemente que la supervivencia después del fallecimiento —o el destino que espere al hombre después de este— constituye uno de los grandes temas doctrinales de las religiones y una de las esperanzas fundamentales ligadas a las mismas. Pero de allí a hacer coincidir uno y otro conjunto de conceptos, emociones y referencias hay un largo trecho que no debe ser franqueado a la ligera.

Habría que dilucidar primero estas dos preguntas: ¿se vincula todo el rico complejo de la actitud religiosa exclusivamente a la muerte?; ¿puede esta ser asumida y despejada de sus fantasmas únicamente por la creencia en una más allá u otras connotaciones que ofrecen las religiones? Las respuestas negativas a estas preguntas equivalen a dos afirmaciones: a) hay aspectos de la religión que no requieren de una referencia a la muerte para hacerse presentes en la existencia humana; b) observamos —a través de la historia— actitudes y convicciones que capacitan al hombre a aceptar y sobrellevar la muerte que no pertenecen al ámbito de la fe.

Ambas aserciones merecen aclararse. Las religiones, en general, se encuentran «ubicadas», por sus componentes lógicos y valores, en el horizonte mítico: emergen de él. La propia manera de ser del hombre, su estructura mental, lo reclama; es algo consustancial a él, que —como hemos visto— a veces está encubierto o desvirtuado. Esos componentes lógico y axiológico responden a desafíos propios de la vida (peligros, necesidad de explicación, motivaciones, anhelos...). Entre ellos se encuentra, ciertamente, la muerte, pero no son condicionados necesariamente por la misma. Acontece que se establezcan vinculaciones e implicancias que los incluyen en un solo contexto, pero también tropezamos con casos contrarios, en que cada elemento se desarrolla por sí propio: basta una mirada a los grandes mitologemas griegos para convencerse.

En cuanto al enfoque no-religioso de la muerte, conviene considerar que hay actitudes filosóficas y aun de otro tipo (v. g. estéticas) que no necesitan referirse al trascender para encarar la problemática de la muerte (epicúreos, agnósticos, etc.). Y en este lugar es útil advertir que

la solución religiosa de ella no va obligadamente por el camino de la supervivencia personalizada, sino que puede estribar en un sumergirse en el todo, o aun en la nada. Debemos tener presente este telón de fondo de doctrinas, explicaciones y prácticas para considerar lúcida-mente la conexión lógica cristiana entre fe y término de la vida terrena. Al meditar sobre el sentido de la vida, sostuvimos que este consiste en la plenitud y perfección de ella misma. El sentido no se halla en su origen lógico fuera de la propia vida —aunque después se enmarque entre las causalidades eficiente y final—, sino en su interior, en su misma raíz. Y esto no porque ella se bastara a sí misma, sino porque la raíz, aquello que la funda y de lo cual se nutre la existencia humana, aquello que realiza la siempre relativa plenitud y perfección de esta, es la Plenitud y Perfección en sí: es Dios.

El camino hacia Él no se desenvuelve como un dirigirse hacia algo lejano, externo, inalcanzable, sino que se logra por la profundización en sí mismo (en virtud del cumplimiento de las obligaciones éticas, en el ejercicio y empleo de los recursos espirituales, en la abnegación, el amor...), que a su vez es un elevarse sobre la contingencia humana hacia la trascendencia incondicionada del Creador. Señal de tránsito, guía e indicador de esta inefable senda es precisamente la fe, que no solo supera la racionalidad sino que —como sabemos— rebasa el horizonte mítico, es decir, lleva más allá de la contextura y límites de lo creado. Y lo hace conservándolo en su entidad, para que ella misma —la creatura— sea sujeto de esa radical transformación, de lo natural en lo sobrenatural; para que se divinice a la luz del *Logos* y al calor del Amor supremos.

Ahora bien, esta transformación por obra de la fe —que no es otra cosa que el Reino de Dios— no se completa durante el peregrinaje en este mundo, lleno de deficiencias, tentaciones y escollos, sino que ha de alcanzarse en la gloria eterna, al término de la marcha a través de las experiencias terrenales. La muerte aparece como tránsito definitivo y liberación, condición indispensable de la plenitud y perfección, evidentemente *del* hombre (en sus limitaciones) pero *en* Dios (y su infinitud).

Religión y fe no son para el cristiano remedio o consuelo, algo así como un parche que se pone sobre el hueco de la muerte —lápida sobre el sepulcro—, ofrecimiento de una precaria restitución futura de

la vida perdida, una especie de *hadés* griego, en que los humanos sobreviven como sombras, tristes —es cierto— pero siempre en mejor situación que reducidos a la inexistencia. Para el cristiano, la muerte es un paso (= Pascua) de lo temporal a lo eterno, un segundo bautismo, cambio trascendental (que trasciende), mudanza radical en muchos —conocidos— aspectos, pero también la culminación de la aventura de la vida, el clímax de la existencia humana. Pues con ella se alcanza la perfección y plenitud que busca y da sentido... o se establece definitivamente el fracaso.

En la muerte la existencia señala hacia más allá de sus linderos, de allí que el hambre de superación, el empuje hacia lo alto, que anida en el hombre, acepte la muerte, a la luz de la fe, la muerte como pórtico abierto a lo infinito, donde se cumplirán totalmente sus anhelos espirituales.

La muerte es una experiencia, la mayor experiencia personal, intransferible, en que se tiene, en el momento de extinguirse, toda la vida junta y acabada (= perfeccionada). Puede ser ella evocada como proyección, a la cual podemos anticiparnos, tomándola como punto de referencia hasta que termine de llegar; pero también ocurre que se la olvide en el tráfigo de la vida y sus alienaciones, al vivir día a día, entre urgencias y futilidades.

El temor a la muerte posee diversas facetas que lo tornan complejo: de un lado, el rechazo vital a todo cuanto amenaza nuestra existencia —tanto más cuanto que es la amenaza absoluta—; de otro lado, la representación del sufrimiento físico y moral que suele antecederla o acompañarla; finalmente, preocupaciones sociales, relativas a familia y comunidad, o de carácter moral referidas al vacío que se deja o al incumplimiento de una misión en la vida. Todo ello, en mayor o menor escala —un abanico de sentimientos— tiñe la muerte y su enfoque. El hombre no deja de ser una criatura con todas sus debilidades por el hecho de tener fe; rara vez se desprende del apego a la vida, de su vitalidad, de la cual es propio el afán de persistencia.

Frente al no-ser-más-en-el-mundo (o de este mundo) se perfilan y concentran tres posibilidades: 1) la firme convicción de que al fallecer acaba todo; 2) la duda —punzante en su vacilación— entre esa negación tajante y la sospecha, expectación o ansiedad por lo que reserva el

más allá a la persona individual; 3) la seguridad de una supervivencia estructurada según las diversas religiones.

Para muchos, en los tiempos que corren, formados en el positivismo y pragmatismo, en que es encubierto —voluntariamente o no— el sentido de la vida como los cristianos lo entendemos, es la primera de estas posibilidades soportable y hasta bienvenida. Tiene ella, dentro de la deficiencia radical humana que supone, una ventaja: no hay preocupaciones de ultratumba. Ateos convencidos suelen morir, en lo que a este aspecto «metafísico» atañe, tranquila y plácidamente. La inquietud mítica les es extraña o por lo menos no es reconocida en este campo.

Quienes se encuentran en el punto 2 del esquema, entre la esperanza y el abandono, son presa de graves inquietudes y se hallan confrontados a dramáticas decisiones. No es raro el caso del que se «convierte» en su lecho de muerte «por-si-acaso», es decir, ante la incertidumbre, o del que busca en la Religión un consuelo *in extremis*, o de quienes simplemente ceden a la presión externa (costumbre, familia) en ambientes católicos.

En el tercer supuesto, caben tres subposibilidades para el cristiano: a) el trémulo y agobiante temor ante el incierto destino que a cada cual habrá de caber en la «otra vida»; b) la terrible premonición de la condenación definitiva; y c) la esperanza, convertida en certeza, de la gloria perdurable. El caso asignado con b) tiene carácter trágico: la desesperanza de la salvación —la tentación diabólica más sutil en el momento en que las defensas están más bajas— ha creado cuadros de espanto que la historia recuerda. La señalada con c) corresponde a veces a ingenuos y otras a predestinados de la gracia y representa el ideal de la dormición —de la Santísima Virgen—, tantas veces recogido y exaltado por el arte pictórico. En la subdivisión a) se observa el trabajo de la fe, que partiendo de la incerteza lleva —como un piloto la nave— por el camino seguro de la paz y la gloria. Este acto de fe suele acompañarse por el sacramento de la extremaunción —o unción de los enfermos—, que tiene precisamente por objeto fortificarla, y por la recepción de la Eucaristía —el Viático—, misterio en que se resumen y recapitulan el sentido de la vida, la efusión y Encarnación del *Logos* y el sacrificio redentor de Cristo.

Esta última concentración de fe y de vida, en su más alto valor, que logra la sacramentación del moribundo, constituye —pese a todas

las tristezas que conlleva— un acontecimiento dichoso (en la más fuerte significación del término), de inenarrable riqueza y valía en la existencia del cristiano.

La muerte se convierte así en un nacer, un nacer a la eternidad, en virtud del cual se aclara y despeja la «noche oscura» (que eso es, según san Juan de la Cruz, la fe durante la vida) y se decide el destino final de cada hombre. El morir su propia muerte, la *belle mort* que dicen los franceses, alcanza su plena significación en el tránsito del cristiano que, entregado a la voluntad de Dios y vaciada la conciencia de todas las escorias mundanales, entra en la eternidad lleno de esperanza. En un libro no venal,¹¹ y por ello de muy restringida circulación, he intentado describir —con ello exorcizar literariamente— las manifestaciones concomitantes de la muerte. No he de insistir ahora en ellas pues no interesan en este contexto. Nuestro quehacer ha sido aquí explicar y aclarar el impacto de la fe —virtud teologal— en la conciencia de este fenómeno vital y la manera en que el hombre, gracias a ella, enfoca y asume la «sustancia» (metafísica) de la muerte.

Eternidad y tiempo

La doble naturaleza de Cristo se extiende a su Cuerpo Místico, es decir, a la Iglesia, y en consecuencia, en cierto modo, a todos los que formamos parte de ella. Tal prodigio ocurre gracias a la fe. Aquí la palabra *gracias* no cumple únicamente una función adverbial: la fe es gracia, es decir, don sobrenatural —como ya lo hemos subrayado anteriormente—, pero también es «algo más» que transforma y eleva —y con ello produce agrado y alegría— y que envuelve a todo lo que es tocado por él. Es un «algo más» no superficial sino que cala en la profundidad. El hombre por la fe es modificado, iluminado en su estructura íntima, se hace translúcido y penetrado por la Luz, y de este modo, luminoso. Se podría afirmar que el sujeto que realiza la acción de la fe es Dios y el hombre solo el objeto que su luminosidad transfigura. Pero aquí —de nuevo a la vez dialéctica y analógicamente— también habría que añadir que el hombre, en cuanto que ejercita esta virtud teologal, es el

¹¹ *Duelos y Quebrantos*. Lima: s.e., 1985.

sujeto, y que, en la medida en que por ella sabe algo de Dios, resulta Este su objeto.

Dios —el *Logos* de Dios— se hace hombre e ingresa así en el tiempo. Por la fe lo acogemos y nos incorporamos en Él, como miembros de su Cuerpo Místico. Ha venido a nosotros su Reino y el estar en el Reino de Dios significa entrar en la eternidad o, lo que es lo mismo, ser penetrado por ella. El creyente que ha sido transformado por la fe y participa de Cristo pertenece aquí en el mundo, durante su vida física, a la eternidad: tiene desde ahora —sobre la tierra— vida sobrenatural y eterna. No ha de aguardar la muerte para alcanzarla. La fe (que es vida en esta vida) se anticipa a la vida que el hombre tendrá en muerte terrena. Como ha sido muchas veces dicho, vida sin fe es muerte en vida, sujeción a la temporalidad, que es un permanente acabar y un continuo comenzar en la nada del presente. Una nada que es todo el plano de la contingencia y, por ello, vista desde la eternidad, merece, en efecto, el nombre de *muerte*.

Por la fe —que acoge la Revelación y la Encarnación— el hombre sale del «programa» de la gran computadora del mundo y da un salto al nivel del Programador; de personaje en la realidad «literaria», obra del Autor, accede a ser personaje de la verdadera realidad, en que se mueve su Hacedor; de representación coincidente —para emplear el término de nuestra aproximación leibniziana— deviene sustancia en el plano divino. Fe, Revelación y Encarnación (tres acontecimientos tan disímiles pero concurrentes) realizan la inaudita e inexplicable hazaña, solo accesible al creyente en su realidad histórica, consistente en traspasar el límite que separa la órbita humana del ámbito del Creador. A la humanización de Dios corresponde —precisamente por acción de ella— la «divinización» del hombre en la fe: hoy en la tierra; mañana, en la gloria. Todo ello parece sin sentido a la *ratio*, y escandaloso que se afirme a quien carece de fe, pero no olvidemos que la lógica de esta va por caminos intransitables para aquella. Hay verdades, a las cuales solo alcanza la fe, que no requieren certificados de la *ratio*.

La eternidad como presente absoluto —sin las derivaciones hacia atrás y adelante propia del tiempo— encierra todo lo habido e imaginable en su amplitud sin límites. *Aeternitas stans*: un incambiable estar en que todo es simultáneo. Decir que antecede al más remoto pasado y que excederá al más lejano futuro, pues los comprende en sí, equivale a

considerarla como duración, una duración infinita. Tal manera de entenderla, que puede ser a veces útil, sobre todo en el lenguaje, se funda en una trasposición inadecuada y engañosa de su entidad inasible al sistema conceptual de la temporalidad, que le es ajeno. Analógicamente, imaginémosla como un instante que todo abarca, de suerte que explicarle los conceptos de pretérito y porvenir carece de sentido, salvo como trasposición de un género a otro para facilitar la expresión. Las ingenuas o inquietas preguntas sobre el «para siempre» o acerca de cómo puede Dios prever lo que acontecerá en el plano temporal se deben a esta errónea (por insuficiente) interpretación conceptualista —en cuanto a movimiento— de la inmutable eternidad.

Eternidad y tiempo no tienen pues «medida común»: son inconmensurables; de modo que no es dable coincidir un momento determinado del uno —un trecho de este— con un punto —el punto— de la otra. Bellas metáforas, como las que imaginan que cada siglo viene un pajarillo a afilarse el pico en una gran montaña y que cuando ese inmenso roquedal haya desaparecido por obra de la avecita habría transcurrido un segundo de la eternidad, carecen de sentido y por ello tienen carácter de (falsos) mitos. No descubren nada, sino desorientan y confunden. Pero hay algo más: la comunicación entre lo temporal y lo eterno —que existe, como lo prueba el comercio espiritual entre Dios y el hombre— no se halla sujeta a coincidencias cronológicas. Así como es aceptable y admitido que se suplique al Creador que proteja a alguien o favorezca una acción en lo futuro —que a eso sirven las rogaciones— también es imaginable que se eleven preces referentes a lo pasado («Señor, que no haya muerto mi hijo en ese accidente»), pues ambos extremos de la dimensión temporal «inciden» por parejo y no diferentemente en la eternidad. A lo que, viniendo de otro contexto, se puede añadir como argumento que la ciencia absoluta de Dios ya ha previsto desde siempre la plegaria y la ha tomado en consideración. Así como el tiempo no se halla vacío sino «constituido» por acontecimientos de creciente complejidad cuando avanzamos de lo material a lo espiritual, y especialmente el tiempo humano —el tiempo existencial— es un inagotable tejido de referencias directas e indirectas hacia atrás y hacia delante, así la eternidad hay que imaginársela compuesta —henchida— de todos los acontecimientos que los tiempos abarcan, a más de las altas realidades propias de ella que difícilmente podemos

vislumbrar desde nuestra temporalidad. Es, pues, una riqueza absoluta de ocurrencias de toda naturaleza, simultáneamente presentes en un solo instante: inmutable pero no por ello muerta, siempre igual a sí propia pero bullente de esencias, relaciones y valores. Es como si en una pantalla proyectáramos conjuntamente —en un mismo momento— todas las imágenes de todas las cintas cinematográficas habidas y por haber. Todo estaría allí, nada quedaría fuera y, por hallarse completo, nada podría cambiar ni serle añadido o quitado. Todo junto, y producido en una sola vez: *aeternitas stans*.

La doble pertenencia de Cristo y de su Iglesia al tiempo y a la eternidad es fundamental para enfocar debidamente los misterios de la fe, por ejemplo la Ascensión del Señor o la Asunción de la Virgen María. Lo es también para entender —como dijimos— ciertas prácticas religiosas cristianas, como la oración, en especial si tiene intención retrospectiva: para el presente inmutable de Dios no es significativo el orden en que se producen en el tiempo los acontecimientos naturales de la vida mundanal aunque digan relación con realidades sobrenaturales y divinas. Al ser ignorados por el racionalismo los parámetros en que estas se mueven, aparecen absurdas o candorosas; en verdad tales juicios negativos nacen del intento de imponer a lo trascendente y eterno criterios adecuados a lo inmanente y temporal.

Dicho en modo tradicional: la fe abre las puertas del Cielo, y solo por la fe hay vida eterna. El Reino de Dios es la presencia de la eternidad en el mundo, gracias a Cristo, Hijo de Dios, Dios verdadero y realmente hombre, que recapitula Cielo y tierra, y del cual formamos místicamente parte por la fe. Esta, que supone la libre y decidida aquiescencia a este don sobrenatural, es la contrapartida humana a la Revelación y a la Encarnación, por la cual el hombre recibe y acoge al Logos divino. La fe es en Cristo y por Cristo, y en ella se cruzan también la eternidad y el tiempo. La fe podría llamarse la tornamesa no solo de la vida cristiana, sino de la Creación entera.

MEDITACIÓN DÉCIMA

INCERTEZAS Y REQUERIMIENTOS

La progresión revelante

La superación del mito en la eclosión del *mysterium fidei* es un acontecimiento que podría parecer contradictorio. De un lado —ya lo indicamos— se produce una tajante ruptura, pues lo sobrenatural —la gracia en que el arcano se derrama— es de esencia distinta a la naturaleza (aunque la supone), medio en el cual se mueve el mito. Pero, por otra parte, el horizonte que envuelve a ambos, la condición humana de la recepción del misterio —lenguaje, actitud, comprometimiento— subsiste y condiciona su continuidad, que corresponde también al contenido de determinadas expresiones apofánticas —mensajes— que van como un hilo conductor a lo largo de los siglos. No significa esto, por cierto, que todos esos contenidos míticos sean verdaderos; su horizonte es algo así como un telón de fondo de todo lenguaje participativo y su recepción, del cual toma la Revelación ciertos elementos ya familiares a la percepción humana. La progresión mito-misterio cristiano no da saltos; lo que varía es la significación y alcance del mensaje.

En esta continuidad se puede observar un progreso, un enriquecimiento históricamente comprobable, una maduración. No debe pues sorprender la similitud —de que hace tanto caudal el racionalismo— entre ciertos mitos, ni algunas concordancias entre las religiones que ellas inspiran, ni aun entre estas y el mensaje cristiano. En cuanto a los paralelismos que turban a ciertos creyentes, han de entenderse como expresión del arraigo de lo natural y sobrenatural en la persona humana, ya que este supone a aquel, de modo que la Religión, aunque lo supera, se halla en la línea del horizonte mítico, propia de la naturaleza del hombre. La continuidad en formas exteriores, dentro de la radical innovación de sus contenidos por el *Logos* increado, explica esos paralelismos: ellos sirven de claves para comprender el mensaje y al Mensajero divino. En cuanto a la continuidad notoria y expresamente afirmada entre el Antiguo y Nuevo Testamento, se advierte lo que podría llamarse un plan pedagógico progresivo de Dios en la Reve-

lación, que lleva por etapas al conocimiento de las verdades sobrenaturales, hasta que el propio *Logos* divino irrumpe y encarna entre nosotros. El tiempo —nuestro tiempo— no ha de imaginarse como una cinta en blanco en que van inscribiéndose los sucesos sino urge advertir que posee y expresa la propia sustancia de la vida, que va adquiriendo a través de los años una creciente densidad y riqueza —vida y tiempo se asumen recíprocamente— de modo que cuando llega a su plenitud (la plenitud de los tiempos) se produce la Revelación total en la venida de Cristo.

Algo semejante —*mutatis mutandis*— ocurre con la Revelación y ciertos mitos, creencias y prácticas (como la filiación divina, la víctima expiatoria y el banquete como sacrificio). No implica ello que se encuentren todos en la misma línea y merezcan igual consideración y credibilidad. Para entender bien la situación es necesario tener en cuenta tres grandes ideas concurrentes y orientadoras: el carácter pedagógico de la manifestación divina, la marcha del mundo hacia la plenitud de los tiempos y la eficacia del plan de la Providencia. Gracias a ellas podemos situar los hechos y mensajes en un panorama coherente, advertir cómo determinados mitologemas se hallan coordinados para facilitar la comprensión de la Buena Nueva, cómo ciertos datos —al parecer tangenciales— anticipan verdades o situaciones cruciales. Esta continuidad con el mensaje cristiano presenta una relación de medio a fin, lo que ha llevado a hablar de revelación natural. A ella pertenecen tanto las verdades referentes a Dios y su acción universal descubierta gracias a la sola razón por los filósofos, cuanto ciertos mitos —no necesariamente precristianos— en virtud de los cuales el hombre se eleva a participar en una sabiduría que trasciende su condición mundanal.

Tal posición no supone un relativismo o sincretismo en materia de fe, sino que, por el contrario, al reconocer la dimensión religiosa existente desde siempre en el hombre, afirma la Revelación como cumplimiento de una vocación humana por obra de la acción directa, providencial y única del *Logos* divino.

Ecumenismo y antropología

Actualmente —estimuladas por el ecumenismo y la investigación antropológica y sociológica— son usuales las preguntas por la vinculación

entre la fe y la cultura, así como por la razón y legitimidad de la adhesión personal a una creencia o iglesia con exclusión de otras. Desde el punto de vista sociológico se trata de un solo y único hecho, al cual ya nos hemos referido: cada cual nace y se desarrolla en un medio determinado y este le impone inicialmente, y en forma generalmente indeleble, una mentalidad que arraiga profundamente y que subsistirá aun en caso —por lo demás frecuente— de que cambie de actitud u opinión. Por ello en toda Europa, para poner un ejemplo, trátase de Este u Oeste, y aunque se intente desvirtuarlo por razones ideológicas o se ignore en la superficialidad de una sociedad de consumo y diversión, se advierte un corte cultural cristiano, que traza las líneas maestras de los comportamientos, pese a que muchas realidades que en ella se insertan hayan llegado a ser laicas, ateas, pragmáticas o revolucionarias. ¿No se dice que el marxismo es la herejía (cristiana) de nuestra época? ¿No es la idea del progreso material, como imperativo, la secularización del perfeccionamiento espiritual cristiano? ¿No es el capitalismo el resultado de la actitud calvinista, y con ello de un modo unilateral de vivir el cristianismo?

Para el enfoque sociológico el que una persona sea, por ejemplo, católica, deriva del hecho de haber nacido y recibido su educación en un entorno católico: por ello ha preferido —sin que medie un acto volitivo expreso— esta confesión a otras formas del cristianismo o aun a otra religión; por ello también el mensaje espiritual que recibe o emite viene expresado a través de contenidos culturales de la tradición correspondiente. Adhesión a una iglesia o creencia y manera en que se concretiza la fe estarían solo culturalmente condicionadas, de suerte que la religión es reducida —degradada— a una manifestación cultural, una entre tantas otras.

No se trata de discutir la estrecha vinculación existente entre los contenidos humanos —sin excluir los míticos— de una religión y las diversas manifestaciones espirituales propias del ámbito en que ellos se producen, tanto menos que, históricamente, imágenes y valores religiosos se hallan en la raíz de las culturas que, secularizándolos o no, se desarrollan a partir de ellos. Unos y otros se compenetran, pero no es lícito invertir la situación y rebajar lo inicial y subyacente a simple elemento del fenómeno resultante. Sin embargo, hoy es usual en el lenguaje de la literatura técnica y de los organismos internacionales

incluir en el concepto general de *cultura*, tradiciones, creencias, ritos religiosos, sin preocuparse principalmente de su contenido trascendente o significación profunda. El esquema los ve a todos iguales o equivalentes. El resultado, que no se hace esperar, es el emparejamiento axiológico. Se les considera como si en su esencia fueran solo manifestaciones semejantes que constituyen un sector de la dimensión cultural de la vida humana. Tal discriminación racionalista —indiferenciada indiferencia— desvirtúa la sustancia de la Religión —de la Religión revelada—, así como la decisión personal (acto íntimo y libre) que acompaña y fundamenta la verdadera adhesión (consciente y agónica) o la conversión a la fe. Con esto queda ella privada de su trascendencia, de su carácter de don de Dios y diluida en la psicología de las mociones anímicas, individuales o colectivas. Es menester reaccionar en forma clara y tajante contra esta degradación, proveniente del enfoque racionalista de una instancia para la cual la *ratio* no es competente.

Es evidente que el mensaje divino nos llega expresado a la manera humana, en palabras, figuras y otras formas de comunicación que pertenecen a la cultura en que se producen. Es imperativo en la proclamación de ese mensaje liberarlo de aquellos elementos contingentes en que se apoya que puedan dificultar su transmisión, y por ello ha de adaptarse sin traicionar su contenido, a la cultura de quienes han de ser sus receptores. La inculturación del Evangelio representa así uno de los grandes desafíos que ha aceptado la pastoral católica actual y es preocupación constante de autoridad eclesiástica y de los laicos empeñados en la evangelización de nuevos ámbitos y en el reevangelización de quienes han perdido o están a punto de perder su tradición católica. No es este el lugar de explayarnos sobre tema tan importante, pero no hemos querido dejar de mencionarlo aunque sea tangencialmente.

Es fenómeno relativamente difundido en este fin de siglo¹² el reconocer una intención compartida por todas las grandes religiones, la veneración de Dios, invocado en la plegaria. Esta conformidad se produce especialmente en aquellas que consideran a Abraham como patriarca común —judaísmo, cristianismo e Islam—. Tal sentimiento de fraternidad alcanza mayor hondura entre el conjunto de los cristianos, aunque pertenezcan a distintas comunidades (católicos, ortodoxos, pro-

¹² Me refiero al final del siglo XX.

testantes). Desde luego que no faltan posiciones que asumen una actitud crítica frente a estas manifestaciones, tanto en los católicos como entre los demás creyentes, por considerarla peligrosa o herética. En un mundo en que el ateísmo —sea militante o indiferente— gana día a día terreno no es de sorprender que quienes creen en Dios aúnen sus empeños y quieran rezar juntos al Hacedor, reservando cada cual su propia convicción. Ver en tal práctica algo que vaya contra la fe implica olvidar la caridad, que supone recíproca dejación de viejas animosidades. Pero de allí a considerar todas las religiones e iglesias equivalentes —o formas de una misma vía hacia Dios— hay una diferencia abismal que no debe ni puede ser franqueada: pluralismo y sincretismo, aunque sean ideas muy antiguas, constituyen un serio peligro contemporáneo y caer en ellos —aparte los problemas que suscitan la recepción del mensaje divino mismo— llevan al indiferentismo o a una religiosidad tan nebulosa que difícilmente puede calificarse de tal.

La firmeza en la convicción no impide la tolerancia. El querer imponer por medios violentos la propia doctrina o impedir que otras subsistan o negarles el derecho a existir, es una desviación debida a una interpretación abusiva de los deberes del creyente. Desgraciadamente esta posición tan difundida en lo pasado no ha sido aún totalmente superada en todos los ámbitos religiosos. Pero tolerancia no implica tampoco que todas las creencias sean igualmente válidas y verdaderas —que cada cual posea «su propia verdad»— sino que, dada la libertad del hombre y el respeto que ella merece cada cual tenga derecho a su «propio error» si lo desea. Tolerancia no significa, pues, abdicación y contemporización en lo fundamental, sino comprensión y benevolencia en el modo de proceder. Si falta la firmeza, ella deviene indiferencia o aun culpable entrega. El respeto por el otro ha de ir aparejado con el ejercicio de la caridad y el amor al prójimo. Ello implica lo siguiente: preservada la independencia de juicio de cada cual, es imperativo exponer los motivos de la propia posición, para que el otro pueda juzgar con conocimiento de causa la convicción de cada cual, y tener así la posibilidad de convertirse a la fe. De allí que la tolerancia exija el diálogo y que el simple prescindir del prójimo y su creencia sea para el cristiano una actitud censurable, cuanto y más que desoye el mandato de Cristo de evangelizar a «todas las gentes». Tolerancia y misión son

así los dos lados de una misma medalla, y al atender a una sola de ellas desvirtúa la profunda unidad que existe entre libertad y verdad.

Dentro de una apertura ecuménica y en la práctica de la tolerancia, urge tener ideas definidas, sin que por ello haya mengua de caridad cristiana, que debe inspirar todos los actos y opiniones de quien se confiese discípulo de Jesús de Nazareth. En mi convicción, existen sólidos motivos de orden histórico y dogmático que señalan al catolicismo como la versión auténtica del mensaje divino, como la descubierta y manifestación más apropiada del *mysterium fidei*, es decir, que en él encontramos la Religión verdadera, aquella que —única entre todas— nos permite penetrar en el misterio de Dios mismo, en el misterio trinitario, gracias a la «filiación» del hombre, en y por Cristo, Hijo del Padre. Asumo —en toda conciencia y sin esbozo— esta posición tan nítida no solo por lealtad conmigo mismo y en la comunidad a la que pertenezco, sino también por un hecho que he señalado al comenzar estas páginas: la fe no puede ser vacilante y fragmentaria ni en su contenido ni en la certeza de su entrega a ella. Es una moción —una *virtus*— que suscitada por Dios en el hombre nace de sus más profundas vivencias anímicas, que afecta y condiciona la existencia misma del creyente, un acto de voluntad total y autónomo, que no admite vaguedades, componendas y generalizaciones. Una flecha que al volar señala, que requiere de un blanco preciso y trascendente. A ella se debe fidelidad, que es condición de la fe. De este modo se cierra el círculo, lo que no obsta —aunque ello parezca contradictorio— a que tal moción nunca posee el vigor, la intensidad y abundancia que su stirpe sobrenatural reclama. Como veremos más adelante, siempre es poca. ¡Cuán misteriosa es su acción! ¡Cuán inasible su entidad!

Fe y práctica: comunidad y misión

Así como mito e iniciación en los misterios paganos se hallan íntimamente ligados, así en el plano de la Revelación que los supera y sublima— se suponen recíprocamente fe y práctica religiosa. Una se nutre de la otra, porque ambas apuntan a lo mismo, al arcano, sea por la efusión del *Logos*, sea por incorporación del hombre a lo sacro. Participación es la esencia de ambos. La práctica sin fe carece de sentido, se reduce a un «hecho social» cuyas connotaciones van del mero tradicio-

nalismo hasta la hipocresía. La fe sin práctica «no se realiza» —no se traduce en realidad— en la esfera trascendente que le es propia, y así corre el peligro de angostarse y esquematizarse. Es una fe que renuncia a su arraigo en la naturaleza humana. Desde luego que ella puede verse al exterior, asumiendo un aspecto moral o emprendiendo diversas actividades —caritativas, de organización, etc.— con riesgo de devenir unilateral o fanática en su individualismo interiormente estrecho. El «creyente no-practicante» que hallamos en declaraciones autobiográficas es alguien que está a punto de perder la fe, que solo se sostiene en ella como en equilibrio sobre el abismo. En cambio, el equilibrio positivo y constructivo se establece entre fe y práctica, garantiza solidez en una y otra e intuición segura en el camino ascendente y constituye el mejor punto de partida para una actitud ética coherente con los principios religiosos que la inspiran.

La práctica ha de nacer desde dentro, exteriorizándose como superabundancia en la adoración y la plegaria; es un recogerse en la verdad para unirse en la acción salvífica universal de Cristo; es dejarse arrastrar por ella en la comunión de los santos. La práctica reglamentada, depurada y afianzada por la Iglesia —el culto— es la liturgia, la *obra del pueblo* que se convierte en *obra de Dios*.¹³ La unión de la comunidad en la acción sacral confiere una nueva dimensión a la fe. Ella se desarrolla entonces en una fraternidad sobrenatural (que corresponde a la paternidad absoluta del Creador) deviene así respuesta en nombre de la Creación entera al mensaje divino, comulgamos con esta en las verdades eternas.

De allí que la Iglesia sea a la par el conjunto de fieles (es decir, de quienes tienen fe y le guardan fidelidad) y la personificación del caudal de la fe, del mensaje de lo alto. Y al decir personificación tenemos muy presente que ella se realiza gracias a la persona de Cristo —la Segunda Persona de Dios vivo encarnada— que la constituye en su Cuerpo Místico. Solo por el ejercicio de la fe —en la práctica, en la práctica litúrgica— penetramos en el arcano que la Revelación nos ha librado y nos acogemos a la Salvación. Por encima de las consideraciones psicológicas y del alcance social, comunitario y caritativo de la práctica,

¹³ En mi libro *Introducción a la liturgia* (Buenos Aires: Losada, 1948), me he referido a este tema, y no creo conveniente repetir aquí sus conceptos y explicaciones.

resulta la liturgia elemento fundamental de la plenitud de la fe, de la aceptación del mensaje y de la realización de los designios de Dios que este nos transmite.

El convencimiento íntimo y firme de la verdad por la fe es condición necesaria de la obra misional. Solo dentro de él tiene sentido la orden de Cristo: «Id y enseñad a todas las gentes». Pues, ¿qué ha de transmitir una fe vacilante si no duda y frialdad? Y, sin embargo, es la misión ejercicio que depura y esclarece la fe, jamás suficientemente sólida e inflamada. ¿Hasta qué punto es tal actividad —muchas veces volcada a la acción social— solo un sustituto o un expediente para justificar, disfrazar o apuntalar una poquedad interior frente a Dios? ¿Una sombra que sirve para atestiguar que hay luz? ¿O será que la entrega al prójimo y el empeño de mostrarle la vía hacia lo alto constituye ya en sí una relación con la verdad revelada, una manifestación de la gracia?

El sutil equilibrio entre fe y su irradiación, entre el creer y el empeño en que todos participen en este tesoro, nos indica que lo uno no puede darse sin lo otro, que la naturaleza comunicativa de la fe coincide con el empuje del Amor, que atrae, aprieta y se expande. Fe y caridad —como la virtud que completa la tríada de virtudes teologales, la esperanza— tienen carácter colectivo y afán comunitario, y de allí que se afirmen en la práctica conjunta. Una fe, un Amor, una esperanza —unidas e inseparables— del Cuerpo Místico de Cristo que tiene vocación de extenderse a toda la humanidad —esencialmente dinámicos—, embargan y movilizan en su integridad las fuerzas del alma; siempre se hallan más allá de su realidad cotidiana: nada más lejos del elitismo que la fe, y sin embargo nada más alto que ella en el hombre.

Fe e hipertrofia crítica

La exageración —seguramente bien intencionada— de la vertiente racional de la fe, en perjuicio de su valor ejemplar y espiritual (valor que le proporciona el horizonte mítico en que se produce y que, al producirse, rebasa) constituye un peligro para una fe auténtica. Ya sea la racionalización de su contenido dogmático, ya sea la hipertrofia del valor asignado al análisis de sus fuentes históricas, tal tendencia lleva a desviaciones y enflaquecimientos de la virtud teologal.

En este marco ha de apreciarse el estudio bíblico. Ejercicio este —tan necesario para el fundamento, comprensión y enriquecimiento del credo cristiano—, llevado a los extremos que suele asumir la crítica protestante del siglo pasado y a veces la católica del actual (cuyos esfuerzos se pierden en desmenuzar detalles filológicos, históricos y sociológicos de la Sagrada Escritura) nos presenta en algunos casos —desgraciadamente no infrecuentes— un cuadro de esta tan descarnado, dubitativo y científicamente abstruso, que la clara linfa de la Revelación, que aun por él logra fluir, nos ha de parecer exigua y balbuciente. Es la disección —y desecación— de la Palabra de Dios que, en el intento de fundar la verdad por medios racionales y dialécticos (que no son apropiados sino alienantes en muchos de los puntos a los cuales se aplican) volatiliza la sustancia del mensaje divino, que es esencialmente analógico y anagógico, y por encima de ello fuerte, rico y grave como conviene a la voz del Altísimo. ¡Qué diferencia con los Santos Padres!

En este mensaje es menester distinguir el *qué* del *cómo*. El primero es la propia Palabra de Dios, el contenido de la fe, la revelación del misterio; el segundo, está constituido por la diversas formas que la Palabra reviste, los géneros de que se vale, los autores que la transmiten gracias a la inspiración, el ambiente histórico en que se produce, las vicisitudes de su transcripción hasta nosotros... La Palabra está por encima de la *ratio*; el análisis de *cómo* llega a nuestros días pertenece al campo de la ciencia.

Dos peligros fundamentales acechan aquí: que el estudio del *cómo* se convierta en un instrumento para desvirtuar el *qué*, y que el interés científico del *cómo* —sin llegar a ese extremo— desplace la atención del *qué* a los temas accesorios del *cómo*. El desmenuzamiento destructor del texto inspirado, que pueda parecer científicamente riguroso, no lo es en realidad pues, aparte de constituir una *metabasis eis allo genos* ‘un salto de un genero a otro’, olvida que, al lado de la Escritura, la Tradición de la Iglesia es fuente de la Revelación y que ella establece y fija la continuidad en la interpretación de los textos a lo largo de los siglos. Los católicos occidentales tendríamos mucho que aprender de la manera en que la Iglesia Oriental y el Islam proceden en esta materia, del respeto con que tratan los libros sagrados.

La Biblia no es únicamente un documento histórico —un *texto*—, y como tal sometido a la crítica, sino la epifanía del Dios vivo, un *contexto* significativo, una inefable comunicación, solo sustentada instrumentación por el texto, de suerte que los juicios de las disciplinas humanas sobre este carecen de capacidad y competencia para influir en la esencia del mensaje divino. El traslado automático e indiscriminado de la exploración científica de la infraestructura material de este (léxico, datos, antecedentes, etc.) al sentido —espiritual— de la Escritura no la aclara sino, por el contrario, la desvirtúa. Esta incoherencia epistemológica perjudica a la fe que en el texto se sustenta, y el cristiano queda frustrado por exceso de ciencia y escasez de sabiduría.

MEDITACIÓN UNDÉCIMA

LA AVENTURA DE LA NAVE

Un texto y su circunstancia (Mt 14, 22-33)

En los Evangelios encontramos dos veces una extraña *aventura* —un enfrentarse al viento— en el «mar» de Galilea o lago de Genesareth, en que los discípulos de Cristo se hallan a punto de zozobrar durante una tormenta. Jesús habrá de salvarlos en este difícil trance, apaciguando las embravecidas olas. Se trata de dos hechos reales, ocurridos cuando el Mesías recorría su país predicando la Buena Nueva, que, por otro lado, están cargados de significación, es decir, remiten a realidades trascendentes vinculadas a la Salvación. Ambos aspectos se presentan íntimamente unidos; podría afirmarse que dentro de esta unidad se produce la irrupción en la actualidad mundanal de una fuerza sobrenatural, en lo que precisamente estriba el carácter religioso de estos acontecimientos.

En el primero de ellos, relatado por Mateo (8, 23-27), Marcos (4, 35-41) y Lucas (8, 22-25), Cristo se encuentra con los suyos en la barca y duerme. Sobreviene la tempestad y, temerosos de naufragar, los discípulos despiertan al Señor para que los libre del grave peligro que los amenaza. Este les reprocha su poca fe y clama los elementos, lo que lleva a los navegantes, llenos de admiración, a preguntarse: «¿Quién es este a quien hasta el viento y el mar obedecen?».

La estructura y simbolismo de este pasaje no requiere de mayor comentario: la barca de Pedro —la Iglesia— en medio de las fuerzas del mal, ha menester de la intervención directa del Señor para no naufragar. Este se encuentra alejado del problema —duerme pese a los vaires de la barquilla—, pero a ruego de sus discípulos disipa el peligro. En su acción se destacan tres elementos: la escasa fe de estos, que determina su temor; el apaciguamiento de los elementos por obra de Jesús; y el asombro que empuja a los testigos a cuestionarse sobre la identidad del taumaturgo. Al pedirle auxilio, muestran los discípulos —pese al miedo que sienten— una indiscutible confianza en su Maestro; por ello este nos los llama incrédulos sino hombres de poca fe (o

les pregunta dónde esta su fe), confianza que quizá no es otra que la que todo seguidor deposita —humanamente— en su jefe y maestro. Solo después de la milagrosa disipación de la tempestad, se dan cuenta de que acompañan a alguien que va más allá de su comprensión y de la naturaleza humana. No sabrían calificar su personalidad, y así esta primera aventura marítima termina en una pregunta que queda abierta.

La segunda habrá de ser mucho más intensa y cargada de significación. No constituye ella una simple duplicación de la primera —o reiteración del relato—; esta resulta ser un anticipo de un acontecimiento más importante, una introducción a su temática. Su exposición se halla en Mateo (14, 22-33), Marcos (6, 45-52) y Juan (6, 16-21). Así como la primera aventura falta en el testimonio de este último evangelista, aquí se echa de menos el de Lucas. Aunque inconfundibles por sus características, pese a la similitud del escenario, el hecho de tratarse de dos episodios distintos queda así solo acreditado por Mateo y Marcos. La segunda aventura sigue al relato de la multiplicación de los panes —que aparece en los cuatro Evangelios—, o mejor dicho a la primera multiplicación, pues hay otra, efectuada algo más tarde, que únicamente acreditan Mateo (15, 32-39) y Marcos (8, 1-10).

Estos dos narradores «ubican», así, nítidamente el acontecimiento que nos interesa en el contexto de la vida de Cristo. En esta meditación queremos hacer un comentario e interpretación de la segunda aventura (que acabamos de situar) y preferimos, por más explícita y rica, la versión de San Mateo. Es la siguiente, en la edición argentina, aprobada por la Conferencia Episcopal de ese país (14, 22-33):

En seguida, obligó a los discípulos que subieran a la barca y pasaron antes que él a la otra orilla, mientras él despedía a la multitud. Después subió a la montaña a orar a solas. Y al atardecer, todavía estaba muy lejos de la costa, sacudida por las olas, porque tenían viento en contra. A la madrugada Jesús fue hacia ellos, caminando sobre el mar. Los discípulos, al verlo caminar sobre el mar, se asustaron. «Es un fantasma», dijeron, y llenos de temor se pusieron a gritar. Pero Jesús les dijo: «Tranquilícense, soy yo, no teman». Entonces Pedro respondió: «Señor, si eres tú, mándame ir a tu encuentro sobre el agua». «Ven», le dijo Jesús. Y Pedro, bajando de la barca, comenzó a caminar sobre el agua en dirección a él. Pero al ver la violencia del viento, tuvo miedo, y como empezaba a hundirse, gritó: «Sálvame, Señor». Enseguida, Jesús le tendió la mano y lo sostuvo, mientras le

decía: «Hombre de poca fe ¿por qué dudaste?». En cuanto subieron a la barca, el viento se calmó. Los que estaban en ella se postraron ante él diciendo: «Verdaderamente, tú eres el Hijo de Dios».

Lo que primero llama la atención en este texto es que Jesús obligara (*compulit*) a sus discípulos a subir a la barca para que pasaran antes que Él a la otra orilla del lago. Quedaba Él solo para despedir a la multitud en la planicie. La travesía de las aguas es la vida cristiana. Solamente quien la logra puede llegar a la playa de enfrente, a Genesareth, el 'jardín de los jefes'. Cristo empuja —por así decir— a los suyos a subir a la barca de las probaciones y tentaciones, apunta Orígenes, y por esto están inicialmente confiados a sí propios en ella. Son, en efecto, capaces de avanzar, de llegar al centro del lago y afrontar la prueba de las olas, que intentan que *naufrauguen* en lo que toca a *la fe*, hasta que llega el momento de la crisis en que han de necesitar del auxilio divino.

Cristo se queda en tierra, y las turbas que alimentara con panes y peces milagrosamente multiplicados quieren, como atestigua Juan (6, 15) raptarlo, apoderarse de este excepcional profeta que subvenía a las necesidades de su pueblo, para hacerlo rey. Su reino no es de este mundo y Él huye (*fugit*), dice el mismo evangelista, a la montaña. Tenemos así que la multitud queda en el llano: quienes la componen no están aún maduros para la prueba; los discípulos, ellos sí, van a la barca a ser probados, sin Cristo, a luchar con sus propios medios, para ver si resisten. (Cómo entendemos, desde este pasaje, la súplica del Padrenuestro —como dice la Vulgata—: «No nos induzcas en tentación», no nos envíes el peligro para establecer si podemos salir, por nuestras propias fuerzas, victoriosos de él). El Señor, mientras tanto, se aparta de las preocupaciones mundanales y sube al monte: solo —a orar—. Se anticipa así la soledad de la Pasión, comenta Hilario de Poitiers. Como sus discípulos, está también —humanamente— entregado a sí mismo, pero no para ser tentado —como en el desierto antes de comenzar su predicación (Mt 4, 1-11)— sino para abrirse al íntimo diálogo con su Padre. Nada dicen los Evangelios de su oración (como lo hacen al referirse a Getsemaní); únicamente sabemos que cuando llegó la noche estaba solo. Apunta san Jerónimo, que Pedro, Juan y Santiago hubieran podido subir al monte con Él —¿no lo acompañaron

acaso al Tabor?—, pero no fue así: el misterio de la soledad de Cristo no nos es develado.

Mientras tanto, la barquilla es sacudida por las olas en medio del mar: era de noche y soplaba un fuerte viento contra ellos. Los navegantes se esforzaban y remaban (Mc 6, 48) para salir adelante. Mas no era únicamente la conjura de los elementos lo que los amenazaba, sino que a través de la naturaleza y sus fuerzas acecha el mal que ellas simbolizan y dejan entrever: las tinieblas niegan la luz —que es bien y verdad—, el mar prolonga el caos —desorden e inseguridad—, y el viento diabólico, como dice santo Tomás de Aquino, sopla desde el desierto anunciando destrucción y desgracia, según leemos en Job (1, 19).

Aunque el relato bíblico de esta segunda aventura marítima no lo diga, imaginamos, por lo que sabemos de la primera, que los pescadores habrían de sentir temor ante la furia de la naturaleza y lo desconocido, cuantimás no estando Cristo con ellos, como fue en la anterior ocasión.

La noche se dividía en aquellos tiempos en cuatro vigilas de aproximadamente tres horas cada una, según la estación del año. Proyecta Orígenes, al interpretar este texto, significaciones antitrinitarias de la negación de Dios en esos espacios de tiempo nocturno: la primera vigilia alude al «Padre de las tinieblas» en oposición al Padre; la segunda, al «Adversario» del Hijo; la tercera, al Espíritu que niega al Paráclito. Avanzada la noche, en su cuarta vigilia, como dice la Vulgata, cuando ya se acerca y vislumbra el alba —a la madrugada—, viene a nosotros el *Logos*, que ilumina al mundo y disipa la oscuridad del mal.

Cristo sobre las aguas

En efecto, de pronto ven los navegantes, sin haberlo llamado, a Cristo deambulando sobre las aguas —viene hacia ellos—. No creen a sus ojos y piensan que es un fantasma, una aparición que se hace pasar por Jesús, que ellos saben de carne y hueso. ¡La valerosa brega de toda la noche —en verdad de toda una vida— habría de ser recompensada por una mentira? La defraudación turba; ante lo inesperado y desconocido, que irrumpe en la escena, los hombres se asustan y espantan. En intensa emoción, no solo profieren una exclamación de sorpresa sino que gritan de terror.

El Señor les dice: «Tened confianza [*fiducia*]. Soy yo. No temáis». El horror se convierte en confianza, no solo porque han reconocido al Señor, sino por que Él lo ordena. Es una confianza llena de alegría, pues «cuanto más intensa es la angustia [*agonía*] con mayor gozo acogen su presencia [*parousia*]», apunta san Juan Crisóstomo (Sermón 50). La palabra griega traducida por *fiducia* en la Vulgata (*tharseíte*) apunta hacia 'coraje, audacia'. No significa, pues, algo pasivo, un estar-se tranquilo sino una actitud emprendedora, un conato. No pide Cristo simple entrega, aceptación sumisa; sino empuje, agresividad en la fe. Igualmente el *nolite timere* de la Vulgata corresponde a un giro griego (*ne phobeísthe*) que implica 'no huyáis, no cedáis al pánico', que detiene al hombre no para la inacción sino para lanzarlo nuevamente al asalto.

Pero un fantasma, una falsa presencia, también hubiera podido decir estas cosas. ¿Cómo supieron que es Jesús quien les hablaba? Lo reconocieron por la voz, afirma san Juan Crisóstomo. Esa voz que saben escuchar las ovejas del buen pastor. Santo Tomás nos recuerda el pasaje de San Juan (10, 3): «...le abre el portero y las ovejas oyen su voz». Es el acento humano de Jesús, el hijo del carpintero de Nazareth, pero en Él resuena el *Logos*, el Verbo de Dios.

En respuesta al vocerío de los hombres asustados, se vierte esta Palabra que resuelve y desata el nudo de la expectación y del temor; la misma que nos dice: «En el mundo estabais oprimidos y abrumados, pero confiad que yo venzo al mundo» (Jn 16, 33), comenta el Aquinate.

Viene, pues, Cristo caminando sobre las aguas para indicar que es el Señor del mar y que a Él se refieren las palabras del salmo: «Tú dominas la soberbia del mar» (Sal 89, 10). Mar y mal se confunden. No vence el Maestro únicamente el mal, sino que también está libre de las contingencias materiales que sugiere el mar. Para quien deambula sobre las olas no hay senda vedada ni en el cielo ni sobre la tierra: nada es imposible a su voluntad.

El pasaje pone también un sentido escatológico que señala san Hilario: en la cuarta vigilia, al terminar la noche del tiempo, veremos el retorno glorioso de Cristo; la Iglesia, declinante y sitiada por el espíritu del Anticristo y las agitaciones del siglo, vera la plenitud del Reino. El Señor llegará, como el alba, en el momento de mayor ansiedad. Los creyentes tendrán temor de su venida, pues muchas imágenes

El Señor les dice: «Tened confianza [*fiducia*]. Soy yo. No temáis». El horror se convierte en confianza, no solo porque han reconocido al Señor, sino por que Él lo ordena. Es una confianza llena de alegría, pues «cuanto más intensa es la angustia [*agonía*] con mayor gozo acogen su presencia [*parousia*]», apunta san Juan Crisóstomo (Sermón 50). La palabra griega traducida por *fiducia* en la Vulgata (*tharseíte*) apunta hacia 'coraje, audacia'. No significa, pues, algo pasivo, un estar-se tranquilo sino una actitud emprendedora, un conato. No pide Cristo simple entrega, aceptación sumisa; sino empuje, agresividad en la fe. Igualmente el *nolite timere* de la Vulgata corresponde a un giro griego (*ne phobeisthe*) que implica 'no huyáis, no cedáis al pánico', que detiene al hombre no para la inacción sino para lanzarlo nuevamente al asalto.

Pero un fantasma, una falsa presencia, también hubiera podido decir estas cosas. ¿Cómo supieron que es Jesús quien les hablaba? Lo reconocieron por la voz, afirma san Juan Crisóstomo. Esa voz que saben escuchar las ovejas del buen pastor. Santo Tomás nos recuerda el pasaje de San Juan (10, 3): «...le abre el portero y las ovejas oyen su voz». Es el acento humano de Jesús, el hijo del carpintero de Nazareth, pero en Él resuena el *Logos*, el Verbo de Dios.

En respuesta al vocerío de los hombres asustados, se vierte esta Palabra que resuelve y desata el nudo de la expectación y del temor; la misma que nos dice: «En el mundo estabais oprimidos y abrumados, pero confiad que yo venzo al mundo» (Jn 16, 33), comenta el Aquinate.

Viene, pues, Cristo caminando sobre las aguas para indicar que es el Señor del mar y que a Él se refieren las palabras del salmo: «Tú dominas la soberbia del mar» (Sal 89, 10). Mar y mal se confunden. No vence el Maestro únicamente el mal, sino que también está libre de las contingencias materiales que sugiere el mar. Para quien deambula sobre las olas no hay senda vedada ni en el cielo ni sobre la tierra: nada es imposible a su voluntad.

El pasaje pone también un sentido escatológico que señala san Hilario: en la cuarta vigilia, al terminar la noche del tiempo, veremos el retorno glorioso de Cristo; la Iglesia, declinante y sitiada por el espíritu del Anticristo y las agitaciones del siglo, vera la plenitud del Reino. El Señor llegará, como el alba, en el momento de mayor ansiedad. Los creyentes tendrán temor de su venida, pues muchas imágenes

falsas amenazarán con sus mentiras. Mas el Mesías, el gloria y majestad, dirá: «Soy yo», se disipará el miedo y triunfará para siempre la Luz.

El fracaso de Pedro

Hasta ahora la aventura del barquichuelo ha sido comunitaria; en ella participan todos sus tripulantes. Pero he aquí que, así como estos fueron separados de la muchedumbre de la planicie, ahora uno de ellos se singulariza frente a los demás: es Pedro. Él responde por todos, y toma sobre sí la iniciativa del diálogo singular con el Señor. Responsable de su tripulación, pide un hecho como signo, que confirme lo que ya la voz del Maestro había mostrado, una prueba que una aparición mendaz no hubiera podido aportar. ¡Tantas habrían sido posibles y convincentes! Mas Pedro no puede con su genio; es un hombre ardoroso, que siempre quiere ir más allá de la medida; busca cosas verdaderamente extraordinarias y anhela comprometerse con ellas. Coinciden Crisóstomo y Tomás en decir que se requería audacia y fe —mucho fe— para solicitar lo increíble e imposible: «Mándame que venga hacia ti sobre las aguas». Tiene fe en la fuerza del mandato de Cristo y se atreve a pedir que realice él —Simón bar Jonás— la misma milagrosa hazaña del Señor. El hombre se expone empujado por la audacia pero también por la fe. Caminar sobre las aguas es tomar el camino de la perfección, apunta acertadamente Orígenes.

Y Cristo le dice: «Ven». ¿Cuántas veces no lo dice el Señor? ¿Y cuántas el hombre no acude al llamado? Pedro salta de la barca, tiene plena confianza en la palabra de Cristo y echa a andar —como si ello fuera lo más natural— por sobre las aguas en dirección a Él, alegre de correr a su encuentro, más que del increíble milagro material (san Juan Crisóstomo).

Muchas veces ocurre que alguien a vencido un peligro mayor sucumbe ante uno menos grave. Y tal acontece a Pedro. No la arredraron las aguas (que se tragan a la gente), pero sí el viento que arreciaba. Cuando todos temblaban poseídos de miedo él tuvo el coraje de echarse al agua, y ante un golpe de viento teme y fracasa no obstante hallarse cerca de Cristo. Era hombre de mucha fe, pero esta carecía de firmeza. Si bien su alma ardía en ella, la humana fragilidad lo traicionaba en lo profundo, advierte san Jerónimo. Y añade el Aquinate: si

hubiese poseído fe plena, certeza absoluta, no se habría hundido. De no haber flaqueado en la fe, habría resistido también al viento.

Pedro había gritado con sus compañeros, cuando creyó ver un fantasma. Ahora, al sumirse en las aguas, vuelve a clamar, nuevamente empujado por el miedo, para pedir socorro, su grito es de súplica. «¡Sálvame, Señor!». El audaz arranque vital del apóstol, seguido de su triste flaquear, es como un prenuncio del papel que habrá de representar en la Pasión de Cristo. El hombre que tanto ama a su Maestro (Jn 21, 15 y ss.), que cuando lo prenden sale tras Él —se adelanta, lo acompaña— a la voz de una criada —que por cierto no es viento arrollador— reniega del Mesías, nada menos que tres veces, para que no quepa duda de su defección.

Pedro advierte al hundirse que ha fracasado en su gran aventura de superar la contingencia material y seguir los pasos de Cristo —ser otro Cristo— y entonces, desde lo hondo de su miseria, pide auxilio a Aquel frente al cual se hizo culpable de falta de confianza (= fe). Cura su flaqueza con un golpe de fe, fe en que Cristo podrá impedir que zozobre (lo que no hubiera logrado un mendaz fantasma). Y ello es solo posible arrepintiéndose de su claudicación.

Cristo tiende la mano

¿Qué acontece entonces? ¿Infunde el Señor a Pedro nuevamente la necesaria fe para que resistiendo al viento y la marea siga a flote? No; el auxilio divino es más directo: Cristo le extiende la mano. Mas no sin un reproche: «Hombre de poca fe ¿por qué has dudado?».

Advierte Orígenes que no lo llama *apístos* 'incrédulo' sino *oligopistós* 'escaso o corto de fe'. ¿Es justa tal calificación? ¿No da Pedro, al clamar por el auxilio divino, muestra de una renovada y profunda confianza? Hombre de mucha fe al saltar de la barca, de tambaleante fe ante el viento que arrecia, de mucha fe, nuevamente, al gritar en el grave peligro «Señor, sálvame!». ¿Por qué merece el epíteto de *oligopistós*? Porque no posee, responde el Aquinate, una fe permanente y pareja, sino oscilante y versátil, virtud en la cual no puede confiarse. De allí que el santo doctor nos aconseje al comentar este texto, lograr estabilidad en la fe. Mas, ¿será ello posible?

Cristo llamó también —en la primera aventura de la barca— «hombres de poca fe» a todos los suyos. Ahora lo es específicamente el más caracterizado de ellos, Simón Pedro, después de su poco gloriosa experiencia individual. Y pregunta san Jerónimo —y nosotros con él—, si Pedro es *oligopistós*: ¿iqué seremos nosotros?

Todo este pasaje ha de entenderse en el contexto de la fe, como la aventura del hombre, a la vez en y frente a ella. La barca es la chalupa del pescador —y con ello la nave de la Iglesia— y también la barquilla «entre las olas sola» que es cada cual en la soledad de las tinieblas y del mar. En la lucha contra el embate del mundo y el rigor de las probaciones, es la fe lo que mantiene a flote. El hundirse en el oleaje de la tentación —pecado, desesperanza, abandono— se debe al flaquear de la fe, de suerte que el principal peligro no esta fuera —la conjura de los elementos— sino dentro, en la exigüidad de su fuerza. Pedro, de no haber claudicado en ella, habría resistido al ataque del viento.

La poca fe se cura con fe. Parece ello una perogrullada y a la vez una contradicción, pues ¿de dónde va a sacar fe para curar su escasez quien la tiene exigua? El recurso es Cristo, que rompe este círculo vicioso. Es la voluntad salvífica del Señor quien puede darla, y aun hacer algo más: alargar la mano, gesto de perdón, gesto de auxilio.

La mano tendida de Cristo, y sujeta por Pedro, no solo dice relación con las olas —de las cuales el apóstol se libra— sino que también con el mismo Señor. Pedro está en las manos de Dios —mano a mano, mano en mano, con el Salvador— lo que es todo un programa de vida. La mano de Dios creó, ella bendice —también castiga—, rige la historia; por otro lado, la mano del hombre es un instrumento privilegiado, gracias a el puede comportarse como hombre: trabajar, construir el mundo, defenderse, entregarse. La acción de Dios y la del hombre se asocian en este mano a mano de la fe.

Y a la hora de la muerte, cuando termina la aventura de la vida, cuando el viento sopla del desierto hacia la nada, cuando el fondo del abismo reclama la víctima que durante años ha acechado, ante el grito del hombre, «Señor, ¡sálvame!», Cristo le tenderá la mano, lo sujetará y sostendrá para llevarlo y reconocerlo ante su Padre.

El simbolismo de la mano —perdón, amistad, auxilio, pleito homenaje del vasallo al Señor, trabajo— ilumina estos versículos a la par tan humanos (miedo, duda, triunfo sobre el peligro) y tan ricos en mensaje

divino (confianza, salvación, amor de Dios). Y así llegamos al meollo de la fe: es un don que viene de la mano de Dios.

Los dones pueden pedirse. Lo hicieron los navegantes en la primera aventura, y Pedro en la segunda. Basto la poca e insuficiente fe que tenían no solo para formular su angustiada súplica sino para que fuera escuchada. El no estar establecido en ella —para hablar con santo Tomás— es una desgracia, pero a la vez, al dar fuerzas para implorar, una felicidad.

El enemigo de la fe es la duda. «¿Por qué dudaste?», pregunta el Señor a Pedro. En la indecisión comienza el hundimiento en las aguas del mal. No por casualidad nos ha llevado la duda metódica cartesiana a la situación en la cual se halla el mundo. El que duda no ha tomado partido contra Dios, pero tampoco a favor de Él. La poca fe es esa mezcla de duda y fe que caracteriza al medio cristiano y al cristiano medio actuales. Estamos en la época en que la *oligopístis* 'escasez de fe', desvalida como es, ha de defenderse de la *apístis* 'ausencia de fe', poderosa y soberbia, que la rodea, carcome, y hasta a ratos se enfrenta con ella. ¿Hay aquí un lugar para la desesperanza? O, por lo contrario, ¿no es este el lugar privilegiado de la esperanza?

La fe es creer en la palabra de Dios, en la Palabra de Dios encarnada: creer en Dios y creer a Dios, un creer confiado, un dar crédito que implica obedecerla. Es aceptar su mensaje, y esperar que se cumpla, correspondiendo a su Amor. Fe, esperanza y caridad son aspectos del mismo ser-hacia-Dios y desde Dios.

Grados y funciones de la fe

De los textos evangélicos se deduce que la fe se produce en diversos grados: a veces se habla en ellos escuetamente de fe, pero también se menciona la *gran* fe (Mt 15, 28), o se establecen comparaciones («nunca he visto tanta fe en Israel» —Mt 8, 10—). Ya conocemos la *poca* fe. Finalmente hay la *falta* de ella (*apístis*). Una escala de magnitudes sería ociosa, aunque los términos empleados —también en griego— sugieren la «cuantificación» de una virtud que trasciende toda cantidad y calidad. Humanamente hablando, podría decirse que la fe se extiende en dos dimensiones: la intensidad del creer y la amplitud de lo creído (la «cantidad» de verdades aceptadas). Ya hemos tenido oportunidad —en

anterior meditación— de ocuparnos en este tema y no insistiremos en él. El texto comentado nos trae una importante enseñanza: que Dios protege también a quienes tienen poca fe (Mt 6, 30). Teniéndola escasa se puede aún gritar —como lo hizo Pedro— implorar la salvación. Y Cristo tiende la mano. Siempre está Él presente, pues es el mismo que ora en la montaña, da de comer a la multitud y marcha sobre las olas llamando a Pedro. Es como un polo, como un Norte, inmovible, inconfundible, que atrae hacia Sí y centraliza la fe.

Esta es, así, conversión hacia Cristo y, por lo tanto, apartamiento del mundo, con sus atractivos y tentaciones, el dejar de habitar con el corazón en el mundo (*habitare corde in mundo*, según san Agustín). Ella produce «inmunidad» contra sus acechanzas. Por eso, cuando inicialmente la tuvo plena, pudo Pedro marchar sobre las olas. Mas cuando la fe escasea, la «inmunidad» desaparece y el fondo del mar reclama al *oligopistós*. La fe da paso hacia la vida eterna, es el paso que dirige a ella.

Dos textos capitales nos muestran que la vida eterna se funda en la fe: «Quien escucha mi palabra y cree en Aquel que me ha enviado tiene vida eterna» (Jn 5, 24), dice el Señor, y añade: «Yo soy la resurrección, quien cree en mí, aunque muera, *vivirá*» (Jn 11, 25). Por la fe se logra la vida eterna, en oposición a la muerte eterna —la condenación—, y a ella se accede desde *ahora*. La vida eterna comienza en el tiempo, desde el momento en que germina la fe en el corazón del hombre. Por la fe incide la eternidad en el tiempo del hombre. La fe resulta siendo así el más importante bien y preocupación del cristiano, la perla fina y el tesoro, de que nos habla Mateo (13, 44-45) por los cuales vale la pena sacrificar todo lo demás, pues sobre ella reposa el Reino de los Cielos en que la vida es eterna.

Pero: ¡cuidado! No debemos relativizar, vaciar la fe de su entidad divina, y disolverla en la contingencia humana, por más valiosa y profunda que parezca. Tal ocurre al psicologizarla o justificarla a los ojos del mundo como un analgésico o hipnótico (el famoso «opio del pueblo» con un nombre menos agresivo) que nos aparta la vista de las tribulaciones del mundo y que, por añadidura, nos da la sensación de estar salvados, de entrar en la vida eterna. Aceptarla como «opio» bienhechor gracias al cual se puede creer en algo trascendente, sin que en verdad haya algo detrás de la ilusión, eso es desear a Cristo como

fantasma, y ya sabemos que los fantasmas no tienen potestad para mandar caminar sobre las aguas. El buscar la fe para engañarse a sí propio representa lo contrario de la audacia de Pedro, es la cobardía de escapar a la duda por un subterfugio.

Cuando Cristo subió a la barca cesó el viento, terminó la tempestad. También Pedro está a bordo. Su aventura personal de esa madrugada llegó a su fin, pero por cierto no la de su vida. ¿Qué confusión no habría en su ánimo? ¿Se atrevería a mirar al Maestro? No lo dice Mateo, pero se agolpan conceptos y sentimientos a dos mil años de distancia: vergüenza por la flaqueza, gratitud por el auxilio y la salvación, amor y deseo de nunca más defraudar en la fe al Mesías, temor de no lograr tal propósito, confianza y seguridad de estar en la barca con Él, anonadamiento ante el contacto con lo divino...

Los navegantes todos, y muy especialmente Pedro, encontraron —gracias a esta, a la vez, sencilla y grandiosa epifanía— respuesta a la pregunta que quedó abierta en la primera aventura: Aquel a quien obedecen los elementos es en verdad el Hijo de Dios. La *parousía* 'presencia' se completa en el descubrimiento de la divinidad de Cristo, y solo cabe la adoración.

MEDITACIÓN DUODÉCIMA

CAUDAL Y SEQUÍA

El hombre de fe

La fe —verdadera fe, virtud teologal y don de Dios— no es algo sobreañadido que el hombre asume como tantos otros «valores» o limitaciones, certezas, condiciones o «riquezas». No tiene carácter adjetivo. Muy por el contrario, ella determina y define la sustancia espiritual del creyente desde dentro, desde lo más íntimo de su ser, desde su raíz, que precisamente es Dios, fundamento de toda criatura. Al conferirle una nueva vida —la vida sobrenatural—, al proyectarlo en una nueva dimensión —la dimensión de la gracia—, la fe anida en la esencia misma del hombre, como semilla de perfección y salvación.

Ella no es nunca individual. Por atañer a la persona —a la cual es consustancial ser-para-otro— solo puede desarrollarse en la comunidad, comunidad de hombre, por cierto, pero también corporación, Cuerpo Místico de Cristo, que es la Iglesia. Ella se constituye necesariamente eclesial, dentro de un todo religante, que suelda y funde en uno a los creyentes en la gran y anagógica filiación divina. Pero no por ello pierde el hombre, criatura caída, su carácter natural, la atracción del pecado, la tentación de infidelidad, la nostalgia del libertinaje dentro de la libertad de hijo de la luz.

De diversos lados se halla amenazada la fe. En primer lugar, por el *pecado*, el apartarse de Dios, especialmente en la práctica de la vida, el dar las espaldas a su voluntad. Se constituye en la antagonista de la fe, que corroe subrepticamente, desde un plano que no es el suyo, de modo que generalmente no hay conciencia de su deterioro hasta que se produce el derrumbe. El pecado es inherente al hombre caído, y la manifestación humana del mal. Este pertenece a los grandes misterios de la Creación. No nos detendremos en él; bástenos recordar que en la naturaleza —obra de Dios— no existe la posibilidad del pecado, y que por ello resulta esencialmente buena, bondad que nos la hace ver como sagrada, lo que la constituye en ámbito propio del mito.

Mito y naturaleza, tanto la sublunar como la cósmica, se integran para admiración del hombre que no ha perdido su autenticidad.

El mal es introducido en la naturaleza por el hombre —que ha usado de su libertad para apartarse de Dios—, cuando la emplea abusivamente y la desvía o desvirtúa. Aquí no se trata del hombre tomado individualmente sino de la humanidad, del género humano que aparece responsable solidario de esa culpa. Tal solidaridad en el maltrato de la naturaleza (que nuestro siglo, ¡ay!, conoce bien) es indicio de otras, que resultan difíciles de comprender a la *ratio*; así es indicio y ejemplo de la solidaridad profunda y misteriosa que se refiere al pecado y a la Redención: la comunidad genérica en la culpa (pecado original) y en la injusticia (pecado social) es compensada por la comunión de los santos (participación en los méritos de nuestros hermanos en la fe, vivos y difuntos) y por la expiación representativa, obra de unos pocos, de la cual es caso especialísimo, y sin común medida con otros, el sacrificio expiatorio de Cristo en la cruz.

La distinción entre culpa personal y colectiva —y la íntima conexión entre ellas— así como la relación entre justificación individual y comunitaria inciden y arraigan en el misterio del mal y de su superación. Por ello hay en el pecado una opacidad resistente tanto a la *ratio*, cuanto al pensar simbólico, que lo vincula a la nada. Opacidad —falta de visibilidad, oscuridad— que permite la acción subrepticia del pecado en el alma.

En segundo término, en la propia esfera de la fe, tenemos a la *duda*, que —como hemos visto en el ejemplo de la meditación anterior— nunca desaparece del todo salvo en algunos privilegiados, como lo fue San Pablo. Es ella arma de dos filos. Por una parte ha de considerársela positiva, pues incita al meditar, sopesar, profundizar; así muchas veces fortalece la adhesión a la Palabra. Por otra parte —en no menos ocasiones—, debilita la fe, la angosta y opaca. Es raíz de la poca fe.

Dudar es colocarse entre dos, vacilar si ir por uno u otro lado, terreno anímico neutro y baldío, el no estar ni en pro ni en contra, por no haberlo decidido aún. En la duda (de estructura dual, como lo sugiere su propio nombre) se contraponen los argumentos racionales y otras motivaciones diversas de ambos extremos. Pero si se quiere salir de ella hace falta un tercer elemento, algo así como la aguja en la balanza, de

carácter volitivo y valorativo: la fuerza de decisión, que compromete a todo hombre, en que la libertad se ejercita y realiza.

Cuando esto ocurre, la balanza se inclina por un lado: o la fe se afianza o, si no, decae aun más, hasta desaparecer; pero: ¿por cuánto tiempo? Pues pertenece a la duda el no llegar a conclusiones definitivas. Es ella, en sus primeros efectos, paralizante («en la duda, abstente»), mas deja la puerta abierta para una revisión o corrección de sus juicios; de suyo temporal, puntual, funciona en forma intermitente. No afecta la capacidad de fe, pero perjudica la voluntad de fe. Y esta —la voluntad— es elemento capital de la misma.

El hombre puede *ceder* (conceder) ante la argumentación de uno de los lados, se deja *vencer* (convencer), y adhiere intelectualmente a su posición. Le es dado también, sin comprometerse totalmente, mediante una decisión disminuida, *inclinarse* por uno u otro lado, y formarse así una opinión. Finalmente, es capaz de *abrazar* uno de los extremos, solidarizarse con él, y hacer suya su posición. A este tercer tipo del decidir pertenece la fe. En cuanto virtud teologal, su fuerza humana es promovida, inspirada y encendida por la fuerza divina del don. En la fe se embarca el hombre entero, en un compromiso y unión con Dios, que no es otra cosa la *gracia*.

Una gran fe puede ser puesta a prueba por una duda lacerante, que la hace tambalear: el choque intelectual y volitivo —a menudo también afectivo— conmueve al hombre que afronta tal situación tanto en lo hondo cuanto en su tónica vital, su trato con los demás, etc. Experiencia agónica que no disminuye la intensidad de la fe sino en el momento de crisis. En cambio hay dudas —en do menor— capaces de arruinar una fe débil, sin dramatismo alguno.

Duda y poquedad de fe no son lo mismo; ligadas, por cierto, entre sí, se hallan en distintos planos: la duda es dinámica; la poquedad, estática. De un lado fuerza, en actividad por olas —para el bien o para el mal—; del otro, calma desvaída y habitual.

Un tercer escollo se llama *racionalismo*, deseo y empresa de reducir la Revelación a la *ratio*, a que ya nos hemos referido en meditaciones anteriores. Hay en el mensaje divino una compenetración entre el *logos* participativo y el *logos* conceptual, que determina que el uno se *apoye* en el otro en la obra de transmisión de la Revelación a los hombres. El creer no se opone, pues, al conocer, como a veces se ha sostenido, sino

que ambos se integran y completan. Tenemos verdades que se descubren por la luz de la razón, que son enriquecidas y precisadas por analogía y símbolos revelados. Así la posibilidad de llegar por razonamiento a la existencia de Dios. (Conviene aquí recordar a quienes sostienen que no hay demostración concluyente de esa existencia que tampoco disponen de una demostración rigurosa de su no-existencia, y que por lo tanto el campo queda abierto a los diversos argumentos, a partir de los principios lógicos que se acepten).

Hay otras verdades que la *ratio* considera «locuras», como diría San Pablo, pero que son formuladas conceptualmente, y aquí la penetración entre ambos modos del *logos* es de otra índole: la razón cumple funciones *instrumentales*. En ambos casos el creer posibilita un conocimiento que de otro modo no se lograría y la razón esclarece este conocimiento, esta aceptación íntima de un contenido intencional, en cuanto es verdad trascendente, y no solo postulada como tal. El querer reducir todo este mensaje, tan rico y exaltante, a la razón, no solo traiciona a Dios, sino que aliena al hombre, y lo empobrece. El extremo de esta tendencia lleva al deísmo; aplicada en menor grado (al atacar solo uno o pocos dogmas) produce herejías y —como ya hemos visto— la hipertrofia en la crítica de las Sagradas Escrituras. (Hay que dejar para el final de los tiempos, a la eternidad, que a la luz del *Logos* divino, se unifiquen el *logos* conceptual y el participativo, de suerte que *ratio* y símbolo resulten sinónimos en la verdad. Mientras tanto, nuestra condición de hombres nos obliga a «trabajar» con ambos, distinguiéndolos en su legítima y recíproca referencia).

Por la fe el hombre es y no es, en trance de permanente ambigüedad: es más que él mismo —gracias a Cristo— y, sin embargo, por lo expuesto de su situación, no alcanza a salir de su contingencia, de su trato familiar con la oscuridad. Por la fe, el creyente trasciende *su mundo*, de entrecruzadas e inesenciales sollicitaciones, y se abre a las verdades y bienes eternos, se coloca en la mano, a la sombra —y en luz— de Dios; de otro lado (aunque parezca paradoja a la *ratio*) se trasciende a *sí mismo*, llega a la base de su propia intimidad, donde al ser *sí mismo* es de Aquel gracias al cual y por el cual es; se abre, en la chispa que enciende el alma, al Dios trascendente. En la profundidad de su corazón, donde *Logos* y Amor se identifican, descubre que trascenden-

cia e inmanencia son como lo cóncavo y lo convexo, cuya unidad bifronte solo se capta en la *experiencia* del propio *sentido* de su ser.

En ella los antagonismos y antinomias se resuelven, la libertad del hombre no se distingue de la voluntad de Dios —porque la asume y realiza—; de allí aquella libertad resplandeciente que se observa en los siervos del Señor, en los hijos de la Luz. «La verdad os hará libres»: esa es la obra de la fe, que nos lleva a Dios y que lo aprisiona en nosotros. Como esta virtud teologal no se reduce a algo abstracto, a un concepto, sino que se implanta como realidad, ella es asumida a modo de quien la recibe, adopta y confiesa.

Requiere este una garantía, una seguridad gracias a la cual la convicción se hace evidente, irrefutable. Esta garantía no es otra sino la Resurrección de Cristo. Vana sería nuestra fe sin ella, si Jesús no hubiera resucitado de entre los muertos, como lo atestiguan apóstoles y discípulos —que lo vieron y palparon después en muchas ocasiones— y lo relata la Sagrada Escritura. La roca en que se asienta la fe cristiana es la Resurrección del Señor. Y en ella creemos, precisamente por la fe, pues detractores de esta verdad la han puesto en duda con copia de argumentos y razones.

¿Petición de principios? ¿Círculo vicioso? Desde luego que sí para la *ratio*, que ha de atender a ese tipo de argumentos y razones; pero también manifestación de la independencia de la fe frente a ella, pues como don de Dios —en el horizonte mítico que ella ha superado— está allí, soberana, afirmándose en medio de la negación, como faro en plena tormenta. Desde el momento en que se quiere entender la fe desde la perspectiva de la *ratio*, entra esta en un corto circuito que deforma y desvirtúa la percepción de la virtud teologal. Se le va ella a una de las manos, y entonces la condena con anatemas de la lógica formal. La fe ha de ser entendida desde ella misma, en su entidad primigenia, a partir de su fundamento en Dios —don sobrenatural—, su comprobación por hechos —realidad histórica— y su vivencia comunitaria —pertenecía al Cuerpo de Cristo—, de suerte que estos elementos no se opongan, como lo promueve la «crítica» (*krinein* significa 'separar'), sino que concurren en el establecimiento lógico de su verdad.

Para el hombre medieval no presentaba ello ninguna dificultad: en su modo de pensar estaba habituado a aceptar la Revelación; pero

después de varias centurias de deformadora práctica racionalista, la mente del hombre de hoy requiere de un serio esfuerzo para desprenderse de este lastre, abandonar el camino trillado cientificista, que —como hemos visto— lleva a la negación, a la nada. Urge desmontar los mecanismos tiránicos de tal rutina conceptual, restaurar otros, enmohecidos por el desuso, pero subsistentes en la mente del hombre, que conducen a una más plena realización de su sentido, y abrir las vías de liberación hacia más vastos horizontes.

La poquedad de la fe

Uno tiene fe; el otro, no. Este siempre encontrará una explicación racional para los acontecimientos más inusitados y asombrosos, o hablará de coincidencia o casualidad; aquel, en cambio, aunque los hechos parezcan contradecirlo, se mantendrá firme en ella.

Hay gente que quiere tener fe y no lo logra (aunque se diga que el querer ya es un comienzo de tendencia). Y otros, como Job, se aferrarán a ella contra viento y marea. Tales ocurrencias pueden ser explicadas racionalmente por la disposición personal de cada cual, por el sentimiento, o mecanismos psicológicos; pero también es dable ver en la fe algo tan fuerte, una realidad tan evidente, que el hombre se rinde a ella y la abraza, como cuando una luz se impone en las tinieblas. ¿Cuál lógica es la valedera?

Aquí funciona algo como una metalógica, una lógica en segunda potencia: es cuestión de tener fe y aceptar la lógica sobrenatural de ella, o 'por no tenerla' acudir a la lógica natural de la *ratio*. ¿Es lógicamente licito recurrir a la fe para aceptar y probar la fe? No olvidemos que la Encarnación del Verbo ha afirmado una nueva lógica, que va mas allá de la *ratio* y de las condiciones del mito. La fe se completa y cierra en si misma, en la apertura hacia Dios. De Él depende su eclosión y conservación. La piedad popular expresa esta realidad en la plegaria: «Señor, yo creo, pero aumenta mi fe».

Esto nos lleva a considerar los dos fenómenos contrapuestos del apareamiento o fortalecimiento de la fe, de un lado, y de la pérdida o enfriamiento de ella, del otro. Recordemos el caso ilustre de Paul Claudel, quien en un momento, en un lugar preciso de Nuestra Señora de París es iluminado por la gracia, y se convierte —sin más trámites—

en un creyente integral; pero también el de Alceu Amoroso Lima (Tristão de Atayde) quien en un largo proceso llega lenta y sistemáticamente a convencerse de las verdades del catolicismo, que fija el día de su conversión, el momento en que el frito maduro caerá del árbol.

También se dan casos contrarios: no hablemos de aquellos en que la discusión teológica de la *ratio*, leva a la herejía —fe desviada— o de apostasías arrancadas por circunstancias externas (torturas, presiones o simplemente conveniencias políticas o económicas) sino del deterioro de la fe al cual diariamente asistimos: jóvenes ante las seducciones del mundo, personas maduras cuya vida agitada y superficial perturba su espiritualidad... ¿Hay aquí decisiones, en que se ejercita la soberanía de la libertad, o simplemente desgaste y paulatino olvido? Su «ubicación» en el contexto mundanal determina una ambigüedad permanente del hombre, un dejarse llevar sin adherir, un acceder sin comprometerse; es el llano de la vida cotidiana, en el cual emergen —a veces—, como promontorios, actos explícitos de voluntad.

La fe, en cuanto moción que se realiza en el hombre, también se halla condicionada por este paisaje anímico. De allí su mediocridad, que a menudo podemos comprobar en quienes se dicen creyentes. Pero no faltan también casos en que fe y libertad, en el más fuerte sentido de estos términos, se manifiesten, como polos de una decisión —de una decisión fundamental— tanto desde el punto de vista existencial como del de la gracia. Quien se entrega a la fe —y la hace suya, por empuje interno e irresistible— obedece a su propia libertad; es un acto soberano, por el cual esta se conforma (= adquiere la forma) con el contenido de la fe, con el mensaje divino que ella transmite. Fe y libertad marchan de consuno, se funden en un solo movimiento espiritual.

La libertad está, sin embargo, siempre en trance de realizarse, en un dinamismo lábil, dispuesta en cada momento a decidirse por el otro lado de la balanza. Tal circunstancia añade a la poquedad de la fe por defecto de intensidad o integridad, a que nos hemos referido, un tercer elemento de inseguridad o inestabilidad: ella se encuentra expuesta a la intermitencia en el tiempo, al flujo y reflujo de las libres determinaciones de la voluntad humana. La tensión entre la luz sobrenatural y convincente de la fe y la libertad siempre lábil de la criatura, de su naturaleza caída, es un punto a la vez candente e impenetrable ante el cual se detiene nuestro análisis, un misterio propio del hombre que es menester respetar.

Tenemos, en suma, tres vertientes por las cuales puede flaquear la fe: intensidad (tibia *versus* fervorosa), integridad (selectiva *versus* total), continuidad (intermitente *versus* incommovible). La experiencia propia, así como la observación de otros creyentes, modestos o famosos —el primero entre ellos, Simón Pedro—, nos enseña que de hecho flaquea casi siempre, sea por uno de estos tres motivos, sea por varios a la vez. La poquedad de la fe que de ello resulta es un dato objetivo, óntico, perteneciente a la realidad histórica.

Frente a esta poquedad accidental o accesorio, hay una razón más por la cual ha de decirse que la fe siempre es insuficiente: se trata de un rasgo consustancial e inevitable, que determina su poquedad congénita, no, por cierto, como don divino, ni por mengua de disponibilidad de la gracia, sino en vista de su aceptación por el hombre. Por la fe se cree, se cree algo que —generalmente— va más allá de a donde llega la luz de la razón, y esa convicción implica un comprometimiento integral, existencial, del creyente con ella. Ahora bien, tanto en el uno como en el otro aspecto —el acto de creer y la adhesión interna a lo creído—, la respuesta del hombre —lo que él pone de su parte— resulta siempre diminuta en comparación con la grandeza de la verdad vislumbrada y asumida: solo la hace suya imperfectamente, no porque la vía del misterio sea en sí deficiente o angosta (la Revelación en su claroscuro espiritual, en su lenguaje imaginativo, supera en mucha la capacidad visual de los ojos del alma), sino porque la fuerzas humanas son receptáculo insuficiente para recibir la fuerza divina de la gracia, de suerte que esta siempre rebalsa y sobrepasa la pobreza de la buena voluntad del cristiano. La «porción» de fe que este recoge en el caudal de la Revelación, así como la contrapartida de amor que le aporta, no corresponden a la munificencia lógica del ágape que ofrece el Creador. En el hombre, en cuanto tal, lo que viene de él, en este comercio espiritual, es mezquino, *su* fe es necesariamente poca. La entrega a ella, por más integral que sea, siempre dejará un residuo irreducible, como la división aritmética llevada al límite de lo infinito. Avaro de sí, quedaría en la mediocridad si no fuera por la largueza y esplendor de la Palabra divina.

Entre los extremos de la gran fe —siempre insuficiente— y la ausencia de fe, que representan situaciones límites (de las cuales la segunda es, por desgracia, en nuestro tiempo fenómeno difundido) se

extiende la vasta multiplicidad de matices de la realidad cotidiana de la vida religiosa: millones de personas que fluctúan, dudan, se esfuerzan por profundizar sus convicciones o se dejan llevar por el espíritu del siglo. ¿Subsistirá la fe sobre la tierra? ¿Cuánta encontrará Cristo, cuando vuelva en gloria y majestad? Aunque fuera poca, ella bastará para que nos tienda la mano y nos libre de las aguas abismales.

Un faro envuelto en niebla. Su luminosidad no decrece por esta circunstancia, pero no llega lejos. La niebla no desaparece nunca totalmente, pues la opacidad —su esencia— es precisamente la opacidad de la contingencia. Si se despejara del todo —la sublimación completa— la fe perdería su propia sustancia (sustancia también terrena) y dejaría de pertenecer a este mundo. El hombre, cuyo es propio ser libre —y por ello poder decidirse por el mal o por el bien—, no logrará la transformación absoluta de su libertad en entrega a su Creador sino cuando deje de pertenecer al mundo terrenal. La muerte es la puerta al ámbito en que las pisadas del alma no son acompañadas ni por una sombra de duda, en que la libertad es entrega y la entrega, libertad perfecta.

El creyente tiene vaga pero persistente conciencia de su limitación y mediocridad, y por ello rara vez se esfuerza por salir de ellas; se acostumbra a la poquedad, teme los impulsos que parecen desmesurados y que ponen en peligro su bien pensante conformidad. Se instala en la rutina y a ella contribuyen el ambiente laicalizado y el amor a la comodidad que a todos nos aqueja. Esa fue aburguesada y apoltronada, detenida en los diversos escalones de la piedad y la devoción (o de la impiedad y la indiferencia) se escuda con el respeto por la intimidad espiritual y la tolerancia. ¡Bienvenido el terremoto que sacuda los fundamentos humanos de esa construcción, y que abra heridas que clamen al Cielo! El Cielo nunca deja de escuchar: la dinámica de la Salvación las identifica con las llagas de Cristo.

El río de la fe

Como un arroyo de la serranía —como del monte Sinaí— nos viene desde la noche de los tiempos el mensaje de la Revelación. Torrente, halla su origen en la alto, don de la Palabra que desciende sobre nosotros y nos vivifica con su frescor de lluvia.

Débil hilo que fluye. Al comienzo ha de salvar obstáculos que se le oponen con pertinaz malicia, pero él sabe contornarlos, vencerlos y

seguir adelante. Va engrosándose con nuevos aportes del Cielo, profetas e inspirados sabios; abandona los escarpados montes de la Antigüedad y su valle se amplía a florecientes dehesas. Al madurar los tiempos, gracias a la Palabra de Amor, se convierte en gran río arrollador de sangre redentora. Persona viva en carne humana y divinidad verdadera, se inmola en la Cruz de la Pascua, encrucijada del universo. Resurge triunfante, camino y Maestro, hermano y Señor. De esta agua —que es sangre y Espíritu— se nutren los cultivos, beben la ovejas; por ella tienen libertad los cautivos. Sobre sus olas navega la barquilla de Pedro, a la vela de la fe, y no hay puertas ni compuertas que la detengan.

Vemos cursos de agua que se pierden en pantanos, se refugian bajo tierra, para resurgir de persecuciones y olvidos con renovada alegría. También el Río vivo de la gracia parece angostarse en algunos recodos del tiempo, pero de pronto está allí fecundado y animando a quienes le guardaron fidelidad.

Cantó Jorge Manrique que nuestras vidas son los ríos que van a dar al mar, que es el morir. ¿Serán nuestras vidas afluentes del Río de Cristo, o marchan separadas de Él? ¿No somos acaso el mismo caudal pero sin profundidad, que nos acercamos al delta de la muerte? Vida en Cristo, ¿no es acaso identidad con Él? ¿No parecemos corrientes con barro en la pura linfa del Río? El agua que bebió la samaritana, la que corrió por nuestra frente el día del bautismo ¿no ha vencido acaso el fluir del tiempo hacia la mar? Nuestro océano se llama eternidad, vida en forma distinta, alta vida, que esperamos, inimaginable en la transitoriedad del mundo. Gotas en el Río de Cristo, estamos ya en ese océano de Amor, el Reino al cual van los señoríos a se acabar y consumir.

Hemos terminado la última meditación; discurrido más allá de la undécima, la hora en que el Señor enganchó a los operarios que habrían de ser los primeros en recibir su paga: los menos dignos, y, sin embargo, quienes gozaron en mayor grado de su misericordia y justicia. ¿Será la duodécima demasiado tarde para acudir a la fuente de fe en el desierto del mundo? Para el Amor nada es imposible: engloba la eternidad y no hay hora que no sea la suya.

ANEXO

Palabras del Dr. Alberto Wagner de Reyna, leídas por el
Dr. Patrick Wagner Grau

Excelentísimos monseñores,
señoras, señores:

Al no poder concurrir —como era todo mi deseo— a la reunión en la que se presenta *La poca fe*, he pedido a mi hijo Patrick —que, aunque galeno, es amigo de la sabiduría— que diera lectura a estas páginas en que resumo lo que me hubiera gustado exponer personalmente, de viva voz a ustedes.

Ante todo, agradezco la asistencia de mis amigos, que son todos ustedes, y entre los cuales imagino algunos futuros lectores, que con venir esta tarde muestran su interés y simpatía por mi trabajo. Es un texto que ha podido ver la luz en virtud de un esfuerzo realizado por la editorial y por liberalidad de generosos benefactores, quienes han asumido la publicación de un libro de poco atractivo comercial.

Mi profundo reconocimiento a mi amigo, Mons. Óscar Alzamora Revoredo, obispo auxiliar de la Arquidiócesis, que ha tenido la bondad de dotarlo de un prólogo sustancioso y esclarecedor, dándole así un espaldarazo de ortodoxia católica.

Muchas gracias, pues, a todos los que han hecho posible esta edición y a quienes se disponen a acogerla favorablemente.

* * *

Comenzaré diciendo que yo también, como seguramente algunos de ustedes, me he preguntado: ¿cómo es posible escribir y publicar en el Perú un libro como el que hoy se presenta? Para un peruano, en cuyo país tantos hermanos nuestros viven debajo del nivel económico y social moralmente aceptable, en pobreza crítica: ¿es lícito dedicarse a la especulación filosófica, más aun, a la meditación sobre la fe en su dimensión lógica? No que el tema religioso estuviera vedado (por el

contrario, es urgente abordarlo en estos casos); pero, ¿no aconsejan el buen juicio y la conciencia cristiana ocuparse en otras vertientes de la espiritualidad, como aquellas que se refieren a la solidaridad entre los hombres, al dolor y la injusticia, a la vinculación evangélica entre el bien temporal y la Revelación o —para no olvidarla— a la caridad?

En respuesta a estas justificadas preguntas habría que señalar: la reflexión filosófica sobre la religión no debe tornarse unilateral; no puede concentrarse en problemas de actualidad inmediata por más premiosos que fueran, descuidando los demás aspectos de ella, sin correr el riesgo de una desviación —o aun de una traición— de su profundo sentido. Para que la actitud religiosa, en el caso concreto de nuestro cristianismo, sea legítima, no ha de inspirarse exclusivamente en el amor al prójimo y la defensa de la justicia, sino ha de cultivar una permanente preocupación por la solidez doctrinal de su acción en el mundo. Ha de tomar muy en cuenta lo que la fe significa como verdad revelada en la revolución de la historia, es decir, frente a las circunstancias externas a ella, que si bien no la condicionan sí la cuestionan permanentemente. Solo a partir de un fundamento estable —aunque siempre renovado en su convicción y fidelidad a la Palabra de Dios—, de una adhesión lúcida al Reino de los Cielos, como ámbito del hombre redimido, será posible una acción externa coherente, el cumplimiento eficaz de los deberes que impone precisamente el amor de Dios en al ámbito terrenal, la implantación de ese Reino en los confines de la naturaleza y de la historia. Únicamente el cristiano interiorizado en su fe sabrá llevar a cabo su misión evangelizadora en la sociedad, y dar un sentido espiritual a su amor al prójimo.

Este libro nace, efectivamente, de la tensión entre la verdad revelada y eterna, y la realidad cambiante y temporal. ¿Cómo conciliar lo que dos siglos de racionalismo se han esforzado en separar, en contraponer? Urge encontrar —reencontrar— la originaria unidad entre la verdad creadora y la verdad de los hechos. Tal y no otra es la meta de mi trabajo. No es ello, por cierto, nada original, pues desde la Ilustración, a fines del siglo XVIII, se ha planteado tal problema, un problema que para el hombre moderno tiene su raíz en el pensar de Descartes. Algunos autores han buscado la concordancia; otros, insinuado o sostenido la incompatibilidad; otros, en fin, se han complacido en proclamar la ruptura definitiva entre ellas. La historia parece dar la

razón a estos últimos con el apartamiento de la fe de amplios sectores de la humanidad contemporánea.

El mismo hecho de la *poca fe* que advertimos, nos induce, sin embargo, a preguntarnos por ella, a buscar antecedentes, a escarbar en ese terreno para descubrir contextos que son ocultados por el desinterés o la desinformación. Observamos, felizmente, aquí y allá, un refluir de las aguas —una vuelta al manantial— que a su vez plantea nuevas interrogaciones.

Aunque no falten antecedentes en la Antigüedad y entre los filósofos cristianos —sobre todo en san Agustín—, que colocan al yo en el foco de la atención, para el pensamiento moderno resulta —como dije— fundamental la posición de Cartesio, que no solo coloca al *ego* en el centro de su reflexión, sino que parte de él para explorar lo cognoscible, de modo que se convierte en la instancia decisiva del saber. Aunque el punto de partida es radical, no llega este filósofo a las últimas consecuencias de su enfoque. En un determinado momento de su discurso intelectual, Dios es abonado por una suerte de argumento ontológico que, si bien se halla en el ámbito de la subjetividad epistemológica, tiene el defecto de no ser para todos convincente, como había ocurrido, siglos atrás, con la demostración de san Anselmo en su *Proslogion*.

Todo lo sobrenatural —Dios, la religión— reposa así en el pensar de Descartes sobre este dudoso andamiaje, que él no puso a prueba, de su duda metódica. La Ilustración no dejará de hacerlo. A fines del siglo XVIII nos encontramos con esta situación: de un lado tenemos todo aquello que está conforme con la razón —ciencia, negocios, sensato comportamiento— y del otro, los dogmas del cristianismo, que propone la Tradición y que deben ser creídos sin ser sometidos a la crítica. El hombre vulgar, sostienen los ilustrados, puede conformarse con ello, vivir en la esquizofrenia: en algunos aspectos de la vida ser razonable —es decir, reconocer la razón como valor supremo—, y en otros, comportarse como cristiano, como fiel feligrés según su fe, aunque esta se contraponga a lo que se reputa racional. Y entonces toma la Ilustración un nuevo giro: ¿es lícita tal actitud?, se pregunta. ¿No traiciona el hombre así su propia esencia, que es precisamente la razón? ¿Es ello *moralmente* aceptable? ¿No hay *culpa* al permanecer en esta actitud: ser

a la vez racional y por ello soberano, pero también creyente, bajo la tutela intelectual de la Iglesia?

El problema, de gnoseológico se ha convertido en ético. La religión y la fe son eliminadas por impropias del hombre, que ha llegado moral y cognoscitivamente a la mayoría de edad, y que ellas se esfuerzan en mantener en minoridad mental.

Kant proclama: Ilustración es la salida del hombre de su culposa minoridad. Minoridad que consiste en no servirse de su razón sin asistencia externa. Y ella es culposa, pues no se debe a flaqueza de la propia razón sino a falta de decisión y de valor para sacudir el yugo.

Desde luego que se buscan medios para «salvar» la Religión. Hay verdades de fe a las cuales se puede llegar por la sola razón. Aceptadas. Hay otras que, aunque no sean derivables *a priori* por la razón, no tropiezan con ella. Ellas vienen de fuera —de la Revelación— y podrían ser aceptadas, siempre que las asimilemos, si las hacemos —ya sin tutelas— nuestras y, por ello, razonables. Este concepto de la asimilación o apropiación de los contenidos de la fe, inspiró la reflexión de hombres como Lessing, en el siglo XVIII, y hoy reaparece, como por ejemplo, en Bultmann —aunque en una nueva versión—, como la aceptación de lo existencialmente significativo en la Biblia o como vivencia intencional de lo sagrado.

En suma: quien no se emancipa y no rechaza la tutela en su culposa minoridad, se aliena a sí propio y atenta contra la esencia misma del hombre. Poner en tela de juicio los alcances de la razón, es —desde este punto de vista— imposible, pues ella ocupa todo el espacio del conocer y se justifica a sí propia. Tal fue la doctrina del hombre ilustrado hasta que la evolución de la ciencia, al llegar a los extremos de la racionalidad, se quedó perpleja.

La razón que había establecido una afinidad electiva con la materia, al investigar los últimos recodos de esta descubre —no sin asombro— que ella no responde a su infalible legalidad. En el pináculo del saber la *ratio* no coincide con ella misma. La Lógica tiene que inventar, entonces, cauces nuevos por donde discurrir, que se apartan del cientificismo materialista.

Hace casi un siglo apuntó esta crisis del conocimiento racionalista, pero solo ahora se tiene conciencia plena de ella. Y hago constar que el término *crisis* no tiene aquí connotación negativa: significa ‘separación,

hiato' por el cual se entrevé la nada pero que también se revela ser condición de alumbramiento.

Es como si se despejara el horizonte.

Palabras, ideas, pasos del espíritu que habían caído en el oprobio —como por ejemplo el pensar mítico— resurgen en otra luz; es posible recurrir a ellos para entender, explicar, intuir la realidad que, se sospecha, no es únicamente la que yace ante nuestros ojos en su materialidad. A ella también pertenecen los contenidos trascendentes de nuestro pensar que sirven para orientar nuestra vida y para mirar más lejos y más alto. Un viento de libertad, de liberación, sopla a través de nuestras mentes, que no se deja detener por los paradigmas de un rigor que sostenía ser garantía y que se había convertido en grillete.

Pero antes de otear este horizonte promisorio, echemos una mirada sobre tres líneas que han condicionado nuestra historia en los últimos dos siglos. Son líneas de anestésica simplificación, de las cuales parece enorgullecerse nuestra modernidad.

- 1) La Ilustración, andando el tiempo, ha llevado, por un lado, al *marxismo*, al materialismo histórico y dialéctico que busca una redención inmanente —en esta tierra y por los medios terrenos— y que justifica los medios (todos los medios) en el fin supremo de la revolución social. Al ideologizar y colectivizar la existencia humana en su totalidad no deja sitio para ningún suplemento de alma. El hombre, identificado con su trabajo, aunque se proclame forjador de la historia, resulta siendo esclavo de ella en su marcha a un quimérico comunismo universal.
- 2) Por otro lado, la autonomía nacida en el Siglo de las Luces ha conducido a una extralimitación que su propia ética rechaza—a una racionalidad muy particular, a la *racionalidad económica*, que estriba en la ecuación costo/beneficio, y que reduce la perspectiva del hombre a la materialidad de la riqueza, del placer y del ocio (que al quitarse la máscara tiene la espantable faz del desempleo). El capital se entroniza instancia decisoria en política, enfoque de la vida y apreciación de la persona («tanto eres cuanto tienes»). El hombre, dueño de una libertad, derechos y dignidades que se empeña en afianzar —no siempre con buen éxito— la democracia, aunque sea él quien constituye el mercado, se convierte en esclavo de este.

- 3) Finalmente, la ciencia, olvidada de su abolengo artístico y del desinterés espiritual que otrora la distinguieran, se encumbra, empujada por la invasora tecnicidad, a la categoría de fin en sí. Se alía con el poder y la producción en el *maquinismo* y *automatismo* e impone su juicio (lógico y legal) en la Creación entera. Y entonces esta, la Creación, obra de Dios, cuya ingenuidad natural nadie se atreve a negar en su belleza, es devorada, poluta y degradada por la impostergables urgencias del progreso.

El hombre —portador de espíritu— se reconoce, en el cotidiano acontecer, siervo y esclavo de la máquina, que él mismo con su ingenio ha creado.

Dicho sea de paso que el ciudadano «bienpensante» de hoy toma, verbalmente, distancia de estas tres líneas y prefiere no oír hablar demasiado de ellas. Hubo en el pasado ideologías y políticas que se complacieron, desafiantes, en reconocerse en las mismas; no porque hayan naufragado en la última gran guerra, están impedidos sus espectros de reaparecer con signo distinto.

En síntesis, se puede decir que estas tres líneas de fuerza que —en un desvío de su originario sentido— determinan una triple —y por ello bien aherrojada— esclavitud, se conjugan en el *paneconomismo*, que se adueña a través de los medios de comunicación de masas de la propia conciencia humana. Él constituye el momento actual de nuestra historia. La supuesta muerte del marxismo (que subsiste como ideología y como telón de fondo aun en sociedades que se reputan liberales), la vigencia de la muy mentada solidaridad mundial (que lejos de eliminarlo profundiza el abismo entre opulencia y miseria), y la eclosión del ecologismo (que se muestra incapaz de detener el deterioro del medio ambiente), tres fenómenos a que asistimos y en los cuales muchos cifran esperanzas, no alcanzan a modificar la textura del paneconomismo, que ha arrojado a Dios a las tinieblas exteriores. Y no lo logran porque, en muchos casos, la reacción se desenvuelve dentro de la lógica de él, de modo que al combatirlo dialécticamente lo afirman.

Es curioso que la sociedad —el término medio de la humanidad— viva, se debata y se infunda valor con un optimismo de embriaguez, en esta triple legalidad derivada de la Ilustración, y le atribuya el nombre de *modernidad*, mientras que la reflexión filosófica y la teoría científica

se hallen —aunque no sin dificultades— en vías de superarla. Esta discordancia entre el saber renovado y el hacer cargado de viejos lastres es evidentemente también una crisis, una crisis que amenaza la supervivencia de la humanidad.

El divorcio entre el sector intelectual de avanzada en materia de criterios de conocimiento y la vigencia —casi generalizada en la realidad de la vida y en el pensar y obrar de cada día— de los parámetros que imponen las tres líneas referidas, que confluyen en el actual paneconomismo técnico y «mediatizado», se deja sentir también en lo que toca en la manera de enfocar la verdad revelada.

Hay un apartamiento de importantes capas de la población del mundo —y en especial en Occidente— del pensar, sentir y vivir que corresponden a la tradición cristiana: una derivación hacia el ateísmo, la indiferencia o hacia formas de la religiosidad afectiva o esotérica. La actitud llamada *moderna* se agita y prospera por inercia reflexiva (aunque con febrilidad mental) gracias al impulso recibido en lo pasado, aunque este impulso adolezca hoy de falta de tónica intelectual.

La defensa y proclamación de la fe se mueven todavía —en tesis general— en oposición a esos parámetros del racionalismo paneconomista y, por lo tanto, se halla referida a ellos: la hodierna «apologética» se esfuerza en demostrar que la Iglesia es progresista (derechos humanos, dignidad de los hijos de Dios...), que promueve el desarrollo (subrayando la asistencia técnica con preferencia a la caridad), que acepta y estimula la diversidad cultural de los pueblos, etc. Todo ello es, desde luego, verdad y pasablemente eficaz sobre el terreno; pero no toca el nervio del problema ni se halla al día en el plano de la evolución del pensamiento filosófico y científico y, por lo tanto, no recoge las ideas que este le ofrece en abono de su esencia sobrenatural.

Por lo demás, no constituye la argumentación teórica el paso decisivo; es solo la condición que despeja el camino hacia la fe. Ella es fundamentalmente don de Dios —don gratuito y soberano— que requiere —eso sí— de la aceptación por parte del hombre, esa disposición que se manifiesta en la apertura hacia lo alto y en el amor al prójimo.

Durante años —me acerco a los 80— he podido observar, de lejos —desde mi mirador muy modesto— tanto la evolución del pensar sobre los temas fundamentales del saber y la existencia, así como el cambio en la apreciación científica del mundo que nos rodea. Me he hallado, en razón de mi oficio diplomático (aunque, es cierto, solo ancilarmente) vinculado a la concepción del desarrollo como objetivo de la política internacional, y por ello he apreciado sus implicaciones con la racionalidad económica, y todo esto me ha acercado a quienes sostienen la necesidad de un renovado enfoque, integral —si se quiere, *holístico*— de los diversos problemas del momento histórico y de todo lo que atañe al hombre, sin olvidar lo que se oculta más allá de la línea de su horizonte terrenal. Digo *renovado* y no *nuevo*, porque en muchos aspectos tal enfoque retoma —quizá desde una inesperada perspectiva— principios, experiencias, intuiciones que la Ilustración y sus sucesores han desdeñado y librado a la befa de quienes ella ungió cultos. Y de este modo los reputados ignaros volvemos a tener voz en el capítulo.

Quiere, pues, este libro que hoy se presenta, añadirse al movimiento de quienes «están de vuelta», precisamente gracias a esta renovación. Busca entender y vivir —hacer entender y hacer vivir— su cristianismo, en un impulso que aplica los resultados de la superación intelectual del racionalismo por la reflexión contemporánea a la visión de la fe. Ensayo mostrar al cristiano —concretamente al católico— el camino para entender y vivir su Religión dentro del contexto filosófico de hoy.

Huelga decir que quien enfrenta el tema de la relación entre razón y fe a fines del siglo XX no lo hace de la misma manera que el ilustrado de fines del XVIII. La *ratio* ya no puede ser vista seriamente como instancia suprema y absoluta, pues sus limitaciones se han hecho manifiestas en el ejercicio de ella misma en los 200 años transcurridos. El desviarse de alguno de los cartabones, que en su mayestática soberbia impuso, no implica más hoy en día culposa degradación, pues somos testigos de que la emancipación —mayoría mental— que la Ilustración promovió, en su extralimitación, ha llevado a la postre a la esclavitud que disfruta de mil agrados, facilidades y adelantos, pero que busca —sin encontrarlo— desesperanzadamente su sentido.

Es paradoja que no advirtieron los sabios del Siglo de las Luces que, mientras matemáticos y cosmógrafos mostraban que el hombre no

constituye materialmente el centro del universo, ellos —los sabios— lo colocaban, siguiendo a Descartes, epistemológicamente —y después también éticamente— en ese centro. Todo el humanismo actual, tan ponderado especialmente por quienes sin advertirlo están enredados en las tres líneas de fuerza que promovió la Ilustración —y que hace 50 años denunció Heidegger en su carta a Beaufret—, adolece de esta paradoja. ¿No es curioso que, mientras se postula que el hombre no es más que un grano de materia (que tiene vida por un concurso de circunstancias felices) en medio de la superabundancia del universo —en que pueden existir mil otros granos de materia más perfeccionados que él—, se sostenga también que todo ha de referirse al hombre como fin, medida, foco y fuente, y hasta como magisterio ético?

Quienes estamos «de vuelta» nos preguntamos si no habrá aquí —por ventura o desventura— un error de perspectiva: que el centro esté en verdad por otro lado y que el mundo y el conocimiento se expliquen por él, como muchos lo pensaron antes de que la *ratio* conquistara todo el espacio del *logos* en la mente de quienes se titulan lúcidos. Dios y la Revelación surgen entonces —en este nuevo horizonte— como detentores de la cifra del universo y la conciencia. La fe y la gracia cobran significación para quienes confían en ellas. Pero en tal caso, la actitud del hombre que medita e investiga ha de ser otra: no la soberbia del que presume poseer la suprema instancia —su razón— sino la humildad de quien sabe que es polvo y volverá a ser polvo. Entonces el escuchar —el escuchar la Palabra— adquiere importancia frente al ver, al ver con el microscopio —algo miope— de su análisis, y quienes recuerdan el griego adviertan —quizá con sorpresa— que *pístis* 'fe, creencia' y *epístéme* 'ciencia', remiten a una raíz común, porque todo lo que radica en el hombre, radica también en Dios, porque este es a su imagen y semejanza. El humanismo es radical —verdadero humanismo— cuando se funda en la firme roca del Creador y su Palabra, palabra siempre deficientemente oída porque excede la capacidad auditiva del hombre.

La obra que hoy aparece quiere dar testimonio de esta fe, en alguna de sus conexiones y enfrentamientos con la vida. Es, desde luego, visión fragmentaria, pues no toca diversos campos de importancia como, por ejemplo, la vida misma desde el punto de vista biológico. Y quiere dar este testimonio en el Perú, al cual su autor ha servido

—mal— durante más de 40 años y en el cual se halla, pese a su ausencia, en casa.

No es un libro científico ni tampoco de Filosofía, pero sí pretende filosofar. Es una meditación o, mejor dicho, doce meditaciones sobre temas de la vida, la fe, la Religión. Por ello no tiene aparato crítico, ni pretensión alguna; evita en lo posible ser abstruso y hablar «en difícil». Asistemático, va por donde le viene en gana, con ritmo de contrapunto, que vuelve siempre sobre lo mismo.

Insolente —y por ello desenfadado—, pero no polémico: no busca gresca sino simpatía. No trata de demostrar o convencer, sino de sugerir y, de vez en cuando, reír con el lector. Escrito en pocos meses, recoge el pensar, dudar, reaccionar —la batalla y la entrega— de muchos años. Eso sí: un libro católico, sin disimulo ni «respeto humano», aunque ello parezca extravagante. Un libro escrito en irrestricta fidelidad a Cristo y su Iglesia.

París, 1993

Impreso en los talleres de
INDUSTRIALgráfica S.A.
Chavín 45 Lima 5 Perú
Email: igsa@goalsnet.com.pe
Teléfono: 431-2505
Fax: 431-3601
Mayo de 2003

Próximas publicaciones

Collaguas II. Lari Collaguas

David Robinson

Derecho Internacional Ambiental

Fabián Novak y Pierre Foy (eds.)

Historia del Derecho Civil Peruano.

Tomo IV

Carlos Ramos

Introducción a la Antropología Histórica

Paolo Viazzo

La fiesta del ganado en el valle de

Chancay (1962-2002)

Juan Javier Rivera Andía

Las Relaciones de Gobierno entre el

Poder Ejecutivo y el Parlamento

Christian Guzmán

Riqueza económica y pobreza política

Francisco Durand

Fondo Editorial de la PUCP

Plaza Francia 1164

Cercado de Lima

Teléfonos: 3307410 - 3307411

email: feditor@pucp.edu.pe