

## V.A. BELAUNDE Y LA VIVENCIA DE LA FE\*

*Alberto Wagner de Reyna*

### I

¿Qué significa hoy Víctor Andrés Belaunde? ¿Qué representa su contribución humana en los diferentes campos a que dirigió su actividad entre 1905 —en que inicia su vida pública con una misión diplomática— y 1966, año en que muere en Nueva York presidiendo la delegación del Perú a la Asamblea General de las Naciones Unidas? ¿Qué significa este maestro para el pensamiento cristiano en América Latina y en especial para el Perú?

No son tales preguntas materia de esta conferencia. Mi intención en ella se circunscribe a una cuestión mucho más precisa: ¿Cómo se estructura la vivencia de la fe en Belaunde? Y no es ésta sólo una pregunta de circunstancia vinculada al centenario de su nacimiento, que con todo afecto estamos celebrando. Ella es sugerida por una preocupación propia de católicos peruanos, de discípulos de este eximio maestro que fue Víctor Andrés. Es la siguiente: Belaunde es el exponente de un momento histórico, de los años 30 —es decir hace medio siglo— en que se realiza una renovación de enfoques y criterios, una renovación católica, en el país. Fue alta expresión y promotor de un acontecer nacional coincidente o vinculado con un renacimiento cristiano en todo el Occidente, en el período que medió entre las dos guerras mundiales.

La acción del positivismo, el laicismo, un liberalismo que rebasaba el ámbito socio-económico, todos ellos heredados del siglo anterior, habían llevado a una indiferencia por la religión. Considerada como cosa de niños y mujeres, unos la protegían con displicente condescendencia, otros la hacían objeto de burlas, y algunos la combatían como rémora al progreso. Sólo algunos retrógrados y presuntos débiles mentales —los beatos— solían presentarse como católicos y cumplir públicamente con sus deberes religiosos, si no era con ocasión de nacimientos, bodas o defunciones, en las cuales la tradición social imponía ritos de buen tono. Había desde luego vergonzantes que —por respeto humano— iban a comulgar a las seis de la mañana a los descalzos, y quienes al verle las orejas al lobo, es decir la cara a la muerte, optaban por “convertirse”. Acontecimientos notables (y de notables) que suscitaban

---

\* Texto de la conferencia leída en el Instituto Riva-Agüero el 13 de abril de 1984.

comentarios de variado tipo. Aparte otras instituciones gremiales o juveniles, en Lima y provincias, que ya anunciaban un despertar, allá por los años 20 surgió la Unión Católica de Caballeros, tímida reacción que por cierto requería valentía moral entre sus miembros. Pero pronto, especialmente con la creación de la Acción Católica, el grupo se amplió para convertirse en un movimiento de significación entre nosotros, que fue recibido con entusiasmo por la juventud.

Las personalidades seculares que en él tomaron parte se hallaban en general vinculadas a la Universidad Católica, y entre ellas sobresalían dos figuras de indudable prestancia; ambas ausentes del país durante el régimen de Leguía, dos hombres vueltos a la fe al llegar a la madurez: José de la Riva-Agüero y Víctor Andrés Belaunde. Representaba el primero, en ideología y actitud, la posición de derecha, mientras que el segundo se ubicaba en el centro y se abría hacia la conciencia social. Aunque muy amigos entre ellos y solidarios en la fe, el amor por el Perú y la afirmación de los valores tradicionales, sus preocupaciones y enfoques intelectuales disímiles mostraban la variedad de posibilidades de la posición católica. La determinación de la importancia nacional de este movimiento, así como la caracterización de los dos prohombres citados, cae fuera —una vez más— del marco de esta conferencia.

Desde entonces han transcurrido 50 años ¡y cuántas cosas no han acontecido! y al cabo de este tiempo, en la actual encrucijada de confusión y hambre de verdad (entre otras hambres), creo que no son ociosas las preguntas que esta tarde nos formulamos: ¿Cuál es la validez —hoy— del mensaje de Belaunde? ¿Qué significa en este fin de siglo (cuyas connotaciones no es necesario recordar) un compromiso religioso como el suyo? ¿Conservan la enseñanza y el ejemplo de este maestro un valor permanente para el hombre actual y especialmente para el catolicismo peruano? Para responder a tales preguntas es menester bosquejar brevemente cómo enfocaba Belaunde la fe.

## II

En esta materia tenía dos maestros: San Agustín y Pascal, ambos no sólo hombres de fe sino que filósofos. De allí que ambos transitaran un doble camino hacia las verdades referentes a Dios: uno que podríamos llamar intelectual o científico, y otro íntimo o intuitivo.

Veamos a uno y otro más de cerca.

### *Pascal*

En sus estudios sobre Pascal, destaca Belaunde que el gran pensador parte de la duda, no de la duda serena de Descartes, sino de la inquietud y la zozobra. Mientras el uno —Cartesio— se halla satisfecho con la afirmación de su existencia a través de su pensamiento, y gracias a éste de su certeza sobre Dios, el otro —Pascal— declara ignorar lo que es su propia mente. Y comenta Belaunde: "Pero si el hombre es pensamiento no es pensamiento claro sino un pensamiento en el misterio y la duda, un pensamiento que se mueve entre el infinito y la nada". "El hombre es nada con

relación al infinito y todo con respecto a la nada, término medio entre nada y todo", escribe Pascal, que como hombre de ciencia que era comprendió la dialéctica de esta situación y buscó salir de ella.

Se halla él así en una posición comparable con la de Spinoza, cuya filosofía atrajo por su nitidez conceptual a Belaunde, para siempre de nuevo rechazarla como una tentación intelectualista que lleva al panteísmo. El espíritu científico del matemático eximio que fue Pascal sopesa razones, sigue las líneas de las certezas finitas para llegar finalmente a su famosa apuesta.

Tenemos que apostar en este juego que es la vida por lo finito o por lo infinito. El, desde luego, apuesta por lo infinito; pero ya la disyuntiva en que se coloca es una medalla, de dos caras como todas ellas, y el hecho de apostar, de pesar en la balanza sin tener argumentos válidos para establecer con absoluta seguridad cuál de los platillos es el más pesado (la incerteza es *conditio sine qua non* de la apuesta) denuncia una andadura mental fría, esquemática, calculadora, *more geometrico*. Sin perjuicio de ésta, el decidirse por lo infinito, acredita su inquietud vertical, hacia lo alto, su nostalgia de lo Absoluto. "Pascal —nos dice Belaunde— expresa la situación efectiva del hombre, pero la intensidad de su inquietud y de su duda, que llamará con razón agonía Unamuno, y que Barrès calificó con acierto de angustia, encuentra en su propia intensidad su remedio. La inquietud de Pascal refleja la triste miseria humana, pero lleva al mismo tiempo un sello divino. Su congoja, lejos de la resignación epicúrea y que rechaza al mismo tiempo el necio e infundado orgullo de los estoicos, lo lleva a la fe". Es interesante anotar que Víctor Andrés descubre aquí tres tentaciones del hombre, del hombre que precisamente era él, de las cuales no sin cierto esfuerzo se distancia: el rigor intelectualista de Spinoza, la resignación epicúrea y el orgullo del estoico. Cuántas veces no se ha acusado a Belaunde de *bon vt vant* y de vanidoso, flaquezas que supo mantener en los límites permitidos del goce lícito de los dones de Dios y del reconocimiento objetivo de la propia valía, y ello gracias, precisamente, a su inquietud filosófica y su fe en el Altísimo.

La célebre apuesta nos muestra la otra cara de la medalla pascaliana: por encima del pensamiento, del mundo de la inteligencia y de la razón, del cálculo de probabilidades, se halla el orden de la caridad. Lapidaria es la frase del filósofo ermitaño: *le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point*. Y así nos encontramos en el otro camino ascendente de Pascal: el amor. "Ved ahí —nos dice— lo que es la fe: Dios sensible al corazón y no a la razón". Mas allá del Dios de los filósofos y los sabios ve al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob —que es fuego vivo—, el Dios de la Revelación y de la fe. La apuesta lo lleva a la certidumbre. El cristianismo, concluye Belaunde, en su esencia es misterio y es amor.

### *San Agustín*

El otro maestro es San Agustín. Estamos aquí también ante una mentalidad rigurosa, que —nuevamente como Descartes— busca un fundamento incommovible para su discurrir filosófico. La certidumbre íntima es para él el punto de partida, y en ella hay tanto una gravedad, un calar en la profundidad, como también un sesgo

de exterioridad (la intencionalidad como diría Husserl) que no pueden separarse de la verdades inmutables que la inteligencia atesora. "Nadie, ni el propio Descartes, afirma Zubiri, ha establecido no sólo más sólidamente sino con método más severo que el alma nos es conocida antes que el cuerpo, y que nos es conocida sin el cuerpo y mejor que el cuerpo". Y al mismo tiempo es el filósofo que con énfasis ha hablado de una realidad exterior debajo del espíritu, y de otra realidad superior al espíritu humano, nos recuerda Belaunde.

La filosofía agustiniana, en la perspectiva del platonismo, es —como diríamos ahora— un existencialismo que explora el "sitio" (*situs-ek/lein*) del hombre desde su intimidad.

Dentro de esta intimidad, el hombre se vuelve sobre sí mismo y descubre que es imposible que no haya verdades, pues por lo menos esta misma negación sería verdad. Advierte así que hay verdades incambiables (como las matemáticas) y eternas (como las morales) que son aquello que en realidad, en su sentido más profundo es. No son ellas independientes entre sí, pues son de la misma esencia, y esta esencia de la verdad, inmutable, subsistente, se llama Dios. El astrónomo y retor Aurelio Agustín ha llegado por el camino de las certezas (que parte de la realidad del alma y de la vigencia del principio de no contradicción) a un Dios que, visto a la manera de Platón, es la verdad absoluta.

Pero de su intimidad también parte otro camino. Para el obispo de Hipona, el hombre al volverse sobre sí mismo, apoyándose en su mismidad se levanta, se eleva hasta Dios. Este trascender adquiere un vigor especial, una contextura nueva, merced a un elemento suplementario que lo transforma, que también es vivido en la intimidad de la persona humana: la iluminación por la verdad transcendente. La luz de Dios es calor y amor y constituye el otro camino —complementario del intelectual y filosófico— por el cual transita el hombre en virtud de la fe. Belaunde advierte que San Agustín, en su profunda vivencia religiosa, halla un argumento psicológico de la existencia de Dios. Ambas vías recíprocamente se agudizan y refuerzan. El discurso teológico tiene así por ley: *crede ut intelligas*, lo que explicitado significa: nuestro entendimiento es útil para comprender lo que se ha de creer, y la fe es provechosa para creer lo que luego se entenderá. La inquietud de San Agustín no sólo busca permanentemente la serenidad, sino que llegará por la vía iluminativa a la plenitud. "Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón estará inquieto hasta que no repose en ti".

### III

La explicación de la doble vía hacia Dios —razón y fe— que en diversas ocasiones y obras emprendió Belaunde no tiene simplemente un carácter expositivo, propio de un profesor de filosofía o de un laico que siente una misión apologetica, sino que responde a una vivencia, a una solidaridad de nuestro autor con San Agustín y Pascal. También él transitará por esta doble vía, y añadirá a las de sus maestros otras reflexiones, aún más: una nueva manera de argumentación racional, vinculada a su circunstancia de hombre del siglo XX. Pero sobre eso volveremos algo más tarde. Precisemos algunos rasgos de la fe de Belaunde que se desprenden —en parte— de lo

expuesto; Ella es cuidadosamente *ortodoxa* y va unida a la caridad y la esperanza, las dos otras virtudes teologales. A ello se añade, como veremos más adelante, su carácter *crisocéntrico*, consecuencia natural de la ortodoxia, que lo lleva a la publicación en 1936 de su libro "El Cristo de la Fe y los Cristos Literarios". Profundamente entendió y vivió plenamente la verdad de que, siendo Cristo el Verbo encarnado, la segunda Persona de la Santísima Trinidad, era también persona humana. No conceptualmente o en abstracto, sino de modo muy concreto: el carpintero de Nazaret, o después el Rabí que tenía palabras de vida, en todo semejante a los demás hombres, salvo el pecado. Y Belaunde establece una relación personal con El, busca su presencia, lo ve en su fe, lo abraza en su amor.

Como oí cierta vez decir a mi maestro Romano Guardini, Cristo es alguien de quien se tiene la impresión de que podemos encontrarlo al doblar una esquina. . . Al alcance de la mano, de la voz, de la confianza. Por eso el crisocentrismo es amistad —devota y reverente, por cierto— pero de todos modos amistad con el Redentor, amistad confiada con el Hijo del Hombre. La auténtica fraternidad humana se funda en esta amistad con Jesús, aún más: en que El sea nuestro hermano mayor.

La fe de Belaunde es así una fe *viva*, entre seres vivos, y también *viva* porque está en actividad, en desarrollo, avanza. Por ella la inquietud se encamina hacia la serenidad: es la intensa marcha de la duda hacia la certeza. Refiriéndonos a los dos maestros capitales de Víctor Andrés dijimos que llevaban dos caminos entrelazados; en verdad son dos aspectos del mismo progresar —el intelectual y el cordial—, que adquieren una dimensión más, venida de lo alto, por la gracia, don gratuito del que es meta y fuerza de atracción en esta marcha.

Aunque no específicamente apologética, la actitud de Belaunde —y ello se refleja en sus libros— muestra un intención *apostólica*, dirigida a la difusión de sus convicciones, de elevada polémica contra ideas o interpretaciones de la Religión (y por ello de Cristo) que tuvieron curso en sus sueños mozos o que estaban sobre el tapete en los momentos de sus meditaciones. Es la justificación ante sí y los demás de su conversión al madurar en la vida. Su actitud es entonces valiente y sincera, de confesor de la fe. Quien está convencido de la verdad revelada no se arredra ante el deber de proclamarla, de hallarse presente en la tempestad. La "sal de la tierra" ha de mezclarse con la arcilla.

Para combatir por lo que él llama "el Cristo objetivo" se apoya Belaunde en los autores contemporáneos que trataban, desde el punto de vista de la ortodoxia, los temas en cuestión. Ello, que suena a perogrullada y que sólo indicaría que nuestro autor fue hombre de su época, tiene —dado el carácter tan acusado del rasgo— una especial significación: su pensar si no historicista es por lo menos netamente *histórico*. Algo más: la vía de la razón, como acceso a la fe, se funda para él en la evolución histórica, tema que dejamos para tratar dentro de algunos momentos.

En suma: fe ortodoxa, crisocéntrica, *viva*, apostólica, históricamente referida. Pero ¿cómo es, epistemológicamente, esta fe?

#### IV

La atención de Belaunde en sus meditaciones (que evidentemente reflejan su

propio estado de ánimo) se dirige tanto al contenido como al acto de la fe. Es necesario hacer aquí una distinción de raigambre fenomenológica: sin negar las implicaciones entre ambos extremos, tenemos de un lado, en nuestro análisis, el *contenido* de lo que se cree, la verdad dogmática, definible y formulada; y del otro la manera en que este contenido es creído, el *acto* de fe, operación del espíritu cuya intencionalidad se dirige al contenido.

En analogía a la formación verbal bien conocida del *noema*, llamamos al contenido del acto de creer el *pisteuma*. Y a semejanza de la *noesis*, atribuimos al acto de fe el nombre de *pisteusis*.

En cuanto al *pisteuma*, después de lo dicho, poco habría que añadir: Belaunde en su ortodoxia admite, afirma y acepta el edificio dogmático en general del Catholicismo, sin recortes ni distingos. El *pisteuma* de Víctor Andrés coincide en todos sus puntos con la fe oficial de la Iglesia.

Más detallado comentario merece el segundo aspecto, la *pisteusis*. ¿Cómo ve él el acto de creer? Lo que equivale a preguntar: ¿Cómo es el acto de creer de Belaunde o —por lo menos— cómo quisiera que fuese?

Refiriéndose al conocimiento de Cristo y a la fe en Él, y apoyándose en las bienaventuranzas, establece las siguientes condiciones —a modo de circunstancias concomitantes— de la *pisteusis* cristiana:

1º Pureza de corazón, es decir, de un lado —respecto a la parte “inferior” del alma— libertad frente a tendencias e instintos, y del otro —en lo que atañe a las potencias “superiores” de la mente— rechazo de la soberbia, el egoísmo, la auto-afirmación. Es la libertad de los hijos de Dios.

2º Pobreza de espíritu: desasimiento y distancia de todo aquello que pueda contrariar esta libertad y esclavizar el espíritu, de orden material e intelectual. “Para poseer el tesoro divino hay que tener pobreza espiritual respecto a los otros tesoros”. La *pisteusis* auténtica se compromete con el único y verdadero valor, que apunta hacia lo alto. Es el hambre de Dios.

3º Volver a la infancia, por la inocencia, la ingenuidad, la humildad. Ello significa: conciencia de la propia ignorancia y entrega incondicional a la verdadera Luz, que es luz de amor. El amor de la infancia, que es el amor de Dios.

4º Nacer de nuevo. Este nuevo nacer es del orden espiritual (y equivale a matar al hombre “viejo”). Tiene él su origen en el espíritu y es un nacer a la gracia. *Kharis* —dispensa gratuita de la benevolencia divina—, que sólo puede ser correspondida por la *caritas*, por el amor. Nacer de nuevo es un don de Dios.

5º Negarse a sí propio, para cargar la cruz en seguimiento de Cristo. “Bienaventurados los que sufren porque ellos serán consolados” dijo Jesús y así el dolor adquiere categoría de camino del reino de Dios, pues en él se revela el amor al prójimo y se concretiza el amor de Dios. La difícil fórmula “Nada de lo que me concierne me interesa” lleva en derecha a la aceptación del sufrimiento, propio y ajeno, por Dios.

Si observamos este discurrir por la fe que nos propone Belaunde, advertimos que tiene los siguientes puntos de referencia:

Intelectualmente: la aceptación de la ignorancia, fundamental del hombre

como momento inicial, la aceptación del misterio y del magisterio de Dios y su Iglesia.

Moralmente: el abandono de las pasiones, instintos y tendencias (concupiscencia, soberbia, etc.).

Volitivamente: rechazo de todo lo que no lleva a Dios (por los diversos caminos de la Providencia) para sólo conservar un fin, un objetivo, un amor: Dios.

Sensitivamente: la aceptación del dolor, la comunidad en el sufrimiento, que es el hecho que vincula —en la caridad— a todos quienes estamos en el valle de lágrimas.

La fe no es así un simple fenómeno de la inteligencia (que algunos llaman menosprecio de la razón) sino un acto que abarca al hombre todo (ética, estética, existencialmente. . .) y lo coloca en la fraternidad o comunidad de todos. Con ello queda también establecido que no es algo aparte —desvinculado— de la razón, (como un fenómeno sentimental o exclusivamente volitivo) sino que “la pone en juego”, la supone e incluye, la concierne a riesgo del fracaso, que es la incredulidad.

Para la armónica integración de la razón en la fe es necesaria la acción de la gracia, que implica un segundo nacer más allá de la carne, un segundo ser, dispensado por Dios.

La *pisteusis* resulta así un acto complejo, un arriesgado proyecto intencional, integral (de todo el hombre, de todos los hombres, de más que lo humano), en que —como vimos— se aúna la razón con el corazón, en la iluminación de la gracia. La *pisteusis* se consolida así con la *caritas*, en lo que Belaunde llama la “totalidad humana” (existencial) de la plenitud amorosa: la moral del amor.

Esta integralidad no hace desaparecer los perfiles de ambas vías de la fe, sino por lo contrario las define y pone en evidencia. Para apreciar más de cerca cómo se conforman en el discurrir de la vivencia de la fe en nuestro autor, debemos recoger los cabos que dejamos sueltos en lo que antecede de esta exposición. Hablamos de la doble vía, y reparamos de qué manera transita Belaunde por la de la razón: apuntamos que en ella se comporta como hombre del siglo XX, en correspondencia con su situación histórica. Oigamos su argumentación.

## V

Historia y sociedad son términos conexos. En el caso concreto del Cristianismo, la fe en Cristo, como doctrina que determina una comunidad, el enfoque que de ella lleva a cabo Belaunde es en vista de su evolución histórica. Y esto doblemente: 1º en cuanto analiza la *sociedad* misma, y 2º en cuanto estudia el *pensamiento* que la expresa y determina.

Son pues dos líneas no paralelas sino entrelazadas aunque discernibles, y que en el momento culminante de ellas —el hoy— se amalgaman y unifican.

El “hoy” es —no lo olvidemos— el de los años 30 de este siglo, y el estado satisfactorio de la cuestión constituye lo que podríamos llamar el argumento histórico-comunitario de la fe, que en cierto modo corresponde a la clásica prueba de la existencia de Dios basada en el consenso de los pueblos.

Subrayo: no argumenta —como veremos— Belaunde con el pensamiento personal, con su experiencia existencial, que desde luego tiene y muy intensa; ni gracias a un discurso lógico nos presenta su convicción —propia e intransferible— como la conclusión que en rigor se impone. Hay en él un recato, una modestia, que lo induce a permanecer en la sombra y exponer, en su probanza por la vía de la razón, el pensar comunitario, la realidad histórico-social, la conciencia colectiva de la civilización cristiana, de un lado, y por otro, las reflexiones de las altas autoridades intelectuales que determinan las corrientes de opinión, el pensamiento de los hombres significativos.

Aclaro: dentro de la vía o camino de la *razón*, emplea Belaunde dos líneas de argumentación, que no separa explícitamente, pero que como observadores podemos distinguir: 1º la convicción comunitaria y 2º los hombres significativos del pensar religioso.

*La convicción comunitaria.*— La tradición apostólica, enriquecida por la reflexión de los Padres de la Iglesia —griegos y latinos— llega por la Escolástica a través de la evolución de los siglos a la construcción de lo que Belaunde titula “la catedral”. La transformación del Imperio romano en toda su multiplicidad, la obra de órdenes y universidades, el ejemplo de los santos, la emoción artística de una sociedad que se organiza alrededor de la Revelación se concretan en un edificio espiritual, intelectual, social, estético, armónico pero a la vez anagógico, equilibrado aunque en inmensa tensión (por ser divina) que culmina en la alta Edad Media.

Oigamos las palabras de Víctor Andrés al respecto: “Todo lo que hay de grande, de hermoso, de bueno y de santo es recogido en la catedral para ofrecerlo al Señor. En ella se refugia, como en su propio hogar la humanidad, en que se confunden los judíos que conservaron la tradición de los profetas y de sus libros sagrados, los hijos de la civilización pagana, con los nuevos convertidos que han venido de todas partes del planeta. En la catedral se unen las naciones y se mezclan las razas formando la Cristiandad. La Iglesia, madre fecunda, ha levantado para ella el hogar del templo del Señor, que está hecho no sólo de piedras sino de corazones y de almas”.

A este apogeo sigue, empero, un declinar. Se cuestionan los diversos aspectos de la fe, en el caso concreto de la fe en Cristo. Algunos pilares y naves de la catedral se desploman y al terminar el siglo XIX nos encontramos ante la desintegración, ante la explosión que se diversifica en los muchos modos —o posiciones— de abordar el “problema de Dios”. Belaunde se refiere a ellos, diciendo: “Estas posiciones son las siguientes: teísmo y ateísmo, panteísmo estático, deísmo y panteísmo dinámico. A la posición teísta corresponde el concepto de Jesús mediador continuado en su Iglesia. A la posición atea corresponde la negación total. Al panteísmo estático, el concepto de que Cristo es la máxima expresión divina. Al deísmo, la negación de la existencia de un mediador y, por lo mismo, la atribución a Jesús, que así se proclama, del estigma de la impostura o de la ilusión. Y por último, al panteísmo dinámico corresponderá el concepto de que Jesús es la cumbre de un devenir humano hacia lo divino. Las posiciones más lógicas son la teísta y la atea; las que suscitan menos dificultades dialécticas. La más absurda es la posición deísta y, por desgracia, es la que más influencia ha tenido en la moral media, en la moral burguesa. El Cristo



panteísta es un Cristo de *élites* intelectuales, de círculos de filósofos y de sabios. La gran masa adopta la concepción teísta o atea. La horrenda semicultura burguesa acepta la posición deísta, o sea la actitud de Voltaire”.

El argumento del pensar comunitario de la civilización cristiana parecería llevar a su propio fracaso: después de la “catedral” — con toda su carga triunfalista— viene la destrucción del edificio, desde luego no total, pues subsiste el ábside con el sagrario, pero sí en una parte importante de él. Pero viene el renacimiento católico, la restauración, y Belaunde enumera con detalle y fruición los artífices de la reconstrucción del templo, la vuelta de grandes sectores y magnas figuras hacia la fe, hacia la auténtica y verdadera fe. El argumento recobra su validez, y la fuerza probatoria es renovada y confirmada. El auge que representan las encíclicas históricas a partir de León XIII, las conversiones, el movimiento de Oxford, los congresos eucarísticos, la Acción Católica, etc. dan razón a la fe. Hay un ritmo en la historia. Al descenso de la convicción religiosa entre los siglos XVI y XX, sigue el repunte, el despertar y ascender que lleva a la realidad halagüeña de esos años 30 de que hablamos. En verdad esa curva reproduce un vaivén mucho más antiguo, que conocemos de oídas y por la reconstrucción erudita: es el ir y venir de las grandes herejías de los primeros siglos, que termina en su derrota: el triunfo sobre Arriano y Nestorio y tantos otros que desemboca en la ortodoxia medieval, que por lo demás no está exenta de altibajos. La historia es rítmica y siempre de nuevo vence la fe, la auténtica, y por ello nos propone la historia una certeza no abstracta sino nacida de la propia esencia del hombre y de la sociedad: de su historicidad.

*Los hombres significativos.*— Ese mismo ritmo que auscultamos a través de los siglos en el devenir cultural de Occidente, se advierte también —como no es de extrañar— en el pensamiento de los altos exponentes de la ciencia teológica y de la filosofía, lo que constituye una segunda línea en la argumentación de Belaunde: aquella de los hombres significativos, que expresa, sustenta y justifica la que hemos dado en llamar de la convicción comunitaria.

Al finalizar la Edad Media comienzan lo que Belaunde titula “las negaciones de Mefisto”, que se pueden ilustrar con las modificaciones de la fe en Cristo que se producen al margen de la ortodoxia. Comienza Lutero amputando a Cristo de su Cuerpo Místico; la fe como única justificación, que desecha las buenas obras, es decir la participación en el misterio, convierte al Redentor en un extraño frente a sus seguidores. Ya no son cabeza y miembros. Después vendrá Spinoza, que despoja a Jesús del poder divino del milagro, pues su sistema filosófico confunde en uno a Dios y la naturaleza. Las leyes de ésta son leyes divinas, y como el milagro repugna a la naturaleza, iría contra la propia voluntad de Dios, que es paradoja inadmisibles. De allí surge la pregunta: ¿Cómo explicar las Escrituras si los milagros que ellas narran no existen, más aún, no pueden existir? Nos dice Belaunde: “Un filósofo deísta, Reimarus, a quien la filosofía de las luces dio inmerecida resonancia, atribuirá los milagros a obra de la más cruda impostura. El propio Strauss declara repugnarle la admisión de semejante sospecha. Luego Paulus intentará interpretar naturalmente los milagros, negándoles todo carácter sobrenatural, ya explicándolos por otros factores físicos, ya dándoles un carácter simbólico. Críticos posteriores

declararán que semejante hipótesis supone una interpretación violenta de los relatos bíblicos. Seguirá entonces, con Strauss y su escuela la teoría del mito, que no es la leyenda formada con propósito deliberado, sino la misteriosa tela tejida, inconscientemente, por las creaciones fantásticas y fabulosas que el pueblo va forjando alrededor de determinado personaje". Paralelamente, como es lógico, se pone en tela de juicio la divinidad de Cristo.

Oigamos una vez más a Belaunde: "Para el siglo XVIII, si alguna ley divina existe, se hallaría en la naturaleza del universo o en el hombre, sin exigir el mensaje directo y personal de Dios. Tal mensaje divino no era necesario ni era creíble. Jesús no era Dios ni había traído ninguna misión de su Padre".

"Frente a las negaciones de la divinidad y del mensaje de Jesús surge el problema que crean las declaraciones de Jesús. El se ha revelado, afirmado y proclamado como Hijo de Dios. ¿Cómo explicar esa afirmación o proclamación, única en la historia de las religiones? Sólo hay dos hipótesis: la impostura o la ilusión rayana en la demencia". "Binet-Sanglé no ha hecho otra cosa que sacar las consecuencias lógicas de la negación de la divinidad de Jesús. . . Proclamándose Hijo de Dios sin serlo, si no es impostor, resulta inevitablemente un loco".

La negación de la santidad de Jesús, que de esto se sigue, deberá llevar a la negación del valor de su moral. El valor supremo —el amor— será entonces sustituido por la afirmación del Yo, como acontece con Nietzsche y Guyau: una ética vitalista que tiene su asiento en la biología de Darwin y Haeckel. La última etapa de esta degradación de la imagen del Salvador por obra de las eminencias de la crítica escriturística será la negación de la existencia de Jesús. ¿Y entonces qué ocurre? Citemos nuevamente a Belaunde: "El mito, nos dirá la sociología de Wundt, es el factor interno de la evolución de la humanidad: el mito máximo aparece con Jesús. Mefisto se acerca a la piedra angular del santuario derruido. . . Su piqueta da los golpes finales, mas ¡oh misterio! la piedra no se rompe: es intangible, es inviolable, es impenetrable".

El pensamiento de los prohombres significativos ha llegado a su punto más bajo: el mito o la nada. Tal es con relación a Cristo la trayectoria de Bolingbroke, Voltaire y Dupuis.

Pero entonces comienza la reacción pendular: la piedra angular ha resistido y subsiste la simple afirmación de la existencia de Cristo. "Viene luego el campesino iluso de Loisy, o el simple profeta judío de alma religiosa, cuyas doctrinas no pasan del nivel medio de la inteligencia humana de Guignebert. Luego el Cristo hombre genial y superior de Herder o de Strauss. Sainte-Beuve reproduce a Rousseau al afirmar en Cristo la creación de una nueva moral y el marcamiento de una nueva época. Es el Cristo romántico y vienen los discípulos de Spinoza, Hegel y su escuela, Schleiermacher y Renan; es el panteísmo dinámico o evolutivo en que Jesús representa la más alta cumbre moral y el más grande genio religioso. Bajo la influencia del panteísmo y de la crítica histórica aparece el Jesús liberal de los teólogos protestantes alemanes, ingleses y franceses: es una aproximación a la divinidad. Luego surge la dirección mística antidogmática e individualista que nos da en Tolstoi un Cristo redentor y salvador sin ser Dios; y por último en Dostoyevski se destaca el Dios-

Hombre redentor, portador de un mensaje de libertad y amor, pero que no entraña la comunidad. . . Cristo sin Cuerpo Místico y sin existencia y continuidad colectivas. El renacimiento católico y la restauración del Cristo de la fe con el cuerpo Místico y la Eucaristía señalan la vuelta del péndulo a su posición inicial" termina Belaunde.

Y aquí hace nuestro autor un gran despliegue de teólogos contemporáneos, hombres de ciencia que no ven oposición entre la fe y el saber profano, filósofos, poetas y ensayistas que, en todo el ámbito de Occidente y aún más allá de sus fronteras, abonan y expresan este renacimiento, en que ambas líneas de la argumentación —los pensadores significativos y la convicción cultural comunitaria— se unen y potencian. Belaunde exulta, su entusiasmo —que viene del alma— es conmovedor y constituye un elemento importante de su *pisteusis*, en su acto de fe.

Desde luego que visto todo ello con ojo crítico suscita algunas objeciones a su interpretación: es cierto que existe entre las dos guerras mundiales un renacimiento católico, una vuelta de la religiosidad, la nostalgia y el respeto por la fe, pero todo ello en modo alguno puede parangonarse con la unidad y consenso medievales, ya que fuertes corrientes de liberalismo y ateísmo acompañan por doquiera a estas manifestaciones. Pero el argumento de Belaunde vale sociológicamente, en concreto en el caso peruano: el ser creyente ha dejado de ser un menester vergonzoso —y vergonzante— de espíritus simples, sino es una actitud moral e intelectual de prestigio en el mundo.

Este recurso a la historia, en realidad, sólo prueba lo siguiente, lo que ya es mucho: la razón no se aparta necesariamente de la fe, como pretendieron los *esprits forts* de los siglos XVIII y XIX: por lo contrario, casos eminentes (Pasteur, Laënnec, Goerres, Chesterton, Gemelli) acreditan que la una puede darse con la otra. Y aquí incide la vertiente del *corazón*: la asunción de la razón por la fe, y de la fe por la razón, se realiza por la vía del amor, que concilia el *logos* con el *ethos*: ved los hombres santos de todos los tiempos que ha producido la fe esclarecida —nos señala Belaunde— y observad cuán pocas son las altas figuras morales que se reclaman del Cristo desdivinizado, sin amor y sin calor. El santo laico existe, desde luego, pero ¿qué significa su ocasional aparición frente al desborde del hedonismo, del vitalismo egoísta, del economismo pecunioso, que hace del oro y la rentabilidad sus dioses, dominante en la sociedad sin Dios?

En resumen: para Belaunde, hombre de su tiempo y por lo tanto voluntaria y conscientemente condicionado por la historia, la razón se expresa concretamente a través de determinadas manifestaciones claves del devenir de la humanidad. De otro lado, la caridad —amor— también está sometida aunque en menor grado a las contingencias temporales, pero en lo fundamental no varía. La fraternidad humana, la responsabilidad colectiva del hombre en comunidad, la justicia social, la entrega al prójimo, se hallan sometidas a una evolución a lo largo de los siglos, pero no pueden separarse —para el cristiano— de la caridad, su centro de gravedad. Es un *élan*, íntimo y personal, omnipresente —y piedra de toque—, una relación viva y vívida entre el hombre y su Padre celestial y con su hermano de carne y hueso.

La fe, en su doble vertiente —razón y corazón— es vivencia integral, que pene-

tra todos los ámbitos del pensamiento y de la actividad, que desborda en el apostolado, y ata —religa— al hombre con Dios. Ahora bien, tal integralidad religante no es vista por Víctor Andrés “desde abajo”, desde la perspectiva del creyente o del no-creyente, que luchan sea por adquirirla o por demostrar su legitimidad, excelstitud o utilidad. La fe es vista por nuestro autor “desde arriba”, por así decir a través de los ojos de Dios, que si bien comprende las tribulaciones humanas sabe —con toda evidencia— que la Revelación es la verdad absoluta. Desde luego nuestro autor ha experimentado la carga angustiosa —o agónica—, del esfuerzo por alcanzarla o retenerla, admite los grados de la fe, y reza por su aumento, pero en lo que toca a su sustancia, la vive como certeza. La fe, en su carácter absoluto a que ya nos referimos, era para Víctor Andrés la certeza de las certezas, la roca divina en la cual se miden y estrellan las mareas de las corrientes de opinión humana. No ha de hablarse de la fe del hombre, sino del hombre de fe.

## VI

Creo que estas indicaciones satisfacen, por lo menos en parte, nuestro primer intento: bosquejar cómo enfocaba y vivía Belaunde la fe, su fe. Pasemos ahora a la pregunta: ¿Cuál es la validez —hoy— del mensaje de Belaunde? Recojamos su ortodoxia a toda prueba, su cristocentrismo, la vinculación de inteligencia y amor en la vivencia de la fe, su decidido rechazo de la relativización del contenido de ésta (contra todo nominalismo, recurso al mito, vitalismo). La fe es lo absoluto, lo absolutamente cierto, y por ello es comunicativa, busca expandirse, y el hombre de fe ha de asumir con coraje la misión que ella le señala en el mundo. Finalmente, la conciencia de que cada cual pertenece a un momento histórico y responde a una circunstancia. Eso quiere decir: si el contenido de la fe es para Belaunde absoluto, la argumentación concomitante con ella es relativa al momento histórico. En mi opinión éste es el mensaje de Belaunde. Atraída desde lo alto —por la gracia— su fe habita una permanente meditación o reflexión que tiene presente las diversas argumentaciones, y se decide, en conciencia, por la entrega a Dios. Su convicción es un acto de libertad, que a su vez libera, en una emancipación, ética, del lastre de pasiones, instintos y tendencias adversas. Todo acto de auténtica fe posee así rasgos ascéticos y místicos. Tal compromiso religioso, que él quiso auténtico, alegre y enriquecedor, tiene 50 años después — hoy— la fuerza de un ejemplo. Un ejemplo para sus amigos y discípulos, para quienes lo conocieron y apreciaron, para las generaciones que vienen después.

Pero dentro de este carácter ejemplar ¿qué puntos en esta cadena mental y vital de motivaciones son específicamente valederos, y cuáles han perdido, por obra del devenir histórico, su plena vigencia? Dicho de otro modo: ¿Cómo seguir hoy el ejemplo de Belaunde?

Sin duda: estamos ante una amplia invitación a transitar por el camino que él siguió, comprometiéndonos en la misma caridad de su impulso. Pero ¿habrá de hacerse esto reproduciendo los pasos históricamente condicionados de su vivencia? Ello sería contradictorio, porque precisamente su preocupación humana era relativa

a su tiempo. Y el tiempo ha cambiado. Los aspectos fundamentales de su *pisteusis* siguen siendo valederos, y uno de ellos su raigambre en la circunstancia mundanal, en la problemática, radicalmente experimentada, de cada cual. Y este rasgo de la fe como la vivió Belaunde sugiere —impone— un cambio en la apreciación del estado de la cuestión en su contexto humano, intelectual, social. La discusión hodierna no gira fundamentalmente para los altos exponentes del pensamiento teológico alrededor de la problemática que afrontó Belaunde hace 50 años.

Así como nuestro autor no se enfrascó en sus argumentaciones en un debate con monoteletas, nestorianos y gnósticos, por estar ellos fuera del foco de la atención de su época, así sería anacrónico abocarse hoy a cuestiones que él otrora atacara con tanto ardor suscitadas por Renan, Voltaire o Loisy. Tal “cruzada” sólo tendría un sentido para la apologética popular. Son otros aspectos de la religión cristiana que hoy reclaman ser considerados. Han ellos pues de merecer el estudio esforzado, con espíritu de justicia y honradez intelectual, aunque sólo fuera para poder desecher con autoridad posiciones que se consideran impertinentes.

Veamos algunos problemas —para llamarlos así— que preocupan hoy a quienes viven intensamente su fe y que se hallan sobre el tapete. Entre los muchos que acuden a la mente, quisiera destacar tres:

En *primer* lugar, habría que decir que el enfoque de Belaunde, dentro del carácter comunitario que ostenta, se refiere fundamentalmente al Cuerpo Místico. Aunque llega a plantearse, de acuerdo con las directivas pontificias, la necesidad del ecumenismo, está abierto —en su calidad de internacionalista— a la fraternidad política universal, no la imagina en el plano espiritual de modo que abarque a las diferentes realidades del cristianismo de hoy, ni menos aún encara la hermandad en Abraham de judíos, cristianos y musulmanes. Tampoco se plantea la extensión de la acción salvífica de Cristo a todos los hombres, más allá de la comunidad de los cristianos, ni la posibilidad de una opción político-social a partir de la fe que asuma a la humanidad en su existencia azarosa y contradictoria. Una lectura de intención social de los Evangelios que se apartara de la tradicional, es decir que intentara situarse al margen del rigor tradicional y que —sin embargo— pudiera ser aceptable por su ortodoxia, no es tampoco sopesada por nuestro autor. Una cooperación con entidades marxistas en empeños mundanales comunes, en que insistió por ejemplo Maritain después de la segunda guerra, una “teología política” —en el sentido de J.B. Metz, en los años 60 —ésta y otras posiciones semejantes se hallan alejadas de la preocupación, y por lo tanto del asentimiento, de Belaunde.

En suma: aunque en la línea de su historicismo y su apertura a lo social, se puede decir que la problemática —ya insinuada en las dos últimas décadas de su vida— del comportamiento de la Iglesia en el mundo secularizado, lleno de tensiones e injusticias, fue ajena a la vivencia de la fe de Víctor Andrés.

El *segundo* tema es el mito. C.G. Jung y Rudolf Otto, para sólo nombrar a dos figuras ilustres, han introducido en los estudios teológicos y la interpretación de dogmas y acontecimientos sobrenaturales bíblicos la perspectiva mitológica en cuanto manifestación de lo numinoso. Belaunde en su “Cristo de la fe” rechaza toda aproximación entre mito y religión cristiana. Parecería pues que existe una con-

tradicción tajante entre una y otra posición. Pero acontece que teólogos católicos o cercanos al catolicismo —René Guénon, Leopold Ziegler y otros— realizan un esfuerzo para conciliar la nueva apreciación de los mitos con el carácter absoluto de la fe.

El creyente en 1984 que quisiera seguir el ejemplo de Belaunde se vería ante un dilema: O rechaza tal conciliación, en la línea del pensamiento de nuestro autor en los años 30, y traiciona el espíritu de su meditación, que se remite a las altas cumbres de la teología de su época; o por lo contrario, siguiendo este proceder coordina la marcha de su discurso con la especulación teológica de hoy, y traiciona la posición anti-mitológica de su maestro.

Para superar tal dilema es menester tomar cierta distancia frente a los conceptos en juego. Veamos cómo. Entre las pruebas usuales de la existencia de Dios, aducidas por los defensores de la fe se halla el hecho de que la inmensa mayoría de los pueblos creen en Dios, desde los más primitivos hasta aquellos cuya civilización es altamente admirada. Esta circunstancia puede ser apreciada de dos maneras: es dable sostener con los defensores de la fe que la idea, necesidad o anhelo de Dios habita en todas las conciencias, que es una estructura del alma humana, y que necesariamente ha de responder por ello a una realidad (en la línea del argumento ontológico de Descartes). Pero también es posible ver las cosas de otra manera: esto es, considerar que la fe en Dios del cristiano es simplemente la continuación de otras creencias semejantes —que estudia la etnología— y que por lo tanto no debe atribuírsele mayor peso lógico que a éstas, sino sólo la misma significación antropológica.

Con el mito acontece algo semejante. La comparación de dogmas, acontecimientos sobrenaturales, ritos y misterios del Cristianismo con los diferentes mitos (griegos, védicos, germánicos, celtas. . .) puede también llevar a dos actitudes: Primero, que los mitos, como ficciones de las culturas clásicas o arcaicas (paternidad de Dios, el espíritu del mal, virginidad de la madre del redentor, iniciación, sacrificio. . .) se prolongan en el cristianismo, que de esta suerte se relativiza. La segunda opción es la siguiente: El misterio cristiano es visto en el horizonte mítico, del cual surge pero al que también supera en la Revelación, de modo que los mitos representan manifestaciones de lo sagrado en un movimiento apofántico ascendente (en una pedagogía de la economía de la gracia) que llega en la plenitud de los tiempos (la encarnación del Verbo) a la epifanía plena en la figura histórica de Cristo. El misterio de la fe cristiana es el absoluto al cual son relativos los mitos paganos.

Belaunde ve el mito en el contexto de Strauss y Bauer, es decir en la primera de estas dos maneras y por ello rechaza su aproximación a los contenidos de la fe. Ambos *pisteumas* —del mito pagano y de la Revelación— aunque tengan elementos comparables son para él de naturaleza totalmente diferente y el establecer un paralelismo entre ellos implicaría la relativización de la fe. Esta actitud de nuestro autor es comprensible, pues la intención de Strauss y sus discípulos es precisamente ésa. Pero ahora se ha realizado una mudanza: el mito, en cuanto descubierta a través y en virtud de su propia cobertura, es considerado —siguiendo a Platón que proclama el valor filosófico del mito— como eclosión de verdad mediante una imagen.

Y la suma de estas imágenes señala en dirección de la Verdad absoluta de la fe. En este sentido el mito no habría podido repugnar a Belaunde, dado su carácter de símbolo histórico-sociológico que en la economía salvífica y evolución pedagógica de la Revelación asume la función de peldaño, que encamina a la certeza plena, final y definitiva de la fe, por la Palabra hecha carne. La *pisteu-sis*, es decir el acto de fe, emplea así los mitos, en su variedad imaginativa y unidad significativa a través de tiempos y culturas, como elementos de apoyo en la aclaración del *pisteuma*, de la verdad dogmática revelada.

Dicho de otro modo: la interpretación del contenido y vivencia de la fe en la perspectiva del mito, no sólo enriquece esta vivencia sino que la hace echar raíces profundas en lo humano, que así religa el plano natural con el sobrenatural. Por el mito --debidamente enfocado-- lo humano en su integridad acoge a Dios en la parusía de la fe.

Únicamente una lectura estática del testimonio de Belaunde podría apartar la reflexión del leyente de hoy de una manera de ver como ésta, que en vez de oponerse a la fe, o de socavarla, la profundiza y explica. Belaunde el entusiasta de la vida, el hombre de la síntesis viviente, ha de ser entendido, pues, en su empuje interior, en la asimilación de todo lo que es positivo en su época, es decir en una dinámica que, de un lado afianza lo esencia --la fe ortodoxa, la certeza-- pero, de otro, quiere ser eficaz, conservar vigencia, renovarse en el devenir de la historia.

Esta prioridad del contenido de la fe frente a la evolución de las formas de entenderla, aceptarla y explicarla, nos lleva a un *tercer* problema que la actualidad nos sugiere. La discusión cada vez más aguda sobre las fuentes de la fe (textos revelados y tradición) o los antecedentes de ella (mitos y misterios) establece un cuadro abigarrado, en que las certidumbres históricas y lingüísticas son escasas y muy amplio el campo de lo conjetural. Dicho cuadro ha ido variando a lo largo de los siglos y seguirá modificándose en lo futuro. El mensaje, el contenido, de la Revelación queda de esta suerte y en cierto modo ahogado en tal maraña escriturística e interpretativa. Bultmann señaló que lo importante es el mensaje y no la aclaración de los medios --hombres inspirados-- de que se valió Dios para revelar la verdad, para hacer llegar su Palabra a los hombres. Al atenernos fundamentalmente al mensaje, las opiniones encontradas de los eruditos sobre otros aspectos de los libros sagrados --autor, época, interpolaciones, influencias, etc.-- resultan ser, si bien interesantes, irrelevantes en cuanto al fondo, el contenido de la fe.

Quien asume esta posición --que puede tener transcendencia carismática-- se libera también de una dependencia demasiado estrecha de su circunstancia histórica, de la opinión de los personajes significativos del momento, y su mirada va a las grandes figuras que dominan todos los tiempos, como los Padres griegos y latinos, y puede convertir la argumentación con que racionalmente estructura su fe en algo más íntimo, personal, en un compromiso intransferible de la libertad de cada cual, siempre desde luego a la luz de la enseñanza de la Iglesia.

El factor histórico-sociológico, uno de los rasgos que señalamos en la *pisteu-sis* de Belaunde, queda así, precisamente por la evolución del mismo, limitado en su importancia, privilegiándose el razonamiento propio del creyente en el gran marco

de la tradición milenaria de la fe.

La exposición, defectuosamente breve, de estos tres problemas no quiere ser, en modo alguno, reparos a la obra tan meritoria e importante de Belaunde para el catolicismo del Perú —y de América latina en general— sino únicamente acotaciones marginales. Otra cosa sería vana presunción de nuestra parte.

Para terminar quisiera subrayar: el ejemplo de Víctor Andrés Belaunde, la vivencia de su fe, que hemos tratado de esbozar, nos empuja a siempre de nuevo ahondar, extender y enriquecer nuestra propia fe, a proclamarla con valentía y ofrecerla con caridad, por la palabra, la presencia y la acción. Y ello en la confianza de que la verdad, como el sol, sabe atravesar y disipar las nubes. Nuestra fe cristiana —don sobrenatural y tesoro del alma— es esencialmente vida, vida en verdad vivificante, pues viene del Creador —origen de la vida— y encamina a ese mismo Dios, óptimo y máximo, por aquel que dijo “yo soy el camino, la verdad y la vida”, Cristo, nuestro Redentor.