

Javier Monserrat



Hacia
el Nuevo
Concilio

El paradigma de la modernidad
en la Era de la Ciencia

Hacia el Nuevo Concilio

Javier Monserrat



Hacia el Nuevo Concilio

*El paradigma de la modernidad
en la Era de la Ciencia*



SAN PABLO



**El Autor forma parte de la Cátedra de Ciencia, Tecnología y Religión
de la Escuela Técnica Superior de Ingeniería
de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid**

© SAN PABLO 2010 (Protasio Gómez, 11-15. 28027 Madrid)
Tel. 917 425 113 - Fax 917 425 723 - secretaria.edit@sanpablo.es
www.sanpablo.es
© Javier Monserrat Puchares 2010

Distribución: SAN PABLO. División Comercial
Protasio Gómez, 11-15. 28027 Madrid * Tel. 917 434 129 - Fax 913 717 701
ventas@sanpablo.es
ISBN: 978-84-285-3627-1
Depósito legal: M. 34.545-2010
Impreso en Artes Gráficas Gar.Vi. 28970 Humanes (Madrid)
Printed in Spain. Impreso en España

Índice general

HACIA EL NUEVO CONCILIO *El paradigma de la modernidad en la Era de la Ciencia*

	Págs.
Introducción	
Tiempos Excepcionales	7
Capítulo I	
La crisis de lo religioso en la modernidad	43
Capítulo II	
El kerigma cristiano	87
Capítulo III	
El cristianismo desde el paradigma greco-romano	141
Capítulo IV	
La moderna imagen de la realidad en la Era de la Ciencia.....	217
Capítulo V	
El paradigma de la modernidad en el cristianismo	321
Capítulo VI	
Paradigma de la modernidad y religiones	429

	Págs.
Capítulo VII	
<i>Paradigma de la modernidad y filosofía de la historia</i>	505
Capítulo VIII	
<i>El nuevo concilio</i>	563
Conclusión	
<i>Responsabilidad histórica y creatividad cristiana</i>	685
Índice analítico	715

Introducción

Tiempos Excepcionales

Que el universo exista es sorprendente, enigmático, misterioso. Estamos ya hechos a que sea así y aceptamos pragmáticamente nuestra existencia. El hecho es que existimos y lo que urge es vivir con pragmatismo adaptándonos a lo que nos está dado objetivamente. Pero, aunque estamos arrastrados por el vértigo de la facticidad inmediata, todos –en un momento u otro de la vida, con mayor o menor intensidad, cuando se abren esos paréntesis de paz interior que nos dejan mirar y sentir qué somos y dónde estamos– tenemos el sentimiento de asombro y de emoción por vernos en la existencia; ver nuestra vida como un momento de la historia del universo.

El enigma de la existencia en el universo

Es la admiración emocional que los filósofos griegos entendieron ya como el comienzo de la filosofía. Baltasar Gracián señaló con su habitual ingenio –en las formidables páginas iniciales de *El Criticón*– que cuando el hombre nace y se introduce en el universo no tiene capacidad de juicio para ponderar el mundo maravilloso y sorprendente que se abre a sus sentidos. Pero, cuando es adulto y la razón le permitiría sentir el impacto emocional de su existencia y del universo que enigmáticamente le ha producido, el hombre ya está acostumbrado a vivir y está atrapado por las circunstancias inmediatas de su mundo. La costumbre quita así al hombre la sensibilidad para ponderar emocional y racionalmente el hecho de que en realidad haya un universo que se constata por el sorprendente ejercicio de los sentidos. Gracián quiso reconstruir literariamente qué pudiera haber sido la experiencia repentina del universo en un ser humano adulto que no hubiera sido insensibilizado por la adaptación irreflexiva a la vida desde la niñez. En las primeras páginas de *El Criticón* –en mi opinión de las más bellas y profundas de la literatura española– concibió para ello Gracián la historia del encuentro entre el naufrago Critilo y Andrenio, habitante solitario de una isla abandonada. Cuando llega el momento de las confidencias, Andrenio relata a Critilo con dramatismo el inicio de su existencia atrapado en el interior de la gruta hasta que, ya adulto,

puede acceder al exterior por la apertura producida por un movimiento de tierras. Es el momento emotivo en que Andrenio relata cuál fue su experiencia repentina de la luz, de los colores, del espacio, de la tierra, del mar y de las especies vivientes en toda su variedad. Andrenio, en su angustiosa vida en el fondo de la caverna no se había acostumbrado al esplendor sorprendente del universo, y describe en tonos emocionales cuanto sintió en su experiencia primordial del universo. Ya en la caverna, aunque en un espacio angosto y opresivo, tuvo Andrenio una real experiencia de la vida. Sin embargo, la ficción literaria de su salida como adulto a la luz, le sirve a Gracián para describir la sorpresa y la emoción que supone la experiencia del universo, de la vida y de los sentidos.

Baltasar Gracián advirtió, pues, con acierto que el encadenamiento de los actos de vida desde el nacimiento, en que la inmadurez impide ponderar lo que en realidad está pasando, acostumbra o insensibiliza ante lo maravilloso de la existencia. Es lo que acontece a la mayoría de los hombres, durante períodos extensos de su existencia. La adaptación y respuesta al hecho de la existencia de la vida, nos induce a creer que es normal la existencia de un universo productor de la vida. Sin embargo, que el universo viviente exista no es “obvio”: es un hecho sorprendente y maravilloso. Es un *factum* que impresiona y nos hace sentir la emoción de que nosotros mismos somos algo sorprendente. Lo que nos impresiona es la forma factual en que de hecho somos: el hecho de que seamos seres con razón emocional capaces de advertir que la existencia del universo es, al mismo tiempo, sorprendente y maravillosa.

Lo que produce sorpresa, sentimiento, emoción y admiración es resultado del ejercicio de la razón. Por eso, sin capacidad racional, el niño se acostumbra y se insensibiliza ante la existencia del universo. Pero el hombre adulto genera la emoción racional del sentimiento de su existencia, bien sea de forma natural espontánea o intuitiva, bien sea de forma reflexiva como aconteció primero en el pensamiento mítico-religioso y después en la filosofía, griega u oriental. La razón producida en la especie humana supone que el hombre ya no sólo debe vivir respondiendo instintiva, y automáticamente, a los estímulos naturales más inmediatos, sino que debe analizarlos para formar en su mente representaciones creativas sobre la realidad inmediata en que hay que sobrevivir. Esta ponderación racional le ha conducido a preguntarse cuál es la verdad última del universo porque es la verdad que “confiere verdad a la condición humana” (pues “lo que el hombre es” depende de la verdad última del universo que le contiene). Así, la naturaleza ha hecho al hombre racional y este debe buscar el “sentido”, es decir, su forma de existencia responsable adecuada a la verdad última del universo que es también “la verdad humana” que el hombre debe autorrealizar.

La facticidad, por tanto, de la naturaleza impele al hombre a ser auténtico, esto es, a vivir de acuerdo con su idea racionalmente construida del “sentido” de su existencia en el universo. Este inevitable impulso humano a la autenticidad, a la verdad, sin embargo, rebota en la oscuridad metafísica del universo. Este, en

efecto, no hace patente a la razón humana su verdad última y por ello es oscuro metafísicamente. Esta borrosidad metafísica instala al hombre en la sensación de enigma, de sorpresa, de misterio, ante la existencia fáctica del universo. Los hombres deben así vivir su existencia entre dos emociones relacionadas: por una parte el deseo de verdad (para poder vivir auténticamente, “en verdad”) y, por otra, la sensación de enigma y misterio metafísico impuesta por la borrosidad última del universo. Esta sensación de *enigma* ha acompañado siempre a la vida humana, ya desde tiempos prehistóricos.

El drama de la existencia en el dinamismo universal

Pero junto al *enigma* tiene también el hombre una vivencia de dramatismo. Se explica porque el fuerte instinto por la vida, heredado del mundo animal, al ser reformulado por la razón, le impulsa a buscar la vida y a mantenerla. Vivir es un valor que se persigue. Ser feliz es lograr vivir en plenitud. Por ello, el *drama* de la vida aparece cuando no puede alcanzarse la vida que se desearía conseguir. Cuando se ve frustrada la apetencia a vivir el hombre “sufre” y su vida se convierte en un drama. La tragedia griega es un formidable eco de esa experiencia humana. El hombre sufre y hace de su vida un drama cuando tiene la experiencia de dolor, de enfermedad, de enemistad, de pobreza, de violencia, del “destino” y de la muerte. El hombre es así un ser que, apoyado en la razón, debe construir su existencia luchando por la vida. Esta lucha hace de su vida un drama, una tragedia que –aunque haya momentos maravillosos de felicidad– no puede sino acabar en la frustración final de la muerte. Una muerte que va ya anunciándose dramáticamente en las pequeñas “muertes” y tropiczos que se van presentando premonitoriamente en el camino de la vida.

La inevitabilidad del drama se intuye naturalmente en la forma misma de la naturaleza. El drama de la existencia está ya programado en la naturaleza del universo. Este ofrece al hombre la posibilidad de vivir, pero un vivir trabajoso y dramático. Por ello, la verdad que el hombre desearía conocer es la verdad de ese universo dramático: que produce la vida, pero la destruye. La borrosidad metafísica que se le impone le abre así al enigma de un universo dramático.

Dos son las experiencias naturales que hacen entender al hombre el drama inevitable de la existencia en el universo. La filosofía occidental, que nace con los griegos, y la filosofía oriental, hinduista y budista, muestran que, en efecto, el argumento de los balbuceos filosóficos de la humanidad se construyó sobre estas experiencias. Me refiero tanto a la experiencia de la existencia misma, del ser, de la estabilidad, como a la experiencia del cambio, del movimiento, de la transformación, del dinamismo y de la energía desbordante del universo.

La primera experiencia es la existencia, el ser, la estabilidad. El hombre es real y existe, puede aspirar a construir su propia vida porque tiene un cuerpo estable

que le permite afrontarla. La vida es así posible porque el universo ha creado “momentos de estabilidad” que permiten la permanencia. Si miramos un paisaje tenemos una sensación de estabilidad y equilibrio: las montañas, las rocas, los árboles, nuestro propio cuerpo biológico que observa. La identidad en el tiempo de estas entidades estables hace posible la existencia.

Pero la segunda experiencia –cambio, dinamismo, energía– supone intuir que la estabilidad es sólo un “momento” del proceso universal. Como fondo de un paisaje estable, el movimiento de las nubes y el viento que agita la tierra y la vegetación son signos premonitorios de una energía universal que acabará en la transformación de todo. La dinámica trabajosa del propio cuerpo, el día y la noche, la vida y la muerte, nos hacen sentir dentro de un proceso universal que nos crea y nos destruye. La realidad parece luchar para lograr la estabilidad en el ser y en la vida. El hombre constata que su propia vida es una lucha desde la precariedad del nacimiento hacia la perfección deseada. El escenario del mundo es un proceso dinámico, imperfecto e inacabado donde el hombre lucha apasionadamente por la perfección estable de la vida.

El dramatismo de la existencia es vivido así como la tensión entre el ideal de vivir (lograr la estabilidad y perfección de la vida en este proceso dinámico del universo) y la energía incontrolada del proceso que va destruyendo aquellos “momentos de estabilidad y de vida” que él mismo ha ido produciendo. En esta tensión entre Ser permanente y Energía destructora es donde la existencia se nos manifiesta como *drama*: la tragedia de haber recibido la aspiración a la vida por el proceso dinámico del universo y de estar por ello abocado irremediablemente a perderla.

Así, la sorpresa ante la existencia y la perfección del universo responde a la facticidad, al mismo tiempo, de la existencia en el espacio-tiempo universal de los cuerpos celestes, físicos y vivientes que muestran el Ser estable producido y la facticidad también de la existencia del proceso dinámico que todo lo arrastra y lo destruye. Es la sorpresa de ser parte de un universo dramático: que camina hacia la perfección por la tragedia de la vida y de la muerte. El hombre que busca ser auténtico, fiel a la verdad humana como verdad del universo, entiende que debe ser fiel a la lucha cósmica universal por conseguir la estabilidad del Ser. Pero cuando se pregunta por la verdad última del universo que le contiene, la respuesta se le escapa en la inmensidad del espacio y del tiempo que le desbordan en el pasado, presente y futuro. Este universo dramático escapa a su conocimiento y le deja instalado en una sensación inevitable de borrosidad, de oscuridad y de enigma.

De ahí que estas dos palabras, *drama* y *enigma*, describan el estado en que queda la razón emocional del hombre al constatar la existencia sorprendente del universo. La dinámica universal de un Proceso que crea el Ser, pero instala al hombre en la inquietud del drama y del enigma de su existencia.

El reto de una existencia enigmática y dramática

El universo fáctico se constituye, pues, en un impulso a vivir: a conseguir la perfección creciente del Ser por medio de la lucha y del esfuerzo. Cuando el hombre entra en la existencia recibe el impulso del universo hacia la vida dado ya en la evolución cósmica y que ha sido registrado en los instintos animales. La existencia es así un reto al que se debe responder individual y socialmente. El impulso a la vida no es sólo a vivir como individuos, sino como miembros de la especie humana sometida al mismo destino.

Este reto tiene dos dimensiones. Por una parte es hacer frente al *drama* de la existencia para alcanzar la vida en plenitud. Pero, por otra, es el reto de hacer frente al *enigma* de la existencia. El objetivo es siempre vivir, alcanzar la vida en la mayor plenitud posible dentro del proceso dinámico universal, haciéndolo como individuos y como miembros de una especie. Para ello, de inmediato, se debe luchar por consolidar la vida en el drama de la existencia; pero, además, se debe indagar y tomar posición ante el enigma metafísico del universo, que es el enigma final de la vida. Responder al drama inmediato y tomar posición ante el enigma apuntan al mismo objetivo: alcanzar la plenitud de la vida. En el entorno inmediato se debe luchar por lograr una mayor calidad de vida en el perentorio drama diario de la supervivencia; pero la inquietud última en relación al enigma final del universo es consecuencia de la llamada a ser auténtico y a conocer lo que puede esperarse finalmente de la vida.

La orientación a la vida y el compromiso activo por alcanzarla en medio del *drama* y del *enigma* han sido expresados en la filosofía y en la sociología alemana del siglo XIX en términos de “valor” y de “interés”. Creemos que su enfoque puede ayudarnos a perfilar correctamente los retos que debe afrontar nuestra existencia en su busca de la vida. En el escenario inmediato, por consiguiente, el hombre se interesa por la resolución del drama de la vida. Pero en un plano de fondo aparece también el interés por la verdad última, metafísica, que responda al enigma final del universo para concebir qué puede esperarse últimamente de la vida.

Hegel, en efecto, quiso describir el sentido de la vida humana abierta a la tarea de reconstruir su posición correcta en el interior del universo (del Absoluto hegeliano). El hombre, como una chispa de conciencia perdida en el interior del mundo –al igual que el Andrenio de Gracián sorprendido al constatarlo en el interior del universo infinito– emprende su vida como búsqueda de la verdad. Hegel propone una fenomenología para reconstruir la historia de la conciencia en la realización de la vida y en su búsqueda de la verdad de sí misma. Pero en sus primeros pasos queda el hombre “alienado”, fuera de su propia verdad, por dos errores cometidos, en su relación con el mundo y en su relación con los otros hombres. La historia es así el camino hacia la “desalienación” o, dicho con otras palabras, hacia la reconciliación con el mundo y hacia la reconciliación

interhumana con los otros hombres. La reconciliación con el mundo supone su creciente dominio por la razón. La reconciliación interhumana lleva poco a poco a constituir el “Espíritu”, o estado en que los hombres administran el dominio del mundo en un estado de equilibrio entre personalismo y comunitarismo. Un estado en que “el yo es el nosotros y el nosotros es el yo”. Pero el avance en la realización de estos dos grandes intereses humanos (el dominio y la solidaridad) permite finalmente que la *Fenomenología del Espíritu* se resuelva en ofrecer una respuesta a la pregunta decisiva del ser humano por la verdad metafísica del universo. Hegel, pues, nos dice que el hombre, a través del “interés de dominio” y del “interés de comunión interhumana”, llega finalmente a satisfacer el *interés metafísico* de conocer su verdad en el universo.

Interpretando a Hegel, podemos así ver la historia como respuesta humana al reto de hacer frente al *drama* cósmico por el dominio y por la comunión y, al mismo tiempo, hacer frente al *enigma* cósmico por la metafísica que perfila el horizonte final de nuestras esperanzas y del sentido de la vida. La historia es así el impulso humano a responder al interés de dominio y al interés de comunión interhumana, pero sin olvidar la respuesta final al interés metafísico que traza el horizonte de nuestra autenticidad existencial. Por ello podríamos decir que los grandes valores que mueven la vida humana son dos: primero el valor inmediato del “dominio en comunión” y segundo el valor del sentido metafísico. Lo que el hombre ha perseguido y persigue en la historia es responder a estos dos grandes valores o intereses.

Carlos Marx se inspiró en la fenomenología de Hegel para su análisis de la esencia ideal del hombre. El movimiento de reconciliación con el mundo hacia el dominio lo expresó Marx en términos de “superación de las contradicciones en relación con la naturaleza”. El movimiento de reconciliación con los otros lo entendió como “superación de las contradicciones entre los hombres”. También, como Hegel, Marx ofreció una filosofía, en su caso naturalista, que satisficiera el interés metafísico. Dilthey, de acuerdo con Hegel y Marx, dividió las ciencias (que son la respuesta a estos dos movimientos o intereses humanos) en “ciencias de la naturaleza” que “explican” el universo en orden al dominio y en “ciencias humanas” que “comprenden” al hombre y hacen posible la comunión. Ya en el siglo XX, Jürgen Habermas se situó en esta misma tradición filosófica al considerar que la vida humana se orienta por dos grandes intereses: el interés técnico-instrumental orientado al dominio del mundo (que produce las ciencias naturales) y el interés comunicativo orientado a la comunión interhumana (que produce las ciencias humanas). Sin embargo, Habermas –quizá influido por el talante antimetafísico del siglo XX– olvidó mencionar el interés metafísico presente en la naturaleza humana, pero al que Hegel y Marx dieron cabida en su antropología filosófica.

Si consideramos la vida humana como ideal, diríamos que el “ideal” es la respuesta plena a estos dos grandes retos. Primero el *ideal natural de la especie*

que consiste en la respuesta inmediata al *drama* de la vida: dar realidad al valor del dominio del mundo en comunión interhumana. Segundo el *ideal metafísico* que consiste en hacer frente al *enigma* del universo que hace borroso el sentido último de la existencia. La historia nos narra el esfuerzo humano por alcanzar la realización de estos dos grandes ideales humanos. Pero la misma historia nos dice que es un esfuerzo inconcluso. El *ideal natural de la especie* está muy lejos de haberse alcanzado y el *drama* de la historia llega hoy a límites que ofenden a la dignidad humana. El *ideal metafísico* está también lejos de la luz y el hombre se ve sumido todavía hoy, quizá con más intensidad que antes, en la penumbra, en la borrosidad, en el *enigma* final del universo. La humanidad de hoy, como siempre, debe seguir cargando con el *drama* y el *enigma* de la existencia. Se ha avanzado hacia la perfección, pero el drama y el enigma son todavía principales protagonistas de la historia.

Los hombres, por tanto, se han visto abocados por la facticidad del mundo a intentar resolver el *drama* inmediato de la existencia, personal y colectiva. A lo largo de los siglos el avance del conocimiento y, sobre todo, de la ciencia han permitido progresar en el dominio del mundo por la razón. Innumerables formas de dominio fueron ingenizadas y, en la actualidad, el progreso tecnológico está en un nivel altísimo en todos los órdenes. La racionalidad que se ha querido infundir a las relaciones interhumanas en ese dominio ha dado lugar a variados modelos de convivencia socio-política, en que se ha tratado de realizar el ideal ético-utópico de cada época. Sin embargo, el *ideal natural de la especie* frente al reto del drama de la existencia sigue sin alcanzarse. El dominio del mundo se ha repartido mal y gran parte de la humanidad sigue hoy ajena al progreso. Las relaciones de comunión interhumana tampoco se han alcanzado y, para verlo, basta recordar las luchas, violencias, injusticias del pasado, del presente y de un oscuro futuro en que no se vislumbra el horizonte final de la paz universal. En el momento de escribir esta introducción la ONU ha dado a conocer que ya se han alcanzado en el mundo los mil millones de hambrientos. Habría que sumarles los millones y millones de pobres, de enfermos, de abandonados, de víctimas de injusticia y de explotación, de violencia, del odio y del desamor. La humanidad sigue siendo hoy un mar inmenso de sufrimiento producido por el *drama* de la vida en el universo.

Pero los hombres, a lo largo de los siglos, se han visto también abocados a intentar resolver el *enigma* de un universo fáctica y metafísicamente borroso. El *ideal metafísico* ha sido perseguido desde tiempos prehistóricos, a lo largo de la historia y sigue siendo hoy una vertiente esencial de la cultura contemporánea. Multitud de religiones, sistemas filosóficos, cosmovisiones, ideologías, culturas, han respondido al deseo humano de tomar una posición metafísica que realice el *ideal metafísico* de conocer dónde estamos y qué podemos esperar del curso del universo. Nadie escapa a la necesidad de vivir de acuerdo con una metafísica. Incluso aquellos que parecen ignorar el problema y preocuparse sólo por el drama

inmediato de la vida, viviendo en apariencia sólo movidos por el *ideal natural de la especie*, hacen de su “indiferencia metafísica” una forma real de metafísica. Por tanto, tampoco el *ideal metafísico* ha sido alcanzado y lo que de hecho vemos es una gran diversidad de religiones, filosofías, cosmovisiones, ideologías y culturas que toman posiciones diferenciadas ante un *enigma* del universo que sigue planteado y sin resolverse.

Miremos ahora hacia la sociedad contemporánea, el mundo que nos rodea, y tratemos de observar cómo se sigue persiguiendo apasionadamente responder a estos dos grandes ideales, el *ideal natural de la especie* (alcanzar el dominio en comunión interhumana) y el *ideal metafísico* de vivir en autenticidad de acuerdo con la idea metafísica última de la realidad y del horizonte de esperanza que esto nos permite. La historia ha avanzado hacia el progreso, pero constatar dónde sigue estando hoy la humanidad en relación a estos dos grandes ideales es descorazonador. Este ensayo, sin embargo, nace de la persuasión de que hoy se está fraguando un excepcional cambio histórico en que podrían converger diversos factores que harían posible una mejora sustancial en las expectativas de realizar ambos ideales. Se trataría de un cambio cualitativo excepcional cuya viabilidad relacionaría, tal como debemos exponer en este ensayo, el cambio en el *ideal metafísico* con el cambio en las perspectivas de alcanzar el *ideal natural de la especie*.

La conjetura teísta en las religiones

Es un hecho histórico incuestionable que el enigma metafísico fue resuelto por la inmensa totalidad de las culturas humanas (no sabría decir si se conocen excepciones) por una conjetura teísta en las religiones. Así ha sido miles y miles de años, y en la actualidad también en la inmensa mayoría de la humanidad. Sin embargo, en los últimos siglos han crecido también no sólo una metafísica atea o agnóstica, sino además el uncompromiso metafísico de sectores amplios de la población en los países desarrollados. Pero incluso en estos países sigue siendo todavía religiosa la mayor parte de la sociedad.

La que aquí llamamos modestamente “conjetura religiosa” (lo decimos porque la religión ha sido socialmente una convicción firme y segura, incluso fanática en muchos momentos) consiste en la persuasión de que el universo se resuelve últimamente en un Ser Divino Supremo (aunque quizá relacionado con un panteón de dioses menores, en algunas religiones) con el que se quiere tener una relación y al que se “religa” la existencia. En la mayoría de las religiones el mundo es creado —o se deriva en alguna manera de Dios— para ser escenario de un “camino de salvación” que el hombre debe recorrer. Dios es así diseñador de un proceso de salvación humana que el hombre debe apropiarse.

Las religiones son, por tanto, una respuesta al *ideal metafísico*. Muestran que la idea metafísica última de la realidad en que vivimos es determinante para

conocer qué podemos esperar de la existencia, hasta dónde puede llegar nuestro impulso natural a la vida. En las religiones se desvela el *enigma* metafísico y los creyentes viven en la firme persuasión de que el “camino de salvación” ofrecerá una plenitud final de la vida. Si es así es porque, en alguna manera, el hombre ha intuido que considerar a Dios como real y existente no es contradictorio con su experiencia del mundo. Esta armonía entre experiencia natural y experiencia religiosa, ya intuida por la naturaleza, se ha explicado en las teologías religiosas de diversa manera.

Pero debemos también atender a una circunstancia importante. Me refiero a la forma de armonización de la idea de Dios con la facticidad del *drama* de la vida en el universo. Si Dios es creador y controlador del universo, entonces la vida es dramática porque Dios ha querido. En tanto en cuanto una religión tenga una idea de Dios más fuerte como creador omnipotente y omnisciente, con tanta mayor fuerza debe atribuirse entonces a Dios la responsabilidad de haber creado un universo de dramático sufrimiento humano. Las religiones, las teologías, con una idea débil de Dios, que no controla el universo y debe someterse a ciertos condicionamientos que no dependen de Él, podría exonerar a Dios, al menos en parte, del drama de la existencia. Pero, en todo caso, de una u otra forma, las religiones que aceptan la existencia de un Dios y siguen un camino de salvación lo hacen “a pesar de” el dolor, el sufrimiento y el drama individual y colectivo de la vida. Es decir, para las religiones el drama no supone nunca una dificultad en aceptar la creencia en Dios: lo aceptan y, a pesar de la dureza de la vida, están abiertas a la esperanza de salvación. La creencia en la salvación hace soportable la dureza de la vida y se confía en que, en tanto en cuanto el diseño dramático del universo sea querido o permitido por Dios, todo tiene un sentido final para el “camino de salvación”. Las religiones se fundan así en un voto de confianza en la Divinidad, dado desde la oscuridad. Precisamente porque el universo y la experiencia de la vida son dramáticos, y ningún hombre se escapa al drama, creer en un Dios salvador no puede hacerse sin aceptarlo siempre “a pesar de” el sufrimiento humano que oprime. Lo mismo es decir que la religiosidad humana, abierta a un poder salvador último, supone siempre dar un “voto de confianza ciego” a Dios, a pesar del *enigma* y del *drama* universal. Este carácter de la religiosidad humana es importante y jugará un papel esencial a lo largo del ensayo que estamos introduciendo.

La religión, en efecto, a lo largo de tantos siglos, ha ayudado a vivir con un mayor equilibrio, aceptando el drama de la vida, soportándolo, confiando en que la existencia se resuelve en una salvación final y sintiéndose amparados por la presencia providencial de Dios. En la religión el hombre ha hallado “sentido” y su mente ha “soñado” en un futuro salvador que ha inspirado su imaginación con la misma potencia enriquecedora con que los niños “sueñan” la realidad. En las religiones los hombres han vivido en la esperanza de que la felicidad final es posible.

El papel social de las religiones ha sido inmenso. La fuerza colectiva de la religiosidad ha sido tan grande que las sociedades se han estructurado siempre en torno a las ideas religiosas. La religión ha respondido al *ideal metafísico* del hombre y, en consecuencia, el compromiso por realizar el *ideal natural de la especie* (el dominio en comunión) se ha puesto en parte en función de las ideas religiosas. Ha habido un trasvase bidireccional entre los impulsos naturales al dominio y a la cohesión humana, por una parte, y, por otra, la religión. Esta ha contaminado las formas socio-políticas (los diseños de dominio en comunión), pero lo socio-político ha contaminado la religión. De hecho, a lo largo de la historia, se han formado sistemas político-religiosos en que los hombres, al mismo tiempo, han tratado de luchar por vencer en el *drama* de la existencia por el dominio en la comunión interhumana y vivir el camino de salvación que resuelve el *enigma* metafísico. Las religiones han satisfecho la necesidad humana de "sentido" y han contribuido al sentido socio-político en la lucha por el dominio/comunión.

La presencia social de la religión ha hecho inevitable la corrupción. No ha sido por ello posible evitar que la seguridad y la firmeza dogmática con que las religiones han vivido su "verdad" haya dado lugar a diversas formas de opresión de los individuos y al nacimiento de variadas "estructuras de dominación". La religión ha impuesto su ley en las sociedades humanas, al mismo tiempo que, en compensación, transigía en los desmanes del poder, y cuando no colaboraba con ellos. Durante siglos y siglos las religiones han impuesto la naturaleza de lo que hoy se llama "lo políticamente correcto". Pocos podían atreverse a contravenir este rígido "orden" religioso-político. Además, las religiones, contaminadas por lo político, han luchado entre sí, ideológica y realmente, ofreciendo un penoso espectáculo al observador que a duras penas puede distinguir entonces en ellas algo que manifieste la presencia del Dios real. Además, la conducta personal de los creyentes, en las diversas religiones, se ha dejado arrastrar con frecuencia por la corrupción y por la inmoralidad más indigna.

Cabe observar también que existe una religiosidad teísta que no se identifica con ninguna religión. No es lo mismo religiosidad que "religión". Es posible la posición de personas que dan sentido a sus vidas con una esperanza religiosa pero que no se sienten identificados con ninguna de las religiones constituidas en la historia.

La conjetura atea en la modernidad

Las cosas, como sabemos, comenzaron a cambiar tras aparecer en Europa el movimiento ideológico y cultural de la modernidad (siglos XVI-XVII). Este movimiento afectó a las sociedades cristianas y supuso reconstruir desde sus raíces los fundamentos de la sociedad medieval. Esta reconstrucción se dio en primer lugar en las ideas filosóficas (apoyadas también por el nacimiento de la

ciencia moderna) y en segundo lugar en las ideas socio-políticas. Por ello, frente al mundo antiguo, la modernidad produjo dos grandes "segundas navegaciones" del pensamiento occidental. Frente al *teocentrismo antropológico* de la tradición cristiana comenzó la segunda gran navegación de la ciencia y de la filosofía de la modernidad; poco a poco fue configurándose la posibilidad objetiva de una explicación racional del universo sin Dios, como sistema real autónomo eterno y autosuficiente. Fue creciendo así una nueva antropología humanista sin Dios que llevó al ateísmo y al agnosticismo modernos. Frente al *teocratismo socio-político* de la sociedad medieval apareció también otra segunda gran navegación de la modernidad constituida por el nuevo discurso que llevaba a concebir la neutralidad ideológica del estado moderno como sistema de convivencia, es decir, que conducía a la ideología laicista y a la separación entre la iglesia y el estado. Con la modernidad apareció una nueva manera de hacer frente al *enigma* del universo y al *drama* personal o colectivo de la existencia.

La modernidad, por tanto, retiró a la religión el monopolio como sistema de sentido. El *ideal metafísico* no sólo se satisfacía por la conjetura religiosa, sino también por otras alternativas, como el ateísmo, el agnosticismo o la increencia en general. Además, entrando ya en lo socio-político, el *ideal natural de la especie* (el domino en comunión) dependía de un discurso que no tenía por qué ser necesariamente religioso. Es más: debía ser un discurso meramente natural porque la sociedad civil estaba constituida por diversas religiones e ideologías, sin que ninguna pudiera ser considerada válida para todos. Con la modernidad nacieron nuevos discursos alternativos que eran legítimos "sistemas de sentido" naturales al margen de la religión, tanto en lo científico-filosófico como en lo socio-político.

La modernidad ha afectado principalmente a los países occidentales donde estaba implantado históricamente el cristianismo. Otras religiones se han visto afectadas con menor fuerza, aunque la modernidad va hoy extendiéndose poco a poco a todas las culturas. El ateísmo y el agnosticismo militante se fundan, a nuestro entender, en tres clases de argumentos diferentes, pero también en alguna manera complementarios.

1) El argumento fundamental ha sido que la ciencia y la filosofía, o mejor, la filosofía construida a partir de los resultados de la ciencia, ha permitido una explicación del universo sin Dios. En la cultura antigua la filosofía fue siempre teocéntrica y no se concebía una alternativa racional viable a la explicación teísta clásica del universo. Pero la modernidad fue mostrando con justificación creciente que esta alternativa era posible. En el ateísmo muchos exageraron la seguridad de su posición atea (como se hizo también en el teísmo religioso), considerándola como si fuera algo así como una evidencia. Digamos, al menos, que la conjetura atea se construyó de una forma consistente, aunque en ciertos momentos trató de imponerse con el mismo dogmatismo con que antes lo hacía el teísmo religioso. Por tanto, el *ideal metafísico* de ofrecer una respuesta al *enigma*

del universo había hallado un camino no teísta. Sobre ello hablaremos ampliamente a lo largo de este ensayo.

2) El segundo argumento se relaciona con la imposibilidad de hacer a Dios responsable de la creación de un universo dramático que genera el sufrimiento humano y el Mal en general. ¿Cómo es posible que Dios permita el terremoto de Lisboa que devastó en el siglo XVIII toda la costa atlántica de la península ibérica? ¿Cómo es posible su indiferencia ante un *sunami* que produce 20.000 víctimas e inmenso sufrimiento? Estas preguntas, tan repetidas, concluyen en el absurdo de aceptar un Dios indiferente ante el sufrimiento y el sin-sentido de la vida. Este argumento fríamente formulado se vive con gran emotividad en la experiencia personal de los seres humanos cuando se ven abandonados por Dios en medio de la crueldad del sufrimiento. La experiencia de la vida produce una profunda amargura en relación a la idea de un posible Dios. Decíamos antes que la creencia da un voto de confianza a Dios ante el *drama* del universo y formula explicaciones teológicas del sufrimiento. Pero el increyente no otorga confianza a Dios y renuncia por ello a la idea de un posible Dios. Despechado, dolido y molesto ante el posible Dios, emprende entonces en solitario la realización de su *ideal natural de la especie* hacia el dominio/comunión al margen de la idea metafísica de Dios y de lo religioso.

3) El tercer argumento se conoce comúnmente como anticlericalismo. Es un hecho que las religiones, en concreto el cristianismo, se sintieron molestas con el cambio de ideas producido por la modernidad. Eran ya muchos años creyendo en los principios del mundo antiguo. Las religiones son organismos lentos que no cambian con agilidad. Los roces en lo filosófico y en lo socio-político fueron frecuentes. Hoy todavía se mantienen, tal como ponderaremos en este ensayo. De ahí que las religiones, vistas desde la modernidad, aparezcan como ancladas en el pasado, luchando entre ellas y considerándose "falsas" unas a otras, defendiendo posiciones superadas, reacias al cambio, intentando seguir en las posiciones ancestrales de privilegio y de dominio social sostenidas durante miles de años. Es comprensible que el mundo de los clérigos sea entonces para muchos molesto y deleznable. El mundo de la religión organizada se mira con antipatía, desprecio y se impone una sensación de estar por encima desde una cultura superior. El increyente piensa que si quienes deberían presentar los argumentos que hicieran verosímil la existencia de Dios ofrecen una imagen tan pobre e inadaptada a la razón en la modernidad, entonces este hecho se constituye en un refuerzo de la increencia. La crítica inmisericorde de clérigos y religiones, así como de sus manifiestas conductas indignas, puede llevar a la soledad de la experiencia religiosa "sin religión", pero también al ateísmo o al agnosticismo.

Que el mundo de la increencia existe y responde, más o menos, a estos tres tipos de argumentos no puede ponerse en duda. Es un hecho social evidente. La increencia vive en la experiencia subjetiva del orgullo de haberse liberado de un mundo arcaico, de ideas opresivas, liderado por clérigos ultramontanos a los que

se tiene la satisfacción de no seguir y de despreciar. Es inverosímil un Dios que crea el *drama* de la vida y, además, la ciencia explica con solvencia el *enigma* del universo al describir el mundo como un sistema autosuficiente. El increyente tiene así una sensación de orgullo interior al sentir que ha sido valiente para no someterse a un mundo inaceptable para la razón moderna y de ser capaz de hacer frente con arrojo al futuro de muerte que le espera. Cree que está justificado moralmente (la moralidad del racionalismo crítico) en su opción atea.

Sin embargo, es un hecho evidente que el increyente vive en el *drama* de la existencia y sólo dispone de una conjetura para resolver el *enigma* del universo. El ateísmo no es “evidente”: es sólo una “conjetura” (aunque de hecho haya ateos “dogmáticos” que hacen una incorrecta valoración epistemológica del valor de su posición). Para ser ateo se necesita “fe” y por ello la increencia es también una forma de “creencia metafísica”. El ateo no está nunca seguro de haber resuelto correctamente el *enigma* del universo que la inmensa mayoría de la humanidad ha resuelto religiosamente, en el pasado y en el presente. Por otra parte, el ateo, aunque puede vivir contento disfrutando hoy del dominio sobre el mundo y de la comunión interhumana que se hayan alcanzado, sabe que no tiene futuro. Su futuro es la muerte. Una muerte que se le mostrará poco a poco a medida que la vida natural (en el dominio y en la comunión) se le vaya desmoronando. El ateísmo no hace posible “soñar” la felicidad, como hace la religión. Constatar estos hechos no es ofender a nadie porque esta es la realidad. El ateísmo sabe que el *drama* de la existencia no podrá ser nunca vencido. La “apuesta” religiosa confiere tranquilidad en el presente y esperanza en el futuro. Pero la “apuesta” del ateísmo lleva consigo inseguridad y desesperanza, aunque el hombre pueda asumirla con toda honestidad.

El agnosticismo y el comportamiento arreligioso

El agnosticismo no es una conjetura propiamente dicha. Es, más bien, una ausencia intencional de conjetura metafísica. El agnóstico considera que no es para él posible asumir una conjetura metafísica: no se atreve a considerar verdad ni la conjetura teísta o religiosa, ni la conjetura atea sin Dios. Esta retención de juicio metafísico (*agnosticismo* o compromiso cognitivo) supone que acepta como verosímiles tanto la conjetura religiosa como la atea. Si no fuera así se inclinaría a una u otra. Concede el beneficio de la duda a ambas conjeturas. En la sociedad actual hay pocos ateos; hay en cambio muchos creyentes. Pero entre los increyentes hay muchos agnósticos, ya que el agnosticismo es la posición predominante entre la increencia de la sociedad actual. Sin embargo, el horizonte de expectativas vitales del agnóstico es similar al del ateo. Vive igualmente colgado en la incertidumbre del *enigma* y ante la inexorable victoria del *drama* de la existencia sobre él.

Pero el verdadero fenómeno social generado por la modernidad es lo que podría llamarse “pragmatismo arreligioso” de gran parte de la población en los países desarrollados. El ateísmo y el agnosticismo –asumidos formal, reflexiva y argumentadamente– son cosa de minorías de intelectuales; pero también de individuos que, aunque sean intelectualmente incultos e incapaces de tomar una posición “seria” ante el problema de la creencia o increencia, se ven forzados a someterse a lo “políticamente correcto” en determinados ambientes (vg. en un partido político, en una universidad o en un grupo de amigos).

El fenómeno de masas que ha sido generado por la modernidad es el pragmatismo arreligioso. Consiste en que muchas personas viven de hecho sin religión, al margen de las religiones establecidas socialmente. No tienen opción reflexiva y formal ni por el ateísmo ni por el agnosticismo (si la tuvieran serían ateos o agnósticos). Simplemente viven al margen de lo religioso, tal como se constata externa y objetivamente. ¿Qué se esconde detrás de esa aparente falta de conexión con lo religioso? Es difícil saberlo y sólo cabe especular. Es posible que se esconda el ateísmo; es lo que parece intuirse cuando a la vida sin religión se une el lenguaje soez, la blasfemia contra Dios y lo religioso, en una especie de eclosión de la experiencia de malestar y de absurdo ante la vida. Es posible que se esconda el agnosticismo, la simple falta de compromiso por falta de motivos y de razones para ninguna conjetura metafísica. Es posible que se esconda una religiosidad existencial no exteriorizada que se satisface en la pura interioridad y rechaza la conexión con las religiones establecidas. Es posible que se esconda simplemente la irresponsabilidad infantil de quien se siente arrastrado por la urgencia de lo inmediato, de las necesidades perentorias de la vida, y no tiene ni tiempo para afrontar el *enigma* metafísico que se aparca de día en día hacia otro momento más propicio de la vida. Es posible incluso que haya una mezcla de todo esto. Estas diversas formas de pragmatismo arreligioso están extendidas en las culturas desarrolladas, aunque la religiosidad siga siendo mayoritaria.

Pero en todo caso el pragmatismo arreligioso como fenómeno de masas es un efecto de la cultura de la modernidad. El hombre arreligioso, aunque no sea un intelectual, simplemente por contacto con la cultura moderna, sabe que “lo religioso” no está claro; sabe que hay ateos, agnósticos e increyentes en general, así como multitud de religiones que disputan entre sí. Ante el caos sorprendente de este desconcierto ideológico se explica la actitud del hombre de la calle que parece decir con una cierta lógica: no soy responsable de esta situación que me sume en la perplejidad y, por ello, lo mejor que puedo hacer es simplemente “vivir”. Es como si el hombre normal descargara moralmente su conciencia al optar por un comportamiento natural, al margen de inquietudes metafísicas.

Además, la sociedad moderna ha alcanzado altos niveles de desarrollo que permiten ofrecer consumo y entretenimiento. Lo inmediato atrae y puede casi absorber totalmente el interés superficial de los individuos. Llega un momento en que la sociedad de consumo es como una droga que –como han advertido

ya numerosos pensadores, como Popper, Habermas, Heidegger, el anarquismo o el republicanismo en filosofía política— priva a los ciudadanos de la capacidad de atender a los grandes intereses éticos, morales y políticos, necesarios para el progreso de la sociedad. Esta misma insensibilización general afecta también a los intereses y valores religiosos. El hombre queda “atrapado” en consumir sólo el presente.

Crisis de lo religioso en la modernidad y la tesis de este ensayo

La modernidad ha arrastrado, por tanto, una colosal crisis de la religión. El mundo antiguo había resuelto el *ideal metafísico* por una conjetura religiosa y el *ideal natural de la especie* (lograr el dominio en comunión interhumana) daba lugar a los sistemas político-religiosos que organizaban la forma de hacer frente colectivamente al drama de la existencia. En el mundo moderno el monopolio del “sentido” en poder de las religiones se vio cuestionado por la aparición de alternativas metafísicas que llevaron consigo el replanteamiento del papel de lo religioso en los sistemas socio-políticos, pasando del teocratismo del mundo antiguo a la neutralidad ideológico-metafísica en la concepción del estado. Todo ello ha producido una colosal crisis en el mundo religioso que ha sido descrita en mil lugares y que se produce en el transcurso de una falta de adecuación de lo religioso al mundo moderno, tanto en lo metafísico como en lo socio-político. La crisis es evidente sobre todo en el mundo occidental, en países de tradición cristiana, pero se va extendiendo poco a poco inevitablemente a países de otras tradiciones religiosas (judaísmo, islam, budismo, hinduismo).

La crisis del hecho religioso cristiano es tanto más patente cuanto mayor atención prestamos a la experiencia existencial de la gente de nuestro tiempo (y no tanto a las pequeñas minorías de intelectuales). El pragmatismo arreligioso se ha extendido ampliamente en la sociedad occidental, antes monolíticamente religioso-cristiana. Incluso muchos creyentes viven de hecho al margen de lo religioso como si fueran arreligiosos. La incultura religiosa es inmensa. Sólo las minorías de creyentes comprometidos tienen una cierta idea intelectual de la fe cristiana. La mayor parte del apoyo popular a la religión depende de que los individuos tienen realmente experiencias religiosas internas, viviendo emocional y subjetivamente una relación con lo Transcendente fundada en las tradiciones familiares y culturales. Incluso los creyentes tienen una mínima formación religiosa que está por lo común desfasada y responde a esquemas explicativos insuficientes.

Pero lo peor es que las iglesias cristianas no pueden ofrecer explicaciones verosímiles de sí mismas que respondan a los desafíos de la modernidad. Esto es lo mismo que constatar que, en el fondo, el problema es la falta de adaptación de la fe cristiana (y de las otras religiones) a la modernidad. La consecuencia es

doble. Primero la falta de competencia de las religiones para alumbrar el *ideal metafísico* que apunta a resolver el *enigma* del universo. Segundo la incapacidad de la religión para hallar su puesto en orden a realizar el *ideal natural de la especie* afrontando el *drama* de la existencia. La crisis de la religión se mide por su ineficiencia en contribuir a iluminar el *ideal metafísico* y el *ideal natural de la especie* para dominar el *drama* de la existencia.

Llegados a este punto estamos ya en condiciones de explicar qué significa este ensayo y cuáles son las tesis fundamentales que defiende.

Frente al proceso de la modernidad y frente a la crisis de la religión en el mundo moderno, este ensayo argumenta que se están produciendo cambios que afectan sustancialmente a los dos grandes ideales humanos que han servido de hilo conductor en nuestra exposición anterior. Afectan en primer lugar al *ideal metafísico* por responder al *enigma*; en segundo lugar afectan al *ideal natural de la especie* por responder al *drama* de la existencia. Les afecta porque el cambio permitirá hacer nueva luz sobre las conjeturas metafísicas que responden al *ideal metafísico* y porque permitirá también mejorar nuestra lucha para hacer realidad el *ideal natural de la especie* hacia el dominio en comunión. Lo que se argumenta es que se están produciendo cambios que no están consumados. Son procesos que están naciendo y, por tanto, nuestros argumentos se orientan sólo a mostrar la verosimilitud de que esos cambios acaben por producirse. En nuestra propuesta intelectual se describe como una "maqueta" del cambio que debería suceder y nuestros argumentos consisten en mostrar que ya están dados en el ámbito intelectual, como flotando en el talante de nuestro tiempo, los elementos esenciales de la trama que en cualquier momento podrían conjuntarse para hacer posibles los cambios que apuntamos.

Pero, ¿de qué cambios estamos hablando?

Creemos que se trata de dos cambios transcendentales que conectan entre sí de la forma que explicaremos. Es, en definitiva, el argumento de este ensayo.

El *primer cambio* afecta al compromiso humano con el *ideal natural de la especie* orientado al dominio en comunión. En nuestro tiempo se estaría, pues, produciendo la emergencia de un nuevo *ideal ético-utópico*, una nueva forma de ver cómo debería entenderse el dominio/comunión. Este nuevo ideal conduciría por su propia lógica a un nuevo diseño del *proyecto de acción en común* que podría realizarlo. Todo ello conduciría a la emergencia del nuevo *protagonismo histórico* de la sociedad civil como actor que podría impulsar la génesis de un Nuevo Mundo que nos acercara con eficiencia a la realización del dominio en comunión como *ideal natural de la especie*. Por consiguiente, en nuestro tiempo se estaría gestando un cambio socio-político de dimensiones históricas colosales cuya viabilidad dependería de la capacidad de organización de la sociedad civil.

El *segundo cambio* afectaría a la religión. Las religiones, en efecto, y entre ellas el cristianismo, ancladas por necesidad de su larga historia en el mundo antiguo,

habrían visto con perplejidad el proceso científico-filosófico y socio-político de la modernidad. Una gran parte de sus problemas derivarían de la inadaptación de la religión a la cultura de la modernidad. Durante cinco siglos el cristianismo habría permanecido desconcertado ante el mundo moderno, sin acertar en el rumbo que debería conducirlo a reconciliarse con la modernidad. Pues bien, el segundo cambio transcendental consistiría en que por primera vez se estarían cumpliendo aquellas condiciones objetivas que podrían hacer posible en nuestro tiempo la necesaria, y esperada durante siglos, reconciliación de la religión con la modernidad. Sería el cambio desde el paradigma antiguo al paradigma de la modernidad. Este tránsito, pues, a una profundización en la teología cristiana en congruencia con el fondo ideológico de la modernidad estaría percibiéndose en nuestra época como posible e inmediato. Este tránsito debería producirse en la iglesia católica, pero llevaría consigo un cambio decisivo en dos direcciones: en las relaciones interconfesionales cristianas y en el diálogo interreligioso, dando lugar así a un transcendental giro en el proceso de convergencia interreligiosa.

Estos dos cambios históricos estarían discurriendo hoy en paralelo. Por una parte la emergencia del protagonismo de la sociedad civil con la esperanza de que pudiera hacer posible el nacimiento de un Nuevo Mundo, más eficaz en la prosecución del ideal natural de la especie en el dominio/comunión. Por otra parte la maduración de las condiciones históricas que por fin harían posible en el cristianismo un cambio de paradigma, de la antigüedad a la modernidad, que llevaría consigo un excepcional proceso de convergencia interreligiosa. Pero entre estos dos procesos de cambio, en principio independientes, se establecería una conexión histórica relevante.

¿En qué consistiría? ¿Cuál sería el punto de encuentro en que confluirían la emergencia del protagonismo de la sociedad civil con la reforma paradigmática del cristianismo y el proceso de convergencia religiosa?

La esencia de las religiones contiene siempre la exigencia moral de afrontar la consecución del *ideal natural de la especie* en el dominio/comunión. Pero, ¿cómo hacerlo? El cambio de paradigma mencionado permitiría pasar desde el teocratismo antiguo a situar en la conciencia individual del ciudadano cristiano (y del ciudadano religioso en general) la responsabilidad de actuación en orden a lograr el dominio/comunión. Por consiguiente, el movimiento nacido en la lógica de la modernidad hacia el protagonismo de la sociedad civil abriría un horizonte de posibilidades a la actuación civil del ciudadano cristiano (religioso) en respuesta a la exigencia de la propia fe. Ahora bien, dada la dificultad de la organización del movimiento civil que pudiera influir realmente en reconducir la historia hacia un Nuevo Mundo, la presencia del compromiso civil nacido de los ciudadanos cristianos (y religiosos) podría ser un factor determinante. En otras palabras: la historia habría puesto en manos del compromiso civil de los cristianos (religiosos) la consecución de los ideales humanísticos de la nueva época que estaría emergiendo. Pues bien, el cambio de paradigma colocaría al

movimiento religioso, intercristiano e interreligioso, en condiciones de jugar un papel determinante en hacer posible un Nuevo Mundo. Lo explicamos con más detención en lo que sigue.

Vivimos tiempos excepcionales: la responsabilidad histórica de la sociedad civil

En otros sitios he expresado mi convicción de que hoy están concurriendo un conjunto de factores que, por su propia naturaleza, conducen a producir un cambio sustancial en la *sensibilidad ético-utópica* de la gente. Entiendo por tal la forma en que una sociedad concreta concibe cómo realizar el *ideal natural de la especie*. Concibe ciertos ideales éticos de “dominio en comunión” que abren a esa sociedad un horizonte de progreso hacia un futuro de plenitud (utópico). Por ello lo he llamado *horizonte ético-utópico*. En cada tiempo, la forma del *ideal ético-utópico* concibió también ciertos *proyectos de acción en común* que representaban un diseño apropiado de convivencia que realizara su ideal ético-utópico. Así cada tipo de sociedad produjo sus protagonistas propios: monarcas, reyes, caudillos, emperadores, nobles, ciudadanos, pueblo soberano, burgueses, proletarios, capitalistas, partidos políticos, etc. Cada época produjo también sus *estrategias políticas* propias para llegar a los ideales propuestos.

A lo largo de la historia no se habrían producido muchos cambios en lo que hemos llamado sensibilidad ético-utópica. La aspiración ideal a la *vida buena* en sociedades arcaicas dio origen pragmático al *gobierno unipersonal*, sostenido con diversas versiones hasta la Edad media, e incluso después en las monarquías residuales. En el Renacimiento emergió una nueva sensibilidad ético-utópica que revivió los ensayos democráticos de Grecia y Roma: la *modernidad* instauró la nueva idea de los derechos humanos, hasta desembocar en el constitucionalismo y la democracia, al tiempo en que se identificaba con la burguesía y la doctrina liberal-capitalista. En el siglo XIX apareció una alternativa a la modernidad: el *comunitarismo*, en su versión historicista, anarquista y socialista-marxista. Esta alternativa se fundaba en una nueva sensibilidad ético-utópica que acentuaba la fraternidad. A fines del siglo XX, en nuestra opinión, tanto la modernidad como el comunitarismo habrían tocado fondo, estarían exhaustos, y estaría naciendo una nueva sensibilidad ético-utópica, la cuarta en el curso de la historia. Y esta nueva sensibilidad sería el motor que estaría impulsando el nacimiento de un Nuevo Mundo, convirtiendo nuestro tiempo en una de las épocas de creatividad histórica excepcional. Estaríamos viviendo en un tiempo privilegiado.

Esta nueva sensibilidad no respondería ya ni a la pura modernidad liberal ni al comunitarismo, en alguna de sus versiones. Sería una confluencia de ambos ideales ético-utópicos, en que se sintetizaría el personalismo de la modernidad con la solidaridad interhumana del comunitarismo. Así como la modernidad y

el comunitarismo tuvieron sus *proyectos de acción en común* (constitucionalismo, democracia, estados historicista o marxista, y sociedad anarquista), ¿cuál sería entonces el *proyecto de acción en común* que correspondería a esta hipotética nueva sensibilidad emergente en el siglo XXI? En nuestra opinión debería responder a lo que hemos llamado el *proyecto universal de desarrollo solidario* (proyecto UDS). Pero supuesto que este proyecto representara la realización actual de los ideales humanos de dominio/comunión, dentro del personalismo liberal y la solidaridad comunitarista, ¿cuál sería la vía eficiente para promover la realización del proyecto UDS? Nuestra tesis consiste en afirmar que en la actualidad se estaría produciendo la emergencia del nuevo protagonismo de la sociedad civil. Este protagonismo completamente nuevo sería la organización de la sociedad civil, distinta e independiente de los partidos políticos, en orden a forzar la realización del proyecto UDS. La sociedad civil, al tomar conciencia de sí misma y organizarse, estaría en condiciones de controlar y promover el curso de la historia.

Estas ideas han sido expuestas ya ampliamente en dos obras que deben ser consideradas como el prólogo al presente ensayo. La primera es literaria y lleva por título *Dédalo. La revolución americana del siglo XXI* (Biblioteca Nueva, Madrid 2002). La segunda es un ensayo de filosofía política: *Hacia un Nuevo Mundo. Filosofía Política del protagonismo histórico emergente de la sociedad civil* (Publicaciones Universidad Comillas, Madrid 2005). En este último ensayo explico con argumentos cómo debería organizarse el movimiento de acción civil *Nuevo Mundo* para que pudiera controlar efectivamente el curso de la historia hacia la implantación del proyecto UDS. Aunque en este ensayo me referiré a ello sumariamente (capítulo VII), me remito a estos dos libros para quien quiera una mayor profundización en mis ideas sobre la filosofía de la historia. En ellas hay algo que a mí me parece evidente y quiero dejar sentado con claridad.

Me refiero a que la historia está incuestionablemente en nuestras manos, en las manos de la sociedad civil, si es capaz de organizarse. La totalidad de los grandes países del mundo occidental son hoy democráticos y, por tanto, no hay duda de que el gobierno pertenece a aquellos en quienes los ciudadanos libres ponen su confianza. Por tanto, es evidente que la organización civil de estos ciudadanos podría imponer un rumbo humanista de la historia, hacia el dominio en comunión (y libertad) de acuerdo con el proyecto UDS. ¿Es que no es así? Lo único que se necesita es que la sociedad civil se organice de acuerdo con las ideas que den consistencia a la acción (nosotros creemos haber contribuido a ello como intelectuales) y mediante el compromiso de líderes civiles que sean capaces de promover una excepcional aventura histórica. *Nuevo Mundo* y el proyecto UDS serían posibles y supondrían una excepcional contribución a la lucha contra el sufrimiento humano. No promoverlos significaría indiferencia ética y moral ante el problema del sufrimiento humano.

En *Hacia un Nuevo Mundo*, al analizar las condiciones que harían posible que *Nuevo Mundo* llegara al nivel de desarrollo internacional requerido como

para poder forzar el rumbo de la historia, observamos que su crecimiento podría verse frenado y no llegar a alcanzar nunca el nivel crítico necesario. Por ello, se argumentaba que *Nuevo Mundo* necesitaría un valedor implantado ampliamente en la sociedad que apoyara y prestigiara su actuación. Al pensar qué posibles valedores podrían prestarle este aval concluíamos que las religiones respondían al perfil requerido. No es que las religiones debieran hacer política como tales. Además, *Nuevo Mundo* sería un movimiento puramente civil, abierto a todos, tanto a creyentes como a increyentes. Pero el claro apoyo moral externo de las religiones (cristianas y no cristianas), tal como explicábamos con detención en otros lugares, podría ser el detonante que confiriera al movimiento civil *Nuevo Mundo* la fuerza y el prestigio social requerido para emprender una explosión final de crecimiento inflacionario.

Ahora bien, para que esto pudiera suceder, el cristianismo (y las religiones) deberían estar en condiciones de afrontar esta decisiva responsabilidad histórica. Pero la verdad es que, frente a esto, la observación del panorama actual del mundo religioso nos lleva al pesimismo: en un ambiente de fundamentalismos sería muy difícil que las religiones pudieran asumir conjuntamente el papel que la historia les demanda. Aquí es donde el movimiento de protagonismo emergente de la sociedad civil entraría en confluencia con un proceso paralelo de cambio de paradigma en el cristianismo. El cambio transcendental que podría producirse en la religión cristiana podría impulsar la convergencia intercristiana, así como el diálogo interreligioso, creando las condiciones que hicieran posible el compromiso civil de los ciudadanos cristianos y religiosos, en apoyo del movimiento internacional *Nuevo Mundo* orientado a cumplir el *ideal natural de la especie*. El cambio paradigmático en el mundo religioso podría ser, por tanto, la gran ocasión que pusiera en condiciones al movimiento religioso universal de jugar un nuevo papel determinante en la historia humana.

Vivimos tiempos excepcionales: el cambio de paradigma en el cristianismo

Pero nuestro tiempo no es sólo escenario de un excepcional proceso hacia la emergencia del protagonismo histórico de la sociedad civil que abriría nuevas esperanzas en la lucha contra el sufrimiento. Es también escenario del proceso paralelo, no menos excepcional, de cambio de paradigma en el cristianismo. La modernidad, como veíamos, creó desde el siglo XVI un marco conceptual que difería sustancialmente del mundo antiguo, en lo científico-filosófico y en lo socio-político. El cristianismo vivió durante siglos en el paradigma antiguo y se entendió a sí mismo –también en lo filosófico-teológico y en lo socio-político– de acuerdo con una hermenéutica fundada en los criterios del mundo greco-romano. Es explicable, por tanto, que aquella súbita transformación ideológica

acontecida en la modernidad supusiera para la teología cristiana una traumática experiencia de inadaptación. El trauma fue progresivo y se fue notando más y más en los siglos XIX y XX. La ruptura fue mayor que en los primeros siglos tras el renacimiento: basta recordar hasta dónde llegó el integrismo católico en el siglo XIX (vg. en el pontificado de Pío IX). Al entrar en la segunda mitad del siglo XX, la iglesia católica –sin duda la principal iglesia en el mundo cristiano– seguía instalada en una hermenéutica teológica que no difería sustancialmente de la mantenida a lo largo de veinte siglos de historia cristiana.

Este ensayo defiende la tesis de que en la actualidad la iglesia católica está todavía instalada en el paradigma antiguo, o greco-romano. Frente a éste, en la modernidad, la ciencia y la filosofía, también las ciencias humanas, han llegado a un conocimiento más preciso y exacto de cómo son realmente el universo, la vida y el hombre creados por Dios. Sin embargo, no se ha producido todavía la necesaria reinterpretación del cristianismo desde el mundo moderno, ni en lo filosófico-teológico ni en lo socio-político, siguiendo el cristianismo instalado, en alguna manera, en el teocentrismo y en el teocratismo clásicos. Nuestra tesis es que en la actualidad todo ha madurado suficientemente para que se produzca el cambio de paradigma pendiente desde hace varios siglos. Por consiguiente, tras veinte siglos de permanencia en el paradigma greco-romano, es indudable que nos hallamos en un momento excepcional de la historia del cristianismo.

La tesis de que la iglesia todavía se halla en el paradigma antiguo debe ser matizada. Sólo en la segunda mitad del siglo XX se han advertido en la iglesia signos y decisiones de que se está imponiendo la conciencia de que, en efecto, el paradigma antiguo no permite responder a los desafíos racionales y de sentido común que impone la modernidad. Esto ha llevado a dos consecuencias que se comentarán a lo largo de este ensayo. Por tanto, hoy se están produciendo poco a poco más y más fisuras en la hermenéutica del paradigma antiguo.

Por una parte, la iglesia ha ido aceptando ciertas puntuales *adaptaciones ad hoc* sobre cuestiones en que la presión de la modernidad se hacía más evidente. Pongamos dos ejemplos claros, uno científico-filosófico y otro socio-político. Uno es la teoría de la evolución, antes inquietante para la hermenéutica antigua y hoy aceptada por la iglesia. Otro ejemplo es la aceptación del laicismo y de la neutralidad ideológica de los estados modernos. En las *adaptaciones ad hoc* se aceptan pragmáticamente exigencias de la modernidad, pero se hace con toda discreción, sin preguntarse si estas adaptaciones obligan a rehacer el paradigma. Da la impresión de que asumirlas no supone nada y que la iglesia puede seguir estando donde ha siempre ha estado, a saber, en el paradigma antiguo.

Por otra parte, la conciencia creciente de que el paradigma antiguo ya no responde ha llevado a una tendencia teológica que he llamado el “incompromiso hermenéutico”. Consiste en que la iglesia tiende a reducir sus mensajes al mero enunciado de los grandes contenidos del *kerigma* cristiano que expresan cuál es la esencia de la fe, haciéndolo de tal manera que se presenten sin contaminar

por la hermenéutica antigua. Se trata sólo de una tendencia, ya que en muchas ocasiones vuelve a presentarse con toda evidencia el perfil de la hermenéutica antigua. Lo vemos en el discurso de clérigos y obispos, en documentos oficiales de todo tipo, en encíclicas, discursos papales y en el mismo catecismo, y, por descontado, en numerosos teólogos.

Por consiguiente, la tesis de este ensayo consiste en afirmar que la iglesia no ha emprendido todavía el cambio integral de paradigma que demanda la historia moderna. Pero afirma algo más: que se percibe en el ambiente que el cambio es posible y pudiera producirse en un futuro próximo. Una razón de que hasta ahora no se haya producido el cambio requerido es que nunca se ha tenido clara la alternativa. Si se cambia es para sustituir una cosa por otra. Pero si no se dispone de alternativa, se produce una inercia a permanecer en lo que se tiene para no caer en el vacío. Esta situación está hoy cambiando y por ello nuestro tiempo es excepcional: porque en él comienzan a conectar entre sí los elementos que hacen inteligible cuál sería la alternativa que debería asumirse. Al tener ya en el horizonte el perfil claro de la alternativa hermenéutica el impulso hacia el cambio se hace mucho más potente. Hasta el grado de que se llegará a un punto en que ya no se podrá frenar la dinámica de la historia.

En este ensayo, tras un capítulo introductorio en que se estudia el hecho religioso y la crisis de la religión (capítulo I), se expone el contenido esencial del *kerigma* cristiano que la primera comunidad y la iglesia quisieron transmitir a la historia de acuerdo con su adhesión a la persona de Jesús y a su doctrina (capítulo II). En el siguiente capítulo se emprende una reconstrucción histórica del proceso que llevó a la configuración del paradigma greco-romano, como hermenéutica del *kerigma* cristiano desde la cultura antigua. De acuerdo con esto se concluye con una precisa exposición, punto por punto, de las características generales del paradigma greco-romano y de la visión hermenéutica del cristianismo que promovió (capítulo III). Frente a esta visión antigua, se aborda un estudio de la nueva imagen del universo, de la vida y del hombre, producida por la ciencia y la filosofía de la modernidad. De la misma forma que en el capítulo anterior, se concluye con una exposición precisa, punto por punto, de los trazos esenciales de esta nueva imagen científico-filosófica de la realidad, comparándola con los contenidos del paradigma antiguo (capítulo IV). El paso siguiente de nuestro ensayo es esencial en la lógica de nuestras argumentaciones: la nueva imagen de la realidad en el mundo moderno conduce a perfilar los principios de una nueva hermenéutica del *kerigma* cristiano, que lo asume íntegramente y lo interpreta de una forma más profunda que ilumina el sentido de la religión en nuestro tiempo.

Por tanto, más allá de las meras *adaptaciones ad hoc* y de un insuficiente "incompromiso hermenéutico", el cristianismo necesita hoy un cambio integral de paradigma que permita claridad teológica y permita salir de una situación de penosa incertidumbre. La propuesta que nosotros argumentamos es clara: no se puede seguir en una incertidumbre que no nos permite saber dónde estamos, sino

que es necesario que el cristianismo afronte explícitamente el cambio histórico de paradigma. La declaración explícita del cambio es un elemento necesario para que produzca el efecto deseado y contribuya a la extensión masiva de la idea de que el cristianismo ha entrado en una nueva época. Al hilo de la lógica de nuestras argumentaciones este ensayo mostrará con toda precisión dónde estábamos y dónde deberíamos estar. Con toda claridad podrá ponderarse el contenido de nuestras argumentaciones y la conclusión esencial a la que nos abocan: el perfil del nuevo paradigma de la modernidad.

El paradigma de la modernidad: un universo kenótico para la libertad

Una aportación, a nuestro entender importante, de este ensayo consiste en la propuesta de una alternativa al paradigma antiguo. No sólo se exponen con todo detalle las propiedades de éste último, mostrando su origen histórico y su persistencia en la actualidad, sino que se explica también en detalle cuál es la alternativa que imponen las condiciones objetivas de la imagen de la realidad en el mundo moderno. Lo que llamamos el *paradigma de la modernidad* (capítulo V) es la forma de entender el *kerigma* cristiano desde la imagen moderna de la realidad. Si el conocimiento humano progresa en la historia, es evidente que la imagen moderna del mundo representará una imagen más profunda de las cosas que en el mundo antiguo. Por tanto, si el *kerigma* que proclama la revelación en Jesús proviene del Dios creador de la realidad, debe presumirse que estará en congruencia con la realidad conocida por la modernidad. Así el *paradigma de la modernidad* es la hermenéutica del cristianismo construida desde la imagen de la realidad en nuestros días, resultado del proceso iniciado por la modernidad ya hace varios siglos.

El conocimiento actual del universo, de la vida y del hombre, permitirá un conocimiento más profundo del mundo real creado por Dios: nos hará entender cómo ha quedado Dios que sea la creación: cuál es, en definitiva, el orden o ley natural creada y cuál el designio o ley divina que Dios ha infundido en el orden creado. Así la Voz del Dios de la Creación, profundizada en la modernidad, nos ilumina en la hermenéutica de la Voz del Dios de la Revelación. Este ensayo delimita con precisión en qué consiste esa profundización excepcional en la explicación teológica del *kerigma* cristiano hoy permitida por la modernidad. Frente a lo que fue el paradigma antiguo se dibujan con precisión los perfiles fundamentales de la imagen congruente del cristianismo, y de la religión, en los tiempos modernos. Nuestro ensayo formula con toda precisión el contenido de la alternativa paradigmática pendiente desde hace varios siglos.

No debe ser objetivo de una introducción desarrollar en detalle el contenido de los capítulos que constituyen este ensayo. Pero sí debemos anticipar ahora la intuición esencial de cuanto deberemos profundizar después.

Frente al teocentrismo constitutivo del paradigma antiguo –que se convierte en teocratismo al aplicarse al discurso socio-político–, en que se imponía a la razón natural la verdad metafísica última de la Divinidad de forma inequívoca, la modernidad muestra en cambio un universo oscuro, borroso, enigmático, ambivalente, constituido por una ontología monista, dinámica, autónoma o autosuficiente, evolutiva, insospechada por la ontología antigua. Una nueva idea de la materia y de la vida obliga a un replanteamiento de la ontología en que se había fundado la visión del mundo antiguo. Este universo enigmático no impone una metafísica última. El hombre, al contrario, queda abierto a conjeturar por argumentos objetivos construibles por la razón que sería posible una hipótesis metafísica última de naturaleza teísta, o sea, una Divinidad fundante y creadora; pero que ese universo enigmático permite también otra hipótesis metafísica, también argumentable, a saber, la hipótesis de un puro mundo sin Dios, o sea, el ateísmo. El hombre, cargado, además de la razón, con todos los elementos emocionales de su existencia, debe hacer frente al enigma del universo y decidir el sentido de su vida. Debe siempre hacerlo en función de dos grandes preguntas existenciales, insertas en el núcleo mismo de la conciencia del hombre moderno: ¿es real y existente el posible Dios a pesar de su ocultamiento en un universo enigmático, de su lejanía y de su silencio? Es decir, ¿es posible un Dios, oculto e impotente, que funda el *enigma* de lo real y crea el *drama* de la existencia? El posible Dios existente, ¿tiene una voluntad real de relación con el hombre y de liberación de la historia humana?

El hombre tiene conciencia de que el universo real, tal como se le presenta, si ha sido creado por Dios, lo ha sido como universo para la libertad creativa. Es enigmático y no impone su verdad metafísica última, ya que el hombre debe instalarse en su metafísica por decisión personal libremente asumida (racional y emocionalmente fundada). Igualmente, el universo no está hecho sino que se hace en su dinámica evolutiva abierta. Así, el universo diseñado por el posible Dios es un universo para la libertad creativa: la libertad metafísica y la libertad participativa en el proceso cósmico. El hombre es cocreador de sí mismo, en lo metafísico y en lo existencial. En la respuesta ante el *enigma* y en las decisiones libres para combatir el *drama* de la existencia. Podríamos expresarlo diciendo que la ley natural impresa por Dios en la creación, tal como la modernidad constata, es la ley de la libertad creativa. Así resuena en la naturaleza, conocida por la razón moderna, la Voz del Dios de la Creación.

Si la modernidad nos lleva, por tanto, a un entendimiento en profundidad de la experiencia existencial del hombre real, abierto al enigma desde el interior de un universo enigmático, entonces, desde el punto de vista cristiano, la pregunta es inmediata: ¿cuál es la hermenéutica del *kerigma* cristiano y a qué visión del hombre moderno nos lleva? El concepto *paradigma de la modernidad* responde precisamente a la forma de entender el *kerigma* cristiano, en toda su amplitud y detalles, que se configura desde el presupuesto de que el universo, la vida y

el hombre realmente creados por Dios son los que ha descrito la modernidad. Notemos que la expectativa teológica es: a un mejor conocimiento de la Voz del Dios de la Creación, un mejor conocimiento y comprensión de la Voz del Dios de la Revelación.

Esta nueva hermenéutica del cristianismo es la que hoy está ya madura y en condiciones de dar sus frutos. Como decíamos, durante siglos no se perfiló con nitidez la alternativa hermenéutica que los tiempos estaban exigiendo. Pero hoy la situación ha cambiado. Podemos ya percibir en toda su fuerza la potencia de la nueva hermenéutica y vislumbrar su capacidad de iluminar la experiencia del hombre moderno. Entendemos de forma excepcional la extraordinaria armonía entre la Voz del Dios de la Creación y la Voz del Dios de la Revelación. Es una congruencia derivada del hecho de que la modernidad permite un nuevo y más profundo entendimiento de la *teología de la kénosis*. Esta teología protagonizará nuestro ensayo de principio a fin, pero tracemos un perfil breve de su contenido en estas anotaciones introductorias.

El *kerigma* cristiano proclama la centralidad de la figura de Cristo como el contenido esencial de la doctrina revelada por Jesús. Todo el cristianismo viene a resumirse en el Misterio de la Muerte y Resurrección de Cristo, que revela y, al mismo tiempo, realiza el plan eterno de Dios para la creación y la salvación del hombre. La teología sobre Cristo consideró siempre el concepto de *kénosis* introducido por san Pablo en el Himno de filipenses, pero lo aplicó al hecho de la encarnación del Verbo (que se despojaba de su gloria divina al hacerse "carne"). Pues bien, la hermenéutica desde la antropología de la modernidad nos lleva a extender el concepto de *kénosis* a la creación.

El Misterio de la Muerte y de la Resurrección de la Divinidad, revelado y consumado en Cristo, se convierte así en la clave lógica para entender en qué consiste el plan de Dios en la Creación y en la Salvación del hombre. El *logos* de la creación, del universo conocido por la modernidad, es así el Misterio de Cristo. La muerte de la Divinidad en la cruz responde a la experiencia de un Dios oculto en el enigma del universo que constituye el escenario de la libertad humana que llega hasta el pecado y la santidad. La resurrección de Cristo es la respuesta a la pregunta por el posible Dios liberador, ya que anticipa en la resurrección de Cristo la liberación final de la historia. El Misterio de Cristo responde a las grandes preguntas existenciales insertas en la condición humana, manifiesta en la experiencia de la modernidad: la pregunta por el posible Dios oculto (la cruz) y la pregunta por el posible Dios liberador (la resurrección). El cristianismo se entiende así como la religión de la libertad en armonía con la ley natural de la libertad obrada por Dios en la creación.

El mensaje contenido en el Misterio de Cristo toca los dos puntos cruciales de la inquietud humana, aludidos en esta introducción: el *enigma* del universo y el *drama* de la existencia. Nos dice que el *universo enigmático* es el designio divino para la libertad. Nos dice que el *universo dramático* forma parte también

del designio divino para la libertad. En el misterio de la cruz la persona divina de Cristo, en su naturaleza humana, asume con todo dramatismo el sufrimiento humano. En alguna manera, la cruz nos dice que Dios “asume el sufrimiento” y “sufre por el sufrimiento de la historia”. Dios no es indiferente al sufrimiento y al dolor: nos lo dice en el profundo mensaje de la cruz. Nos dice que crea la libertad y asume el pecado; pero también que crea el sufrimiento y lo asume, lo “sufre”. Por ello, creer en Dios es la confianza total en el designio divino, sintiéndonos perdonados y sintiéndonos acompañados en el dramático dolor que desaparecerá en la liberación plenificadora que culminará el proceso abierto de la historia. Así, ser religioso, desde el interior de la creación obrada por Dios, es creer en su Amor Liberador a pesar del drama de su lejanía y de su silencio. Creer es aceptar el diseño divino de un mundo con sufrimiento. El creyente asume así el designio divino en el *enigma* y en el *drama* de la historia.

¿Qué circunstancias han propiciado que hoy estemos ya en condiciones de vislumbrar el paradigma de la modernidad como alternativa al paradigma greco-romano? Recordemos que, como antes decíamos, el cambio paradigmático no se produjo antes porque no había alternativa. Pero, ¿por qué hoy ya tenemos una alternativa, tal como este ensayo quiere defender?

En mi opinión hay una respuesta verosímil a estas preguntas. Hoy tenemos ya una alternativa porque se han producido algunos hechos de transcendencia. En primer lugar, la ciencia moderna fue durante siglos “reduccionista” y no cabía diálogo con la religión. Hoy en día, sin embargo, la ciencia ha dejado de ser “reduccionista” (en un proceso de cambio no cerrado, todavía en curso) para orientarse hacia un enfoque vitalista y holístico. Este cambio, que será expuesto en este ensayo, ha hecho posible conocer el tipo de universo que ha sido creado por Dios. En segundo lugar, esta nueva visión de la realidad ha llevado a reconocer un universo donde Dios no se impone: un universo, en definitiva, ajeno al teocentrismo del paradigma antiguo. Por último, en tercer lugar, este hecho ha llevado a quienes reflexionaban sobre la teología desde la ciencia a intuir que el eje central para una hermenéutica del cristianismo debía ser la teología de la kénosis. Un concepto teológico de kénosis que debía ampliarse a la kénosis de la Divinidad en la Creación.

Hace ya muchos años, en un tiempo en que todo sonaba a teocentrismo, a religiocentrismo y a teocratismo, en el marco hermenéutico escolástico, advertí con toda claridad la distorsión hiriente de la hermenéutica del cristianismo al uso. Entendí con claridad que Dios había creado un universo donde no quería imponerse y donde la pura mundanidad era naturalmente viable, al tiempo en que la teología de la kénosis debía constituirse en eje de la interpretación del cristianismo. En el año 1973 publiqué mi obra titulada *Existencia, Mundanidad, Cristianismo* en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en Madrid. En esta obra (al igual que en otra menor titulada *Nuestra Fe. Introducción al*

Cristianismo, publicada en la BAC en 1974, Madrid) defendía ya el enfoque hermenéutico que se repite en este ensayo de 2010. Componer y publicar *Existencia, Mundanidad, Cristianismo*, un volumen de 750 páginas, no fue fácil y, por ello, se entiende que ya en la década de los años sesenta, cuando yo era muy, muy joven, todas estas ideas estaban ya perfectamente definidas en mi cabeza. Es evidente que hoy cambiaría cosas, pero en conjunto aquellas ideas siguen siendo correctas y me admiro retrospectivamente de la creatividad y de la densidad conceptual de aquella composición. No me considero responsable del reducido eco que estas obras tuvieron; quizá algún día la historia se lo pregunte. Tengo, naturalmente, mi propia interpretación que quizá exponga en otro momento (si creyera que fuera útil para recoger las enseñanzas de la historia). La publicación de *Dédalo. La revolución americana del siglo XXI* (Biblioteca Nueva, Madrid 2002), *Hacia un Nuevo Mundo. Filosofía Política del protagonismo histórico emergente de la sociedad civil* (Publicaciones Universidad Comillas, Madrid 2005) y finalmente de *Hacia el Nuevo Concilio. El paradigma de la modernidad en la Era de la Ciencia*, ofrecen la versión completa de mi pensamiento sobre la hermenéutica del cristianismo.

En la década de los sesenta comenzaba a madurar en América la filosofía del proceso, en continuidad con la obra de Whitehead, que para mí era en aquel tiempo completamente desconocida. En los años setenta pude conocer la obra de Moltmann sobre *El Dios Crucificado*, poco después de publicar *Existencia, Mundanidad, Cristianismo*. Años después, en el marco del diálogo entre ciencia y religión, fueron ganando notoriedad autores como Ian Barbour (ya en los setenta), Arthur Peacocke y John Polkinghorne (desde entrados los ochenta) que introdujeron poco a poco la teología de la kénosis. A ellos me he referido en tres artículos publicados en la revista *Pensamiento* y en el libro editado por Christine Heller del Riego *God Seen by Science* (Publicaciones Universidad Comillas, Madrid 2008), donde presento y discuto su teología de la kénosis desde mi punto de vista. La importancia que hoy se concede a la kénosis de Dios en la creación queda atestiguada por el libro editado por Polkinghorne *The Work of Love. Creation as Kenosis* que recoge artículos de una variedad de autores que hoy, entre otros muchos, han entendido la importancia de esta teología. El mismo papa Juan Pablo II, en su encíclica *Fides et Ratio* se hacía también eco de esta corriente al decir que “un objetivo primario de la teología es la comprensión de la kénosis de Dios, verdadero gran misterio de la mente humana, a la cual resulta inaceptable que el sufrimiento y la muerte puedan expresar el amor que se da sin pedir nada a cambio”. Para mí ha sido una gran satisfacción ver cómo poco a poco las tendencias dominantes en la lógica de la historia han producido una inflexión evidente sobre intuiciones que, desde hace años, he considerado esenciales para la adaptación del cristianismo al mundo moderno. El ambiente intelectual de 2009 no es ya el mismo que en 1973.

Hacia el nuevo concilio

Tras la exposición sistemática de la naturaleza del nuevo *paradigma de la modernidad* (capítulo V), este ensayo estudia también sus repercusiones en dos vertientes hoy de relevancia excepcional. Primero en relación a la convergencia interconfesional cristiana y al diálogo interreligioso (capítulo VI). Segundo en relación a la repercusión del paradigma en la filosofía de la historia (capítulo VII). El proceso de convergencia interreligiosa, por una parte, potenciará la presencia social de las religiones, al facilitar una nueva hermenéutica desde la modernidad, y las pondrá en condiciones de asumir en unidad compromisos excepcionales en la lucha contra el sufrimiento humano. Pero, por otra parte, la nueva filosofía de la historia hará confluír la emergencia de la responsabilidad de la sociedad civil en el proceso de la historia con la nueva filosofía cristiana de la modernidad que centrará la lucha contra el sufrimiento en el compromiso civil de los ciudadanos cristianos y religiosos.

Por tanto, de acuerdo con los supuestos argumentados en este ensayo, en nuestro tiempo estarían teniendo lugar los dos procesos paralelos de excepcional importancia histórica que acabamos de introducir: la emergencia de un nuevo protagonismo histórico de la sociedad civil que podría conducirnos a un Nuevo Mundo (estudiado principalmente en *Dedalo* y en *Hacia un Nuevo Mundo*, pero también mencionado en este ensayo) y la inminencia del cambio de paradigma en la hermenéutica del cristianismo, pendiente durante siglos (estudiado en este ensayo, *Hacia el Nuevo Concilio*). Ambos procesos podrían confluír por cuanto la viabilidad del movimiento de acción civil Nuevo Mundo podría depender del compromiso civil del movimiento religioso mundial, que podría estar preparado para asumir su responsabilidad histórica excepcional como resultado del cambio paradigmático acontecido en el cristianismo, esencial tanto para la convergencia interconfesional como para el diálogo interreligioso.

Por consiguiente, el análisis de la lógica interna de nuestro tiempo, en la dinámica civil y en la dinámica religioso-cristiana, tal como será expuesto a lo largo de los diferentes capítulos de este ensayo, se constituye en fundamento argumentativo para apelar a la necesidad de un nuevo concilio. En la historia de la iglesia han sido los concilios respuestas excepcionales exigidas por tiempos excepcionales. Ningún tiempo tan excepcional como el nuestro si consideramos la transcendencia del cambio de paradigma que se avecina, tras veinte siglos en el paradigma antiguo, y si consideramos que la emergencia del protagonismo de la sociedad civil podría hacer hoy posible el Nuevo Mundo del dominio-encomuni3n al que aspira ancestralmente la humanidad, si las religiones tomaran la responsabilidad excepcional en que la historia las ha colocado.

La iglesia debería ser consciente de su responsabilidad histórica, que no es otra que hacer presente el *kerigma* en cada momento de la historia. Esto exige un esfuerzo hermenéutico que la iglesia siempre afrontó y de ahí nació el para-

digma greco-romano. De la misma manera que la iglesia se sintió asistida por la providencia de Dios para cumplir con la responsabilidad histórica de la hermenéutica, así igualmente debería sentirse asistida actualmente, ya que el Espíritu de los primeros siglos sigue actuante en los tiempos presentes. Pero debería ser también consciente la iglesia cristiana de que la historia civil está entrando en una coyuntura en que la participación comprometida de las religiones podría jugar un papel esencial en hacer posible el Nuevo Mundo al que se aspira desde hace siglos. Debería sentir la responsabilidad de que la lucha contra el sufrimiento depende, sin duda, en la sociedad democrática de los ciudadanos, de que la inmensa mayoría de los ciudadanos son religiosos. La coyuntura histórica ofrece a las religiones el reto de cumplir su deuda pendiente con la historia humana: ser finalmente el factor decisivo de humanización exigido por la misma fe religiosa.

Por consiguiente, los argumentos que fundan nuestra apelación al concilio nacen de la lógica de la historia. En los primeros capítulos veremos cómo esta lógica nos permite reconstruir qué fue el paradigma antiguo, qué es la imagen de la realidad en la Era de la Ciencia y cómo se perfila lógicamente lo que sería el nuevo paradigma de la modernidad como hermenéutica del cristianismo (y de las religiones). La historia presiona hacia un inevitable cambio paradigmático de transcendencia incalculable. Este cambio abriría así nuevos horizontes para la convergencia interconfesional y para el diálogo religioso. El cristianismo y las religiones entrarían en una etapa de armonía y seguridad ideológica que se traduciría en un frente común en la responsabilidad de contribuir a la historia civil. La iglesia debería percibir y sentirse interpelada por esta lógica histórica que irá incrementándose. Debería persuadirse de que ya no es posible seguir mirando hacia otro lado, introduciendo discretamente las *adaptaciones ad hoc* inevitables, pero sin afrontar el necesario, explícito y socialmente patente, sin camuflajes, "ajuste de cuentas con la historia". Es una ilusión, de consecuencias sin duda muy negativas, creer posible la superación de la crisis sin afrontar el dolor del "ajuste" debido.

A través del concilio la iglesia cristiana debería liderar el proceso histórico de cambios excepcionales. La lógica y el contenido del concilio nacería de la dinámica histórica que le da sentido. En los diferentes capítulos de este ensayo se hallarían en germen los grandes temas que debería afrontar el concilio. En el capítulo final haremos una apelación al concilio, presentaremos los argumentos que la avalan y perfilaremos una simulación de los documentos en que debería desplegarse la aportación del concilio. La celebración del concilio no sólo sería una exigencia de la historia, en el sentido comentado, sino que también sería una actuación estratégica colosal para escenificar la conexión del cristianismo con la cultura y para potenciar la presencia de todas las religiones en el mundo moderno.

Recuerdo que no hace mucho oí un comentario a un teólogo prestigioso en la línea de que muchos decían hoy que en la iglesia no se hacían las cosas bien,

que había que cambiar, adaptarse a la sociedad actual, pero que, sin embargo, ninguno decía con claridad qué se hacía mal, cómo y en qué se debía cambiar. No se puede atribuir tal indefinición a este ensayo. Estudiamos con precisión qué fue el paradigma greco-romano, en qué difiere de la imagen moderna del mundo en la Era de la Ciencia, en qué debería consistir el paradigma de la modernidad o la nueva hermenéutica del cristianismo, qué consecuencia tendría este paradigma en la convergencia interconfesional cristiana y en el diálogo interreligioso, en qué forma un cristianismo así reformado, en unidad con el movimiento religioso mundial, podría contribuir en hacer posible la emergencia del protagonismo civil que impulsara la historia humana hacia el Nuevo Mundo del deseado dominio-en-comunión. Del nuevo concilio se hace finalmente una simulación precisa que nos ofrece una imagen de lo que pudiera ser realmente. Por consiguiente, todo está dicho con claridad, aunque sea con complejidad conceptual, y por ello es fácil entender con precisión cuáles son nuestras propuestas y tomar posición ante ellas.

La trilogía mencionada –*Dédalo, Hacia un Nuevo Mundo y Hacia el Nuevo Concilio*– constituye un esfuerzo considerable para describir la lógica de dos movimientos paralelos que en nuestra opinión deberían converger: por una parte, la dinámica del cambio paradigmático centrado en la *teología de la kénosis*; por otra parte, la dinámica del cambio en la historia civil centrado en la emergencia del nuevo *protagonismo de la sociedad civil*. En conjunto esta trilogía tiene un carácter único. Lo digo porque no conozco –hasta donde llega mi información– nada que pueda comparársele, ni en precisión (por ejemplo, en la simulación de lo que debería ser la construcción del concilio al que apelamos o en el análisis de la organización del movimiento civil Nuevo Mundo) ni en amplitud (ya que hemos conectado el movimiento de cambio paradigmático en el mundo de las religiones con el proceso de cambio en la historia civil). Nuestra obra es un reto excepcional a la creatividad humana: en la dinámica del mundo religioso y en la dinámica de la historia civil de las naciones. A esto haremos referencia en la conclusión de este ensayo. Quien afronte el esfuerzo requerido para estudiar nuestra obra, el “esfuerzo del concepto” hegliano, podrá persuadirse de que no exageramos.

Justificación personal

Es este un ensayo de ciencia, de filosofía y de teología. Está construido en nuestro tiempo y, por ello, tiene una intencionalidad creativa. Es la creatividad que siempre se ha atribuido a la teología en la tradición cristiana. La teología es, por una parte, adhesión a la doctrina de Jesús, tal como ha sido transmitida en el *kerigma* cristiano. Por otra, es el esfuerzo hermenéutico para explicar cómo el *kerigma* (la Voz del Dios de la Revelación) es congruente con la experiencia natural (la Voz del Dios de la Creación). Entre otros teólogos, san Agustín, santo Tomás,

Francisco Suárez, propusieron hermenéuticas del cristianismo —en sus respectivas épocas— que no coincidían entre sí, pero que eran congruentes con el *kerigma* (*patrimonium fidei*). En ocasiones, la iglesia misma, al proclamar el *kerigma*, lo ha hecho valiéndose de ciertos sistemas hermenéuticos de referencia (vg. desde algunos sistemas del paradigma greco-romano). En este ensayo hacemos, pues, una propuesta hermenéutica del cristianismo desde la lógica de nuestro tiempo, que es la lógica de la modernidad.

El contenido de nuestra propuesta es, como toda hermenéutica, aceptable o no, y desde luego no tiene pretensión de verdad (pretensión que tiene para la fe el contenido del *kerigma* cristiano), como tampoco la tuvieron otras propuestas hermenéuticas del pasado o del presente. En todo caso debemos indicar que lo que proponemos es por completo compatible con la dogmática cristiana. Incluso cuando proponemos lo que la iglesia debiera hacer en nuestra opinión (vg. en la convergencia interconfesional, en el diálogo interreligioso o en el concilio cuya simulación proponemos) se trata de propuestas teológicas que, si la iglesia las quisiera asumir, serían también conformes con la dogmática católica, es decir, con el *kerigma* cristiano. En otras palabras, proponer tales o cuales actuaciones sería en principio posible para la dogmática cristiana. Esta obra ha sido revisada y no hay en ella problemas de ortodoxia teológica; si los hubiera estaríamos dispuestos a retirarlos, ya que nuestra intención es proceder dentro de la ortodoxia teológica, que, como todo teólogo sabe, no es incompatible con la libertad hermenéutica (siempre condicionada, para la fe cristiana, por el *factum* histórico del *kerigma*).

Quiero también dejar constancia, al comenzar este ensayo, de que conozco perfectamente que nuestras propuestas se dan en una zona neutral donde, en un primer momento, apenas hay observadores. Unos están en el conservadurismo a ultranza, es decir, en la defensa del persistente paradigma antiguo, y lo que aquí decimos les sonará a arriesgado y sospechoso. Otros están en el radicalismo y rendrán la sensación de que nuestras propuestas están fuera de la onda en la que el izquierdismo teológico cristiano ha oscilado en los últimos tiempos. Nuestro ensayo es, además, complejo y toca cuestiones de ciencia, de filosofía y de teología. No es fácil seguir todo cuanto irá saliendo en capítulos posteriores. Si una obra densa (en realidad una trilogía), tan ambiciosa como ésta es, pudiera ser fácilmente criticada, sin duda que unos y otros se echarían sobre ella para devorarla. Pero, si, como es el caso, ofrece una impresión inmediata de seriedad, rigor, profundidad, complejidad, lo más fácil es el silencio, ya que no es fácil meterse en ella sin un riesgo intelectual. Digo esto porque no querría dar la impresión de ingenuidad. En la trilogía he argumentado una trama intelectual que, en mi opinión, es pertinente, pero que no se ha escrito desde la ingenuidad de ignorar las dificultades que le obstaculizarán llegar a alcanzar sus objetivos. Estas obras, esta es la verdad, han sido escritas desde una gran oscuridad y sólo responden a la intención subjetiva de obrar de acuerdo con la propia conciencia que te impele siempre moralmente a decir lo que debes decir. No soy un profeta persuadido del

alcance de sus palabras. La verdad es que la experiencia me lleva a ser escéptico, pero no hasta el punto de pensar que la lógica imparabla de la historia, y para los creyentes del aliento divino, no puedan acabar haciendo posible, por caminos imprevistos y sorprendentes, lo que en principio pudiera parecer improbable. En la conclusión de este ensayo volveré sobre algunas de estas cuestiones y me preguntaré qué debiera pasar para que el curso lógico de la historia —expuesto con honestidad y compromiso personal en esta trilogía— pudiera hacerse realidad.

Pero tampoco quiero concluir esta introducción sin una palabra dirigida a los *no creyentes*, ateos, agnósticos o indiferentes ante lo religioso, y más habida cuenta de que algunos de ellos se cuentan entre mis grandes amigos personales. Esta obra, como es obvio, no va dirigida preferentemente a no creyentes. Pero, si cae en manos de no creyentes, como probablemente sucederá, les resultará útil para entender qué es el mundo intelectual cristiano, al menos en el enfoque propio de este ensayo. Podrán ponderar qué problemas, qué preguntas, qué se podría vislumbrar para la posible evolución futura del cristianismo. Quiero que desde el principio se entienda sin lugar a dudas que en este ensayo no se afirma que la increencia no sea posible racionalmente, que sea inhonesta humanamente o que no pueda construir un sentido de la vida asumible dignamente. Nada más alejado de las intenciones de este ensayo, ya que las persuasiones defendidas en él nos dicen, más bien, que el universo es un enigma en que el ser humano libre debe decidir el sentido de su existencia y el marco de las opciones metafísicas en que quiera situarlo. Es lo que, además, constatamos sociológicamente. De parte de la creencia, por tanto, no es que haya sólo lo que nombramos como “tolerancia” ante la increencia. No se trata, pues, de “tolerar” (cosa que sería arrogancia intelectual), sino de respetar.

Pero, como contrapartida a este respeto, la creencia pediría a la increencia una actitud similar. No como concesión misericordiosa, sino como actitud que responde a la persuasión de que el universo es un enigma que permite también la creencia como hipótesis asumible racional y honestamente. En el fondo, esta actitud es la única sensata, y sé que es la que tienen las personas no creyentes que me son cercanas. En la cultura actual, crítica e ilustrada, no tienen sentido ni el teísmo ni el ateísmo dogmáticos. El dogmatismo va en contra de todos los principios epistemológicos que con tanta fuerza han influido en el siglo XX. En este ensayo se podrá seguir la lógica con que hoy, en la cultura moderna que ha determinado el pensamiento de los últimos siglos, puede repensarse la religión cristiana y el fenómeno religioso en general. El paradigma de la modernidad se presentará como la hermenéutica hoy posible del sentido de las religiones en concordancia con la imagen del universo, de la vida y del hombre en la Era de la Ciencia. Este ensayo permitirá un conocimiento profundo de la naturaleza de la fe cristiana que ayudará a los no creyentes a no argumentar su increencia sobre interpretaciones del cristianismo anacrónicas o mal construidas. En este ensayo no negamos las deficiencias de la hermenéutica en el paradigma greco-

romano. Somos conscientes de ellas y las denunciaremos, así como otros muchos aspectos de las religiones en la historia que no han impulsado, ciertamente, a que la increencia pueda ver con simpatía a la creencia. Sin embargo, si se sigue nuestro discurso podrá entenderse que es posible un cristianismo integrado en la modernidad. No es que conocer cuanto decimos en este ensayo deba conducir necesariamente a la creencia del increyente. Quiero decir simplemente que el increyente podrá entender mejor y con modernidad el tipo de cristianismo que podría ser hoy posible. Por tanto, en este sentido su increencia podrá ser más "fina" y ajustada porque no responderá ya a una falta de comprensión de la profundidad teológica del cristianismo.

Quiero también anticipar algo que después será mencionado en el ensayo. Me refiero a que al colocar la creencia junto a la increencia, ni el creyente ni el increyente deben pretender imponerse al otro mostrando la superioridad de su discurso. La pretensión de Richard Dawkins de constituirse en presidente de un imaginario tribunal de apelación donde se decide qué metafísica, el teísmo o el ateísmo, es más seria y probable, es una pretensión cuanto menos ingenua. Es evidente que un tal tribunal no es posible, y menos si debe presidirlo el señor Dawkins. El ateo piensa que su posición es la más seria, y por eso la elige. Lo mismo piensa el agnóstico de la suya. El creyente también piensa que su visión religiosa es, para él, la mejor construida. Esto responde al sentido común: tanto creyentes como increyentes lo son porque para ellos es lo más justificable, pero ambos saben que quien asume la posición contraria también piensa que su opción metafísica es la mejor justificada.

Más adelante hago también una observación que no creo pueda ofender a ningún increyente. Me refiero a que el creyente tiene una metafísica que le hace mirar al futuro con esperanza, incluso más allá de la muerte. El increyente, en cambio, no tiene futuro. Este es un hecho que difícilmente puede discutirse. El increyente podrá soñar el presente cuanto quiera, pero dentro de unos límites temporales insalvables que conducen a un desenlace final que todos conocemos. El creyente vive su esperanza apoyado en la inmensa mayoría de los hombres a lo largo de la historia, y del presente, que han dado sentido a sus vidas con las multiformes creencias religiosas. El increyente debe ser tolerante con el hombre religioso que, arrastrado por sus esperanzas de plenitud, quisiera que nadie se cerrara con su legítima libertad a un futuro en que se haga realidad la felicidad final que todos desean. El diálogo, el estar abierto a la posición del otro para comprenderla, es la mejor manera de mantener las propias convicciones con la dignidad que requiere nuestra condición humana.

Observaciones sobre el estilo y la forma de lectura de este ensayo

Por ser un ensayo, su objetivo es explicar una manera personal de ver las cosas. Todo va orientado, por tanto, a comunicar un cierto entendimiento de la situación del cristianismo y lo que debiera ser su evolución en los próximos años hacia lo que aquí llamamos el necesario cambio de paradigma hermenéutico. El objetivo no es dialogar y discutir artificialmente con autores (como se haría en una tesis) o exponer sistemáticamente ciertos temas de forma escolar (como se haría en un tratado, siempre con las referencias bibliográficas pertinentes), intentando que cada página tenga el mayor número posible de “notas a pie de página”. No es un estudio habitual del estilo teológico ordinario –con citas bíblicas, su exégesis, textos del magisterio, discusión con los tratadistas clásicos– tal como se espera del profesorado y de los investigadores y profesores universitarios. Por ser un “ensayo personal” hemos prescindido de referencias bibliográficas ya que el lector interesado en ampliar alguno de los temas que nosotros tratamos deberá recurrir a las fuentes ordinarias de información y de estudio. Apenas hemos hecho citas bíblicas (sólo una, la del himno de filipenses, ya que la cita de textos concretos nos hubiera entretenido con las entonces necesarias discusiones exegéticas). Sin embargo, a través de nuestras palabras resonarán en el lector los grandes contenidos de la tradición bíblica y los temas clásicos de la teología cristiana y católica, aunque aquí iluminados desde la nueva perspectiva hermenéutica que constituye el verdadero argumento de nuestro ensayo. Tampoco hemos hecho citas de textos o documentos eclesiásticos por las mismas razones de mantenernos dentro de nuestro estilo “ensayístico”. Nuestro verdadero interlocutor no es tal o cual autor, sino la iglesia en su conjunto que, a nuestro juicio, todavía está atrapada en la hermenéutica del paradigma greco-romano, sin acabar de hallar la alternativa que le haga entrar en la modernidad. Pedimos, pues, que no se pida a este ensayo lo que intencionalmente no pretende ser. Si se nos permite aportar el juicio del autor sobre su propia obra, considero que su valor radica en presentar los argumentos y la lógica interna que llevan a una nueva hermenéutica del cristianismo (que hoy no ha sido abordada por la teología ordinaria, de calidad profesional, pero refugiada en lo puramente kerigmático) y a la profundización que, a su luz, podemos hoy hacer de los grandes temas de la doctrina revelada en Jesús y proclamada en el *kerigma*.

Al comenzar la redacción del ensayo teníamos más bien la intención de elaborar un texto que fuera abordable sin problema por un amplio sector de lectores. Sin embargo, el mismo tratamiento de las cuestiones necesarias nos hizo entender que debíamos optar entre una exposición fácil, pero que algunos podrían considerar poco profunda, y una exposición más compleja que, sin embargo, mostrara que se está hablando con competencia y se tocan los temas tratados con la profundidad debida. Finalmente hemos optado por esto último. El resultado, por tanto, es un ensayo escrito en profundidad. Quizá sea obstáculo para la lectura inmediata, que se hará más trabajosa, pero a medio y largo plazo le dará sin duda mayor consistencia y valor. El texto está muy estructurado, con numerosas secciones y con párrafos encabezados por un título en cursiva. Creemos que esta estructuración ayudará siempre a entender dónde estamos y cuál es el hilo lógico que nos lleva de unas cosas a otras. He procurado repetir frases e ideas de conexión, que actualicen siempre el argumento discursivo, aunque en ocasiones pueda ser algo repetitivo. Es mejor repetir que correr el riesgo de perder el argumento del discurso. Hay

bloques de temas que se repiten en uno y otro momento de la obra (vg. en el capítulo II, en el V y en el VIII). Pero la repetición de estos contenidos es necesaria porque en cada capítulo juegan un papel distinto y adquieren sus matices propios. Es necesario que una obra como esta posea algunos temas y melodías de fondo que aparecen continuamente a lo largo de la sinfonía, hasta plenificarse en el capítulo final.

El estilo es conceptualmente complejo, pero es lo que pide la altura de los temas aquí tratados. El uso de mayúsculas, paréntesis, cursivas o comillas, depende del énfasis que queramos dar en cada momento a nuestras expresiones. Por ello, el lector verá que las mismas palabras, conceptos o expresiones, no siempre están necesariamente en mayúscula, cursiva o entre comillas. En algunos capítulos hay secciones que vienen en un tipo de letra más pequeña. Este procedimiento responde a que estas secciones, o son algo más difíciles o constituyen bloques de información unitarios que se deben destacar por sí mismos. Esta división en secciones permite un seguimiento más ligero del texto, si es que se decide aplazar unas secciones u otras para una lectura posterior. Somos conscientes de que el capítulo IV (sobre la ciencia) será de difícil lectura para quienes se ineresan por la teología. Por ello, quiero indicar que, para alcanzar un entendimiento global de las ideas fundamentales que este ensayo transmite, no es necesario estudiar minuciosamente cada una de sus partes o capítulos en un proceso de lectura continua ininterrumpida. El lector avezado sabrá seleccionar por sí mismo, ayudándose del pormenorizado índice analítico final, qué debe leer primero para formarse una visión introductoria de la obra, para después ir completando con las secciones que presentan análisis más especializados. Todos los capítulos pueden leerse de forma independiente y tienen una congruencia por sí mismos, aunque es evidente que la congruencia final sólo puede lograrse ensamblando todos los capítulos en el argumento general de nuestro ensayo.

1910

...

La crisis de lo religioso en la modernidad

El hecho religioso presenta diferentes facetas que tienen que ver con Dios, con la religiosidad y con la religión. Existe una relación entre estos tres factores, pero no son lo mismo. Tanto la religiosidad como la religión, referidas a lo divino, responden a la necesidad humana, derivada de su naturaleza emocional y racional, de construir “sistemas personales de sentido” que orientan su autorrealización en el mundo. Los hombres, pues, han construido en sus mentes y han vivido experiencialmente lo religioso para “dar sentido a sus vidas”. Ahora bien, ¿qué es el hecho religioso? El puro hecho no impone en modo alguno su interpretación. Esta ha sido muy divergente a lo largo de la historia y, sobre todo, a la luz del pensamiento filosófico y teológico moderno. Pero la incuestionable realidad fáctica del hecho religioso universal y su transcendencia histórica hacen que la sociedad se siga reformulando numerosas preguntas –antiguas y nuevas– sobre él desde la perspectiva neutra u objetiva propia de la antropología científica o de la historia. Desde este enfoque neutro y objetivo son muchas, en efecto, las perplejidades modernas ante el hecho religioso. Desde una perspectiva distinta, que supone ya la creencia, el hombre religioso y las religiones se preguntan también hoy por el hecho religioso. Todo apunta a que el misterioso mundo de lo religioso –misterioso para el observador neutro, para los no-creyentes pero también incluso más para los creyentes– debe ser de nuevo reflexionado responsablemente desde las religiones. Debe ser “clarificado” (no digo resuelto) al enmarcar su sentido en el mundo moderno, tanto para dar respuesta a las preguntas neutras que la sociedad se plantea como a las inquietantes incertidumbres vividas en la actualidad desde el mundo religioso cristiano. El cristianismo siente la necesidad de analizar ordenadamente qué está en realidad sucediendo. ¿Puede el cristianismo ofrecer una explicación filosófica y teológica del hecho religioso? ¿Puede hacer inreligible la experiencia religiosa desde la cultura de nuestro tiempo? La fuerza tradicional del hecho religioso entra en una profunda crisis en la modernidad. Esta crisis produce en el cristianismo una *perplejidad* que lleva a la necesidad de una *reflexión crítica* cuya lógica conduce, a nuestro juicio, tal como se argumentará en este ensayo, a la necesidad de un nuevo *concilio*. Entremos primero en el hecho religioso para después, en otros capítulos, explicar cómo la crisis de lo religioso en la modernidad fundamenta la lógica argumentativa que conduce al nuevo concilio.

¿Dios? ¿Religiosidad? ¿Religiones? Estas preguntas apuntan aspectos de la vida humana que no son iguales. Hablar de Dios se refiere por lo común a un ser personal que fundamenta y crea el universo. La religiosidad describe la actitud humana de “sentirse religado” a una numinosidad divina cósmica. La religión, supone además que la religiosidad personal es vivida socialmente en el marco de las organizaciones que llamamos “religiones”. Pero caben todavía más matices. Se puede hablar de Dios, y aceptar su existencia, sin tener lo que llamamos un “temperamento religioso” y sin tener una religión (un “teísmo”, digamos, sin religiosidad y sin religión). Se puede también ser religioso pero sin hablar de un Dios personal, como pasa en la religiosidad budista en que la vida se orienta hacia una numinosidad final imprecisa, un más allá salvador o *nirvana* enigmático del que no se afirma positivamente que sea un Dios, pero al que el hombre se “religa”. Algo parecido pasa también en ciertas espiritualidades modernas cuasi-panteístas (al estilo de algo así como el *new age*, por ejemplo, de influencia budista). Las religiones, por tanto, suelen hacer referencia a un Dios personal (o no, como en el budismo) y presentan por lo regular algún tipo de religiosidad que vincula al hombre hacia un Dios o hacia algo así como, digamos, una numinosidad mística final que produce la “salvación” (la religiosidad es *soteriológica*, apunta siempre a una salvación final). Como se ve, por tanto, las actitudes humanas ante la vida, lo enigmático y “lo religioso” (Dios, lo numérico, la religiosidad, las religiones) son complejas y no se reducen a descripciones simplistas.

En todo caso no hemos mencionado a quienes ante lo religioso toman una posición de indiferencia o negación. Hay, en efecto, quienes viven su vida desde una total indiferencia ante Dios, ante toda forma de religiosidad personal y, mucho más, ante cualquier religión. Entre estos, muchos, la mayoría, no afrontan un especial esfuerzo en justificar esta indiferencia por argumentos racionales: simplemente no hay nada en sus vidas que les pida prestar atención a esas dimensiones metafísicas. Viven desde una intuición imprecisa, pero efectiva, de que la religión no les interesa, aunque no sepan explicitar con coherencia los argumentos que les hacen sentir así (y que sin duda existen), bien sean racionales o existenciales, como son la experiencia del desorden natural, de la enfermedad o del mal. De la misma manera que la mayor parte de los creyentes y los religiosos no saben argumentar sus vivencias, así también ocurre con la inmensa mayoría de ateos, agnósticos e indiferentes, ya que no saben argumentar seriamente sus vivencias, ni tienen la preparación y cultura necesaria para poder hacerlo. Otros, en cambio, sí toman una posición intelectual y tratan de argumentar, con mayor o menor calidad de razonamiento, el hecho de hallarse en una posición agnóstica o incluso atea que contraviene las creencias de la mayoría de la humanidad. Estos últimos responden a lo que comúnmente se conoce como “inrelectuales”, en mayor o menor grado. Son los que, por lo general, tienen la entereza de llamarse incluso “ateos” o “agnósticos” de forma consciente y responsable.

Esta especie de tipología de actitudes ante “lo religioso” siempre se ha dado a

lo largo de la historia, en unas y otras culturas. Lo que ha cambiado han sido las proporciones (y las formas de exteriorización social) en que los hombres se han situado en una u otra posición. En siglos pasados lo más extendido han sido, sin duda, la religiosidad y las religiones establecidas socialmente. Lo han advertido así la totalidad de historiadores de la cultura, tanto los filósofos (recordemos a Kant, Hegel o Comte, por ejemplo), como los fenomenólogos e historiadores de la religión. Pero modernamente, en cambio, con claridad desde el renacimiento, ha ido aumentando continuamente la proporción de indiferentes, agnósticos y ateos. En el siglo XIX había muchos más ateos; en el XX, sin embargo, frente a los ateos, ha crecido la proporción de agnósticos. El ateísmo ha disminuido, pero no la indiferencia religiosa popular que ha crecido también, sin duda alguna, en el siglo XX. Ha sido también muy significativa la extensión creciente de una forma de religiosidad vaga, progresivamente separada de las religiones establecidas: se ha dado masivamente en países occidentales de origen cristiano, pero también, aunque en menor proporción, está produciéndose en otras culturas que han permanecido más afincadas en los valores ancestrales de siglos pasados (por ejemplo, en el islam, en el hinduismo o en el budismo).

1. La vida humana y su sistema de sentidos

Quizá estas observaciones iniciales sobre la posición humana, positiva o negativa, ante la experiencia religiosa, personal o social, pueda sugerir que lo religioso exprese la totalidad del "sentido de la vida". Y no es así. Lo religioso, en efecto, juega un papel relevante, en algunos quizá el más importante, en la configuración del sentido de la vida; en otros, en cambio, juega un papel muy marginal. Pero hay siempre más elementos que debemos atender y aprender a describir. Su análisis se realiza hoy en el marco de conceptos establecidos por lo que llamamos una *psicología de la cultura*. Esta nos hace entender qué papel juega lo religioso (religión y religiosidad) en el conjunto del *sistema personal de sentido* (SPS) de los individuos y en los *sistemas culturales de sentido* (SCS) que llenan el horizonte de ofertas de la sociedad.

Sentido. Ya en el mundo animal la actuación en el medio responde a un conjunto de instintos conductuales que adecuan el animal a su *Umwelt* objetivo y le hacen eficaz en la supervivencia. El instinto por vivir supone que los organismos se han construido asumiendo el valor de la vida: vivir es mantenerse en la experiencia de la propia realidad existente, gozarla, y realizar todo aquello que contribuye al mantenimiento de la vida (el animal tiende así a una autorrealización instintiva). Pero esta actividad vital va unida siempre a la experiencia del mundo ambiente propio de cada animal: la experiencia gozosa de la propia realidad es mundana, ambital, integrada. Podemos decir, pues, que el animal goza

instintivamente el sentido de su adecuación al medio. Vivir es gozar la vida “en” el mundo. El “sentido” es una experiencia de integración cósmica presente en la vida animal (dentro, evidentemente, del ámbito de posibilidades de su psiquismo específico que, como sabemos, no es racional).

En el hombre los instintos han sido evolutivamente superados, aunque integrados, en un nivel de emergencia superior que le abre a un modo de ser realidad existente cualitativamente nuevo: la persona racional. Esto quiere decir que hemos recibido un instinto ancestral a asumir la vida, a vivir. En el hombre esta respuesta, comprometida en todas sus actuaciones vivientes, está fundada en los instintos, pero controlada o mediada por unas funciones nuevas que denominamos “razón” (o, más en general, psiquismo humano). El animal, pues, ha construido instintivamente sus “sentidos”, sus formas de integración en el cosmos. En el hombre, en cambio, los instintos se asumen en un “constructo racional de sentido”. El sentido es siempre, por tanto, en animales y hombres, esta vivencia de adecuación al ámbito de existencia real; es una vivencia de coherencia e integración correcta en el cosmos. Vivir con sentido racional es hacerlo en conformidad con la propia idea de la verdad humana en el universo.

Significación. El animal ha ido aprendiendo los “signos” percibidos que disparan sus programas de respuesta para lograr esa eficacia fundada en una real adecuación a las circunstancias objetivas del medio en que se debe sobrevivir. Los signos están en el medio (interno y externo) y deben determinar las acciones para que estas tengan “sentido”; o sea, adecuación coherente al medio objetivo. También el hombre busca obrar en su vida con “sentido humano” y, por ello, busca “significación”: acciones fundadas en circunstancias relevantes del medio objetivo que dicen algo a su conducta (es decir, que sean “significativas”, o sea, con capacidad de ser “signo” que oriente la conducta adaptativa viviente hacia el “sentido”). Obrar, pues, con significación es hacerlo en congruencia armónica con el fundamento de la experiencia real del ámbito que nos condiciona como especie. En último término obrar significativamente es hacerlo dentro del marco de nuestra experiencia posible del mundo.

Por ello, el hombre busca obrar con significación y sentido. Se busca lo significativo: lo que está dado en la realidad y, además, tiene también relevancia para nuestra vida. Si no formara parte de la realidad difícilmente podría influir realmente en nuestras vidas. Se elude lo no-significativo: lo que no conecta con nuestra realidad de experiencia y lo que nos saca de la realidad objetiva, fuera del mundo real en que además debemos vivir. Lo no significativo, por tanto, es lo que no tiene sentido para nuestra vida por no insertarnos en la realidad del mundo.

Sistemas personales de sentido. Cada especie animal ha construido el universo de signos que le induce hacia una vida adaptada, con sentido para su especie. Pero en el hombre los sistemas de sentido se producen siempre desde la existencia personal. Entendemos ahora cómo el hombre, movido por el impulso hacia la vida, heredado de las especies animales, al actuar racionalmente ha ido dotando

de "valencia" o "valor" a ciertos signos y a los programas de comportamiento activados por ellos, generadores de consecuencias beneficiosas para su vida. Así, el hombre ha ido dotando de valencia o valor a muchos signos y construyendo en su mente un "sistema de sentidos" que tienen que ver con lo inmediato (con la supervivencia inmediata): la alimentación, vivienda, trabajo, relación social, económica, política, familiar, afectiva, sexual, profesional, lúdica, estética, etc. El valor de cada uno de esos ámbitos de sentido no es idéntico en cada existencia personal; cada uno construye de forma intransferible e individual su sistema de sentidos inmediatos. Hay quienes, por ejemplo, diferencialmente, hacen eje de su vida las valencias familiares, políticas, profesionales, religiosas, lúdicas, o estéticas. Existen, en efecto, muchos "sistemas" (o "modelos") personales de sentido inmediato que permiten vivir la vida personal de formas distintas. Son elecciones creativas permitidas por la especificidad racional de cada hombre que supera en mucho la flexibilidad ya presente en la vida animal y hacen de él un "animal abierto y creativo".

Pero, además de los sentidos inmediatos, la racionalidad humana ha movido a dotar la vida de otras valencias que, frente a lo inmediato, quizá podríamos calificar acertadamente como "metafísicas". En ellas busca el hombre dotar a su vida de un sentido congruente con la imagen última del universo construida con su razón. En los sentidos metafísicos pretende el hombre adecuar su vida a la verdad última del sistema que le contiene, que es también, en definitiva, la verdad de sí mismo. Son valores o sentidos metafísicos —ciñéndonos sólo a lo fundamental— el teísmo, el ateísmo o el agnosticismo.

La valencia de sentido que llamamos "religión" es siempre una forma de teísmo. Pero no todo teísmo es religioso. Recordemos a Einstein que, al parecer, era teísta, pero, sin embargo, no había integrado su "teísmo" en, digamos, una religión histórica determinada (ni judaísmo, ni cristianismo, ni hinduismo). Por consiguiente, los sistemas de sentido metafísico último (bien sean teísmos o religiones, ateísmos, agnosticismos) forman parte también del sistema personal de sentido que cada persona construye. En cada individuo, a la vez, se configuran valencias o sentidos inmediatos y sentidos metafísicos. Estos últimos son muy relevantes en algunos, pero no en todos. Hay vidas en que predomina la atención a valencias de sentido inmediatas (trabajo, profesión, política, juego, estética, sexualidad, afectividad, familia...) y esto suele ser hoy lo más común por los imperativos inmediatos que fuerza la misma dinámica de la vida (la tarea de sobrevivir nos arrastra y se impone el valor de lo inmediato). Pero en otras personas, en cambio, predomina lo metafísico (son un caso evidente de esto aquellos cuya religiosidad se hace el centro existencial de sus vidas). Además la vida evoluciona y también los sistemas de sentido. Lo metafísico acaba siempre haciendo acto de presencia en uno u otro momento de la vida.

Sistemas culturales de sentido. Los sistemas personales de sentido han producido identificaciones en los grupos humanos. Han producido sistemas de sentido

compartidos que denominamos sistemas culturales de sentido. En un primer paso son las familias, los clanes y grupos, las comunidades, las naciones, e incluso amplias zonas geográficas con multitud de naciones, las que comparten en grupo sistemas culturales de sentido. Estos, una vez constituidos, toman fuerza por sí mismos e influyen en la conducta de los individuos; es decir, en el proceso creativo individual que conforma el sistema personal de sentido. Por tanto, los sistemas culturales de sentido son obra de sistemas personales de sentido previos creados por individuos; pero, una vez que los sistemas culturales de sentido han sido conformados socio-culturalmente, con una presencia social manifiesta, influyen a su vez en el proceso personal de conformación de sistemas de sentido individual. Es algo así como una causalidad bidireccional.

Si observamos, en efecto, qué pasa hoy en nuestra sociedad y en nuestra cultura, vemos que han tomado forma poderosa una serie de sistemas culturales de sentido. Pensemos en las religiones, en los sistemas socio-políticos, en los sistemas de sexualidad y de relación interpersonal, en los sistemas estéticos (música, cine...), en los sistemas lúdicos (deporte, juegos, turismo...), etc. Los individuos, a medida que se hacen adultos, y por la transmisión de valores ya presente en las mismas familias, se ven atraídos por esos grandes sistemas de valores que compiten en el escenario socio-cultural. Muchos de estos sistemas culturales de sentido no son compatibles entre sí (aunque otros sí lo son). En las sociedades modernas existe una competición abierta entre ellos para atraer hacia sí la capacidad creativa libre de cada individuo. Este debe elegir y construir personalmente su propio mundo de sentido (sistema personal de sentido) ante la oferta competitiva de quienes le ofrecen un “modelo ya construido” que imitar.

La sociedad-cultura general (también la familia y los grupos cercanos a cada individuo) influyen en los valores y sentidos personales que se aceptarán; pero no se imponen absolutamente. Frente a todo está siempre la capacidad creativa y crítica del ser humano que debe responder como individuo de su propia vida y de sus sentidos personales. Esta creatividad crítica personal ha sido también fundamento de la evolución de la historia misma en cuanto creativa e innovadora, y lo sigue siendo actualmente cuando se crean nuevas formas de sentido con influencia social potente. Si el hombre individual no hubiera podido sobreponerse a la cultura ambiente, la historia no se hubiera transformado y avanzado creativamente.

La historia no es, por tanto, sólo *memética* (Dawkins, Dennett); no está sólo dominada por *memes* que condicionan de forma clausurada, cerrada, el futuro de la historia. La historia, en efecto, se explica en parte por factores meméticos, por *memes*; o, si se quiere, como siempre se ha dicho, por tradiciones que se transmiten y se imitan. Pero sólo en parte porque por encima de la fuerza de las tradiciones repetitivas y meméticas está siempre la creatividad innovadora de las personas individuales que se transmite a la creatividad de la historia misma.

Conclusión: religión en el marco de los sistemas de sentido. Decíamos antes que

la religión no es siempre lo más importante de la vida. Incluso en aquellos casos en que lo religioso juega un papel importante en el sistema personal de sentido de un individuo, la religión debe convivir siempre necesariamente con otras valencias o sentidos, bien sean socio-políticos, lúdicos, profesionales o estéticos, por ejemplo. Por otra parte, hay también muchos otros casos en que el factor religioso del sistema de sentido, o bien es directamente rechazado, o apenas existe, o juega un papel poco relevante en la práctica; en muchos casos la vida está de hecho absorta por valencias no-religiosas. La religión existe, pero debe situarse correctamente en aquel ámbito y dimensión en que realmente se presenta para cada individuo.

Hay culturas orientales y africanas donde la religión todavía sigue siendo el factor de sentido sin duda más importante para la mayor parte de la población. Sin embargo, creemos, fundándonos en estudios sociológicos relevantes y en la experiencia directa de cuanto acontece, que en los países desarrollados occidentales, y en otros de su influencia inmediata (es decir, en aquellos países que constituyen la base social del cristianismo histórico), la religión ha dejado de ser el factor más importante de sus sistemas de sentido. Incluso para ciudadanos "occidentales" que son sinceramente religiosos la religión está ahí, como factor de acompañamiento, pero con frecuencia su vida gira de inmediato en torno a otro conjunto de factores de sentido ofrecidos, e impuestos de hecho, por la sociedad moderna. Los países cristianos de Latinoamérica son probablemente los que presentan todavía hoy sectores más amplios de población en que lo religioso sigue jugando un papel de importancia primordial. En todo caso no cabe duda de que el factor religioso ha sido, es y probablemente seguirá siendo uno de los elementos metafísicos más importantes tanto en los sistemas personales de sentido como en los sistemas culturales de sentido.

Sea todo dicho sin ignorar que las estadísticas confirman hoy en día que la mayor parte de la población mundial se declara creyente en Dios y se considera parte de las grandes religiones históricas: el cristianismo en todas sus iglesias y grupos, hinduismo, budismo, islamismo o judaísmo, entre otras. Incluso en los países avanzados más descreídos, como Francia u otros países europeos, o antiguos países comunistas como residuo del ateísmo impuesto por tantos años de ateísmo oficial (como pasa la antigua República Democrática Alemana), los porcentajes de creyentes siguen siendo muy superiores a la increencia. Y esto debe ser dicho sin ignorar, además, que estos porcentajes dominantes de creencia y religiosidad se alcanzan con personas en su mayoría sin formación religiosa, con poca cultura, incluso en ocasiones con una religiosidad o increencia un tanto fáctica o difusa. Personas que apenas saben explicar las razones de las metafísicas y de las religiones a las que dicen pertenecer.

2. El hecho religioso: religiosidad y religiones

Decimos, pues, que la religión es un factor relevante en los sistemas personales de sentido y en los sistemas culturales de sentido. Pero, ¿en qué consiste propiamente el factor religioso? ¿En qué consiste la religiosidad? ¿Qué decimos al hablar de Dios en las religiones o en la religiosidad? Debemos ahora analizar con matices más precisos eso que, en general, llamamos el “hecho religioso”, profundizando algunos perfiles insinuados en lo anterior. Si no tenemos una idea precisa de cómo se presenta el hecho religioso en la realidad individual y en la social, como puro hecho fenoménico, difícilmente podremos estudiar con acierto cómo se puede valorar desde la objetividad social, desde las religiones y desde el cristianismo. El hecho religioso en su pura facticidad como realidad fenomenológica, con sus perfiles propios y su diversidad, debe ser sin duda el fundamento de su explicación filosófica.

Muchos autores han descrito el hecho religioso como fenómeno, sean Kant, Hegel, Otto, Mircea Eliade u otros. En lo que sigue no ofrecemos la, digamos, doctrina común acerca de la fenomenología de la religión (con la que, por otra parte, coincidiremos), sino solamente la selección y la ordenación de rasgos fenomenológicos que a nosotros personalmente nos satisfacen.

En primer lugar, por tanto, exponemos aquellos perfiles básicos de la fenomenología del hecho religioso en la religiosidad y en las religiones. En segundo lugar, me referiré a conocimientos de la neurología moderna que pueden ayudarnos a valorar la profundidad y la extensión del hecho religioso en la naturaleza humana. Por último, en tercer lugar, veremos que el hecho religioso –y sus fundamentos neurológicos– pueden ser objeto de diferente interpretación: hay quienes ven lo religioso como actitud humana posible que responde a una congruencia racional con la realidad (en posible congruencia con la realidad) y otros como actitud incongruente, ilusoria y evasiva.

2.1. *Fenomenología del hecho religioso*

El hecho religioso presenta rasgos que, en conjunto, son propios de la experiencia religiosa. Sin embargo, la religiosidad no siempre presenta las mismas características en todas las religiones. Estos rasgos, pues, son sólo el “marco general” que encuadra los matices y sesgos que presenta después cada religiosidad concreta. Al hablar aquí del hecho religioso incluimos los dos aspectos que venimos mencionando: experiencia religiosa y religiones. Si no hubiera experiencia religiosa no habría religiones. Pero no son lo mismo. El hecho religioso nos hace ver cómo las religiones organizan en la sociedad la experiencia religiosa de sus miembros.

Coherencia cósmica metafísica. Para todo creyente su religiosidad representa un conocimiento último, metafísico, del universo. Lo religioso tiene así un contenido cognitivo que supone desvelar destellos (hasta un cierto punto) acerca de los misterios y enigmas últimos del universo, de la vida y del hombre. Si, tal como explicábamos, la esencia de la existencia humana es la búsqueda de la “vida plena” mediante el “sentido”, esto es, mediante la adecuación coherente del hombre al mundo objetivo en que se sobrevive, la religión representa entonces el sentido final, el horizonte final que dice al ser humano qué son últimamente las cosas y cuál es el sentido que puede acoplarlo a la verdad cósmica que nos envuelve y nos confiere la vida. Así, esta verdad última permite al hombre inferir qué debe hacer para vivir con “sentido”, esto es, para instalarse en el “sentido cósmico” último. El hombre religioso sabe que debe tener otros sentidos inmediatos (cazar, comer, trabajar, organizarse en sociedad, jugar...) que pueden quizá atraer de forma absorbente durante tramos de su vida; pero el sentido religioso, en último término, debe tener prevalencia e influir sobre todo lo inmediato porque es el que nos permite saber dónde está lo final, lo seguro, lo permanente, los valores últimos. Donde están las esperanzas finales y perdurables de “vida” personal y colectiva.

Numinosidad cósmica. En todas las religiones se presenta siempre una experiencia de “numinosidad cósmica” en que el sujeto percibe el cosmos como manifestación luminosa de una numinosidad oculta que representa para la especie humana una esperanza actual y final de salvación vital realizadora y plenificadora. La numinosidad cósmica sentida por el hombre religioso hace percibir en el cosmos una vida, una cercanía ontológica a lo humano, un mensaje cósmico de unidad, de coherencia y de sentido, que abre a la alegría y a la esperanza de que, más allá de todo, la vida puede acabar bien, que la autorrealización humana vale la pena y que es posible la alegría de esperar una plenificación final de nuestra apetencia a vivir. El hombre religioso busca acogerse a esa numinosidad cósmica enigmática, misteriosa, insertarse en su “sentido”, en su dinámica de luz y de vida. Esta vivencia de numinosidad cósmica no es “teísta”, no habla de Dios. Es algo previo que se da siempre en la religión. Hay incluso religiones con una clara apertura a una numinosidad cósmica que no son teístas. Por ejemplo el budismo. Este entiende la vida como un camino (*samsara*) hacia el *Nirvana* en que la numinosidad cósmica se traducirá finalmente en un estado de salvación humana. Para el budismo el *Nirvana* no equivale a Dios (pienso que tampoco lo niega): es un futuro enigmático, misterioso, que salva al hombre y al que el hombre debe acceder por la práctica religiosa. Muchas religiosidades primitivas se fundamentan en esta sensación de numinosidad cósmica y tratan de integrarse en los ritmos de la vida por la religión (que los fenomenólogos de la religión llaman ciclos de la cosmo-biología). No pocas espiritualidades modernas, como por ejemplo el *New Age* (algunas con clara influencia budista) se han fundado también en estas experiencias numinosas.

La fenomenología de las religiones nos muestra que la numinosidad cósmica es, ante todo, una experiencia vivencial. Es una intuición que se funda en las experiencias inmediatas del cosmos y del psiquismo humano inmerso en él. No es un resultado organizado de la razón, bien sea en constructos filosóficos o teológicos, aunque es verdad que en las religiones establecidas, han surgido filosofías y teologías que argumentan y describen las experiencias primordiales de cada religión, entre ellas lo que aquí llamamos “numinosidad cósmica”. Pero no olvidemos que las religiones se fundan primero en experiencias primordiales que más tarde se han descrito en filosofías y teologías. Pero lo numinoso es siempre primordialmente una experiencia vivencial.

Divinidad, divinidades. Todas las religiones —o sea, todos los hombres religiosos— tienen siempre la experiencia de numinosidad cósmica y, por ella, se sienten envueltos en el misterio enigmático de un cosmos luminoso, viviente, psíquico. Pero la mayor parte de las religiones han dado un paso más y se han atrevido a postular que ese misterio numinoso se resuelve en una Divinidad o en divinidades cósmicas diversas. En ocasiones se trata de la postulación de una divinidad superior que convive con otras divinidades inferiores a las que controla. En último término la numinosidad cósmica, por tanto, manifiesta y revela la presencia oculta de una Divinidad o de divinidades que constituyen el fundamento y explicación final de las cosas. Por tanto, la divinidad asume y explica finalmente la fuerza previa de la numinosidad cósmica. Esta, podríamos decir, funda el acceso a la divinidad o a las divinidades.

La idea de que la numinosidad cósmica revela la presencia oculta de la Divinidad tiene, evidentemente, una relación con el hecho de la experiencia psíquica del mismo hombre. Este proyecta una sublimación de su propio ser personal experiencial como explicación final del cosmos. El hombre se inspira, sin duda, en sí mismo para formar la idea de Dios y para hablar de los dioses; si a esto se le llama hablar “antropomórficamente” de los dioses, debemos conceder que probablemente es así. Pero debemos advertir de nuevo que la fenomenología del hecho religioso describe una experiencia vivencial: la experiencia de un cosmos numinoso como Divinidad. Se trata de una experiencia vivencial presente en las religiones. Más adelante las religiones teístas se dotarán también de una filosofía y de una teología. Así es, en efecto. Hay teísmo sin religión. Pero aquí, sin embargo, insistimos en la experiencia fenomenológica y vivencial de la Divinidad en las religiones “teístas”. La mayor parte de las religiones son teístas: hinduismo, judaísmo, islamismo y cristianismo, así como la totalidad de las religiones asiáticas, africanas, las religiones primitivas y antiguas. El budismo, como es sabido, rechazó el teísmo por creerlo incompatible con el mal y el sufrimiento humano, quedando por ello reducido a una religión fundada en la pura numinosidad cósmica y en la apertura a una pura esperanza enigmática de salvación por la ascesis. Sin embargo, no olvidemos que en la religión popular budista se habla de los *devas*, o dioses intermedios, que forman parte del mundo transitorio (no están

en el *Nirvana*) y que establecen con los creyentes un denso negociado popular de apaciguamiento o intercesión.

Temor ante la naturaleza. Es un hecho que el hombre religioso en todo caso, pero más el hombre primitivo, ha tenido que enfrentarse a la dureza del esfuerzo por la supervivencia. Surgen el temor y la angustia ante el fragor de las fuerzas naturales bien sea la escasez de alimentos o de recursos de amparo ante el frío, el calor, las lluvias, los azotes naturales, o la agresión de las alimañas salvajes; pero es también el temor ante otros seres humanos enemigos y el enfrentamiento, el desamparo, el dolor y la soledad, así como la angustia ante las enfermedades y la amenaza final de la muerte. Esta experiencia parece ser contradictoria con la numinosidad cósmica y la Divinidad: en esta aparece un cosmos acogedor, pero en el temor natural aparece la cara amarga de un mundo que produce el sufrimiento. La vida humana se realiza como un *drama* en que el hombre ve frustradas las apetencias de vida plena. En algunos casos, como en el budismo, la experiencia del sufrimiento se ha considerado incompatible con la Divinidad, aunque no con la numinosidad cósmica. Sin embargo, en la mayor parte de las religiones humanas el hecho fenomenológico es que el hombre religioso acepta resignado, sin un cuestionamiento profundo, que el mundo numinoso-teísta sea al mismo tiempo el mundo del sufrimiento y del mal. La experiencia religiosa, tal como se nos muestra, asume el temor ante la naturaleza, el sufrimiento y el mal, y ello no es óbice para la aceptación de lo divino.

Religación. El hombre religioso acepta, pues, el dramatismo de la vida natural, sin cuestionar sus vivencias religiosas fundamentales. Esta actitud es parte constituyente de la religiosidad. Pero hay más: no sólo acepta lo religioso, sino que se religa a ello. Religación significa precisamente apoyar y referir la vida a la Divinidad (o, en su lugar, a la numinosidad cósmica enigmática). Dios es así, para la experiencia religiosa, Alguien en quien se puede fundar la vida de manera fiable y segura. Por consiguiente, el hombre entiende por ello que el estado de cosas en el mundo, por muy dramático que sea, no debe impedir el sentido religioso. Dios, en alguna manera, cuenta con la vida tal como es y no puede cambiarla. Pero el hombre al religarse sabe que puede fundar su existencia en lo divino. Este talante existencial de vivir religado es parte muy importante en casi todas las experiencias religiosas. Normalmente religiosidad va siempre unida a sentimiento existencial de religación, de fundamento y dependencia de la divinidad cósmica última.

Salvación. Las religiones suponen también una experiencia de salvación, o *soteriológica*, que se deriva inmediatamente de la religación, como "camino de salvación", y está referida estrechamente a ella. Dios es Aquel que puede salvar la existencia y que, en efecto, la salva. La salvación se considera siempre en dos dimensiones: una inmediata y otra transcendente. La inmediata hace referencia a las circunstancias más inmediatas de la vida en que el ser humano se angustia ante el futuro y pide ayuda: en una batalla, en una enfermedad, ante la amenaza

de la muerte, en el fracaso, en el trabajo... El hombre religioso solicita así a Dios lo que ya en el pensamiento bíblico primitivo se entiende por bendición: se pide a Dios que bendiga la vida para que las cosas vayan simplemente bien. Se acepta un mundo en que existe el Mal, pero se confía también en que Dios puede intervenir puntualmente y responder al hombre angustiado. La dimensión trascendente es la salvación final y definitiva más allá de la muerte. Dios puede así salvar lo humano más allá de la corrupción más terrible y definitiva de la muerte. De ahí que las religiones hayan ido casi siempre unidas a la idea de perdurabilidad del ser humano más allá de la muerte.

Perdurabilidad y culto a los muertos. La idea de perdurabilidad, obra del poder salvador de la Divinidad, que acabamos de mencionar, va casi siempre unida al culto de los muertos. Hemos mencionado antes la angustia ante el dramatismo de la vida, pero hay un dramatismo quizá peor por el que todos pasan: el de ver perecer y sufrir a las personas queridas. La fuerza del amor hace que el ser humano no se resigna a pensar que aquellos que ha amado han perecido por siempre y ya no existen en absoluto. La ternura existencial de la madre ante el hijo que sufre y muere no se resigna. Por ello, se dejará llevar por la experiencia religiosa de que el poder salvador de la divinidad acoge a los muertos. Estos pasan a pervivir en una dimensión numérica o divina, y son objeto de un culto enmarcado en las vivencias religiosas. Ya los neanderthales de la cueva de Shanidar en Irak, descubiertos hace ya muchos años por Solecky, enterraban a sus muertos ritualmente y los cubrían de flores. El descubrimiento de las actitudes más antiguas de la religiosidad ha ido así unida al culto a los muertos. Culto que se repetirá y presentará rasgos variados en la mayor parte de las religiones históricas y modernas.

Sacrificio. La religiosidad supone, como hemos observado, reconocer que ese ámbito numinoso o divino tiene una potencialidad salvadora, que afecta a lo trascendente, pero también a lo inmediato. El hombre entiende así que su relación con lo divino depende de su voluntad personal de estar religado, de aceptar el mundo tal como es y disponerse alegremente a someterse a la salvación obrada por la Divinidad. Esta dimensión religiosa es la más poderosa para obrar la bendición de la vida: es el poder de lo numinoso y de lo divino. El individuo se siente así movido a mostrar a la enigmática Divinidad su entrega total e incondicionada: se pone a la Divinidad por encima de todo otro interés o beneficio inmediato; es decir, se antepone a cualquier otra instancia de salvación o beneficio. El sacrificio es así la forma, repetida en casi todas las religiones, en que el hombre muestra su entrega al poder divino: se renuncia a bienes inmediatos, a algo significativo para el hombre que se sacrifica, como signo de la prevalencia de la entrega a lo divino. El signo sacrificial se constituye así en ofrenda de la voluntad humana a lo numinoso. No es sólo el sacrificio de animales u otros bienes importantes. En ocasiones, en religiones primitivas o en ritos religiosos de un tipo u otro, el sacrificio se realiza de tal manera que permite leer signos de respuesta de la voluntad divina y sobre el futuro (recordemos, por ejemplo, los ritos auspiciales

en la antigua Roma). Esta especie de mercantilismo o negociado de lo religioso (ofrenda para conseguir la benevolencia divina) se da en todas las religiones (vg. las velas en el catolicismo o el giro de las ruedas del destino o los ritos budistas para aplacar a los devas). La idea de sacrificio, unida a la experiencia de "culpa" (por no haberse religado a Dios y haber desconfiado de la "salvación") es esencial en la casi totalidad de las religiones.

Experiencia numérico-divina. La religiosidad crea en el individuo una tensión hacia el diálogo con la Divinidad. El sacrificio, y las liturgias de petición o aplacación, son intentos de diálogo con la Divinidad. El hombre religioso supone que la Divinidad "escucha" y, por ello, tiene una tensión potente hacia el diálogo con Dios. Que Dios intervenga y salve depende de un diálogo en que interviene el hombre como factor esencial. Este habla emitiendo lenguaje o con su "voz interior" para dirigirse a Dios y se siente respondido: a veces por medio de acontecimientos externos (vg. en los auspicios), pero en la mayoría de los casos por una misteriosa voz interior que produce sensación de paz, de armonía, de unión ontológica a esa entidad enigmática numinosa y divina. Es frecuente que la religiosidad conduzca, pues, a experiencias interiores que denominamos "místicas", de trance o incluso de éxtasis, en la fenomenología de la religión. La religiosidad se convierte así en una experiencia interior de apertura y diálogo con una Divinidad que acompaña en la vida, y que se convierte en una dimensión esencial a la que el hombre se siente obligado a prestar lealtad y fidelidad absoluta. Estas dimensiones "místicas" o "experiencia religiosa" se encuentran en casi todas las religiones: cristianismo, islam, judaísmo, hinduismo o budismo. Hoy en día conocemos, como después indicaremos, las huellas neurológicas que la experiencia religiosa ha dejado en el ser humano.

Entrega confiada. Una consecuencia de todo lo anterior es el refuerzo existencial de la confianza religiosa en la Divinidad. El dramatismo y caos de la existencia en el mundo, las penalidades de todo tipo y el escenario final de la truncación y de la muerte, no son obstáculo para que el hombre religioso se entregue confiadamente a la Divinidad. Se produce aquí una confianza ciega. Es como si esta entrega confiada fuera la prueba definitiva en que se hace valer la decisión humana de jugárselo todo en la entrega al poder salvador de la Divinidad. Es una entrega que se refuerza por las experiencias religiosas interiores, místicas, por el ejercicio del sacrificio y por las prácticas de los ritos religiosos en general. Se trata de una confianza no racional, sino fundada en la experiencia personal. La religiosidad es ante todo emocional y vivencial, cuando nos referimos al hecho individual religioso. El que sea emocional no quiere decir, después lo veremos, que detrás de lo religioso pueda, o no, existir un fundamento real que le dé sentido y que pueda estar siendo ya difusamente intuido por el hombre religioso. Pero debemos insistir en que la religiosidad no es ante todo un constructo racional frío, sino una intuición vivencial no organizada reflexivamente que se estabiliza como experiencia emocional.

Comunión interhumana. La religiosidad es vivida casi siempre como una experiencia de comunión interhumana. El individuo religioso se siente vinculado a una experiencia comunitaria: es la familia, el clan, el grupo, la comunidad, la nación..., la que siente la misma experiencia y refuerza así a cada uno de sus miembros a iniciarse en ella. La religión comenzó en tiempos ancestrales de la historia y se transmite con constancia y firmeza. Pasa de padres a hijos, de generación en generación. En parte, responde a memes transmitidos y tiene, por tanto, una estructura memética; esto es incuestionable, es un hecho y no prejuzga el sentido o sin-sentido de lo religioso. Por tanto, en lo religioso se conjugan dos elementos que se complementan: la experiencia individual insustituible y la experiencia de comunión interhumana. Es la primera la que produce la segunda; pero la segunda, una vez constituida, refuerza el acceso y consolidación de la experiencia individual.

Profetismo. La religiosidad vivida comunitariamente genera casi siempre la aparición de "profetas". El profeta se siente así como vehículo especial de comunicación con la Divinidad. Pero no se trata de un don individual, sino social. La voz de la Divinidad resuena a través del profeta pero se dirige a la comunidad e ilumina el futuro. En ocasiones se trata de mensajes que se enmarcan en circunstancias muy concretas y especiales de la comunidad. En otras ocasiones se trata de mensajes "revelación" que señalan de forma más general y permanente aspectos de la naturaleza cósmica, de la Divinidad y del sentido ritual del comportamiento religioso. A veces el profeta se convierte en "medium" que entra en "trance" y conecta con la Divinidad públicamente durante rituales místicos religiosos. El profeta es, sin duda, la persona que vive con fuerza extraordinaria lo religioso y así es identificado por la comunidad. Esta lo reconoce, le cree y sigue sus enseñanzas con veneración. En este sentido los profetas se convierten en algo así como líderes de la experiencia religiosa. Son un modelo viviente de cómo la religión llega a poner en contacto al individuo con un Dios que oye al hombre, le responde, le orienta en el curso de la vida y le salva. La comunidad religiosa ve en el profeta una manifestación palpable de la Divinidad.

Religión. La experiencia religiosa vivida comunitariamente acaba en la formación de las religiones. Así ha sido históricamente. En ocasiones los profetas han jugado un papel determinante en su nacimiento. Es el caso, por ejemplo, del budismo y del islamismo; y también del cristianismo. Por ello, al organizarse socialmente la religión produce una serie de figuras –sacerdotes, liturgias, prácticas rituales, mediaciones de todo tipo...– que vehiculan poco a poco la práctica religiosa de los individuos. La religión llega a jugar incluso un papel esencial en el orden político: Dios ampara al pueblo religioso, el monarca es el caudillo del pueblo y, por ello, es el "ungido" iluminado por Dios para gobernar rectamente. Llega un momento en que toda experiencia personal religiosa se siente forzada a realizarse dentro de los moldes de la religión que socialmente le vincula. Si no lo hace así se siente responsable de infidelidad a lo divino, ya que considera su

religión como resultado de la relación religiosa real de la comunidad con un Dios que se ha manifestado por los profetas y por la tradición de su comunidad. Han sido las religiones organizadas las que han dirigido la construcción de sistemas de pensamiento complejo para razonar y explicar los contenidos teológicos de su cosmovisión propia. Pensemos, por ejemplo, en la tradición filosófica del budismo, de increíble complejidad y escuelas variadísimas. Pero estas filosofías y teologías de la religión han aparecido en la historia con posterioridad a una tradición religiosa ancestral que sigue presente en los creyentes y constituye el eje vertebral de lo religioso. Como antes decíamos lo religioso no es una filosofía racional, sino una experiencia emocional de vivencia de lo numinoso-divino que nace en tiempos primitivos en que lo intelectual estaba poco desarrollado. Por tanto, es un hecho fenomenológico que la experiencia religiosa se nos presenta casi siempre vivida en el contexto social de las religiones socialmente establecidas.

Conclusión: originalidad personal de la experiencia religiosa. En esta fenomenología del hecho religioso hemos descrito rasgos que por lo común se presentan siempre en la experiencia religiosa. Pero debemos insistir en que en ocasiones no se presentan todos y cada uno de estos rasgos. En el fondo lo religioso es siempre algo propio, intransferible, original, que toma en cada uno de los individuos perfiles definitorios personales. De la misma manera que cada "sistema personal de sentido" es intransferible y fruto de la creatividad de cada hombre para con su propia vida, así también los "sistemas religiosos de sentido" (dentro de cada SPS) son propios de cada individuo. Sea esto dicho con la matización, ya expuesta, de que, sin embargo, la experiencia religiosa ordinaria suele entrar dentro de los perfiles descritos, aunque sea en mayor o menor grado, intensidad, cualidad, y según especificaciones personales. Además, la conexión religiosidad-religión tiende a unos rasgos comunes de identificación social.

Concretando, hay sentimientos numéricos y teísmos. Hay también sentimiento de religación, pero no siempre; en este caso hablaríamos de teísmo no religioso, no vinculado a la Divinidad, independiente y volcado a sentidos más inmediatos. Por ello mismo los temperamentos menos dados a la religiosidad son también de poco talante sacrificial, litúrgico e incluso orante y místico. Es obvio, además, que hay religiosidades más autónomas, personales, independientes, no vinculadas a religiosidades históricas, hasta llegar incluso a posiciones críticas con relación a éstas. Todo esto lo damos por supuesto. Por último, no se puede tampoco atribuir para siempre una forma de religiosidad (o no religiosidad) a una persona: puede darse una evolución y transformación sustancial de la persona, sea pasando de no-religiosidad a religiosidad (o viceversa), de una intensidad a otra, de unas formas a otras. Religiosidad y religión evolucionan dinámicamente a lo largo de la biografía personal y de la historia en su conjunto.

2.2. Neurología del hecho religioso

La religiosidad es un hecho antiquísimo, prehistórico. En el hombre de neanderthal se dio ya la religiosidad y muy probablemente en grupos muy anteriores del *homo erectus heidelbergensis*. No hay dudas tampoco de la religiosidad del *homo sapiens sapiens*. Las civilizaciones primeras que nos introducen en la historia fueron también religiosas y en ellas se recogió la tradición religiosa del hombre primitivo. No es, pues, de extrañar que la religiosidad haya dejado su huella en el sistema neuronal humano. Veamos primero los hechos y pasemos después a su interpretación.

Neurología de lo religioso. El hecho es que la neurología moderna ha conocido la existencia de ciertas localizaciones neuronales que al activarse producen la experiencia religiosa. Entre otros, los profesores Persinger, D' Aquilli y Newberg han contribuido a divulgar en América la idea de una mente o cerebro místico (*The Mystical Mind*), tal como también ha hecho repetidamente Ramachandran. En España García Albea relacionó ya la epilepsia de santa Teresa con sus predisposiciones místicas y el profesor Rubia ha escrito hace poco sobre *La conexión mística*. Francisco Mora se ha referido también a la neuroteología (vg. en *Neurocultura*, 2008). Se trata de localizaciones cuya activación en ocasiones produce también la llamada hiperfilosofemia (impulso incontrolado a filosofar de forma no pertinente y absurda). Se sabe que estas localizaciones se hallan en ciertas capas interiores del lóbulo temporal que miran y conectan con las partes emocionales del sistema límbico (principalmente la amígdala). Hoy en día se ha ampliado la zona: se habla del lóbulo temporal, en efecto, pero conectando hacia las zonas frontales e incluso parietales (un poco hacia arriba). En algunos casos de epilepsia localizada sobre esas zonas la tormenta químico-eléctrica que hiperactiva los engramas allí construidos tiene como consecuencia la aparición de hiperreligiosidad, y en ocasiones también de la antes mencionada hiperfilosofemia. La experiencia producida crea en los individuos una sensación de enorme bienestar corporal, de fusión con el cosmos, de pérdida de sí mismo en una armonía cósmica que va unida también a una extraña sensación mística de presencia de lo numérico y de lo divino. Es algo así como el trance de armonía vivencial transformadora que se vive al quedar sobrecogido por los acordes de una sinfonía. Es como si la numinosidad cósmica en que alienta la divinidad se manifestara en el interior del propio psiquismo y se tuviera la sensación de verse arrastrado por una luz que revela la verdad profunda del universo. Así se expresan, en efecto, baciéndolo más o menos en estos términos, los individuos afectados, como puede verse en la descripción de pacientes divulgada por Ramachandran.

Significado de la neurología religiosa. Notemos que la existencia de estas localizaciones neuronales conectadas con lo religioso (o filosófico-metafísico) es una evidencia empírica. Otra cuestión es su interpretación: ¿qué significa, qué dice

de la realidad este hecho experimental? En primer lugar hay quienes consideran que el hecho demuestra que la religión (Dios) no tiene significado: lo religioso es pura neurología, un constructo de la mente producido ancestralmente que nos condiciona, pero que no responde a resultado alguno de la racionalidad moderna. En segundo lugar hay también quienes argumentan en sentido contrario: estas localizaciones prueban que la comunicación con Dios ha sido un hecho en la historia humana, hasta dejar incluso una huella neuronal irrefutable; la neurología muestra así la importancia de lo religioso en la especie humana y la verosimilitud de que detrás de estas experiencias pudiera esconderse la presencia real de "lo divino".

Existe una posición intermedia, que nosotros apoyamos, distanciada de los dos radicalismos mencionados. Lo único que parece poder inferirse con cierta seguridad es que el comportamiento religioso ha estado tan presente en el hombre primitivo que ha llegado a producirse una localización neuronal (cognitivo-emocional) para la experiencia religiosa. Hagamos una comparación: una vez que el psiquismo humano llegó a su estado de madurez, tanto por la presión de una razón naciente como por las presiones sociales, se fueron produciendo localizaciones neuronales para gestionar el lenguaje (áreas de Broca y de Wernicke). Lo más probable es que con lo religioso pasara igual. El psiquismo racional humano comenzó a referirse a lo último, lo metafísico (conectado con lo emocional) y en ese marco se formaron las hipótesis religiosas que se transmitieron socialmente. Este tipo de vivencias fueron hasta tal punto importantes y persistentes que acabaron produciendo un lugar especializado en el cerebro para gestionarlas. Lo que el puro hecho neurológico prueba no puede ir más allá de atribuir a ese ámbito religioso una presencia inequívoca en la especie humana desde sus orígenes remotos (que no sabemos si fue en los primeros pasos del *homo erectus*, en el *heidelbergensis*, en el *neanderthal* o en el *sapiens sapiens*).

Sin embargo, ¿qué se esconde detrás de este hecho neurológico y qué significación debemos atribuirle desde nuestro tiempo, asistidos por la ciencia y la filosofía actual? La forma de responder a esta pregunta va más allá del puro hecho neurológico en sí mismo, incluyendo nuevos factores argumentativos de naturaleza filosófica de mucha mayor amplitud. Hay quienes hoy responden diciendo: la religión no puede fundarse en un análisis racional de la realidad y, por tanto, la religiosidad surgida primitivamente debe considerarse una ilusión, un error, una construcción útil de la mente humana, con soporte neurológico, que se explica porque cumplió funciones beneficiosas, personal y socialmente. Pero es posible responder también de otra manera: la religión responde a posibilidades ofrecidas por el mundo objetivo, hoy apoyadas por la ciencia y la filosofía, y que el hombre primitivo en alguna manera intuyó con acierto, aunque confusamente. Las localizaciones neurológicas de las vivencias religiosas, por tanto, serían así el medio psíquico para una conexión humana con lo numérico y divino, entendido como fondo ontológico del universo.

Y sabemos que el hecho religioso ha sido interpretado por unos de forma negativa y por otros positiva; no es este el momento de discutir y matizar ambas posiciones, ya que lo haremos seguidamente y a lo largo de todo nuestro discurso. Pero no queremos concluir esta referencia a la neurología de la religión sin hacer una observación importante: no hay manera de evitar que la religiosidad esté dentro de nosotros. Podemos tener mayor o menor predisposición a ella, ya que todo humano tiene perfiles deferenciales inequívocos. Hay cerebros fríos religiosamente; pero otros están hiperactivados. Es posible incluso que la epilepsia crece en algunos una especial inclinación y facilidad a la experiencia religiosa, y en ciertos casos hasta llegar incluso a manifestaciones anormales. Es posible que con el ejercicio de la razón, y bajo la influencia de los sistemas culturales de sentido no religiosos (hoy presentes masivamente en nuestra cultura moderna), seamos capaces de controlar y reducir a inoperancia nuestras tendencias religiosas profundas (y lo haremos con mayor facilidad cuanto más débiles sean estas neuronalmente). Pero lo religioso está ya ahí, en nuestra mente, en nuestra neurología fáctica, y en el momento en que menos lo pensemos, ante un fracaso, una enfermedad, por la vejez, o por lo que sea, será posible que nos veamos de pronto atrapados por la reverencia temblorosa ante el enigma numinoso y divino del universo, y nos sintamos estremecer por el escalofrío de una experiencia religiosa que creíamos totalmente controlada desde una cultura superior.

2.3. Interpretaciones históricas del hecho religioso

Que el hecho religioso es algo real producido en la historia con rasgos fenomenológicos objetivos no parece poder ponerse en duda; de hecho nadie sensato lo hace. Que la neurología moderna haya constatado además las evidencias mencionadas es también algo empírico que, como tal, tampoco puede ponerse en duda; nadie sensato, que sepa de qué habla y no mezcle las cosas, lo niega. Sin embargo, como acabamos de indicar, el puro hecho religioso "fenomenológico" no lleva en sí mismo *eo ipso* su propia interpretación en profundidad: es decir, argumentada desde el grado de madurez del conocimiento y del pensamiento humano, en ciencia, filosofía y teología, que hoy podemos alcanzar desde nuestra cultura avanzada del siglo XXI. Lo que se esconde detrás del hecho religioso podría entenderse de diversas maneras. Además, no se trata sólo de cuanto podamos decir nosotros hoy (que es lo principal) sino de que esa valoración profunda de lo religioso fue abordada ya en otros momentos anteriores de la historia de la cultura desde sus perspectivas propias. Nuestra opinión sobre la valoración que hoy podemos hacer será expuesta a lo largo de estas páginas. Pero ahora nos centraremos simplemente en recordar con rapidez qué han supuesto las interpretaciones del pasado, que aquí llamamos históricas.

Valoración positiva de la religiosidad. En ella, mediante argumentos propios, se considera que el hecho religioso fenomenológico responde a ciertas posibilidades objetivas, dadas en la naturaleza del universo, de la vida y del hombre. En la religiosidad, por tanto, no se pierde la congruencia con la realidad. Si vivir con sentido es estar adecuado a las posibilidades ofrecidas por la realidad objetiva, la religión se considera entonces con "sentido". Si significación es también todo signo conectado con lo real que nos confiere "sentido", la religión es entonces también "significativa". La religiosidad, como decíamos, no es germinalmente razonamiento ordenado sino una vivencia de conexión con lo numinoso-divino. Pero la religiosidad ha producido la formación social de las religiones y éstas han producido filosofías y teologías que han argumentado que la religiosidad tiene un sentido y una significación que le confieren dignidad humana: no es una "alienación", una ficción ilusoria que desconecta al hombre de lo real. El cristianismo, el budismo, el hinduismo, el judaísmo, el islamismo, tienen en esta línea sus argumentaciones propias. Advertimos que no siempre se trata de "demostrar" que el comportamiento religioso sea "correcto" o "verdad"; la mayor parte de las religiones, o al menos sus grupos más representativos, se contentan con argumentar que se trata de una opción viable dentro de las posibilidades ofrecidas por un universo enigmático y misterioso. Por lo general, las religiones no "demuestran", sino que muestran su significación (signos de verosimilitud) y su sentido (coherencia con lo real). Al hombre le es posible ser auténticamente "bombre" y dar a la vez un sentido religioso a su vida.

Valoración negativa de la religiosidad. Consiste en argumentar que lo religioso no está posibilitado por la realidad objetiva y, por tanto, debe considerarse una ficción ilusoria de la mente humana, inducida por ciertas compensaciones o beneficios existenciales y sociales producidos por ella. En ocasiones se valora negativamente la religiosidad, pero otras veces esta valoración negativa va dirigida sólo a las religiones socialmente vigentes. Es de sobras conocida la crítica de lo religioso surgida sobre todo en la cultura moderna (aunque también se dio antes). Podemos recordar la crítica marxista (la ilusión del hombre indigente sostenida como sobreestructura ideológica), la psicoanalítica (la ilusión del Super-Padre como neurosis colectiva nacida de la frustración), la positivista y analítica (la ilusión que sustantiva en el lenguaje como "Dios" emociones de un hombre indigente y cognitivamente inmaduro), la vitalista (la ilusión de un Padre Supremo que anula las ganas de vivir y de asumir la responsabilidad humana autónoma y libre). Estas críticas "clásicas" del XIX-XX tienen siempre, además, su fundamento en la crítica filosófico-científica: la razón científica, apoyada por la razón filosófica, no permite argumentar ni la existencia de lo numinoso, ni de Dios, ni de los dioses. No existen evidencias objetivas en absoluto que permitan inferir la existencia real de aquellas entidades en que se fundamenta la experiencia religiosa. Por consiguiente, como ésta existe y es un hecho histórico se debe explicar qué ha producido el nacimiento de las religiones. Si estas son "alienación",

entonces las teorías explicativas del nacimiento de las religiones serán “teorías de la alienación” (alienación por indigencia, por frustración afectiva, por el lenguaje religioso, por cobardía humana ante la vida). Las críticas a lo religioso son ya conocidas ampliamente, y no queremos insistir aquí en ellas.

El hecho de la no religiosidad y de la increencia. Son dos hechos hoy no menos reales que la religiosidad. Aunque siempre se dieron, incluso en épocas intensamente religiosas, ha sido en la modernidad (desde el XV-XVI en adelante) cuando estas dos posibilidades tomaron una presencia social incuestionable. Ya hemos hecho antes alusión a ellas. Digamos, por último, que, de la misma manera que hemos analizado en detalle la fenomenología del hecho religioso, también ahora cabría hacerlo del hecho de la no religiosidad y de la increencia. En principio digamos sólo que no se trata primordialmente de persuasiones intelectuales basadas en un ejercicio profundo de la razón: son, como pasa en la religiosidad, talantes vivenciales y actitudes personales. En la no religiosidad el sujeto está absorbido por sistemas de sentido inmediatos y le parecen lejanos los sentidos metafísicos. No es que se sea formalmente ateo o increyente, pero de hecho se vive al margen de lo religioso, de un mundo que no le interesa y del que cree poder prescindir en su vida real. En la increencia, en cambio, el sujeto es consciente de que no cree ni en lo numinoso, ni en Dios, ni en las religiones y asume responsablemente su increencia. Es consciente de que hay ciertos argumentos que le justifican, pero que, en la mayoría de los casos, no están avalados por una preparación personal y una cultura que le den una cierta profundidad en los análisis.

a) En la fenomenología de la indiferencia y de la increencia religiosa destaca un rasgo repetido con gran frecuencia (aunque no siempre): la amargura ante la indigencia humana, ante el sufrimiento, ante el mal en general, y la incomprensible indiferencia de un posible Dios ante el caos y dramatismo de la historia. Recordemos, por ejemplo, que el budismo es numinoso pero ateo, sin Dios, porque cree incompatible el sufrimiento con la idea de lo divino, o, al menos, no se atreve a afirmar a Dios. b) Otro rasgo frecuente es el refuerzo de la actitud increyente por la crítica a las religiones establecidas: se trata en muchos casos de una incompatibilidad vivencial total con las religiones, sus filosofías-teologías, con sus ritos, con sus representantes y con sus contradicciones sociales. Hay individuos que están emocionalmente contra la “religión” y “lo clerical” (y a veces con una emotividad no siempre equilibrada). c) En todo caso debemos observar que la increencia, al igual que la religiosidad al derivar a la religión, hace un esfuerzo intelectual por hallar la ciencia, la filosofía, e incluso la “ateología” (permítasenos esta expresión aquí contextualmente impropia, pero sin duda sugerente) de su propia “increencia”. Así, la historia de la valoración negativa de la religiosidad, mencionada en el párrafo anterior, muestra muchas de las escuelas de esta “ateología” de la increencia. Por lo general el sujeto serio, consciente y responsablemente increyente (no hablamos del increyente exhibicionista por moda social que no sabe de qué habla), juzga subjetivamente su posición increyente ante lo

religioso como más coherente con los resultados de la filosofía y de la ciencia. d) Finalmente digamos que el indiferente, pero sobre todo el increyente, insisten en que no tienen ninguna sensación de emoción ante lo numinoso o lo divino. El increyente suele ser frío ante esa sensibilidad religiosa tan aparatosa y emocional en la mayor parte de la humanidad. En este sentido, sus centros neurales de la religiosidad están en ellos al parecer desactivados, probablemente bajo el control racional de un "sistema personal de sentido" y una influencia social que les coloca al margen de la religiosidad. Todo es perfectamente posible y debe admitirse la relación hecha por el increyente al dar fe de su frialdad interior religiosa.

Seguridad de creencia y de increencia. ¿Qué seguridad tienen creyente e increyente en la "verdad" de su respectiva posición metafísica? Si se habla de "seguridad racional" debemos recordar que, en siglos pasados, tanto creencia (en todas las religiones) como increencia, se movían dentro de lo que en epistemología se llama "dogmatismo": seguridad racional absoluta de la propia verdad. En la segunda mitad del siglo XX la epistemología moderna propició una extensión socialmente masiva de una actitud crítica, moderada, tolerante, ilustrada, que insiste en que las cosas no son siempre inequívocamente claras y el mundo sigue siendo un enigma. Caben muchas opiniones diferentes que deben ser respetadas. Esto no es relativismo, ya que cada uno debe construir "su" verdad y comprometerse establemente con ella; es simplemente el reconocimiento objetivo de la problematicidad intrínseca del conocimiento humano. El individuo no es relativista ya que tiene su propia metafísica, bien sea teísta o atea, y se compromete con ella con firmeza; el pluralismo es un término apropiado que describe bien el hecho de una sociedad en que coexisten "pluralidad" de metafísicas, ideologías y religiones. Este estilo tolerante de nuestro tiempo ha influido sin duda en corrientes de la creencia y de la increencia contemporánea moviéndolas a superar el dogmatismo, aunque no siempre con éxito. Sectores muy amplios de la creencia y de la increencia actual están todavía en un dogmatismo racional declarado con firmeza. Sobre esto deberemos volver de nuevo a lo largo de este escrito.

En ocasiones se observa, sin embargo, de acuerdo con cuanto hemos expuesto, que creencia e increencia no son en su base un análisis racional, sino una vivencia personal. Se afirma entonces que la seguridad se deriva de la experiencia subjetiva, aunque el creyente la tenga en una línea y el increyente en otra. Lo subjetivo tiene sólo validez para el propio sujeto. Este, en efecto, llega a la certeza y seguridad subjetiva total de su creencia o increencia; pero el ámbito de validez de esta persuasión no puede ir más allá del propio sujeto por la naturaleza misma de las cosas. En realidad, una fenomenología de creencia y de increencia nos las muestra socialmente seguras de su posición, aunque no siempre se matice cómo contribuyen a ello razón y experiencia. Es más una seguridad de actitud, de talante, que de conocimiento absoluto. Lo fundamental es la experiencia religiosa o el talante no religioso; la argumentación filosófica ha sido también aportada tanto por las religiones como por la no religiosidad, pero no es, a nuestro en-

tender, lo más importante. Más adelante volveremos con mayor precisión sobre estos extremos.

3. Preguntas críticas por el “hecho religioso” desde la sociedad

El “hecho religioso”, por tanto, es una realidad incuestionable como tal: como pura modalidad del comportamiento humano que se constata en cualquier descripción fenomenológica de la sociedad. Aunque son posibles también la no-religiosidad y la increencia, sobre todo en la cultura de la modernidad, el hecho social de la religiosidad mayoritaria es una evidencia fuera de toda duda. Una de las características fundamentales de la modernidad –de la cultura que comienza en el romanticismo-ilustración de los siglos XVI-XVII– es la aparición de un proceso ininterrumpido de emancipación social y existencial frente a la religión, e incluso también, aunque en menor medida, frente a lo religioso. El ateísmo, el agnosticismo y, con mayor impacto, la indiferencia religiosa de gran parte de la población han hecho entrar en crisis el “hecho religioso cristiano” que durante siglos había dotado de sentido la vida individual y la organización socio-política de las naciones. La modernidad ha mirado con “sospecha” el mundo cristiano y éste se ha sentido agredido y ha entrado en una profunda crisis social.

En todo caso es incuestionable la gran importancia social, política, e incluso económica, de las creencias religiosas. En la actualidad la inmensa mayoría de la sociedad sigue siendo todavía creyente, incluso en las sociedades avanzadas, aunque en muchos casos la relación de los estados (laicismo) y de los individuos con las religiones establecidas sea tenue. La influencia social de la religión en las formas de vida tradicionales de muchos países sigue siendo hoy decisiva. En política la religiosidad es también esencial en naciones todavía teocráticas (vg. las islámicas) y sigue influyendo en el voto político de muchos ciudadanos en los países democráticos (vg. en Estados Unidos).

Lo religioso es tan importante que, nos guste o no, es inevitable interesarse por ello. Es la sociedad, como conjunto, la que debe y tiene que interesarse por la religiosidad y por las religiones. Es posible que un sujeto individual no-religioso o increyente no quiera interesarse por lo religioso en lo referente a su vida personal. Es lo que ha pasado con el movimiento secularizador moderno que ha hecho entrar en crisis la religión cristiana en los países occidentales. Pero ahora estamos diciendo que todos, los religiosos y los no religiosos, como parte comprometida con una sociedad responsable, interesada en el conocimiento, deben preguntarse por lo religioso por las mismas razones por las que nos interesamos por cualquier otra realidad objetiva. Sería el *enfoque neutro* y, en principio, objetivo. ¿Por qué? Pues simplemente porque, al margen de nuestras convicciones personales, no es posible ignorar que la religión es un protagonista tan decisivo del mundo real del que formamos parte.

3.1. Preguntas y perplejidades sociales ante lo religioso

La religiosidad humana y las religiones han sido también observadas y estudiadas en las ciencias humanas y en la filosofía para producir conocimiento objetivo sobre ellas. No han dejado nunca indiferente a la sociedad que se ha formulado, se formula y se seguirá formulando una serie de preguntas sobre el fenómeno religioso. Pero no sólo preguntas, sino también la formulación de perplejidades racionales en torno a la religión que no tuvieron explicación en el pasado ni la tienen en el presente. A estas preguntas y perplejidades, tal como hoy se formulan en una perspectiva social y neutra, nos referirnos seguidamente. Todo ello refleja la “sospecha” de la sociedad sobre lo religioso.

La existencia de lo numinoso y de lo divino. Lo religioso depende en todo caso de ciertas entidades que se consideran existentes, bien sea Dios o, en todo caso, lo numinoso. Lo religioso depende de esas “realidades”. Sin embargo, la verdad es que nunca han sido vistas, constatadas como un fenómeno: como algo que aparece y se manifiesta con evidencia. Sólo la pretendida experiencia de las personas religiosas (experiencia interior e intrasferible) nos habla indirectamente de su existencia. Pero esta experiencia humana subjetiva podría responder, o no, a la existencia de Dios o de lo numinoso. Se trata, pues, en último término, de un misterio, de un enigma; unos piensan que sí y otros que no, ya que, como sabemos, la valoración social está dividida. Es el enigma de si realmente existen lo numinoso y lo divino. La religiosidad, nuestra o de otros, nos hace convivir a todos con un enigma metafísico que deja perpleja a la sociedad al constatarlo objetivamente y tratar de conocerlo. A todos, incluyendo a ateos, agnósticos y no creyentes en general. Es inevitable.

Perplejidad ante la diversidad de religiones. Si lo religioso responde a un sentido objetivo surgido de la naturaleza y de la condición humana, sería de esperar que sus manifestaciones tuvieran una cierta unidad, una cierta coincidencia. Y así es, en efecto, en un cierto grado. Por ejemplo, se repite siempre una idea de Dios (o de los dioses) más o menos congruente. Sin embargo, si se consideran el conjunto de las religiones, el análisis objetivo recibe un impacto de extraña diversidad que nos deja en la perplejidad. Si nos fijamos sólo en las tres grandes religiones monoteístas –judaísmo, cristianismo e islamismo–, vemos que las tres presentan la convicción firmísima de fundarse en una revelación, para ellas incuestionable, que funda su verdad. Sin embargo, sus contenidos y creencias, sus ritos, su camino de salvación, son muy distintos, perplejamente diferenciados entre sí. ¿A qué atenernos? ¿Son revelaciones que provienen del mismo Dios? En la forma de hablar la iglesia católica cuando se dirige a la sociedad en su conjunto, por ejemplo, se muestra una persuasión subjetiva de la posesión de la verdad (verdad que se expresa ignorando el parecer de las otras religiones). Pero el observador social imparcial, objetivo, desde fuera, ve que unas religiones

dicen una cosa y las otras otra. ¿Qué es entonces lo humano y lo divino en este mundo complejo y divergente, al menos, de la enorme diversidad histórica de las religiones? La perplejidad social ante la existencia, o no, de lo divino queda así intensificada por la perplejidad ante la diversidad y divergencia del mundo de las religiones, con doctrinas diferentes y cada una persuadida de su "verdad". Si lo divino existe y ha hecho acto de presencia en la historia humana de las religiones, ¿dónde está realmente? ¿No será que en realidad no está en ninguna parte y las religiones son un "producto humano"? Las religiones, por tanto, consideradas en su conjunto objetiva y comparativamente, dan la impresión de ser "producto humano" y no dejan fácilmente vislumbrar "lo divino" en la letra pequeña de sus diversidades. No son así un criterio para saber si Dios realmente existe, ya que muchos factores nos inducen a pensar que pudieran ser una pura creación de la mente humana. El que las religiones aparezcan como "invención humana" no excluye que Dios pudiera existir, pero ciertamente el caos religioso es un factor importante en la "sospecha" global de la modernidad sobre el mundo de las religiones.

La valoración de las teologías. Esta perplejidad ante lo religioso quizá pudiera aminorarse cuando, más allá de un puro contacto sociológico con las religiones, entráramos en la ponderación profunda de sus teologías, en el sentido de que quizá en ellas halláramos esa unidad y coherencia de las religiones como manifestación de un hipotético único Dios. Para ello, por tanto, la observación objetiva de la sociedad se dirige a las teologías de las diferentes religiones para ponderar su significado. El resultado objetivo es que cada religión sigue su camino, normalmente con ciertas pretensiones de universalidad, más o menos radicales, que, aunque intenten "respetar", no acaban de "comprender e integrar" la vía de salvación de las demás. Sabemos que hoy existen conversaciones ecuménicas o interreligiosas, pero no han ido mucho más allá del respeto, del aprecio y de la cortesía. Este es el hecho. Ni siquiera las iglesias cristianas acaban de entenderse entre sí. Si las mismas religiones no entienden su unidad y convergencia de sentido, ¿cómo va a entenderlo un análisis social, imparcial y objetivo, científico que abarque el conjunto de las religiosidades humanas? Las teologías (o sea, las explicaciones racionales ofrecidas por cada una de las religiones) siguen dejando a la sociedad en la misma perplejidad.

El examen de la religión ante la ciencia. La aparición de la ciencia en la modernidad y su impresionante desarrollo, sobre todo en los siglos XIX y XX, hizo concebir la esperanza de que, entre otras cosas, podría quizá contribuir a resolver las perplejidades persistentes ante el fenómeno de la religiosidad y de las religiones. Si el conocimiento preciso producido por las ciencias lograra "demostrar", o al menos "argumentar", la existencia o no existencia de lo numinoso o lo divino, entonces se habría dado un paso decisivo para salir de la perplejidad. Un primer obstáculo a este objetivo surgió cuando la reflexión epistemológica hizo entender que lo religioso afecta a una dimensión metafísica última que no

puede ser argumentada por la ciencia como tal, sino por la filosofía. La ciencia puede producir, eso sí, resultados que sean importantes para argumentar sobre lo metafísico; pero no es a la ciencia, sino a la filosofía a la que compete argumentar esos resultados. La ciencia como tal, por tanto, difícilmente podrá eliminar de forma absolutamente "objetiva" las perplejidades religiosas. Es un hecho que hoy, entrando en el siglo XXI, hay quienes usan resultados de la ciencia para argumentar filosóficamente que Dios no existe. Pero hay también otros muchos que con los mismos resultados argumentan, al menos, la verosimilitud de la existencia de Dios (siendo también científicos de incuestionable categoría y prestigio). La conclusión es evidente: la ciencia no ha resuelto hoy inequívocamente las perplejidades frente a lo religioso. Es más: la forma en que los resultados científicos pueden ayudarnos a clarificar la religiosidad, las religiones y las teologías, sigue siendo otra perplejidad social abierta. El examinador social de la religión ante la ciencia queda perplejo ante el dictamen de ésta y la discusión social abierta sobre ello. Tampoco la ciencia ha resuelto las incógnitas acerca de la religión.

El conflicto de las filosofías de la religión. Las filosofías, en efecto, según lo dicho, se han planteado el análisis de la religiosidad, de la religión y de la idea básica de Dios. "Metafísica" o "filosofía de la religión" son subdisciplinas clásicas en la filosofía que, entre otras cosas, argumentan a partir de los resultados de la ciencia. Pero la observación objetiva, desde arriba, de los resultados de la filosofía de la religión es igualmente confusa. No hay resultados convergentes. Hay filosofías de la religión favorables al sentido de lo religioso, pero también hay otras filosofías desfavorables. Las religiones (por ejemplo el catolicismo o el budismo) han construido también su filosofía de la religión. A su vez, las filosofías desfavorables constituyen el abanico de las conocidas críticas científico-filosóficas a la religión en la cultura moderna: desde Hegel al marxismo, psicoanálisis, vitalismo, neopositivismo y filosofía analítica, críticas sociológicas y de la "teología de la muerte de Dios", etc. Queremos insistir sólo en una cosa: que la divergencia entre las diversas filosofías de la religión nos mantiene en la misma perplejidad social. No se trata, insistimos, de que cada uno no pueda tener su opinión personal propia, "su" filosofía de la religión, incluso quizá participada por otros. Pero, en conjunto, considerándolo todo desde arriba para un análisis social objetivo, la enorme diversidad y divergencia de las valoraciones filosóficas nos hace ver que el problema sigue planteado. El enigma persistente de la religión, como elemento del enigma último metafísico, sigue socialmente abierto y sin resolver.

El silencio de Dios. Este término es ya clásico y sirve para designar el hecho de que ante este panorama de perplejidades frente a lo religioso el "posible" Dios sigue en un silencio de fondo que nos produce un nuevo perfil de perplejidad. Las religiones dicen tener experiencia de lo divino; antes lo describíamos fenomenológicamente. Pero se trata de experiencias subjetivas que no son universales: por la diversidad de religiones y por la existencia del ateísmo, de la increencia y de la

indiferencia religiosa. La consideración objetiva y social del panorama global nos muestra una historia que parece puro producto del hombre. Pero incluso para el hombre religioso, su experiencia es enigmática, misteriosa y es compatible con esta misma experiencia vital de enigma religioso. La divinidad, si existe, parece haber abandonado a sí misma la historia humana. Este silencio, o aparente indiferencia del posible Dios ante los eventos humanos, se muestra en la incógnita de los humanos ante su último enigma metafísico, ante la diversidad y divergencia de las religiones, ante el hecho de que muchos hombres vivan en indiferencia o abominación de la Divinidad. Pero este silencio divino, además, se hace más hiriente por la indiferencia de la Divinidad ante el mal, el caos, el sufrimiento humano. ¿Tiene sentido el silencio divino? Del silencio no se deduce con certeza la no existencia de Dios. El hombre religioso incluso soporta, como veíamos, este silencio. Pero el silencio de Dios es, ciertamente, un nuevo e inevitable principio de perplejidad para el análisis social objetivo de la religiosidad. Es el enigma y misterio del silencio de Dios.

Mal, caos, sufrimiento en el proceso de la vida. El llamado "problema del mal" fue siempre un problema clásico de la reflexión filosófica sobre Dios que, en el fondo, forma parte del "problema del silencio de Dios". El sufrimiento humano personal y colectivo es inconmensurable. El hombre religioso soporta el sufrimiento, como decíamos en la fenomenología del hecho religioso. Pero también es verdad que pide ayuda a Dios y recibe normalmente la respuesta del silencio. Es un hecho. Ya desde el mismo Job el hombre se ha sublevado ante el sufrimiento y muchos han acusado a Dios de haber hecho posible el mal en el mundo. Como sabemos el budismo y gran parte de la filosofía y teología del proceso giran en torno al problema del mal. En todo caso, la indiferencia de Dios ante el mal, el caos, el sufrimiento en el proceso de la vida ha sido y sigue siendo uno de los perfiles más agudos de la perplejidad social ante el fenómeno religioso.

La fiabilidad del profetismo. La religiosidad siempre se ha asentado sobre profetas que se consideran modelos de experiencia religiosa de una relación especial con Dios y, en ocasiones, incluso fundadores de religiones establecidas. Jesús de Nazaret es el profeta o fundador (para los cristianos no sólo eso) que quizá menos críticas a su persona ha suscitado, se esté de acuerdo o no con su mensaje. Pero otros profetas y líderes, en todos los niveles, que tratan de arrastrar y conducir los sentimientos religiosos, han sido siempre objeto de crítica. Lo humano se ha traslucido en ellos con frecuencia y ha desdibujado la fiabilidad de sus mensajes de fondo. No sólo se trata de que en ocasiones, como sigue pasando también en la actualidad, importantes líderes religiosos queden desprestigiados por su conducta. Es el desprestigio que por aquí y por allá producen pequeños líderes o profetas que en sus ámbitos sociales representan lo religioso y son motores de la fe local de los grupos religiosos. La observación social constata el lado oscuro de quienes ejercen la religión, bien sean sus líderes o los simples humanos en su religiosidad concreta. Por ello, una grave perplejidad social ante lo religioso consiste en la

constatación de la crítica al profetismo que, en todos sus niveles, repetimos, lo representa y ejerce. Es el contraste entre lo sublime de lo numinoso-divino, por una parte, y la realidad indigna de la condición humana revestida de profetismo, por otra.

La fiabilidad de la experiencia religiosa. Es la misma conducta de las religiones y de los creyentes, de los que viven la "experiencia religiosa", la que produce un déficit de fiabilidad que se extiende sobre el fenómeno religioso. Es verdad que, en este sentido, no todo es negativo: todas las religiones presentan ejemplos edificantes de religiosidad que ponemos fuera de cuestión. Pero en conjunto, la observación social de lo religioso constata ciertos aspectos que lo enmascaran con aristas oscuras. Citemos por ejemplo el cierto "mercantilismo" (ponemos la "vela" o "rezamos" para obtener un favor interesado de lo alto) que ha acompañado siempre los comportamientos religiosos de los creyentes más sencillos, pero que son mayoría en todas las religiones. Otras veces son los comportamientos de los líderes religiosos y clérigos que no están a la altura de lo que predicán o que se hallan enredados incluso en oscuros intereses sociales y económicos. A veces, pues, la sociedad observa con crítica o antipatía a los representantes de la experiencia religiosa. El anticlericalismo ha ido creciendo en la historia a medida que las religiones iban ocupando un espacio social más dominante. La consecuencia es la creciente desconfianza ante lo religioso. La experiencia religiosa se da en el cristianismo, pero también en los mártires del terrorismo islámico, o en otras muchas manifestaciones llenas de pintoresquismo (y aparente irracionalidad) en variadas religiones. El escenario de conjunto es desconcertante. La experiencia religiosa aparece demasiado humana, e incluso "extraña", y es difícil vislumbrar en ella la presencia fiable de lo Transcendente.

En conclusión, por tanto, la observación objetiva de la sociedad, al margen de la posición personal subjetiva de cada uno en favor o en contra de la religión, sigue quedando hoy en un estado de perplejidad ante el enigma de Dios, de lo religioso y de las religiones. Un enigma enmarcado en el enigma final sobre la verdad última, metafísica, del universo en que hemos sido producidos y en el que debemos vivir nuestra vida. Analizar el fenómeno religioso desde la perspectiva neutra y objetiva de la sociedad es importante porque con frecuencia se hace sólo el análisis desde alguna de las creencias o modos de increencia, que por principio no son neutros y con dificultades evidentes para acercarse a la objetividad. La sociedad ve las perplejidades sobre lo religioso con inquietud: el mundo religioso es tan enigmático que no permite concluir evidencias, pero si lo religioso no desvela la existencia de un Dios metafísico, entonces la historia humana, personal y colectiva, queda abocada sólo al horizonte final de fracaso existencial y de muerte.

4. La pregunta por la crisis del "hecho religioso" en la modernidad desde el cristianismo

Nos hemos referido hasta ahora al hecho religioso en general. Una de las manifestaciones históricas más importantes del hecho religioso ha sido y es el cristianismo. Por tanto, lo dicho se refiere también a la religiosidad cristiana. ¿Cómo se presenta en la actualidad el hecho religioso cristiano? ¿Cómo juzga el cristianismo las manifestaciones actuales del hecho religioso en general y de la religiosidad cristiana? Aunque lo religioso sigue siendo hoy un factor esencial para entender las sociedades contemporáneas, es en el hecho religioso cristiano –en la sociedades secularmente cristianas– donde mejor puede medirse la dimensión de la crisis actual de lo religioso. Para hablar de "crisis" debemos referirnos a un cambio de situación. El cristianismo (en su nivel otras religiones) vivía en una seguridad ideológica y social. Pero la evolución acontecida desde la modernidad le ha sumido en la inseguridad: se pone en cuestión su "verdad" por la ciencia, la filosofía y la cultura, no tiene la influencia socio-política de antaño, muchas personas abandonan la práctica o la inegración en la iglesia (aún siendo incluso religiosas en su fuero interno), se tiene la percepción de que el discurso cristiano no es potente para sostenerse frente al acoso de la cultura moderna que tiende a trivializar lo religioso y se siente una debilidad innegable en la misma firmeza de las instituciones cristianas, donde reina la inquietud y el malestar.

El hombre religioso entiende que "lo suyo", la religión, sea un "enigma", discutible en muchos sentidos, para la sociedad. Pero el creyente, que vive su religiosidad en una religión social (hinduismo, cristianismo, budismo, etc.), tiene una forma específica, propia, de preguntarse por Dios, por el sentido religioso y por su religión. Las religiones, el cristianismo y las iglesias cristianas pueden, y deben, enfrentarse al hecho religioso y preguntarse cómo entenderlo desde sus enfoques específicos. La crisis del hecho religioso cristiano fuerza por su propia naturaleza un proceso de reflexión, distinto de la reflexión puramente social por nacer de una creencia sincera. La crisis de lo religioso en la modernidad hace nacer un impulso a la reflexión profunda sobre la esencia de la religión.

Es difícil, al mismo tiempo, situarse hoy en el enfoque particular de cada religión o iglesia cristiana. Nos preguntamos aquí por el hecho religioso desde el enfoque cristiano católico. Es necesario partir de una perspectiva, pero iremos abriendo poco a poco nuestros análisis hacia las otras confesiones cristianas y religiones. El cristianismo (como también las otras religiones) cree ser expresión de la auténtica religiosidad humana. El hecho religioso debería ser, por tanto, congruente con las expectativas del cristianismo. Algo tan enraizado en la naturaleza humana como la religiosidad y las religiones (recordemos la fenomenología antes expuesta), debería seguir dándose con fuerza en nuestros días. Pero, sin embargo, el hecho religioso, tal como hoy puede describirse en el conjunto de las culturas y en el marco de las preguntas surgidas en el mundo

moderno, principalmente en las naciones occidentales, se halla en una situación desconcertante para la fe cristiana. Por ello, la consideración objetiva del hecho religioso actual plantea numerosas preguntas al cristianismo. Son preguntas radicales que deben responderse porque tocan puntos cruciales de la religiosidad y no son intrascendentes. Muy al contrario, afectan al modo de entender qué es la esencia del cristianismo.

Crisis, perplejidad, reflexión crítica, concilio. Este ensayo —como se ve ya en el título que lo encabeza, *Hacia el Nuevo Concilio*— es una argumentación en orden a justificar la apelación a la necesidad histórica apremiante de un nuevo concilio de la iglesia católica. El hilo argumentativo se construye sobre ciertos hechos y circunstancias históricas que constituyen algo así como los cimientos que conducen a entender la necesidad del concilio que este ensayo propone. Ahora bien, ¿por qué comenzamos por una reflexión sobre el hecho religioso y su crisis en la cultura moderna? Por una razón obvia: porque es la circunstancia histórica impactante que, al ser constatada por el cristianismo, se constituye en detonante del proceso de análisis intelectual que lleva a concebir la necesidad del concilio. La vivencia apasionada del hecho religioso desde la fe cristiana y, al mismo tiempo, la constatación de la sospecha con que es visto por la sociedad actual, así como la evidencia de la crisis religiosa de la modernidad, dejan al cristianismo en *perplejidad*: ¿cómo es posible el desenganche masivo de la experiencia religiosa y de las religiones producido en amplios sectores de las sociedades modernas, supuesta la tradición universal de las religiones y la intensidad de la experiencia religiosa? La perplejidad se traduce en un impulso hacia la *reflexión crítica* al percibirse la “debilidad” de las explicaciones de que se puede disponer hasta el momento: ¿qué causas han producido la crisis de la religión en la modernidad? ¿Cómo entender hoy qué es la religiosidad y qué es el cristianismo? ¿Cómo entender lo que sucede y qué actitud tomar ante ello? El impulso a la reflexión crítica genera un inevitable proceso de complejo análisis social, científico, filosófico y teológico, que sienta los fundamentos que llevan a establecer los argumentos que justifican la apelación a un nuevo *concilio*. Este proceso de análisis constituye la temática de los capítulos de este ensayo, que por su propia lógica establecen la lógica y el contenido de lo que debería ser el nuevo concilio. Este debería ser, como se verá al hilo de nuestro discurso, una respuesta de la iglesia católica exigida por las circunstancias del tiempo. Sería, en efecto, la respuesta debida en justicia al hecho religioso y a su crisis en la modernidad. Notemos que el cristianismo, según su fe religiosa, cree que debe hacer presente el mensaje de Jesús en cada momento de la historia, haciéndolo inteligible y mostrando toda su fuerza para convertirse en una apelación a todo hombre para que lo acepte en libertad. Para el cristiano el problema no es que se haya producido una pérdida de influencia o de poder. Es el problema de que se es consciente de la “debilidad”, la “baja calidad” con que se está proclamando la doctrina de Jesús. La modernidad ha desconectado del

cristianismo porque “no entiende” y no lo hace porque es probable que la iglesia “no sepa proclamar correctamente el mensaje”. Esta es la razón profunda de que la crisis percibida se traduzca en un inevitable proceso de reflexión teológica. Es este proceso el que, a nuestro entender, como explica este ensayo, conduce argumentativamente a justificar la necesidad del concilio, entendido como instrumento esencial para reformar la hermenéutica en la proclamación del mensaje cristiano en el tiempo de la modernidad.

4.1. *La crisis desde la religiosidad y la experiencia cristiana*

El hecho religioso universal muestra que la condición humana conduce a una experiencia religiosa históricamente persistente y multiforme. Pero esta experiencia se presenta vivida en religiones: cada una con su contenido propio y diferenciado de creencias, ritos y actuaciones, teologías, códigos morales, así como formas de inserción social y cultural. Pensemos en un monje budista rotando sin cesar la rueda del tiempo o un fiel cristiano poniendo velas en una iglesia. Pero el cristianismo es también una religión vivida en diversas iglesias o confesiones con perfiles propios diferenciados, aunque con un fondo unitario que permite considerarlas “cristianas”. No es igual hablar de religiosidad, de religiosidad cristiana o de “religión cristiana”. Pues bien, la crisis moderna de la religión es sobre todo una crisis de “mediación”: todo parece indicar que la experiencia religiosa profunda pervive más ampliamente en las personas, pero la identificación con las “mediaciones religiosas” ha entrado hoy en una profunda crisis. Crisis que se ha hecho especialmente sensible en las culturas cristianas.

Experiencia religiosa y mediación cristiana. El hecho religioso es, pues, universal, persistente y multiforme. En la historia ha sido mediado por religiones concretas: confesiones cristianas, budismo, hinduismo, islamismo, judaísmo. Pero la fuerza de las religiones radica en la experiencia religiosa. Es un hecho histórico que las religiones han creado, cada una a su manera, un conjunto de mediaciones sociales (teología, ritos, oraciones, etc.) que vehiculan y potencian la experiencia religiosa, contribuyendo decisivamente a difundir y consolidar la vivencia y la práctica religiosa (diríamos, a la vitalización de los “memes” religiosos). La verdadera fuerza de todas las religiones radica en la experiencia religiosa individual apoyada en estas mediaciones. La religión católica, por ejemplo, se apoya en una enorme cantidad de creyentes que sienten esa experiencia religiosa de apertura a lo numinoso y de relación con Dios. Para cada uno es algo íntimo, personal, “sentido” en profundidad e intransferiblemente vivido. Esta experiencia está mediada por la tradición religiosa en cuya historia han vivido su religiosidad: y, por ello, ponen velas, van a misa, respetan a los jerarcas católicos, respetan la moral de su tradición que vinculan a su fidelidad a Dios, etc. A su manera, pasa lo mismo

en otras religiones. En el budismo, por ejemplo, existe una intensa experiencia religiosa mediada por otra teología y por otras prácticas. Distinguir entre “experiencia religiosa” y “mediación religiosa” (mediación cristiana específicamente) es importante porque estas dos cosas no han sido afectadas igualmente por la crisis moderna de la religión. Es difícil una medición real del alcance de la crisis interna de la religiosidad; sin embargo, es evidente el alcance social de la crisis de la “mediación religiosa” (o cristiana).

Perplejidad y crisis de la mediación cristiana de la religiosidad. La forma en que el cristianismo se sitúa ante el hecho religioso es distinta a como lo hace la sociedad. Esta lo hace desde un enfoque neutro y el hecho religioso aparece, en definitiva, como un enigma cuestionable en la cultura moderna que produce la perplejidad que antes comentábamos. Por ello, el cristianismo puede entender que la sociedad quede en perplejidad y plantee ciertas preguntas ante la religión. Pero el cristiano está en la creencia y en la experiencia religiosa: para la creencia Dios y lo numinoso están ya fuera de cuestión. Por ello la perplejidad del cristianismo ante la crisis del hecho religioso es distinta: su perplejidad no afecta a la propia creencia, sino que nace de la percepción de que su “estructura religiosa de mediación” ya no parece ser eficaz para vehicular socialmente la experiencia religiosa en nuestra época. Las incertidumbres y preguntas que afectan al cristianismo sobre el hecho religioso dependen de esta “crisis cristiana de mediación”. Son preguntas cruciales que ponen en cuestión ante todo a la “religión cristiana”. La constatación de que parece haber más “religiosidad cristiana” que “religión” plantea para el cristianismo la necesidad de reflexionar sobre sí mismo en la modernidad: sobre el hecho religioso, sobre la religiosidad cristiana, sobre la forma y contenido de la mediación “religiosa” cristiana que durante siglos se mostró eficaz para sostener la experiencia religiosa popular y hoy parece no ser entendida por la sociedad moderna. Las otras religiones atraviesan la misma crisis de mediación, aunque en menor medida, ya que no han sufrido en la misma medida los efectos de la cultura de la modernidad.

4.2. Crisis social de la “religión” cristiana

La consideración, pues, del hecho religioso cristiano en la actualidad lleva a la constatación de una profunda crisis social del cristianismo como “religión”. Crisis que se contempla por referencia a épocas pasadas en que toda la sociedad, de forma cuasi monolítica, era religiosa y cristiana. Esto sucedía en el mundo antiguo y medieval. Desde el renacimiento, la religiosidad cristiana comenzó a cambiar en dirección hacia lo que en la actualidad puede describirse como la “crisis de mediación”. Los signos que la muestran son evidentes y pocos dudan de que, en efecto, la crisis es una realidad innegable.

Presencia social de religiosidad y religión cristiana. El hecho religioso –en la sociedad que en conjunto se denomina cristiana– debe ser analizado desde una perspectiva sociológica. Es la forma de ponderar el alcance de la crisis en las sociedades cristianas. Para hacernos una idea más precisa, por tanto, del alcance de esta crisis moderna de “mediación cristiana” podríamos hacer una propuesta de análisis de la estratificación ideológico-religiosa actual de alguna sociedad desarrollada de origen cristiano. Tomemos por referencia la sociedad en España, país tradicionalmente católico de tipo medio. En esta sociedad cristiano-católica podríamos distinguir algunos grupos diferenciados que ayudan a entender cómo han cambiado las cosas y cuáles son los perfiles de la actitud ideológica ante el “hecho religioso cristiano tradicional”. Hagamos una propuesta de cartografía de los diversos grupos sociales y cristianos, tal como hoy se muestran en el tipo de sociedad católica tradicional en la actualidad.

A) *Grupos no religiosos.* Una parte cualitativa importante y creciente de la sociedad declara no tener experiencias religiosas y, por tanto, ser indiferente, arreligiosa, atea o agnóstica. Las estructuras sociales objetivas además se desvinculan de la religión yendo hacia un laicismo radical y la religión queda así más y más aislada en un proceso creciente conocido en la sociología religiosa como “secularización”. Estos grupos proyectan sobre el hecho religioso un perfil crítico: es la crisis de la *no religiosidad*. El hecho de que haya más y más gente no religiosa plantea interrogantes sobre la naturaleza de un “hecho religioso” que parecía esencial, constante y fiable a lo largo de la historia. La potente presencia social de la increencia (probablemente más intensa que la increencia misma) ha sembrado una “sospecha” sobre la religión. Esta sospecha ha crecido especialmente en sociedades que fueron en otros tiempos secularmente cristianas.

B) *Religiosidad sin religión.* Esta posición ideológica y existencial es difícil de medir, ya que obviamente no se manifiesta socialmente con la patencia de la increencia. Parte importante de la sociedad, sin embargo, tiene “experiencia religiosa interior” y lo reconoce subjetivamente (aceptando, o no, símbolos cristianos como la cruz, la salvación...), pero, en todo caso, rechazando su conexión con la mediación social y religiosa de las iglesias. Es posible que se trate de una religiosidad teísta o que en ella, aun sin conexión con la iglesia, haya una cierta influencia residual de símbolos cristianos. Estas personas viven su religiosidad de forma totalmente privada; su mundo religioso es interior y no se identifican con formas de “religión” organizadas. En ocasiones algunos actúan incluso críticamente, rechazando con agresividad el papel religioso “mediador” de las religiones. Otros, en cambio, la mayoría de este grupo, viven su forma de religiosidad al margen de la “religión”, pero sin agresividad; es sólo su forma de ser y así la viven sin problema de conciencia. Es la crisis de la *religiosidad sin religión*. En esta “religiosidad sin religión” puede haber (hablamos especulativamente porque no hay datos operativos) intelectuales conscientes de su posición, pero, sobre todo, grupos sociales muy numerosos indiferentes pragmáticamente ante lo religioso. Este tipo de gente ha aumentado masivamente en las sociedades modernas y es una medida del alcance real de la crisis de la “mediación cristiana”. El rechazo o aislamiento social del cristianismo es consecuencia de la fuerza social de esta actitud.

C) *Religiosidad ritualizada sin iglesia*. Hay también quienes tienen experiencia religiosa personal, incluso en ocasiones muy intensa, fijada en ciertas prácticas, devociones o ritos muy concretos, cristianos, pero en parte desvinculados de la iglesia (pensemos, por ejemplo, en muchas tradiciones y devociones cristianas en pueblos de España, vividas con sorprendente intensidad, por ejemplo en la Semana Santa de Andalucía). Son experiencias religiosas muy intensas, vividas en el marco del cristianismo, pero quienes las viven ven muy lejana la conexión real con la iglesia, como religión organizada concreta. En ciudades como Barcelona hay incluso procesiones de Semana Santa puramente populares organizadas al margen de la iglesia. Esta crisis de *religiosidad ritualizada sin iglesia* hace que la religión cristiana sienta su crisis de “mediación”. Se trata de intensísimas experiencias religiosas que se han aislado de la religión social. Muchas de estas personas viven su religiosidad en ocasiones puntuales, la mantienen interiormente, pero apenas conectan ordinariamente con la “religión”. La iglesia es algo que, por decirlo así, no va con ellos, aunque muchos de sus ritos hayan nacido de la religiosidad cristiana.

D) *Religiosidad popular*. Hay también quienes viven su experiencia religiosa dentro de la iglesia cristiana con una identificación deliberada e inequívoca: aunque tenue, media o intensa en su grado. En muchos casos su condición religiosa apenas se distingue y podrían ser confundidos con increyentes o, al menos, como indiferentes. Sin embargo, en el fondo, es gente religiosa que reconoce su pertenencia a la iglesia y no lo duda. Pero en la mayoría de estos casos con desorientación, con muy poca formación religiosa y conocimiento reflexivo de la significación del cristianismo. De hecho, en la vida ordinaria, están arrastrados por los estímulos de mil tipos que les brinda la sociedad de consumo y la necesidad de responder a exigencias inmediatas de la vida y del trabajo. Su experiencia religiosa, que es sin duda sincera, les hace apegarse a la iglesia sin dudar en absoluto de su identificación con ella, participando ocasionalmente y siguiéndola con compromisos existenciales y emocionales; pero no tienen un fundamento intelectual serio. Existe una decidida voluntad de identificación inequívoca con la “religión”, con la iglesia cristiana, pero apenas existe formación intelectual sobre el contenido de sus creencias, tal como son entendidas en la iglesia; en realidad lo religioso no siempre ocupa una parte importante de sus vidas. Es la crisis de la *religiosidad popular*. Es una crisis profunda del hecho religioso cristiano por cuanto personas identificadas con la iglesia y con experiencia religiosa sincera no han sido capaces de “entender” lo que la iglesia les dice y su fe tradicional les dice. La religión no ha comunicado a la religiosidad popular de estas gentes un mensaje inteligible incluso para aquellos que están dispuestos y se identifican con la iglesia.

E) *Religiosidad culta y crítica*. Vemos también grupos cristianos minoritarios (si consideramos la totalidad de la iglesia), aunque en sí a veces numerosos en apariencia (unos miles parecen muchos si están concentrados en un punto, aunque sean pocos si se considera como punto de referencia el conjunto de la sociedad). Estos cristianos cultos viven una religiosidad madura con suficiente asimilación del conjunto de elementos mediadores tradicionales ofrecidos por la iglesia; entienden y aceptan la iglesia tal como hasta ahora se ha venido explicando a sí misma. Estos grupos son hoy en la iglesia católica el clero, los religiosos y las religiosas, los movimientos y asociaciones eclesiales de todo tipo, así como otros grupos minoritarios de cristianos cultos. Aunque conocen y aceptan la explicación oficial de la iglesia, muchos de estos cristianos tienen la intuición de que no es efectiva y carece de eficacia “mediadora” en nuestro tiempo (es decir, que su forma de explicación no llega a la gente). Conocen la enorme desafección social sobrevinida en la vincula-

ción a la iglesia; saben que hay mucha más “religiosidad” que “religión” y la mayoría de este grupo intuye por sentido común que la religión debería en consecuencia “cambiar” o “adaptarse”. A este grupo pertenecen hombres cultos de la comunidad cristiana, así como otros filósofos y teólogos cristianos que se esfuerzan en proponer nuevas vías de renovación que hicieran más eficaz la mediación cristiana ante la sociedad. En conjunto este grupo vive la crisis del hecho religioso cristiano y es consciente de la necesidad de cambio, aunque no por ello se pone en cuestión su adhesión culta a la iglesia. Es la crisis de la *religiosidad cristiana responsable* y constituye el soporte social más importante de la iglesia católica.

F) *Religiosidad culta y fundamentalista*. Entre estos cristianos cultos descata un pequeño grupo que no podemos olvidar: el de aquellos que viven la crisis como algo exterior sobrevenido por causas ajenas a una “mediación cristiana” que se considera perfecta, pertinente y actual. La crisis (que no pueden negar ya que es una evidencia objetiva) no les hace preguntarse si la “mediación” que hasta ahora ha gestionado la iglesia ha podido tener parte de la culpa. Todo está bien y es perfecto: la iglesia no debe cambiar porque está donde siempre ha estado y donde siempre deberá estar. Estos cristianos están instalados, pues, en un “fundamento” que consideran insustituible. La crisis ha sido causada por causas externas incontrolables que han pervertido la voluntad de los individuos. Cabe nombrar este último talante como la crisis de la *religiosidad cristiana fundamentalista*, ya que se trata de grupos cristianos cuya actitud de fondo parece insensibilizarles a la autocrítica, instalándolos en un dogmatismo que tiende a ser cerrado. Es obvio que la jerarquía de la iglesia debe sostener el mantenimiento de “lo que hay” y considerarlo correcto (y más cuando no se ven alternativas viables). Por ello quienes mantienen esta posición fundamentalista entienden que su “fundamentalismo” equivale a apoyar a la iglesia fielmente e identificarse con ella.

Consideraciones estadísticas. Los estudios globales de la religiosidad en el mundo (vg. el dirigido recientemente por el sociólogo Peter Berger) concluyen que la religiosidad (la creencia) está hoy aumentando en conjunto. Sin embargo, en medio del panorama mundial aparece Europa como un punto negativo de tendencia más bien contraria (no así en los Estados Unidos, donde continua la religiosidad en crecimiento). Si consideramos el caso especial de España (en Europa), sabemos que las estadísticas suelen mostrar repetidamente que entre un 76 y 81% de la población se declara católica. El resto de la población puede ser quizá religioso pero sin iglesia, pertenecer a otras religiones, ser indiferente, ateo o agnóstico, o simplemente sin definición metafísica (aunque en porcentaje minoritario). Sin embargo, el porcentaje mayoritario de católicos y de creyentes no se manifiesta socialmente en la vida ordinaria (conversaciones, contenidos difundidos en medios de comunicación social, en la vida familiar o en las relaciones de padres e hijos, etc.). Una densa trama, surgida en la modernidad, de intereses sociales, políticos, anticlericales, morales, comunicativos..., ha impuesto un silencio social sobre la religión que muchos no osan contradecir. Lo religioso se ha convertido en muchos ambientes sociales en algo “políticamente incorrecto”. Sin embargo, este hecho no debe impedirnos ver que, detrás de ese silencio social,

en el interior de las conciencias, la mayoría social sigue siendo religiosa; inculta pero religiosa. Cabe también inferir que muchas personas que, ante la responsabilidad y sinceridad de una declaración estadística anónima, se declaran católicos pertenecen, según el análisis propuesto, a la *religiosidad ritualizada sin iglesia*, la *religiosidad popular*, la *religiosidad culta* y la *fundamentalista*. Es claro, por tanto, que entre los que se declaran católicos predomina la incultura, la desorientación, la percepción social de la crisis de la religión, pero, a pesar de ello, son fieles a su experiencia religiosa profunda en el marco tradicional.

Cuestionamiento de la crisis. En conjunto, la religiosidad cristiana está en una crisis social profunda manifiesta desde diversas vertientes que exponemos seguidamente. Es, pues, una “crisis del hecho religioso cristiano” porque éste se presenta en proceso creciente de disolución social y con innegables muestras de inconsistencia interna. En realidad se trata de perfiles de una crisis única que plantea obviamente preguntas sobre las causas que la producen. Las preguntas críticas se las plantea principalmente el grupo *religiosidad culta* (E). La *religiosidad popular* (D), por lo general no tiene preparación suficiente para plantearse reflexivamente las preguntas pertinentes, aunque pueda intuirlos. La *religiosidad fundamentalista* (F) acepta la crisis, pero la atribuye a cambios sociales externos que no son controlables por la misma religión cristiana; pero no se plantean preguntas serias de autocritica y transformación. Su actitud frente a la crisis es pensar que la “religión” debe responder haciendo lo mismo de siempre, pero mejor. Es obvio que nuestro punto de vista estaría en el grupo de la *religiosidad culta* (E): sólo desde ella tendría sentido emprender este ensayo.

4.3. Dimensiones de la crisis social de “mediación cristiana”

Esta crisis del “hecho religioso cristiano” permite distinguir algo así como cinco dimensiones o facetas:

a) *Crisis participativa.* El hecho básico que muestra la gravedad de la crisis de la religión cristiana es la disminución en identificación y participación en las actuaciones de la iglesia. Se trata de un hecho social patente descrito en multitud de estudios sociológicos. Notemos, pues, que la mengua en participación es tanto más llamativa por cuanto todo indica que la experiencia religiosa como tal no ha disminuido en la misma medida en que lo ha hecho la “religión”. Hay más crisis social de “religión” que de “religiosidad”. Así, muchas personas siguen siendo en su interior religiosas (permanecen abiertas a lo numinoso y a Dios), pero se resisten a la integración tanto social como intelectualmente en la religión cristiana. Es una resistencia tanto popular como intelectual. Se resisten a que su religiosidad sea “mediada” por la iglesia cristiana que perciben socialmente y con la que no se identifican.

b) *Crisis explicativa*. Los que se han retraído de la religión cristiana, bien sean indiferentes prácticos, ateos, agnósticos o religiosos, lo han hecho porque no entienden la religión cristiana. La forma en que esta se presenta no llega a la gente: su experiencia humana e interior no queda reflejada en los andamiajes mediadores y explicativos de la religión cristiana. Esto parece ser un hecho incuestionable. No es que no se haya oído hablar de los contenidos de la religión cristiana: pero la explicación cristiana oficial no dice nada, hasta el punto de que no produce motivación para dejarse llevar hacia la religiosidad y su mediación en la iglesia. Es incluso patente que hay incluso quienes viven intuitivamente los símbolos cristianos, pero no entienden las explicaciones de la iglesia. Es claro, pues, que esta crisis explicativa se refiere a la filosofía y a la teología cristiana. En conjunto, el lenguaje eclesiástico al uso parece arcaico y antiguo, difícil de entender desde las novedosas circunstancias actuales de la sociedad y de la cultura moderna, principalmente influidas no sólo por la imagen científica del mundo, sino por otras muchas formas de la cultura emergente.

c) *Crisis de ubicación social*. Sin duda, una consecuencia importante de la crisis explicativa y de falta de coordinación del mundo cristiano con la sociedad y la cultura actual consiste en que la iglesia no acaba de hallar su puesto en la sociedad. En ocasiones da la impresión de que la iglesia es un poder organizado y jerárquico que pretende ejercer un papel social (similar al que siempre asumió en la historia socio-política pasada) que no es entendido hoy por la sociedad. La disputa medieval de las investiduras nos hace recordar el celo con que la iglesia defendió su influencia y tutela en una sociedad "teocrática". Si la crisis explicativa quiere decir que la iglesia no se acaba de entender a sí misma en el mundo moderno, y por esto mismo no se explica bien a la gente, no es extraño que tampoco muestre una posición social lúcida y congruente ante la sociedad moderna en la perspectiva socio-política: ante los individuos, ante las dinámicas sociales (motivaciones e intereses reales), la cultura, los gobiernos, grupos políticos y ante los mismos estados. Se tiene la sensación de que la iglesia está en una "onda" y el mundo está en otra distinta. La iglesia parece representar con desorientación un papel anacrónico y desfasado en el que se siente atrapada. Debe jugar el papel de detentadora y proclamadora de la "verdad" frente a una sociedad que apenas parece percibirlo. La iglesia no parece haber hallado su sitio en una sociedad nueva muy distinta de la de siglos anteriores.

d) *Crisis de liderazgo moral*. Es un hecho que la iglesia cristiana tuvo siempre intención no sólo de influir ideológica y socio-políticamente, sino de normativizar y controlar las "costumbres" de sus creyentes. En otras épocas eran estos la totalidad de la sociedad y, por ello, se trataba, en el fondo, de un control social de las costumbres. Está claro, como hoy vemos, que en la sociedad actual esta influencia se ha perdido en su mayor parte. Incluso aquellos sectores sociales más cercanos a la iglesia tienen enormes dificultades en seguir el liderazgo moral de la iglesia; muchos son cristianos, pero prescinden por completo del liderazgo

moral de la iglesia. Por ello, los clérigos deben afrontar dificultades insalvables al intentar influir en las costumbres y, en no pocos casos, por vía de los hechos, se resignan a dejar que las cosas sigan el ritmo inevitable que impone una sociedad arreligiosa al margen tutelar de la iglesia. En la práctica muchos clérigos no se atreven a defender las doctrinas morales oficiales de la iglesia. La iglesia atraviesa hoy una aguda crisis de liderazgo moral de las costumbres.

e) *Crisis relativista de credibilidad.* La crisis explicativa se integra en una crisis más amplia de credibilidad. La religión cristiana no se hace así creíble en sus contenidos mediadores y produce un distanciamiento social creciente: en su teología, en su filosofía, en sus ritos, en sus liturgias, en sus actuaciones, en su instalación en el poder y la seguridad residual, en su arqueología general, en sus líderes y representantes. Pero, al dejar de ser creíble, la iglesia cristiana se "relativiza": deja de ser una mediación donde se ve la presencia inequívoca de la Divinidad. En otras épocas, por ejemplo en la Edad media, la sociedad era cerrada y la mediación cristiana aparecía casi como la única posible. En la apertura de la sociedad moderna la religión cristiana pasa a convertirse en una manifestación humana más, incluso incómoda, junto a las otras religiones e ideologías. Todo comienza a verse como mero producto humano de la historia. Por otra parte, dentro de la iglesia se han producido escándalos de dimensiones colosales, publicitados en todas partes. La no religiosidad queda así reforzada y las diversas formas de religiosidad popular comienzan a confiar más en su propia experiencia interior privada y subjetiva que en la mediación de la religión institucional que va quedando marginada en la sociedad.

Conclusión: ¿se trata de una crisis real? La valoración de la forma en que hoy se presenta el "hecho religioso cristiano" depende en gran parte del talante del grupo en que cada uno se integra. Quizá haya quienes tiendan a minimizar y reducir el alcance de la crisis real de la religión cristiana, a pesar de que la mayoría de sociólogos, filósofos y teólogos coinciden en reconocerla en todo su alcance. La *religiosidad fundamentalista* (F) tendería a reducir el alcance de la crisis, ya que la ve como algo externo y sobrevenido. Hablar de crisis no debe hacernos olvidar que, como prueban constantemente las estadísticas, la inmensa mayoría de la humanidad sigue siendo religiosa, también en los países cristianos tradicionales. Esto es así, a pesar de la imposición social del silencio sobre lo religioso (en el sentido de ser "políticamente incorrecto") de las grandes campañas de desprestigio (en parte debidas a hechos reales, responsabilidad de la iglesia misma). No debemos olvidar también que la crisis es más de "religión" que de "religiosidad". En nuestra opinión es verdad que la figura del papa sigue gozando del prestigio que merece un líder espiritual cristiano (no sólo por ser cabeza del Estado vaticano) que hace acto de presencia histórica desde hace casi dos mil años. Así lo muestran los estados y la misma comunidad internacional de las Naciones Unidas. Los viajes papales son éxitos incuestionables que movilizan a masas de creyentes

muy numerosas. De ahí que dé la impresión de que la política de la iglesia católica se ha fundado en los últimos años en la fuerza social de los viajes papales. Por ello, la falta de fuerza de arrastre de los liderazgos religiosos locales se viene supliendo por una multiubicuidad de la presencia papal. El éxito de estos viajes es comprensible, sobre todo en los países de tradición católica y cristiana, porque su presencia moviliza puntualmente a un número suficiente de ciudadanos pertenecientes a la *religiosidad fundamentalista*, *religiosidad culta*, *religiosidad popular*, *religiosidad ritualizada* e incluso a la *pura religiosidad*. Estos sectores son suficientes para dar esplendor social innegable a los actos. Pero no debemos olvidar que sólo participa una parte reducida, minoritaria, de la sociedad y de la comunidad cristiana. Estos éxitos no deben ocultarnos, ni enmascarar, las dimensiones de la crisis real de la religión cristiana en nuestras sociedades y que afecta a quienes acuden masivamente a estos actos. Llenar una inmensa campa en un viaje papal no significa que la crisis religiosa ya no exista. Muchos asistentes, quizá la mayoría, están afectados por la crisis. La misma jerarquía de la iglesia es consciente de que la crisis existe y es profunda; la iglesia la ha reconocido sin ambigüedades y la ha descrito en numerosas ocasiones, mostrándose también preocupada por ella. Sin embargo, no siempre se ha llegado a la autocrítica explícita sobre los aspectos teológicos explicativos, de ubicación social y de liderazgo moral, que hubiera debido darse.

4.4. *Preguntas por el hecho religioso desde el cristianismo: el orden lógico de este ensayo*

Son preguntas, digamos de antemano, que, según lo anterior, surgen de la *crisis*, *perplejidad* y necesaria *reflexión crítica* del creyente: si Dios es real, y el creyente cristiano no lo pone subjetivamente en duda, ¿cómo se explica la crisis multidimensional de la iglesia? ¿Cómo es posible que una parte tan significativa de la sociedad, incluso muchos que conservan una religiosidad personal sincera, hayan dado las espaldas a una iglesia que en otros tiempos constituía el principal factor no sólo de “mediación religiosa”, sino incluso de cohesión social de los grandes países cristianos? ¿Cuáles son, pues, las causas reales de que la religión cristiana atravesase una crisis social tan manifiesta? ¿Habrá algo “incorrecto”, o al menos insuficiente y necesitado de revisión, en la “mediación religiosa” hasta ahora seguida por las iglesias cristianas?

La *reflexión crítica* lleva a preguntas concretas: ¿por qué la modernidad ha hecho crecer la arreligiosidad en general, indiferencia, ateísmo o agnosticismo? ¿Por qué la “religiosidad” rechaza hoy en tan gran medida la “religión” y no se siente “a gusto” con ella? ¿Por qué tanta agresividad social contra las religiones y contra el cristianismo? ¿Cómo vive el hombre actual su “sentido religioso”, si en absoluto es tal sentido posible? ¿Cómo debería conectar el cristianismo con

el sentido religioso “posible” del hombre moderno? Estas preguntas surgen de la perplejidad y de la crisis social del cristianismo. Pero conducen inevitablemente a la necesidad de reflexión crítica. Responderlas de forma plenamente objetiva, crítica y reflexiva, permitiría hacer, en definitiva, un diagnóstico preciso de qué es lo que sucede y por qué está sucediendo.

El cristianismo vive con honestidad y sinceridad existencial la realidad del hecho religioso. Se trata de su propia experiencia religiosa, avalada por una profunda teología, elaborada desde hace veinte siglos. Es dramática, por ello mismo, su constatación del estado actual de la vivencia cristiana en la sociedad moderna. No se trata sólo del crecimiento de la indiferencia religiosa, del agnosticismo o del ateísmo. Probablemente lo más dramático y descorazonador es constatar que el hecho religioso está ahí, como hemos descrito en este capítulo, pero muchos de quienes tienen una experiencia religiosa vivida desde la tradición cristiana —en países secularmente cristianos— no entienden el sentido de los grandes contenidos de la fe cristiana. Ni desde el punto de vista teológico, ni desde el social, es la iglesia para muchos “vehículo” de su religiosidad. De ahí la inmensa incultura religioso-cristiana y el aislamiento distanciado de la iglesia frente a la gran masa social, en el fondo todavía “religiosa” en su fuero interno. El hecho religioso está ahí; las estadísticas sociológicas muestran que sigue siendo la opción existencial absolutamente mayoritaria en todas las culturas y también en el mundo desarrollado. Pero las iglesias cristianas (y no sólo el catolicismo) no son capaces de “conectar”, ni ideológica ni socialmente, con esa inmensa densidad de experiencia religiosa todavía existente (esta incapacidad creciente para conectar con la gente es vivida también por las otras religiones). La religiosidad queda por ello más y más relegada a los ámbitos internos de privacidad existencial, porque la iglesia no ha sido capaz de afrontar una proclamación renovada y adecuada a las circunstancias de la modernidad.

Autoexamen y “revisión crítica” del cristianismo. La consideración de la realidad del hecho religioso —religiosidad y religiones—, tal como se ha expuesto en este capítulo, deja al cristianismo en *perplejidad*. Sólo cabe, pues, una actitud consecuente: el autoexamen y la *revisión crítica*. Sólo cabe ponerse a pensar para poner en orden la casa: reflexionar con orden y concierto sobre cada una de las circunstancias que concurren en la situación actual y vislumbrar qué se debería hacer desde la lógica de la fe cristiana para proclamar con fuerza el mensaje cristiano. La consecuencia inevitable de la consideración cristiana del hecho religioso es la exigencia de emprender el autoexamen y la revisión crítica que constituye el *argumento lógico de nuestro ensayo*, cuyo despliegue nos llevará finalmente a argumentar la necesidad del *concilio* en los términos que habrán ido naciendo a lo largo de nuestro recorrido. La dinámica generada en la crisis religiosa de la modernidad es la que lleva al concilio. Este argumento lógico se despliega en el itinerario de capítulos cuyo contenido anticipamos ahora.

a) *Qué es el cristianismo: el kerigma cristiano.* La ordenación de ideas debe comenzar por reconstruir cómo aparece el hecho religioso cristiano en la historia de las religiones. El enfoque es comenzar pensando el hecho del cristianismo, para después proyectar este enfoque tanto a las religiones como a las metafísicas en general. Esto nos lleva, por tanto, a comenzar por la religiosidad histórica de Israel y por la figura de Cristo: es la persona de Jesús quien, desde la cultura hebrea, proclama un mensaje que se presenta como revelación del plan de Dios en la creación y para la salvación del hombre. El mensaje se proclama y Jesús reclama la adhesión de la fe a su contenido por un acto humano de confianza en su palabra. El mensaje, llamado *kerigma* al ser transmitido por la iglesia, es aceptado por la comunidad cristiana primitiva que entiende su misión como predicación o proclamación renovada de ese *kerigma* en la historia, recabando la libre adhesión humana a la creencia. Así pues, el cristianismo aparece como proclamación universal de un *kerigma* cuya esencia constituye la fe cristiana. Frente a la religión veterotestamentaria de Israel y frente a las otras religiones el cristianismo nace como una adhesión personal al *kerigma* predicado por Jesús y mantenido por la comunidad cristiana. Lo que está en cuestión, por tanto, es si la adhesión a este *kerigma* es todavía posible en la sociedad moderna. El *kerigma* cristiano (el contenido esencial de la fe) será explicado en el *capítulo segundo* de este ensayo.

b) *La explicación del kerigma en el paradigma greco-romano.* Pero la religión cristiana –aunque en su esencia es sólo predicación de un *kerigma* que reclama la adhesión personal en libertad– trató también de explicar la naturaleza y contenido de ese *kerigma* en consonancia con la cultura del tiempo. La actitud explicativa, o hermenéutica, se dio desde el principio. Por ello, en realidad, la presentación del *kerigma* fue siempre “interpretada”: no se propuso solamente la adhesión a un “puro *kerigma*” sino a algo más, a un “*kerigma* interpretado” (explicado de un cierto modo en consonancia con la cultura). Quiere esto decir que el cristianismo actual está también proclamando la adhesión personal al *kerigma* a través de una interpretación que debemos identificar y distinguir del puro *kerigma*. Pudiera ser, en efecto, que la falta de sintonía del cristianismo con el mundo moderno no estuviera causada por el contenido del *kerigma*, sino por su “interpretación”. Por tanto, ¿cuál es la interpretación o explicación del *kerigma* cristiano en el cristianismo actual? Antes que cualquier otro análisis es, pues, necesario saber dónde está hoy el cristianismo: cuál es su historia, cómo nació, cómo ha “interpretado” su doctrina, desde qué presupuestos filosóficos y culturales, interpretación o interpretaciones, se orienta hoy la presencia social del cristianismo y la “razón de su sentido” que ofrece en su discurso propio. En el capítulo tercero concluiremos que el cristianismo construyó en los primeros siglos una interpretación que se ha extendido desde entonces y todavía es la columna vertebral de la interpretación actual del cristianismo: el paradigma greco-romano. Paradigma que tiene dos dimensiones complementarias: en la base la *dimensión filosófico-teológica* y, en con-

gruencia con ella, la *dimensión socio-política*. Estas dimensiones han determinado, y siguen determinando, los rasgos más significativos de la presencia de la religión cristiana en la sociedad de hoy. Debemos estudiar, pues, los rasgos esenciales de este paradigma y su pervivencia en la iglesia actual.

c) *La imagen de la realidad en la cultura moderna*. Es inevitable por ello la pregunta que hoy debe proponerse el cristianismo: el hecho religioso, como religiosidad y religión, y el *kerigma* cristiano, ¿están bien interpretados en el marco del paradigma greco-romano? ¿El paradigma clásico antiguo tiene fuerza explicativa en la modernidad? Si no la tuviera, entonces, podríamos atribuir quizá a esa interpretación deficiente la falta de sintonía del cristianismo con la sociedad actual. Pero, en todo caso, estas preguntas no pueden responderse sin estudiar cuál es la imagen de la realidad en la cultura moderna y compararla con la imagen de la realidad en el paradigma greco-romano. La cultura moderna tiene su historia y es fruto de un conjunto de factores y circunstancias en que asumen un protagonismo importante la razón, la ciencia y la filosofía. La razón ha orientado la política, la economía, el orden social, la cultura en general; pero la ciencia ha sido su producto más importante. En último término, los hombres han buscado su adaptación óptima al medio desde el conocimiento científico que permite el dominio técnico del mundo. Así, la imagen del universo, de la vida y del hombre en la ciencia, y las nuevas dimensiones de la cultura moderna, han supuesto la aparición de un mundo muy distinto de aquel que se consideró correcto en siglos anteriores y que fue el supuesto filosófico para explicar el cristianismo. En el capítulo cuarto podremos enumerar con toda precisión en qué sentido decimos que el paradigma greco-romano y la cultura moderna nos ofrecen una imagen tan distinta de la realidad que parece hacer inevitable una reinterpretación del *kerigma* cristiano. Expondremos con precisión qué ha cambiado en la imagen del mundo moderno y por qué es necesaria una reinterpretación del *kerigma* cristiano que lo haga inteligible en la cultura actual. La nueva imagen de la realidad en la modernidad hará entender que el universo creado por Dios, la ley natural diseñada por Dios en la creación, no es tal como nos fue descrita en el paradigma antiguo.

d) *El paradigma de la modernidad en el cristianismo*. Si es un hecho que el *kerigma* cristiano fue, y sigue siendo, interpretado desde el paradigma greco-romano y si el mundo moderno ya no es congruente con este paradigma antiguo, entonces se concluye que debería construirse una nueva explicación del *kerigma* que se fundara en la imagen de la realidad en el mundo moderno. ¿Es posible esta nueva interpretación? Pudiera ser que no. Pero en todo caso hay que estudiarlo atendiendo, primero, al contenido del *kerigma* y, segundo, a la imagen de la realidad en el mundo moderno. Este estudio será abordado en el capítulo quinto de nuestro ensayo y en él concluiremos que la cultura moderna nos lleva por su propia lógica al nuevo *paradigma de la modernidad* que debe hacer posible una nueva lectura histórica, una nueva *hermenéutica*, del cristianismo. El paradigma

de la modernidad permitirá aportar nueva luz tanto a la explicación del hecho religioso como al entendimiento de la unidad de las diversas manifestaciones históricas del hecho religioso, de las religiones y de las metafísicas que han orientado la vida humana. El paradigma de la modernidad deberá propiciar, por tanto, la presentación del *kerigma* cristiano en la sociedad moderna. Debemos exponer las propiedades de este paradigma y su distancia del paradigma antiguo.

La tesis central de nuestro ensayo, por tanto, consistirá en caracterizar la naturaleza del nuevo "paradigma de la modernidad" y diseñar la reforma de la iglesia que debería derivarse desde la nueva hermenéutica de la modernidad. Una vez establecido el paradigma, en el capítulo quinto, la lógica de la reflexión crítica emprendida irá aplicando en cada caso sus consecuencias en dos líneas fundamentales: primero en el diálogo y en la convergencia intercristiana e interreligiosa (capítulo sexto); segundo en el papel histórico del cristianismo y de las religiones en conexión con la filosofía de la historia (capítulo séptimo). Por último, las diferentes líneas argumentativas del ensayo convergerán en los argumentos que justificarán la necesidad del nuevo concilio. En este concilio se respondería a la urgencia histórica del cambio de paradigma hermenéutico en el cristianismo (dimensión filosófico-teológica de la modernidad) y al compromiso de los ciudadanos cristianos en la configuración de un Nuevo Mundo, atisbado hoy en la filosofía de la historia civil de las naciones (dimensión socio-política de la modernidad). El nuevo concilio regularía los principios hermenéuticos del cristianismo en el "paradigma de la modernidad" y cerraría la etapa histórica del paradigma greco-romano, diseñando un nuevo estilo para la proclamación del *kerigma*, la presencia social cristiana en nuestro tiempo y la realización de la fe en el mundo moderno (capítulo octavo). Este ensayo permite así entender que existe una alternativa congruente para superar el paradigma greco-romano y entrar en el cambio de paradigma cristiano exigido desde hace siglos, desde el momento en que la cultura entró a construir, en lo científico-filosófico y en lo socio-político, la modernidad. La percepción de que es ya posible concebir la alternativa teológica al mundo antiguo deberá constituirse en una fuerza que impulse definitivamente a la comunidad cristiana a las reformas necesarias para la congruencia histórica con la modernidad. El concilio deberá jugar un papel necesario y esencial para afrontar las reformas requeridas.

5. Conclusión: presencia social y enigma del hecho religioso

No cabe duda de que el hecho religioso es una realidad social tangible, tan antigua como la humanidad. La mayor parte de la población mundial ha sido y es creyente, religiosa de diversas formas; pero sin que "religiosidad" implique siempre necesariamente la identificación con las grandes religiones históricas.

Al mismo tiempo, la importancia ideológica, social, cultural, política, incluso económica, de los grupos religiosos y de las religiones fue, y sigue siendo en la actualidad, inmensa. Las religiones asumen un protagonismo incuestionable, aunque haya también, sin duda, sobre todo en los países desarrollados, amplios sectores de la población indiferentes, agnósticos o ateos. Describir y explicar el hecho religioso es uno de los grandes retos intelectuales que deben afrontarse. En este ensayo apuntamos a entender el hecho religioso y su crisis histórica en la modernidad (introducida en este primer capítulo) desde la perspectiva intelectual del cristianismo. El hilo conductor del hecho religioso cristiano y de la teología cristiana conducirá a entender qué es el hecho religioso en general y cómo las religiones pueden mantenerse en la Era de la Modernidad. Aspiramos, pues, a que la hermenéutica del cristianismo permita también paso a paso comprender la profunda unidad de sentido entre todas las manifestaciones de la religiosidad humana. En este capítulo hemos considerado las variedades del hecho religioso, y también de otras actitudes metafísicas “cuasi-religiosas” como indiferencia, ateísmo y agnosticismo. Por tanto, siguiendo el hilo conductor de la religiosidad cristiana deberemos llegar a entender en su profunda unidad de sentido esa desconcertante variedad de religiosidades y de actitudes metafísicas.

¿Por qué el ser humano es naturalmente religioso? ¿Responde la religión a posibilidades racionales objetivas? ¿Es una evasión ilusoria de la mente humana ante la indigencia y el sufrimiento? ¿Responde a mecanismos psicológicos de un negociado mercantilista con poderes divinos ocultos ante un futuro siempre incierto? ¿Por qué lo religioso se ha integrado con tanta fuerza en los “sistemas personales de sentido”? ¿Cómo armonizar la realidad del cristianismo con las otras religiones y metafísicas? La naturaleza humana, entendida desde la cultura moderna, ¿permite hoy un “sistema personal de sentido” que asuma la religiosidad en general y la religiosidad cristiana? Si es posible, ¿cómo podría argumentarse la religiosidad como proceso humano, cognitivo y emocional, congruente e integrado en las circunstancias objetivas de la modernidad?

El camino lógico que comenzamos en este ensayo parte de la experiencia cristiana de la crisis del hecho religioso. Su desarrollo final conduce a postular la necesidad de un nuevo concilio. Pero la conciencia actual de la crisis de la religión es tan sólo un punto de partida. Los análisis y los argumentos que propondremos –que se irán abriendo en su campo de cobertura– ayudarán, por tanto, no sólo a quienes viven el presente desde la experiencia religiosa cristiana, sino también a quienes lo están haciendo desde enfoques existenciales diversos, sean religiosos, cristianos, indiferentes, agnósticos o ateos. Quien nos quiera acompañar en el itinerario que iniciamos podrá plantearse con seriedad una reflexión personal sobre el gran enigma del universo y del sentido de nuestra vida. En último término, sobre el gran enigma del futuro que nos espera y que pesa sobre nosotros con presión existencial continua y creciente a medida

que recorremos el tramo finito de la existencia y nos acercamos al final. Es el enigma del universo que se prefigura en algo tan enigmático como es el hecho religioso y metafísico presente desde siempre en la historia de la humanidad y todavía no resuelto por nadie.

El kerigma cristiano

La crisis del hecho religioso –y de su manifestación histórica más importante, el “hecho religioso cristiano”– ha impulsado en la actualidad, por tanto, una reflexión crítica cristiana hacia la revisión de sus propios fundamentos. ¿Cuál es la esencia del cristianismo? No es otra que la adhesión existencial a la persona y a la doctrina de Jesús de Nazaret que la iglesia trató de preservar y transmitir. La cuestión de fondo es por qué esa adhesión ha entrado en crisis, o, lo que es lo mismo, si esa doctrina puede proclamarse con sentido en la modernidad. El punto de partida de la revisión debe ser la recapitulación de la esencia (*kerigma*) de la doctrina de Jesús, ya que se trata de ver si esa doctrina tiene sentido en la cultura moderna y cómo puede ser proclamada. La explicación del hecho religioso cristiano exige distinguir entre su forma esencial –el mensaje o *kerigma* proclamado que transmite la doctrina de Jesús en el marco cultural hebreo– y las teologías (o interpretaciones) de ese primer *kerigma* en otras culturas (en especial la greco-romana). En este capítulo presentamos el *kerigma* cristiano tal como se nos ofrece en la fe de la primera comunidad y se reafirma en la Tradición cristiana. El enigmático “hecho religioso” y, en el mismo sentido, “hecho metafísico” (descritos en el capítulo anterior) se iluminarán a través de la comprensión progresiva del “hecho religioso cristiano”. Cómo y por qué se llegará a esta iluminación se justificará por los argumentos pendientes de nuestro discurso posterior del ensayo. El *kerigma* cristiano de la primera comunidad no puede entenderse sin situarlo en la historia del pueblo de Israel y este será, en efecto, nuestro punto de partida. Entremos, pues, primero, en la descripción del *kerigma* –del *Anuncio* o *Guía*, de la *Buena Nueva*– como proclamación en la iglesia del mensaje predicado por Jesús. Constituye la esencia de la fe a la que se adhirió la primera comunidad cristiana por la confianza en la persona de Jesús; la esencia o *patrimonium fidei*, reafirmado en la Tradición de la iglesia, que el cristianismo ha pretendido siempre preservar y transmitir a la historia. Ese *kerigma* es el mismo que hoy siguen queriendo asumir y proclamar las iglesias cristianas. Sin embargo, esta es la gran pregunta que deberemos responder en otros capítulos de este ensayo: ¿es hoy asumible el *kerigma* del cristianismo? En otras palabras: ¿puede hoy el hombre ser fiel a sí mismo –a su razón, a sus emociones, a su cultura, fiel a la modernidad– y asumir al mismo tiempo el *kerigma* cristiano? En sus veinte siglos de historia el cristianismo creó una poderosa unión entre *kerigma* y cultura. Pero la crisis de la “religión cristiana” en el mundo moderno nos obliga a preguntarnos si sigue siendo hoy posible algo similar a aquella antigua fidelidad a la cultura unida a la fidelidad al *kerigma* cristiano.

Nuestro punto de partida es, por tanto, el estudio de la naturaleza germinal del hecho religioso cristiano. Pero el cristianismo es sólo una manifestación de la religiosidad humana. Tiene sus peculiaridades propias, sus experiencias de la Divinidad o teofanías especiales, su historia y su evolución, su teología, sus ritos y tradiciones. El hecho cristiano nace con los orígenes de la historia de Israel, pero se constituye finalmente como tal al aparecer en la historia del pueblo escogido la sorprendente figura de Cristo. Jesús predicó un mensaje divino (una *Guía*, un *kerigma* para la vida humana hacia la salvación), que se presentó como revelación del plan universal de Dios para la bendición prometida al hombre. Su mensaje fue proclamado para suscitar la adhesión humana; o sea, la fe fundada en la confianza en la persona de Jesús. La iglesia primitiva se adhirió por la fe a la persona de Jesús, aceptó su doctrina y la proclamó: esta proclamación es el *kerigma* que contiene la doctrina de Jesús. Pero, ¿en qué consiste el mensaje de Jesús trasladado al *kerigma*? Es el mensaje asumido existencialmente en la fe por la primera comunidad cristiana. La iglesia entendió siempre que su única misión era hacer presente en la historia el mismo mensaje de Jesús.

El concepto de kerigma. Debemos entender desde el principio algo que se explicará al concluir este capítulo: el *kerigma* nace de la adhesión existencial a Jesús en la fe y, por ello, no pretende inventar nada sino entender y transmitir puramente a Jesús de Nazaret. Por ello, el *kerigma* se construyó reflejando los hechos y las palabras de Jesús, explicándolas tal como la primera comunidad creía deber hacerlo para ser fiel a Jesús. Este reflejo de la obra de Jesús dio lugar a unos primeros escritos, los más cercanos a la experiencia directa de Jesús que había tenido y comunicado la comunidad de los apóstoles. Más tarde, pero todavía en los primeros siglos, la iglesia cayó en la cuenta progresivamente de que la providencia de Dios debía estar velando para que la transmisión a la historia del mensaje fuera correcta. Por ello, a) Dios debía haber velado para que sus hechos y sus palabras quedaran recogidos en aquellos escritos primordiales, debiendo para ello haber “inspirado” las Escrituras (pero estas no sólo contenían los hechos y las palabras de Jesús, sino una teología explicativa que también debía estar “inspirada”, tal como vemos en san Pablo, pero no sólo en él), y b) Dios además debía “asistir” también a la misma iglesia para reconocer cuáles eran los libros “inspirados” (de entre los muchos escritos que comenzaban ya a proliferar) y para interpretarlos después rectamente en el curso de la historia. Así, la iglesia reconoció el Canon de los libros sagrados (del AT y del NT) y se consideró “asistida” para interpretarlo. Advirtamos, pues, que la iglesia consideró siempre que la doctrina de Jesús estaba contenida sólo en la Escritura y que la misma iglesia sólo estaba “asistida” para interpretarla (no podía, pues, agregar nada al *kerigma* cristiano primitivo que siempre se consideró reflejado en la Escritura “inspirada”).

Por consiguiente, cuando hoy hablamos de *kerigma* nos referimos a la fe de la iglesia que proclama su adhesión a la persona y a la doctrina de Jesús. Pero la

fe cristiana se ha extendido y proclamado en la historia. Así, el *kerigma* es primordialmente la fe de la primera comunidad reflejada (como una teología) en la Escritura. Pero el *kerigma* incluye la “lectura asistida” de las Escrituras hecha por el magisterio de la iglesia a lo largo de la historia que ha ido constituyendo extraordinariamente la Tradición dogmática –los dogmas– de la teología cristiana (y en esto no sólo nos referimos a los dogmas definidos por el papa o los concilios explícitamente, sino a otros dogmas consensuados a lo largo de los tiempos con constancia y que no han sido objeto explícito de una definición, como es, por ejemplo, la existencia de Dios). Por ello, cuando seguidamente sinteticemos el *kerigma* del cristianismo, por ejemplo, al hablar de la idea trinitaria de Dios reflejaremos la “lectura asistida” de la iglesia (tal como se dio en los primeros concilios). Por tanto, el *kerigma* es el *kerigma* de la primera comunidad (las Escrituras), pero reafirmado en la Tradición dogmática. Es por ello la “fe de la iglesia cristiana” mantenida durante siglos y en la actualidad, que no pretende otra cosa que proclamar el mismo mensaje de Jesús al que se siente existencialmente vinculada. Este es, pues, el *kerigma* que presentaremos en una síntesis de sus contenidos más fundamentales. Debemos observar, sin embargo, que más adelante en este ensayo matizaremos con mayor precisión cómo entender, de acuerdo con la teología cristiana, el papel de la iglesia y en qué sentido está “asistida”, o no, en su magisterio (ya que hay aspectos del magisterio ordinario que, como siempre se ha admitido, son evidentemente “reformables”, como son principalmente en lo que el magisterio depende de las hermenéuticas propias de cada tiempo).

El sorprendente kerigma cristiano. La historia de Jesús, sus hechos y sus palabras, son desconcertantes, nos dejan perplejos y nos sorprenden hasta el punto de que invitan a la incredulidad. Este enigma impactante de Jesús es el que se proclama en el *kerigma* cristiano. Proclama una idea extraña y nueva del Dios trinitario en que se habla del Padre, del Hijo y del Espíritu, al tiempo en que parece conmoverse la idea racional de un Dios único tanto en la tradición de Israel como en la especulación filosófica. Se habla de la encarnación del Hijo en Jesús, cuya condición divina se proclama: ¿cómo es posible que el Dios eterno y absoluto se “encarne”? ¿Cómo es posible que un hombre como es Jesús pueda considerarse Dios? El *kerigma* proclama también que el Hijo de Dios es sorprendentemente crucificado de acuerdo con el plan divino: ¿qué sentido podía tener hablar de un “Dios crucificado”? Todavía más: el *kerigma* proclama que a los tres días “resucitará” y que, una vez resucitado, se manifestó a los discípulos. Además, muy pronto la comunidad cristiana, entendiendo las Escrituras, comenzó a proclamar que María era la “Madre de Dios”. ¿No era todo esto demasiado? Ciertamente esta perplejidad se expresó ya primero entre los judíos: ¿quién es este que siendo hombre se hace Dios? Y, sin duda, continuó a lo largo de los siglos hasta llegar a la incredulidad propia de nuestro tiempo, iluminado por la luz de la razón. El mismo san Pablo confesó que la cruz era una necesidad y una locura.

Sin embargo, el *kerigma* que proclamaba esta “increíble historia de Jesús” y que transmitía la fe de los apóstoles se extendió por toda la cuenca mediterránea y se apropió de la cultura greco-romana. La experiencia religiosa de la sociedad en Europa se nutrió intensamente de la “historia de Jesús” durante milenios y se extendió por todo el mundo. Es la emoción que se expresó con una profunda reverencia en los capiteles y en los tímpanos románicos y góticos, o en la profusa ornamentación barroca que reinterpretó en cristiano el mundo clásico greco-romano. La increíble “historia de Jesús” se apropió de la razón antigua y quienes quieran seguir hasta el final los argumentos de este ensayo entenderán hasta qué punto vivimos tiempos excepcionales en que podría apropiarse de la “razón moderna”. ¿En qué radica la fuerza de esta “increíble historia de Jesús” para apropiarse de los sentimientos y de la razón? Este es, en definitiva, el argumento de nuestro ensayo. Sin embargo, debemos ahora presentar la síntesis esencial de este “increíble *kerigma*” –actualización en la historia de la obra de Jesús– para indagar después en su profunda significación humana.

El kerigma de la iglesia primitiva. Es, pues, comprensible la importancia esencial que para el *kerigma* cristiano tienen las Escrituras. Ahora bien, el *kerigma* en la fe de la primera comunidad no puede entenderse sin situarlo en la historia del pueblo de Israel. El “hecho religioso cristiano” comienza unos mil ochocientos años antes del nacimiento de Jesús cuando el patriarca Abraham se siente interpelado por un Dios protector, Yahvé, que promete la futura bendición de Israel y de todos los linajes de la tierra, estableciendo la Alianza con el pueblo escogido. Bendecir, en sentido bíblico, quiere decir prometer la felicidad y el cumplimiento de las aspiraciones humanas. La historia de la religiosidad de Israel narra la esperanza de un pueblo que cree que la bendición se hará realidad, pero que vive la frustración de que Dios aparece lejano, sin intervenir, ajeno a la bendición prometida. Israel es presa de sus enemigos y atraviesa dramáticos sufrimientos. La fe en la bendición se debilita y los profetas exhortan a Israel para que permanezca fiel a la Alianza confiando en la fidelidad de Yahvé. En un tiempo en que Israel está desmoralizado y en que domina la teología de las llamadas figuras salvíficas –imágenes del futuro liberador de Israel que realizará la bendición prometida– aparece Jesús de Nazaret. Después de treinta años en silencio comienza Jesús su predicación proclamando un mensaje sorprendente que deja atónitas a las autoridades religiosas de Israel. Se presenta como el Hijo de Dios que revela su plan eterno para la salvación del hombre y el cumplimiento de la Alianza de Yahvé con Israel realizando la bendición prometida. La bendición llegará a quienes libremente acepten la fe en el mensaje de Jesús, manifestado y realizado en el Misterio de su Muerte y su Resurrección. Jesús no hace filosofía, sino que proclama con autoridad un mensaje divino, sin ningún complejo y con atrayente persuasión. Demanda de sus oyentes la confianza en su mensaje fiándose de su persona, que se adhieran al *kerigma* de su doctrina y que lo sigan proclamando ante los hombres a lo largo de la historia. El hecho religioso cristiano nace como

adhesión al *kerigma* de Jesús que abre a una misteriosa experiencia de la presencia trascendente de Dios y a una sorprendente explicación del plan de salvación divino en la creación.

En otros capítulos preguntaremos cómo fue interpretado este *kerigma* en el paradigma greco-romano y qué posibilidad tiene hoy de ser interpretado desde la cultura moderna. En este capítulo afrontamos una presentación del contenido esencial del *kerigma* cristiano (por tanto, de la fe de la iglesia). Por consiguiente, no pretendemos sino una síntesis que, como tal, no contendrá todos y cada uno de los contenidos kerigmáticos que, por ejemplo en un catecismo o en otro tipo de escritos, podrían ser expuestos íntegramente. ¿Qué quiere esto decir? Una referencia concreta puede aclararlo: esta síntesis no abordará en sus detalles, por ejemplo, la doctrina de los sacramentos o el contenido pormenorizado de la fe en relación a la figura de María, la Madre de Dios. Sin embargo, que esta exposición del *kerigma* haga una síntesis (los “credos” fueron también una síntesis) responde sólo al hilo argumental propio de este ensayo, centrado en el Misterio de Cristo, sin que por ello se ignore o no se considere el conjunto más detallado de posibles contenidos del *kerigma*. Como es patente desde la *Introducción* a este ensayo, su autor es creyente adherido a la doctrina de Jesús, proclamada por la iglesia en el *kerigma* cristiano en toda su integridad.

Pero de momento deberemos retrotraernos a los momentos iniciales de la historia del cristianismo, cuando nace la religión de Israel, para ir reconstruyendo la experiencia religiosa que conduce a la aparición de Cristo y a la constitución de la iglesia cristiana. Ser cristiano, en efecto, no será otra cosa que adherirse a una doctrina y proclamar en el *kerigma* lo predicado por Jesús. Pero la doctrina de Jesús se proclama como plenitud de sentido de la historia de Israel, hasta el punto de que “entender a Jesús” es entender el sentido final de la historia de Israel. Para reconstruir aquí una síntesis del *kerigma* cristiano, de la fe de la iglesia cristiana que trata de proclamar en la historia la esencia pura de la doctrina de Jesús que quedó reflejada en la Escritura, no podemos hacer sino meternos en las raíces de la fe de Israel.

1. Orígenes del cristianismo en la religión de Israel

La religión cristiana nació, pues, dentro de la religiosidad de Israel. Es más: el cristianismo se entiende como cumplimiento de la religiosidad de Israel y, en este sentido, la historia de la relación del pueblo judío con Dios es un momento histórico asumido en la religión cristiana como propio. El judaísmo no aceptó el mensaje cristiano, pero gran parte del patrimonio espiritual de cristianos y judíos es el mismo. La fidelidad de los judíos a su propia tradición —no aceptando la sorprendente y revolucionaria doctrina de Jesús— tuvo sin duda sus razones y su

honestidad subjetiva. Pero reconstruir la historia que nos conduce a entender el cristianismo desde sus raíces primordiales se fundamenta, pues, inevitablemente en los orígenes históricos de la religiosidad de Israel.

1.1. *El Antiguo Testamento bíblico*

La fuente para el conocimiento de la religiosidad de Israel es la Biblia "hebrea": pero debemos tener en cuenta que el AT cristiano no coincide con el judío. Esto se explica por el hecho, histórico y teológico, de que el cristianismo —como después se explicará— sólo reconoció como libros "inspirados" una parte de los escritos de Israel y admitió otros de la llamada Biblia "griega". El AT, en efecto, fue entendido y explicado a través de extensas enseñanzas teológicas rabínicas y cabalísticas (antes de Cristo, con posterioridad a Cristo, en la Edad media y más adelante) que no formaron parte del patrimonio teológico cristiano. También el cristianismo produjo los escritos del Nuevo Testamento, asumidos en la Biblia cristiana, y además una gran cantidad de teología, escrita ya desde los primeros siglos. Por tanto, numerosos escritos, bíblicos y no bíblicos, son fuente del conocimiento de los orígenes de las religiones judía y cristiana. Por ello debemos tener en cuenta que de los acontecimientos bíblicos y de la historia de Israel podemos hablar desde dos enfoques distintos: el histórico-crítico y el teológico. Primero es el enfoque histórico-crítico que estudia con los métodos históricos científicos pertinentes en cada caso qué sabemos realmente acerca de la historia de Israel y de su religiosidad (lo que incluye obviamente una teología que puede historiarse críticamente). El segundo es el enfoque teológico: es el entendimiento y explicación de la historia de Israel desde una fe religiosa, bien judía, bien cristiana. Estos dos enfoques están relacionados por muchas razones.

Nuestra intención es exponer la fe cristiana: dónde está hoy y cómo se proclama la fe en el cristianismo. Exponer el *kerigma* cristiano es exponer la fe y la teología de la primera comunidad, a la que siempre quiso estar referida la iglesia a lo largo de su historia. Pero esto no quiere decir que para hacer esta exposición no debamos tener en cuenta los resultados estrictos del método histórico-crítico. En la fe cristiana se ha entendido la historia de Israel como una "historia de salvación": los momentos de la intervención de Dios en la historia que a través de Israel culmina en la constitución de la religión cristiana. A esta "lectura teológica de la historia en clave cristiana" nos referimos ahora. Es la que Jesús proclamó y la comunidad cristiana transmitió como *kerigma* para la salvación fundado en la persona y la doctrina de Jesús.

1.2. *Yahvé y la Promesa de Bendición*

Yahvé y el patriarca Abraham. Una de las antiguas tribus asentadas en las montañas del interior inhóspito de Palestina, alejadas de las tierras fértiles de la costa, habitadas por pueblos más ricos y poderosos, y dirigida por el patriarca Abraham, fue protagonista inicial de los acontecimientos que dieron origen al movimiento religioso más importante de la historia, el judeo-cristianismo. Como las otras tribus y los pueblos de la región, los seguidores de Abraham poseían sentimientos religiosos vinculados a algunos de los dioses comunes en las tradiciones del entorno cultural. Pero Abraham tuvo la experiencia de haber entrado en relación con un Dios nuevo y especial por el que había sido apelado de una forma extraña. El Dios que irrumpió en la vida de Abraham y del pueblo de Israel fue en aquellos momentos entendido como uno de los dioses que hacían acto de presencia en las otras tribus del entorno. Por tanto, no debemos entender anacrónicamente la idea de Dios que pudo tener Abraham, desde luego distinta de la que después tuvieron Israel y la tradición cristiana. Aquel Dios, Yahvé, fue sentido por Abraham como un Dios poderoso que le apelaba —a él y al pueblo que dirigía— y que le ofrecía una Alianza.

La Alianza y el sacrificio de Abraham. Yahvé exigía al patriarca Abraham y a todo el linaje de Israel ser reconocido como único Dios que pedía entrega y confianza; Yahvé exigía ser objeto de un culto objetivo que reconociera su presencia privilegiada en la vida de Israel. Por la Alianza, Israel pasaba a entenderse como el “pueblo escogido” por ese Dios misterioso para realizar un no menos misterioso designio que entendió como extensivo a todos los linajes de la tierra. La firme convicción de universalidad de la religión judía se funda ya en la Alianza con Abraham. La historia bíblica relata la dramática escena de Abraham dispuesto al sacrificio de su propio hijo en testimonio de su voluntad incondicional de aceptar a Yahvé como Dios único de Israel. En esta escena impresionante se nos muestra una vez más el talante sacrificial de la experiencia religiosa (ver capítulo I). La voluntad de Israel de entregarse a Yahvé debería ser correspondida por Yahvé con la parte de su compromiso en la Alianza. Vosotros seréis mi pueblo y Yo seré vuestro Dios: esta era la Alianza que la tribu judía de Abraham aceptó con profunda fe.

La Promesa de Bendición. Yahvé queda así comprometido por la Alianza a intervenir siempre a favor del “pueblo escogido”, el pueblo de Israel, el linaje de Abraham. La actuación de Yahvé a favor de Israel se expresa, de forma un tanto imprecisa, en la narración bíblica como “bendición”. Pero “benedicir” es augurar el “bien”; es anunciar un futuro halagüeño en que la vida se cumplirá conforme a los deseos y expectativas de quien es objeto de bendición. No pensemos que Abraham concibió ya un Paraíso transcendente o la “inmortalidad”. Sólo se esperaba ser *bendecido* por Yahvé, en correspondencia a la Alianza que Yahvé mismo había prometido, en las cosas inmediatas que afectaban a su vida: la posesión

de una tierra segura (la tierra palestina que habitaban), la constitución de una nación, la seguridad frente a los enemigos, el bienestar y felicidad ordinaria de la “vida buena”, en el sentido aristotélico.

1.3. *Exilio y Monarquía*

La historia de Israel, y también del cristianismo, tiene siempre relación con la espera del cumplimiento de esa antigua “Promesa de Bendición”. La figura de Abraham fue sin duda decisiva en la persuasión religiosa de ser “pueblo escogido” y de haber sellado con Yahvé una Alianza universal. Israel esperaba con firmeza el cumplimiento fiel de la Promesa divina, pero no eran conocidos los planes de Dios en la estrategia de este cumplimiento y el problema de Israel será mantener con firmeza la *esperanza de bendición* a través del dramatismo de su historia. La experiencia religiosa de Israel –la experiencia indigente de los “pobres de Yahvé”– puede representar lo que es la experiencia religiosa de todo hombre: la apertura en la fe al poder salvador de lo divino en contraste con la experiencia humana de abandono, de pobreza, de sufrimiento y de indignidad que se impone a lo largo del *drama* de la vida. No será fácil para Israel, como no lo es tampoco para ningún hombre, confiar en Yahvé tras la continua sensación de que aquel Dios en quien se quiere confiar es inoperante ante el drama de la existencia humana.

El exilio, la pérdida de la tierra y la Monarquía. La persuasión naciente de Israel de ser objeto de una especial predilección y bendición divina fue consolidándose hasta la primera gran contradicción del exilio. Fuera de la tierra que Israel anhelaba se afrontaba la supervivencia del pueblo escogido en la tierra extraña de Egipto. La ilusión de volver a la Tierra Prometida y palpar el cumplimiento de la Promesa de Bendición anhelada es la gran esperanza que mueve a Israel durante el exilio y que le orienta bajo el liderazgo de Moisés, de los otros Jueces y Reyes. Los acontecimientos extraordinarios que acompañan la vuelta a la Tierra Prometida, la entrega de las Tablas de la Ley a Moisés y la exhortación continua a la confianza firme a pesar de las penalidades, son nuevas escenas que mantienen y consolidan al pueblo en la Alianza sellada con Yahvé, el Dios de Abraham. Una vez en la Tierra y abierto el período de los reyes todo parece indicar que la antigua Promesa está en vías de cumplimiento. El reino de Israel se hace posible venciendo sobre cananeos, filisteos y otros pueblos vecinos, hasta llegar al esplendor del reinado de David y de su hijo Solomón. La construcción del Templo para custodiar en el *Sancta Sanctorum* el Arca de la Alianza con las Tablas de la Ley nos hace entender la conciencia que Israel tiene de que toda su vida como pueblo y como nación gira en torno a la fidelidad a la Alianza. En ésta se funda, en efecto, la esperanza de que la bendición producirá para Israel una vida buena, segura y fecunda en la Tierra Prometida.

Comienzos de la teología de Israel. La historia de Abraham y del Israel antiguo no contó con “cronistas” que, en tiempo real, fueran dando cuenta de cuanto acontecía. Existió, sin duda, una tradición oral; pero fue sólo al gozar de cierta paz y orden social —o sea, de una estructura socio-política naciente— proporcionados por la monarquía, cuando escribas y teólogos, de forma anónima y al servicio del pueblo, comenzaron a poner por escrito la historia maravillosa que Israel estaba viviendo. De esta manera, diversos autores en épocas distintas fueron aportando tramos y episodios de la historia, de la teología, e incluso de la poesía y de la emoción religiosa de Israel. Todo fue entrelazándose hasta dar por resultado, entre otras cosas, los libros que hoy componen el Antiguo Testamento de la Biblia cristiana y judía. El estudio histórico-crítico del AT permite conocer las diferentes crónicas o estratos que componen algunos de sus libros (yahvista, sacerdotal, elohísta, etc.), las épocas y teología a que responden, así como los tramos bíblicos que pertenecen a cada una. Otros libros pueden ser atribuidos a ciertos autores; pero incluso entonces con matices, ya que es posible en muchos casos reconocer añadidos de diversas épocas (como ocurre con los profetas). Lo importante es advertir que Israel, siglos más tarde del comienzo de su historia, la recuerda, la escribe y piensa sobre ella haciendo “teología”; es decir, tratando de releer, profundizar, llegando al *logos* o razón teológica (la explicación del sentido de las acciones divinas) de la intervención de Yahvé en la historia de Israel. El cristianismo es una prolongación teológica de la religión de Israel; pero no la única, ya que ésta dio origen a otras hermenéuticas (vg. las escuelas teológicas judías, rabínica o cabalística). El lector interesado hallará numerosos estudios histórico-críticos sobre la estructura histórica de los libros bíblicos, así como estudios sobre las teologías con que Israel va pensando su propia historia al desentrañar el sentido de los designios divinos.

Israel reconstruye su teología del sufrimiento: el Paraíso. El libro del Génesis comienza por la historia de la creación: aparece un Dios creador —ajeno completamente a la idea de Yahvé en la época de Abraham— que constituye parte de la teología de la crónica sacerdotal. Pero la historia de Adán y Eva en el Paraíso pertenece a la crónica yahvista y fue colocada aquí para encabezar de forma muy profunda la descripción de los orígenes (que Israel trata de clarificar para hallar sentido a las actuaciones enigmáticas de Yahvé). Nuestros primeros padres personifican a los primeros humanos. La historia nos dice que el plan de Dios consistió en un principio en poner al hombre en el Jardín de Edén, lugar denominado Paraíso porque en él no existían ni el mal ni el sufrimiento. La especie humana gozaba de felicidad y podía comer cuantas veces quisiera del Árbol de la Vida. El Paraíso sólo era un mundo humano que Dios creaba para establecer la relación con el hombre. Por ello hizo saber al hombre que podía disponer de todo cuanto veía, pero debía abstenerse de comer del Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal. La historia supone que el hombre era libre en el Edén para comer o no comer. Todos conocemos la historia. Nuestros primeros padres pensaron: al

comer del fruto de este *Árbol* seremos como dioses. Y comieron con la voluntad manifiesta de hacerse como dioses. La reacción de Dios ante la rebelión del hombre es inequívoca: le expulsa del Paraíso, poniendo ángeles con espadas de fuego ardiente para velar la entrada en el Jardín de Edén. La teología cristiana piensa hoy comúnmente que la historia del Paraíso es una narración etiológica que, como tal, describe no obstante una realidad. El teólogo yahvista debía de pensar que sus personajes representaban a la humanidad y era consciente de escribir, digamos, una historia ejemplar; pero no por ello ajena a la realidad. El mensaje real teológico de la narración es claro: Dios dejó al hombre en libertad para pretender “hacerse como Dios” y, al ver Dios que el hombre optaba por esta posibilidad, se vio obligado a situarlo en la historia real de la indigencia, del mal y del sufrimiento, ya fuera del Jardín de Edén. Pero para entender el sentido de esta historia es necesario completarla con otro aspecto de la teología veterotestamentaria: el hombre real sigue siendo libre para independizarse y negar a Dios —esto es, pecar o negar a Dios en la propia vida—, pero la experiencia existencial de la indigencia le prepara para “convertirse” a Dios. Dios sabe que la indigencia es “penosa”, y hubiera querido evitarla (por eso, nos dice la historia, el plan inicial era el Jardín de Edén). Pero, en equilibrio con la libertad para pecar frente a Dios, el sufrimiento humano forma parte de su estrategia de salvación para que el hombre se vuelva hacia la oferta de amistad hecha por Dios. El sufrimiento es terrible, pero ha sido aceptado por Dios para construir una “historia de salvación” desde la libertad para pecar. El cristianismo entenderá posteriormente que esta teología del Paraíso es congruente con el designio creador revelado por Jesús, tal como será proclamado en el *kerigma*.

1.4. *Destierro y profetismo*

El sufrimiento. Esta es la gran cuestión para la experiencia existencial de la religión de Israel. Los “pobres de Yahvé” viven en la esperanza de que se cumpla la Alianza y reciban la Bendición que les acerque la felicidad y la “vida buena”. Con el tiempo ha aprendido Israel que el Yahvé cuyo Amor se expresa en los Salmos de David, es el Yahvé creador (crónica sacerdotal en el Génesis) que tuvo razones para permitir el sufrimiento (crónica elohísta en el Génesis). Pero, a pesar de todo, Israel cree todavía que, en virtud de la Alianza, Yahvé vencerá el sufrimiento y realizará la bendición. Esta firme creencia es la esencia de la religión de Israel, guardada con celo en el Arca de la Alianza en el Templo de Jerusalén. Esta ciudad santa es escenario de la Tierra Prometida que al parecer se creyó poseída definitivamente en el tiempo de la monarquía de David. Pero la experiencia de Israel es la misma experiencia presente en la vida religiosa de todo hombre: creer en el Amor de un Dios benévolo que quiere y va a producir la bendición, a pesar de la inmersión en el sufrimiento y la frustración continua

de la vida. La teología de Israel tras la monarquía es la angustiosa pregunta por la bendición desde la aflicción continua por las más variadas experiencias de sufrimiento y de frustración: es la vivencia dramática de la contradicción entre la creencia (la bendición) y la realidad (el sufrimiento). La contradicción entre la idea de Dios y la experiencia de su inoperancia en la historia humana. Así, las grandes preguntas e inquietudes de los teólogos de Israel son: ¿cabe esperar que Yahvé bendiga finalmente a su pueblo? ¿En qué consistirá la bendición prometida? ¿Cómo y cuándo se producirá la bendición? ¿Quién es Yahvé? ¿Puede confiarse en la fidelidad de Yahvé? ¿Cómo entender sus designios y planes en la elección y papel de Israel en la historia?

Destierro. Tras haber creído que la bendición comenzaba a realizarse en la monarquía triunfante de los reyes David y Solomón, las vicisitudes y las penalidades que conducen al destierro de los judíos a Babilonia debieron de suponer una conmoción radical de sus creencias religiosas. Israel se debate entre seguir confiando en la Alianza y la promesa de bendición o desistir de una fe que los hechos hacen difícil mantener. El destierro debió de ser más penoso que la estancia en Egipto porque supuso una marcha atrás inconcebible después de haber poseído la Tierra Prometida. Israel ya nunca volvería a ser lo que fue en tiempos de David y el destierro fue sólo el comienzo —quizá el más dramático— de una serie continua de penalidades que no cesarían ya durante siglos y siglos hasta nuestros días. La inoperancia de Dios ante el sufrimiento de Israel, que es una imagen del sufrimiento humano, es el gran problema teológico de los judíos y así seguirá siendo al prolongarse la teología de Israel en la teología cristiana.

Profetas. La consolidación de la monarquía tuvo gran importancia en la formación de las principales tradiciones culturales de la nación judía: su lengua, su escritura, su literatura, su religión. La sociedad judía formó unas tradiciones de pensamiento, de teología y de escritura propias de una gran nación que pudieron perdurar más allá, incluso con los medios precarios del exilio en Mesopotamia, en las débiles monarquías y estructuras sociales que se reorganizaron tras la segunda vuelta a Palestina. Los profetas fueron los teólogos de Israel que mantuvieron viva la fe y la esperanza en cuanto la Alianza suponía. Tuvieron que pensar en la idea de Yahvé, en el misterio de sus designios, en el sufrimiento y en los planes de bendición divina. En su conjunto la teología de los profetas es impresionante: estudiarla supone conocer las circunstancias históricas concretas en que su actuación se inicia y las respuestas teológicas que proponen, su idea de Yahvé, su teología del sufrimiento y la profecía del cumplimiento de la futura bendición. Los dos grandes profetas son Jeremías e Isaías. Este último Deutero Isaías (cap. 48ss) formula la teología del Siervo de Yahvé que contiene una profunda reflexión del camino sufriente de Israel: el Siervo de Yahvé es así figura del sufrimiento de Israel y ha sido entendido por la teología cristiana posterior como una prefigura del sufrimiento de Cristo. Sin embargo, por encima del sufrimiento, Israel debe abrirse a la esperanza de una

futura bendición. La prueba del sufrimiento entra en los planes de salvación, pero Israel debe aceptarla, asumirla, y, al mismo tiempo, quedar abierto a la esperanza de un Dios de salvación.

1.5. *Últimas penalidades y mesianismo*

Hasta la dominación romana. La vuelta del exilio a Palestina permitió la refundación de la monarquía, aunque siempre tutelada por los poderes dominantes de la región. Entre los últimos episodios destaquemos la persecución de Antíoco IV que produjo la sublevación de los Macabeos y la dominación romana que, años después, desembocó en la cruel guerra de Roma contra los judíos dirigida por Tito en torno al año 70 después de Cristo. Poco tiempo antes del nacimiento de Cristo vivía Israel con dramatismo un tiempo de nerviosismo e inquietud existencial, motivado por un desaliento final ante el incumplimiento de la Promesa de Yahvé, tras más de mil años de espera y truncación, y ante la formación de un apasionado nacionalismo antirromano.

Las figuras salvíficas: el Mesías. Las muchas penalidades de Israel no hacían fácil el mantenimiento de la esperanza en la Promesa. Sin embargo, el gran ejemplo de fidelidad del pueblo de Israel es extraordinario, sin que ninguna circunstancia penosa le haga desistir de la antigua fe de los padres, en último término la fe del patriarca Abraham. Cuando se piensa que la dominación romana distaba ya en el tiempo más de 1.600 años de las primeras experiencias religiosas de la tribu de Abraham, advertimos la dimensión del agobiante camino recorrido con perseverancia. Es explicable que en esta situación de cansancio la teología de Israel tratara desesperadamente de concebir nuevas figuras salvíficas que hicieran la esperanza final todavía posible. Ya el Siervo de Yahvé en Isaías era una figura de la llegada final de la salvación. Sin embargo, en los últimos profetas y teólogos judíos comienzan a aparecer nuevas figuras que se dibujan en el horizonte como próximos realizadores del Reino. El profetismo orientado al anuncio de una salvación inminente aumenta y va unido a figuras salvíficas como la del Mesías salvador de Israel que vencerá sobre los enemigos y refundará el nuevo Reino de Judá. Aparecen también referencias al enigmático Hijo del Hombre. En este ambiente de frustración por una monarquía que de hecho es un títere del imperio romano, de comprensible cansancio histórico por una espera interminable, de nerviosismo por la creencia en anuncios salvadores de una llegada inminente del Mesías fundador del Reino y por apasionadas conspiraciones políticas de marcado sesgo nacionalista, en este ambiente tan complejo es cuando se produce la aparición de la figura de Cristo.

2. Cristo en la historia de Israel

La religión cristiana depende de la existencia histórica de Cristo. Jesús de Nazaret nace en una familia pobre, como un judío más de su tiempo. Vive trabajando con su padre carpintero y sólo al llegar a los treinta años comienza su predicación pública, manifestándose como un nuevo profeta que se involucra en la compleja historia de Israel, abordando los graves problemas religiosos que inquietaban la fe de Israel desde hacía siglos. Su predicación, sin embargo, tenía perfiles distintos a los ya habituales en el profetismo de aquellos últimos siglos. Dirigiéndose a los sentimientos del pueblo, entre otras cosas, pretende anunciar un mensaje divino nuevo que revela la forma de realización de la Promesa de Bendición: esto es precisamente lo que los teólogos judíos querían conocer y en torno a lo que seguían especulando. Jesús presentó la congruencia de su mensaje religioso con las expectativas y las profecías abiertas en la tradición de Israel, pero el hecho es que la parte mayoritaria de la sociedad de Israel no lo consideró así. Sus afirmaciones y su doctrina eran tan arriesgadas, decían cosas nuevas tan sorprendentes que fueron incluso calificadas como blasfemia por los sacerdotes (hacerse “Hijo de Dios” era una blasfemia grave para la fe judía). Así, la tensión entre las autoridades judías y Jesús –que había reunido en torno a su persona numerosos seguidores– condujo al desenlace final de su muerte en cruz cuando los dirigentes judíos consiguieron que las autoridades romanas lo juzgaran y lo condenaran. El cristianismo nacerá como la adhesión a la persona y a la doctrina de Jesús, hasta el punto de que en realidad “se reduce a Jesús”: no es sino la adhesión testimonial a Jesús y la proclamación de los hechos y las palabras de Jesús. El *kerigma* cristiano en la historia no ha pretendido ser más que Jesús.

2.1. Nuestra información sobre Jesús

Salida a la escena en la historia de Israel. El marco en que Jesús comienza su predicación es la sociedad judía de su tiempo. Su mensaje iba dirigido a los judíos desde la perspectiva de la tradición religiosa de Israel. En principio, su mensaje divino era algo interno a la religión judía. Los romanos veían el “asunto de Jesús” como una cuestión interna de judíos y se mantenían al margen. Para el mundo exterior a Palestina (el imperio romano dominador) ni Jesús ni su mensaje interesaban; por descontado que ni siquiera era lo que hoy se llamaría “noticia”. Nadie habló de Jesús, ni tenía por qué hablar. Los judíos cultos lo miraron con sospecha y en los tres años de su presencia pública apenas hubo tiempo para el registro literario de su actividad social. Una vez ejecutado, Jesús y los cristianos, que pronto se organizaron en comunidades locales estables, comenzaban a ser algo incómodo para el Israel oficial que, lógicamente, se trataba de silenciar. Sin embargo, a medida que los grupos cristianos crecieron y se extendieron por Asia

Menor y por toda la cuenca mediterránea, comenzaron a jugar un papel social objetivo que debía ser relatado por los escritores de la época, judíos o romanos. Pero los cristianos seguían siendo, en conjunto, de poca importancia. Por ello, años después de la muerte de Jesús, aparecen ya referencias que mencionan la existencia de los cristianos, algunos apuntes sobre sus creencias religiosas, incluyendo alguna información sobre la extraña figura de su fundador, muerto en la cruz ejecutado por Roma. Estos primeros relatos históricos son breves y no daban excesiva importancia al fenómeno cristiano, tal como lógicamente debía ser, dadas las circunstancias globales de la época.

Información y teología en las primeras comunidades cristianas. En vida de Jesús no hubo de parte de sus discípulos ningún intento de registro escrito de sus palabras y de sus hechos. Es lógico, ya que en apenas tres años de vida pública no hubo tiempo para dejarse sorprender y arrastrar por las palabras y los hechos de Jesús. Al morir Jesús y organizarse la comunidad de creyentes en su doctrina surgieron algunas inquietudes derivadas de la naturaleza de la situación: era necesario recordar lo que Jesús había dicho y había hecho; había que recapitular su doctrina y entenderla —esto es, hacer teología sobre ella—; había que constituir la doctrina del nuevo grupo en formación; había que cruzar información entre unos grupos y otros, ya que se debía optimizar el rendimiento de los materiales disponibles; para todo ello se debían poner por escrito las informaciones y los contenidos esenciales de la nueva fe. Los apóstoles fueron fuente esencial de narraciones y de teología, pero no sólo. Al principio fueron pequeñas historias o escenas vividas por testigos de la vida de Jesús que pusieron por escrito el recuerdo contextualizado de su doctrina. Estas narraciones eran atribuidas a sus fuentes (autores, por ejemplo un apóstol) y otras se transmitieron sólo de forma anónima. Las narraciones fueron cruzándose y formando poco a poco ciertos “paquetes de contenido”; muchas escenas viajaban de un sitio a otros y eran repetidas en todas las comunidades, pero en algunas podía haber aportaciones específicas. Pasadas algunas décadas aparecieron ya autores que trataron de unificar los contenidos en una redacción unitaria de la historia de las palabras y de los hechos de Jesús. Así nacieron los cuatro evangelios, atribuidos a Marcos, Mateo, Lucas y Juan. Otros dos libros responden también a la obra de un autor: *Los Hechos de los Apóstoles* (de autoría incierta, quizá Lucas) y *El Apocalipsis* (atribuido a san Juan). Estos seis libros, junto a las cartas de los apóstoles y el rico *corpus* doctrinal y teológico de las cartas de san Pablo, constituyen el Nuevo Testamento, griego, de la Biblia para el cristianismo. Hubo otros escritos que, como explicaremos, no están en la Biblia cristiana. Lo importante es ahora advertir que los escritos del NT no son pura historia objetiva: son la presentación, interpretada desde la fe y desde la teología, de los hechos y de la doctrina de Jesús. La concepción del NT es pues ante todo teológica: es el entendimiento teológico de la figura de Jesús en la fe cristiana. Es la fijación del *kerigma* proclamado por Jesús que no pudo hacerse sin una cierta aportación teológica. La iglesia primitiva era consciente de que su aportación

sólo era transmitir a Jesús a la historia y, por ello, su "teología" pretendía sólo ser la "teología" que habían oído a Jesús. San Pablo fue sin duda el gran teólogo del cristianismo y sus cartas forman parte del NT. Pero la iglesia considerará que la extraordinaria especulación teológica de Pablo estaba "inspirada" y formará parte esencial del *kerigma* primordial del cristianismo que será criterio regulador de la fe de la iglesia a lo largo de los siglos.

2.2. *El Jesús histórico y el Jesús del kerigma cristiano*

Parece, pues, que las fuentes para conocer quién fue realmente Jesús, cuál fue su vida, sus palabras y sus hechos, sólo son dos: la información no creyente (la historia judía y romana que son muy pobres) y la información kerigmática (que suministra la información envuelta en la teología que proclama y anuncia la fe como *kerigma*). La primera es muy pobre en sus inicios, pero a medida que pasa el tiempo estuvo cada vez más influida por la segunda. La información kerigmática es muy rica, pero plantea el problema de que es difícil distinguir qué es el puro dato histórico y qué es un constructo producido por la fe. En todo caso, la fuente kerigmática (todo el NT) no queda excluida como fuente de historia porque puede ser estudiada desde la metodología histórico-crítica. En todo caso, la fe cristiana se entiende como la adhesión existencial a un *kerigma* que transmite con *inspiración* a Jesús de una forma fiel. En todo caso, el Jesús del *kerigma* es el de la fe cristiana, que incluye una interpretación.

El Jesús de la historia. De acuerdo con la metodología científica no se albergan dudas de que puede trazarse un perfil estrictamente histórico de la figura de Jesús. Fue un profeta o reformador religioso aparecido en unos años precisos de la historia de Israel. Predicó sus doctrinas durante un corto tiempo al pueblo judío, hallando amplia audiencia y numerosos seguidores, pero entrando en conflicto con las autoridades religiosas. Esto le condujo a ser condenado por la administración romana y a ser ejecutado en la muerte en cruz. Su personalidad, doctrina moral y religiosa fueron sorprendentes, nuevas y con la enorme capacidad de influencia que evidencia la evolución posterior del cristianismo. ¿Cuál fue la doctrina de Jesús? Aun admitiendo que la información kerigmática pudiera contener añadidos y teología que debieran atribuirse a la comunidad cristiana, en conjunto debe considerarse que ésta buscó la fidelidad a la enseñanza de Jesús. Por tanto, cabe pensar que su información y su teología respondieron correctamente a la doctrina que Jesús difundió (la comunidad no pretendía otra cosa sino "proclamar" la misma doctrina de Jesús ya que se exigía a sí misma la fidelidad). La metodología histórico-crítica puede en algunos casos incluso llegar a las *ipsisima verba Jesu* (las mismísimas palabras de Jesús). Además, el relato evangélico que atestigua que Jesús se proclamaba Hijo de Dios es del todo congruente con que fuera considerado

blasfemo y por ello fuera ajusticiado, como de hecho se produjo. Los discípulos difícilmente hubieran osado por sí mismos atribuir a Jesús la condición divina, si no lo hubieran oído realmente en la predicación de Jesús. Es lo más verosímil dada la psicología de los primeros cristianos (urgidos sólo a “transmitir”) y, además, muy probable, desde una perspectiva histórico-crítica, que gran parte de los hechos y doctrina relatados en los evangelios, así como la doctrina atribuida a Jesús (en especial la firme convicción de su condición divina) respondan efectivamente al *kerigma* predicado por Jesús. El cristianismo, sin embargo, no se funda en los resultados histórico-críticos sino en la adhesión existencial a la persona y a la doctrina de Jesús proclamada en la fe primordial del *kerigma*.

El Jesús proclamado en el kerigma cristiano. Aunque en conjunto sea moralmente cierto que la información kerigmática acerca de Jesús nos dice lo que realmente aconteció, en hechos y en doctrina, sin embargo, es cierto también que en la mayoría de los casos es muy difícil evaluar si tal idea, tal expresión, tal circunstancia concreta (vg. los reyes magos), tal como nos vienen dadas en el NT, responden exactamente a la realidad. Estamos hablando de una seguridad histórica de conjunto que no niega que en el NT, en especial en los evangelios, haya una interpretación humana y una teología; es decir, elaboración realizada por la comunidad (por ejemplo, la portentosa especulación teológica de san Juan o de san Pablo que la iglesia considera también “inspirada”). Sobre todo esto volveremos más adelante al introducir el concepto teológico-cristiano de “inspiración”. En todo caso debe advertirse que la toma de posición ante el cristianismo como religión no se hace a través del Jesús histórico; es decir, el camino a la fe no consiste en purificar la información kerigmática hasta llegar a algo así como la pura idea histórica de Jesús, de su doctrina, para tomar entonces una posición personal ante ella. La creencia o increencia es una respuesta a la propuesta de asentimiento a la proclamación kerigmática de la fe cristiana en Jesús. Lo que interesa es, pues, la forma en que la comunidad cristiana asume, interpreta y proclama los hechos y la doctrina de Jesús de Nazaret. Los signos y el fundamento (que después llamaremos los *martiría* de acuerdo con la teología del NT) que permiten la adhesión a la fe están en la proclamación kerigmática de la imagen de Jesús en el cristianismo. Lo que se acepta o rechaza es la fe de la comunidad cristiana (*kerigma*), tal como está siendo interpretada y proclamada, una fe a la que se atribuye fidelidad a la figura real de Jesús, pero también creatividad teológica (como después diremos “inspirada”). El *kerigma* es así la “obra de Jesús” presente en la historia que se proclama y reclama la adhesión personal y la fe.

3. La fe de la comunidad en Cristo Jesús

Jesús de Nazaret, por tanto, irrumpe en la historia de Israel en medio de experiencias atormentadas y en respuesta a su predicación se forma la primera comunidad

de creyentes en su mensaje; es decir, de cristianos. La fe de la comunidad consiste en aceptar y proclamar que Jesús es el Cristo, el Mesías, el Enviado por Dios. La caracterización de Jesús como Cristo, el Mesías, se hace desde dentro de las expectativas de la historia religiosa de Israel. Jesús es quien encarna el que estaban esperando profetas y teólogos de los últimos siglos: es el Anunciado ya por Isaías, el Siervo de Yahvé, el Hijo del Hombre, el Mesías. Es el Enviado para anunciar el cumplimiento de la Santa Alianza y la Promesa de Bendición, revelando los designios de Dios para hacer realidad sus compromisos con el pueblo escogido, Israel, y anunciar cómo la bendición se extenderá a todos los linajes de la Tierra. El NT es la fe de la comunidad que proclama el reconocimiento de Jesús como el Ungido, el Cristo, el Mesías, el Enviado por Dios a proclamar la Buena Nueva del camino que lleva a la salvación prometida, al cumplimiento de la Promesa de Bendición hecha al patriarca Abraham.

Exponemos ahora algunos de los aspectos más sobresalientes de la fe de la comunidad en Cristo Jesús, tal como se nos presenta en el conjunto de NT. El cristianismo histórico nació de la adhesión a la proclamación kerigmática de esa fe. La adhesión personal al Jesús histórico real dio origen a la fe de los primeros discípulos y la adhesión a ésta (al *kerigma* que proclamaba), difundida por la predicación a lo largo de la cuenca mediterránea, produjo la expansión posterior del cristianismo como religión universal. Este es su origen. Es una interpretación de la significación de la figura religiosa de Jesús de Nazaret en congruencia con la tradición religiosa de Israel. Pero la fe cristiana no absorbe unilateralmente la historia de Israel. Representa el momento de la bifurcación de caminos que prolongan la historia de Israel en diferentes direcciones: el cristianismo y el judaísmo. El cristianismo, siguiendo las enseñanzas de Jesús, hizo una lectura nueva e innovadora, arriesgada sin duda alguna, de la teología tradicional, para algunos “blasfema”, de Israel. En cambio, el judaísmo se mantuvo en una lectura más conservadora en un marco que respondía quizá mejor a las expectativas “ortodoxas” de la tradición judía. Probablemente en unos y otros se dio una honestidad subjetiva en lo que entendieron como voluntad de Dios.

3.1. *El cristianismo como Plenitud de la Ley*

Plenitud. Los primeros cristianos entendieron que la doctrina de Jesús representaba el cumplimiento de la Promesa hecha a los primeros padres de la nación judía. El anhelo ancestral de una Voz de lo Alto que anunciara en verdad el cumplimiento de la Alianza se había realizado en el Señor Jesucristo, Jesús el Mesías. Era la respuesta anunciada por los profetas desde antiguo, tal como se esforzarán en atestiguar con citas veterotestamentarias los autores del NT que proclaman la congruencia de Jesús con el AT. En este sentido puede decirse que la doctrina de Cristo es la Plenitud de la Ley por cuanto ésta representaba la

regulación de la fidelidad a la Alianza con Yahvé de parte de la religión judía y Cristo precisa con su mensaje divino, de una forma nueva y sorprendente, cómo deberá mantenerse la fidelidad a la Alianza y cómo deberá acceder el hombre al cumplimiento de la Promesa que se anuncia. Por ello, en el *kerigma* cristiano se anuncia a un Jesús que se ha presentado a sí mismo como cumplimiento perfecto de las aspiraciones de Israel fundadas en la Alianza y este hecho es asumido por la tradición cristiana. El AT entra así a formar parte del anuncio kerigmático de Jesús en la comunidad cristiana.

Innovación y escatología. La congruencia del mensaje de Jesús con el AT suponía al mismo tiempo el conocimiento de su carácter innovador. El mensaje divino en la doctrina de Jesús abría nuevos horizontes que, aunque no contradictorios con las líneas ordinarias, ya consolidadas, de la teología judía, representaban innovación profunda en todos los campos teológicos. Por decirlo así, Dios en Jesús revelaba una impresionante cantidad nueva de doctrina, imprevista para el judaísmo ordinario ortodoxo. Este se había hecho una idea de Dios, de la Promesa, de la Alianza y de un advenimiento del Mesías congruente con la lectura ordinaria de la religión judía. La predicación de Jesús representó como una ola desbordante de novedad, como algo rompedor y sorprendente, en algún sentido revolucionario: algo que, si se aceptaba, suponía un cambio teológico radical hacia una dimensión nueva e imprevista. Es pues comprensible que el judaísmo conservador de aquella época entendiera que la fidelidad a la historia de Israel suponía permanecer en el marco de una lectura ortodoxa y en gran parte conservadora de la tradición de Israel. La doctrina de Jesús constituía un impresionante cuerpo de doctrina, sorprendente y nuevo. Lo veremos en los epígrafes que siguen. Pero había un aspecto que debió parecer muy duro para el judaísmo: la forma en que Jesús anunciaba el cumplimiento de la Promesa de Bendición era escatológico, más allá del tiempo presente, más allá de la muerte donde Dios fundaría la Nueva Jerusalén Celestial. Pero para el judaísmo ortodoxo la interpretación de la Promesa era la Tierra Prometida, la Bendición tangible en el Reino de Judá que tenía un sentido terrenal. En la teología apocalíptica de los últimos siglos del AT ya se había asentado la idea novedosa de una supervivencia personal más allá de la muerte. Pero el eje de las creencias judías seguía siendo un reino terrenal bendecido por Dios y el Mesías esperado debía ser el caudillo que llevara a la restauración del Reino.

Universalización. La promesa había sido vista ya por la teología judía como una bendición que se extendería a todos los linajes de la Tierra. Pero en realidad la forma de esa universalización no había sido concretada y la espera judía estaba centrada en la Tierra Prometida para el pueblo de Israel. Con el cristianismo la acción de Yahvé a favor de Israel se abre a todos los pueblos gentiles. Por ello la primera comunidad entendió (recordemos a san Pablo) que la fidelidad a la Alianza para los gentiles no debía suponer el atenuamiento a la Ley en que el antiguo judaísmo había cifrado el signo de este cumplimiento de parte de Israel.

El horizonte nuevo que se abría con el cristianismo cifraba la fidelidad a Dios en la aceptación de la Nueva Ley, la Ley de Cristo constituida por la adhesión a su doctrina y por el compromiso en su cumplimiento.

3.2. *El Dios cristiano*

Dios único y creador. Los últimos siglos de teología judía, antes de la venida de Cristo, habían supuesto un considerable progreso en la idea de la Divinidad; aquel primer Yahvé impreciso del patriarca Abraham se había convertido en un Dios absoluto, único, trascendente y creador. Esta idea de Dios se presenta asumida con nueva fuerza en el NT cristiano. Los escritos del NT muestran, en efecto, que la primera comunidad cristiana había entendido las palabras de Jesús como reveladoras de la existencia de un Dios Único, fuente absoluta del Ser y de la Creación. El Dios Uno del *kerigma* es siempre el Dios Trinitario en su perfectísima unidad ontológica. Un Dios personal todopoderoso, omnipresente, omnisciente, providente y libre al que nos podemos dirigir en la oración, que nos escucha, nos respeta, nos ama como un pastor ama a sus ovejas y un padre a sus hijos. Ese Dios es Único porque no existen otros dioses junto a Él (no existen las muchas deidades de las religiones de aquel tiempo); estos dioses, en todo caso, serían sólo balbuceos, formas imperfectas de acercarse a ese Dios desconocido y único. Es verdad que la idea filosófica posterior de la transcendencia no aparece todavía como tal en el NT, pero está ya implícita al considerar que el Dios de Jesús es el creador y el señor absoluto, teniendo el mundo y todas las cosas a sus pies.

Dios trinitario. Sin embargo, la idea de Dios que presenta Jesús en su predicación es mucho más profunda y desconcertante. Habla ciertamente de un Dios Único en el sentido anterior, pero el Dios de Jesús no es el Dios de los filósofos o del AT. Jesús, al referirse al Dios Uno, menciona al Padre, nos habla de la presencia universal del Espíritu en que todo alienta, y se refiere a sí mismo como el Hijo. La idea trinitaria de Dios se presenta ya en el NT y sus autores querían transmitir a toda costa una enseñanza de Jesús; incluso en ocasiones sin la conceptualización precisa de una doctrina con frecuencia difícil de entender (y esto mismo muestra, a nuestro juicio, el esfuerzo del NT por transmitir los mensajes auténticos de Jesús, aunque fueran enigmáticos, misteriosos e incluso crípticos). Esta dificultad explica las muchas herejías de los primeros siglos que surgieron al hilo del esfuerzo por la conceptualización precisa de las creencias transmitidas desde la tradición inicial y que la primitiva comunidad apenas acertaba a entender y formular con exactitud. Sin embargo, la comunidad cristiana fue consciente de que Jesús había transmitido una idea trinitaria del Dios Único y, dada la imprecisión, se sintió urgida a clarificarla en los primeros concilios. Sobre todo tras la experiencia de numerosas herejías que la fidelidad al mensaje

de Jesús obligaba a rechazar. Una única naturaleza divina –un solo y único Dios– realizada en las tres personas divinas coexistentes, el Padre, el Hijo o Verbo y el Espíritu. Ninguna persona divina es creada sino engendrada por igual desde la eternidad como principio absoluto en conformidad con la naturaleza del Único Dios. El *kerigma* cristiano vio que esta diversidad trinitaria de personas y su unidad de naturaleza divina, siguiendo las enigmáticas enseñanzas de Jesús y el plan de su obra salvadora, llevaba a contemplar, por una parte, la diversidad o “sesgo teológico” de la obra del Padre, de la obra del Hijo y de la obra del Espíritu y, por otra, la unidad de la obra divina porque donde está el Padre allí están el Hijo y el Espíritu, y donde quiera que esté alguna de las divinas personas allí están también las otras en la unidad ontológica profunda de la Divinidad. El *kerigma* cristiano es la pura transmisión de este misterio de Dios en los términos en que lo reflejaron las Escrituras. El *kerigma* fue consciente de que no dominaba conceptualmente la “increíble historia sobre Dios proclamada por Jesús”, o sea, “sobre sí mismo” puesto que Jesús era Dios. Pero la iglesia se adhirió a esta idea de Dios y la proclamó, sin confundirla nunca con las explicaciones que más adelante se propusieron en las escuelas teológicas.

Los cristianos que reflejaron en el *kerigma* primordial la enseñanza de Jesús eran conscientes de que Jesús había hablado del Dios Único, así como del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, pero sabían que Jesús sólo les había introducido en el Misterio de Dios. Era el Único Dios, con su única naturaleza, el que abarcaba el universo y en el que, como dice san Pablo, nos movemos, existimos y somos. El Dios omnipresente era siempre el Dios trinitario, con las tres divinas personas, que hace acto de presencia fundante en todo lo real y en el hombre. La doctrina de Jesús se refería misteriosamente al *Padre* como el fundamento del ser, al *Hijo* como al logos, palabra, imagen o sabiduría divina que emprende y da sentido a la obra de la redención y de la comunicación al hombre en Jesús y al Paráclito, al *Espíritu Santo* o fuerza del Amor. Por ello, en toda la realidad, y por ende en el “espíritu” del hombre, se extendía la presencia de la naturaleza unitaria del Dios trinitario: el Espíritu del Padre, el Espíritu del Hijo y el Espíritu Paráclito. Así, para el *kerigma* de la iglesia primitiva, asumido por la iglesia de siglos posteriores, en la creación resplandecen unitariamente la obra del Padre, la obra del Hijo y la obra del Espíritu-Paráclito y en el hombre hace acto de presencia la trinidad de las tres divinas personas. De ahí que la vivencia kerigmática de la presencia de Dios en el hombre sea la experiencia del Dios fundamento del Ser (el Padre), la del Dios encarnado, redentor, logos de la creación, presente en Jesús (el Verbo) y la del Amor en que se realiza la esencia de la relación del Padre y del Hijo (el Espíritu-Paráclito). La iglesia primitiva recogió de Jesús esta misteriosa idea de Dios, se adhirió a ella, la vivió y la proclamó en el *kerigma* que se transmitía a la historia. A través del intenso tráfico de especulación dado en la historia de la teología, sin duda valioso, sobre la esencia trinitaria del Dios Uno (misiones, procesiones, generaciones, espiraciones...), el *kerigma* mantuvo unos principios

que se asentaron poco a poco en la tradición: la unicidad de Dios y de la naturaleza divina, la trinidad de personas, la equivalencia ontológica de todas ellas en la condición divina, el Ser del Padre manifiesto en la obra creadora y fontanal que principia todas las cosas, el Ser del Hijo manifiesto en el logos revelador de la imagen del Padre y en la obra redentora, el Ser del Espíritu Santo manifiesto en la obra que impulsa hacia el Amor que integra al Padre y al Hijo en la donación de uno al otro y al hombre en la donación de sí mismo en la misma dinámica del amor divino.

3.3. *El designio eterno de Dios: la creación comunicativa*

El designio eterno del Dios de la Creación. La idea trinitaria de Dios fue revelada por Jesús al hilo de su proclamación de la obra realizadora del eterno designio divino para la salvación del hombre. La creación del mundo que hace posible la historia humana responde a una decisión libre tomada desde la eternidad por Dios (desde siempre). Es un designio trinitario unitario en que cada persona divina tiene su aportación dentro de la unidad de la obra divina. El *kerigma* cristiano, según lo dicho, siguiendo a Jesús, transmitió algunos rasgos de la obra de las personas divinas dentro de la solidaridad ontológica de la obra del Dios único. San Pablo describe este designio eterno como la causa de la creación del mundo. Dios crea el mundo real desde la nada: sólo desde su propio poder y entidad divina, lo mantiene en el ser, lo controla e interviene en él, pudiendo aniquilarlo a su voluntad. Dios no necesita el mundo, y de hecho la fe cristiana proclama su futura desaparición para ser sustituido por una "nueva creación". Si ha concebido su designio creador es porque el mundo es medio para el verdadero fin del eterno designio divino: la comunicación de lo que el cristianismo primitivo nombra como "su Gloria". Es la Gloria de la Divinidad que comunica el logos o la imagen divina que constituye la obra del Hijo. El universo es así manifestación de la Gloria de la Divinidad: de su ser, su poder, su vida, su belleza. Es la comunicación de Sí Mismo que, dada ya en el universo como creatura, tiene por fin último la comunicación personal de esta Gloria de la Divinidad al ser humano: el hombre en sí mismo, en su ser, es ya una imagen de Dios y el fin de la Creación. Pero el hombre es el único ser de la creación capaz de reconocer la condición divina y de saberse apelado por la comunicación divina, por la Gloria divina manifiesta. Sólo en el hombre creado culmina así la obra de la creación del universo en que Dios comunica su propia realidad, su Gloria, su propio logos, que es una persona divina, el Hijo, al hombre como único ser capaz de ser interpelado por esa comunicación.

Participación y filiación divina. Lo que Dios comunica en la creación es una llamada universal a participar en la condición divina. La conciencia de esta llamada a participar de condición tan alta está presente con claridad en el NT. Es más: la doctrina de Jesús proclama que el designio divino es adoptar al hombre como

hijo, hermano de Jesús, el Hijo de Dios. Dios quiere unir al hombre a su misma vida divina. Lo que la doctrina de Jesús transmitida en el NT dice es impresionante, sorprendente y de un alcance difícil de imaginar: que Dios se comunica en la creación para hacer a la estirpe humana partícipe de una filiación divina por Gracia y Adopción. No se trata ya sólo de que un Dios prometa al hombre el don de la felicidad en un Paraíso terrenal o trascendente (lo que sería ya maravilloso). El Dios que Jesús predica parece superar todo lo imaginable: concede al hombre la condición de una filiación divina que le introduce en el interior de la misma vida trinitaria. El hombre es hijo de Dios y hermano de Jesús, llamado a introducirse en el Amor de la misma vida divina trinitaria. Es comprensible así que la predicación de Jesús pareciera desmedida al judaísmo ortodoxo y que se rebelara frente a ella como blasfema.

3.4. *El hombre creado*

El hombre, culmen y señor de la creación. El universo ha sido creado en servicio del hombre: como escenario para que haga su propia vida. Dios tuvo desde el principio la intención de colocar al hombre en un escenario del que Dios se retiraría voluntariamente. Este escenario es la creación del mundo en que el hombre es llamado por Dios al dominio, al disfrute y al señorío sobre todas las cosas. La creación no es un fin en sí mismo sino un medio para crear las condiciones necesarias que hagan posible la comunicación, participación y filiación divina. La creación hace posible la oferta divina y la libertad humana para aceptarla o rechazarla (en último término hace posible el pecado). El NT sabe que el escenario primordial del Jardín de Edén no fue viable. Por ello, el designio divino creó el mundo real en sus condiciones actuales.

El hombre, apelado por Dios a la comunión divina. Es una llamada a todos los hombres, universal. El escenario, el universo, ha sido creado para que Dios pueda dirigirse al hombre, apelarle y preguntarle si quiere aceptar la oferta de integración en la comunión divina. La primera comunidad es consciente de que Dios ha llamado, llama y llamará a todo hombre por su nombre para que acepte la oferta de recibir la Vida en Dios. La irrupción de Yahvé en la historia de Abraham y la Promesa de Bendición fue un primer paso en el descubrimiento de la oferta de filiación desvelada en Jesús. Pero Dios se ha revelado también en la naturaleza ya que ésta muestra un designio creador que culmina en el hombre de acuerdo con el logos cristológico (testimonio del Padre). El Espíritu de Dios –que es el Espíritu del Padre, del Hijo y del Paráclito– hace acto de presencia también en la intimidad del “espíritu” de todo hombre y da por ello testimonio interno de la llamada divina al Amor, a la comunión con Él aceptando el logos cristológico que da sentido a todas las cosas (testimonio del Espíritu). Las obras y las palabras de Jesús –ante todo el Misterio de su Muerte y su Resurrección–, así como la

proclamación de la fe de la primera comunidad presentando su testimonio ante el mundo, constituyen también, por último, una llamada al hombre para ponerle en condiciones existenciales de aceptar y de recibir el Don de Dios (testimonio del Misterio de Cristo). Estos *martiría* o testimonios que presentan la Voz divina ante todo hombre, explicados en el evangelio de Juan, san Pablo y en el NT, hacen percibir claramente la apelación divina. Es patente que el contexto en que se manifiesta el NT muestra que la primera comunidad entiende que Jesús ha estado predicando una llamada universal en que la oferta a la comunión divina llega a todo hombre, desde los judíos a los gentiles. La fe de la comunidad proclama esta llamada universal con convicción, y la explica por el testimonio de la naturaleza, del AT, del Misterio de Cristo, del Espíritu y de la fe de la misma comunidad. Jesús proclama un *kerigma* que está avalado por testimonios, *martiría*, de su verdad.

El hombre, libre y pecador. El NT no tiene dudas acerca de que el Don de Dios puede ser aceptado o rechazado. El hombre puede abrir o cerrar su vida a Dios. De ahí la insistencia, dirigida a judíos y a gentiles, para que se reconozcan los "testimonios" que mueven a aceptar la oferta divina. Lo que se está viviendo es, pues, un escenario, el universo, creado por Dios en el que al hombre le es posible negar a Dios. Ya en el Jardín de Edén Dios dejó abierta la posibilidad de separarse de Él al comer del Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal; la Voz de Dios, como dice el relato mítico, resonaba en el Paraíso, pero de una forma "oscura" que no impidió el pecado de nuestros primeros padres. La posibilidad de cerrarse a Dios siguió abierta en el mundo real que conoce el NT; en él los *martiría* o testimonios están ahí, son asequibles al hombre, pero no le impiden decidir su voluntad hacia el pecado. Esto muestra un contexto teológico en que cabe entender que en el designio eterno de Dios era esencial que el hombre pudiera aceptar o negar a Dios, y la creación estableció las condiciones que lo hicieran posible. El hombre es, por tanto, "pecador" por cuanto libre, personal, responsablemente, se cierra a Dios y, digamos simbólicamente, come de la fruta del Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal, pretendiendo hacerse como Dios en el mundo. El pecado es así uno de los grandes protagonistas y la Biblia está llena de escenarios de "pecado", en el AT y en el NT. Pero el hombre puede también entrar en la vía de la "santidad" que le conduce a la filiación divina cuando se acepta la llamada divina y se abre libre y personalmente al diálogo con Dios. Tanto el pecado como la santidad son respuestas diferentes a una llamada divina que toda ella es una Gracia, el Don de Dios, principalmente el Don del Espíritu interior, que Dios concede a todo hombre como Gracia que el hombre no podría nunca exigir. El hombre es por ello responsable del "pecado" o de la "santidad" porque rechaza o responde a la iniciativa superior de la acción divina sobre él; o sea, de la Gracia.

La Humanidad, pecadora. Si el hombre es libre al poder elegir entre la aceptación o la negación de Dios, la consideración de la historia muestra cómo efectivamente la Humanidad se ha escindido entre quienes se abren o se cierran

a Dios por su propia responsabilidad libre. El diseño creador de un mundo de libertad donde el hombre puede pecar es para los primeros cristianos evidente por la historia misma y así lo anuncian en el *kerigma*, siguiendo las palabras de Jesús. El NT presenta esta escisión con dramatismo en los escritos joánicos, sobre todo en el Apocalipsis. El "mundo" no entiende, e incluso persigue, a los discípulos de Jesús, profetiza san Juan. Los hijos de las Tinieblas no entienden a los hijos de la Luz. La historia real muestra, en efecto, que el designio eterno de crear un escenario para la libertad no era "una broma": basta considerar el hecho de una humanidad al margen de la oferta realizada por Dios. Es evidente que cada hombre depende de la creación y de la existencia de la Humanidad. El hombre es, pues, solidario del destino de la Humanidad: su existencia depende de que Dios quiera o no la creación de la estirpe humana en conjunto. Dios no decide crear este o aquel hombre aislado, sino la creación solidaria de la Humanidad. El hecho es, pues, por lo dicho, que el linaje humano es pecador; ha hecho uso de su libertad para cerrarse a la oferta para la comunicación divina. En este sentido el hombre, al margen de sus decisiones personales, forma parte de la Humanidad pecadora y por ello es también solidariamente pecador y está afectado por el destino de la Humanidad como un todo. Todo hombre es visto por Dios como parte de un linaje que en gran parte es pecador. Y en este sentido está afectado por un "pecado de la estirpe" del que se es solidario, aunque no sea un pecado personal. La idea de este hombre "sometido al pecado" forma parte de las grandes síntesis teológicas del NT, de san Juan y de san Pablo. Estas ideas que se recogen de las Escrituras se expresaron más adelante en el dogma del pecado original, uno de los contenidos esenciales del *kerigma* cristiano.

La Creación, sometida al pecado. Pero no es sólo que todo hombre esté ya sometido al pecado en cuanto es corresponsable con la Humanidad pecadora, corresponsable del destino final de la estirpe humana a la que pertenece, sino que incluso la misma Creación, que culmina en la Humanidad, está también sometida al pecado porque ha sido separada perversamente de Dios por obra de la libre voluntad humana. Por la misma lógica, tanto el hombre individual como la creación en su conjunto están sometidos a la condición pecadora de la estirpe humana. Pero es también la misma Creación la que está afectada como tal por la condición pecadora de la Humanidad. La libertad pecadora la ha sometido al pecado y, en este sentido, la creación nunca hubiera sido emprendida por Dios. El hombre y la Creación son vistas por Dios como sometidas al pecado.

Misterio de Iniquidad: ángeles y demonios. La humanidad y la creación bajo el dominio del pecado obrado por la libertad humana constituyen el ámbito de Iniquidad. Sin duda los textos bíblicos, especialmente en los atribuidos a san Juan, en su Evangelio y en el Apocalipsis, observamos una densa presencia de la "teología interpretativa". Sin embargo, la primera comunidad que produjo la Escritura debía recordar, sin duda, las referencias de Jesús a la realidad del pecado y del mundo de quienes no le aceptan y le llevan a la cruz. El hombre se

halla bajo la presión del Misterio de Iniquidad que los cristianos sentían en la persecución del imperio romano. La Biblia menciona también la existencia de ángeles y de demonios (en el AT y en el NT) como poderes intermedios creados por Dios que inspiran hacia el Bien (ángeles) y tientan hacia el Mal (demonios). Estos seres se hallan en la mayoría de las religiones, especialmente en Oriente Medio y en Mesopotamia. En ocasiones, ciertas enfermedades y alteraciones humanas eran atribuidas a la posesión diabólica y Jesús, en efecto, como consta en los evangelios, sanó a quienes tenían fe, expulsando de ellos a los demonios. Estas creencias se han mantenido en el *kerigma* hasta nuestros días. A ello nos referiremos de nuevo más adelante en el capítulo V.

El hombre, la indigencia, la pobreza, el dolor y la muerte. La teología de la Biblia, ya desde el AT, entiende que la indigencia humana, la pobreza, el dolor y la muerte, forman parte del designio creador de Dios por razón del pecado. El sufrimiento es una consecuencia del pecado. La teología del Jardín de Edén nos dice que Dios hubiera creado un mundo sin indigencia. Pero ese mundo debía también dejar abierta la posibilidad de pecar (el árbol de la ciencia). El hecho irremediable de la libertad para pecar fue la causa de que Dios incluyera la indigencia humana como protagonista de la historia. En el mundo real el hombre indigente seguiría siendo libre para pecar, pero su condición indigente le haría mirar la oferta de la Divinidad como la única plenitud posible. Sólo Dios podría ofrecer la última posibilidad final de plenitud para el hombre indigente, aunque pudiera siempre seguir siendo rechazada por la libertad. Por tanto, para la antropología bíblica del hombre real, la indigencia humana, la pobreza, el dolor y la muerte habrían sido admitidos por Dios porque serían la ocasión existencial para que el hombre se acordara de Dios. La pobreza acerca a Dios; la riqueza crea la ilusión de que el mundo es absoluto y de que el hombre no necesita la oferta hecha por Dios. Por ello, la indigencia es un don de la providencia divina orientado a suscitar en el hombre la escucha existencial de la oferta de filiación y salvación. Para la Biblia el hombre puede negar a Dios, pero su esperanza final es entonces sólo la muerte; sólo el que se abre a la oferta de amistad con Dios puede ver el futuro como salvación. El *kerigma* cristiano proclama la llamada de Jesús a la aceptación de nuestra condición indigente porque Dios la ha incluido en su misterioso diseño de salvación del hombre libre que puede pecar.

Bienaventurados los pobres. La Buena Nueva de Jesús es anunciada así a los pobres, como se transmite en el maravilloso sermón de las bienaventuranzas. Considerar bienaventurados a los pobres no es un escarnio, sino la constatación de que son los pobres los que están en condiciones de abrirse a Dios. El "pobre" evangélico es aquel que está en condiciones de sentir la indigencia humana y de abrirse a entender que sólo Dios es la esperanza de plenitud liberadora. Así es dichoso el pobre frente a los ricos, el débil frente a los poderosos, el enfermo frente a los sanos, el oprimido que sufre la injusticia frente a los dominadores..., porque la vida les ha situado en una experiencia de indigencia que les lleva a

poner el corazón libre en Dios. El “pobre de Yahvé” en el *kerigma* cristiano no es político, sino existencial. Todo hombre, en cualquier condición personal de su vida –pobres y ricos–, puede ser “pobre de Yahvé” y a él va dirigida la Buena Nueva de Jesús.

3.5. *Jesús de Nazaret, el Cristo, Uno con el Padre*

Enigma y revelación del designio creador. La teología del NT –desde los Evangelios hasta las Cartas Apostólicas, Los Hechos de los Apostóles y El Apocalipsis– está toda ella imbuida de una persuasión muy importante: que la omnisciencia divina debía haber previsto que la creación real, fuera ya del Jardín de Edén, iba a producir la verdadera extensión del pecado en la historia y, además, que debía ser una creación sufriente, por cuanto los hombres padecerían en su condición real de indigencia. Por tanto, en las condiciones en que iba a tener lugar la historia real de los hombres, ¿tenía sentido que Dios emprendiera una creación en que se extendería el pecado, rechazándose en gran parte la oferta para una comunión divina, y en que la historia humana sería dramática, caminando a través del dolor y de la indigencia? ¿Debía Dios asumir una creación sometida al pecado, y mantenerla en el ser, cuando gran parte de la humanidad estaría cerrada a la apelación divina (pecado) y se debatiría en una historia sangrienta, llena de dolor, penalidades e indigencia? El NT conoce, y así lo proclama en el *kerigma*, que la predicación de Jesús había explicado por qué Dios aceptó el designio eterno de la creación; es decir, por qué asumió la creación de este universo real que por sí mismo, por el pecado de la estirpe humana, por el pecado personal y por su dramatismo sufriente, quizá no hubiera merecido nunca ser creado. La primera comunidad es consciente de que en la teología que expone la doctrina de Jesús en las Escrituras se está ofreciendo la explicación de por qué Dios creó un mundo como el nuestro. Y la explicación se construye en la teología sobre la persona de Jesús de Nazaret, tal como el mismo Jesús ha explicado en su mensaje. Es precisamente en relación con Jesús donde aparecen los contenidos más enigmáticos y sorprendentes de la teología cristiana manifiesta en el NT: la condición divina de Jesús, la Encarnación, la Redención, el Misterio de su Muerte y Resurrección, la soteriología o mediación salvífica universal de Cristo. La figura de Jesús, tal como nos la presenta el NT, no se explica sino como respuesta desveladora del designio creador. La figura divina de Cristo es congruente con el designio creador y la condición pecadora de la humanidad. A todo esto nos referimos en lo que sigue. Comencemos por la persona de Jesús de Nazaret.

Jesús de Nazaret, el Cristo. Era evidente que Jesús era el hijo de José y de María. Pero la fe en Jesús comenzó al reconocer que era el Ungido por Dios; que Dios le había bendecido y su Espíritu estaba presente en Él. La persona de Jesús, sus acciones y sus palabras, eran fiables porque era receptáculo del beneplácito

divino que se había posado en Él, tal como se ve en las escenas con que se inicia su vida pública. Al reconocer que Jesús es el Ungido divino comienza también su reconocimiento como el Cristo, el Mesías, el Enviado de Dios, esperado con ansiedad en los últimos siglos de la dramática historia de Israel. Jesús es reconocido como el Mesías porque Jesús mismo se presenta como tal. Es el que revela el plan de Dios, es quien asumirá la salvación esperada por el pueblo de Israel y quien dará satisfacción a la Promesa de Bendición y al cumplimiento de la Alianza de los primeros padres con Yahvé. La comunidad sabía que Jesús se había presentado como el Mesías y así lo transmitió en su proclamación de la fe.

Cristo, el Hijo de Dios, de la misma condición divina. Si quienes oían a Jesús no lo hubieran escuchado de su misma boca, difícilmente se puede pensar que le se hubiera ocurrido a alguien hacer de Jesús una persona de condición divina. La tendencia hubiera sido a hacer de Él un profeta; quizá el más grande de los profetas, pero sólo un profeta. Esta era la tradición de Israel. Pero Jesús se presentó a sí mismo como el Hijo y esto fue aceptado –por duro que fuera– por la primera comunidad porque Jesús era fiable, era el Santo, el Ungido que manifestaba la presencia desbordante de Dios. El cristianismo nace sólo como una adhesión existencial confiada a Jesús. Probablemente los primeros cristianos ni siquiera lo entendieron bien y quedaron deslumbrados por un torrente de enseñanzas profundísimas. Pero confiaron en la Palabra de Jesús y así lo transmitieron en los escritos del NT. Los discípulos no dudaban de que Jesús era hombre, el hijo de María y de José, carpintero de Nazaret. Pero tampoco dudaban, siguiendo el sorprendente testimonio de Jesús sobre sí mismo, que era de condición divina, uno con el Padre, el Hijo que venía del Padre. La teología del NT sobre la divinidad de Cristo es más clara y teológicamente potente en san Juan y en san Pablo, donde ya es evidente, pero llena también todos los escritos neotestamentarios. Sin embargo, la primera teología sobre Cristo está mezclada con la teología de Dios y del Dios trinitario, enseñada por el propio Jesús; por ello, aunque transmitida por los discípulos, esta teología distaba mucho de ser conceptualmente clara. Para los judíos eran conceptos que no tenían precedente y la conexión armónica de aquellas novedades teológicas entre sí no era fácil. En realidad se necesitaron los primeros concilios para aclarar lo que estaba ya en el NT: que Cristo debía ser entendido como una sólo persona divina, pero con dos naturalezas, humana y divina, verdadero Dios y verdadero hombre, al mismo tiempo que se entendía su condición divina en el marco de la doctrina trinitaria, como el Verbo de Dios hecho carne que será pregonado por san Juan. La relación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se presenta en el NT como un diálogo entre personas (un Yo se dirige a un Tú); sin embargo, la idea trinitaria de Dios (que la teología intentó aclarar) dista mucho de ser obvia y de tener una patencia conceptual. El *kerigma* conoce el hecho trinitario por la revelación de Jesús; pero queda abierto a él como un Misterio.

3.6. *Jesucristo, el Mesías Salvador*

Cristo, fundamento de la historia. El NT es consciente de la condición pecadora del hombre, del dramatismo de una historia humana sufriente e indigente, tal como explicábamos. Los autores neotestamentarios saben que una creación en que la humanidad ha hecho uso de su libertad para pecar y someter la creación al dominio del pecado no merece por sí misma ser objeto de creación. ¿Por qué Dios, el Santo, debería mantener en el ser una creación que, representada por el hombre, es dramática por el sufrimiento y, además, rechaza libremente la Gracia ofrecida libérrimamente por Dios? ¿Tenía sentido crear una humanidad en conjunto pecadora como especie? La persuasión teológica de que esta creación pecadora no hubiera merecido ser creada por Dios va unida en la primera comunidad a la persuasión de que es Jesús, el Cristo, el que ha hecho posible que Dios emprendiera la creación del universo real, pecador. Por tanto, Cristo es el fundamento de la historia. Pero, ¿por qué lo es? ¿Por qué puede serlo? Que Cristo pueda ser quien funda la creación depende de que sea efectivamente de condición divina: sólo un Dios puede aceptar la creación de un mundo pecador y asumirlo. La teología de la divinidad de Jesús es esencial para entender la lógica integral de la teología cristiana del hombre, del pecado y de la creación. Sólo si Jesús es Dios es congruente la teología del NT. De ahí que la hoy llamada “jesusología” (la tendencia a presentar a Jesús sólo como hombre) deba considerarse “moda” teológica decadente, desde la que no se mantiene ni lógica ni kerigmáticamente el cristianismo. La primera comunidad vio a Jesús como Dios y así también lo vio la tradición teológica cristiana posterior.

Cristo, el Redentor. La humanidad caída y sometida al pecado sólo fue posible por la voluntad libre de Dios de permitir la libertad que iba a producir el pecado y, al mismo tiempo, de perdonarlo. En una creación en que, como dice san Pablo, sobreabundó el pecado respondió Dios con una sobreabundancia de la Gracia. La creación de este universo sólo podía depender, por tanto, de la voluntad divina. La teología neotestamentaria, según el mensaje de Jesús, en el marco de la doctrina trinitaria, entendió que el papel protagonista del Verbo en la creación le hacía también protagonista de la decisión divina de permitir la humanidad pecadora y perdonarla. Al ser Jesús, el Hijo de Dios, el Cristo, de condición divina identificado como el Verbo en la naturaleza trinitaria de Dios, es Jesús entonces quien por su libérrima decisión divina asume la historia humana, con su drama y su pecado, y la perdona. Por esta voluntad divina es Cristo el Redentor, o sea, quien libera al hombre del pecado y lo salva en varios sentidos: porque perdona el pecado de la humanidad en su conjunto —que la hubiera hecho quizá inviable— y porque perdona el pecado individual de cada hombre concreto. La redención es, pues, la Gracia de la voluntad divina: es Dios, la persona de Cristo, quien salva al hombre de su sometimiento al pecado y de las consecuencias que esto hubiera supuesto. Cristo es “redentor” porque salva la especie humana pecadora y por

su libre voluntad divina hace posible la creación y la historia de salvación para el hombre. La primera comunidad ha entendido que la superación del pecado es sólo la voluntad divina protagonizada por el Verbo, por Jesús, dentro de la solidaridad unitaria de la trinidad.

La Redención, el designio eterno de Dios. La voluntad divina de crear el mundo pecador y redimirlo, es decir, asumir el hecho del pecado humano y perdonarlo, que Jesús proclama en su predicación, no podía ser entendido como una decisión improvisada ante un mal uso sorprendente de la libertad humana. San Pablo describe en términos impresionantes el eterno designio de Dios en la creación del mundo, su voluntad redentora y el plan salvador de la historia humana. Dios sabía ya desde su eterna condición divina el tipo de creación que iba a realizar y las circunstancias diversas del uso de la libertad, en el pecado y en la santidad, que se producirían. Al aceptar el designio eterno de la creación Dios debió entender que, a pesar del drama del sufrimiento y del pecado de la historia humana, el plan creador tenía valores que respondían a la grandeza divina. A esto nos referiremos más adelante. Por consiguiente, el *kerigma* que seguía de cerca la predicación de Jesús entendió que así como la obra del Padre fundaba en el Ser la Creación, la obra del Hijo hacía posible el *logos* del mundo creado: la forma de creación que hará posible el pecado, la redención y la fe de los santos que lleva a la salvación final a través de una existencia sufriente. Igualmente, en la obra del Espíritu-Paráclito se personalizaba el Amor divino trinitario que se extendía en toda la Creación y en el "espíritu" del hombre.

El designio redentor en el tiempo: la Encarnación. La filiación divina del ser humano, como decíamos, es el objetivo comunicativo de la creación. Debía realizarse, sin embargo, por la aceptación humana libre de la oferta hecha por Dios que podría ser rechazada por el pecado. Esta oferta se hacía patente, se manifestaba a los hombres de diversas maneras, a través de los *martiría* o testimonios, antes mencionados. Pero uno de estos *martiría* es sorprendente y es una parte esencial del designio divino. Es algo casi inimaginable, si no hubiera sido proclamado por la misma figura de Cristo y aceptado por la primera comunidad. Dios está hasta tal punto implicado y comprometido en la historia humana en el tiempo que, en su designio eterno del plan de comunicación a la estirpe humana, decide testimoniar y ofrecer personalmente a la humanidad la comunión trinitaria. Este anuncio se realiza por la persona divina de Cristo. Anuncio hecho posible por el Misterio de la Encarnación, primera manifestación de la *kénosis* o anonadamiento divino que culminará en la muerte en cruz: el Misterio en que el Verbo eterno de Dios se hace carne en la persona de Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre. Los enigmáticos Misterios en torno a la Encarnación inician los Misterios en torno a la enigmática figura de Jesús, el Cristo, Hijo de Dios. Misterios que Jesús proclama y que la primera comunidad transmitió.

El anuncio del plan de salvación. El designio de la Encarnación tenía como objetivo anunciar la oferta de la Gracia divina, en congruencia con el testimonio

objetivo de la naturaleza (del Padre) y el testimonio interior del Espíritu (del Paráclito). En el designio eterno de Dios la especie humana recibe la apelación divina en la persona de Cristo, sin que por ello se elimine la opción humana a decir no y rechazar la oferta divina. Por ello, la Encarnación es una muestra de la humillación divina congruente con la humillación ante una creación en que es posible pecar y rechazar la oferta divina. La persona divina de Cristo nos explica el designio eterno de Dios y el plan de salvación, al tiempo en que nos exhorta a responder positivamente a Dios. Pero anuncia la salvación, la Buena Nueva, desde nuestro nivel y nuestra misma condición humana. La palabra de Jesús es aceptable y rechazable porque nos habla desde la carne, sin querer imponer la Gloria de su Divinidad. El anuncio del impresionante designio eterno y plan salvador de Dios lo hace Cristo en la predicación aceptada y proclamada por la primera comunidad en los escritos del NT. Es la proclamación kerigmática de la fe en Jesús.

La Redención en el tiempo: el Misterio de la Muerte y de la Resurrección. El designio eterno manifiesto en el mensaje de Jesús no consistía sólo en la eterna voluntad divina de redimir, de salvar o de liberar al hombre del pecado y de sus consecuencias, sino en realizar y manifestar solemnemente esa Redención eterna en un momento culmen del tiempo, en la “plenitud de los tiempos”. La Encarnación del Verbo es el primer paso en la realización de la Redención en el tiempo, donde el estilo y el designio del plan eterno de Dios se realizan y se manifiestan ya en la humillación de asumir nuestra condición humana carnal en la kénosis de la Divinidad que se cumplirá en el Misterio final de la Pascua de Muerte y Resurrección. Jesús, en efecto, anunció antes de que aconteciera que en su Muerte y Resurrección se proclamaría y se realizaría la voluntad divina del plan de salvación. En la Muerte de Cristo en cruz –siendo una persona divina– entendió la primera comunidad la patente voluntad divina de aceptar su humillación, el anonadamiento (*kénosis*) de su Divinidad ante la posibilidad del pecado, de su consumación y de su perdón. La kénosis de Cristo, que es la divina persona del Verbo, ante el poder del pecado –que somete a la especie humana y a la creación–, manifiesta en la cruz, es la propiciación divina que ante el Dios trinitario nos salva del pecado y hace posible la historia humana real. Cristo murió realmente en la cruz; no la persona divina del Verbo, sino la naturaleza humana de Cristo que, al padecer la muerte, hizo que Cristo realmente muriera. Al morir realmente “descendió” a los “infiernos”, al ámbito de la muerte o del *sheol* veterotestamentario. La única persona de Cristo, con su naturaleza humana y su naturaleza divina, resucitó al tercer día, como consta en las Escrituras y proclamó el *kerigma* primitivo. El cuerpo resucitado de Cristo no era ya su cuerpo mortal, sino su cuerpo glorioso y así fue entendido. El milagro de la Resurrección dejó el sepulcro vacío como signo testimonio real de que Jesús había resucitado y de que era el que se manifestaba de forma tangible a los discípulos.

En el Misterio de la Resurrección entendió el primer cristianismo, como vemos en san Pablo, que la *kénosis* de Cristo –manifiesta en la Encarnación y en el Misterio de la Cruz– no era la palabra final de Dios ante la historia, ya que, más allá de la muerte, el misterio de la Resurrección anunciaba la futura salvación de la historia humana como cumplimiento de la Promesa de Bendición y de la fidelidad de Dios a su Alianza con Israel, extendida a todos los linajes de la Tierra. Por ello, se entendió que Cristo, como primogénito de la nueva creación, al salir de las sombras de la muerte en las que realmente entró, del *sheol*, llevó consigo a todos los justos que debían también entrar en la Gloria. La Redención, por tanto, en el *kerigma* cristiano inicial, es la eterna voluntad redentora del Verbo de Dios. Es de advertir que la Escritura es consciente de que la Redención en el tiempo, por la Encarnación, la Muerte y la Resurrección de Jesús, no debía ser necesariamente así. Fue así porque el eterno designio del Verbo quiso que fuera en la forma cruenta de la cruz. La teología kerigmática que intentaba proclamar la doctrina de Jesús dio una explicación al camino de la cruz: porque el Verbo, Cristo, quiso manifestar a la humanidad la plenitud de su Amor, ya que nadie muestra más amor que aquel que da la vida por aquellos a los que ama, y porque, en el camino sufriente de la muerte en cruz, Cristo quiso solidarizarse con el sufrimiento humano que había dejado abierto en su eterno designio creador. Cristo nos dice, pues, en sus Misterios que la *kénosis* de la creación es la total entrega del Ser de Dios a favor del ser del hombre y que el sufrimiento humano no le es indiferente, sino que Dios sufre con el sufrimiento producido en la historia. Sin embargo, Dios sabía que este eterno designio que incluye la cruz y el sufrimiento conducía a la plenitud de aquellos que debían lavar su existencia “en la sangre del Cordero” (de Cristo en la cruz), como dice el Apocalipsis. Por ello, el Misterio de Cristo proclama que el eterno designio divino es su *kénosis* ante el mundo y es también el drama del sufrimiento que asume en la cruz. De ahí que para el *kerigma* inicial ser cristiano es esperar la salvación futura aceptando el sentido providente del eterno designio, la *kénosis* de la Divinidad y el drama del sufrimiento. Seguir a Cristo es no avergonzarse de su *kénosis* y cargar junto a Él con el drama de nuestra cruz en la espera de la resurrección anticipada en la Resurrección de Cristo.

3.7. *La fe en Jesús, el Cristo*

La proclamación del kerigma cristiano. El testimonio cristiano del NT se presenta como proclamación de un *kerigma* que constituye la fe de la primera comunidad. Se proclama una fe –se anuncia la Buena Nueva– y se promueve la adhesión del oyente a esa fe. El contenido de la misma fe que se proclama le confiere las credenciales (los *martiría* o testimonios) para ser aceptada; ante todo la referencia a la credibilidad misma del testimonio de Jesús (su muerte y su resurrección). La fe

en Jesús supone, pues, creer y aceptar la invitación a la filiación divina; supone aceptar la gran Bendición que Dios realizará sobre la historia entera, cumpliendo la Alianza con Abraham universalizada. Aceptar el *kerigma* cristiano es aceptar que Cristo es el Señor, el Hijo de Dios, el Verbo encarnado que manifiesta y realiza en el tiempo el designio eterno de Dios al ofrecer la Gloria de su Divinidad en la humillación (*kénosis*) manifiesta en su muerte en cruz, que hace posible el pecado y lo perdona, y al anunciar por su resurrección la salvación final de la historia, superando la muerte como efecto final de la dramática historia del hombre indigente. El camino que lleva, pues, a la aceptación humana del *kerigma* en la fe es admitir la autoridad divina de Cristo que en el Misterio de su Muerte y Resurrección anuncia y realiza en un momento de la historia la salvación escatológica final (más allá de la muerte), cumpliendo la Bendición y la Alianza prometidas a Israel. La adhesión, pues, al *kerigma* proclamado es la adhesión a Cristo, la confianza en una persona cuya condición divina se admite y que ha revelado el eterno designio divino para la salvación que comunica su doctrina.

La salvación como fe en Cristo. En el designio divino la creación es el escenario para que el hombre pueda decidir libremente si acepta o si rechaza la oferta a la filiación divina. Para realizar su plan de comunicación de la propia plenitud divina a los hombres Dios no pide otra cosa que la voluntad libre de aceptarla. Ahora bien, lo que el *kerigma* cristiano anuncia es que, dadas las circunstancias del escenario, la aceptación de la comunión con Dios equivale a aceptar la fe en Cristo: aceptar que la Divinidad se anonada en su *kénosis* ante el pecado, el perdón del pecado de la humanidad, el sentido del sufrimiento en el plan de salvación, así como la voluntad divina de emprender la salvación por la resurrección escatológica. El NT proclama que creer en Cristo es ser salvado y recibir la Promesa de Bendición. Pero esta fe en Cristo no es un puro enunciado al margen de la vida, sino —en tanto que es una fe real— supone un compromiso necesariamente transformador. La fe en Cristo que salva —si es vivida en toda su fuerza y autenticidad real por cada persona— es la apertura transformadora de la vida que se convierte al “valor” decisivo de la entrega a Dios y a los hermanos llamados a la misma fraternidad divina.

Cristo, el mediador único y universal. Siendo Jesús sólo un personaje de Israel y siendo, por otra parte, la salvación una oferta libre abierta a todos los hombres, no restringida a ningún pueblo escogido, no parece fácil vincular la salvación a la aceptación de la fe en Cristo. La humanidad anterior a Cristo no le conoció, durante su vida sólo predicó en Israel y sólo una parte de la historia posterior llegará a conocerle. ¿Cómo entender entonces que la salvación deba depender de la fe en Cristo, es decir, de la aceptación del Misterio de su Muerte y Resurrección? La verdad es que no es fácil de explicar. Sin embargo, el hecho es que la fe del NT, proclamadora kerigmática del mensaje de Jesús no tiene dudas en ver a Cristo como único mediador universal entre Dios y los hombres. El *kerigma* entiende que, en efecto, según lo dicho, Cristo ha hecho posible la relación entre

los hombres y Dios, sólo por su voluntad de Redención según el eterno designio realizado en el tiempo. Pero hay algo más: Cristo es también mediador único porque los hombres no pueden abrirse a Dios para relacionarse con Él si no es por medio de la aceptación de la fe en Cristo. Esta “mediación cristológica” –aceptar la oferta de Dios por la fe en Cristo (creer en Dios “por Cristo”)– es así universal, ya que afecta a los hombres anteriores, coetáneos y posteriores a Cristo. Todo hombre personalmente debe decir “sí” a Cristo y fuera de esta adhesión no hay salvación. No existe excepción: sólo se accede a Dios a través de la mediación cristológica, aceptando la fe en Cristo. El NT –pero sobre todo las teologías de san Pablo y san Juan– proclaman con firmeza esta mediación única y universal de Cristo, sin inmutarse ante las preguntas y dudas que esto podría suscitar. La persuasión y firmeza con que el *kerigma* proclama esta “mediación universal de Cristo” es impactante. Se trata de un contenido esencial del *kerigma*. Cómo explicarlo dependerá de las “teologías interpretadoras” en las diversas épocas teológicas. Más adelante veremos que su explicación adquiere nuevos perfiles en el “paradigma de la modernidad”.

3.8. *La Iglesia*

La Iglesia, comunidad de creyentes en Jesús. Es evidente que la fe en Jesús como respuesta personal a su predicación debió producir entre los discípulos un sentimiento de vinculación derivado del hecho mismo de solidaridad en la creencia. Pero la misma predicación de Jesús incluía referencia a una comunidad de creyentes que debía sobrevivir a la figura histórica de Jesús. Más aún: Jesús mismo atribuyó explícitamente a la primera comunidad cristiana de creyentes –que conocemos como iglesia– un papel determinante en el plan de salvación. Se trataba de una comunidad que debía organizarse, a la que se confería autoridad, a la que se prometía la asistencia del Espíritu divino, que debía permanecer unida frente a las vicisitudes que la historia plantearía y que el mismo Jesús anticipó. Es claro que la idea de la iglesia o “comunidad de creyentes” en el NT responde a la teología presente en los textos transmitidos desde las diferentes comunidades cristianas, presente en la mente de los apóstoles y de los autores neotestamentarios, sobre todo de san Juan y de san Pablo. Sin embargo, es evidente también la persuasión del NT de que en la teología de la iglesia se está transmitiendo una parte esencial del mensaje de Jesús. Mensaje que estaba vivo todavía en las comunidades cristianas y que les confería su fuerza inicial.

La Iglesia, proclamadora del kerigma. El sorprendente designio eterno de Dios incluía la presencia en la historia humana de la persona divina de Cristo para ofrecer, por apelación personal, una invitación a la filiación divina. El cristianismo nació como la adhesión personal confiada a la Palabra de Cristo: reconocimiento de su autoridad divina que hace nacer a la iglesia como respuesta

confiada a la fiabilidad percibida en Jesús. Esta fiabilidad se fundaba, como antes dijimos, en *martiría* o testimonios de la verdad de Jesús: la fuerza misma de Jesús y de su doctrina, sobre todo el testimonio del Misterio de su Muerte y Resurrección, el testimonio de la naturaleza, el testimonio del Espíritu y el testimonio de los mismos discípulos como iglesia. El mensaje de Jesús iba dirigido a la totalidad de la historia futura y aquí nace la esencia del papel de la iglesia: la proclamación de la Palabra y los Hechos de Jesús a lo largo de los tiempos. La iglesia que escribe el NT es por ello consciente del protagonismo imprescindible que Cristo le ha conferido y, en la proclamación del *kerigma* de la fe, sabe que está reactualizando en la historia la apelación de Jesús a confiar en Él y adherirse a su oferta de filiación divina. La iglesia es consciente de que la presencia en la historia que hace pervivir la Palabra de Jesús es ya el *kerigma* de la fe de la comunidad, que incluye el testimonio transmitido de Jesús y, al mismo tiempo, la teología de la misma iglesia. La apelación a la historia será así la apelación a la adhesión al *kerigma* proclamado por la fe de la iglesia. En el *kerigma* anunciado que se plasma inicialmente en la Escritura aparece la iglesia querida por Jesús, su protagonismo proclamador en el curso de las generaciones, la asistencia del Espíritu, su lucha con los poderes del Maligno como inclinación humana hacia el pecado y la autoridad concedida al colegio apostólico y a Pedro como cabeza de la iglesia. El protagonismo de la iglesia en el designio divino es patente en los evangelios, en los Hechos de los Apóstoles y claramente en san Juan y san Pablo. Dijimos antes que el *kerigma* estaba vinculado a la persona de Jesús según la transmisión primordial “inspirada” que se contenía en la Escritura y en su teología. Entender la forma que Jesús había querido dar a su iglesia, por su “asistencia” providente, llevó, a lo largo de los primeros siglos, a consolidar tanto la estructura jerárquica de la iglesia, fundada en el primado de Pedro, el papa, y en el colegio apostólico, los obispos, como su estructura sacramental. La iglesia entendió que debía preservar y, al mismo tiempo, proclamar en el *kerigma* esta estructura porque reflejaba su adhesión al “diseño de Jesús”.

La Iglesia, en el plan de salvación. El designio eterno de Dios para la creación, la kénosis, la permisión del drama de la historia humana, de la libertad y del pecado, la Redención y el plan de salvación, sólo podían tener un objetivo: la comunicación de la plenitud divina a la estirpe humana, integrándola en la misma vida trinitaria por filiación divina. El designio divino, por tanto, no es sino crear las condiciones para que el hombre libre acepte la oferta de comunión con Dios mismo. Si consideramos que la iglesia es el conjunto de todos los hombres que a lo largo de la historia han aceptado –de una u otra manera– la oferta divina, entonces podemos considerar que el fin de la creación es la iglesia. En otras palabras: si Dios aceptó el designio eterno de la creación de un mundo sometido al pecado en la historia humana y en la misma historia natural o creación, fue porque la santidad anticipada de la iglesia, que se haría posible en ese escenario dramático, justificaba el proyecto creador. No sólo el NT sino también el AT

presentan una teología en que las relaciones de Dios con los hombres “santos” alcanzan niveles de finura existencial y de perfección extraordinaria. La melodía de aceptación, de apertura personal a Dios –la melodía de la santidad–, desde dentro del dramatismo de la historia que se produjo en los espíritus humanos, iba a ser de tal calidad que la voluntad divina se inclinó por la creación de nuestro mundo. Dios amó al mundo, a la iglesia, y por ella afrontó el inmenso trabajo de la creación y de la empresa de los Misterios de la vida de Cristo: por una iglesia que tiene a Cristo por Cabeza y a María como su Madre. No existe en la Biblia una comparación con la perfección de otros mundos posibles. Pero no cabe duda de que los dos testamentos son conscientes de que la “santidad” de los creyentes (de la iglesia), y de María, la madre de la iglesia, se ganó la voluntad divina. La Gracia de la creación y de la Redención, surgida libremente como puro Don del eterno designio divino, contempló la “humanidad santa”, la “iglesia santa”, teniendo a Cristo por cabeza como logos primogénito de la humanidad que da sentido a todas las cosas.

María, madre de Dios y madre de la iglesia. En este marco es comprensible que la iglesia expresara en las Escrituras y profundizara posteriormente en la teología la imagen de María, la madre de Jesús. María había sido madre real de la naturaleza humana de Jesús, pero, al ser Jesús una persona divina, entonces María era también la madre de Dios, madre de la persona del Verbo. Así fue entendido y así fue proclamado en el *kerigma* cristiano. Por ello, en la relación de Amor materno-filial entre Jesús y María se realizó la unión en santidad más perfecta entre la Divinidad Trinitaria y la estirpe humana. Cuando Dios decidió crear el mundo, y unirse a la especie humana porque “amó la santidad que iba a producirse en la historia”, el Amor a María, su madre, jugó sin duda un papel relevante que fue proclamado en el *kerigma* cristiano. María era así la cabeza de la iglesia que fue amada por Dios y inspiró la creación. Y por ello mismo fue vista, ya desde los primeros siglos, como la madre de la iglesia. Este misterio de María, unido al Misterio de Cristo, no por ser sorprendente y maravilloso, dejó de ser proclamado por la fe de la iglesia primitiva y reactualizado en la historia.

El Espíritu de Dios y el Espíritu de Jesús. Según lo dicho, en el *kerigma* se proclamó que todo el universo estaba fundado en Dios, en el Dios trinitario omnipresente, en el que nos movemos, existimos y somos. Por ello, allí donde está Dios –que es en todas partes por ser creador y sustentador de todo– allí está también solidariamente la Trinidad. Así, el Espíritu de Dios es la presencia del Dios trinitario que abarca toda la realidad y que acoge en su seno al “espíritu” del hombre. Por ello, el *kerigma* cristiano proclamó el sentido de la experiencia religiosa universal: la conciencia de que Dios está presente en el espíritu del hombre, que nos habla, nos apela y emociona por la experiencia interior de la Gracia. El Padre, el Hijo y el Paráclito, en la solidaridad trinitaria de la unidad divina, están en todo hombre y le apelan para que venza la tentación del “pecado” y para que emprenda el libre camino existencial de la santidad. Pues bien, el

Verbo Encarnado, en la persona de Jesús, prometió a la iglesia que su Espíritu, el Espíritu de Jesús, estaría con ella —en el interior de todos los creyentes— hasta el final de los tiempos. Así como la obra del Hijo es la Redención que se manifiesta a los hombres por la Encarnación y por el Misterio Pascual, así el espíritu de Cristo ilumina al hombre interiormente para entender el *logos* del designio divino, la aceptación del dramatismo de la historia y de la confianza en la sobreabundancia de la Gracia que proclama el mensaje salvador de Jesús. En este sentido los *martirios* (testimonios) mencionados en el NT son avalados por el Espíritu trinitario de Dios: el de la naturaleza por el Espíritu del Padre, el del Misterio de Cristo por el Espíritu del Hijo y el del Amor filial que nos hace gritar *Abba*, Padre, por el Espíritu-Paráclito y nos une al Amor intratrinitario. El testimonio interno de la Trinidad converge en apelar a la confianza en el Espíritu de Jesús, a saber, en el *logos* cristológico que da sentido a toda la creación: la obra kenótica de la Creación dirigida a Cristo que es su Cabeza (la obra del Padre) y la obra del Espíritu Paráclito que impulsa a creer en el Amor de Dios y a realizar el amor kenótico de la creatura que renuncia al pecado y se entrega a Dios (la obra del Espíritu). En el eterno designio es la obra de Jesús, su Muerte y Resurrección, la que funda la presencia del Espíritu en todos los hombres. Sin embargo, la realización y manifestación de la eterna obra redentora de Cristo en un momento del tiempo explica también que el *kerigma* cristiano situara el Don del Espíritu, el Espíritu de Jesús (que es también el Espíritu del Padre), que se derrama en Pentecostés sobre la iglesia y sobre toda la tierra tras la consumación del Misterio de Cristo.

3.9. *Escatología, la Jerusalén Celestial*

El fin de los tiempos. La proclamación de la fe en la doctrina de Jesús no contempla la existencia de una creación eterna. El destino mortal de todo ser humano implicado en el escenario real creado por Dios, tras la vía fallida del Jardín de Edén, es la muerte personal en un momento del tiempo creado con el mundo. Para todo hombre, pues, llega el fin del tiempo por la muerte. Pero el NT transmite también la enseñanza de Jesús sobre un futuro fin absoluto de los tiempos. La creación llegará a su fin, el universo creado desaparecerá y acabarán los tiempos en absoluto. Tras la muerte todo hombre es salvado por Dios en la resurrección de su ser personal al entrar en una dimensión nueva, la dimensión de la Jerusalén Celestial cuya esencia y naturaleza desconocemos, aunque en los escritos bíblicos se anticipen imágenes y símbolos poéticos sugerentes. Pero, además, el fin del mundo presente, el final de los tiempos, coincidirá con la resurrección universal de los muertos en un escenario final de cuanto aconteció en el tiempo. Estos acontecimientos finales de la historia estarán precedidos por el caminar de la iglesia en el tiempo, donde deberá afrontar la gran tribulación y la gran apostasía que anunciarán la segunda venida de Cristo en la *Parusia* como

Juez que hará la Justicia Final. Entonces será cuando se reconstruirá la historia humana, se entenderá el designio eterno de la creación y resplandecerá ante los hombres la Justicia divina para todos y cada uno. En ese momento todos los hombres tendrán luz para juzgar qué fue el escenario de la historia vivida. El NT presenta ese Juicio Final como misterioso futuro fin de la historia en que el término mortal de la biografía personal coincide y es iluminada por el fin de los tiempos (fin del mundo) en su conjunto. Entonces se producirá la resurrección de los muertos. Será la segunda venida de Cristo, la *Parusía*, cuando el que es Cabeza y Primogénito de la Humanidad se constituirá también en Juez Final sobre el curso de la historia (juicio escenificado por Miguel Angel en la Capilla Sixtina vaticana). Será el estado en que el tiempo creado parece disolverse y los seres humanos entran en la dimensión de lo divino que suele calificarse con el término enigmático de eternidad (la misteriosa vida eterna de Dios). El *kerigma* anuncia dos cosas: la oscuridad del camino de la iglesia ante la gran tribulación y la gran apostasía, la inminencia de la resurrección personal y el escenario del Juicio Final en que se hará luz sobre la historia pasada y sobre el futuro. Aceptar a Jesús y su doctrina es aceptar el anuncio de la resurrección y del Juicio, aunque no sepamos explicar, ni siquiera atisbemos, cómo, cuando y dónde se producirán estos estremecedores sucesos finales de la historia. En el fondo es el enigma de cómo se producirá la inserción de la vida humana (el tiempo) en la ontología profunda de la Divinidad (la eternidad o el “tiempo del Ser de Dios”).

Por consiguiente, la iglesia cristiana que trataba de transmitir la doctrina de Jesús insistió en dos dimensiones. Por una parte, la creencia de que, tras la muerte, se produce inmediatamente una salvación (para los santos) y un rechazo (para los pecadores), de tal manera que el poder creador de Dios salva, o condena, al hombre con su identidad personal. Pero por otra parte, en el *kerigma* se transmite también la doctrina del Juicio Final al final de los tiempos, cuando los muertos resucitarán y todos entenderán el sentido de la historia en el designio divino. ¿Cómo entender estas dos dimensiones, la salvación inmediata tras la muerte y la resurrección para el Juicio Final que el *kerigma* transmite con firmeza? Como decíamos, es el enigma de la conexión de la dimensión temporal del presente con la inserción en la dimensión del más allá en el “tiempo” o “eternidad” de Dios. Enigma abierto a la especulación teológica.

El drama escatológico del pecado. El fin del mundo coincide con el Juicio Final que el NT presenta recordando sin duda la doctrina predicada por Jesús. Son representaciones difíciles —que el autor neotestamentario describe con los recursos de que dispone— en que el tiempo creado se inserta en la otra dimensión trascendente de lo divino que nadie sabe en realidad cómo es. En todo caso la descripción del final de la historia hace patente el drama del pecado, que es el drama de la libertad para aceptar o rechazar a Dios. Lo que queda claro es que Dios salva sólo a los “santos”, a los “benditos” (en quienes se cumplirá la antigua Promesa de Bendición) que han aceptado libre y personalmente la

filiación divina; el pecado por sí mismo no condena porque ha sido perdonado por la Redención. El pecado ha sido perdonado porque donde sobreabundó el pecado (la historia) sobreabundó también la Gracia divina. Pero el pecador debe aceptar libremente la oferta divina. Sin aceptación no hay salvación: Dios no salva a nadie en contra de su voluntad. El colosal esfuerzo del “designio creador para la libertad”, no puede terminar considerando la libertad algo trivial. No tendría sentido. Es perfectamente coherente con el designio divino llevar la libertad humana a sus últimas consecuencias. Poder aceptar o rechazar a Dios es la grandeza de la creación que Dios, ni siquiera en el Jardín de Edén, dejó nunca de mantener. El poder del pecado es el drama de la historia que se magnifica en el Juicio Final: al parecer, si seguimos las Escrituras y el *kerigma* proclamado, parte de la estirpe humana será rechazada por Dios a la luz del designio divino cuya justicia a todos quedará patente. Este drama de la historia, del pecado humano y sus consecuencias, pudo haber puesto en cuestión, como decíamos, que Dios emprendiera la creación de este mundo dramático, pecador y sufriente. Sólo por la humillación divina ante el pecado, manifiesta en la *kénosis* de Cristo en la cruz, por la voluntad redentora del Verbo de Dios encarnado, la creación fue emprendida y la santidad de la iglesia, que cautivó la voluntad divina, se hizo posible. El final de la historia en que Dios salva sólo a quienes quieren ser salvados es dramático, pero es justo y lógico en conformidad con el designio eterno de la creación. Los autores bíblicos son conscientes de esta coherencia lógica y la describen con vehemencia teológica, explicando la doctrina de Jesús. El *kerigma* cristiano no ofrece lugar a dudas: el futuro será el que cada hombre haya construido en ejercicio de su libertad. Dios, al crear pretendió la salvación universal, ofrecida a todos; pero su proyecto creador incluía el conocimiento de que la libertad humana estaba abierta al pecado. Por ello, parece que el proyecto creador en Cristo incluía que parte de la humanidad rechazara la oferta de filiación divina. Es lo que parece más claro si atendemos a la Escritura y a la Tradición que con el término “infierno” (más allá de lo teológicamente anecdótico) nombran simplemente el estado final, misterioso, en que concluiría la historia personal del hombre cerrado a Dios.

El Apocalipsis: la Jerusalén Celestial. Respondiendo al común género apocalíptico concibe Juan (a él se atribuye el Libro del Apocalipsis), en medio de potentes símbolos, imágenes y elementos míticos, una dramática descripción del tránsito de la iglesia por la historia y de su final como enfrentamiento entre la luz y las tinieblas: entre quienes aceptan (la santidad) y quienes niegan a Dios (el pecado). Delante del trono de Dios coloca el autor bíblico a los ciento cuarenta y cuatro mil justos (número simbólico) que han lavado sus túnicas blancas en la sangre del cordero (de Cristo inmolado en el misterio de la cruz). Cerrando el curso de la historia en alusión al Jardín de Edén, describe la Jerusalén Celestial como la morada final de Dios con los hombres. En ella pueden satisfacer su aspiración por la vida y, en alusión al “árbol de la vida” plantado en medio del Paraíso, comer de

cientos de nuevos árboles de vida plantados en ambos márgenes del río. Los que entran en la nueva creación, la Jerusalén Celestial (Tierra Prometida de Israel), son sólo aquellos que han hecho uso de su libertad personal en la aceptación de la oferta de filiación divina.

La nueva creación. La predicación de Jesús despertó a la sorprendente idea de un Dios todopoderoso creador y señor del mundo. Dios había creado la tierra y el mar, los fundamentos del mundo y el firmamento, el escenario inmenso en que tenía lugar la historia de todos los pueblos y la biografía de cada persona en su individualidad. El *kerigma* cristiano proclamó que Dios abarcaba la creación y se dirigía personalmente a todos los hombres, como un padre a su hijo y el pastor a sus ovejas. El creyente adherido a la persona de Jesús no sólo creyó esta “casi increíble” historia del Dios creador todopoderoso, sino que fue más allá al recibir la buena nueva de que Dios, para realizar la Promesa de Bendición, iba a crear una Tierra Nueva. La Tierra Prometida sería la Nueva Creación, ya no sometida al poder del pecado y del sufrimiento, donde todos los pueblos y las naciones, todos los seres humanos, podrían hallar el descanso y la felicidad en la filiación divina. El *kerigma* proclamó la confianza en que el Dios que había sido capaz de fundar el mundo visible y abarcarlo con su poder absoluto, sería capaz también de fundar la Nueva Creación que albergara la futura morada de Dios con los hombres, más allá de la historia presente. Una morada donde cabrán, en el nuevo diseño creador, todos los pueblos y naciones, y Dios atenderá a todo ser humano individual enjugando las lágrimas de sus ojos, como dice el Apocalipsis recordando la angustia dramática de la existencia en el mundo anterior.

4. Origen lógico de la teología cristiana

La teología cristiana tiene una lógica propia. Es decir, se construye por el uso de los principios lógicos naturales de la mente humana que, en este caso, extraen las consecuencias de un hecho que se considera aceptado: que Dios se ha revelado en la persona de Jesús. Esta aceptación tiene sus razones (*martiría* o testimonios). La fe o creencia en la revelación de Dios en Jesús es una adhesión existencial al *kerigma* anunciado y el NT contempla que no es gratuita, sino que cuenta con el apoyo de los *martiría* o testimonios (razones) que justifican la fe en Jesús. Lo que a continuación explicamos es la lógica de la teología cristiana como la “lógica de la fe”. Es la lógica que nace una vez que se está situado ya en la creencia, o sea, en la adhesión a la enseñanza de Jesús. Son inferencias que sólo tienen sentido para la fe y, por ello, la teología cristiana tiene sólo valor lógico para los creyentes. El no creyente puede entender cómo se construye la teología (puede reconstruir la lógica propia de la fe estudiándola objetivamente), pero al no conceder valor de verdad a su premisa fundamental (que un Dios real se ha revelado en Cristo), entonces para él la teología es sólo un constructo –quizá incluso bien construido

formalmente— pero sin valor de verdad. La iglesia cristiana, sin embargo, fue construyendo poco a poco esta “lógica de la fe” que supone asumir el papel de la misma iglesia en el proceso histórico de proclamación del *kerigma*. Lo más importante es entender que esta “lógica de la fe” formó parte esencial de la misma proclamación del *kerigma* y es la que da sentido al concepto mismo de *kerigma* en teología cristiana.

La lógica kerigmática como lógica teológica. No se entiende qué significa el cristianismo sin advertir que todo él se funda en la voluntad de adherirse a Jesús y proclamar su doctrina. Es el sometimiento a algo dado: la revelación que se produce en los hechos y las palabras de Jesús (por ello la iglesia se sintió siempre “depositaria” de un legado sagrado). Pues bien es el mismo *kerigma* el que contiene la idea de la iglesia querida por Jesús y la persuasión de que el Espíritu de Jesús “estará con la iglesia a través de los tiempos”. Por ello, como antes decíamos, el *kerigma* cristiano no es sólo la fe de la primera comunidad, sino su actualización en la historia. El *kerigma* es la “fe de la iglesia” que se proclama ante la sociedad y una parte esencial de este *kerigma* es que la iglesia está “inspirada” para reflejar la obra de Jesús en las Escrituras y “asistida” para proclamar en la historia la Escritura. Por ello, el *kerigma* no ha sido nunca para la iglesia una “quintaesencia histórico-crítica” de la historia de Jesús, sino la proclamación del mensaje esencial de Jesús, tal como ha sido vivido por la fe de la misma iglesia. La “increíble historia de Jesús” que el *kerigma* cristiano proclama incluye que el Espíritu de Jesús “inspira” y “asiste” a la iglesia a lo largo de la historia en la constitución del mismo *kerigma*.

Así, por ejemplo, el *kerigma* cristiano, y la adhesión existencial a lo que significa, resuelven las dudas que sobre ciertas puntos pudieran plantearse desde el enfoque histórico-crítico. Este es el caso, por citar sólo algún contenido importante, de la virginidad de María, la Madre de Dios, o de la cuestión acerca de la “tumba vacía”. La adhesión al *kerigma* infunden la seguridad creyente de que María fue Virgen o la seguridad de que la presencia del “cuerpo resucitado” de Jesús supone que se realizara la resurrección del cuerpo de Jesús, muerto en la cruz, tal como ha sido contemplado en la fe de la iglesia.

4.1. *El punto de partida*

La predicación de Jesús y la respuesta de la fe. El cristianismo nace por el asentimiento de los creyentes a la predicación de Jesús: por su propia autoridad (por la fuerza del Misterio de Cristo) y por el apoyo que a las palabras de Jesús dan el testimonio de la naturaleza y el testimonio interior del Espíritu-Paráclito que mueve al Amor de Dios manifestado en Jesús (o sea, el testimonio del Padre, del Hijo y del Espíritu-Paráclito). Jesús enuncia su mensaje y exhorta a su aceptación. Los creyentes responden entonces con la fe que acepta en bloque

la proclamación del “designio eterno de Dios” dada en la doctrina de Jesús. Aunque existe congruencia de Jesús con el AT, debe también reconocerse que la consideración en conjunto de la Buena Nueva anunciada por Jesús representa una doctrina sorprendente y nueva, casi inimaginable para la teología judía; por ello es explicable que la tradición judía más rigurosa la rechazara. Sin embargo, los primeros cristianos aceptan en bloque, sin dudas, el complejo conjunto de doctrina presentado por Jesús de Nazaret impulsados por la autoridad misma de Jesús: su condición divina y humana, el Dios trinitario, la redención del pecado, la encarnación, el misterio de la muerte-resurrección y el final escatológico de la historia anunciando una salvación en el más allá que realiza la Promesa de Bendición hecha al patriarca Abraham, fundamento de la Alianza con Israel. Es la adhesión existencial al *kerigma* que hemos resumido.

La responsabilidad del anuncio kerigmático. Los primeros discípulos son conscientes desde el principio de que en respuesta a la fe deben asumir una seria responsabilidad que les ha sido anunciada por Jesús: ser testigos del mensaje cristiano ante las generaciones futuras. La única actitud lógica es entonces proclamar las palabras y los hechos de Jesús, transmitiéndolo todo (*traditio*, tradición) a la historia posterior. De la misma manera que Jesús predicó, murió en la cruz y resucitó, y fue testigo de todo ello, así igualmente los discípulos deben dar testimonio de las palabras y de los hechos de Jesús. No se pretende otra cosa que proclamar a Cristo para que los hombres que no fueron testigos directos de su predicación puedan recibir el testimonio de la iglesia que permita asentir con su propia fe, siguiendo el mismo camino recorrido ya por los primeros discípulos y por la iglesia.

Teología y Escritura. Es evidente que cuando, tras la muerte de Jesús, los cristianos comenzaron a ser testigos de la fe pretendían presentar las palabras y los hechos de Jesús tal como en realidad sucedieron; pero era también una exigencia comunicativa inevitable que, a las palabras y hechos de Jesús, quisieran añadir explicaciones, comentarios, exhortaciones que contribuyeran a presentar ante los oyentes la fuerza y el significado de la doctrina de Jesús (el significado que Jesús mismo había dado a su mensaje y que ellos habían entendido). La iglesia comenzó así desde el principio a hacer “teología”: reflexión “humana” sobre el contenido del mensaje de Jesús mostrando su significación y sentido. Era una “teología” que, en aquellos momentos primordiales de la historia del cristianismo, dependía de la cultura judía y de la helenística que constituían el supuesto en que se movía la primera comunidad. Por ello, el testimonio que dio la primera comunidad cristiana no fue frío, distante y meramente “notarial”, sino un *kerigma* que incluía también la proclamación “teológica” (interpretativa), comprometida existencialmente, del mensaje recibido de Jesús. Se comenzaba a comunicar la doctrina de Jesús, pero en la forma de *kerigma* cristiano: la fe, hecha ya teología, de la primera comunidad tal como era vivida y proclamada por los primeros creyentes. Esta fe kerigmática fue produciendo, como se ha explicado, los textos escritos en dife-

rentes comunidades y la obra más personal de autores concretos. La obra de san Pablo en sus cartas no fue sólo una transmisión de los hechos y palabras de Jesús, sino un imponente sistema teológico que “interpretaba” la doctrina de Jesús. Lo mismo puede decirse de san Juan y de la portentosa construcción teológica del Apocalipsis (que ha sido atribuido a san Juan). Así se escribieron evangelios, cartas apostólicas y libros del NT cristiano. Como veremos, esta “teología” de la iglesia primitiva (vg. la de san Pablo) será considerada como “inspirada” por formar parte del NT bíblico. Aceptar la “inspiración” divina será así la inspiración del *kerigma* vivido y proclamado por la primera comunidad. Así, la teología del NT está “inspirada”, según ha explicado siempre la iglesia. Lo entenderemos con mayor precisión en los comentarios que siguen.

4.2. *Hermenéutica y diálogo con la cultura*

Mundo helenístico-romano y patrística. La misión apostólica de ser testigos hasta los confines de la tierra tuvo que abrirse inevitablemente al mundo helenístico-romano de la época. Era entonces una cultura superior de prestigio y autoridad filosófica, jurídica, social y política. Es lógico así que el impulso explicativo de la primera comunidad se transmitiera al diálogo con aquel mundo cultural en que estaba produciéndose la gran expansión cristiana. En este marco aparecen, pues, una serie de filósofos, teólogos y pensadores que en conjunto buscaban proseguir el esfuerzo teológico cristiano anterior, hecho desde la cultura hebrea, para abrirlo al nuevo contacto con las ideas helenístico-romanas. Una manifestación de esta dinámica inevitable fue la aparición de los llamados Padres Apostólicos, Apologetas y patrística en general: el conjunto de “santos Padres” (como después fueron conocidos). En los primeros siglos contribuyeron a profundizar en el pensamiento cristiano por el diálogo con la cultura greco-romana. Fue un impulso que creó condiciones nuevas en la dinámica teológica del cristianismo. Esta dinámica ayudó entonces a la iglesia a profundizar en el conocimiento de su propio papel y de su protagonismo en la historia. En estos primeros siglos, en paralelo con la dinámica generada por la nueva hermenéutica emergente desde el mundo greco-romano, la iglesia llegó pronto a la conciencia de la “inspiración” de las Escrituras, de lo que constituía el núcleo kerigmático de la fe y de la necesaria “asistencia” del Espíritu de Dios a la iglesia a lo largo de la historia. Lo explicamos.

Divergencias interpretativas. A medida que fueron multiplicándose las aportaciones de unos y otros se fue cayendo en la cuenta de que la doctrina cristiana, aun siendo siempre la misma, podía ser entendida y explicada de diversas maneras. Explicaciones no siempre divergentes y excluyentes, aunque en ocasiones pudieran serlo. A veces algunas propuestas teológicas parecían incluso no conciliables con el *kerigma* que estaba siendo anunciado por la fe de la iglesia.

Aparecieron así las primeras “herejías” que ya desde el inicio fueron discutidas y sembraron división. Las herejías eran formas de entender la fe cristiana que no parecían conciliables con los grandes contenidos presentes en la “tradicón” transmitida por el *kerigma* cristiano original, del que la iglesia se sentía “depositaria” y al que debía fidelidad. La iglesia sabía que la fidelidad a la doctrina de Jesús era la responsabilidad esencial de su actuación en la historia humana. Por ello comenzó a intuir que no toda teología sobre la fe (no toda hermenéutica) que pretendía anunciar el *kerigma*, e interpretarlo, era por principio aceptable. Se sintió la urgencia moral de la fidelidad a Jesús (el cristianismo no debía “inventar” sino “transmitir” a Jesús).

Crisis del anuncio kerigmático. Este proceso de discusión, explicable por la dinámica ordinaria en los procesos de sociología del conocimiento, tuvo una consecuencia importante: sembrar cierta inseguridad en el anuncio kerigmático de la fe que constituía la esencia de la iglesia primitiva. Lo que estaba pasando es que la teología —o mejor, la diversidad de “teologías”— estaba poniendo en crisis la unidad de la proclamación kerigmática. El *kerigma* no era transmisión “notarial” de la doctrina literal de Jesús, sino transmisión de su doctrina envuelta en la teología de la primera comunidad. Por consiguiente, si la palabra de Jesús se seguía transmitiendo envuelta en teologías divergentes se podía caer en *kerigmas* divergentes; es decir, que no respondieran ya al *kerigma* original que Jesús les había confiado. El alcance de esta situación peligrosa fue poco a poco advertido por la iglesia cristiana (ya que pudiera llegarse incluso a una situación en que la iglesia no realizara la misión esencial que Cristo le había confiado). Esta percepción fue una de las circunstancias determinantes que impulsaron la evolución lógica de la teología cristiana. Fue entonces cuando la iglesia, ya en sus primeros tiempos, aprendió a distinguir el *kerigma* de las teologías. Las teologías eran importantes (mostrar la conexión del *kerigma* con la razón de aquella época, superando incluso la matriz hebrea del NT), pero el criterio para distinguir las era siempre el contenido esencial del *kerigma* que se perfilaba en su misma andadura histórica bajo la providencia divina.

4.3. *Primeros principios teológicos*

La Providencia sobre la iglesia: la “asistencia” del Espíritu. En la primera comunidad se fue consciente de la misión de testimonio encomendada por Jesús y de su promesa de ayuda hasta el final de los tiempos. La iglesia hizo frente a las primeras persecuciones del imperio romano, pero a medida que advirtió la crisis del anuncio kerigmático se cayó en la cuenta de que un peligro de más envergadura la amenazaba: la posible disolución de la iglesia en un sin número de “iglesias” diferentes. Pero la fe cristiana llevaba consigo la creencia de que la Providencia de Dios velaría sobre la iglesia para cumplir de forma satisfactoria la misión de hacer

presente en la historia el testimonio de las palabras y de los hechos de Jesús. Sin embargo, fue necesario recorrer un camino de reflexión hasta entender la forma en que la Providencia de Dios “asistiría” a la iglesia. A lo largo de los primeros siglos el concepto de “asistencia” fue precisándose poco a poco, a medida que la iglesia caía en la cuenta del importante papel que jugaba en el plan de Dios y en la proclamación del mensaje de Cristo ante la historia.

Distinción teológica entre el “núcleo kerigmático” y la interpretación. El *kerigma* que había sido proclamado desde el principio contenía la esencia de lo que Jesús había enseñado. La primera comunidad lo proclamó en la conciencia de estar comunicando la esencia de la doctrina de Jesús, aunque todo estaba envuelto en una primera teología, la teología de las primeras comunidades, de los apóstoles y de los autores neotestamentarios. La iglesia cayó en la cuenta de que, si Dios tenía voluntad eficaz de velar providentemente por la comunicación del mensaje cristiano a la historia, debía haber velado por ese momento en que la primera iglesia configuró lo que podríamos nombrar “núcleo kerigmático” que dio origen al cristianismo. Frente a este primer “núcleo esencial” destacaba un nuevo estadio en que apareció la proliferación posterior de “teologías”, “interpretaciones” o “hermenéuticas” de la doctrina cristiana, muchas de ellas con ocasión de la apertura al mundo helenístico-romano. Había que distinguir entre la “esencia del núcleo kerigmático de la fe cristiana” y sus posibles interpretaciones; muchas compatibles y enriquecedoras de ese núcleo esencial, pero otras quizá no. Sin embargo, en el momento en que se advirtió la necesidad de distinguir entre “núcleo kerigmático esencial” y sus “interpretaciones”, estaban ya difundidos en la sociedad cristiana una gran variedad de narraciones, teologías, opiniones discutidas e intentos de ver el *kerigma* cristiano en perspectiva greco-romana. ¿Dónde trazar la frontera? ¿Cuándo, dónde y cómo delimitar y preservar lo que constituía el “núcleo kerigmático esencial” del cristianismo? ¿Dónde estaba la esencia de la doctrina de Jesús? Si, en efecto, la doctrina no se había registrado de forma cuasi notarial, sino envuelta en la predicación kerigmática, ¿dónde estaba aquel *kerigma* esencial que, de acuerdo con el anuncio de Jesús, debía transmitir a la historia sus palabras y sus hechos salvíficos?

“Inspiración” de la Escritura y reconocimiento del Canon. Según esta manera de pensar pronto se vio la necesidad de fijar el “núcleo kerigmático esencial” que pudiera servir de punto de referencia de aquella primera fe que había reflejado y explicado la doctrina de Jesús. El camino no podía ser otro que seleccionar aquellos escritos primordiales que reflejaban este *kerigma*. Y, puesto que había ya cierta variedad de documentos y textos de orígenes diversos, el primer problema era seleccionar los escritos a los que, efectivamente, cabía atribuir el *kerigma* de la fe cristiana que contenía la doctrina de Jesús y que debía transmitirse. Pero la pregunta de fondo era, ¿quién, con qué criterio, con qué autoridad podía hacer una selección de escritos? La respuesta que se intuyó poco a poco fue un avance decisivo en la conciencia teológica que la iglesia fue adquiriendo de sí misma,

de su autoridad y de su protagonismo histórico bajo la "asistencia divina". El momento en que la iglesia tomó conciencia clara de que, si el Espíritu de Jesús estaba con ella, la "asistía", para acompañarla en la misión de hacer presente el *kerigma* en la historia, entonces ese mismo Espíritu debía "asistirla" en el reconocimiento de las Escrituras que contenían los hechos y las palabras de Jesús, y la teología inspirada de la primera comunidad. Este momento fue transcendental en el nacimiento de la lógica de la teología cristiana.

Tras la muerte de Jesús, paso a paso, en las diversas iglesias y comunidades se fueron seleccionando los escritos (evangelios) y epístolas que se consideraban normativos y dignos de leerse en las reuniones litúrgicas. Desde mediados del siglo II, obispos, prominentes teólogos y algunos concilios particulares fueron delimitando la lista de esos libros que, desde mediados del siglo IV, empezaron a llamarse "canónicos". Hacia el año 400 ya aparece "completo" en varios concilios locales el Canon de 27 libros (a los que se atribuía "inspiración") que definitivamente sancionaría el concilio de Trento (1546) para los católicos. Fuera del Canon quedaron, pues, otros evangelios, escritos, cartas y documentos diversos. No es que se consideraran siempre heréticos, pero no entraban bajo la tutela divina que había velado por la transmisión de la revelación a la historia. Desde el momento en que se fijó un Canon como punto de referencia, la Biblia cobró mayor fuerza como "inspirada" por Dios para transmitir la revelación a la historia. La "inspiración" de la Escritura y la "asistencia" a la iglesia no eran lo mismo, pero respondían a la misma acción providente de Dios para velar por la transmisión a la historia de las palabras y los hechos de Jesús. Si había llegado a haber Biblia era porque existía una iglesia inspirada capaz de establecer un Canon. La autoridad de la iglesia, al fijar el Canon cristiano "inspirado", se fundaba en la necesidad lógica (en la lógica de la fe) de admitir la Providencia para "asistir a la iglesia" en la selección de los libros sagrados. Por consiguiente, la persuasión lógica general (en la "lógica de la fe") de que Dios debía "asistir" a la iglesia en la transmisión de la doctrina de Jesús, se tradujo en la persuasión de que esta asistencia "creída en la fe" le daba autoridad para reconocer el Canon de los libros "inspirados".

Tradición, concilios y dogma cristiano. La forma sutil en que Dios había "inspirado" la Escritura para que contuviera la esencia del mensaje que debía pasar a la historia, cómo entenderla y cómo distinguir su contenido, constituyó desde entonces un tema básico de la teología cristiana. Una vez fijado el Canon se vio que seguía existiendo un problema de interpretación, ya que se trataba de escritos de origen diverso, no siempre claros, con expresiones difíciles e incluso crípticas. Desde un punto de vista histórico no cabe duda de que el mayor desconcierto se centró en la idea trinitaria de Dios, así como en la naturaleza divina y humana de la persona de Cristo. Algunas interpretaciones racionalistas que pronto aparecieron no parecían compatibles con la pura aceptación del *kerigma* transmitido que reflejaba la sorprendente doctrina trinitaria de Jesús y la naturaleza de la persona Jesús como "verdadero Dios" y "verdadero hombre". Por ello la iglesia cayó en

la cuenta pronto de que para el mantenimiento de la revelación comunicada por Cristo era necesario que la Escritura fuera interpretada por la misma iglesia “asistida” por el Espíritu. La efectividad de la Providencia de Dios en velar por la transmisión a la historia del mensaje cristiano exigía una complementariedad entre “inspiración de la Escritura” y “asistencia a la iglesia”. “Inspiración” y “asistencia” se hicieron entonces dos conceptos fundamentales para entender la lógica desde la que se construyó la teología cristiana. Poco a poco fue elaborándose la teología de los concilios como asambleas de la iglesia universal en que se tomaban aquellas decisiones esenciales que interpretaban la fe cristiana bajo la “asistencia” de Dios. Así fue naciendo el “dogma” cristiano, se resolvieron las crisis producidas por las herejías, se fijó el Canon de las Escrituras y se estableció la doctrina esencial para permanecer dentro del *kerigma* de la fe cristiana. La iglesia ejerció así un Magisterio continuo, a lo largo de los siglos que mantuvo e interpretó el *kerigma* cristiano, aun dentro de los inevitables usos de los sistemas hermenéuticos que en cada época se consideraron pertinentes.

El Magisterio de la iglesia. De acuerdo con esta manera de pensar –que, repetimos, responde sólo a la “lógica de la fe”, o sea, de quien acepta que Dios se ha revelado en Cristo y quiere hacer presente su revelación en la historia– es explicable que, desde los primeros tiempos, la comunidad cristiana atribuyera a la iglesia un magisterio, una “autoridad” (la autoridad de ser “maestra”) que se fundaba en la persuasión teológica fundamental de la “asistencia” divina. Este “magisterio” se refería y, esto es claro por cuanto se ha dicho, a la autoridad para discernir la fidelidad al *kerigma*, del que la iglesia era “depositaria”, y se fundaba en la misma “lógica teológica” de la “asistencia” divina. La persuasión de fondo se asentaba en la seguridad de que Dios “asistiría” a la iglesia para que no se produjera error en la transmisión del *kerigma*: en este sentido, y sólo en él, la iglesia se sintió con la seguridad de la inerrancia. Esta persuasión ancestral, por la evolución histórica del *kerigma*, llevó a la formulación de la infalibilidad extraordinaria (concilio Vaticano I) que se centraba el magisterio dado en las definiciones dogmáticas de los concilios y en las definiciones del Papa hablando *ex cathedra* (que, después del Vaticano I, sólo se ha dado en la definición de la Asunción de la Virgen en el pontificado de Pío XII). Parece comprensible, sin embargo, que, para la lógica de la fe, el magisterio no es sólo extraordinario sino ordinario. Pero la seguridad de la “asistencia” divina (para no caer en el error) no se reduce a este “magisterio extraordinario”, sino al conjunto del *kerigma* transmitido en la fe de la iglesia: en él hay muchos contenidos –relativos a la fe y a la acción humana derivada de la fe– que no han sido definidos, pero que pudieran serlo, si surgiera alguna razón que lo aconsejara (como fue el caso de los primeros concilios sobre la Trinidad y la persona de Cristo). ¿Dónde está, por tanto, la autoridad del magisterio de la iglesia? Está en la autoridad misma del *kerigma*, tal como es vivido en la tradición cristiana en la fe del “pueblo de Dios”: es el “sentido de la fe”, *sensus fidelium*, en que insistió el concilio Vaticano II (*Lumen Gentium*), ya que el Espíritu de

Dios obra universalmente en la iglesia. Pero, el magisterio propiamente dicho pertenece a los obispos, a las asambleas de obispos, a los concilios, al papa en comunión con el *sensus fidelium* y con el colegio universal de los obispos del que es Cabeza. Cuanto mayor es el acto magisterial en la iglesia mayor es la autoridad y el respeto que los creyentes deben atribuirle, sobre todo en lo relativo a la proclamación del *kerigma* esencial de la fe cristiana (en cuya proclamación la iglesia tiene sólo la seguridad teológica de la inerrancia). Esto quiere decir que la iglesia misma entiende —como se ve en el Vaticano II, en documentos de las conferencias episcopales, en la tradición teológica y en la doctrina teológica ordinaria en la actualidad— que en el magisterio ordinario de obispos, concilios y papas, no sólo se ha dado una pura proclamación del *kerigma*, sino que se ha hecho uso de hermenéuticas diversas en dependencia de cada tiempo histórico. Por ello, al magisterio ordinario en textos conciliares, que no pretenden una definición dogmática (en el Vaticano II no hubo ninguna), en encíclicas, en declaraciones teológicas del papa o de los obispos, o en otras muchas formas de documentación eclesial cristiana, no se le puede atribuir la inerrancia (que sí se atribuye, en cambio, al magisterio extraordinario y al *kerigma* cristiano en la fe de la iglesia). Tanto más en cuanto se distancie de la pura proclamación del *kerigma* esencial y se adentre, de una u otra forma en lo hermenéutico, este magisterio ordinario puede ser reformulado, superado por la historia, e incluso puede haber incurrido en errores, como la misma iglesia ha reconocido (vg. probablemente, añadimos nosotros, en lo referente al uso de la hermenéutica del paradigma greco-romano, platónica, aristotélica o escolástica, como veremos en el capítulo III). En otras palabras, esto quiere decir que la iglesia debe exigir la adhesión al *kerigma* cristiano vivido en la fe de la iglesia —interpretado por este magisterio histórico— que constituye el *kerigma* mismo; pero, al intentar que el magisterio ordinario tenga el mayor eco posible, la iglesia no puede imponer las hermenéuticas que, siendo conciliables con el *kerigma*, dependen de un uso individual de la razón y de un proceso hermenéutico no cerrado, sino constantemente abierto en la historia (ni siquiera la reinterpretación y profundización hermenéutica de los dogmas, que expresan el contenido esencial del *kerigma*, está definitivamente cerrada).

4.4. *Lógica de la teología cristiana*

La teología fundamental cristiana. Como ocurre ya en otras religiones, el cristianismo no es una teología filosófica (como el budismo), sino que responde a una previa revelación presupuesta que se trata de entender (esta “asimilación” o “entendimiento” humano es precisamente “teología”). En la teología cristiana no se trata, por tanto, de reinventar nada, sino de “escuchar y proclamar la Palabra de Dios”. El *kerigma* se podrá explicar (teologías), y es necesario, pero distinguiendo entre el *kerigma* y las teologías. Esta revelación deberá tener unas “fuentes” en

que estará dada; pero, una vez producida, se transmitirá o comunicará a la historia a través de la iglesia cristiana. Este hecho inevitable de la "lógica de la fe" llevó a la teología cristiana primitiva a una consecuencia de enorme importancia: si la Providencia de Dios quiere hacer presente su revelación en la Historia de forma efectiva, debe haber "inspirado" las Escrituras que la contienen y "asistido" a la iglesia cristiana en el proceso de explicación teológica de la Escritura para vehicular la proclamación de la revelación en cada momento del tiempo. Por consiguiente, el *kerigma* del cristianismo del que aquí hablamos son los hechos y las palabras de Jesús, la doctrina de Jesús tal como ha sido proclamada en la fe de la iglesia. Es lo que venimos explicando.

El método teológico cristiano: Escritura y Tradición. Por tanto, ¿cómo hacer teología? ¿Cómo entender la Revelación para asimilarla, hablar de ella y hacerla presente en la historia? La teología fue ensayando un método desde los tiempos más antiguos: primero debía irse a las "fuentes" de la Revelación y después se debía explicar el contenido de la Revelación en los términos de la cultura de cada tiempo. Pronto se vio que las fuentes de la Revelación eran dos, interdependientes o conexas: la Sagrada Escritura y la Tradición (si Dios "asistía" a la iglesia, la forma en que ésta había explicado y fijado los contenidos de la Revelación en la historia era un criterio esencial para hacer la hermenéutica o interpretación de la Sagrada Escritura). La iglesia (asistida por el Espíritu) se enfrentaba así no sólo a la hermenéutica de la Escritura sino también a la hermenéutica de la Tradición (vg. de los textos conciliares). El *kerigma* se hallaba, pues, en la Escritura y en la Tradición de la iglesia.

La interpretación, la hermenéutica y el "patrimonium fidei". La Biblia y la Tradición eran dos caras de un todo unitario. Pero, supuestas las "fuentes", la teología debía ser un esfuerzo de "interpretación" o "hermenéutica": es decir, esfuerzo para hacer presente explicativamente la revelación en cada momento histórico. Ya en la proclamación primordial del *kerigma* de la fe cristiana estaba implicada inevitablemente una teología dependiente de la cultura hebrea y helenística. Esta interpretación suponía, pues, un primer compromiso teológico: explicar la revelación en términos de una cultura concreta en un momento cultural preciso. Este factor teológico "interpretativo", más incierto por ser dependiente de la subjetividad y la historicidad humana, era inevitable. No podía haber conocimiento de la revelación sin asimilarla al modo humano; es decir, sin entenderla desde la experiencia del hombre real al que va dirigida (y ese "hombre real" estaba siempre condicionado por su cultura). La revelación, por tanto, tenía dos fuentes; pero la teología (que no es lo mismo) tenía tres: las dos fuentes de la revelación (Escritura y Tradición) y, además, la perspectiva de la interpretación humana culturalmente condicionada. Pronto se vio que los sistemas de interpretación podían ser muy variados: desde Orígenes o Tertuliano a san Agustín, pasando por Clemente Alejandrino, Hilario de Poitiers o san Ireneo, entre otros muchos. La misma Biblia estaba escrita desde la cultura hebrea y helenística y el *kerigma*

original tenía también su propia teología. Por ello, la iglesia fue entendiendo que lo fundamental eran los grandes contenidos de la fe; lo que antes hemos llamado el “núcleo kerigmático esencial”. Así se llegó poco a poco al concepto del llamado *patrimonium* o *depositum fidei*, ya expresado básicamente en los credos primitivos y constituido por la profundización de la fe en el *kerigma* cristiano a lo largo de los siglos. En la Escritura “inspirada” y en la iglesia “asistida” estaba contenida la fe cristiana que se proclamaba sintéticamente en los credos. Dios “asistía” a su iglesia para permanecer en la fidelidad al *patrimonium fidei* esencial; pero, sin embargo, las “interpretaciones teológicas” eran asunto humano, aunque necesario e inevitable. Las “teologías” eran respetables, aunque no concordaran entre sí (vg. entre san Agustín y santo Tomás); pero siempre se exigía que las teologías fueran conciliables con el *patrimonium fidei* que mostraba la vivencia en la historia del *kerigma* cristiano. Si no lo eran se denunciaban entonces como erróneas (es decir, como no concordantes con el *patrimonium fidei*). Al persistir, nacían las herejías. Lo permanente era el *patrimonium fidei* que expresaba el *kerigma* cristiano. Las teologías eran en principio precederas y dependientes de la evolución de la cultura.

Dinámica de la interpretación teológica de la fe. Lo dicho nos hace ver que en cierta manera la Revelación está cerrada (se culminó y se cerró con la figura de Cristo y en las Sagradas Escrituras). Pero, puesto que su presencia en la historia dependía de una iglesia que creaba la Tradición, y que todavía seguía bajo la “asistencia” del Espíritu, podía decirse que la Revelación estaba abierta a su reactualización permanente por la iglesia. Es decir, el proceso de actualización y comprensión de los contenidos ya “cerrados” de la revelación estaba todavía “abierto” a formulaciones más novedosas y ricas. En esto, como siempre ha sido, las teologías han jugado un papel decisivo. Estas, a medida que la cultura avanza y produce un conocimiento más preciso del universo, de la vida y del hombre, intentan reinterpretar de forma más rica el contenido de la revelación (el *kerigma* cristiano). De esta manera, si el *patrimonium fidei* se expresa en los grandes dogmas de la fe cristiana presentes en el credo y en el *kerigma*, podría hablarse también de una dinámica “historia de los dogmas” y de un “progreso dogmático”; o sea, de una historia viva de la reinterpretación teológica del contenido básico de la revelación, transmitido en el *kerigma*, que progresa y se perfecciona en el curso del tiempo.

5. Conclusión

En el capítulo primero, tras estudiar fenomenológicamente la experiencia religiosa, el hecho religioso —o sea, religiosidad y religiones— planteábamos preguntas sobre su crisis en la cultura moderna. ¿Cuáles son las causas de la crisis de la religión? ¿De qué factores y causas depende hoy la crisis de la “religión” en el cris-

tianismo? El hecho es que el anuncio del *kerigma* cristiano, en el marco cultural de interpretaciones teológicas del pasado, fue masivamente aceptado y durante siglos se vivió en una sociedad identificada globalmente con la fe cristiana. En la actualidad el cristianismo atraviesa una crisis profunda. ¿Qué causas la han producido? ¿Por qué el, antes firmemente asentado, “hecho religioso cristiano” ha entrado en crisis a medida que se extendía la cultura de la modernidad? La conciencia de la importancia y de la fuerza existencial del “hecho religioso cristiano” y, al mismo tiempo, la constatación de la crisis de la religiosidad en la modernidad, es el punto de partida de nuestras reflexiones. ¿Por qué el hombre tradicionalmente cristiano ha perdido su “sentido” en las culturas modernas? La conciencia de la crisis crea la *perplejidad* que impulsa la *reflexión crítica* que en último término conduce, como argumentaremos en este ensayo, a la necesidad del nuevo concilio. Lo que ha entrado en crisis es la aceptación del *kerigma* cristiano expuesto en este capítulo y, por ello mismo, de la percepción de su significación y de su sentido, de su congruencia con la realidad, según las hermenéuticas con que ha seguido siendo proclamado en el mundo moderno (en continuidad con las hermenéuticas antiguas).

La crisis podría depender en su raíz de factores ajenos a la explicación cristiana; quizá la sociedad moderna haya evolucionado hacia nuevos contenidos culturales y hayan surgido nuevos obstáculos para mantener la religión cristiana en la nueva sociedad. Pudiera ser que el *kerigma* cristiano como tal (es decir, el contenido del *patrimonium fidei*) no fuera ya coordinable de ninguna manera (o “entendible”) para esta sociedad moderna. Podría haber surgido un abismo insalvable. Así es como algunos piensan, en efecto, desde los enfoques ateístas y agnósticos. Pero también pudiera ser que en parte fallara la teología; o sea, la correcta explicación y adaptación del cristianismo a la cultura moderna, de manera que la forma explicativa, hermenéutica, del *kerigma* cristiano (no el *kerigma* como tal) fuera anacrónica e inadaptada. Podría incluso depender de una convergencia de todos estos factores, e incluso quizá de otros más sutiles: externos (dependientes de la cultura) e internos (dependientes de la forma de “mediación” cristiana en nuestra cultura).

Como decíamos (capítulo I), la dinámica reflexiva y la inquietud con que el cristianismo se ve impulsado a revisar su sentido y su posición en la historia es consecuencia de su vivencia de la fe. La persuasión de la fe cristiana hace que se sienta el malestar de “no saber cómo hacer inteligible el sentido del cristianismo –del *kerigma* cristiano– en la modernidad”. Se siente por ello una sensación de impotencia en el cumplimiento de la responsabilidad urgente de hacer que la vida humana sea iluminada por la fe cristiana. No para que el hombre libre se vea forzado a ser cristiano por necesidad impositiva, sino para que la iluminación del sentido de la fe cristiana sea suficiente para atraer e impulsar la voluntad libre hacia el enriquecimiento existencial unido a la fe que supone la adhesión a Jesús.

En este capítulo hemos expuesto qué es el cristianismo como religión y en ello mismo hemos constatado que el autoexamen cristiano tiene tres contenidos esenciales que determinan la forma en que debe someter a crítica su forma de proclamar el *kerigma* cristiano en la historia moderna.

La fidelidad de la iglesia al kerigma. La iglesia cristiana es consciente de que la fe no inventa nada sino que consiste en la adhesión existencial a la persona y a la doctrina de Jesús. Es consciente de que la Providencia divina ha “inspirado” las Escrituras y ha “asistido” a la misma iglesia para hacer presente las palabras y los hechos de Jesús. Por ello, el *kerigma* que predica es resultante de Escritura y de Tradición. Siempre desde la persuasión de ser depositaria de una doctrina que no es suya, sino de Jesús. De ahí el cuidado extremo que siempre ha mostrado la iglesia en la fidelidad a ese mensaje objetivo que posee desde la Escritura y desde la Tradición. El *kerigma* es lo que es y debe ser proclamado en su integridad: no tiene sentido para la teología cristiana pensar que alguna de sus partes o contenido pueda ser puesto en duda por la crítica racional. Por ello, el autoexamen del cristianismo en la modernidad excluye de principio que lleve a ignorar o revisar alguno de los contenidos esenciales del *kerigma*. Por esto lo hemos expuesto, en una síntesis fundamental, porque es el condicionante de que partimos para preguntarnos, a lo largo de este ensayo, si ese *kerigma* tiene sentido y es inteligible en el mundo moderno.

La postulación kerigmática de la inteligibilidad. Pero, al mismo tiempo, es el *kerigma*, según su contenido, el que postula que el Dios de Jesús nos habla en verdad de la realidad del universo, de la vida y del hombre. Los hechos y las palabras de Jesús, por tanto, debieran ser inteligibles desde el mundo moderno porque deben ser congruentes con la verdadera realidad que la modernidad está viviendo, si es que ésta ha llegado a un conocimiento más profundo y honesto del mundo creado. La fe cristiana, depositaria de la doctrina de Jesús, siente en consecuencia una enorme extrañeza al constatar la apostasía arrogante con que la modernidad, en estos últimos siglos, se ha colocado al margen de una fe que formaba parte ancestral de su cultura de siglos. La responsabilidad por ser fiel al *kerigma* tiene, pues, la misma fuerza que la persuasión de que ese *kerigma* debería iluminar la existencia del hombre en la modernidad. De ahí la sorpresa y la perplejidad ante la apostasía de la sociedad contemporánea.

La confianza en la “asistencia” abierta del Espíritu. Como hemos visto, el *kerigma* cristiano es, en último término, la fe de la iglesia comprometida en la proclamación de los hechos y las palabras de Jesús. Adherirse a esta fe es verla como un proceso abierto y dinámico en la historia. La Escritura se vio envuelta en la cultura hebrea (e incluso mesopotámica en muchas cosas) y la transmisión de la doctrina de Jesús no fue en todo perfectamente delimitada y precisa (por ejemplo, en algo tan esencial como la doctrina trinitaria y la misma cristología). De ahí que el principio teológico de “asistencia” de Dios a la iglesia, entendido

como fuente de la revelación, establezca la idea de una iglesia en proceso abierto de profundización e interpretación en la historia. Creer que la “asistencia” sólo estuvo presente, por ejemplo, en los primeros concilios, sin creer que la iglesia actual goza de la misma “asistencia” que la de Éfeso, por ejemplo, es una evidente imprecisión teológica. Este principio de “apertura hermenéutica” debe verse, ya desde ahora, como un criterio esencial para entender las propuestas que trataremos de argumentar en este ensayo.

Por consiguiente, conocemos ya qué es en su origen el hecho religioso cristiano que nace como el *kerigma* anunciado por Jesús y proclamado por la iglesia en la historia. Hemos formulado la esencia del *kerigma* cristiano cuya viabilidad en la cultura moderna nos vemos impulsados a cuestionar por la crisis de la religión y de la religiosidad en nuestros días. El cristianismo no quiere ser otra cosa que el anuncio –la Buena Nueva– de este *kerigma*. Las “teologías”, las interpretaciones del *kerigma* son sólo un medio, útil o no, según los tiempos, al servicio de la inteligibilidad del *kerigma*. Pero un dictamen intelectual sobre lo que está pasando en la crisis actual del “hecho religioso cristiano” debe hacerse después de conocer con precisión los elementos que configuran nuestra situación histórica: es decir, la forma de hermenéutica o explicación de ese *kerigma* al que la iglesia debe ser fiel. 1) Cómo está siendo explicada hoy la religión cristiana (el *kerigma*) a) a la sociedad. Es decir, cómo se está mostrando la congruencia del Dios de la Revelación con el Dios de la Creación descrito por la razón natural. 2) Qué características culturales e ideológicas, qué visión del mundo natural, presenta esa sociedad en que la religión ha entrado en crisis. 3) Qué evaluación teológica cabe hacer sobre la pertinencia de las explicaciones al uso en el mundo cristiano, habida cuenta de las características de la sociedad moderna, tanto en la dimensión filosófico-teológica como en la socio-política (a ellas nos referiremos con precisión en los capítulos que siguen). 4) Qué vías podrían abrirse para explicaciones alternativas del sentido de la fe cristiana que supusieran una profundización del *kerigma* en la cultura de la modernidad.

En el capítulo siguiente, estudiaremos cómo –es decir, desde qué filosofías y teologías– está siendo presentada hoy la religión cristiana a la sociedad. Como veremos, la teología de la iglesia oficial (salvando en su caso las teologías de teólogos concretos especiales) todavía se halla intelectualmente en el paradigma greco-romano que comenzó a formarse cuando el cristianismo primitivo se extendió a lo largo del mundo mediterráneo, de cultura helenística (griega) y romana (que había asimilado en profundidad la idea griega del universo, de la vida, del hombre y de la religión). El cristianismo era consciente de que entre el universo creado conocido por la razón (en aquel tiempo razón greco-romana) y la realidad revelada que se proclamaba en el *kerigma*, proveniente del Dios de la creación, no podía haber contradicción. Entre la Voz del Dios de la Revelación (el *kerigma* cristiano) y la Voz del Dios de la Creación (descrita por la razón greco-romana)

no podía haber contradicción. Debía tratarse de la única Voz del mismo Dios que crea y se revela en Jesús. Por ello la iglesia antigua se embarcó en un complejo proceso de hermenéutica que trató de mostrar la congruencia entre la razón natural de aquel tiempo y el *kerigma* cristiano. El *kerigma* cristiano se mantuvo en la historia de los últimos veinte siglos, pero fue envolviéndose en el marco conceptual greco-romano de la cultura ambiente en que comenzó a expandirse por el Mediterráneo. Así nació el paradigma greco-romano, objeto monográfico del capítulo siguiente.

El cristianismo desde el paradigma greco-romano

Jesús proclamó una doctrina, un *kerigma*, que desvelaba los planes de Dios en la historia y ofrecía una guía para la salvación; es decir, para llegar a recibir la bendición que Yahvé había prometido a Abraham. El cristianismo primitivo fue la adhesión por la fe a ese *kerigma* anunciado por Jesús. Sin embargo, ¿podía el ser humano ser fiel a su condición de hombre –descrita por la razón y por la cultura– y, al mismo tiempo, adherirse al *kerigma* cristiano? La iglesia de los primeros siglos trató ya de argumentar la armonía entre la razón-cultura y el *kerigma* cristiano. Como fruto de este inmenso proceso de reflexión –mantenido a lo largo de siglos y siglos– se constituyó el “paradigma greco-romano”. Este paradigma llega a nuestros días y, en nuestra opinión, constituye todavía el eje vertebral de la explicación que el cristianismo sigue haciendo hoy de sí mismo ante la sociedad; sea dicho esto con todas las cautelas y matices que se expondrán. Pero la gran cuestión de fondo es hoy si ese paradigma greco-romano –de éxito incuestionable en el pasado– sigue siendo apropiado para entender la viabilidad de la fe como adhesión al *kerigma* cristiano en el mundo moderno. De momento, en este capítulo, exponemos sólo la naturaleza del paradigma greco-romano –como forma de explicar el *kerigma* de la fe–, tanto en sus diversas versiones históricas como en la actualidad. Tienen especial importancia las huellas que este paradigma ha dejado en el entendimiento actual del cristianismo. Al describir el “hecho religioso” (capítulo I) constatábamos la crisis actual del “hecho religioso cristiano”. Podría ser, decíamos entonces, que fuera la crisis de un cristianismo explicado residualmente desde el paradigma greco-romano. La crisis de la “religión” cristiana (mucho mayor que la crisis de la religiosidad) podría quizá estar causada en parte por la insuficiencia del paradigma greco-romano para dar razón del cristianismo en el mundo contemporáneo. En todo caso, no podemos formarnos una opinión fundada sobre lo que en realidad está pasando y sus causas: a) sin reconstruir qué ha sido y qué es hoy el paradigma greco-romano (lo hacemos en este capítulo) y b) sin reconstruir cuál es la imagen de la realidad en el mundo moderno (capítulo siguiente). Son pasos sucesivos de un proceso de análisis que, en definitiva, nos llevará más adelante al fondo de la cuestión: si en el mundo actual pueden mantenerse la fidelidad a la razón-cultura y, al mismo tiempo, la adhesión al *kerigma* proclamado por Jesús y mantenido en la tradición de la iglesia cristiana. Los análisis finales del paradigma greco-romano nos

llevarán a trazar el perfil de su contenido esencial (la síntesis de su imagen de la realidad y del cristianismo) y también a preguntarnos hasta qué punto y cómo dichos perfiles siguen presentes en la iglesia actual. La tesis principal que defendemos es que el cristianismo como iglesia (no hablamos de filósofos/teólogos concretos) no ha hallado todavía una alternativa al paradigma greco-romano, sigue instalado en él como sistema de referencia final, aunque sea de una forma “difusa” que en detalle precisaremos.

Trayectoria de este capítulo. Como explicábamos al concluir el capítulo anterior, no debemos confundir, por tanto, el *kerigma* cristiano proclamado en la fe de la primera comunidad –cuya teología pretendía reflejar sólo el puro mensaje revelado de Jesús– con las interpretaciones teológicas que pronto surgieron, dando lugar a la patrística, y que más adelante se extendieron en siglos posteriores hasta nuestros días. Estas nuevas hermenéuticas tenían en su punto de mira hallar la armonía entre lo dado en el *kerigma* y los resultados de la razón filosófica en la cultura greco-romana del tiempo. Pero la teología que aquí expondremos (ante todo patrística, escolástica y tomismo transcendental) no sólo respondió a una hermenéutica antigua, sino que en gran parte proclamó el *kerigma* cristiano. Por ello, por ejemplo en los santos padres o en los grandes escolásticos, hallamos en estos veinte siglos de teología una vivencia religiosa profunda del *kerigma* cristiano que ha sido, y seguirá siendo, fuente de inspiración de las grandes experiencias religiosas del cristianismo y de su teología. Esto está fuera de toda duda. Sin embargo, nuestro objetivo es mostrar cómo este largo viaje de la filosofía y de la teología cristiana ha respondido al paradigma greco-romano. Paradigma que, como argumentaremos más adelante, ha quedado anticuado al producirse el tránsito de la historia al mundo moderno.

Para entender el paradigma greco-romano comenzaremos presentando la lógica interna que dio origen a la filosofía griega. La calidad y prestigio de ésta impulsó el nacimiento de la interpretación del *kerigma* cristiano en clave greco-romana a través del movimiento conocido como “patrística” (hasta el siglo VIII). En la patrística se anticipan los rasgos esenciales del paradigma greco-romano como interpretación del cristianismo. La escolástica prosiguió el proceso de interpretación con un enfoque pronto determinante: la influencia preferente de Aristóteles frente a platonismo y neoplatonismos. En la historia más reciente de la escolástica debemos distinguir el tomismo clásico (siglos XV-XVI) de la llamada “segunda escolástica” de Francisco Suárez (siglos XVI-XVII). En el siglo XIX la iglesia seguía instalada sin duda en el marco patrístico y escolástico. Sin embargo, la necesidad de abrirse a la cultura de aquel tiempo propició el nacimiento de la neoescolástica: su fruto más importante fue el tomismo transcendental, inspirado en la filosofía de Maurice Blondel. Autores como Joseph Maréchal y Karl Rahner representan el tomismo transcendental más prestigioso; su influencia ha estado presente en la mayor parte de la teología cristiana de los años sesenta y setenta del siglo XX. La teología de estos años intentó también un diálogo apologetico

con la ciencia, inspirado en el vitalismo blondeliano y en la neoescolástica transcendental, cuyo principal representante fue Pierre Teilhard de Chardin. Además de la dimensión filosófico-teológica el paradigma greco-romano tuvo también una dimensión socio-política que deberá presentarse. Su característica principal es el teocratismo político que se instauró en el cristianismo tras la conversión de Constantino y que influyó en el rol que la iglesia comenzó a jugar en relación a la sociedad civil.

El paradigma greco-romano se mantuvo firme en la iglesia hasta, digamos, mitad del siglo XX en el pontificado de Pío XII. En ese tiempo comenzó a extenderse la llamada *nouvelle theologie* que supuso una fuerte crítica al estilo y al contenido habitual de la escolástica. Esta nueva teología kerigmática (que exponemos finalmente) influyó en el concilio Vaticano II, pero renunció, a nuestro juicio, al esfuerzo hermenéutico que había sido defendido en la tradición antigua. La tesis de este ensayo es precisamente que la teología necesita una hermenéutica para proclamar el *kerigma* en la cultura de nuestro tiempo. No hay duda de que el *kerigma* debe ser proclamado –y recogido de la tradición. Pero la Voz del Dios de la Revelación necesita una hermenéutica que muestra su congruencia con la Voz del Dios de la Creación: y esto debe hacerse desde dentro de la cultura moderna. Este ensayo describe la alternativa hermenéutica, hasta ahora ausente, que sería posible desde la modernidad. Pero antes de estudiar el paradigma greco-romano, insistamos primero en algunos conceptos introductorios.

1. Kerigma, teologías, hermenéutica

La lógica teológica cristiana llevó, por tanto, a creer en la Providencia de Dios para hacer presente su revelación en la historia. Apareció la creencia en la “inspiración” del NT que contenía dicho *kerigma* y la creencia complementaria en la “asistencia” del Espíritu a la iglesia para reinterpretarlo en el curso de la historia. La “inspiración” se reducía a la Sagrada Escritura (Biblia) que contenía el *kerigma esencial*, transmitido por los testigos directos de la predicación de Jesús y por la primera comunidad, o sea, la esencia del *patrimonium fidei* (así se entenderá en la teología posterior, ya que el *kerigma* es lo que la iglesia debe salvaguardar); la “asistencia”, en cambio, se daba en favor de la iglesia como proclamadora e intérprete en la historia de ese *kerigma* primordial expresado en las Escrituras. De esta manera, la lógica teológica de la Providencia de Dios a favor de la transmisión de la revelación a la historia se tradujo en la teología cristiana sobre la “inspiración” de la Escritura y la “asistencia” a la iglesia.

Kerigma y teologías. Las “interpretaciones teológicas” que surgieron poco a poco ni estaban inspiradas ni gozaban de la asistencia del Espíritu atribuida a la iglesia para mantener la presencia del anuncio kerigmático en la historia. La

cultura humana seguía su curso, sin duda precario, en la historia antigua y de ella dependían las nuevas teologías que explicaban el *kerigma* cristiano para hacerlo inteligible. De ahí que las teologías pudieran ser más o menos acertadas, más o menos apropiadas para entender el cristianismo. Estaban en dependencia de la precariedad de la cultura en cada tiempo. Así, el paradigma greco-romano cuya explicación abordamos es la gran interpretación teológica que comenzó cuando el cristianismo salió del ámbito cultural hebreo para entrar en la cultura romana del Mediterráneo.

a) *Cultura hebrea*. Debemos entender, por consiguiente, que ni siquiera la proclamación del *kerigma* cristiano (proclamación de los hechos y de las palabras de Jesús) pudo librarse de depender de una “cultura interpretadora”. El *kerigma* fue proclamado por la comunidad cristiana primitiva y era inevitable la presencia de una cultura de referencia; a saber, la cultura hebrea. No podía ser de otra manera.

Los autores que escribieron el NT lo hicieron, en efecto, usando conceptos propios de la cultura hebrea de su tiempo (e incluso en mucha menor medida de la cultura helenística). Pero la consideración del NT y del AT como “inspirados” no llevaba ni a considerar que el *kerigma* pudiera aislarse de la cultura hebrea circundante ni a entender que debiera considerarse también inspirada la cultura hebrea. Por ello la teología cristiana posterior desarrolló métodos para estudiar la Biblia, “separando” la revelación de las adherencias condicionadas por la cultura hebrea (esto fue la “hermenéutica”). La teología debía recoger la línea argumental “inspirada” de la revelación, en el AT y en el NT, desde dentro de escritos históricamente condicionados por una cultura hebrea concreta. Los escritos bíblicos, por tanto, no elevaban *eo ipso* la cultura hebrea a categoría de “verdad revelada”. Por tanto, la cultura hebrea, en efecto, podía superarse, pero no el *kerigma* cristiano. Pero, ¿cómo acceder al contenido real de la revelación, o sea, al contenido del mensaje kerigmático anunciado por Jesús abierto a todas las culturas? Esto era misión de la teología, distinguiendo la esencia de la fe o *kerigma* y las interpretaciones teológicas posibles que estaban siendo propuestas; sabiendo siempre que la teología se hacía en comunión con una iglesia “asistida” por la Providencia divina para que el *kerigma* discurriera en la historia.

Por tanto, en realidad, lo que pudiéramos llamar una proclamación “pura” del *kerigma*, incontaminada, es decir, sin depender de ninguna cultura, no se dio nunca. Ni siquiera hubiera podido darse, ya que el hombre está siempre inmerso necesariamente en una experiencia de sí mismo y de su cultura. Ni el mismo Jesús pudo desprenderse de la cultura hebrea; habló “desde dentro de ella” y sus conceptos y palabras “hebreas” fueron transmitidas a la proclamación kerigmática de quienes creyeron en su mensaje. Sin embargo, que Jesús usara conceptos hebreos no era equivalente a consagrar para siempre su condición de verdad.

b) *Otras culturas*. Si esto puede decirse de la cultura hebrea, mucho más de otros contextos culturales y filosóficos posteriores, históricamente condicionados,

que fueron produciendo nuevas interpretaciones teológicas del *kerigma* cristiano. Una inquietud profunda de la iglesia primitiva fue que la adhesión al *kerigma* (que era una adhesión existencial a la persona de Jesús y a su doctrina) no fuera incompatible con la cultura de su tiempo y con el uso prestigioso de la razón que en ella se había hecho. La fidelidad del hombre a sí mismo (a su razón) debía ser armónica con la adhesión existencial al *kerigma* cristiano. Por tanto, el objetivo era siempre explicar el cristianismo en las culturas en que debía expandirse; y el reto inicial fue armonizarse con la cultura greco-romana. Así, la vinculación del cristianismo a las culturas de su tiempo (helenismo, Edad media, renacimiento, ilustración, etc.) no pretendió conferir nunca a esas diversas culturas la categoría de verdad y menos de "verdad revelada".

El kerigma y las hermenéuticas. Por consiguiente, que la iglesia se moviera durante siglos y siglos bajo la influencia de una teología inspirada en la cultura greco-romana, no confirió a ésta la categoría de verdad; y mucho menos de verdad revelada. De la misma manera que la Biblia se escribió en clave hebrea, así igualmente la iglesia se expresó en otras épocas en el lenguaje de la cultura griega. Es lo que pasó en las teologías patrísticas y en los concilios. Por ello, si la Biblia necesitó una "hermenéutica" al ir explicándose en las nuevas culturas (pasando de la lectura hebrea a otras lecturas), así también el lenguaje de los concilios, mezclado con las culturas de su tiempo, necesitó "su" hermenéutica propia (así ocurre, en efecto, cuando desde la actualidad, tratando de mantener la proclamación del *kerigma*, nos preguntamos cuál fue la presencia condicionante de la cultura escolástica en las formulaciones de los concilios del siglo XIV). Era, pues, necesaria una hermenéutica bíblica y otra teológica.

La iglesia tendió siempre, obviamente, a favorecer la "inculturación" de la teología en su tiempo. Lo hizo por un interés evidente en explicar la fe cristiana de forma que fuera entendida en congruencia con los términos de la cultura en que debía anunciar el evangelio de Jesús. No podía ser de otra manera. Cuando las "teologías" explicaban suficientemente el *kerigma* cristiano, el *patrimonium fidei*, no había problema. Podía darse incluso el caso de que diversas teologías se admitieran como "posibles", siempre que cada una a su manera fuera apta para explicar con armonía la esencia de la fe cristiana. Sin embargo, cuando alguna teología se distanciaba manifiestamente de alguno de los contenidos esenciales del *kerigma* germinal se planteaba de inmediato el problema: la reacción de la iglesia fue siempre la denuncia y el distanciamiento declarado de tales doctrinas (es lo que pasó con las "herejías" cristológicas de los primeros siglos, cuando la iglesia, sabiéndose "asistida" por Dios en los concilios, tomó las posiciones decisivas que iluminaron la forma de entender el *kerigma* transmitido por Jesús).

La historia es, pues, el escenario en que la iglesia se va acercando siempre a un entendimiento más y más perfecto del contenido de la revelación. Es un camino siempre abierto y nunca cerrado. Lo viejo se reinterpreta a la luz de lo nuevo (lo hebreo a la luz de lo griego, y lo greco-romano a la luz eventual de

nuevas culturas). En esta dinámica nos preguntamos hoy si no será necesaria una reinterpretación desde la cultura moderna. Es éste un proceso que bien puede calificarse como “dialéctico” (en el sentido de: explicación del *kerigma*, crítica de esta explicación por la evolución del conocimiento y tránsito hacia una nueva forma explicativa). El supuesto de este proceso es obvio: cabe suponer que el conocimiento humano, y la cultura en general, avanzan y se hacen cada vez más correctos y precisos; por consiguiente, la renovación reinterpretativa desde ese conocimiento renovado permitirá también un mejor entendimiento de lo que ya quedó expresado en las palabras y en los hechos de Jesús (el *kerigma* cristiano). No decimos que el *kerigma* cambie; lo que cambia es nuestro nivel teológico de profundización. De ahí que, en teología cristiana, siempre se ha considerado correcto hablar de evolución e historia de los dogmas.

Esto nos hace entender el acierto de la teología cristiana al considerar que, si Dios quería hacer presente la Revelación en la historia, debía velar por este proceso abierto y dialéctico “asistiendo” a la iglesia en el proceso interpretativo (o mejor, reinterpretativo) que permite hacerla presente en cada recodo de la historia. Es un acierto teológico creer que la Revelación no se ofrece sólo por una lectura “estática” de la Biblia, sino por un proceso abierto de interpretación y reinterpretación en la historia. Es el equilibrio con que la teología cristiana ha entendido la unidad relacional complementaria entre lo estático de la Escritura (inspiración) y lo dinámico de la Tradición (asistencia). La Providencia de Dios que “inspira” la Biblia también “asiste” a la iglesia en su reinterpretación en las exigencias de cada momento histórico. La teología cristiana no es sólo descubrir la revelación en la Escritura, sino ver reflejado el *kerigma* en la Tradición bajo una “asistencia” dialéctica del Espíritu de Dios a la iglesia. Es más: teología es seguir reinterpretando siempre el *kerigma* desde la misma actualidad abierta del conocimiento. Dios no sólo “asistió” a la iglesia, sino que la “asiste” hoy.

Estos principios, considerados en el conjunto de la teología fundamental que exponíamos al concluir el capítulo anterior, son esenciales para abordar una exposición y valoración adecuada del paradigma greco-romano. Este paradigma ha llenado siglos de historia fecunda: pero no deja de ser un paradigma falible que quizá haya arrastrado la teología a hermenéuticas precarias que deban ser superadas. Es lo que debemos examinar.

2. El paradigma greco-romano

Sabemos, pues, lo que constituyó el *kerigma* cristiano: la recepción y la proclamación creyente de las palabras y de los hechos de Jesús. Sabemos que ese *kerigma* fue primero proclamado en la cultura hebrea. Sabemos que después el *kerigma* fue reformulado desde dentro de otras culturas: la primera de ellas fue la cultura greco-romana. Sabemos que para pasar desde la lectura hebrea del *kerigma* a

esas nuevas lecturas fue necesario un proceso de "hermenéutica". La teología se separaba de la cultura superada (en principio, la hebrea) y trasladaba el *kerigma* a otra lectura de mayor prestigio (en principio, la greco-romana). En este proceso abierto de mantener y proclamar el *kerigma* frente a las nuevas culturas la iglesia se consideró "asistida" por el Espíritu. Dios había "inspirado" a la iglesia para expresar y proclamar el *kerigma* en las Escrituras Sagradas (en clave hebrea). Pero Dios, además, "asistía" también a la iglesia para mantener y reformular el *kerigma* cristiano a través de las nuevas condiciones culturales de la historia.

Por tanto, ¿dónde ha estado y dónde está hoy la iglesia? Nos atrevemos a dar una respuesta definida: ha estado y todavía está hoy, aunque "difusamente", en el paradigma greco-romano: o sea, en la interpretación del cristianismo hecha desde la cultura greco-romana (al final de este capítulo explicaremos por qué decimos ahora "difusamente"). Este paradigma comienza a construirse cuando el cristianismo primitivo sale de Palestina y se propaga con fuerza en la cultura mediterránea greco-romana. Defendemos aquí matizadamente la tesis de que el cristianismo actual todavía se halla inmerso —aunque sea "difusamente"— en el mundo cultural greco-romano. Según lo dicho, entender matizadamente en qué consiste este paradigma y explicar por qué la iglesia está todavía en él (aunque sea "difusamente") constituye el objetivo de este capítulo. Precisemos primero algunos conceptos básicos.

Paradigma. Es el conocido término epistemológico de Thomas S. Kuhn en su teoría de las revoluciones científicas. Paradigma es para Kuhn un cierto marco conceptual de referencia usado para coordinar e integrar el conocimiento producido sobre un cierto aspecto de la realidad. "Ciencia normal" es producir e integrar nuevos conocimientos en ese paradigma. Pero hay momentos en que los nuevos conocimientos no pueden integrarse ya armónicamente en el paradigma existente y debe construirse un nuevo marco general de referencia; o sea, pasar a reconstruir un nuevo paradigma. Así el paradigma newtoniano de la mecánica clásica fue sustituido por otros paradigmas científicos (la mecánica cuántica). Aplicando esto a la evolución del pensamiento cristiano diríamos que también se ha hecho teología dentro de "paradigmas" y que se ha pasado, en efecto, de unas teologías a otras y de unos paradigmas a otros. El paradigma hebreo dio paso al paradigma greco-romano; creemos que la iglesia está todavía en él.

Paradigma greco-romano. Es el marco general de la cultura greco-romana entendido como criterio explicativo de la teología cristiana. Es evidente que la cultura greco-romana fue muy amplia y no todos sus contenidos se admitieron para entender el cristianismo: por tanto se trata de un marco selectivo, un marco del que el cristianismo fue seleccionando lo que le servía para explicarse (el politeísmo tradicional, ciertas filosofías paganas y muchas costumbres morales fueron rechazadas). Muchas cosas se rechazaron y otras se aceptaron. Además, la cultura greco-romana no fue un todo uniforme: no eran igual el pitagorismo,

Platón, Aristóteles, el gnosticismo helenista, los neoplatonismos y las teosofías, Plotino, el estoicismo, el epicureísmo y, entrando en el terreno socio-político, el hedonismo y el politeísmo oficial del imperio romano. Por ello, al hablar aquí de “paradigma griego” queremos sólo decir que la cultura greco-romana es, en conjunto, el marco de referencia global del que la teología fue tomando de forma selectiva y diversificada criterios, contenidos filosóficos, políticos, morales, para entender y explicar el cristianismo. Es decir, la patrística griega y latina se inspiraron en distintos aspectos de la filosofía greco-romana: el gnosticismo, Platón, Aristóteles, los neoplatonismos, Plotino... San Agustín se inspiró en Platón y santo Tomás lo hizo a su vez más adelante en Aristóteles. Platón no es Aristóteles; no todo es lo mismo. Pero, de una u otra manera, por referencia a unos u otros contenidos, el marco general de referencia fue para el cristianismo el mundo diversificado de la cultura greco-romana en su conjunto. Aun dentro de su diversidad el mundo greco-romano presentaba unas coordenadas unitarias o perfiles de referencia que nos permiten hablar de él como “paradigma” global.

Un largo recorrido histórico de autores y escuelas. La forma en que aquí aplicamos el concepto de paradigma greco-romano es, por tanto, compatible con la existencia de diversas “teologías” dentro de ese mismo paradigma. No es un sistema rígido y preciso de doctrina filosófica al que se recurra inequívocamente para la interpretación del cristianismo. San Justino, san Ireneo o san Hilario no son lo mismo; san Agustín y santo Tomás de Aquino no son lo mismo. Pero todos reflejan de una u otra manera aspectos del mundo greco-romano: es decir, se mueven dentro del paradigma greco-romano. Tanto es así que la historia de las doctrinas que se han formulado dentro de este paradigma –sus autores y sus escuelas– nos llevan desde las patrísticas griega y latina, hasta la escolástica y las interpretaciones de ésta en los siglos XIX y XX en un proceso armónico y en congruencia. Es decir, hasta nuestros días. Todo cabe en un paradigma greco-romano que, en conjunto, presenta unidad considerable.

Dimensiones filosófica y socio-política del paradigma greco-romano. En el mundo antiguo florecieron una gran variedad de doctrinas filosóficas que en su tiempo gozaron del mismo prestigio que hoy tiene para nosotros la ciencia. Esta filosofía representaba, de forma diversificada (ya que, por ejemplo, no eran lo mismo Aristóteles que Plotino), una imagen del universo, de la constitución ontológica de los seres, de la vida, del hombre e incluso en ocasiones de Dios (aunque la idea de Dios fue oscura para muchos autores griegos, como Platón y Aristóteles, que después fueron cristianizados). Pero, en todo caso, es claro que el mundo greco-romano fue una cantera de “filosofías” con la pretensión de ser la correcta descripción racional del universo, de la vida, del hombre y, en su caso, incluso del mismo Dios. Pues bien, el paquete selectivo y diversificado de doctrinas filosóficas que el cristianismo tomó del mundo antiguo constituye la *dimensión filosófica del paradigma greco-romano*. Es evidentemente lo más importante, ya que este “paquete doctrinal” influyó decisivamente en la forma en que la teología entendió

el universo, la vida, el hombre, la sociedad y el papel que la iglesia cristiana debía asumir en la historia. Estas doctrinas filosófico-teológicas determinaron siempre las lecturas hermenéuticas que se hicieron del *kerigma* cristiano, al tiempo que se superaban los enfoques hebreos antiguos del pensamiento bíblico.

Pero el paradigma greco-romano no se redujo sólo a las ideas filosóficas, por muy importante que esto fuera. Tuvo otra dimensión “socio-política” que estaba constituida por aquel conjunto de principios que influyeron en la forma de entender cómo la iglesia cristiana se relacionaba con la sociedad humana; la dimensión socio-política fue la más importante desde el punto de vista de la posición de la iglesia en la sociedad. Esta nueva *dimensión socio-política del paradigma greco-romano* se inspiró en muchas estructuras sociales, culturales, económicas, jurídicas y políticas, del mundo antiguo, también de forma selectiva y diversificada, pero recogiendo ciertas pautas de conducta, modelos, enfoques, principios y criterios que orientaron la posición de la iglesia ante la sociedad. La sociedad antigua precristiana fundaba su orden social en su idea filosófica y religiosa del hombre y de la sociedad. También el mundo cristiano fundó su forma de entender la relación cristianismo-sociedad en las antiguas filosofías sociales y en las teologías inspiradas en la “dimensión filosófica” del paradigma greco-romano. Hubo, pues, una lógica relación intrínseca entre la “dimensión filosófica” y la “dimensión socio-política”. Primero nos referiremos aquí a la “dimensión filosófica”, pero también dedicaremos un epígrafe final al estudio de la “dimensión socio-política”. Entonces entenderemos la intrínseca conexión entre estas dos dimensiones como manifestaciones de un único paradigma.

Perfil histórico consolidado del paradigma. Lo dicho hasta ahora puede suscitar la falsa idea de que el paradigma greco-romano es un conjunto disperso de filosofías y teologías, inspiradas en el mundo antiguo, que no tienen relación entre sí y que presentan visiones paralelas del mundo cristiano. Es verdad que una cosa es san Agustín y otra santo Tomás de Aquino. Sin embargo, a lo largo de los siglos este paradigma greco-romano ha ido perfilando unos ciertos rasgos consolidados convergentes derivados de tendencias y orientaciones coincidentes desde los diversos enfoques (por otra parte diferenciados) del paradigma greco-romano. Estos perfiles caracterizan, pues, una cierta manera precisa de entender el cristianismo desde una filosofía-teología unitaria que coincide en un conjunto de perfiles. Así, por ejemplo, podemos decir que este paradigma –como en su momento explicaremos– fue, entre otras cosas, “teocéntrico”. Más adelante, al concluir este capítulo, abordaremos la descripción precisa final de estos perfiles congruentes que permiten trazar una imagen de conjunto armónica de la visión del cristianismo en el paradigma greco-romano.

Estado actual del paradigma. Aunque este paradigma –representado por sus perfiles coincidentes– llega hasta nuestros días, la verdad es que se halla en un estado de debilidad “difusa” que deberemos explicar. Defendemos la tesis de que el mundo cristiano todavía se halla hoy en el paradigma greco-romano (nos

referimos a la iglesia oficial y no a filósofos y a teólogos cristianos que puedan haberlo abandonado) y que no ha pasado hasta el momento a una alternativa definida que lo sustituya; sin embargo, la cultura cristiana es consciente al mismo tiempo –lo confiese o no– de que es difícil seguir manteniendo ese paradigma, dadas las circunstancias de la cultura moderna. Por ello, el paradigma greco-romano tiene hoy en la iglesia una forma de pervivencia “débil” que debe ser analizada en sus matices propios. Lo haremos en la parte final de este capítulo. Allí explicaremos la presencia residual “débil” del paradigma, las numerosas adaptaciones *ad hoc* que se han producido, así como la crisis en que inevitablemente se debate.

3. La visión filosófica greco-romana

La filosofía griega fue, pues, el referente que permite entender a qué tipo de filosofía trató de adaptarse el cristianismo primitivo. Constituyó lo que hemos llamado la *dimensión filosófica del paradigma greco-romano*. Recordemos, pues, cómo surgió esta filosofía y cuál fue el discurso racional que la justificó.

El problema del Ser y el Devenir: Parménides y Heráclito. En los albores de la filosofía griega nació el ideal del conocimiento racional: conocer a partir de una argumentación racional sobre los hechos de experiencia. Los primeros filósofos (conocidos como presocráticos) quisieron conocer el cosmos, el universo como totalidad productora de todo lo que vemos. La argumentación sobre la forma en que se presentaba el universo condujo pronto a un problema: el problema del Ser y del Devenir. El universo tenía Ser: existía y se mantenía a sí mismo en el tiempo; sin embargo, ese mismo universo estaba sometido al Devenir, al cambio y a la transformación; el cambio se entendió como un “dejar de ser”, algo así como un “deshacerse” del Ser. La pregunta de fondo era: ¿cómo es posible un cosmos que tiene Ser (permanencia en sí mismo) pero que al mismo tiempo lo pierde, lo cambia o lo transforma por el Devenir?

La solución de Parménides consistió en negar que el cambio fuera real (era sólo “apariencia”): la esencia (aquello que el cosmos verdaderamente es) es el Ser; es decir, la estabilidad y permanencia en sí mismo (el ser es lo que es y no puede dejar de ser). La solución de Heráclito fue la contraria: negar que el ser fuera real, afirmando que la esencia del universo es el Devenir (el ser era sólo “apariencia”). La materia es para Heráclito no-ser; sin embargo, el cosmos en su conjunto responde al *logion* de “fuego eternamente viviente que se crea y se destruye según medidas”. El logos sería para Heráclito la ley cósmica que rige el continuo fluir de la materia. Aparecen así dos formas antagónicas, irreductibles, de explicar la realidad: el ser y el no-ser. La idea griega de materia, desde Heráclito, fue ya siempre unida a la idea del no-ser. El antagonismo entre Parménides y

Heráclito fue el antagonismo entre el ser y el no-ser que dio origen a un dualismo griego que se mantendrá durante siglos y que pasará al mundo cristiano.

Platón. Tras la etapa de predominancia de la sofística y de la reacción moral de Sócrates ante ella, Platón quiere resolver el problema del ser y del devenir; es decir, intenta armonizar a Parménides y Heráclito haciéndolos compatibles. La hipótesis platónica consistió en postular que existían dos mundos (metafísicos, más allá de nuestra experiencia) que respondían al ser de Parménides, uno, y al devenir de Heráclito, el otro. Por una parte, el mundo del Ser: el ser de las esencias inmutables, ordenadas en grados de perfección y culminando en la Idea de Bien. Por otra parte, el mundo del Devenir: la materia entendida como no-ser y puro cambio, puro devenir sin estabilidad ni ser alguno. El mundo real en que el hombre vive no es ni uno ni otro: es un tercer mundo, el mundo del cambio, producido por una suerte de intersección (interacción) entre los mundos del Ser y del No-ser. Platón hace intervenir un personaje, el Demiurgo (el Hacedor), que inspirándose en el modelo de las ideas inmutables y a partir de una materia pre-existente, produce nuestro mundo real. Es el mundo del cambio en que las cosas no son ni Ser ni No-ser, sino una combinación de ambos principios (ideas y materia). De una manera extraña (que Platón no sabe explicar) se postula que las ideas inmutables "participan" en nuestro mundo y dan ser a las cosas. Por tanto, la ontología real de las cosas es dualista (idea más materia, dos principios reales absolutamente irreductibles). El hombre tiene también un alma (una psique o "idea") que pertenece al mundo del Ser: vive en un mundo imperfecto pero añora el mundo del Ser y la Verdad.

Aristóteles. Aun siendo discípulo de Platón en la Academia, Aristóteles no acepta la existencia de tres mundos distintos ni la teoría de la participación para explicar el ser del mundo del cambio. Propone una nueva solución al problema del Ser y del Devenir: la teoría hilemórfica. Sólo existe un mundo real: aquel que vemos, nuestro mundo. Pero los seres que lo forman están siempre producidos por dos principios reales (o sea, co-principios): la materia, *hyle* (no-ser, en el sentido clásico de la filosofía griega, asumido por Heráclito y por Platón) y la forma, *morfé* (principio exclusivo del ser que responde a una cierta perfección limitada, aquella que es propia de su esencia, según la idea propia del ser en la filosofía griega desde Parménides y Platón). El hilemorfismo supuso situar en nuestro único mundo los dos mundos metafísicos de Platón: el Ser y el No-Ser. Es la base, por otra parte, para la teoría aristotélica Acto-Potencia: la forma, al estar unida a la materia (de por sí "pura potencialidad para ser") sólo realiza en acto un cierto grado de su total perfección o esencia (que delimita su potencia ontológica plena). El movimiento físico es la oscilación real del acto condicionado por la presencia del lastre la materia. La ontología de Aristóteles, inspirada en Platón, responde al dualismo de la materia y de la forma (como principios irreductibles aunque unidos substancialmente en las cosas reales). La ontología humana es también un reflejo superior de esta ontología (la psique humana más la materia). El mundo,

en consecuencia, no necesita un creador (como en Platón) y se debe postular su eternidad. La idea de Dios en Aristóteles (la Forma Pura que mueve a las otras formas como “objeto de Amor”, tal como explica en su *Metafísica*) es muy difusa y, ciertamente, poco elaborada. Pero el gran problema lógico del intento aristotélico de superar a Platón fue el de la generación y de la corrupción de las formas. En efecto, si las formas respondían al ser de Parménides, al *eidos* o “idea” de Platón (el ser que dentro de su perfección o esencia “es lo que es” y “no puede dejar de ser”), ¿qué sentido tiene entonces pensar en la corrupción de las formas naturales? Cuando un ser vivo muere y se corrompe, ¿qué pasa con su forma? ¿Se corrompe? Dado que Aristóteles no admitía el mundo del Ser de Platón, el único supuesto posible era la corrupción. ¿Pero tenía esto sentido dentro de la lógica griega de Parménides y de Platón?

Otras escuelas de filosofía griega y greco-romana. Platón y Aristóteles no son toda la filosofía greco-romana. Anterior a Platón es la *escuela pitagórica*, presente en la corte del Tirano de Siracusa y que influyó en él. También quiso solucionar el problema del ser y del devenir por medio de la teoría de que los números eran el principio (arjé) que explicaba la arquitectura estable y dinámica del cosmos. La *escuela atomista* fue otra propuesta para explicar el ser y el devenir: los átomos eran el “ser estable” que permitía explicar el mundo por su movimiento e interacción. Después de Aristóteles acabó la filosofía clásica y aparecieron diversas escuelas que se extendieron en los tres siglos que preceden a Cristo y en los primeros de la era cristiana. Siguió a los discípulos de Platón en las diferentes etapas de la Academia y apareció la *escuela peripatética* en torno al Liceo, comentando la filosofía de Aristóteles. La *escuela estoica* y la *escuela epicúrea* tuvieron también un largo recorrido, conectando con otras filosofías pragmáticas y escépticas. No pocos platónicos y aristotélicos acabaron también en el pragmatismo, a impulsos del pragmatismo social propio de la sociedad romana, tal como se ve en Marco Tulio Cicerón. Se relativizó el valor del conocimiento y de las escuelas filosóficas, se combatió el dogmatismo y se buscaron aquellas ideas pragmáticas que ayudaran a vivir la vida dignamente; tal fue el caso de Sexto Empírico. Autores como Lucio Anneo Séneca, Epicteto y el emperador Marco Aurelio fueron una mezcla de estoicismo y escepticismo pragmático digno de consideración.

Sin embargo, para entender la conexión con el cristianismo es importante atender al proceso de sincretismo entre la filosofía greco-romana y las religiones orientales, tal como se produjo ya desde el siglo I después de Cristo. Sin embargo, siglos antes de Cristo, se constata la importante influencia de la religiosidad griega proveniente de los llamados mitos órficos. Aunque Platón, Aristóteles y la escuela estoica introducían la referencia a Dios, se trataba sin embargo de una referencia tibia; incluso en Platón no quedaba perfectamente clara la idea de Dios (confundida con la idea de Bien o con el Demiurgo). La influencia de las religiones orientales influyó profundamente en Roma, durante los primeros siglos de la era cristiana, y por ello comenzó una reformulación de la filosofía clásica en

términos más religiosos y místicos con una idea de Dios más cercana al Dios de las religiones. El frío Dios de la filosofía se reinterpretó en términos de la calidez de las vivencias religiosas. Esta evolución religiosa de la filosofía clásica greco-romana propició sin duda su influencia sobre el cristianismo.

Estoicismo. La filosofía estoica representó desde antiguo (Zenón, 342-270 a.C.) una alternativa a la línea de pensamiento de Platón y Aristóteles. En el fondo el estoicismo representa una pervivencia y reinterpretación del "logos" de Heráclito, aunque con la tendencia sincrética a completarlo con elementos explicativos de otras filosofías. El conocimiento humano se construye a partir de las sensaciones (en la línea común de los nominalismos, sensismos, empirismos y positivismos posteriores). Toda realidad es corpórea o "material", teniendo la materia asociada una energía o "neuma" (espíritu). La realidad del cosmos es en su ontología profunda "neuma" y este explica el logos universal: el alma del mundo, el principio de la razón, de la unidad y de la consistencia de las cosas por la ley natural. El Dios estoico es inmanente al universo y forma parte de la necesidad inevitable del proceso cósmico. La ética estoica alcanzó también una gran altura. El "hacerse a sí mismo" es hacer la ley universal del cosmos, el logos que confiere sentido. La conformidad con la naturaleza es la autenticidad consigo mismo. Deben aceptarse, pues, los hechos naturales controlándolos por la razón y eliminando las pasiones. La práctica de la virtud se identifica con la sabiduría. La sabiduría estoica confluye así en una religiosidad panteísta: por la razón, aceptando y realizando el logos universal del cosmos, el sabio estoico halla la unidad con la naturaleza y con Dios. Esta tendencia estoica a la unidad se ve en el "cosmopolitismo" universal de su filosofía política, hoy tan valorada.

Neopitagoreísmo y neoplatonismo. Más allá de Aristóteles, el pitagoreísmo siguió existiendo pero se transformó en neopitagoreísmo. Enseñó un monismo mucho más puro, influido también por elementos platónicos. Las ideas divinas eran los números y se habían realizado en la ontología del cosmos. Dios había creado el universo por medio de eones o dioses inferiores (recordemos el concepto platónico del Demiurgo creador). También se dejaron influir por el dualismo, admitiendo que la materia era totalmente opuesta a la realidad divina. Pero lo más importante del neopitagoreísmo es que trató de fundar una vivencia religiosa profunda que ayudara realmente a la gente y la agrupara en sociedades creyentes; para ello estuvo bajo la influencia de la religión órfica, en aquel tiempo de gran influencia popular. Hubo también neoplatonismos, sin conexión con el pitagoreísmo, pero que buscaron también reinterpretar el platonismo para hacerlo más claramente religioso, logrando así una filosofía que diera salida a la búsqueda de vivencias religiosas que se constataban en la sociedad.

Plotino. La máxima expresión del neoplatonismo transformado hacia una filosofía religiosa fue el pensamiento de Plotino (204-270 d.C). Plotino fue un hombre eminentemente religioso, como vemos en su biografía, y ofreció por ello una visión religiosa del universo. Con Platón y Aristóteles es el tercer gran

filósofo griego. La base de su filosofía es Platón, pero asume también influencia aristotélica, estoica, de religiones órficas y místicas, así como gnóstica y cristiana. El Dios plotiniano es la Idea de Bien platónica, pero las “ideas” que dan ser al mundo están en el mismo mundo, al modo aristotélico, y proceden de Dios por “emanación” (es éste un concepto difícil que, en nuestra opinión, debe entenderse de forma alegórica). La idea de Dios propuesta por Plotino como el Uno (por influencia pitagórica) va mucho más allá de Platón y de Aristóteles. El Dios Uno que nos describe podría ser perfectamente aceptado por los cristianos. Es el ser supremo del que dependen todas las esencias determinadas y finitas. No tiene en sí determinación alguna y está por encima de todo conocimiento: es inefable. No es estático sino dinámico y engendrador del ser. La riqueza de ser de la Divinidad es la causa de la emanación de los seres; sin embargo, Dios permanece igual a su propia perfección tras la procreación. Es transcendente e inmutable y Plotino no concibe la unidad Dios-mundo como panteísta.

Pero este proceso de emanación se realiza en diferentes estadios y por medio de entidades intermedias. Lo primero en emanar es la Inteligencia (*Nous*) que contempla la perfección del Uno que se refleja en las ideas que concibe en ella misma. Las ideas constituyen el modelo ejemplar del mundo sensible. De la Inteligencia emana después el Alma del Mundo productora del universo sensible (*physis*). Por tanto, el Uno, la Inteligencia y el Alma del Mundo constituyen la tríada que fundamenta el ser del universo. Del Alma proceden las almas o formas individuales de demonios, dioses, hombres, animales y plantas. El alma humana es independiente del cuerpo; este sólo ofrece el instrumento de los sentidos para que el alma obre. También es un reflejo directo emanado de Dios al que pertenece la inmortalidad. El proceso emanativo termina en la materia (*hyle*) que Plotino concibe en los términos habituales de la filosofía griega: como no-ser y raíz del mal presente en el universo. Por las almas que emanan del Uno el mundo sensible se convierte en sombra del mundo de las ideas. La materia es también emanación del Uno, pero su grado de perfección es ya tan pobre que no tiene potencia de engendrar por sí misma al ser. En todo esto está presente, como vemos, el sincretismo entre Platón y Aristóteles.

El proceso emanativo no terminará hasta que el alma vuelva a Dios de donde procede. El camino que conduce a Dios es el cultivo de la razón, pero una razón encaminada a Dios. El cuerpo es prisión en contacto con la materia degradante y por ello la condición del retorno al Uno es la liberación de las pasiones y la purificación total de la existencia. Por la razón y el ejercicio de las virtudes asciende el hombre hacia el Uno: por la filosofía, el arte, la belleza, el amor, llega el hombre desde lo sensible a lo inteligible. Pero la plenitud del itinerario hacia Dios no se alcanza sólo por el estadio de la razón sino por la unión directa del alma con Dios en que se tiene la intuición directa de lo divino. Esta unión mística es el éxtasis en que el hombre alcanza su unión real con Dios en este mundo, ya que la unión definitiva se cumplirá en la otra vida. No cabe duda, a nuestro entender, que en

Plotino encontramos una versión religiosa y mística de la ética desarrollada por el estoicismo.

Basta esta breve síntesis del itinerario de la filosofía griega para entender la línea de conexión que debía establecerse con la teología cristiana. La ontología dualista consolidada por el binomio Platón/Aristóteles no dejó de influir a través de todas las escuelas posteriores, quizá con la excepción del estoicismo. Es claro que los mismos neopitagoreísmos y neoplatonismos, como la gran obra místico-filosófica de Plotino, siguieron bajo la influencia de una ontología dualista. Esta peculiar ontología, derivada a la cosmología, la antropología, la teodicea y en conexión con las corrientes místico-religiosas que venían de oriente, tuvo una influencia decisiva en determinar la hermenéutica cristiana que buscaba entrar en coherencia armónica con ese potente movimiento cultural de ideas y también de sentimientos místico-religiosos. Por otra parte, como veremos en el capítulo siguiente, la imagen de la realidad en la Era de la Ciencia, en el tiempo de la modernidad, hace muy difícil seguir considerando admisible esta ontología. En el conocimiento y en los lenguajes ordinarios actuales de las sociedades que se han educado por siglos en la tradición cristiana existen todavía conceptos que provienen de la ontología griega (vg. cuerpo, alma, materia, espíritu, etc.). Para valorar críticamente el paradigma greco-romano en el cristianismo es decisivo tener un criterio bien formado sobre el origen de la filosofía griega: de dónde vienen y en qué argumentos racionales se fundaron estas ontologías que a través del cristianismo siguen influyendo en nuestros días. De ahí que esta laboriosa reconstrucción histórica no sea ociosa, ya que de ella dependen valoraciones que deberemos exponer más adelante.

4. Kerigma cristiano y paradigma greco-romano: la patrística

Para entender, por tanto, cómo se produjo la integración del cristianismo en el mundo greco-romano volvamos al capítulo anterior. La cultura hebrea no fue nunca filosófica en el sentido en que después lo fue la griega. Pero, aunque no había filosofía, sí había una idea del universo, de la vida y del hombre que se había formado desde antiguo en el marco del conocimiento ordinario y de las creencias religiosas. La primera comunidad cristiana reunió a quienes aceptaban el anuncio de las palabras y los hechos de Jesús. La adhesión firme y existencial a este anuncio kerigmático era la intuición de que en las palabras y en los hechos de Jesús estaba la verdad y de que en ellas se revelaba el camino de salvación que conducía a la bendición final prometida por Yahvé. De ahí surgió el deseo de hacer teología o explicación en la cultura ambiente del *kerigma* cristiano (del mensaje revelado por Jesús). Los escritos del NT contenían tanto esta teología como la transmisión de las palabras y de los hechos de Jesús, expresadas desde el marco de la cultura hebrea.

La expansión del cristianismo fuera del ámbito cultural hebreo en el mundo mediterráneo respondió a este proceso de proclamación kerigmática y adhesión existencial. El *kerigma* anunciaba una visión de la realidad: de Dios, de la creación, de la naturaleza del mundo, del hombre, de la moral, etc. De ahí que la cosmovisión cristiana entrara en conflicto con otras cosmovisiones extendidas también desde antiguo en el mundo cultural greco-romano: la religión oficial de Roma, las sectas y grupos esotéricos religiosos, la filosofía, etc. Podía por ello preverse que este contacto produciría efectos tanto en el mundo cristiano como en el mundo greco-romano. El cristianismo se vio obligado a mostrar que la razón natural bien ejercida estaba en conformidad con el *kerigma* proclamado en la fe cristiana. De hecho el contacto con la cultura greco-romana produjo efectos muy importantes que determinaron el pensamiento cristiano por siglos y siglos hasta nuestros días.

4.1. *Primeras reacciones y nacimiento de la filosofía cristiana*

Los llamados Padres Apostólicos responden todavía a la teología que la primera comunidad produce al servicio de la pura proclamación del *kerigma* cristiano. Todavía no hay filosofía. Estos escritos y autores son la *Didakhé*, san Clemente Romano, la Carta de Bernabé, san Ignacio de Antioquía y el Pastor de Hermas. Pero ya en el siglo II aparecen los primeros autores cristianos que reaccionan ante la cultura greco-romana.

Los Apologistas cristianos. Sus nombres son entre otros, como sabemos, Quadratus, Arístides, Aristón de Pella, Taciano, Atenágoras, Teófilo, Hermias y el autor de la Epístola a Diogneto. La lógica que hizo nacer esta primera apologética cristiana es clara. El hecho evidente era que cristianismo y cultura greco-romana ofrecían una imagen diferente del mundo real y de Dios. Hemos visto que la religión greco-romana, las religiones místicas y las muchas escuelas de la filosofía griega, defendían una imagen del universo, de la vida, del hombre y de Dios muy divergente entre sí, y al mismo tiempo contradictoria con las creencias que se proclamaban en el *kerigma* cristiano. Pensemos, entre otras cosas, en el politeísmo oficial del imperio o en las variadas imágenes de Dios, desde Platón y Aristóteles hasta el estoicismo, Plotino, neopitagoreísmos y neoplatonismos, donde la idea de creación era oscura y donde Dios era fuente de emanación mediada por extraños seres intermedios como el Nous, el Alma del Mundo y toda serie de eones, espíritus y demonios interpuestos.

Ahora bien, así como los cristianos proclamaban su adhesión existencial firme al *kerigma* proclamado por Jesús, la cultura greco-romana, en cambio, al menos en lo que afectaba a la filosofía y a las religiones filosófico-místicas, se presentaba como resultado del ejercicio de la razón. En Grecia, siglos antes, se

había dado el tránsito del mito al logos y había nacido la cultura racional, primero filosófica, que con el tiempo acabaría produciendo el nacimiento de la ciencia. Este proceso de racionalización no se había producido en el mundo hebreo. El cristianismo era una creencia, pero la cultura greco-romana era producto de la razón. Era evidente que, dado el prestigio social de la razón, los cristianos no iban a renunciar a contar también ellos mismos con el aval de la razón: y para ello debieron introducirse en algo que no había hecho hasta entonces la comunidad cristiana, a saber, la filosofía. Se metieron, pues, en el ámbito de la razón –que la cultura greco-romana pretendía dominar– para discutir el ejercicio greco-romano de la razón y mostrar que la argumentación racional bien construida conducía, más bien, a la idea de la realidad y de Dios que estaba siendo ya proclamada por el *kerigma* cristiano. Frente a la cultura filosófico-racional greco-romana el cristianismo intentó apropiarse de la razón para superarla en su propio terreno.

Los primeros apologistas justificaron y apoyaron el uso de la razón en la filosofía y lo vieron compatible con el *kerigma* cristiano. Se debía cultivar la razón y en ello no podía encontrarse sino un apoyo a la fe. En este sentido se opusieron a las formas de escepticismo y defendieron la capacidad de la razón para hallar la verdad; esta búsqueda de la verdad había sido el motor de los filósofos greco-romanos, ya desde la oposición de Sócrates a los sofistas y desde la filosofía de Platón. Estos filósofos cristianos se apoyaron en los grandes autores, Platón y Aristóteles, y en no pocos puntos estuvieron también bajo el influjo del estoicismo. Aportaron diversos argumentos, inspirados en la filosofía clásica, para mostrar tanto la existencia real de Dios como sus atributos, en conformidad con la idea cristiana de Dios: fundamento del ser, su unicidad, su perfección y belleza, su omnisciencia, su providencia, etc. La creación divina de todo lo existente, en cambio, incluida la materia, no siempre se declaró con claridad. Se tendió también a contemporizar con la existencia matizada de los ángeles y demonios (recordemos la influencia de los poderes intermedios en el pensamiento de la época). La filosofía del hombre no fue siempre clara, aunque Platón fue casi siempre el punto de referencia, y en menos casos Aristóteles. Es evidente que se estaba ya en el proceso de apropiación de la racionalidad greco-romana con tal de que se hiciera en conformidad con el cristianismo. Esta acomodación no siempre se hizo bien, tal como ocurre en la idea de la creación, de la materia o de la misma naturaleza humana.

San Justino y el "logos seminal". El contexto social y religioso que movió a la primera comunidad cristiana hacia la filosofía está representado por la vida de san Justino. Un hombre culto que ha buscado la verdad y a Dios por las más diversas vías ofrecidas por la cultura greco-romana: estoicismo, aristotelismo peripatético y platonismo. Al convertirse al cristianismo entiende Justino que éste es la mejor respuesta a las preguntas formuladas por la razón filosófica. Justino aprecia el trabajo filosófico de todo ser humano y de la cultura clásica

precedente: la búsqueda filosófica de la razón es ya la búsqueda de la verdad y de Dios. Por ello, el ejercicio recto de la razón, tal como se hizo en la cultura greco-romana, no aparta de la plena razón que se alcanza en el cristianismo, sino que debe considerarse como “razón germinal” cuya dinámica desemboca por la misma fuerza natural de las cosas en la razón cristiana. Su concepto de “logos seminal” es filosófico pero queda conectado teológicamente con Cristo: Cristo es el logos que explica y da sentido a la creación. Por ello Justino intuyó de una forma profunda que el logos germinal de la razón debía de ser ya una semilla de la razón cristológica (a lo que podríamos añadir por nuestra parte que quizá sólo en la modernidad estemos en condiciones de explicar el verdadero alcance de esta intuición de san Justino, tal como se verá en el argumento fundamental de este ensayo).

4.2. *El pleno desarrollo de la patrística*

La actitud de confianza ante la imagen filosófico-racional del mundo y la actitud de buscar en la cultura greco-romana, incluso en la profunda religiosidad que había aflorado en el helenismo, tuvo sus peligros. En ciertos casos, incluso grandes autores cristianos (por ejemplo Tertuliano), no hicieron una explicación apropiada del *kerigma* cristiano, tal como la crítica posterior advirtió. Se abrió sin embargo un proceso de tanteo y de aproximación que fue perfeccionándose con los años y que tenía tres objetivos: primero, producir filosofía para mostrar que había una coincidencia entre razón y teología cristiana; segundo, apropiarse de las aportaciones filosóficas greco-romanas que pudieran considerarse un “logos seminal”; tercero, mantener siempre el criterio fundamental de que no podían aceptarse afirmaciones filosóficas que no estuvieran en consonancia con el *kerigma* cristiano que se proclamaba. En este encuentro cultural muy amplio, de escuelas y autores, los Padres de la iglesia tuvieron ocasión de profundizar en la teología que interpretaba el *kerigma* cristiano: la idea del Dios único, de la trinidad, de la creación, del hombre, del pecado y de la Gracia, del Mal, de la iglesia, fue explicada en grados de profundidad extraordinarios. La apertura y discernimiento crítico de la cultura greco-romana dio ocasión para que se reflejaran nuevos aspectos de lo que constituía la esencia de la fe. Por tanto, la modulación calibrada de la cultura griega para adaptarla al cristianismo permitía medir y describir la naturaleza flexible del *kerigma* cristiano. Es evidente, por otra parte que, en este proceso de “modernización greco-romana”, los principios de la cultura hebrea fueron siendo progresivamente olvidados (por ejemplo, la visión mucho más unitaria y vitalista del hombre en la cultura hebrea fue siendo sustituida por una antropología dominada por diversas formas de dualismo).

Las desviaciones filosóficas y teológicas: las herejías. La aproximación y la bús-

queda de sincretismo con las doctrinas filosóficas y religiosas del mundo greco-romano podía poner en peligro, por tanto, la fidelidad al contenido del *kerigma* teológico cristiano. Ya el judío Filón de Alejandría había puesto en peligro la interpretación ortodoxa del judaísmo al tratar de adaptarlo al mundo helenístico neoplatónico (en el mismo tiempo en que comenzaban a darse los primeros pasos en el nacimiento de la *kabalah* judía). Es lo que también pasó, por ejemplo, con la teosofía gnóstica que tuvo en Valentín su principal defensor hacia la mitad del siglo II, el gnosticismo maniqueo derivado, la posterior herejía de Arrio (muerto en el 336) o la de Pelagio al comenzar el siglo V. Hubo también otras muchas herejías que fueron denunciadas y combatidas por quienes querían el recto mantenimiento del *kerigma* cristiano.

La filosofía de los Padres. La gran variedad de autores, escuelas, tiempos, lugares y contextos sociales en que los Padres elaboraron su pensamiento hace entender que también el marco filosófico debía de ser muy diferenciado. Las escuelas de pensamiento que inspiraron la patrística fueron principalmente las platónicas y neoplatónicas, incluyendo también la influencia tardía de Plotino ya en el siglo III. Sin embargo, Aristóteles y la escuela peripatética influyeron puntualmente de forma más restrictiva. La stoa influyó también con claridad. Es el caso de la antropología de Tertuliano, repetida en términos similares por san Hilario, donde hallamos huellas evidentes de los enfoques estoicos en ontología y antropología. En muchos autores se constata incluso la presencia simultánea de diversas fuentes filosóficas greco-romanas, no siempre bien armonizadas. Pero lo más importante es que los Padres no se limitan a asumir pasivamente ideas de la filosofía clásica, sino que producen un discurso filosófico propio, en ocasiones completamente original (como en san Agustín) y en otras construido desde un atenuamiento más rígido a los presupuestos clásicos.

Las grandes síntesis de la filosofía y teología patrística. El tiempo histórico de la patrística —que llega al menos hasta el siglo VIII— produjo, pues, una variedad de autores y escuelas de diverso signo filosófico. Hubo grandes cristianos de inspiración filosófica greco-romana, como fueron Tertuliano y Orígenes, que produjeron teologías no congruentes en algunos puntos con el *kerigma* cristiano. Clemente de Alejandría (145-215) fue un gran admirador de la filosofía griega. San Ireneo fue el principal baluarte cristiano contra la filosofía gnóstica de Valentín, así como lo fueron Atanasio el Grande (295-375), Hilario de Poitiers (320-366), Basilio el Grande (330-379), Gregorio Nacianzeno (329-390) y Gregorio de Nisa (335-394). En occidente san Ambrosio (340-397) y san Jerónimo (340-420) fueron más teólogos que filósofos. Después del siglo V la filosofía-teología patrística siguió abundando en los mismos temas, aunque no surgieron síntesis comparables a las anteriores. Quizá merezca la pena sólo destacar a Manlio Boecio (480-524), en alguna manera el anuncio prematuro de lo que más tarde sería la escolástica. Su obra *De consolazione philosophiae*, que tuvo una enorme influencia en toda la Edad media, propugnaba la síntesis final entre la filosofía clásica de Platón y de

Aristóteles con el pensamiento cristiano. Es evidente que no podemos aquí abordar una presentación más pormenorizada del pensamiento patrístico, tan amplio y conceptualmente complejo, tanto en lo filosófico como en lo teológico.

4.3. *San Agustín de Hipona*

No podemos, sin embargo, olvidar una mención breve de san Agustín de Hipona (354-430) que, junto al escolástico santo Tomás de Aquino, es uno de los pensadores de influencia más universal en la historia del cristianismo. Agustín es, al mismo tiempo, un clásico que hunde sus ideas en la tradición greco-romana más válida, un pensador original que piensa por sí mismo y aporta infinidad de nuevos análisis filosóficos, un gran teólogo cristiano que sorprende con su portentosa profundización en el contenido del *kerigma* proclamado por la comunidad de la iglesia. La cosmovisión agustiniana –teniendo en cuenta su inmensa influencia posterior– es un punto crucial para calibrar cómo se produjo y asentó la síntesis patrística entre cultura clásica y *kerigma* cristiano. Todos los autores posteriores estuvieron bajo la influencia de San Agustín.

El platonismo de san Agustín. Platón, como dijimos, no presentó una visión perfectamente definida –e inmediatamente asimilable por el cristianismo– de la idea de Dios. La idea de Bien era imprecisa y el Demiurgo tenía poca entidad para considerarse el Dios cristiano. Pero el esquema esencial del platonismo era profundamente religioso. Más allá de nuestro mundo sensible (más allá del frustrante cambio y de la transitoriedad) existe un Mundo del Ser trascendente, eterno, inmutable, en que se realiza la perfección anhelada por el ser humano. Este –es decir, el alma humana– pertenece al Mundo del Ser y su huella interior es el impulso que mueve la vida intelectual hacia la Verdad y lo Absoluto, el impulso hacia la Belleza, hacia el Amor y hacia la Moral. El Demiurgo (en alguna manera surgido del Mundo del Ser) crea el mundo sensible, inspirándose en el modelo de las esencias inmutables; el hombre, a su vez, está inmerso en un proceso misterioso de hundimiento en la caducidad pero destinado a una inmortalidad permanente en el Mundo del Ser. La creación es un designio misterioso para purificar y reinstalar el alma en la perfección final del Ser. Es claro para Platón de dónde proviene el alma, pero no el designio que produce la creación y su vuelta al Ser. Pero la vida humana es, en todo caso, un penoso camino iluminado por el anhelo a la Perfección a que el hombre pertenece.

Aunque Platón no tenga, pues, un teísmo claro, sí es incuestionable la religiosidad profunda de su antropología: una ontología en que el hombre pertenece a una dimensión trascendente que ilumina, impulsa constantemente su vida y a la que se siente “religado”. Puede decirse que sólo ese Absoluto trascendente (en el fondo el Ser parmenideo) es la condición o supuesto que hace posible entender

la realidad experiencial del hombre (su condición de posibilidad). Este esquema profundamente religioso fue interiorizado y reformulado en clave cristiana por Agustín. Dios constituye la dimensión transcendente de lo Absoluto, la realidad y fundamento del Ser. Las ideas platónicas no tienen subsistencia por sí mismas en el más-allá, sino que son sólo las ideas que subsisten en la mente divina como modelos de realidad, de verdad, de belleza, de amor. Así lo entendieron también otros padres de inspiración platónica; lo vemos, como muestra, en Eusebio de Cesarea. Es el Dios cristiano omnipotente y omnisciente que crea el mundo y al hombre libre, sin mediación de Demiurgo alguno, para ofrecerle participar en la perfección transcendente: este es el designio que Platón no conoció, pero que aporta el cristianismo. Por ello, el alma humana es ontológicamente "de Dios" y vive en el mundo "como en una cárcel" anhelando el momento de descansar "en Dios".

La "iluminación" y la metafísica de la luz. La luz hace posible que veamos el mundo físico inmediato de experiencia. Pero Dios es también la luz que hace posible el acceso a lo inteligible, a la verdad, a la belleza, a la moral. Hay algo más: para san Agustín Dios es luz no sólo en sentido figurado sino en sentido propio. En alguna manera la ontología divina es luz. El hombre es también en su propia ontología interior luz por cuanto participa en la ontología divina. Así, el hombre está "iluminado" por la ontología interior de su ser que es la misma ontología "luminosa" de Dios. Está, pues, realmente "iluminado" por la luz de Dios. Para Platón el alma puede conocer lo inteligible, verdadero, bello y moral porque postula que ha estado en un previo estado de contemplación de las ideas (reminiscencia). Agustín no puede admitir esto, pero la teoría de la iluminación cumple aquí la función de la reminiscencia platónica: el alma es la luz y queda ontológicamente "religada" a la luz basal de la Divinidad. Esta luz es la fuente iluminadora que hace posible ver lo inteligible, lo verdadero, lo bello, lo moral.

Esta metafísica de la luz, asumida por san Agustín, tiene una presencia reseñable en las mitologías, religiones y filosofías anteriores a él, pero también igualmente en las posteriores. Sale repetidamente en el AT y NT en diversos sentidos. También en los Vedas, en los estoicos, y antes en Heráclito (a través del arjé como "fuego") y en el mismo Platón, pasando después en general a los neoplatonismos. Es un elemento esencial en la ontología y metafísica judía de Filón de Alejandría, del misticismo judío que se forma en los primeros siglos en contacto con la filosofía griega, iniciándose así la tradición que conduce a la *kabalah* (y su posterior metafísica de la luz que culmina en Luria, ya en el siglo XVII). En la alta y baja Edad media fue también común en la filosofía judía y árabe. La plenitud neoplatónica de la metafísica de la luz se halla en Plotino y en Proclo, su discípulo. Algunos santos Padres se distanciaron de esta metafísica porque sonaba a estoicismo y neoplatonismo pagano. Pero después del concilio de Nicea y, sobre todo, de san Agustín se hace común, como leemos en san Gregorio Nacianceno. Más adelante, participan de la metafísica de la luz otros muchos

padres y escolásticos: citemos sólo a Dionisio Areopagita, Juan Escoto Erígena, Alejandro de Halles o Dionisio Cartujano. Finalmente en el humanismo renacentista se repiten también versiones de la misma metafísica de la luz en Marsilio Ficino, Pico della Mirándola, Francisco Patrizi e incluso Giordano Bruno. Todo ello tiene un origen platónico, neoplatónico y agustiniano.

Existencia de Dios y creación del mundo. La intuición básica de que parte la metafísica platónico-agustiniana hace explicable por qué y cómo demuestra san Agustín la existencia de Dios. Aunque el hombre en el mundo no tiene una experiencia directa de Dios, no puede hacer sino reconocer por la razón que el mundo objetivo y él mismo no pueden explicarse –justificar racionalmente su existencia experiencial– sino es desde el supuesto de la existencia de Dios. Los argumentos antropológicos agustinianos apuntan a que el hombre sólo halla el fundamento absoluto de su espíritu consciente, de la inteligibilidad, de la verdad, de la belleza, del amor y de la moral, en el momento en que postula el absoluto trascendente del Ser Divino y las ideas esenciales de la mente divina. Por otra parte, el mundo creado exige que su transitoriedad, contingencia, cambio, orden, finalidad, tengan su fundamento absoluto en el designio creador guiado por la mente divina.

El mundo, pues, sólo se entiende como creación obrada por Dios. Por tanto, no existe un Demiurgo, sino una creación libre, hecha desde la nada (*ex nihilo*), para realizar un designio “comunicativo” que sólo el *kerigma* cristiano llega a explicar plenamente. Pero la creación supone la ontología y el ser de Dios: Dios alienta en todo de forma inmanente (que distingue del panteísmo y de filosofías emanantistas neoplatónicas), mantiene el mundo en su ser activamente (*creatio continua*). Dios quiso crear el mundo por un designio eterno, pero la creación nace en un punto en que produce el nacimiento del espacio y el tiempo. Agustín no logra, sin embargo, desprenderse de la influencia platónica. Recordemos que para Platón era necesario explicar por qué la materia (siendo no-ser) podía tener el ser que aparece en el mundo: por ello Platón postuló la presencia participada y misteriosa en el mundo de las ideas como principio de ser de las cosas reales (teoría de la participación en el diálogo *Parménides*). San Agustín conoce por la razón filosófica que Dios crea la materia de la nada: pero la concibe bajo la influencia de la idea griega, y platónica, como no-ser. Pero, ¿cuál puede ser la causa del orden del mundo, no atribuible a la materia como no-ser? San Agustín recurrió en este punto a una teoría ingeniosa: establecer el supuesto de que Dios al crear infundió en la materia las por él llamadas “razones seminales” (digamos una “semilla racional” o un “logos de orden y ser”). Estas “razones seminales” (que suplen la teoría platónica de la participación) explican la aparición tanto del orden físico como orgánico (de los seres vivientes). Algunos han visto en las “razones seminales” la postulación de un proceso de generación progresivo del orden creado que podría ser interpretado desde la teoría de la evolución.

Antropología y principios éticos. El caso del alma humana es para Agustín único y no debe confundirse con los seres vivientes que habían surgido del plan de Dios a través de las "razones seminales". Su doctrina sobre el alma responde también a la idea platónica: es inmaterial, simple, racional e inmortal por su propia naturaleza. Cuerpo y alma son dos sustancias completas y distintas que se entienden desde el trasfondo griego y platónico sobre el ámbito del ser y el del no-ser (materia). Sin embargo, no está clara la doctrina agustiniana sobre el origen del alma; problema que Agustín sin duda complicó al tratar de resolverlo de acuerdo con la teología cristiana del pecado original. El aspecto más esencial de la doctrina ética agustiniana se funda en su filosofía de la libertad. El hombre ha sido creado por Dios libre y el hombre mismo reconoce en sí racionalmente la facultad de obrar libremente. El hombre es libre para guiarse por la razón o para moverse por las pasiones y afectos inferiores. Es libre para ir a Dios: para reconocer el orden racional ontológico interior y exterior que Dios ha creado; pero es libre también para ignorarlo y vivir al margen de él. Pero en todo caso san Agustín describe el formidable orden ontológico que Dios ha creado: orden en que resplandece la obra creadora de Dios y la "fontalidad" ontológica divina que funda el ser de todo lo existente. Por ello, el hombre, al ajercer la razón, no puede sino reconocer a Dios, fundamento del ser interior y exterior; la "luz fontanal" del ser a que antes aludíamos. Pero Dios ha hecho al hombre capaz de situarse al margen de la luz, al margen del bien y del orden racional. En la vía que lleva hacia Dios cuenta el hombre con su naturaleza interior y el orden de la naturaleza exterior: pero para responder plenamente a la llamada divina no basta su propia naturaleza, sino que debe responder a la llamada interior de la Gracia divina. San Agustín, como sabemos, discutió las doctrinas de Pelagio y defendió dos de los grandes principios que se anunciaban en el *kerigma* cristiano: la libertad del hombre ante Dios y la doctrina de la Gracia.

La doctrina de las dos ciudades: la verdad agustiniana. San Agustín, de acuerdo con estas ideas, interpretó la historia humana desde la figura de las dos ciudades. Es la historia que nos muestra cómo unos hombres se han afanado en construir una ciudad sin Dios, al margen de Dios, ejerciendo su libertad ante el bien y el mal. Pero otros hombres se han afanado en construir la ciudad de Dios en que se hallan todos aquellos que han ejercido su libertad para reconocer y aceptar, ejerciendo la razón pero movidos también por la Gracia, el orden interior y exterior creado por Dios para que éste se conduzca a sí libremente hacia la amistad ofrecida por Dios, ya proclamada en el orden de la creación. El tema filosófico de la Verdad es también constante en la filosofía y teología de san Agustín. Dios es la Verdad y Dios ha colocado al hombre ante la Verdad a través de la creación. La creación es el designio de Dios para que el hombre se integre libremente en la Verdad. Sólo la Verdad le hará libre y feliz.

4.4. Configuración inicial del paradigma greco-romano en la patrística

San Agustín es autor rico y complejo, con multitud de análisis filosóficos ingeniosos y originales. Valga lo dicho sólo como una aproximación global a sus grandes intuiciones. Sin embargo, Agustín es la mejor vía para entender cómo se reinterpretó en la patrística el *kerigma* cristiano: cómo se mantuvo su doctrina esencial, pero cómo, al mismo tiempo, el paradigma hebreo fue sustituyéndose poco a poco por el nuevo paradigma greco-romano. Cuando la patrística concluía ya como ciclo histórico para dejar paso a la escolástica (que también continuó en parte las grandes intuiciones de la patrística), es decir, considerando el ciclo histórico que llega al menos hasta el siglo VIII d.C., ¿qué imagen global del universo, de la vida, del hombre y del *kerigma* cristiano tuvo la iglesia en aquel tiempo? Podemos establecer que concordó con el paradigma greco-romano, antes comentado: una forma de entender y de explicar el *kerigma* cristiano desde la referencia diversificada al mundo greco-romano. Pero, ¿qué perfiles iniciales presentaba ya en ese tiempo el paradigma greco-romano como forma de entender al hombre y el *kerigma* cristiano? Creemos que presentaba unos perfiles muy definidos que irán confirmándose en siglos posteriores y que, todavía en la actualidad constituyen el paradigma tradicional del que es difícil desprenderse por haberse apropiado de la forma de pensamiento común que se ha transmitido y se ha interiorizado en la hermenéutica cristiana.

a) *Kerigma*. La iglesia era consciente de que el punto de referencia esencial o criterio fundamental de la fe era el contenido tradicional del *kerigma* cristiano: el cristianismo era la adhesión existencial de la fe a las palabras y a los hechos de Jesús. Era la adhesión al mensaje revelado por Jesús y transmitido por los primeros discípulos. El *patrimonium fidei* estaba *inspirado* en las Escrituras y era proclamado por la iglesia *asistida* por el Espíritu y por la Providencia divina, a través de las vicisitudes de la historia. La Verdad revelada estaba en el *kerigma* inicial por inspiración y por asistencia divina. Pero el reto de la iglesia era entender y explicar el *kerigma* en la historia. El olvido del paradigma hebreo y el nacimiento del nuevo paradigma greco-romano nació cuando la iglesia cristiana en conjunto respondió a este reto.

b) *Razón*. Al abrirse a la cultura greco-romana la iglesia descubrió algo que no se daba en la cultura hebrea (que hasta entonces era el punto de referencia para entender el mensaje revelado): el uso de la razón como forma natural de orientar la vida. Pues bien, un perfil básico y esencial de este paradigma fue aceptar el uso de la razón porque: a) era natural y bueno, b) porque llevaba a un resultado que se acercaba a la doctrina predicada en el *kerigma* y c) porque permitía una explicación mejor del *kerigma* ante la sociedad greco-romana y era la forma más prestigiosa de presentar el cristianismo en la cultura del tiempo.

c) *Verdad*. La iglesia estaba persuadida de que el *kerigma* predicado era la Verdad. En el nuevo paradigma se llegó también a la convicción de que la razón llevaba también aproximativamente hacia la misma Verdad. Por tanto, la convergencia de *kerigma* y de filosofía (razón) reforzaba la presentación de una única Verdad cristiana ante la sociedad. Por ello la patrística se convirtió en la gran defensora de la razón filosófica frente a los sofismos, los escepticismos y los relativismos que también habían surgido en la cultura greco-romana, desde el mismo Protágoras de Abdera a Sexto Empírico o Marco Aurelio, además de su poderosa presencia popular en el teatro y la poesía satírica. El mundo cristiano se unió a una corriente tradicional de la filosofía greco-romana clásica (Platón, Aristóteles, Plotino) que proclamaba una epistemología (teoría del conocimiento humano) fundada en que la ontología del universo era racional y en que esta racionalidad podía ser conocida con certeza por la razón humana.

d) *Error*. Sin embargo, esta convergencia cristiana de religión (*kerigma*) y de razón (filosofía) no significaba para los santos padres: a) que la religión fuera siempre necesariamente cristiana (podía darse, y de hecho se daba, el error en la religión) y b) que la filosofía ejerciera siempre la razón correctamente llegando a conocer necesariamente la Verdad (podía darse una filosofía errónea, y de hecho se daba en la cultura greco-romana). Era evidente la existencia de muchas religiones (paganas) en las más diversas culturas: unas más aceptables y otras menos, entre estas últimas el politeísmo del panteón de la religión oficial greco-romana. Por otra parte era también no menos evidente que la razón se había ejercido con mayor o menor corrección: de forma aceptable (pero insuficiente) en los grandes autores como Platón, Aristóteles, Plotino y la Stoa; no aceptable en los escepticismos y en la mayor parte de los materialismos atomistas, en los neopitagoreísmos y neoplatonismos. Además, habían también errado numerosas conexiones entre religión y filosofía, tal como se veía en los ritos órficos, en la gnosis, en el maniqueísmo y en numerosas religiones místicas de intenso sabor emanantista y neoplatónico.

e) *Libertad*. Pero conocer esta Verdad convergente entre religión (*kerigma*) y razón (filosofía) no era un automatismo determinista (necesario) en el ser humano. La realidad social y la presencia del error en la sociedad greco-romana lo hacían evidente. El *kerigma* había transmitido un contenido esencial dado en el mensaje de Jesús: la libertad humana. El hombre era libre para dejarse llevar por el error en la religión y en la filosofía; podía haber atenuantes, pero la responsabilidad final era siempre atribuible al uso personal de la libertad. Esta manera de entender se expresó en la imagen agustiniana de las dos ciudades: la de aquellos que libremente han construido una ciudad sobre los cimientos del error y la de aquellos que la han construido sobre la verdad. Para Agustín la primera ciudad lleva al egoísmo; la segunda lleva a la renuncia al egoísmo para entregarse al amor de Dios. La concepción patrística de la libertad tuvo un carácter "racionalista" (no muy distante de los racionalismos aparecidos en otros momentos de

la historia): el orden racional subjetivo y objetivo es inequívoco; el hombre es libre para autointegrarse “libremente” en esa razón inevitable; si no se integra queda fuera de la razón y vive en el error. La libertad que niega la razón objetiva es posible, pero asume la carga de “vivir en el error”.

f) *Religiocentrismo y teocentrismo*. En todo caso debemos advertir que la cultura patristica creyó en la razón, asumió lo más válido de la razón greco-romana, la desarrolló en profundidad, la hizo converger con la Verdad kerigmática del cristianismo y se llegó a la firme convicción de que se había conocido la verdadera esencia del universo, de la vida y del hombre. Desde diversos enfoques (los diversos padres) se construyó una imagen del hombre como ser ontológicamente religioso: que descubría a Dios en su interior y que descubría a Dios en la naturaleza objetiva. Dios era la Verdad, Dios era el autor de la creación y era evidente que el uso correcto de la razón no podía sino conducir al conocimiento de la única Verdad: la verdad de un Dios creador, fundamento del Ser. La verdad interior (el espíritu) y la verdad natural exterior (la naturaleza) conducían inevitablemente a la razón humana al religiocentrismo cristiano y al teocentrismo del Dios cristiano. Era posible el error religioso y el error filosófico (gran parte de la humanidad era “pagana”, tal como hemos comentado). Pero la fuerza inevitable de la razón que se atenía a la realidad del espíritu y de la naturaleza impulsaría la civilización hacia la Verdad haciendo que el hombre alcanzara su punto de equilibrio en el universo.

g) *Ontología greco-romana: dualismo*. La filosofía patristica se inspiró en la filosofía greco-romana siempre que pudo. En la idea de Dios y en la filosofía del proceso creador era más difícil atenerse de cerca a Platón, Aristóteles, al quasipanteísmo de la Stoa o a los emanantismos neopitagóricos y neoplatónicos; sin embargo, el mundo subsistente de las ideas platónicas se metió dentro de la mente divina y desde ella orientó modélicamente la creación obrada por Dios. Esto supuesto, la ontología de ese mundo creado por Dios se entendió en conformidad con las ideas dualistas que constituían el hilo conductor de la filosofía griega desde la disputa entre Heráclito y Parménides. La cosmología y la antropología de la Stoa fueron olvidadas (con pequeñas excepciones como, al parecer, pudieran ser los casos de Tertuliano o de san Hilario). La materia se conceptuó siempre como el no-ser; el orden físico y biológico no podía ser producido por ella; quizá por las “razones seminales” de san Agustín o algún tipo de “forma” aristotélica o neoplatónica. La racionalidad de la patristica se decantó claramente por una estricta ontología y antropología dualista de origen platónico que sería especialmente aplicada al alma humana. Con las debidas correcciones (sobre todo en cosmología), el mundo patristico siguió reflejando el universo de la filosofía greco-romana.

h) *Teocratismo ético-social*. El mundo patristico entendió –en conformidad con el racionalismo de la filosofía clásica– que la forma legítima de conducir la vida individual era atenerse al dictado de la razón. Lo mismo acontecía con la vida social. Integrarse en la razón, sin embargo, era una prerrogativa propia del

hombre libre; por esto había quienes ignoraban la verdad filosófica y la verdad religiosa (en todo caso, la verdad congruente de razón y religión cristiana). Sin embargo, era inevitable que el uso creciente de la razón impusiera la Verdad filosófico-religiosa del cristianismo en la sociedad. Aunque hubiera, pues, quien no admitiera individualmente la Verdad, la sociedad tenía derecho, un derecho natural, a organizarse en conformidad con los dictámenes de la razón. Ahora bien, si no había otro camino racional que la razón filosófico-religiosa cristiana que se había impuesto socialmente por su misma fuerza, era evidente que la sociedad tenía derecho (y obligación moral) a organizarse según estos principios filosófico-religiosos. Por ello, cuando la expansión social creciente, así como la superioridad racional y moral, del cristianismo llevó a la conversión del imperio romano al cristianismo por obra de Constantino (313) comenzó una larga etapa de teocratismo ético-social que constituyó una de las principales herencias de la cultura greco-romana sobre el cristianismo. A esta “dimensión socio-política” del paradigma greco-romano nos referiremos más adelante en otro epígrafe de este capítulo.

Conclusión. En la filosofía y teología patrística respondió el cristianismo a su primera toma de contacto con una cultura distinta a la hebrea y esta respuesta configuró ya los rasgos esenciales del paradigma greco-romano como lectura específica del *kerigma* cristiano. Sabemos que esa lectura fue sólo una lectura: no era el *patrimonium fidei* contenido en el *kerigma* al que cabía atribuir la “inspiración” de la Escritura y la “asistencia” del Espíritu. Sin embargo, en los trazos iniciales de este paradigma se dibujan ya los perfiles que se consolidarán y seguirán su camino hasta la teología cristiana actual. Como argumentaremos, en nuestra opinión, el cristianismo todavía se halla dentro del paradigma greco-romano.

Queremos mencionar, para concluir, tres problemas que irán saliendo a lo largo de nuestro ensayo. a) ¿Era correcto el constructo racional greco-romano? b) El resultado del ejercicio greco-romano de la razón filosófica, ¿describió con corrección el tipo de universo y de hombre creado por Dios? Si el mundo que la filosofía clásica creyó entender no fuera el real, es evidente que Dios no habría creado el mundo imaginado por ella. c) El paradigma greco-romano admitió un factor esencial del *kerigma* cristiano: la libertad humana y dio de ella, como hemos visto, una interpretación racionalista conforme con su imagen de lo real, pero, ¿fue correcta esta forma greco-romana de entender la libertad?

5. El paradigma greco-romano en la escolástica

Es opinión común de muchos autores que después de los Padres capadocios en oriente –san Basilio, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa– y de san Agustín en occidente, si seguimos la pista de la patrística hasta el siglo VIII, no

hallamos ya padres de categoría similar. En realidad se trata de aportaciones de “mantenimiento” que compilan, sistematizan y también en parte desarrollan con más o menos originalidad, los grandes contenidos de la filosofía patrística de los primeros siglos. Cabe mencionar en oriente a san Juan Damasceno o san Juan Crisóstomo (muerto en 754), en occidente a san Isidoro de Sevilla (muerto en 636) y, sobre todo, al cónsul romano Manlio Boecio (480-524), de gran influjo en siglos posteriores. Ya a partir del siglo VIII suele aceptarse el comienzo de un nuevo ciclo de filosofía cristiana conocido como “escolástica”.

Etapas de la filosofía escolástica. No toda la Edad media fue escolástica, pero ésta fue ciertamente la filosofía cristiana más importante del tiempo. Su origen dependió de la superación del desorden social producido por el derrumbe del imperio y las invasiones bárbaras. Una vez que el reino cristiano de los francos se asentó –sobre todo después de Carlomagno y Alcuino de York– el apoyo regio permitió la fundación de escuelas y universidades, contribuyendo a ello también los crecientes asentamientos monásticos y, más tarde, la aportación de las órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos. La nueva filosofía nació, pues, en un nuevo contexto social (las “escuelas”), pero en sus comienzos no hizo sino comentar con mayor o menor originalidad la filosofía patrística, con una orientación preferentemente agustiniana y platónica. La *primera etapa* lleva desde el siglo VIII al siglo XIII. En este tiempo destacan Juan Escoto Eriúgena (o Erígena, 810-877), en que reaparece un neoplatonismo de dudosa ortodoxia, san Anselmo de Canterbury (1033-1109), Pedro Abelardo (1079-1142), Juan de Salisbury (entre 1115-1180), san Bernardo (1091-1153), Hugo de San Víctor (1096-1141) y Ricardo de San Víctor (muerto en 1173).

La *segunda etapa* abarca el siglo XIII, principalmente la filosofía de santo Tomás de Aquino (1225-1274). Estuvo precedida por el descubrimiento de las obras de Aristóteles, primero a través de la traducción desde el árabe hecha en España y después por otras traducciones directas del griego hechas en diversas escuelas europeas. En el siglo XIII son notorios también una serie importante de escolásticos, que en parte comenzaron ya a reconducir el platonismo habitual hacia Aristóteles. Recordemos a Domingo Gundisalvo, Guillermo de Alvernia, los franciscanos Alejandro de Hales y san Buenaventura, así como el dominico san Alberto Magno, entre otros muchos. La *tercera etapa* discurre en los siglos XIV-XV, representando la expansión y al mismo tiempo crisis de la escolástica tomista, albergando también el desarrollo definitivo del nominalismo, que tuvo a Guillermo de Ockam como principal impulsor. A fines del XVI y comienzos del XVII tuvo lugar la aparición de la llamada *segunda escolástica*, por obra del jesuita español Francisco Suárez, donde el nominalismo renacentista hizo mella en la escolástica propiciando una transformación profunda.

Considerada en su conjunto, en la filosofía escolástica destacan dos grandes sistemas: el tomismo y el suarismo (también el escotismo, en menor grado). A

lo largo de los siglos XVII, XVIII, XIX y XX, estos sistemas se han enseñado sin cesar en la iglesia católica. En lo que sigue, ante la imposibilidad de abarcar en detalle los infinitos vericuetos de la escolástica, nos limitamos a comentar sólo el tomismo y el suarismo. Son los dos eslabones esenciales para entender cómo el paradigma greco-romano llega desde la patrística hasta nuestros días.

La disputa escolástica de los universales. Se trata de un problema que en el fondo responde a los planteamientos platónicos (y poco a poco aristotélicos) de la filosofía escolástica. Para Platón, como hemos ya comentado, en el mundo del Ser existían las esencias inmutables, distintas entre sí, pero cada una igual a la perfección de la especie: por ejemplo, la idea de “hombre” como realización ideal de la perfección máxima propia de la especie “hombre”. Los hombres de la vida real son casos individualizados, diferentes entre sí, de la misma especie “hombre”. Según el análisis de la lógica aristotélica, si “animal” es un género, entonces la diferencia específica “racional” (animal racional) constituiría la especie “hombre”. Después estarían los hombres individuales. Pues bien, ciertos textos de Porfirio (autor del aristotelismo peripatético) y de Boecio dieron lugar a plantear el problema de si las entidades platónicas género y especie tenían algún grado de presencia como tales en la constitución real de los individuos. En los individuos humanos reales, por ejemplo, ¿estaba presente de algún modo la idea platónica de la especie “hombre” que como tal era universal, o sea común a todos los individuos humanos? Los realistas, como es Fredegiso (discípulo de Alcuino) o como el mismo Juan Escoto Erigena, defendían la existencia real de los universales y su presencia en las cosas individuales. En cambio, los antirrealistas pensaban que los universales eran sólo nombres, conceptos o voces (*flatus vocis*) que se aplicaban a los individuos de una misma especie. Esta disputa dio lugar al nominalismo del siglo XIV y está presente en la disputa entre los sistemas escolásticos tomista y suarista. El que esta discusión pudiera producirse es un indicio evidente de hasta qué punto la ontología greco-romana siguió presente en los fundamentos de la filosofía escolástica.

5.1. *El sistema tomista clásico*

Después de santo Tomás comenzaron dos siglos de expansión de su doctrina que estuvieron también acompañados de una profunda crisis. Fue causada por la falta de calidad de muchos de los comentadores y, al mismo tiempo, por críticas provenientes del nominalismo. Es importante advertir que ya en el renacimiento la doctrina tomista tuvo una revitalización dirigida por nuevos comentadores de mayor calidad. Nos referimos a Francisco Silvestre Ferrariense (1474-1528) y, sobre todo, a Tomás Cayetano de Vio (1469-1534). Cayetano fue dominico y, después de relevantes cargos en su orden, llegó a cardenal. Es el fundador de una determinada manera de ordenar lógicamente y exponer la doctrina de santo

Tomás que conocemos como tomismo puro o clásico. Su síntesis influyó en la renovación tomista española del XVI por Francisco de Vitoria (1480-1546), Domingo de Soto (1494-1560) y Melchor Cano (1509-1560), y se mantuvo como guía esencial de la enseñanza tomista en los siglos siguientes. Aquí voy a sintetizar la doctrina del tomismo puro que, a mi entender, es al menos una aproximación bastante correcta a la doctrina aristotélica real del propio santo Tomás. El objetivo es que percibamos hasta qué punto la filosofía greco-romana estuvo en la base misma de la estructura conceptual del tomismo.

Hilemorfismo tomista: dualismo ontológico. La explicación aristotélica del cambio es el primer fundamento, más radical, de la filosofía tomista. Los seres reales son al mismo tiempo ser y devenir porque están causados por dos co-principios reales, pero absolutamente irreductibles entre sí: la *materia* entendida como *no-ser*, según la tradición griega, y la *forma* entendida como *ser* de una determinada especie o perfección. La forma es y permanece en el ser, “es lo que es” según el límite establecido por la perfección de esa especie: el “árbol” es árbol, el “hombre” hombre, etc. La materia, en efecto, es *no-ser* en el sentido en que el mismo Aristóteles la entiende como “pura potencialidad para ser”: de por sí no tiene ningún ser y sólo será “asumida” en el ser de las formas, tal como explicaremos. El hilemorfismo nos permite medir el alcance con que la filosofía tomista hunde sus raíces en la cosmovisión ontológica de los griegos (con más precisión, en el dualismo platónico-aristotélico).

La teoría acto-potencia y la “cohartatio formae per materiam”. Al igual que en Aristóteles, la nueva teoría hilemórfica tomista permite concluir que el movimiento, el equilibrio entre el ser y el devenir presente en las cosas reales, se explica por el hecho de que las cosas constituidas hilemórficamente están en *potencia* (en relación a la máxima perfección propia de cada forma, ya que esta perfección podría alcanzarse y estaría por ello “en potencia”). Pero también porque están en *acto*: porque realizan un cierto grado del ser posible delimitado por la perfección de sus formas. Así, el acto es el grado de ser que realizan de hecho. Las formas no tienen en acto toda su potencia o perfección porque la unión a la materia es siempre un impedimento para que la forma realice toda la perfección de su ser. Es lo que el tomismo llama la *cohartatio formae per materiam*. Las circunstancias variables de esta *cohartatio* o impedimento obrada por la materia explican la oscilación del acto y esto es el movimiento o devenir.

Unión substancial y distinción real. Aun siendo la materia y la forma dos substancias independientes (que pueden subsistir por sí mismas, aunque la materia no tenga ser) e irreductibles (la materia no puede producir ser y la forma no puede causar devenir), el tomismo establece que al estar unidas en las cosas reales forman una *unión substancial* (sólo subsiste una sola entidad resultado de la unión de las dos substancias). Esta unión substancial fue esgrimida por el tomismo para acentuar la unidad ontológica de los seres, aun a pesar de sus presupuestos dualistas. Sin embargo, junto a esto, el tomismo completó además a Aristóteles aportando la teoría de la *distintio realis* (distinción real): aunque la materia y la forma estén unidas substancialmente en las cosas reales, queda siempre remanente en las mismas cosas una última e irreductible, inevitable, distinción física entre la materia y la forma. La unión substancial no las hace desaparecer o diluirse, sino que siempre permanecen físicamente distintas. El tomismo, pues, no permitió

que la unión substancial anulara el dualismo, ya que era consciente de que sin éste no podría mantenerse el hilemorfismo y la explicación del movimiento por la teoría acto-potencia.

Ilimitación del acto, universales, individuación. De estos principios, que son clara replicación del pensamiento griego, el tomismo supo sacar sus últimas consecuencias lógicas. Primero la *ilimitación del acto*: el acto de una forma (actualmente limitado por la materia) se haría física y realmente *ilimitado* (es decir, crecería hasta hacerse igual a la perfección potencial de la forma). Esto quería decir que una cierta “forma universal” (igual a la perfección universal de la especie) tenía una existencia real dentro de las cosas reales mismas: el tomismo aceptaba, por tanto, el “realismo” en la disputa tradicional de los universales (*universales in re*). Por tanto, todas las formas eran iguales por ser iguales en la perfección ideal de la especie. La individuación (la diferencia entre individuos de una misma especie) se producía por causa de la materia: la individuación, decía el tomismo, no sin dejar de causar una sensación críptica, se producía por la *materia signata quantitate* (por la diferente “cantidad” de la materia).

Prevalencia del universal sobre el singular en el conocimiento. El tomismo asumió también el principio griego de la *incognoscibilidad de la materia*. Las cosas sensibles, las sensaciones, eran resultado producido por la materia y por la forma. La materia era incognoscible por sí misma (ya que no tenía ser alguno). Por tanto, el conocimiento se producía por la *abstracción* de la forma. En esta abstracción la forma se hacía universal en la mente del sujeto cognoscente. Por ello, la experiencia sensible producía primero el conocimiento del universal por abstracción. En cambio, el singular se conocía por concretización del universal previamente conocido. Un ejemplo: este singular (presente por los sentidos) es hombre (una individuación concreta del universal “hombre”). El conocimiento coloca al individuo (este hombre) en el horizonte previo del universal (hombre).

El ente como primer transcendental de la mente. El tomismo defendía la doctrina de que el universal se abstraía como *ente*. Al decir “ente” quería afirmar que el universal: a) suponía la atribución del ser y b) suponía la atribución de una esencia. Por ejemplo: la abstracción del universal “hombre” como ente suponía a) concebir la forma “hombre” en su perfección propia (su *esencia*) y, al mismo tiempo, b) conocer también su *existencia* (existencia real en acto). Los pares de conceptos “esencia-existencia” (ente), “materia-forma” (hilemorfismo) y “acto-potencia” (teoría acto-potencia) dieron lugar a una compleja discusión a lo largo de la historia de la escolástica, aunque demasiado compleja para exponerla aquí.

Formas corruptibles y forma humana: la psicología tomista. El problema o inconsistencia más importante de la filosofía aristotélica (antes mencionado) fue la corrupción de las formas. Santo Tomás pretendió haberlo resuelto postulando (a nuestro entender de manera puramente nominal) la existencia, por una parte, de formas compuestas que, en consecuencia, podían corromperse y, por otra, la existencia de la forma humana simple y, por tanto, incorruptible. El alma humana era la forma substancial del cuerpo humano (*forma corporis*): simple, espiritual e incorruptible, era creada directamente por Dios, siendo inmortal por su propia naturaleza. Es, pues, patente el esquema platónico de esta ontología del alma humana perteneciente, por así decirlo, al mundo-del-ser (es decir, de Dios). Apoyándose en estos principios ontológicos fundamentó santo Tomás una compleja psicología, tratando de sistematizar las consecuencias de la unión substancial de materia y forma en el hombre (siendo el alma humana simple). Baste recordar la

ideogenia tomista (que sobrepasa el nivel de esta explicación) para tener una medida de esta complejidad.

Las cinco vías y la existencia de Dios. Por consiguiente, cuando la razón humana reflexiona filosóficamente sobre el mundo real, constituido tal como hemos descrito de acuerdo con el tomismo, se produce inevitablemente el conocimiento de Dios como fundamento del ser y como creador del universo. Las cinco vías describen los aspectos más importantes de la presentación tomista de este *itinerarium mentis ad Deum*. El continuo tránsito en las cosas reales de la potencia al acto exige postular la existencia de un acto fundamental, un acto puro fundamental que coincide con Dios. La causalidad eficiente exige postular una causa primera que es también Dios. La contingencia de los seres (esto es, la insuficiencia para ser por sí mismos, tal como muestra la experiencia del cambio y devenir) exige postular la existencia de un Ser Necesario (que sería, en el fondo, un ser que poseyera las propiedades absolutas del ser parmenideo). La escala de perfección (también en último término platónica) exige una perfección suprema. Por último, el orden y la teleología dados en el mundo exige postular la existencia de un diseñador inteligente. Las cinco vías estuvieron influidas no sólo por la ontología aristotélica, sino también por Avicena, Maimónides, el platonismo, san Agustín y san Anselmo. La razón humana, al contemplar el mundo creado, conoce inevitablemente la existencia fundante del creador. Para que sea así debe tratarse de una razón asumida libremente, pero no asumirla es instalarse racional y existencialmente en el error, tal como consideraba la tradición patrística más antigua y, por descontado, como veíamos, san Agustín. El estudio de conjunto que santo Tomás ofrece de la realidad divina, de la naturaleza de Dios y de sus atributos, alcanza la mayor perfección desde la patrística.

Cosmología tomista. El universo aristotélico –frente al platónico, creado por el Demiurgo– era una realidad que respondía a una forma construida que se mantenía eternamente de modo estable y permanente. Santo Tomás debía admitir –de acuerdo con la doctrina del *kerigma* cristiano– que el mundo había sido creado por Dios *ex nihilo*, de la nada. Sin embargo, la fidelidad a Aristóteles le llevó incluso a pensar en la posibilidad de una creación realizada por Dios “desde la eternidad” (*creatio ab eterno*). Pero, en todo caso, al considerar la razón este “constructo universal” se veía necesariamente (por la fuerza lógica de los hechos objetivos) abocada a reconocer su condición de creatura fundada en el Creador divino.

Teísmo ético, ley natural y orden social. ¿Cómo explicar la acción humana? Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles y a la tradición patrística y agustiniana, ve en la libertad, el libre albedrío, su origen radical. Por su naturaleza el hombre busca la felicidad (la “vida buena” aristotélica) y por ello tiende a realizar el bien bajo la guía de la razón. Ahora bien, como hemos visto, la razón le muestra a Dios como fundamento del ser y como bien supremo. Dios es, pues, el fin natural de la vida humana: es el diseñador de la naturaleza y de cuanto supone el bien que esta necesita para realizarse. Dios es la fuente y punto de referencia esencial de las acciones humanas: vivir de acuerdo con la verdad última del universo que es la verdad divina. La inclinación racional humana a encontrar el bien en la naturaleza es, al mismo tiempo, la inclinación a seguir el designio divino que es creador de la naturaleza. La práctica de la vida racional conforme a la naturaleza creada es la virtud, ampliamente estudiada en la *Summa*. Santo Tomás desarrolla ampliamente el concepto de ley como ordenación de la razón orientada al bien y promulgada en cada caso por el legislador. Distingue la ley eterna de Dios (la ordenación de la razón por la

mente divina para la creación), la ley natural (la ordenación de la razón en el mundo natural creado por Dios), así como también la ley humana y la ley divina positiva (por ejemplo, la derivada de la revelación). La ley natural obliga por la fuerza misma de la razón que descubre *aposteriori* su pertinencia racional, pero obliga también por el ateniimiento del hombre a Dios que ha creado esa misma ley natural (la ley natural es así ley divina). Estos principios éticos son también el fundamento para entender el orden social y político. El orden social nace primariamente de la razón natural; pero ésta descubre el orden racional creado por Dios y, en este sentido, el orden social es el orden querido por Dios. La autoridad tiene su origen en la autoridad divina, autora del orden de la creación. La autoridad ejercida por algunos en el gobierno de la sociedad es una participación de esa autoridad divina, querida y promovida por el mismo orden racional creado por Dios. En este sentido Tomás cree en la racionalidad de una sociedad monárquica y aristocrática organizada para gobernar en orden al bien común (cuando la autoridad se convierte en tiránica, por mal uso de la libertad del gobernante, Tomás explica cómo debe procederse, pero no admite el "tiranicidio").

Conclusión. Es patente cómo con santo Tomás quedan reafirmadas aquellos perfiles y tendencias que ya consideramos en la filosofía patrística como primera configuración del paradigma greco-romano del cristianismo. En santo Tomás se reafirman de nuevo los sistemas filosóficos greco-romanos –aunque en este caso de predominancia aristotélica, aunque con influencias platónicas–, destacando incluso la radicalización filosófica de su visión teocéntrica, religiocéntrica y, en consecuencia, incluso teocrática en lo que afecta al entendimiento del orden social. La libertad se entiende también en santo Tomás en el contexto de una concepción racionalista: el hombre es libre, pero esto no quiere decir que el orden racional inequívoco de su propio ser y de la naturaleza no esté ahí ante él, objetivamente, interpellándole para que el ejercicio de su libertad acepte el orden natural y le autointegre en ese orden universal de la razón. Ahí hallará el Bien y la Felicidad aristotélica.

5.2. *La segunda escolástica de Francisco Suárez*

La filosofía escolástica de Francisco Suárez (1548-1617), entre los siglos XVI y XVII, va a jugar en los siglos siguientes un papel comparable en influjo al del mismo tomismo. A mi entender, Suárez es un filósofo bastante ambiguo y polivalente por la misma dificultad de su posición histórica. Por una parte, no es fácil dejar de reconocer en él las huellas no sólo del pensamiento nominalista, sino también del espíritu del renacimiento en general. El sistema filosófico que propuso representa un cambio esencial en relación a posiciones fundamentales del tomismo, y no sólo del tomismo sino de las corrientes platónicas que habían sido predominantes en la patrística. Pero, por otra parte, Suárez quiso también mantenerse dentro del marco escolástico que había sido trazado por el tomismo.

Trató los mismos tópicos, usó el método escolástico y en ciertas cuestiones no se salió de las doctrinas políticamente correctas de su tiempo. Se esforzó en decir que sus ideas propias eran la interpretación correcta de lo que quiso decir santo Tomás, pretensión que nosotros no consideramos adecuada a los hechos.

Su pensamiento es sumamente interesante porque permite comprobar cómo en la iglesia convivieron sistemas filosóficos muy distintos que, sin embargo, permitían entender y explicar el mismo *kerigma* cristiano que se transmitía desde la primera comunidad cristiana. El sistema de Suárez permanece también en el paradigma greco-escolástico, pero su filosofía estaría fuera de los principios del platonismo-aristotelismo, conectando quizá, más bien, con supuestos similares a la filosofía de la Stoa y, por descontado, del nominalismo. Suárez defiende un punto de vista que ya no es dualista, como el tomismo, en su ontología general, pero que sigue atado a un "dualismo" específico para el caso humano. Su idea del hombre es más moderna que la tomista, pero, en conjunto, Suárez seguirá en el marco teocéntrico y religiocéntrico, propio del paradigma greco-romano, tal como se comprueba con toda claridad en su concepción del orden socio-político que se justifica por referencia a la idea de Dios impuesta por la razón en el orden natural.

Prevalencia del singular e inducción universalizante. En el sistema tomista la explicación del conocimiento se fundaba en la teoría de la prevalencia del universal en el proceso cognitivo (ver anteriormente). El singular (mezcla sensible de ser y devenir) era incognoscible sin abstraer previamente la forma, que se universalizaba en la mente humana, para conocer desde ella el singular. Esta explicación implicaba ya —desde el conocimiento más radical— el dualismo entre la materia (no-ser, incognoscible) y la forma (ser, único objeto posible de conocimiento). Estaba ya abierto el camino a los "universales" en el sentido realista del tomismo. Suárez, en cambio, de acuerdo con la tradición nominalista anterior, establece que la experiencia sensible singular constituye una *esencia objetiva*, una *aptitudo ad essendi*, que puede ser conocida directamente en sí misma. El singular, pues, por sus propiedades sensibles, es cognoscible y abre el proceso de conocimiento. Se trata de un proceso inductivo: un singular, más otro singular, más otro... permite ir extrayendo propiedades comunes que constituyen los conceptos universales. El universal es, pues, un concepto, un "nombre" atribuible a diversos singulares. La propiedad más universal que se puede atribuir a toda realidad sensible es el "ser": por esto se dice que el ser es transcendental, porque trasciende o abarca todo conocimiento. Se predica de todas las cosas pero no en el mismo sentido: el ser se atribuye a las cosas de forma analógica. Por esta razón el suarismo introdujo aquí, de acuerdo con su inductivismo, la teoría de la analogía por atribución intrínseca (todo ser tiene propiedades comunes) para sustituir la teoría tomista de la analogía, llamada de proporcionalidad (el ser se predica pero de manera proporcional a la perfección de sus formas: ver anteriormente la teoría tomista del ente).

Nociones transcendentales y primeros principios. El hombre, pues, desde la experiencia sensible, induce por generalización el concepto universal de ser. No está dicho, sin embargo, qué se contiene bajo el concepto "ser": ¿qué queremos decir cuando decimos que algo tiene "ser"? ¿Cuál es el contenido del concepto "ser"? A esto responde Suárez

con su estudio de las nociones transcendentales del ser (aquellas nociones que siempre están incluidas en el concepto "ser") y de los llamados "primeros principios" (aquellos principios que rigen siempre la constitución real del ser y, en consecuencia, los procesos de conocimiento del ser por la facultad humana de conocer). Entre las nociones transcendentales y los primeros principios existe una estrecha relación; en conjunto representan lo que se esconde detrás de la palabra "ser". Las nociones transcendentales nos dicen que todo ser es uno, verdadero y bueno (*unum, verum, bonum*). Más importancia tienen los primeros principios: el de *no-contradicción*, el de *razón suficiente*, el de *causalidad* y el de *finalidad*. De estas cosas había hablado ya el tomismo y muchas se hallaban también en Aristóteles. Suárez las encuadró con perfecta lógica en el conjunto de su metafísica en las *Disputationes Metaphysicae*.

Juicio objetivo de contingencia y razón suficiente. La intuición metafísica de Parménides determinó durante siglos la evolución de la filosofía griega. Si algo existía de hecho, pensaba Parménides, había que inferir su "suficiencia"; existía, por tanto, porque "podía existir" (por ser "suficiente"), ya que si no fuera así no existiría de hecho. De ahí afirma que "el ser es lo que es" y "permanece eternamente en sí mismo", existiendo necesariamente. Se debía, pues, postular la suficiencia del ser, inferida desde el hecho de la existencia fáctica. Parménides atribuyó esta suficiencia a su universo estático y permanente en sí mismo. Platón puso la suficiencia en el mundo-del-ser y en la pirámide de las ideas según los grados de perfección de sus esencias. Aristóteles situó la misma suficiencia en las formas, introduciéndolas en el interior del mundo. El tomismo siguió el camino de Aristóteles con la mayor cercanía posible; la suficiencia pertenecía a Dios, pero también a las formas según el dualismo hilemórfico (aunque siempre por participación).

Pues bien, en el conjunto de esta panorámica de la evolución de la idea de Parménides, Suárez viene a decirnos que el ser conocido desde el singular nos lleva a entender que el ser responde al principio de razón suficiente (además de a las nociones transcendentales y a los otros principios). A nuestro entender es aquí donde Suárez recoge la intuición de Parménides. Si el ser existe, debe fundarse en la suficiencia. Ahora bien, al ser los seres que constituyen el mundo "contingentes" (es decir, al no ser absolutos y no tener en sí mismos la razón suficiente de su existencia), entonces debe postularse la existencia de un ser (que no forma parte del mundo) que posea en sí mismo la suficiencia y funde por participación la contingencia del mundo. Este ser es para Suárez, Dios y lo define como el *ipsum esse subsistens*, el ser que subsiste por sí mismo (los tomistas, en cambio, solían definir a Dios como aquel ser cuya esencia se identificaba con la existencia). Para Suárez, Dios es el Ser Subsistente que posee la razón suficiente de sí mismo y, por ende, existe por necesidad, sin poder dejar de existir, tal como postulaba ya la metafísica de Parménides. Con ello, Suárez reformulaba la tercera vía de santo Tomás que pasa a ocupar en la metafísica suareciana el lugar de la prueba esencial de la existencia de Dios. Un ser contingente que exige racionalmente postular una suficiencia y necesidad absoluta.

Creación, participación, materia, forma y distinción de razón. Por ello, la existencia de un mundo contingente se funda en el ser suficiente por la vía de creación: el ser contingente natural es un ser participado, sólo así su existencia es racional, inteligible. Dios creó la materia, pero no como un no-ser (al estilo aristotélico-tomista), sino ya con un cierto grado de ser (la "materia prima" tiene ya para Suárez un cierto grado de ser). Lo que ocurre es que Dios ha creado seres finitos, limitados, correspondientes a una cierta esencia o perfección (según las ideas ejemplares en la mente divina, llamadas por Suárez

los "posibles"). Esta finitud de lo contingente creado incluye el movimiento, el cambio y el devenir. Los seres contingentes naturales tienen también una forma que responde a sus diferentes esencias y perfecciones. Por consiguiente, entre la materia y la forma no existe una irreductibilidad real (no-ser y ser) que exija defender una *distinctio realis* (ver anteriormente), sino sólo una *distinctio rationis cum fundamento in re* (distinción de razón con fundamento en la realidad). Es decir, una distinción hecha sólo por la mente humana racional, pero que no existe en las cosas mismas. Suárez, pues, reinterpretó la teoría hilemórfica como un constructo de razón y, como los nominalistas, no admitió la existencia real de los "universales" en las cosas reales. Sin embargo, en este universo de seres contingentes, con esencias finitas sometidas al devenir y a la corrupción, por su propia naturaleza creada finita, sólo existe una excepción: el alma humana, creada directamente por Dios como esencia simple o inmortal, dotada de todas sus propiedades espirituales, que existe unida a la materia substancialmente; en su tratado *De anima*, uno de los principales, estudió Suárez cómo entender la psicología humana constituida por la acción conjunta de la esencia finita de su cuerpo y de un alma inmortal simple. Suárez, por tanto, resolvió a su manera la presencia en el universo del ser y del devenir, pero sin recurrir a los supuestos dualistas platónico-aristotélico-tomistas. El universo de Suárez fue sin duda más moderno, más unitario y no dualista (con la excepción mencionada del alma humana), más congruente con el nominalismo y con las corrientes inductivistas que estaban formándose en el mundo recacentista.

El orden ético-moral y socio-político. Es patente que el universo creado por Dios posee un orden racional que responde a la mente y al designio divino. Es la *ley eterna* de Dios que se manifiesta en la *ley natural* del orden creado. La ley natural es así la ley divina y, como tal, se manifiesta a la razón humana. El hombre que ejerce la razón descubre, pues, la realidad fundante de Dios y el orden racional de las cosas, según su naturaleza creada. Este orden es natural, pero al mismo tiempo es voluntad divina, ya que la naturaleza es el designio divino según la ley eterna. La ley natural es *a radice* ley divina. Dentro de la tradición cristiana sabe Suárez, como santo Tomás, que el hombre ha sido creado libre por Dios. Es libre para autointegrarse en el orden racional creado por Dios. Pero puede construir en su mente razones que no responden a la Verdad de ese orden racional. La idea, pues, de libertad en Suárez es también racionalista: el hombre ejerce libremente la razón pero Dios ha dotado a la naturaleza de un orden racional inequívoco que la razón debe descubrir (a no ser que la voluntad libre lo impida).

La sociedad nace por la fuerza misma de la pura razón natural (no responde a un diseño y legislación divina positiva), tal como ya había dicho santo Tomás. Pero el hombre conoce que respetar el orden racional de la naturaleza humana es respetar la ley eterna y, en último término, el diseño de la ley eterna en la mente divina. Así, en un horizonte teocéntrico, el hombre sabe que el único y absoluto origen de la autoridad siempre es —en el orden natural, ético-moral, social, jurídico y político— inequívocamente Dios. Pero Dios, según Suárez, ha entregado la autoridad socio-política a los hombres: es el pueblo al que pertenece una soberanía que tiene origen divino y por ello tiene derecho a tomar las decisiones convenientes para el bien común. Suárez expone la mejor síntesis del *Derecho de Gentes* de su tiempo, fundamento de la filosofía política y del derecho internacional que orientó la Monarquía Hispánica en su conquista y colonización de América. Ahora bien, el pueblo puede entregar esta autoridad propia al Soberano, al Monarca, para que gobierne y represente a todos a favor del bien común. Cuando esto no sucede y el Sobe-

rano se convierte en tirano, el pueblo tiene derecho a retirar al Monarca la autoridad, llegando incluso a tener justificación moral para emprender el tiranicidio (cosa que santo Tomás se resistió a reconocer).

Conclusión. Suárez supuso, pues, un replanteamiento radical de la filosofía dualista griega, según lo explicado. Sin embargo, quedó atrapado por el enfoque escolástico tomista, aunque lo llenara de un contenido filosófico muy distinto, mucho más cercano a la idea natural de los seres propia del renacimiento y a la teoría nominalista del conocimiento en consonancia con la ciencia natural que en aquel tiempo estaba naciendo. Ahora bien, si consideramos su teocentrismo final, su religiocentrismo y su teocratismo, así como su racionalismo teísta ético-moral, vemos que Francisco Suárez representa en el fondo una nueva versión, formulada en circunstancias históricas distintas, del paradigma greco-romano establecido desde la patrística. Suárez describe filosóficamente un universo cuya explicación racional no puede darse sin fundarla en el Ser Subsistente que por vía de creación produce el universo que vemos, constituido por seres unitarios (sin el dualismo de materia y forma aristotélico-tomista), pero finitos por diseño divino en la creación según los “modelos” (los “posibles”) contemplados en la mente de Dios. En ese universo la razón conduce inequívocamente a Dios como fundamento de todo y la existencia es naturalmente religiosa. El hombre es libre y puede contravenir la ley natural, o ley divina, impresa por Dios en el orden creado, pero cuando elude el reconocimiento natural de Dios se sitúa en el error, es decir, fuera del orden racional de la naturaleza.

6. El paradigma greco-romano en el siglo XX

Pero, al seguir el itinerario histórico del paradigma greco-romano, tal como estamos haciendo, ¿por qué pasamos desde la escolástica, en los comienzos del siglo XVII con Suárez, al siglo XX? ¿Por qué un salto tan grande? Pues simplemente porque en los siglos XVII, XVIII, XIX y XX la iglesia ha permanecido anclada en los sistemas escolásticos. Por ellos y por la iglesia cristiana se mantuvieron presentes las grandes líneas de la filosofía griega. En el siglo XX, e incluso en la actualidad (con las matizaciones que haremos al concluir este capítulo), la iglesia ha permanecido entendiéndose a sí misma en el marco de la filosofía-teología patrística y de los sistemas escolásticos posteriores, bien el tomismo, el suarismo (y de forma más restringida el escotismo, que aquí no hemos reseñado por brevedad). Patrística y escolástica representaron una lectura greco-romana del *kerigma* cristiano. Por ello podemos afirmar que el paradigma greco-romano del cristianismo, entonces iniciado, cuando la iglesia estaba en sus comienzos, se fue consolidando desde la patrística, se reafirmó en la escolástica, en todas sus escuelas, tanto tomistas como suaristas, y así ha

llegado hasta la actualidad. Una característica esencial de este paradigma es que ofreció una idea del hombre en que éste no tenía sentido sin fundarse en el reconocimiento de la Divinidad. El paradigma antiguo se fundamentó en una antropología y en una socio-política teocéntrica, religiocéntrica y teocrática en que Dios era siempre la piedra clave insustituible de la arquitectura de un orden natural teísta. Al reconstruir aquí la historia del paradigma greco-romano debemos percibir con precisión lo que en realidad significó (no estamos inventando nada, ya que así fue realmente la base filosófico-antropológica desde la que se hizo la hermenéutica del cristianismo durante siglos). Esta manera de pensar es la que hace hoy seguir repitiendo que “no es posible un humanismo sin Dios” (ni un orden moral, ni un orden social o político). Esta manera de pensar, sin embargo, chocará con el humanismo del renacimiento que conduce a la modernidad y en el que se es consciente de que es posible naturalmente la emancipación libre del orden religioso.

El hecho es, pues, que el entendimiento del cristianismo en la perspectiva que lleva desde la antigüedad hasta el catolicismo actual se presenta construido en el marco de un paradigma interpretativo que hemos llamado greco-romano. En el siglo XX este paradigma se ha visto afectado por tres circunstancias que pueden enunciarse lapidariamente: Kant, la evolución y la ciencia. Estos nuevos factores han inducido en la iglesia ciertos replanteamientos adaptativos que no han supuesto el abandono, sino más bien el replanteamiento enriquecido de las líneas esenciales del paradigma greco-romano. La persistencia en la enseñanza de los sistemas escolásticos en el siglo XX no siempre se ha visto afectada por estos, digamos, replanteamientos, sino que ha proseguido en la misma línea que en siglos anteriores (puro tomismo o suarismo, y en la actualidad más tomismo que suarismo). Sin embargo, no podemos valorar qué tipo de presencia ha tenido el paradigma greco-romano sin atender a la novedad que, en los siglos XIX-XX, han supuesto estos tres replanteamientos del paradigma.

6.1. *Kant, Blondel y el neotomismo transcendental*

Desde Kant hasta el llamado neotomismo transcendental, apoyándose en la filosofía de Maurice Blondel, se establece un puente que nos hace entender qué significa históricamente gran parte de la teología actual, sobre todo la de origen centroeuropeo. Esta escuela neotomista ha representado en el siglo XX una gran novedad: ha sido considerada durante décadas (hoy no tanto, aunque todavía en algunos círculos filosófico-teológicos católicos) la gran novedad progresista que rejuvenecía el antiguo pensamiento escolástico. Pero, en realidad, es una manera de pensar filosófica anclada todavía en el paradigma greco-romano antiguo y en la escolástica tomista tradicional. En muchos aspectos se produce incluso una forma más radical de teocentrismo transcendental constitutivo (que para algunos

críticos de esta corriente no era compatible con la doctrina cristiana de la Gracia y de la libertad).

Kant. Es imposible entender esta manera de pensar sin haber entendido qué significa históricamente la epistemología (filosofía) de Kant. En los siglos XVI, XVII y XVIII, la teoría del conocimiento, primero sensista (renacimiento) y después empirista (ilustración), concluía en que, si el conocimiento se producía sólo como constatación de los hechos empíricos, la ciencia era sólo inductiva y no se podía justificar la seguridad absoluta del saber. La ciencia era sólo opinión o creencia, una expectativa sobre las constancias del acontecer físico (la misma inseguridad era aplicable a la filosofía, la religión y la moral). El racionalismo quiso recuperar la seguridad del conocimiento postulando que éste no sólo se producía por los hechos sino también por la razón. La razón por sí misma (esto es *apriori*, o sea con independencia absoluta de los hechos) era fuente real de conocimiento. La seguridad se derivaba de la razón *apriori*: lo racional coincidía con la naturaleza de la realidad en sí misma (identificación entre razón y realidad). Kant, en la segunda mitad del XVIII, aportó una nueva teoría que era racionalista, pero corregía al racionalismo. El conocimiento se producía por la experiencia o sensación (*aposteriori*), pero las sensaciones eran organizadas por ciertos principios *apriori* que pertenecían a la razón. Pero, en contra de la teoría racionalista, estos principios no producían conocimiento sin la experiencia (o sea, sólo cuando organizaban las sensaciones, aunque ellos eran *apriori*); junto a esto tampoco se podía afirmar que estos principios coincidieran con la realidad verdadera del mundo en sí mismo. Sólo podíamos afirmar que estos principios *apriori* tenían un valor funcional o formal (servían para organizar la experiencia y en consecuencia para vivir con eficacia). Esto supuesto, Kant describió el conocimiento matemático, físico y metafísico, deduciendo los factores *apriori* y *aposteriori* que lo producían. La matemática y la física eran posibles como ciencia. La metafísica no: estaba formada sólo por juicios que analizaban la idea *apriori* de Dios, del Alma o del Mundo. Pero no podíamos saber si los principios *apriori* de la matemática, de la física o de la metafísica coincidían con la realidad en sí misma (nouménica). No sabíamos, por tanto, si Dios existía. Kant llegó sólo por el estudio del conocimiento moral a la existencia de Dios; pero no como resultado del análisis racional del mundo objetivo. Por la razón natural objetiva, por tanto, el hombre quedaba siempre encerrado en la pura formalidad de sus principios *apriori* (inmanencia). Dios no podía ser argumentado por la razón natural (razón pura), ya que cosmología, psicología racional y teodicea sólo eran puro discurso *apriori*, al que no se podría atribuir congruencia con la realidad en sí misma.

El movimiento de la "vuelta a Kant" y la neoescolástica. Kant se olvidó por el empuje del hegelianismo y del marxismo. Pero el dogmatismo racionalista de estas dos filosofías alertó a las clases burguesas que en el último tercio del XIX buscaron algún autor que ayudara a combatir el dogmatismo hegeliano-marxista. Y creyeron hallarlo en el "criticismo" kantiano. Nació entonces el movimiento llamado de "vuelta a Kant", a un autor que había tratado de poner coto a las pretensiones abusivas del conocimiento. Durante siglos la filosofía escolástica había permanecido al margen de cuanto se hacía fuera de ella. Coincidió que, a fines del XIX, buscó el diálogo con la filosofía civil para justificarse y ganar prestigio: pero en ese tiempo la filosofía burguesa tenía a Kant como autor de máximo prestigio. El problema era, pues, que Kant negaba precisamente que fuera posible lo que la filosofía escolástica estaba pretendiendo durante siglos: conocer racionalmente el mundo objetivo y justificar la existencia real de Dios. Así, el problema fundamental de

la filosofía “crítica” escolástica consistió en demostrar que el hombre podía conocer realmente el mundo objetivo, formar conceptos que correspondían a la realidad en sí misma y conocer la verdad. Numerosos filósofos escolásticos dedicaron su esfuerzo a mostrar la validez del conocimiento objetivo para salir del “inmanentismo” kantiano.

La antropología metafísica de Blondel. Kant había invalidado el uso de la razón objetiva de la escolástica como resultado del estudio del conocimiento. La crítica escolástica pretendió refutar la teoría del conocimiento kantiana. Pero un filósofo cristiano, no escolástico y que no formaba parte del clero, ensayó una vía apologética (orientada a mostrar la existencia de Dios) que se fundaba como Kant en una reflexión sobre el hombre. Era una antropología, que se situaba de principio en la inmanencia humana, pero que concluía mostrando que el hombre no podía entenderse sin ponerlo todo él en función de una realidad metafísica que se debía identificar con Dios. La fenomenología de la inmanencia humana (sobre todo el sugerente estudio de la *volonté voulante* y de la *volonté voulu*, o sea, del desajuste entre el deseo humano y la realidad frustrante que constituía la vida real) exigía como condición de posibilidad (como aquello que la hacía posible) entender al hombre como un ser cuya acción, cuyo pensamiento y cuyo ser estaba todo él encaminado hacia un “infinito atrayente” que se identificaba con Dios. La forma blondeliana de decirlo era afirmar que la Transcendencia era la condición de posibilidad de la forma en que el hombre advertía su propia inmanencia. No era, posible entender al hombre sin postular la existencia real de la Transcendencia.

Neoescolástica tomista transcendental: Maréchal y Rahner. Frente a la vía objetiva de la crítica escolástica para refutar a Kant (que buscaba justificar el valor objetivo del conocimiento), Blondel había abierto una vía argumentativa que se fundaba en el hombre: en el análisis antropológico. En el primer tercio del siglo XX muchos filósofos cristianos –sobre todo de habla francesa– vieron en Blondel una filosofía nueva y progresista que apoyaron Dumery y Rousselot, por ejemplo. En esta línea, el jesuita belga Joseph Maréchal fue el creador de una nueva interpretación del tomismo clásico en conexión con la filosofía de Kant, que hoy conocemos como neotomismo transcendental. Marechal siguió a Blondel, pero quiso pensar también a partir de Kant, al mismo tiempo que permanecía en el tomismo. En esencia, propuso una reconstrucción de la crítica de la razón pura. Kant había hecho la crítica transcendental (el estudio de los principios *apriori* y *aposteriori*) de la matemática, de la física y de la metafísica. Pero había olvidado hacerla del hecho de la “afirmación ontológica” (del hecho de que todo conocimiento era siempre conocimiento del ser, en la matemática, en la física y en la metafísica). Por tanto, el análisis transcendental kantiano de la afirmación ontológica le permitió concluir que la razón humana funcionaba ejerciendo un nuevo principio *apriori* no conocido por Kant: la apertura al Ser Absoluto, ilimitado, universal. Todo juicio era siempre una concretización del ser universal (recuérdese la teoría tomista de la prevalencia del universal). Ahora bien, según Maréchal, con inspiración blondeliana, el conocimiento del ser era una tendencia finalística que exigía la existencia real del correlato de la tendencia (y no ser un mero principio formal o funcional al estilo kantiano). La razón pura kantiana (el conocimiento del mundo objetivo) suponía, por tanto, afirmar la existencia real de Dios como correlato real de la naturaleza finalístico-tendencial del conocimiento humano.

Esta misma manera de pensar fue defendida por Karl Rahner, sobre todo en su obra básica *Espíritu en el Mundo*. A través de su estudio de la sensibilidad, la *abstractio* y la

conversio ad phantasmata (que aquí no explicamos) defiende las mismas ideas que Maréchal, del que se considera seguidor. El tomismo de Rahner es el "tomismo clásico" en toda su radicalidad (vg. en el concepto de la "materia" y de la "forma", presentados en una perspectiva transcendental). El conocimiento no es inteligible sin aceptar la apertura transcendental apriórica e inobjetivable al Ser Absoluto, que debe aceptarse como realmente existente, por la misma razón que en Maréchal, a saber, por ser el necesario fundamento real de la apertura del conocimiento *apriori* al ser-en-absoluto divino. Esta apertura sería parte de una constitución ontológica previa (apriórica en el sentido kantiano) que se haría siempre presente en el conocimiento. Rahner, que concibe su metafísica como una "metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino", parte de la interpretación de un artículo de la *Summa Theologica* y en todo caso hace una síntesis entre el enfoque kantiano y los principios del tomismo clásico.

Conclusión. Rahner considera que la única prueba posible de la existencia de Dios es esta prueba apriórico-transcendental. Las vías objetivas (por ejemplo, las cinco vías tomistas) en tanto tienen validez en cuanto se entiendan como una prolongación de la vía antropológica transcendental. Pero en todo caso queda fuera de duda que, detrás del tomismo transcendental (y por esto es "tomismo") se halla el entramado filosófico propio del paradigma greco-romano; con más exactitud, los principios radicales del "tomismo clásico". Por otra parte, dentro de esta concepción quedan radicalizados, o sea, llevados a una mayor intensidad, algunos de los principios más importantes del paradigma. Tanto el teocentrismo como el religiocentrismo patrístico y escolástico (recordemos el "iluminismo" agustiniano) se refuerzan al atribuir a la constitución ontológica previa, *apriori*, inevitable y existencial, la apertura del individuo a Dios. El hombre, por obra de una necesidad constitutiva (transcendental), se entiende siempre a sí mismo, desde el horizonte del mundo, como abierto a la realidad de Dios. Aunque quizá lo niegue, está siempre, sin embargo, necesariamente ante Dios como resultado de la constitución natural de su espíritu (el rahneriano "espíritu en el mundo"). La referencia a Dios es aquí, por tanto, tan radical que suscitó numerosas críticas teológicas, al ponerse en duda si permitía entender aceptablemente la libertad humana, constantemente afirmada en el *kerigma* cristiano. Estas mismas críticas se reiteraron también al considerar el sistema de Teilhard de Chardin. Rahner ha sido, sin duda, un gran teólogo (no kerigmático, sino sistemático, hermenéutico, filosófico) que ha aportado numerosas estudios teológicos de valor (trinidad, cristología, eclesiología, etc.). Aquí, sin embargo, sólo hemos querido mostrar cómo los fundamentos de su teología responden plenamente al paradigma greco-romano.

6.2. *La integración de la ciencia en el paradigma greco-romano*

El crecimiento de la ciencia en los siglos XIX y XX produjo resultados que se imponían socialmente por el prestigio y por el rigor de la investigación, y que no podían ser ignorados por la cosmovisión cristiana configurada en el antiguo paradigma greco-romano. El objetivo era defender la verdad del paradigma: a) mostrando que los resultados de la ciencia lo confirmaban y b) poniendo en cuestión, o simplemente rechazando, los resultados que no fueran compatibles con él. La iglesia movilizó para ello un gran número de científicos cristianos que contribuyeron –y aún contribuyen– a mostrar que el mundo de la ciencia es compatible (e incluso enriquece) el paradigma greco-romano clásico mantenido durante siglos. Pero, ¿es esto así? Lo responderemos en el próximo capítulo. Sin embargo, de momento, nos referimos a la forma en que la ciencia se integró en el paradigma existente.

Prevalencia de la metafísica. Se explicó siempre que el camino más seguro para conocer la esencia metafísica y la verdad última era la argumentación que se exponía en la filosofía escolástica. Los argumentos metafísicos acerca de la existencia de Dios lo presentaban, con una certeza metafísica absoluta, como el fundamento absoluto del que participaban los seres contingentes. La metafísica exigía una “necesidad” y esta sólo podía atribuirse a Dios. La argumentación metafísica escolástica (la búsqueda de la necesidad y de una causa primera) era independiente de la ciencia y superior a ella. La ciencia trataba de lo categorial o, como decía la escolástica, de las “causas segundas”; se insistió así en que el método científico no llegaba por sí mismo a lo filosófico propiamente dicho; la filosofía como tal estaba en una posición superior. La metafísica representaba las inferencias básicas del conocimiento humano. Su superioridad (siempre incontaminada) no excluía que la ciencia aportara conocimientos correctos que pudieran ser la base para nuevos argumentos complementarios que confirmaran la verdad descubierta con mayor seguridad por la metafísica. La función de la ciencia era complementaria. La apologética cristiana trataba de ordenar estos argumentos científicos complementarios.

Los argumentos científicos. Con la intención de buscar complementariedad y, al mismo tiempo, desactivar las posibles disonancias, los defensores de los sistemas escolásticos clásicos o tomistas transcendentales (que en el siglo XX eran la forma final del paradigma greco-escolástico) centraron entonces su atención en una serie de argumentos preferentes. Recordemos los principales. En *cosmología* había un objetivo evidente: constatar que la ciencia describía un universo contingente que exigía postular la existencia de un ser suficiente, absoluto y necesario, a saber, Dios. Al mundo no podía atribuírsele nunca la necesidad, sólo Dios podía ser considerado “necesario”. Cuando la cosmología evolucionó hasta establecer la teoría del *big bang* la filosofía cristiana interpretó precisamente que se había

descrito en la ciencia el momento de la creación del universo. En el universo, pues, en síntesis, sólo podía hallarse la consistencia y la suficiencia real de su existencia (su causa primera y la necesidad fundante) por la inferencia filosófica de la existencia real de Dios (la ciencia permitía así complementar la clásica tercera vía de santo Tomás o, tal como se veía en la escolástica suareciana, el argumento del juicio objetivo de contingencia).

Además, la existencia en el universo del orden físico y del orden biológico fue uno de los argumentos usados para apoyar la visión escolástica (la quinta vía de santo Tomás sobre la "teleología"). Entrado ya el siglo XX el orden físico dio lugar a la formulación del principio antrópico; éste permitía hacer la inferencia posible de que la razón divina (las ideas platónicas en la mente divina ya mencionadas por la patrística) era la explicación del diseño racional creado en el universo, dirigido al hombre por un diseño "milimétrico" (antrópico). El orden biológico mostraba además una complejidad infinitamente mayor que la física y por ello estaba justificado postular la existencia de un "diseño inteligente". La forma exacta de entender la presencia de la razón divina en el universo físico y biológico, habida cuenta de la llamada autonomía del mundo, ha sido objeto de discusión en la última parte del siglo XX. Pero queda fuera de toda duda que, de una u otra forma, siempre ha habido una apelación escolástica a la mente divina, causa de la razón presente en la creación (una forma moderna de los antiguos argumentos "teleológicos"). La racionalidad teleológica del orden natural exigía un diseñador racional del universo físico y biológico, a saber, la mente divina. En los últimos años, las críticas al llamado *intelligent design* propuesto por el protestantismo creacionista y fundamentalista americano (Dembski, Behe) han obligado a que la posición católica matizara sus puntos de vista tradicionales y se entrara por la vía de las necesarias adaptaciones *ad hoc* que se requerían en la situación (insistiendo, sobre todo, en que el diseño divino no se debe buscar en las causas segundas, ya que el mundo es autónomo, sino en el diseño global, antrópico, del universo).

La disonancia principal entre ciencia y escolástica fue quizá el monismo al que llevaba la ontología de la ciencia. La escolástica venía del paradigma greco-romano que transmitía una visión dualista en la constitución ontológica de los objetos físicos, de los seres vivientes y muy principalmente del hombre. No era posible revisar desde sus raíces el dualismo de tradición platónico-aristotélico-tomista porque hubiera sido salirse por completo de la tradición patrística y escolástica. Sin embargo, se trató entonces de suavizar, de ignorar e incluso de camuflar el dualismo del paradigma, insistiendo en aquellos aspectos de su ontología y de su antropología que permitían reducir la disonancia. El elemento fundamental se halló en la afirmación tomista de "unión substancial" entre materia y forma. El hombre era una realidad totalmente unitaria y la idea tradicional de "alma" en la tradición greco-romana era la *forma corporis*, la forma substancial del cuerpo humano. Al mismo tiempo se trató de hallar todos aquellos elementos presentes

en las variadas opciones del paradigma greco-romano que fueran más cercanos a una visión no-dualista de la creación. Sin embargo, era evidente que, a pesar de las adaptaciones *ad hoc*, la mayor parte del paradigma (en lo platónico, neoplatónico, aristotélico y escolástico) estaba, y seguía estando, concebido en una clave ontológica y antropológica dualista, tal como se ha explicado en este capítulo.

La apologetica cristiana. Esta actitud mantenida llevó a que, a lo largo del siglo XX, se fueran elaborando las directrices de la apologetica cristiana. Hubo evidentemente formas de presentarla y matices que no podemos abordar aquí (sobre todo en relación al tomismo transcendental). Sin embargo, hablando en general (y refiriéndonos principalmente a la escolástica clásica, bien sea tomista o suarista), se consideraron tres capítulos básicos. a) Se mantuvo, primero, el bloque de *argumentación metafísica*, que incluía con frecuencia los argumentos fundados en la “espiritualidad” del alma (que mostraba, en clave “dualista” que el hombre pertenecía por su propia ontología a una dimensión transcendente de realidad identificada con Dios). b) El segundo bloque fue la *argumentación científica* fundada en los argumentos indicados, y en otros muchos. c) El tercer bloque fue una miscelánea de reflexiones agrupadas en torno a la *argumentación antropológica* sobre la experiencia religiosa, así como a la persistencia y a las formas universales del fenómeno religioso a lo largo de la historia.

Conclusión. La historia de la filosofía-teología católica de los siglos XIX y XX muestra, en efecto, que el colosal desarrollo de la ciencia moderna no hizo que el paradigma clásico greco-romano se desplazara un ápice de las posiciones que siempre había mantenido. La argumentación sobre la existencia de Dios que constituía la pieza clave de la arquitectura teocéntrica del paradigma, se siguió fundando en los argumentos metafísicos de la escolástica que aseguraban que la certeza teísta no sufriera menoscabo. En un nivel inferior de razonamiento la ciencia permitía reafirmar el teocentrismo del paradigma (bajo el lema, clásico en estos años, de “a Dios por la ciencia”). Puntualmente, se introdujeron en el paradigma aquellas adaptaciones *ad hoc* (a las que nos referiremos más adelante en este capítulo) que la ciencia exigía perentoriamente, pero se obvió la revisión global del paradigma. En el próximo capítulo nos referiremos a lo que la ciencia realmente dice y a las posibilidades de pervivencia del paradigma antiguo.

6.3. *La evolución y Pierre Teilhard de Chardin*

Teilhard es el gran autor que, dentro de la tradición católica, aborda la tarea de pensar el cristianismo en concordancia con la ciencia; ante todo con la visión evolutiva del universo, de la vida y del hombre que la ciencia imponía. Teilhard ofreció una gran síntesis científico-filosófico-teológica, muy original y mística, incluso poética, de altos vuelos, que supuso para la teología cristiana tradicional

una innovación difícil de digerir. La “represión” a que Teilhard fue sometido por la iglesia habla por sí misma. El problema era la disonancia de la evolución con la ontología y con el dualismo del paradigma greco-romano. Pero la verdad es que Teilhard de Chardin, en el fondo, seguía respondiendo aún al movimiento blondeliano-tomista-transcendental de la época en que se educó como estudiante y, aunque tuviera algunas disonancias con el paradigma (vg. con el dualismo clásico escolástico), seguía todavía, sin embargo, en el paradigma greco-romano en su mayor parte. Teilhard no tuvo la intención su sustituir la visión teocéntrica que era propia del pensamiento católico; al contrario, aportó una nueva visión evolutiva que la entendía como una gran sinfonía cósmica de teocentrismo desde el Alfa cósmico germinal hasta el Omega final del Pleroma histórico.

La cosmovisión teilhardiana. La idea de Teilhard fue mostrar que la ciencia llevaba a una comprensión más profunda de la teología cristiana. Para ello, se instaló en un método fenomenológico-científico para describir la evolución que la ciencia moderna imponía. El estudio del *fenómeno humano* desde sus raíces cósmicas, a través de la aparición y de la evolución de la vida, le condujo a una idea de la materia y del monismo evolutivo que se distanciaba, ciertamente, de las visiones clásicas escolásticas fundadas en el dualismo greco-romano. El análisis fenomenológico permitía inferir la ley de la complejidad-conciencia como guía para entender el sentido de la evolución. El progresivo enriquecimiento de la conciencia por la complejidad mostraba una direccionalidad inequívoca hacia la socialización y la noosfera, apuntando a un término final –el Punto Omega– en que se daría el *Pleroma* o cumplimiento del impulso finalístico de la evolución, de la conciencia humana y de la historia. La argumentación de Teilhard en torno al Punto Omega le hizo postular la necesidad de concebirlo como, a la vez, algo immanente y transcendente. Este Omega, identificado con Cristo, debía también entenderse como impulsor radical, primigenio, de la evolución: es decir, como Punto Alfa. Cristo (inmanencia y transcendencia divina) era el Alfa y el Omega de toda la evolución cósmica concluyente en el fenómeno humano. Es claro que esta portentosa cosmovisión cristiana (primer gran intento católico de diálogo con la ciencia para construir una nueva interpretación del cristianismo) debía ser discutida; y así lo fue. Lo primero que se discutió fue el carácter “científico” de la visión teilhardiana. Había que situarla, más bien, en la filosofía. Como tal, además, parecía que no podía irse más allá de los argumentos que hacían más verosímil postular como “opción libre” la existencia del Punto Alfa-Omega.

Teilhard y el paradigma greco-romano. La vinculación de Teilhard a los resultados de la ciencia evolutiva, como hemos dicho, lo sacaba del enfoque dualista propio de la filosofía greco-escolástica (por ello se salía del paradigma). Pero, en conjunto, el pensamiento teilhardiano se enmarca en lo que en los años veinte y treinta del siglo XX era el progresismo de la antropología blondeliana-marechaliana que él debió de conocer por sus estudios de filosofía y de teología.

El infinito atrayente que explica la acción de los seres (Blondel) o el ser absoluto que orienta transcendentamente al ser humano, era congruente con el “espíritu” de la obra teilhardiana: el Alfa-Omega transcendente impulsaba la evolución *a radice* y era el término natural hacia en que fluía “tendencialmente” (como ya dijeron Blondel, Rousselot y Maréchal) el proceso cósmico. En este sentido, la obra de Teilhard es una aportación nueva que, aunque con algunas disonancias, se enmarca en el teocentrismo propio del paradigma greco-romano. Dios está en la profundidad de la naturaleza humana y es la explicación de la historia. Teilhard es así una forma nueva del teísmo radical del paradigma greco-romano. Teilhard, en nuestra opinión, quiso sustituir la ontología escolástica (dualista y estática) por la ontología monista y dinámica (evolutiva) que la ciencia imponía, pero no tuvo en absoluto intención de sustituir el teocentrismo antropológico del antiguo paradigma, sino de profundizar en él.

Teilhard, Rahner y la interpretación “transcendental” de la evolución. En la idea de “evolución” había algo que disonaba profundamente en los oídos de la filosofía de corte greco-escolástico. Las formas aristotélico-tomistas habían sido entendidas de acuerdo con la idea parmenideo-platónica del ser: el ser es lo que es y permanece en sí mismo (la “forma” tiene esencialmente un grado de perfección que limita sus posibilidades de ser, según la teoría potencia-acto). En otras palabras: la evolución de una forma a otra era difícil de explicar dentro de los principios de la ontología griega. Por tanto, ¿cómo se podía entender la idea darwiniana de la evolución de unas especies a otras en un proceso continuo? Aunque Teilhard de Chardin se inspiró sin duda en el movimiento blondeliano, esta dificultad afectaba también al tomismo transcendental. Sin embargo, en la década de los sesenta, la influencia y prestigio de Teilhard estaba en su punto más alto. Esto explica el intento de Rahner en aquel tiempo por conciliar el tomismo transcendental y la evolución.

Rahner, en efecto, puso un extenso Prólogo al libro sobre la evolución del jesuita biólogo alemán Overhage. Intentaba superar las dificultades escolásticas para entender la evolución. Su idea fue aprovechar las posibilidades que ofrecía la concepción transcendental: todo ser estaba orientado hacia el Ser Absoluto de una forma apriórica. Por tanto, desde el fondo apriórico-transcendental de toda forma surgía una dinámica que proyectaba por encima de su perfección propia. Esta tendencia “más allá de sí misma” hacia el Ser Absoluto podía explicar la capacidad de las formas para “autosuperarse a sí mismas”, evolucionando hacia nuevos grados de perfección. Así, pretendió Rahner haber resuelto el problema de la llamada por él mismo “autosuperación del ser”. Rahner, ciertamente, quiso reconciliar el tomismo con el teilhardismo y, en este Prólogo, ofreció además un concepto de materia como “espíritu congelado”, más cercano al emergentismo monista de Teilhard. Rahner dejó caer estos enfoques al final de su vida, sin una elaboración suficiente. La pregunta, sin embargo, es hasta qué punto se trata de una conciliación aceptable. Tanto la “autosuperación del ser” como la expresión más bien retórica de un “espíritu congelado” podrían implicar, más bien, una

revisión desde sus fundamentos del sistema tomista kantiano propuesto por Rahner. Por ejemplo, ¿podía seguir manteniéndose la idea tomista de materia en su obra primeriza *Espíritu en el Mundo*, concebida como no-ser? Los principios aprióricos que Rahner supone en la teoría de la “autosuperación del ser”, ¿son compatibles con la idea evolutiva de que todo surge *aposteriori*? Para nosotros, la idea rahneriana (que era retórica filosófica o una simple adaptación *ad hoc*) del “espíritu congelado”, debiera haberle conducido a una revisión lógica de lo que había mantenido durante décadas. Sin embargo, ya no le quedaba tiempo para ello. No sabemos ni siquiera que fuera consciente de que introducir ciertas afirmaciones pudiera estar en contradicción con su sistema.

Conclusión. Es evidente la incomodidad que el paradigma greco-romano tuvo desde el principio con el evolucionismo iniciado por Darwin. La represión inicial de Teilhard y la encíclica *Humanae generis* del papa Pio XII en 1950, así parecen indicarlo. En 1996, el papa Juan Pablo II, en un discurso a la Academia Pontificia de las Ciencias, aceptó plenamente la evolución y el darwinismo. Este hecho, sin embargo, no supuso el replanteamiento del paradigma greco-romano, en que, por otra parte, se movía todavía por entero la doctrina católica. Se trata de nuevo un cambio puntual de actitud, *ad hoc*, que no se hace repercutir en cuestionamientos más de fondo. Es como si, en términos, kuhnianos, fuéramos aceptando unas tras otras nuevas “anomalías” –bajo la presión de la ciencia y de la cultura– pero sin llegar a preguntarnos nunca si esas anomalías exigen una revisión a fondo del antiguo paradigma en que todavía nos movemos. Esto fue produciendo en la iglesia, como después comentaremos en este capítulo, una sensación inevitable de “incoherencia” filosófico-teológica que fue derivando en una creciente inseguridad sobre el paradigma greco-romano.

7. La dimensión socio-política del paradigma greco-romano

Si el cristianismo primitivo trató de integrarse en la sociedad de su tiempo (la sociedad greco-romana), es obvio que esto supusiera también adaptarse a las estructuras socio-políticas vigentes. No sólo se trataba, pues, de una adaptación filosófica que reinterpretara el *kerigma* cristiano (de la que hemos hablado hasta ahora): existía también una presión social para la adaptación socio-política. En lo ideológico el cristianismo estaba más constreñido e imponía condicionantes de importancia. Sin embargo, el *kerigma* no contenía una doctrina socio-política (sólo quizá principios generales de tipo ético-moral, personal y comunitario). En este sentido, la adaptación socio-política era más libre y, evidentemente, estaba abierta a lo que constituía ya el orden socio-político establecido.

Esta dimensión socio-política del paradigma greco-romano constituye una parte esencial de su contenido y es imprescindible para entender la posición de

la iglesia cristiana ante el mundo actual. Los primeros perfiles socio-políticos del paradigma comenzaron ya a formarse en los primeros siglos: poco a poco fue tomando forma una identificación, evolución, asentamiento, justificación racional, entre mundo griego y teología cristiana que llega hasta nuestros días (con los matices que indicaremos). Las causas, pues, de estos perfiles son dos: a) las características socio-políticas de la sociedad civil y del estado antiguo que, al margen de la responsabilidad del cristianismo, respondía a ciertos caracteres que se mantenían desde siglos y forzaron desde fuera la adaptación del cristianismo; b) el tipo de racionalidad que se estaba formando en paralelo cuando –según lo expuesto– la teología cristiana adaptaba el *kerigma* a la filosofía greco-romana. Esta racionalidad filosófico-teológica acabó haciendo verosímil y aceptable la forma de adaptación socio-política que estaba teniendo lugar.

Es importante advertir que entre la forma socio-política del cristianismo al quedar integrado en el mundo greco-romano y el pensamiento teológico que presentaba el orden racional de la creación existía una congruencia. Si no se hubiera dado esta congruencia, hubieran surgido tensiones y disonancias con el cristianismo que hubieran forzado la evolución hacia nuevas estructuras socio-políticas. Pero el hecho es que la evolución histórica fue asentando los perfiles socio-políticos (matizados en las diversas épocas) del paradigma greco-romano. Todo ello se hizo con el asentimiento concordante del pensamiento patristico, primero, y después de los sistemas escolásticos.

Tratemos de explicarlo en sus líneas generales. El itinerario recorrido por la filosofía política cristiana mantiene una línea constante que llega hasta nuestros días. La naturaleza humana está abierta con certeza metafísica inequívoca a la realidad fundante de la Divinidad y al reconocimiento racional de la ley natural que genera la lógica de los sistemas existenciales y convivenciales humanos. Por ello la lógica filosófico-teológica demanda el reconocimiento social de Dios. En el teocratismo de las sociedades antiguas se respondía a esta exigencia. Al entrar la modernidad en la escena se produce una emancipación progresiva de la sociedad frente a la religión. Pero la doctrina socio-política del paradigma greco-romano se sigue manteniendo, aunque la fuerza de las instituciones sociales impuestas por la modernidad obliga a aceptar ciertas adaptaciones *ad hoc* “pragmáticas” de la iglesia (vg. en la laicidad del estado).

La sociedad romana y la religión. Desde tiempo inmemorial, las sociedades primitivas se habían organizado de acuerdo con los principios pragmáticos de un “gobierno unipersonal”, bien fuera de líderes, reyes, monarcas, tiranos, dictadores o emperadores. Sólo muy tardíamente se dio el tránsito a formas participativas o democráticas de organización (fue así con el nacimiento de la modernidad en el renacimiento-ilustración). Roma renunció pronto al gobierno de los reyes y quiso organizarse democráticamente, pero las guerras civiles hicieron inviable el proyecto republicano y se cayó en el imperio de Augusto por pura necesidad

pragmática de paz y de orden (al igual que Atenas tuvo que abandonar la democracia por la necesidad pragmática de entregarse al liderazgo de Alejandro para dirigir la defensa frente a los persas). Pero al tener las sociedades una religión intensamente vivida era inevitable la creencia de que los dioses debían proteger especialmente al pueblo creyente. Los dioses, pues, obraban a favor del pueblo y por ello, al depender el bienestar de todos del gobierno unipersonal del monarca, la protección se traducía en la protección al monarca que se constituyó así en el “ungido” por Dios: la especial protección divina caía sobre él para el bien del pueblo. En la etapa republicana los dioses protegían a la república y a sus magistrados; pero en el imperio fueron los emperadores quienes gozaron siempre de la unción y del amparo divino. Esta “sacralización” del emperador pasó por diversas etapas, dependiendo del grado de totalitarismo político del momento, llegándose incluso a su quasidivinización.

Constantino y la cristianización del imperio (313). La primera expansión del cristianismo por el imperio romano fue minoritaria (como había sido ya en Israel). Fue sometido a persecuciones feroces a las que logró sobrevivir sin que se frenara su proceso de continuo crecimiento. La cristianización del imperio por obra de Constantino, oscuro personaje de cuestionada conversión a la fe cristiana, supuso un cambio inmediato con consecuencias de largo alcance. El cristianismo pasó a ser la religión de Roma en un tiempo en que ya constituía la principal religión del imperio; muy pronto desaparecería la antigua religión greco-romana y la totalidad del imperio sería cristiana. Al ocupar el cristianismo el papel de la religión romana existió sin duda una demanda social para que relevara a la religión pagana en su soporte del imperio y del emperador. La salida a escena con su nuevo rol socio-político coincidió además con una etapa del imperio en que el emperador, ya superada la época de la tetrarquía, unificó el imperio con máximo totalitarismo y autoritarismo. En pocas etapas el emperador había representado tanto como en el tiempo de Constantino.

Fue el santo padre Eusebio de Cesarea quien asumió la responsabilidad de convertir a Costantino en *Imperator Christianissimus*, convirtiéndose en su gran panegirista y creando una doctrina que se mantuvo por siglos. Nos dice Eusebio en su obra *Historia Eclesiástica*. “Así, pues, a Constantino, que, como ya hemos dicho anteriormente, es emperador, hijo de emperador y varón piadoso, hijo de un padre piadoso y prudentísimo en todo, lo impulsó contra los impiísimos tiranos el emperador supremo, el Dios del universo y salvador [...]. Después de invocar como aliado en sus oraciones al Dios del Cielo y a su Verbo, y aun al mismo Salvador de todo, Jesucristo, [Constantino] avanzó con todo su ejército, buscando alcanzar para los romanos la libertad ancestral” (*HE*, 9, 9, 1-3).

“Todos los errores del politeísmo –nos dice en otro lugar Eusebio– fueron destruidos y las obras del demonio se desvanecieron. No hubo ya más *patres* de la ciudad, ni poliarquías, ni tiranos, ni democracias. No hubo ya más guerras, sino un solo Dios [...] un solo reino, el de los romanos, florece entre todos, y la ene-

mistad secular entre los pueblos sin paz ni reconciliación se halla completamente terminada” (*Teofanía*, III, I).

Pero quizá en este otro texto se ve con mayor evidencia cómo Constantino es ungido por el Dios del cristianismo como conductor del pueblo. “En realidad sólo el emperador es un filósofo, porque se conoce a sí mismo y tiene conciencia de la abundancia de las bendiciones que se extienden sobre él y que le vienen de una fuente exterior y que le vienen del Cielo [...] y así nuestro emperador es como el sol que lanza sus rayos. Ilumina al más insignificante de sus súbditos y al más alejado a través de la presencia de sus Césares [...]. Investido de la imagen de la monarquía celeste, levanta sus miradas al cielo y gobierna, arreglando los asuntos terrestres, de acuerdo con la idea de su arquetipo, animado por el hecho de que se afana en imitar la soberanía del Soberano celeste. Al rey único sobre la tierra corresponde el Dios único, rey único en el cielo, único Nomos (ley) y Logos real” (*Triakontaeterikos*, V, 5).

El orden teocrático del paradigma greco-romano en la patrística. Es obvio que el *imperator christianissimus* no es Dios, pero es el ungido que gobierna por derecho divino (la autoridad de gobierno que Dios directamente le confiere). La idea de responsabilidad divina que abrumba al *imperator* se mantuvo en el imperio de oriente y, al caer éste, se trasladó a los zares rusos (era vivísima en el Zar Nicolás II, en el siglo XX, al producirse la revolución bolchevique). Los santos Padres no hicieron “feos” a este papel teocrático diseñado por Eusebio de Cesarea. Incluso san Agustín vio bien la identificación de religión e imperio; su teoría de las dos ciudades, sin embargo, no se refería a imperios políticos, sino al ámbito diversificado, las dos ciudades, de quienes niegan a Dios y de quienes le aceptan de forma personal (diríamos que, dentro de su lógica, dentro del imperio romano existirían de forma latente las dos ciudades construidas en el interior del hombre). Es importante advertir que –aparte de las exageraciones, al parecer evidentes en Eusebio– la idea de un *imperator christianissimus* estaba en consonancia con el orden racional de la creación que estaba siendo descrito en el paradigma greco-romano de la patrística.

El tránsito desde el paradigma hebreo –donde la religión era asentimiento personal al *kerigma* proclamado por Jesús– al paradigma greco-romano supuso aceptar el nuevo protagonismo de la razón como valor positivo propio de la naturaleza humana. La Verdad contenida en el *kerigma* podía ser ya atisbada por la razón, como habían hecho los filósofos griegos. *Kerigma* y razón convergían así en la Verdad. De hecho, la luz de la fe permitía la plenitud racional de la filosofía cristiana. Por tanto, Dios había creado el universo según un orden racional que se develaba a la razón humana: la filosofía cristiana, en efecto, lo había descrito y presentaba a Dios en el centro originario de la realidad existente. Dios era Soberano de la realidad y la única fuente ético-moral de la vida personal y colectiva. Esta debía entenderse como encaminamiento hacia Dios, acatando la ley eterna manifiesta en la creación como ley natural, que era también ley divina por

designio creador. Si en consecuencia atendáramos a la sociedad, el único origen concebible de la autoridad sobre los hombres era la Soberanía de Dios. De ahí la persuasión racional acerca del origen divino de la autoridad civil. Ahora bien, desde el momento en que la sociedad humana imponía pragmáticamente el gobierno de un monarca –tal como siempre había sido y el cristianismo aceptaba porque no poseía una teoría socio-política alternativa– la lógica del teocentrismo filosófico de la patrística debía concluir en el origen divino de la autoridad monárquica, su ejercicio en conformidad con la ley natural y la protección del monarca como “ungido” en orden al bienestar de su pueblo.

A lo largo, pues, de estos primeros siglos se fue consolidando la persuasión profunda, racional y religiosa, de la patencia de la Verdad originaria del universo y del sentido de la vida. Esta patencia teocéntrica ante el hombre es vista como resultado convergente de la razón natural, del *kerigma* cristiano y del consenso sin fisuras de una sociedad ya totalmente cristianizada. Es verdad que había otras religiones y hombres que no aceptaban a Dios (y vivían en la ciudad secular que había vislumbrado san Agustín). Pero la sociedad cristiana ya absolutamente mayoritaria tenía derecho –si la ley era la ordenación de la sociedad según la razón– a organizarse según el derecho divino (aunque hubiera todavía quienes estuvieran en el error). Organizar la sociedad según la ley divina era la única forma racional de responder a la ley de la naturaleza humana creada por Dios; no había ninguna alternativa racional al teísmo filosófico-teológico cristiano. La sociedad podía, pues, organizarse justamente por la ley de Dios de acuerdo con la Verdad. De ahí también que se considerara justo defender la Verdad frente al error. Se trataba de la defensa de una verdad metafísica y religiosa que se sostenía frente a quienes se mantenían en el error de las otras religiones o en el error de vivir en la ciudad secular agustiniana de quienes no aceptaban a Dios.

En esta defensa se tuvo una cierta tolerancia humanista en ciertos momentos (por ejemplo, en algunas circunstancias de la España medieval). Pero en otras épocas, la iglesia, alentada por posiciones fundamentalistas y radicales, propició las guerras de religión y la aparición de crueles sistemas represivos como la Inquisición. Son hechos históricos que todos conocemos. En la historia del cristianismo constatamos cómo, efectivamente, la persuasión incuestionable y racionalista de poseer la Verdad absoluta (característica del paradigma greco-romano) se convierte casi siempre en el *alibi* para justificar la opresión injusta de los demás. Esta opresión similar fundada en el racionalismo se vio también, por ejemplo, en la historia política del marxismo en los siglos XIX y XX; la persuasión fundamentalista de poseer la Verdad fue también la causa de la opresión instigada por muchas otras religiones.

Carlomagno y la filosofía política medieval. La caída del imperio romano produjo en Europa un tiempo de caos social y político que afectó a la iglesia de forma significativa. Los pueblos germánicos, muchos todavía no convertidos al cristianismo, vagaban por Europa y trataban de asentarse fundando las nuevas

naciones. La aspiración de esos pueblos fue asimilar la cultura greco-romana que se consideraba a todas luces superior; cultura que había ya hecho propia la cosmovisión cristiana. La evolución de la filosofía política hasta fines de la Edad media en los siglos XV-XVI podría resumirse, a nuestro entender, en cuatro episodios que responden a una misma música de fondo (a saber, la idea teocrática de las relaciones entre la sociedad y la religión). a) La prosperidad de los francos en centroeuropa permitió el liderazgo de Carlomagno y su proyecto de restaurar el imperio, con sus connotaciones teocrático-cristianas. La doctrina del cesaropapismo acentuó hasta tal punto el papel del emperador como ungido por Dios que su autoridad trató de extenderse incluso al gobierno de la iglesia. b) Una vez que el imperio de Carlomagno se trasladó más al centro de Europa y nació el Sacro Romano Imperio, los emperadores otonianos y sus gobernantes trataron de mantener su control sobre la iglesia. La disputa en torno a las investiduras fue la reacción de la iglesia frente al dominio del poder civil. c) Resuelto el conflicto a favor de la iglesia, se instauró en Europa la supremacía moral-religiosa, también política, de la iglesia que, en el papado de Inocencio III, dio origen a la entidad socio-política que conocemos como "cristiandad". d) La predominancia del poder eclesiástico-papal produjo pronto el nacimiento de la reacción antipapista que abogaba por la separación entre la iglesia y el estado, así como la autonomía del poder civil. Ya en 1100 apareció el "anónimo de York" insistiendo en que la voluntad de Dios, manifiesta en la consagración regia, es la superioridad del rey sobre el sacerdote. En una línea más "laica" (aunque con un uso impropio del concepto "laico") aparecen a fines de la Edad media autores tan importantes como Juan de Salisbury, Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham (sin olvidar el pensamiento más original de Nicolás de Cusa).

En todo caso, queda claro que en la filosofía política medieval todos dan por supuesto que todo poder y autoridad descienden de Dios, según la visión teocéntrica y teocrática que venía de la patristica. De lo que se trataba era de mantener el *sacerdotium* y el *imperium* cada uno en su lugar apropiado según el designio divino. *Sacerdotium* e *imperium* tenían por encima a Dios como punto de referencia para argumentar el orden racional de la sociedad y de la iglesia.

Reforma, escolástica y iusnaturalismo ilustrado. La reforma protestante del XVI siguió aceptando el esquema teocéntrico-teocrático medieval, pero rompió definitivamente con la iglesia. La reforma entregó el poder, civil y religioso, en manos del *imperium*, pero el hombre seguía en un horizonte teocéntrico y la soberanía y autoridad divina seguía siendo origen de la autoridad socio-política. El estado velaba por la libertad de conciencia del súbdito en su interpretación de la Biblia: este era el designio divino manifiesto en la creación. La doctrina de Lutero sobre los dos reinos (de cristianos y de no cristianos) y sobre las dos gobernaciones (las correspondientes a uno y otro reino), al parecer inspirada en las ideas de san Agustín, trata de hallar un equilibrio que se mantiene en la idea del origen divino de la autoridad. La identificación entre la autoridad civil y la religiosa,

dentro de un horizonte igualmente teocéntrico y teocrático es mucho mayor en Calvino; en nombre de la Verdad emprendió crueles persecuciones de herejes y de los incómodos anabaptistas. El teocentrismo se mantuvo también claramente en el anglicanismo inglés. Las colonias fundamentalistas en América eran también conscientes de su Verdad y de la justificación moral en su defensa (como se ve en el episodio de las brujas de Salem). La represión europea en nombre de la Verdad cristiana (vg. con la quema de brujas) fue mucho mayor en la Europa protestante que en la católica.

La escolástica supuso un avance considerable en filosofía social y política. Santo Tomás consideró a Dios como origen de la autoridad, según su filosofía teocéntrica y su doctrina sobre la ley natural. Pero el origen de la sociedad civil no era una ley divina positiva sino la luz de la razón natural (cuyo seguimiento era implícitamente aceptación de la ley divina). Las ideas de santo Tomás tienen una expresión más clara y radical en el derecho de gentes y filosofía del derecho en Francisco Suárez. El origen de la autoridad es Dios y su ley natural. Pero la sociedad nace a impulsos del uso de la razón natural. No existe una doctrina divina positiva sobre la sociedad sino la razón misma. Esta hace entender que Dios ha entregado su autoridad al pueblo, que posee la soberanía. Por el *pactum subjectionis* el pueblo entrega la autoridad al monarca y, si este no gobierna por aplicación de la ley natural, que es ley de Dios, está justificado a la rebelión e incluso al tiranicidio. Pero, en todo caso, en la escolástica, Dios sigue siendo el punto de referencia que da sentido al orden racional de la sociedad.

En el llamado *iusnaturalismo* europeo de la ilustración, siglos XVII-XVIII, se insistió más y más en la idea ya aportada por la escolástica: que el origen del orden social es el uso de la razón. Por una parte, esta racionalidad desciende de un orden teocéntrico que se sigue reconociendo; por otra parte, se rechaza que la iglesia católica haya actuado en la historia de acuerdo con el orden racional y la ley natural dimanados de Dios. Por tanto: razón teísta sí, pero iglesia no (de acuerdo con la tendencia general de la reforma). Johannes Althusius responde todavía al teocentrismo propio de la reforma, donde la sociedad cristiana refleja el derecho divino positivo de la Alianza veterotestamentaria. Pero en la línea de un creciente racionalismo teísta (no vinculado a la religión por el derecho divino positivo) están relevantes filósofos y juristas como Hugo Grocio, Samuel Pufendorf, Christian Thomasius y Christian Wolff, que ejercieron gran influencia en su tiempo.

La neutralidad ideológica y confesional de la modernidad. Esta evolución era ya un anticipo del próximo paso que debía tomar la filosofía política: fue el abandono del teísmo racionalista presente en la reforma, en la escolástica y en el *iusnaturalismo*, para concluir en un puro racionalismo naturalista. El orden social y político resultaba del ejercicio de la razón sobre las circunstancias de la naturaleza física, personal y social. Al mismo tiempo, al prescindir de Dios en la argumentación propia de la filosofía política no tenía sentido la autoridad del

monarca como derecho divino, sino como resultado de un *pactum* con el pueblo poseedor de la soberanía. La desaparición de Dios y la naturalización racional del derecho se realiza poco a poco. La idea de Dios en los sistemas jurídicos queda primero como referencia residual en el constitucionalismo monárquico europeo, para desaparecer después completamente. Montesquieu, Locke, Hume, Adam Smith, los liberales y los utilitaristas, contribuyeron a relegar poco a poco lo religioso al ámbito privado. La Constitución americana fue el primer producto de la modernidad que mantuvo estricta neutralidad ideológica y confesional. La revolución francesa fue más allá que la americana en radicalismo antireligioso. En el siglo XIX, poco a poco, más y más constituciones redujeron lo religioso a lo puramente residual o simplemente lo ignoraron, cuando no tomaron medidas en contra. En ciertos momentos, por ejemplo en el siglo XIX, hubo gran tensión entre la iglesia y la evolución de los sistemas políticos europeos; en parte, fue responsable el integrismo católico, beligerante para mantener la vigencia de la lógica del paradigma greco-romano (se ve en la lucha contra el liberalismo o en las circunstancias del pontificado de Pío IX).

El paradigma greco-romano ante la modernidad. Es evidente que al mirar al pasado desde la modernidad socio-política se tiene la impresión de que las circunstancias externas (la voluntad de los individuos que hacen la sociedad) ha sacado poco a poco tanto a Dios como a la iglesia cristiana del papel social que la doctrina socio-política del paradigma greco-romano le asignaba. Era un papel asignado a Dios, y a la iglesia (intérprete autorizado del orden natural y divino), que se fundaba en el orden racional creado por Dios que había sido descrito en la segura doctrina filosófico-teológica del paradigma greco-romano. Hubo un tiempo antiguo en que sociedad política e iglesia se coordinaban perfectamente aplicando el orden racional del paradigma greco-romano, aceptado por ambas partes. Este orden racional se había mantenido a través de siglos hasta entrar en el renacimiento. Desde entonces –a través de los nacionalismos europeos, de los constitucionalismos, las democracias, y otras filosofías políticas posteriores– el cristianismo se había quedado sólo en la defensa del paradigma socio-político greco-romano. En realidad, la filosofía moderna no sólo había procedido a un desmontaje del paradigma socio-político antiguo, sino también al desprestigio del más fundamental paradigma filosófico-teológico greco-romano. ¿Cuál fue la actitud de la iglesia católica ante este proceso? En el siguiente epígrafe, final de este capítulo, explicaremos nuestra opinión y lo que, a nuestro entender, es hoy la posición de la iglesia católica.

Conclusión. Intentemos recapitular la esencia de estas consideraciones. Es históricamente innegable que la iglesia asumió también una forma socio-política del paradigma greco-romano. Se identificó así con un papel teocrático que no sólo fue coyuntural, sino forma coherente con la dimensión filosófico-teológica del mismo paradigma. No sólo era que la iglesia asumía un papel integrante de

la sociedad política, por fuerza de los hechos, sino que (y esto era mucho más importante) así debía ser de acuerdo con el orden creado descrito en la filosofía y en la teología del paradigma antiguo, primero en la patrística y después en los sistemas escolásticos, tanto tomismo como suarismo, que hemos tenido ocasión de estudiar. La iglesia se identificó con la lógica que la situaba en el marco de un orden socio-político teocrático. No creo posible poner seriamente en duda lo que se constata en la historia científica, desde el constantinismo de Eusebio de Cesarea, pasando por el teocratismo de Carlomagno y la Edad media, hasta el integrismo católico del siglo XIX (claramente manifiesto ya que su entusiasta identificación con el teocratismo antiguo le precavía de cualquier estrategia de ocultamiento y disimulo). Entrado el siglo XX la iglesia se hizo más prudente y contemporizadora. Por una parte, se mantuvo en los criterios esenciales de la lógica del paradigma greco-romano que instaba al reconocimiento de que sólo Dios puede dar fundamento racional a la existencia personal y al orden socio-político y que, en consecuencia, la modernidad vivía en el error de promover un inviable "humanismo socio-político sin Dios ni religión". Pero, por otra parte, fue adoptando puntualmente, bajo presión de las circunstancias, una serie de adaptaciones *ad hoc* que preservaran las necesarias relaciones positivas con los regímenes políticos de la modernidad.

8. El paradigma greco-romano y su pervivencia actual en la iglesia

La tesis fundamental que defendemos es que el cristianismo primitivo, al integrarse en la cultura greco-romana, perfiló los rasgos de un paradigma (o sea, un marco general de referencia para explicar el cristianismo) que, aun variando a lo largo de los siglos al sufrir reformulaciones parciales, se ha mantenido hasta la actualidad. Por tanto, según nuestra tesis, el cristianismo actual seguiría en el paradigma greco-romano, tanto en la dimensión filosófico-teológica como en la dimensión socio-política. Al comenzar este capítulo ya hacíamos un enunciado de esta tesis. Advertíamos también que la sostenemos con ciertas matizaciones (hablábamos entonces de una pervivencia "difusa" del paradigma) que, tal como se anunciaba, deberíamos conclusivamente explicar. Ha llegado el momento de hacerlo.

Persistencia actual del paradigma antiguo. Antes de comenzar, hagamos una observación de principio. ¿Está la iglesia todavía realmente en el paradigma greco-romano? Si no lo estuviera, si lo hubiera superado, debería haber una alternativa percible que fuéramos capaces de señalar y describir. ¿Existe esta alternativa en la actualidad? La verdad es que no la vemos. Si alguien piensa que esta alternativa existe, preguntaría, ¿cuál es? Nos referimos en general a la

posición oficial de la iglesia y a la orientación de la mayor parte de la teología conservadora. Se hace por lo general una teología de amplia base patristica, siguen cultivándose los sistemas escolásticos en la mayoría de los seminarios y los grandes autores de amplia influencia, más progresistas, responden también al paradigma (así, el tomismo transcendental, Rahner o Teilhard, por ejemplo). Lo que sí existen son cambios, o adaptaciones *ad hoc* de la doctrina, nacidas de la presión inmediata de la ciencia y de la cultura; un ejemplo de estas adaptaciones son la aceptación de la teoría de la evolución, antes mencionada, o los matices que buscan suavizar por enmascaramiento el clásico dualismo griego. La línea de la iglesia se orienta a insistir en lo que ha sido el paradigma de la tradición y esto puede comprobarse al estudiar los supuestos filosófico-teológicos contenidos en los documentos oficiales. Hay, sin embargo, autores, o incluso escuelas, que han intentado enfoques nuevos, distanciándose del paradigma y han ensayado la propuesta de alternativas variadas, conocidas por todos. Pero estos autores no son la iglesia y apenas tienen influencia real en comparación con la dinámica oficial. Aquí hablamos de la iglesia y de su posición filosófico-teológica global. No obstante, es verdad que el cristianismo está sometido hoy a la presión externa de cambios en la política, en la sociedad, en la cultura, en la filosofía y en la ciencia, todos ellos promovidos por la modernidad. Por ello, primero, se ha extendido en la iglesia la sensación general de que el paradigma antiguo está anticuado y existe una tendencia a dejarlo en un segundo plano; por ello, en ocasiones, en personas más inteligentes (que no son todas), se nota una cierta resistencia a hacer uso del paradigma, limitándose a la pura proclamación del *kerigma*, en una pretendida búsqueda de algo así como un lenguaje kerigmático-teológico "puro". Pero, además, segundo, como decíamos, cuando la presión de la ciencia o la cultura es muy fuerte en algún punto concreto se realizan cambios novedosos *ad hoc* para salir airosos (pero sin replantearse nunca el paradigma en su conjunto, sea esto coherente o no). Todo ello produce la impresión de una presencia "difusa" e "insegura" del paradigma. A esto nos iremos refiriendo en lo que sigue.

8.1. *Contenidos generales del paradigma greco-romano del cristianismo*

El paradigma ha variado por escuelas, autores, épocas y debe entenderse de una forma general. Hay una serie de contenidos que describen en conjunto a qué perfil responde su visión del cristianismo. Las formas especiales que tomó (vg. san Agustín o santo Tomás) reflejan los principios generales; es posible que haya también versiones del paradigma en que deba hacerse alguna que otra excepción en relación a un contenido u otro (recordemos lo dicho antes sobre Teilhard de Chardin que se distancia de la ontología griega del paradigma pero se mantiene

en su imagen teocéntrica). Cuando decimos que el paradigma pervive actualmente afirmamos que hoy –matizadamente, como explicaremos– mantiene con cierta flexibilidad estos perfiles. Nuestro recorrido anterior por la historia del paradigma greco-romano justifica, en efecto, el perfil general del paradigma que seguidamente exponemos con brevedad. Veamos, primero, los perfiles o contenidos generales, para después preguntarnos hasta qué punto y cómo se mantienen en la iglesia actual.

Autonomía de la razón filosófica natural. El paradigma reconoce y valora la existencia de la razón natural, previa a la adhesión al *kerigma* que constituye la fe. Este uso de la razón natural, asumido de la prestigiosa cultura greco-romana, consiste en conocer el mundo por medio de la argumentación sobre los hechos reales (bien construida por atenuamiento a los principios lógicos). El uso de la razón es autónomo. Si se razona bien, el resultado no puede ser sino una aproximación a la Verdad que se proclama en el *kerigma* cristiano. Dada la naturaleza humana, el hombre debe procurar vivir según la razón, ya que ésta legitima la conducta ético-moral de los individuos y de las sociedades humanas. La razón legitima también, por convergencia en una imagen final de las cosas, los contenidos básicos del *kerigma* cristiano. El paradigma entendió que la razón filosófica autónoma debía ser el gran aliado de la teología cristiana. El papel protagonista de la razón fue la gran aportación del paradigma greco-romano a la primera interpretación hebrea del *kerigma*. La autonomía de la razón natural y, al mismo tiempo, su convergencia con el *kerigma* fue defendida por la patrística desde las “razones seminales” de san Justino y fue patrimonio de la escolástica en el tomismo y en Suárez.

Epistemología racionalista garantista: la Verdad. La idea de la facultad de conocer y del uso de la razón, de acuerdo con la reflexión racional inspirada en la filosofía griega, permite la producción de conocimiento seguro y firme que instala al hombre en la Verdad. La razón no llega a conocer toda la Verdad en profundidad (la Verdad plena necesita del concurso del *kerigma* proclamado por Jesús), pero sitúa ya al hombre en la vía hacia la Verdad, con mayor o menor aproximación. El paradigma tiene, pues, una epistemología racionalista (que cree en la razón como fundamento del acceso humano a la Verdad); por ello es garantista (ofrece la garantía de que la razón es apta para conseguir sus fines y ofrece al hombre la seguridad que necesita). El paradigma rechazó todos los conatos de escepticismo que habían surgido en sectores filosóficos marginales de la cultura greco-romana (vg. Protágoras de Abdera). Igualmente, lo que se conoció durante siglos como las “censuras” de las tesis escolásticas (absoluta, metafísica, física, moral, lógica, etc.), y cómo se aplicaron a la calificación de las diferentes sentencias escolásticas, muestra el nivel de seguridad que fue propio del paradigma; incluso en el siglo XX la tesis escolástica de la existencia de Dios fue calificada con la censura de “certeza absoluta o metafísica”. Este paradigma se movió en la seguridad racional

de que en la naturaleza existía una “patencia de la Verdad”, aunque la libertad humana pudiera negarla y situarse en el error. La seguridad de esta posesión de la verdad se tradujo en la seguridad de la organización socio-política fundada en la cosmovisión filosófico-teológica del paradigma.

Teocentrismo. El primer resultado de la razón es el conocimiento seguro de la existencia de Dios. La razón natural lo conoce como fundamento del Ser y origen creador del universo, de la vida y del hombre. La razón natural y el *kerigma* cristiano concuerdan en el reconocimiento de Dios como la Verdad. El hombre se ve así naturalmente en un universo que tiene por centro originario la realidad divina (teocentrismo). Este Dios personal crea el mundo de la nada, *ex nihilo*, y lo sostiene continuamente en el ser por su firme voluntad creadora que se extiende en el tiempo. La creación se produce de acuerdo con las ideas de las cosas, de los posibles y de los arquetipos racionales presentes *ab aeterno* en la mente divina. El conocimiento natural nos dice que Dios existe y que responde a ciertas propiedades. Pero, al apuntar a Dios por la razón (e incluso por el mismo *kerigma* cristiano) nos abrimos a la realidad divina desbordante como “misterio” trascendente e inabarcable. La razón no domina a Dios, sino que se hunde en el “misterio”. Sabemos que Dios existe (que responde a las propiedades necesarias que le hagan ser “fundamento del ser”), pero no sabemos “cómo es la esencia divina en sí misma”. Todo hombre está abierto al conocimiento natural de Dios y se mueve por ello en un horizonte “teocéntrico” que, al mismo tiempo es un misterio que el paradigma reconoce. Este teocentrismo abarca todas las escuelas de la patrística y, desde luego, es el eje de la filosofía escolástica. Sigue siendo un enfoque persistente en la actual versión del paradigma que insiste en que no es posible un “humanismo sin Dios”, ya que Este es la pieza insustituible para entender la vida personal y colectiva de los hombres.

Ley natural. Dios al crear ha dotado al mundo de un orden racional que es reflejo de la Verdad eterna. Este orden racional objetivo nace de Dios y está realizado de acuerdo con las esencias de la mente divina (en el fondo una forma cristianizada de referirse a las ideas platónicas o neoplatónicas). El mundo tiene la forma esencial que Dios ha querido darle por su voluntad creadora. Por ello, la patencia natural de Dios como piedra angular del orden racional creado (teocentrismo) hace que el orden construido en el mundo se manifieste ante la razón como ley natural (lo que Dios ha querido establecer para la vida humana). Por ello mismo, por el teocentrismo en que el hombre se halla, la ley natural se convierte en ley divina. El orden natural refleja a la razón una ley divina que realiza el orden de la mente de Dios. El orden del universo ha sido diseñado por Dios y el hombre no puede alterarlo arbitrariamente sin contravenir la ley divina universal. El discurso filosófico, en la patrística, se halla principalmente en san Agustín, pero fue desarrollado plenamente por la escolástica. Hoy en día sigue siendo un elemento filosófico decisivo para entender el razonamiento católico oficial en muchas éticas y bioéticas.

El teocentrismo ético-moral. El hombre hace su vida por sus acciones: ser auténtico, vivir ética y moralmente, es ser fiel a su verdad humana, tal como es conocida por la razón natural. Es, pues, la razón la que hace conocer el orden teocéntrico de la realidad y la voluntad soberana de Dios al crear la ley natural. Ser auténticamente hombre –respondiendo a lo que la naturaleza humana consistirá en el acatamiento religioso de la realidad divina y en el sometimiento a la ley natural conocida por la razón. El cumplimiento del orden teocéntrico conocido racionalmente constituye para el hombre la realización ético-moral de su vida. Este orden teocéntrico es ya asequible a la razón natural y, por ello, pueden exigirse al hombre –al margen del asentimiento al *kerigma* proclamado por el cristianismo– el respeto racional a Dios y a la ley natural. La iglesia actual sigue argumentando, en armonía con el paradigma, que, sin este teocentrismo ético-moral fundado en un teocentrismo existencial más básico, no son posibles un humanismo real y un orden social bien fundado.

El teocratismo socio-político. El conocimiento del orden teocéntrico de la naturaleza no sólo debe fundar la vida personal (religiosocentrismo), sino también la organización socio-política (teocratismo). La razón impone el reconocimiento de la soberanía de Dios y del origen divino de la autoridad como fundamento del orden civil, así como el atenuamiento socio-político a la naturaleza humana patente racionalmente en la ley natural. Este orden teocrático es independiente, pues, de la organización socio-política que la sociedad civil quiera libremente darse a sí misma (monárquica, constitucional, democrática...), ya que en todas debe constituirse como fundamento justificativo. La seguridad natural absoluta del teocentrismo y de la ley natural-divina explica las vicisitudes socio-políticas de la iglesia a través del constantinismo, el imperio de Carlomagno, la disputa de las investiduras y de la cristiandad medieval, y la confesionalidad residual de los estados constitucionales monárquicos en los años de la modernidad. Sólo una inmensa seguridad filosófica de poseer la Verdad, y de la patencia de ésta en el orden natural, explica el control social de las costumbres hasta el grado en que se ejerció, la connivencia de la iglesia con los poderes civiles, los episodios de violencia y de guerra, los juicios y ejecuciones, el fanatismo (recordemos en la Edad media la historia de Juana de Arco), o la existencia de instituciones crueles como la inquisición romana o española. La historia es la que es y no puede ser negada, aunque sea penosa para la sensibilidad de los cristianos actuales. Puede decirse que la autoría intelectual de estos comportamientos, hoy vergonzosos, se debe atribuir al intenso sentimiento de teocratismo socio-político existente que iba unido al racionalismo dogmático del paradigma, radicalizado en algunos momentos de su historia (como fue en el medievo).

Ontología greco-romana. El que esto fuera así (epistemología racionalista, teocentrismo, religiosocentrismo, teocratismo...) se fundamenta en un pretendido conocimiento cierto de la ontología del universo, de la vida y del hombre tal como fue explicado en la filosofía greco-romana, perfeccionada después por

el cristianismo, bien fuera platónico-neoplatónica (más en la patrística), bien fuera aristotélica (más en la escolástica). De acuerdo, pues, con esta ontología, el orden creado por Dios, el universo visible, respondía al modelo de las esencias presentes *ab aeterno* en la mente divina platónica; al entenderse el mundo creado según el nuevo modelo aristotélico en la escolástica (hilemorfismo, materia-forma), éste apareció preferentemente como un mundo establemente construido, de seres con naturaleza definida por el diseño divino congruente con la ley natural. El mundo real era un mundo creado y estable en la forma en que había sido creado. En el paradigma greco-romano el sistema creado tendía a un cierto estaticismo, propio de la cosmovisión platónico-aristotélica (que se hizo algo más dinámica en algunos neoplatonismos, como en Plotino). Pero el mundo creado respondía también a una ontología dualista: así había sido hecho por Dios, tal como la ontología griega de Platón, Aristóteles y el neoplatonismo habían conocido. El dualismo recorre toda la patrística de principio a fin (con pocas excepciones de origen estoico), llega a la escolástica y se prolonga hasta nuestros días (Suárez eliminó en parte el dualismo, pero mantuvo el esquema aristotélico-tomista y consideró al alma humana como una ontología especial, simple y espiritual, creada directamente por Dios que fue también un esquema dualista limitado al hombre). La ontología racional griega –y más en general su cosmovisión– fue una parte integrante esencial del paradigma greco-romano en todas sus épocas. De esta ontología se derivaron con toda lógica los principios teocéntricos y teocráticos aplicados al entendimiento de la religión. El rescoldo de esta ontología, que ardió vivamente durante muchos siglos, todavía puede verse hoy en el mundo cristiano.

Convergencia entre razón y kerigma. Este paradigma consideró siempre la autonomía de la razón natural. Los resultados de ésta apuntaban ya a la Verdad aunque por un camino puramente natural independiente; la razón podía conocer esta Verdad con certeza. El *kerigma* cristiano completaba esta Verdad natural y entraba en total congruencia con ella. Pero el *kerigma* dependía de la adhesión personal a la doctrina de Jesús y, para él, la Verdad era en último término el Misterio de Cristo. De esta manera el paradigma greco-romano se prolongaba hacia la explicación de los contenidos de fe propios del *kerigma*. Así pasa, por ejemplo, en la explicación de la Trinidad, abordada diversamente por san Agustín y por santo Tomás. El paradigma greco-romano influyó en explicaciones propias de los principales capítulos de la teología cristiana: creación, pecado original, antropología teológica, cristología, etc. El cristianismo no sólo tuvo una filosofía greco-romana, sino también una teología consecuente que contenía una inmensa cantidad de “interpretación” sobrevenida al puro *kerigma* primitivo proclamado por los primeros cristianos. La huella del paradigma greco-romano abarcó así la totalidad del cristianismo y se extendió hacia una hermenéutica o lectura integral de la fe cristiana. El *kerigma*, el *patrimonium fidei*, se mantuvo, pero la hermenéutica condicionada por el paradigma antiguo introdujo en la teología deficiencias

interpretativas que sólo acabarán de superarse cuando la cultura cristiana salga del paradigma antiguo y entre en el nuevo paradigma de la modernidad.

Libertad racionalista y error humano. El paradigma mantuvo siempre un elemento esencial del *kerigma* cristiano: la libertad del hombre ante Dios. Los teólogos eran siempre conscientes de la importancia de la libertad humana para realizar el pecado y la santidad. La doctrina de Jesús transmitida en el *kerigma* proclamaba que Dios había creado un hombre libre y un orden natural que lo hacía posible. Sin embargo, al mismo tiempo, por la lógica de cuanto llevamos dicho, el paradigma mantuvo también la Verdad del orden racional teocéntrico manifiesto en la creación. Por ello, la libertad humana se entendió de forma racionalista: la Verdad es patente a la razón, pero el hombre tiene la capacidad de negarla. El ser humano posee un juego de libertad que debe ejercerse para autointegrarse en la racionalidad del orden objetivo, interior y exterior. Dios ha hecho al hombre libre para que “se autointegre libremente en el orden natural de la razón”. Al negar el orden racional creado por Dios se coloca libremente en el “error”. La razón sin Dios es un juego vano, ilusorio y erróneo. Por otra parte, la existencia de religiones no cristianas se consideraba también un error, aunque en parte justificable por la ignorancia, por falta de formación racional o por apego a las propias tradiciones e historia. Por tanto, el hecho de que hubiera increyentes (pertenecientes a la “ciudad sin Dios” de san Agustín o al “reino secular” de Lutero) y que hubiera religiones no cristianas planteaba un claro problema (ya visto por Lutero con su teoría acerca de las dos gobernaciones). Pero este hecho (la existencia de increyentes y no cristianos) no era una justificación suficiente, según el paradigma greco-romano, para que la sociedad cristiana creyente dejara de organizarse según los principios del orden racional instaurado por Dios y manifiesto en la ley natural. Una vez que la sociedad civil había conocido ya la Verdad (cristiana) no había argumentos para que no se organizara de acuerdo con la Verdad manifiesta en la creación para suscitar su reconocimiento. Aunque la Verdad no podía imponerse, porque debía ser asumida libremente, la sociedad sí podía tomar medidas represivas contra los impíos para que no alteraran con su impiedad el orden socio-político teocrático. Los comportamientos que la historia atestigua son, en efecto, congruentes con esta “lógica teocrática” porque en ella precisamente tuvieron su fundamento intelectual.

8.2. *Pervivencia actual del paradigma greco-romano*

Nuestra tesis es, pues, que este paradigma –respondiendo a los perfiles que han sido expuestos– pervive en la actualidad. En otras palabras: sigue siendo el presupuesto filosófico-antropológico desde el que se entiende el cristianismo, desde el que se toman las decisiones y desde el que se intenta explicar ante la sociedad la convergencia entre razón natural y *kerigma* cristiano. Pero, cuando decimos

que “pervive”, ¿a qué nos referimos? ¿Dónde pervive el paradigma? Lo hace, en nuestra opinión, a) en la línea teológica oficial de la iglesia católica, en documentos oficiales y en la actuación general de la jerarquía, b) en quienes, bien sean sacerdotes, teólogos, intelectuales católicos o pueblo creyente, siguen fielmente la línea oficial, apoyando la actuación unitaria de la iglesia ante la sociedad, c) en aquellas otras iglesias cristianas que, de forma similar aunque con peculiaridades, han mantenido también el mismo paradigma, al menos en algunos de sus perfiles. Por consiguiente, no ignoramos que haya filósofos y teólogos que se apartan del paradigma y tratan de proponerle alternativas. Aquí nos referimos ante todo a la pervivencia del paradigma en la doctrina oficial. Por otra parte, muchos cristianos, aunque no tienen formación ni preparación crítica (ver el capítulo I), tampoco se identifican vivencialmente con el paradigma y tienen la intuición vaga de que en realidad no es apropiado (o sea, que hay algo que “no funciona” en la explicación “al uso” del cristianismo, aunque no sepan concretar). Intuyen una iglesia anticuada porque arrastra el paradigma antiguo.

En todo caso, la forma en que el paradigma greco-romano pervive hoy en los espacios señalados (muy importantes porque representan la posición oficial de la iglesia) debe entenderse de acuerdo con algunos matices. No tiene, esto es evidente, la seguridad y nitidez que mantuvo hasta el siglo XIX y los primeros años del XX. El paradigma sigue vigente, es verdad, a nuestro entender, pero ya no con la fuerza de otros tiempos, sino con manifiesta inseguridad, suavidad, discreción y de forma débil o “difusa”; buscando, siempre que puede, su propio “camuflaje” e introduciendo las necesarias adaptaciones *ad hoc*. Al no confiar ya en el paradigma antiguo, aunque siga vigente y no derogado, se limita su uso a lo más esencial y la actuación de la iglesia se parece por ello cada vez más a la proclamación del *kerigma* en la iglesia primitiva, buscando algo así como una pura repetición de ese *kerigma* esencial. Es mejor el puro *kerigma* que una mala “interpretación”. Pero, sin explicación, sin afrontar una teología desde la cultura de nuestro tiempo, el *kerigma* presenta inevitablemente signos manifiestos de debilidad y pierde fuerza de atracción. No es inteligible por la cultura moderna.

La inercia del corpus doctrinal greco-romano. La iglesia es consciente de que tiene tras sí un inmenso *corpus* de doctrina construida desde el paradigma greco-romano. La riqueza del pensamiento patrístico y de la escolástica son la gran herencia de una tradición interpretativa construida desde la racionalidad de la filosofía griega. La iglesia tiene la sensación de que ha estado en la Verdad y de que no puede dejar de enseñar lo mismo. Hay una grandísima resistencia psicológica a reconocer que ha habido deficiencias hermenéuticas y por ello la iglesia se sigue manteniendo con discreción en el paradigma antiguo, viéndose irremediabilmente arrastrada por su inercia histórica de veinte siglos. ¿No es así? Si la iglesia ya no estuviera donde siempre ha estado durante siglos tras su inserción en la cultura greco-romana, deberíamos habernos enterado. Pero no

hay ningún signo que nos alerte de que un cambio de paradigma de naturaleza tan importante se haya producido (las opiniones de teólogos individuales quedan aparte). Si, en efecto, se hubiera producido algún cambio en la posición oficial, deberíamos poder detectarla, pero, ¿dónde está la alternativa? ¿En qué consiste su contenido? ¿Dónde ha sido expuesta y cuáles son sus fuentes? En realidad la alternativa oficial, como decimos, simplemente no existe. Sólo puede observarse la progresiva autolimitación a la proclamación del *kerigma*, en los términos comentados. En ocasiones hay silencios, pero de tanto en tanto aparecen signos inequívocos de que el paradigma sigue estando ahí. Pero, en todo caso, es claro que existe una colosal inercia que hace lógicamente pervivir el paradigma greco-romano por la gran riqueza de su incuestionable *corpus* doctrinal, pero al mismo tiempo con su incapacidad de conectar con la modernidad.

Signos positivos de presencia del paradigma. Son innumerables las pruebas de que el paradigma sigue estando vivo. Si recapitulamos lo acontecido hasta hace poco, no cabe duda de que en los siglos XIX y XX la escolástica ha sido la doctrina oficial tutelada por la iglesia: pensemos en la neoescolástica del XIX, la presencia de tomismo y de suarismo en el siglo XX (recordemos los nombres de Mattiussi, Manser o Fetscher), que siguen siendo todavía la doctrina oficial en la mayor parte de los seminarios. Los grandes filósofos y teólogos católicos más recientes se han movido también en el marco de referencia greco-escolástico: Gilson, Maritain, Prziwara, Von Balthasar, Fabro, etc. Además ni siquiera la renovación neotomista transcendental (integrada en el paradigma y en algunos sentidos incluso radicalizándolo, como antes vimos) o la filosofía evolutiva de Teilhard (en realidad también teocéntrica y bajo la órbita de influencia de la antropología tomista) se admitieron en la teología ordinaria; más bien fueron ignorados con reticencias críticas evidentes por la iglesia oficial instalada en una escolástica todavía más clásica. Piénsese que el heliocentrismo de Copérnico no fue oficialmente admitido por la iglesia hasta 1837 y la teoría de la evolución todavía era vista con sospechas y reticencias por el papa Pío XII en la encíclica *Humanae generis* del año 1950 (aunque Juan Pablo II, en una hábil adaptación *ad hoc*, si la admitiría sin ambages años después). Sin embargo, por otra parte, el mismo papa Juan Pablo II en su encíclica *Fides et Ratio* se mantenía dentro del paradigma con toda claridad y proponía a santo Tomás como filosofía segura tutelada por la iglesia.

La posición oficial ha sido, y sigue siendo, que la razón humana ejercida correctamente conduce a la filosofía del paradigma tradicional. Igualmente se entiende que los resultados de la ciencia, correctamente valorados por la razón filosófica, son compatibles con el paradigma antiguo y lo refuerzan. Por lo general, el diálogo ciencia-teología tiene siempre el objetivo de mostrar que la ciencia es compatible con y refuerza el paradigma existente. Por otra parte, no olvidemos que el análisis de la doctrina moral de la iglesia (sobre todo cuanto atañe a la doctrina bioética actual) muestra también siempre una fundamentación lógica

argumentativa construida desde los principios de la antropología fundada en el paradigma greco-romano. En general, un estudio más pormenorizado de la documentación eclesiástica mostraría con evidencia la pervivencia actual del paradigma. Muchos filósofos y teólogos se esfuerzan en apoyar el punto de vista oficial, conscientes de que defender las posiciones cristianas ante la sociedad es defender los principios que la iglesia todavía mantiene en concordancia con el paradigma oficial. Durante el pontificado de Juan Pablo II el paradigma antiguo ha reforzado su presencia en instituciones y centros universitarios católicos. Igualmente, los intentos de autojustificación teológica cristiana frente al mundo moderno apuntan siempre a mostrar que lo nuevo puede integrarse (interpretado correctamente por la razón filosófica) en el paradigma de siempre, reforzándolo desde nuevas perspectivas.

Signos pragmáticos de la iglesia ante la ciudad de los no creyentes o reino secular de la modernidad. Sectores muy amplios de la sociedad han dejado de reconocer el portentoso orden racional descrito por el paradigma greco-romano. La modernidad es un hecho que se ha impuesto al cristianismo, le guste o no, y está fuera de control. Los hombres han construido libremente órdenes racionales alternativos que les han separado de la iglesia. Hubo tiempos en que la seguridad de poseer la Verdad justificó subjetivamente a la iglesia para ejercer formas de control, incluso con la violencia, ante los disidentes que perturbaban el orden teocéntrico oficial. Es claro que la iglesia se sintió incómoda con el crecimiento de la ciudad agustiniana de los no creyentes. Pero con el tiempo (y sobre todo en la actualidad) la iglesia, progresivamente débil intelectual y socialmente, derivó a una aceptación pragmática de los hechos, asumiendo posiciones de tolerancia, e incluso de respeto, hacia las ideologías no cristianas de la modernidad. En último término, el ejercicio de la libertad humana, defendida esencialmente por el cristianismo, podía conducir a la ignorancia de la Verdad.

Pero la tolerancia y el respeto pragmático a la libertad no han mermado la persuasión eclesiástica de que se trata de "ídolos de la razón". Posiciones que cometen el error racional de no reconocer el orden teocéntrico natural objetivo, asequible al correcto ejercicio de la razón en todo hombre y testimoniado por el cristianismo. El hombre sin Dios está fuera de su Verdad ontológica, fuera de la Verdad racional cognoscible en las creaturas, y no es posible construir un "humanismo sin Dios". El hombre sin Dios está en el error antropológico, en un grave error en el sentido de la vida. Por ello, la iglesia se ha esforzado siempre en proclamar la "patencia de Dios" ante todo hombre y en hacer una llamada universal a que los hombres orienten su voluntad al reconocimiento libre del orden que Dios ha impuesto en la naturaleza. La iglesia ha llevado a todos los rincones del mundo su perplejidad ante el crecimiento de la "ciudad sin Dios", su denuncia como un error existencial y su llamada al reconocimiento libre del orden teocéntrico establecido por Dios como único camino para que el hombre halle su estabilidad, paz interior y felicidad. Esta actitud existencial religiosa

puede seguirse con evidencia en el estudio de la documentación eclesiástica de los últimos siglos, incluyendo la más reciente.

Signos pragmáticos en la dimensión socio-política del paradigma. La perplejidad de la iglesia se ha extendido a la constatación de un hecho histórico incuestionable: la construcción libre de un orden socio-político al margen del reconocimiento de la realidad divina; es decir, al margen del orden racional que sitúa en Dios la soberanía primordial y el origen de la autoridad que ejercen los hombres en la sociedad civil. La emancipación socio-política, ignorando la realidad divina, ha sido progresiva. Comenzó ya en el renacimiento y tuvo sus primeras manifestaciones importantes en la constitución americana (primera constitución política de la modernidad) y en la revolución francesa. Pero en los siglos XVII, XVIII y XIX, la formación de algunas constituciones monárquicas siguió todavía por inercia mencionando lo religioso. Pero la iglesia aumentó su perplejidad viendo la deriva inevitable a la secularización política, ya definitiva en el siglo XX. También pragmáticamente se aceptó la situación de hecho con tolerancia y respeto a la libertad de opciones de la sociedad moderna. Pero se siguió denunciando la inviabilidad humana y social del orden político al margen del reconocimiento de Dios y del cumplimiento de la ley natural en que se manifiesta el orden racional diseñado por la voluntad divina. El orden político de la modernidad, si hubiera sido auténtico y fiel a la verdadera antropología humana, hubiera debido reconocer la realidad de Dios y los principios de la ley natural como origen y fundamento del orden político. Tolerancia no ha supuesto ceder en la persuasión de los principios fundamentales.

La firmeza que estas convicciones tuvieron hasta hace poco se hace patente cuando se estudian las discusiones que en el concilio Vaticano II tuvieron lugar en torno al decreto de libertad religiosa. Sectores conservadores, dirigidos por el entonces cardenal Ottaviani y apoyados por obispos españoles que defendían el estado confesional español en el régimen político del general Franco, trataban de argumentar a partir del principio de que “la Verdad no puede tener los mismos derechos que el error”, todavía repetido por muchos padres conciliares. Esto sucedió hace muy poco tiempo. La “autonomía del orden temporal”, según el concilio Vaticano II, no quería decir que el orden político –aun siendo autónomo frente a la iglesia en su campo– no debiera reconocer la Verdad natural de Dios. El orden político-constitucional de la modernidad estaba en el “error” de no reconocer a Dios como fundamento racional último del orden social y político; el laicismo consecuente cometía también el error de no reconocer a Dios. Haber reconocido a Dios no hubiera mermado la autonomía legítima del orden temporal. Sin embargo, aun considerando el error de un orden político sin Dios, la iglesia toleró, reconoció y respetó pragmáticamente lo que la sociedad política moderna había elegido en el ejercicio de su libertad. El laicismo fue poco a poco más y más aceptado como una manifestación evidente de adaptación *ad hoc* del pragmatismo de la doctrina socio-política cristiana.

“*Testimonio de la Verdad*” y “*denuncia testimonial del Error*”. Por tanto, la posición de la iglesia a lo largo de los últimos siglos –de crecimiento de la ciudad sin Dios y de la sociedad políticamente secularizada– ha tenido como una doble vertiente. Por una parte, ha dado, desde su perspectiva, “testimonio de la verdad”; es decir, del orden racional teocéntrico, religiocéntrico y teocrático, tal como era racional y teológicamente justificado en el paradigma greco-romano sostenido durante siglos. Pero, por otra parte, este mismo testimonio positivo se convertía en una “denuncia testimonial del error” de la sociedad secular sin Dios, ya que ésta no respondía debidamente al orden racional verdadero al defender el “antihumanismo” del “humanismo sin Dios”, bien fuera personal o socio-político. Por consiguiente, en consecuencia, la iglesia fue percibida por muchos como el “aguafiestas” que con vehemencia denuncia a los individuos y a la misma sociedad política por estar erróneamente “fuera del orden racional”. Por ello, tanto el testimonio como la denuncia tienen dos fundamentos: la razón natural autónoma (en clave greco-romana) y el *kerigma* cristiano convergente con la razón natural (en clave de fe y adhesión personal libre). Para el paradigma vigente ambos fundamentos (razón y fe) son convergentes y complementarios. Pero en parte son independientes. Tanto el testimonio como la denuncia pueden hacerse en nombre del orden racional autónomo dado en la ley natural. Por ejemplo, en denuncias morales que no pueden fundamentarse en la fe –ya que ésta es sólo aplicable a los creyentes–, pero que pueden fundarse en la razón natural aplicable al hombre y al orden social. La iglesia, pues, ha seguido testimoniando y denunciando que “el mundo secular” está sumido en el “error” por no estar ni en el orden racional de la naturaleza ni en el orden sobrenatural de la revelación cristiana.

Signos de camuflaje estratégico del paradigma. En la segunda parte del siglo XX, la iglesia presenta, en nuestra opinión, signos objetivos de actuar en conformidad con una estrategia de “camuflaje del paradigma”. Se hace siempre a instancias pragmáticas de su actuación en una sociedad en que debe tolerarse y respetarse el “error” que, en definitiva, es resultado de una libertad humana y religiosa querida por Dios. Un ejemplo: la laicidad y aconfesionalidad estatal, ya presentes en las constituciones de la modernidad. El orden racional y teológico descrito en el paradigma no admitía el “humanismo social sin Dios” presente en estas constituciones, pero el pragmatismo obligaba a admitir, tolerar y respetar, tanto el estado laico como la aconfesionalidad (aunque el orden racional debiera reconocer la realidad de Dios). El cristianismo se ha visto finalmente obligado a convivir con la modernidad y ello ha impuesto sus servidumbres: silencios y adaptaciones *ad hoc*. En los últimos tiempos, se podrían reseñar muchas otras actitudes de la iglesia en que se manifiesta esta misma estrategia pragmática. La iglesia ha procurado obrar siempre con suavidad, discreción, respeto y de forma “difusa”, sin agudizar nunca el radicalismo de sus propios principios, sino más bien tendiendo a olvidarlos y a camuflarlos en cuanto sea posible. Esto conduce a una tendencia al “camuflaje” de un paradigma que podría “herir” a personas y

grupos ideológicos, instituciones y estados con los que deben mantenerse buenas relaciones pragmáticas.

La estrategia del "incompromiso hermenéutico". Estos comportamientos pragmáticos se apoyan, en el fondo, en algo que, al parecer, puede observarse "si sabemos leer correctamente entre líneas". Me refiero a la hipótesis de que la misma iglesia cristiana –aunque no pueda hacer de momento sino defender el paradigma greco-romano que constituye su rica tradición–, sin embargo, intuye que el paradigma está ya "fuera del tiempo" y, por tanto, procura sacarlo a relucir sólo cuando no hay ya otro remedio, pero que se oculta (no se menciona) cuando es posible. Esto no siempre es así, ya que, por ejemplo, Juan Pablo II se movió siempre con soltura y sin complejos dentro de los rasgos más obvios del paradigma. Pero esta estrategia de "olvido del paradigma" lleva consigo que, en muchos casos, la palabra doctrinal de la iglesia (y de muchos cristianos) se vaya reduciendo más y más a la "pura proclamación del *kerigma*". Se trata de una proclamación que ignora (en lo que puede) el paradigma que hasta hace poco se exhibía sin complejos. Al proclamar sólo el *kerigma* (poniendo entre paréntesis el paradigma greco-romano) se cae en un déficit explicativo que conlleva un "incompromiso hermenéutico". Hemos dicho que parte esencial de la misión de la iglesia al proclamar el mensaje kerigmático de Jesús era hacerlo inteligible desde la cultura del tiempo; a este principio respondió la iglesia primitiva y por ello se construyó el paradigma greco-romano. Por lo tanto, el "incompromiso hermenéutico" significa que la iglesia –al intuir que el único paradigma de que dispone "no vende"– renuncia a "explicarlo según la cultura humana" y se limita a "proclamarlo". El *kerigma* es suficiente, evidentemente, para suscitar en el hombre la adhesión existencial. Es lo que pasó en la iglesia primitiva. Pero, una pura proclamación que renuncia al logos de la cultura coetánea, no es lo que el cristianismo merece. Afrontar el esfuerzo hermenéutico es exigencia ineludible de la misma lógica de la fe, como siempre se hizo. Sin embargo, si se revisan los mensajes contenidos en muchos documentos eclesíásticos, vemos que cada vez más, en efecto, responden a esta actitud hermenéuticamente incomprometida. Esto tiene una consecuencia negativa: el cristianismo se parece más y más a un mensaje esotérico al margen de la racionalidad de la cultura.

Manifestaciones teológicas de la crisis del paradigma en el siglo XX: nouvelle theologie y teología kerigmática. Hemos afirmado en lo anterior que a lo largo del siglo XX ha ido *in crescendo* la crisis del paradigma antiguo y en la historia de la teología hallamos manifestaciones a nuestro entender evidentes de esta crisis. La forma que el paradigma oficial había tomado en los últimos tiempos (XIX y XX) se había centrado en una insistencia en su versión escolástica. Como hemos visto, la renovación neoescolástica, por una parte, que seguía instalada en los sistemas tomista o suarista, y, por otra, la línea de renovación inspirada en Blondel que acabaría conduciendo a Maréchal y, sobre todo, a Karl Rahner. La crisis se manifiesta en que numerosos círculos católicos comienzan a criticar la hermenéutica escolástica (bien sea neoescolástica tomista o tomismo transcendental) porque les

parece inadecuada para presentar el cristianismo ante los tiempos modernos. Entonces, ¿qué alternativa se presenta? Podemos responder con precisión, ya que este enfoque aparece primero con menos entidad, pero se refuerza en el curso de la segunda mitad de siglo XX: en lugar de la hermenéutica escolástica se propone la pura presentación en toda su fuerza del *kerigma* cristiano. Para estos autores será la fuerza misma del *kerigma*, hasta ahora oscurecida por una teología (filosofía) inapropiada, la que arrastre hacia la fe y haga inteligible el cristianismo en nuestro tiempo. Recurrir a la proclamación del “puro *kerigma*” desde la conciencia de que el paradigma antiguo está en crisis, coincide con la actitud detectable en representantes de la iglesia que antes hemos calificado como “incompromiso hermenéutico”. Quienes piensan así afirman que la proclamación del *kerigma* es la opción correcta para que el cristianismo sea entendido en nuestro tiempo. Por tanto, “incompromiso hermenéutico” quiere decir prescindir de marcos filosóficos (y más los antiguos al uso, o sea, la escolástica), pero no es prescindir del deseo de que el cristianismo se haga inteligible en la modernidad. Para ello, su mejor hermenéutica es entonces prescindir de las hermenéuticas filosóficas y presentarse en la fuerza proclamadora del puro *kerigma*. Todo esto muestra, en efecto, que parte de la iglesia ha percibido sin lugar a dudas que “lo hermenéutico antiguo” ya “no funciona”. Y, al no disponer de hermenéuticas sustitutorias, se recurre a lo único que queda dentro de la auténtica lógica cristiana: la pura proclamación del *kerigma*. Sin embargo, para explicar con precisión qué queremos decir son necesarios todavía algunos matices.

Pero, ¿qué quiere decir “proclamar el *kerigma*” en nuestro tiempo? Es evidente que no puede querer decir sino proclamar la doctrina de Jesús, el mensaje de sus Palabras y de sus Hechos, y, al mismo tiempo, la adhesión existencial de la fe a la Persona de Jesús de Nazaret. En esta proclamación consiste precisamente el *kerigma* que toma forma en la iglesia primitiva y que se engrandece a medida que la Tradición de la iglesia lo ha ido profundizando al crear el *corpus* de la Tradición en el *patrimonium fidei*. En consecuencia, asumir esta proclamación en nuestro tiempo supone algunos principios. A) En su esencia es, por tanto, rehacer en toda su fuerza el *kerigma* primitivo, yendo a sus fuentes para entenderlo en su contexto histórico y en toda su fuerza existencial. Esto supone enriquecer los estudios de la teología bíblica y lo que fue la vivencia del *kerigma* en la iglesia primitiva. B) Para presentar a la cultura moderna la fuerza del *kerigma* no basta retrotraerse al nacimiento de la iglesia, sino que debe afrontarse la enriquecedora tarea de rehacer cómo ese *kerigma* ha sido vivido a lo largo de la historia. Lo importante no es hacer fuerza en los sistemas filosóficos como tales que en su tiempo fueron una perspectiva hermenéutica (greco-romana como hemos explicado), sino en descubrir cómo en ellos se vivía la esencia del *kerigma* y de la experiencia cristiana. Hacer teología desde esta “narrativa histórica”, por tanto, es pasar por alto la presencia de lo circunstancial (el esquema greco-romano) para descubrir lo esencial, a saber, la vivencia del *kerigma* como fe en un contexto existencial. C) La proclamación de este *kerigma*, iluminado por la iglesia primordial, por la Tradición y por la fe actual de la iglesia, no es tanto una cuestión de conceptos como una “razón del corazón”. Los primeros cristianos no abarcaban la riqueza conceptual vertida en la predicación de Jesús, pero vivían una intensa adhesión a Jesús “desde el corazón”. Por ello, la proclamación del *kerigma* ante el mundo actual no debe ser vista sólo como “razones conceptuales”, sino como “razones del corazón” que hacen intuir vivencialmente que sólo Jesús resuelve la angustia existencial de la vida. D) Por consiguiente, el objetivo de esta teología “proclamadora” deberá ser siempre

presentar en toda su profundidad y grandeza en relación a la creación, a la existencia del hombre y a la sociedad, la plenitud, la emoción y la belleza estética del *kerigma* cristiano y de la adhesión existencial a él. Esta grandiosidad del *kerigma* deberá ser la fuerza de atracción que lo haga inteligible en nuestro tiempo. Por tanto, la crisis del cristianismo en nuestro tiempo no se superará por una “reducción de la fe” a los condicionamientos de la modernidad, sino por la “vuelta del cristianismo a sí mismo en toda su profundidad”.

E) Creo además que para entender cómo ve esta teología la proclamación del *kerigma* es necesario plantear una pregunta: ¿hasta dónde es posible hacer una teología desde el “incompromiso hermenéutico” (al margen de toda filosofía)? Esta teología, en efecto, se caracterizó por su distancia crítica de toda propuesta hermenéutica (de la greco-romana, pero también de la filosofía y de la ciencia actual). Sin embargo, a esta teología también le es inevitable el “realizar la proclamación” usando palabras, frases y contextos explicativos. ¿De dónde los saca, ya que no se identifica con un sistema filosófico “de fondo” que le permita construir explicaciones según una lógica definida? A mi entender, para clarificar este punto, debemos hacer dos observaciones. a) Usa el lenguaje ordinario (en el sentido de lo que es un “metalenguaje” de referencia en la teoría del conocimiento). En él halla una visión ordinaria del mundo, de la vida y de la existencia humana que aplica como criterio explicativo sin más profundización. B) Por otra parte usa también eclécticamente intuiciones filosóficas de uno u otro autor o escuela, pero de forma puntual que no hace fuerza en los sistemas. Así, para poner un ejemplo, se habla del “iluminismo” de san Agustín, pero sin hacer fuerza en su “sistema”. Así, igualmente, se aplican criterios puntuales de santo Tomás, de san Ireneo o de la Stoa, sin que ello suponga compromiso con sistema filosófico alguno (teniendo en cuenta, además, como criterio general, que sólo interesa en la narrativa histórica recoger la vivencia del *kerigma* y no los sistemas filosóficos que se aplicaron).

A fines del siglo XIX y comienzos del XX apareció un movimiento teológico que se denominó “modernismo” porque —con una intención sin duda buena— pretendía “modernizar” la iglesia católica. Fue un movimiento amplio, muy extendido, que tocaba con sus propuestas campos muy variados (cultura, filosofía, conexión de la fe con la ciencia, teología y exégesis bíblica, historia, iglesia, etc.) y que contaba con autores sobresalientes, como Alfred Loisy. Su propuesta de “cambio” no fue apropiada ni prudente, sembró desconcierto, y fue condenada por la iglesia, primero en un decreto del Santo Oficio y, poco después, por la encíclica de Pío X titulada *Pascendi* (1907), viéndose incluso obligado el mismo Pío X en 1910 a introducir el llamado “juramento antimodernista” que se mantuvo durante medio siglo. El modernismo no acertó en promover un acercamiento de la iglesia a la modernidad, pero es una prueba de lo que aquí decimos, a saber, que en el siglo XX fue creciendo en la iglesia la sensación de que era necesario un repensamiento del cristianismo en el nuevo tiempo de la modernidad. Por otra parte muestra hasta qué punto la iglesia se defendía aún con vehemencia en las trincheras ideológicas del paradigma greco-romano. Como en otros capítulos diremos es comprensible la actitud de la iglesia porque probablemente no había llegado el momento del cambio (aunque se demorara ya varios siglos) y, en realidad, no había alternativa viable (el modernismo no lo fue). En todo caso, debemos aclarar que el modernismo, aunque contenía algunos elementos de la posterior “teología proclamadora del puro *kerigma*” (como una cierta referencia al entendimiento del cristianismo como pura narrativa histórica), es algo distinto.

Este tipo de teología puramente kerigmática nace ya entrado el siglo XX y se configura poco a poco, quizá incluso sobre el rescoldo histórico del modernismo. Nació en Francia y, aunque a no todos les parezca bien, se conoce como *Nouvelle Théologie*. Marie-Dominique Chenu se formó como dominico en la tradición tomista de Le Saulchoir y nunca renunció a ella. Pero propugnó una interpretación no intelectualista de santo Tomás que se distanciaba de la escolástica al uso, como era la de su maestro Garrigou-Lagrange. Reaccionó por ello con gran vehemencia al intento de imposición de las famosas 24 tesis tomistas, redactadas por el jesuita Mattiussi, para controlar la enseñanza católica. Su teología, en principio una pura escucha de la palabra de Dios en la proclamación del *kerigma*, respondía ya a las tendencias antes expuestas. La historia era para Chenu la realidad en que se ha vivido la palabra de Dios y es la fuente de nuestra vivencia de la fe. Lo que en ella se descubre no son abstracciones conceptuales, sino la vivencia del encuentro con Dios. Sólo este tipo de teología podía hacer presente el cristianismo en la historia del Cosmos (Teilhard) y en la historia humana. Fue en diversas ocasiones condenado por el Santo Oficio, acusado de modernista, pero al final rehabilitado. Sin duda en conexión con las ideas de Chenu, el jesuita Henri de Lubac es quizá el teólogo más representativo. Tras la encíclica *Humani generis* (1950), en que Pío XII quiso atajar las críticas de la *Nouvelle Théologie* al intelectualismo escolástico (que seguía siendo protegido por la iglesia), se le retiró la docencia, siendo más tarde rehabilitado por Juan XXIII al hacerlo teólogo del Vaticano II (y Juan Pablo II le hizo Cardenal). La inserción en la fe y la proclamación del *kerigma* es de nuevo existencialista, mística, personalista y recibida de la fe viviente en la Tradición de la iglesia (no de los sistemas filosóficos del pasado). Sus ideas tuvieron un protagonismo especial en la discusión en torno al problema de la naturaleza-Gracia que en su tiempo se planteó. Estuvo influido por Blondel, Maréchal y Teilhard, pero hizo de ellos una lectura mística concordante con su posición personal. En la misma línea hay que recordar a Jean Daniellou (jesuita, también nombrado Cardenal por Pablo VI en 1969). De nuevo un cristianismo entendido como experiencia existencial personalista integrada en la vivencia de la fe en la Tradición: una tradición de experiencia, no de sistemas filosóficos. En su teología hay una incidencia en lo socio-político (la experiencia comunitaria cristiana como testimonio de la fe) y una importante referencia al diálogo interreligioso (con enfoques no del todo acertados, a nuestro entender). Sin embargo, la gran figura de este modo "puramente kerigmático" de entender la teología no es francesa sino el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar. Su teología, en efecto, es una majestuosa presentación de la grandeza y de la profundidad de la imagen del cosmos, de la vida y del hombre en el cristianismo. Hombre de una extraordinaria cultura eleva la vivencia de la fe en el *kerigma* cristiano a una experiencia mística y estética de extraordinaria fuerza de arrastre. Por ello estuvo Balthasar en una firme oposición de todo intento de adaptación de la cosmovisión cristiana a la modernidad que pudiera lesionar la verdadera esencia del *kerigma*. No podemos recapitular aquí el conjunto de su rico pensamiento, expuesto al estilo alemán en largas y complejas composiciones. Pero no quiero dejar de mencionar la "teología de la kénosis" en el marco de su obra *Teodramática* en que presenta el drama de la historia humana explicado desde la revelación cristiana. Es evidente que, dado el protagonismo que tiene también en nuestro ensayo esa misma "teología de la kénosis", debemos ver a Balthasar muy cercano, aunque desde su punto de vista propio, a las tesis que defendemos.

Es obvio que la *Nouvelle Théologie* y el impacto de la calidad de los teólogos que la han

defendido debía influir en otros muchos autores similares (vg. Congar). Es imposible proceder a enumerarlos, ni siquiera interesa que lo hagamos. Pero sí es importante observar que el papa Juan Pablo II, Karol Wojtyła, se movió en un marco de filosofía personalista, abierto con simpatía a este tipo de teología, pero que siguió defendiendo equilibradamente el marco escolástico clásico con sus implicaciones racionalistas. En cambio, el papa Benedicto XVI, Joseph Ratzinger, construyó su teología –como concluyen sus interpretes– identificándose con claridad con las posiciones de esta teología puramente proclamadora del *kerigma*. En sus tiempos criticó la intelectualización del cristianismo desde sistemas filosóficos escolásticos e hizo una lectura agustiniana y existencialista de la teología como experiencia vivencial de la fe, también recogida desde la historia y la Tradición. En esta línea personalista y existencialista (no sólo proposicional) entendió también Ratziger la Revelación desde sus tiempos de perito del concilio Vaticano II. Para Benedicto XVI la racionalidad profunda del cristianismo es más su misma imagen revelada de la realidad en el *kerigma*, asumida personalmente como vivencia de sentido, que una conceptualización abstracta montada desde los sistemas escolásticos “racionalistas”. Un lugar teológico muy importante que nos sirve para evaluar la influencia de la teología kerigmática es el mismo concilio Vaticano II. Es sabido que, una vez reunidos los padres conciliares retiraron el conjunto de documentos que habían sido preparados por el equipo del cardenal Ottaviani de acuerdo con los principios rigurosos de la teología escolástica greco-romana oficial y fueron sustituidos por los nuevos documentos, incomprometidos hermenéuticamente y más cercanos a lo que en aquellos años era la nueva teología puramente kerigmática que defendían los peritos conciliares más prestigiosos como eran Chenu, de Lubac, Daniellou y el mismo Ratzinger.

Un tema teológico crucial en que la *Nouvelle Théologie* obligó a matizar tanto a quienes seguían en la neoescolástica clásica (tomismo o suarismo) como a los defensores del tomismo transcendental kantiano (Maréchal, Rahner), fue el entendimiento cristiano de la relación entre la naturaleza y la Gracia. Para la escolástica el mundo natural producía el conocimiento de Dios y, en consecuencia, la religiosidad, por un puro juicio ontológico sobre el mundo físico. En Rahner el *excessus* transcendental sobre el ser-en absoluto (Dios) o anticipación (*Vor-Begriff*) situaba al hombre ante Dios, esperando existencialmente en la historia que resonara su Palabra (Oyente de la Palabra). Parecía, pues, que la vida humana estaba abierta como a dos dimensiones de realidad paralelas: la naturaleza orientada por la razón y la Gracia producida por la presencia real de Dios en la historia (por el Espíritu y por Cristo). La síntesis de estas dos niveles cuasi-paralelos debía unificarse ya que el hombre real debía vivir siempre su religiosidad desde la experiencia unitaria de la Gracia, en el Espíritu y en el logos de Cristo.

En todo caso hay que insistir en que en esta teología kerigmática de la proclamación de la pura Palabra de Dios se mantienen los rasgos fundamentales del paradigma greco-romano (tal como los hemos expuesto). Aunque se intente abandonar los sistemas filosóficos clásicos (y así manifiestan su crítica a los sistemas filosóficos), se mantienen los rasgos que habían sido inducidos por el paradigma antiguo en la teología cristiana: ante todo el teocentrismo y el religiocentrismo, donde el cristianismo se presenta como la única cosmovisión que puede hacer al hombre “hombre”, incluso obviamente en su condición natural. La imposibilidad de un “humanismo sin Dios”, de una “ciudad sin Dios”, lleva siempre inevitablemente al “drama del humanismo ateo” (de Lubac). También Teilhard de Chardin (como antes se argumentaba), aunque ya no sostenía una

ontología escolástica greco-romana, permaneció sin embargo en el teocentrismo del paradigma antiguo.

A nuestro juicio, la teología kerigmática ha hecho "virtud" de una "necesidad histórica". La historia había llevado a la iglesia cristiana a intuir que el paradigma antiguo ya no servía. El resultado era su camuflaje y el "incompromiso hermenéutico" (no comprometerse con los sistemas filosóficos en entredicho). Pues bien, esta teología ha hecho de la necesidad (la crisis filosófica del paradigma) la virtud de mirar al puro *kerigma* para aprender a describir su grandeza vivencial desde una contemplación global de la historia y de la Tradición. Este engrandecimiento es sin duda una aportación enriquecedora (vg. la estética cristiana de von Balthasar). Si se es cristiano, por tanto, ¿qué sentido tiene no alegrarse en esta profundización en la vivencia del *kerigma*? Frente a un "compromiso hermenéutico" sin calidad (tal como se ve en la mayor parte de los casos), la teología kerigmática da de lado a la hermenéutica, pero mediante una proclamación del *kerigma* con una nueva calidad que lo enriquece (y que, apurando, se podría considerar como la intrínseca "fuerza hermenéutica" del puro *kerigma*).

Nuestro ensayo ante la teología kerigmática. Llegados a este punto parece conveniente exponer con precisión cuál es la posición de nuestro ensayo ante este tipo de teología. No hay duda de que aclarará nuestro punto de vista ante una tendencia actual de muchos teólogos. Al hacerlo deberemos apuntar anticipadamente a las tesis que más adelante se argumentarán en otros capítulos.

1) La tesis de nuestro ensayo se centra en denunciar que el paradigma greco-romano, en lo que tuvo de filosofía antigua y sus derivaciones (no en lo que aquella teología tuvo de vivencia kerigmática de la fe) no es hoy aceptable (capítulos IV y V). Por tanto, por cuanto la teología kerigmática es una profundización en el contenido mismo del *kerigma* (que prescinde de los contenidos filosóficos antiguos por principio, tal como hemos expuesto), mostrando su grandeza y profundidad desde la Tradición, nuestro ensayo no sólo acepta esta nueva riqueza sino que puede ser integrada en la nueva hermenéutica del cristianismo que proponemos. Un ejemplo: la teología de la kénosis de von Balthasar, antes mencionada.

2) No obstante, en nuestro ensayo defendemos con firmeza que la opción por la teología puramente kerigmática (haciendo de necesidad virtud) no basta; por tanto, consideramos que no es la actitud teológica correcta y sólo se entiende como talante teológico en una situación de emergencia (por la crisis del paradigma antiguo, como en realidad ha sido). De ahí que, aunque sólo sea formalmente, estamos de acuerdo con lo antiguo, ya que consideramos que la teología cristiana debe afrontar el esfuerzo hermenéutico, tal como hizo la tradición cristiana al crear el paradigma greco-romano y vivir en él hasta nuestros días (la *nouvelle théologie* es sólo de las últimas décadas y, además, el paradigma greco-romano sigue siendo la doctrina oficial). Ahora bien, si se impone la persuasión de que la hermenéutica antigua no sirve, entonces lo correcto es buscar la nueva hermenéutica que se hace posible en la modernidad (que "debe hacerse posible" si Dios es el autor de la creación que el mundo moderno conoce con mayor precisión). Nuestro ensayo es, en último término, una búsqueda consecuente de esa nueva hermenéutica.

3) Si la nueva hermenéutica todavía no existe y las que han sido propuestas son fragmentarias y no parecen ser aceptables (modernismo, Teilhard, teología de la liberación, teología del proceso, etc.), entonces quizá la única solución *in via* sea un "incompromiso hermenéutico" de calidad (teología kerigmática). Sin embargo, la tesis fundamental de

este ensayo es proponer la nueva hermenéutica a que conduce el mundo moderno: el paradigma de la modernidad. Si esta propuesta es aceptable, o no lo es, constituye precisamente lo que este ensayo somete a consideración, desde el soporte argumentativo que lo justifica.

4) Consideramos, además, que esta nueva hermenéutica científico-filosófica-teológica sería la forma debida de llevar a cabo el programa de la misma teología kerigmática (a saber, profundizar existencialmente en la vivencia del *kerigma* en la Tradición). Esta teología, en efecto, hace uso, inevitablemente, de una hermenéutica imprecisa y ecléctica (conocimiento y lenguaje ordinario o contenidos puntuales de los grandes autores, según lo antes dicho). Pero, frente a esto, lo correcto (como hizo a su manera el paradigma antiguo y oficialmente nadie ha derogado) es situarse en una imagen del universo, de la vida, del hombre y de la cultura, reflexionada con precisión hasta permitir construir un lenguaje ordenado que muestre cómo la Voz del Dios de la Revelación es la misma Voz del Dios de la Creación. Es esta hermenéutica la que daría acceso a proclamar en nuestro tiempo el *kerigma* en su verdadera grandeza intrínseca (este era el programa de la teología kerigmática). Un ejemplo: la teología de la kénosis de von Balthasar. Creemos que la hermenéutica propuesta por nuestro ensayo (como veremos en capítulos posteriores) es el marco para profundizar, desde la creación y desde la cultura, en el verdadero alcance de la teología kenótica propuesta por von Balthasar.

5) La teología kerigmática ha criticado lo que llaman "adaptación al mundo" (como se ve en von Balthasar y, al parecer, también en el papa Benedicto XVI). Frente a ello defienden que la forma de hacer inteligible el cristianismo en nuestro tiempo es profundizar en el mismo contenido intrínseco del *kerigma*. No se trata de adaptar la iglesia al mundo, sino de que el mundo entienda que sólo en Cristo puede alcanzar, personal y socialmente, su plenitud. Es sabido que no pocos autores de esta corriente han criticado incluso algunos de los enfoques (por ellos considerados algo "simplistas") de la constitución *Gaudium et Spes* en el concilio Vaticano II. Pues bien, nuestra propuesta hermenéutica no es "adaptar el cristianismo al mundo moderno", sino escuchar la Voz del Dios de la Creación (desde el conocimiento que permite el mundo moderno) para profundizar desde allí en la hermenéutica intrínseca del *kerigma*. Es esta nueva hermenéutica la que, a nuestro entender, permitirá la proclamación inteligible de la integridad del *kerigma* ante el mundo moderno (que es lo que, en último término, responde al programa de la teología hermenéutica).

6) Por consiguiente, a nuestro juicio, la teología kerigmática tiene sólo una justificación "de hecho" (coyuntural), pero no "de derecho" (no es lo debido en lógica teológica). Por ello, aunque fuera desde una filosofía insuficiente, la neoescolástica residual y el neotomismo transcendental del XIX-XX estaban formalmente en un enfoque más adecuado. Esta teología kerigmática responde con calidad al "incompromiso hermenéutico", ha sido una salida más bien coyuntural a la crisis del paradigma y, en el fondo, ha heredado del paradigma antiguo sus posiciones más características (como el teocentrismo y el religiocentrismo). Más adelante se explicará la nueva imagen de la realidad proporcionada por la ontología de la ciencia y en qué sentido científico-filosófico-teológico la nueva imagen de la obra del Dios de la Creación hace posible una nueva hermenéutica "filosófica" (para nosotros en todo caso inevitable) que nos instala en la profundización intrínseca del contenido del *kerigma* inteligible para nuestro tiempo. Que la iglesia salga de su actual indefinición, que encuentre la nueva hermenéutica buscada desde hace

siglos y que se instale en ella con luz y taquígrafos, en la escenografía espectacular del nuevo concilio, es todavía la gran deuda cristiana pendiente con la historia, cuyo saldo tratamos de promover en este ensayo. Si el concilio Vaticano II fue un concilio de corte kerigmático y pastoral, el nuevo concilio que nosotros proponemos debería ser, por contraste, un concilio "hermenéutico" como en su momento explicaremos (capítulo VIII).

Conclusión: el paradigma antiguo y la modernidad. No creo que pueda ponerse en duda seriamente la presencia que el paradigma greco-romano ha tenido en la historia del cristianismo. La síntesis de su recorrido desde la patrística al diálogo con la ciencia en el siglo XX, tal como se ha presentado, y la selección de los rasgos propios del paradigma puede ser matizada, e incluso discutida. Es evidente cuando se trata de sintetizar algo tan complejo y que ha durado tantos siglos. Pero, en conjunto, dejando aparte los matices, veo muy difícil negar que el paradigma fue teocéntrico, religiocéntrico, teocrático, que se construyó desde el marco general de la ontología griega con su enfoque dualista (con los debidos matices), derivando a una idea marcadamente estaticista de la ley natural y de la ley divina. Veo incluso muy difícil negar que el paradigma se mantuvo firme hasta el siglo XIX y la primera mitad del XX. En nuestra opinión, hasta la actualidad, la iglesia oficial se mantiene todavía en el paradigma, aunque con una actitud más suave, débil, "difusa", tendente a lo que hemos calificado como "incompromiso hermenéutico" y a la introducción de las adaptaciones *ad hoc* que las circunstancias exijan. Desde nuestro análisis este cierto camuflaje no debe impedir reconocer que el paradigma antiguo sigue vigente en un segundo plano y se manifiesta continuamente para quienes tienen las antenas puestas y saben detectar sus efectos. Quizá haya quienes piensen que hoy se han integrado ya tantas adaptaciones *ad hoc*, y se es tan flexible y tan incomprometido hermenéuticamente, que en realidad estamos ya en "otra cosa". Mi opinión es que esa pretendida "otra cosa" es propiamente la "nada". Al mismo tiempo, estamos y no estamos en lo antiguo, pero no estamos definida y precisamente en ningún otro lugar cognoscible del futuro. Estamos en el aire. Estamos sólo en el puro *kerigma* proclamado mediante una hermenéutica que no nos atrevemos a explicitar, llena de tantos parches y remiendos que se hace impresentable. Como vamos a seguir argumentando, el paradigma antiguo está ahí y debe ser sustituido con urgencia por una alternativa consistente y bien construida. Quizá el verdadero problema de la cultura cristiana en los últimos siglos haya sido la fuerza del paradigma antiguo (la persuasión con que había sido interiorizado por la tradición teológica), su crisis frente a la modernidad y la carencia de alternativa consistente. En los capítulos siguientes deberemos ver la crisis del paradigma antiguo, al contrastarla con la nueva imagen del universo en la modernidad, y la naturaleza del cambio paradigmático alternativo.

Considerar que la iglesia ha estado instalada en el paradigma greco-romano es una opinión defendible. Hacer una descripción del paradigma y preguntarse hasta qué punto el cristianismo sigue hoy instalado en él, formándose un criterio sobre todo ello, es una ocupación intelectual legítima que no contraviene para nada la fe cristiana. Al contrario es una exigencia derivada de la lógica de la fe. Sólo hemos hecho un diagnóstico de la situación, ya que no es posible salir de la crisis sin saber con precisión dónde se está y hacia dónde se debe caminar. Este diagnóstico sobre la naturaleza y la persistencia del paradigma greco-romano es una propuesta diagnóstica que puede ser rechazada o aceptada, y, si esto último se impone, consensuada con matices o sin matices. En todo caso, la

existencia y pervivencia del cristianismo en el paradigma antiguo greco-romano, dentro de la lógica de nuestro ensayo y los matices explicados, ocupa un lugar lógico esencial, puesto que argumentamos la necesidad del cambio paradigmático que debería jugar un papel relevante en el contenido del nuevo concilio.

Una última observación. Lo que en este ensayo defendemos es que no existe contradicción entre modernidad y cristianismo. Al contrario: que la modernidad permite una extraordinaria profundización en la Voz del Dios de la Revelación en Cristo. Por ello, la modernidad debió haber nacido de los mismos cristianos, al intuir que la vivencia auténtica de su fe les llevaba a la modernidad. Así fue, en efecto, en Erasmo o en John Locke. Sin embargo, el hecho histórico fue que entre la modernidad y el cristianismo se produjo un penoso malentendido de inmensas consecuencias. Un desencuentro que ha durado siglos. Nuestra tesis es precisamente que la historia está entrando hoy en tiempos excepcionales que conducen finalmente (esta es nuestra propuesta) a deshacer aquel traumático malentendido histórico que todavía perdura.

La moderna imagen de la realidad en la Era de la Ciencia

El paradigma greco-romano, ¿ha quedado realmente desfasado de la imagen del mundo en la modernidad? En este ensayo defendemos que, en efecto, ha quedado desfasado y es uno de los impedimentos para que el cristianismo haga presente el *kerigma* de tal manera que sea inteligible en nuestro tiempo. Probablemente a esta carencia de paradigma hermenéutico se debe atribuir parte de la crisis moderna de la religión en el mundo cristiano. Sin embargo, ¿es esto así? En realidad, supuesto que hemos argumentado en qué consiste el paradigma antiguo y en qué sentido sigue presente actualmente en la iglesia, no podemos justificar nuestra tesis sin dar un paso más: sin exponer en qué consiste la imagen del universo, de la vida y del hombre en la Era de la Ciencia para contrastarla con la imagen del antiguo paradigma y poder constatar con precisión cómo y por qué se trata de dos visiones de lo real sustancialmente diversas. El recorrido que emprendemos en este capítulo nos llevará a reconstruir la génesis de la ciencia moderna, su epistemología, la idea de la materia, del universo, de la vida, del hombre, y en especial la génesis de la razón, como factor determinante en la mente humana. Como veremos, si la Era de la Ciencia nos ha suministrado una imagen de lo real distinta de aquella que configuró el mundo antiguo, entonces podemos decir que la modernidad hace posible una profundización en el conocimiento del mundo que Dios realmente ha creado. La obra de la creación responde a las características que constatamos en la razón moderna. ¿Por qué? Pues simplemente porque la ciencia moderna constata con mayor precisión y exactitud cómo realmente es el universo creado. Así es la obra creadora de Dios (al menos hasta donde puede conocerse hoy en la modernidad, sin excluir que el conocimiento científico, filosófico y teológico siga perfeccionándose en la historia por venir). Por consiguiente, la imagen de lo real en el mundo moderno permite una nueva formulación del contenido de la ley natural que, al reflejar el orden que Dios ha querido crear, es también una ley divina para el creyente. Dios no ha querido que el mundo creado sea un instrumento de sometimiento a un orden creado fijo, teocéntrico, sino el hábitat de la libertad donde la naturaleza y el hombre deban construir creativamente su futuro. La ley natural es la ley de la libertad y de la creatividad.

Trayectoria de este capítulo. La actitud cristiana que hizo nacer el paradigma greco-romano, dejando aparte el paradigma hebreo que estaba en la base de la experiencia religiosa de Israel y de los primeros cristianos, fue la persuasión de que Dios había hecho al hombre racional, que Dios había creado el orden racional de la naturaleza y que el uso de la razón debía conducir a Dios, en armonía con el *kerigma* cristiano. La razón era aceptable para el cristianismo porque debía suponerse que su uso autónomo permitiría conocer el orden racional que había establecido el Dios revelado en Jesucristo. Entre el uso autónomo de la razón y la idea del mundo proclamada en el *kerigma* no podía haber sino convergencia y armonía. Así, la asimilación y perfeccionamiento de la racionalidad clásica permitió construir el portentoso edificio del paradigma greco-romano, mantenido durante siglos y que pervive todavía en la actualidad.

El paradigma –como hemos dicho repetidamente– no era el *kerigma*, sino una lectura o interpretación histórica. Pero se confiaba en el supuesto de que el paradigma estaba racionalmente en la Verdad (aunque ésta se completaba en el *kerigma*). Esta “persuasión de verdad” estaba reforzada por una obra de siglos y siglos perfeccionando el paradigma greco-romano, con la contribución de una innumerable variedad de autores y escuelas de extraordinaria calidad intelectual, y, al mismo tiempo, por el firme compromiso mantenido por la iglesia durante siglos con el fondo interpretativo del paradigma. Por ello, una inmensa inercia histórica impulsó, y ha seguido impulsando, a la iglesia a mantenerse en las líneas esenciales de la Verdad que se ha venido enseñando durante siglos. Esta inercia de la Tradición es a todas luces comprensible.

Hasta fines de la Edad media la filosofía-teología cristiana era participada por toda la sociedad. Pero en el renacimiento y en la ilustración comenzó a nacer poco a poco el mundo moderno. La nueva imagen de la realidad en la modernidad estuvo decisivamente influida por el conocimiento de la materia, del universo, de la vida y del hombre en la ciencia. ¿Por qué el cristianismo no se inspiró en esa nueva imagen para profundizar en el *kerigma*, permaneciendo ya a deshora anclado en el paradigma antiguo? Probablemente, además de la fuerza inercial de una tradición tan potente y rica en que se había expresado el *kerigma*, el problema consistió en que no había una alternativa viable. ¿Por qué no? Porque la imagen científica de la realidad no fue apropiada, durante siglos, para afrontar desde ella la nueva hermenéutica. Es verdad, como ha mostrado el historiador John Hedley Brooke, que los grandes científicos ingleses –por ejemplo Newton– se mantuvieron en la tradición teísta cristiana. Pero, la verdad es que la ciencia fue haciéndose “reduccionista” y anticristiana. En este capítulo vamos a exponer cómo la idea de la materia, del universo, de la vida y del hombre, en la ciencia actual es, ciertamente, “monista” –muy distinta de la ontología dualista del paradigma antiguo– pero, sin embargo, cada vez más alejada del “reduccionismo” que imposibilitó el diálogo con el cristianismo. El holismo de la ciencia contemporánea está hoy madurando, pero abre ya el horizonte de una nueva

forma de entender la realidad más cercana a Dios, a la religión y al cristianismo. Si en otro tiempo la ciencia trataba de “reducirlo” todo a una materia mecánico-determinista, hoy constatamos la tendencia a entenderlo todo desde la realidad de la vida y de la conciencia abierta a campos de realidad. La ciencia es como es y no podemos cambiarla. Pero aceptar su imagen de lo real no oscurece la hermenéutica religiosa, sino que, al contrario, introduce una insospechada luz en la hermenéutica del cristianismo. El recorrido que emprendemos en este capítulo, ciertamente sembrado de conceptos difíciles para quienes no estén habituados, debe abrir la experiencia de que, en efecto, la imagen de la realidad producida por la ciencia moderna es muy distinta de la ontología que fundamentó el mundo antiguo. La ciencia fue progresando hasta que, ya a partir del siglo XVII, se constituyó en punto de referencia de la idea del mundo que, en profundidad, trató de construir la filosofía. La filosofía y el humanismo moderno trataron de estar siempre en congruencia con la imagen de la realidad que ofrecía la ciencia. Lo veremos con mayor precisión en el capítulo V, al considerar entonces la antropología filosófica que construyó modernamente la cultura en la Era de la Ciencia.

El cambio de perspectiva producido por el ejercicio moderno de la razón, en la ciencia y en la filosofía, ha sido considerable. Como defendemos en este ensayo esta imagen es más fiable que la antigua y nos permite entender que el mundo real creado por Dios es el mundo conocido por la razón moderna. Es un universo monista, estructural y sistémico, autónomo, dinámico, evolutivo, abierto, que produce la vida y, desde ella, la emergencia de la sensibilidad-conciencia y de la razón en la especie humana. De entre sus propiedades nuevas debemos destacar, sin embargo, la decisiva: frente a la patencia de la Verdad propia del paradigma antiguo, el moderno nos impone la imagen de un universo enigmático y borroso, de ambigüedad metafísica, que emplaza al hombre a construir creativamente su sentido-de-la-vida. Estas propiedades del universo real –del universo que Dios ha creado– deben ser vistas por el cristianismo como la Voz del Dios de la Creación que, como se explicará en el capítulo V, llevan a una nueva hermenéutica congruente con la cultura de nuestro tiempo. Si el cristianismo no sabe hacerse a esta nueva imagen de lo real, difícilmente podrá entrar en el mundo moderno para proclamar con dignidad el *kerigma* cristiano.

1. La evolución de la razón en la modernidad

Sin embargo, aparece pronto una pregunta inevitable, dada la autonomía de la razón natural y su evolución en la historia: ¿y si el desarrollo de la razón nos llevara a un punto en que el constructo racional de los griegos, perfeccionado en el paradigma greco-romano del cristianismo, debiera considerarse anticuado y nos viéramos obligados a abandonarlo? El paradigma consideró, en efecto, que la razón podía seguir su desarrollo, tal como era evidente en la ciencia. Pero,

como veíamos en el capítulo anterior, la actitud general fue considerar que los nuevos conocimientos se iban integrando ordenadamente en el paradigma, de tal manera que éste quedaba incluso reforzado. Por consiguiente, el hecho es que la fuerza misma del paradigma greco-romano, así como su inercia histórica, le han impedido hasta ahora considerar la eventualidad de abandonarlo por el avance de la razón.

Sin embargo, hay algo que debe establecerse de principio: si el avance del conocimiento (dígase "ciencia") superara los sistemas de la racionalidad greco-romana y si este avance supusiera un acercamiento más correcto a la naturaleza de las cosas, entonces un "mejor conocimiento" debiera permitir una "mejor interpretación" del *kerigma* cristiano. Al fin y al cabo la doctrina de Jesús que se proclamaba en el *kerigma* habla del Dios real de la creación, y por ello no podría haber contradicción con la razón que describe la creación y el *kerigma* proclamado por Jesús. En otras palabras: el avance de la historia debería abrir nuevas posibilidades en la comprensión y profundización del *kerigma* cristiano.

La modernidad y su impulso hacia el cambio de paradigma. El supuesto que aquí consideramos inevitable contempla, pues, con toda radicalidad, que se llegara a un momento en que fuera patente la necesidad objetiva de abandonar el paradigma interpretativo que durante siglos ha constituido la lectura oficial del cristianismo. Es evidente que tal situación podría producir vértigo a sinceros defensores del paradigma en cuestión. Si el mundo platónico-aristotélico dejara de ser una construcción racional viable, ¿podría entonces decirse que la iglesia ha estado "enseñando el error" durante siglos y siglos?

Es comprensible que la imprecisa sentencia teológica "la iglesia no puede haber enseñado el error", que en el pasado frenó numerosos cambios, surja de nuevo y produzca un vértigo angustioso sobre las decisiones que la iglesia deba prudentemente tomar. Esta angustia, sin embargo, se plantea desde una mala teología: la teología católica sólo afirma la "inspiración" de la Escritura y la "asistencia" a la iglesia para hacer presente en la historia el *kerigma* proclamado por Jesús. Pero la fidelidad al *kerigma*, al *patrimonium fidei*, tutelada por la Providencia divina no garantiza la verdad de los diversos sistemas explicativos surgidos en la historia. Por consiguiente, no hay en principio objeción teológica alguna al eventual hecho de que la iglesia hubiera enseñado el "error filosófico platónico-aristotélico" (más ampliamente el error del paradigma greco-romano del cristianismo) y que, al mismo tiempo, bajo la Providencia divina, hubiera hecho presente sin error la Verdad del contenido esencial del *kerigma* cristiano.

Es evidente, por una parte, que la necesidad de abandonar el paradigma se contemplaría sólo en el caso de que el desarrollo de la racionalidad moderna ofreciera una alternativa clara: mejor construida, socialmente impuesta y con la posibilidad de permitir una nueva interpretación (o hermenéutica) más rica del *kerigma* cristiano. Esta alternativa consistiría obviamente en un conocimiento

nuevo de las propiedades ontológicas y antropológicas del universo creado por Dios. Por consiguiente, es evidente también, por otra parte, que el conocimiento nuevo de estas propiedades del mundo creado permitiría reconstruir una nueva lectura del diseño creador de Dios, es decir, de la ley natural que el cristiano debe entender como ley divina. La forma en que Dios ha creado el mundo es la clave para entender qué ley ha pretendido imponer Dios en la creación y cuál es su plan o designio eterno para la salvación de la especie humana. Sobre este punto volveremos al concluir este capítulo, al considerar qué tipo de mundo ha sido creado por Dios si nos atenemos a los resultados de la ciencia.

Pues bien, la tesis que sostenemos en este ensayo es que la modernidad ha supuesto el nacimiento de una segunda gran navegación del pensamiento (la primera fue la navegación griega), siendo la ciencia el elemento esencial que configura la nueva visión del universo, de la vida y del hombre. Esta nueva visión del mundo afecta en lo más esencial a la imagen de lo real propuesta hace siglos en el paradigma greco-romano. No se trata de algo trivial que pueda ser integrado en el paradigma anterior (en un proceso que Kuhn llamaría de ciencia normal). Es una imagen sustancialmente nueva del universo que se nos impone irremediablemente, que nos obliga a reconstruir desde sus fundamentos nuestra visión de la realidad, que ofrece una imagen nueva del mundo realmente creado por Dios y que abre una interpretación nueva, más rica del *kerigma* cristiano, manteniendo íntegramente los principios del *patrimonium fidei*. Es claro que hasta aquí sólo hemos hecho una declaración de los principios y de las creencias personales.

Para valorar la opinión acerca de la necesidad de un cambio de paradigma debemos emprender primero, en este capítulo, la descripción objetiva de los perfiles de esta nueva visión del universo, de la vida y del hombre en la ciencia moderna. Una vez descrita la nueva imagen del mundo en la ciencia, estaremos en condiciones de valorar en qué sentido decimos que ya no es compatible con el viejo paradigma greco-romano. Entonces podremos ponderar concretamente y con toda precisión sus diferencias puntuales. De momento, en este capítulo, nos referimos, pues, sólo a la ciencia y, por tanto, por contraste, a la dimensión filosófico-teológica del paradigma greco-romano (vista en el capítulo anterior). Más tarde deberemos también referirnos, en otros capítulos, a la emergencia del nuevo "paradigma de la modernidad" que, en nuestra opinión, fundándose en la nueva imagen del universo, debiera sustituir al paradigma greco-romano en la interpretación del *kerigma* cristiano.

La expectativa eclesial del nuevo paradigma. Aunque la iglesia permanezca de hecho todavía en el paradigma greco-romano, la expectativa de un nuevo paradigma que se fundara sobre la imagen del mundo en la ciencia es una firme posibilidad abierta en la iglesia. Recogemos ahora algunas palabras de Juan Pablo II en carta dirigida al jesuita científico John Coyne, entonces director del Observatorio Vaticano, sobre las relaciones de la ciencia con la teología. Juan Pablo II, por otra parte tan sumergido en lo más clásico del paradigma greco-romano,

es consciente de que Aristóteles fue sólo una lectura impuesta por la cultura de entonces, pero no una verdad absoluta, y de que la teología debería emprender en relación a la ciencia algo parecido a lo que en su tiempo hizo santo Tomás de Aquino con el aristotelismo.

“Se ha definido la teología, nos dice Juan Pablo II, como un esfuerzo de la fe por alcanzar comprensión, como *fides quaerens intellectum*. Como tal, debe estar hoy en intercambio vital con la ciencia, del mismo modo que lo ha estado siempre con la filosofía y otros saberes. La teología tendrá que recurrir a los descubrimientos de la ciencia en uno u otro grado, mientras siga siendo principal incumbencia suya el ser humano, los logros de la libertad, las posibilidades de la comunidad cristiana, la naturaleza de la fe y la inteligibilidad de la naturaleza y de la historia. La vitalidad y trascendencia de la teología para la humanidad se reflejarán profundamente en su capacidad de incorporar estos descubrimientos”.

“Ahora viene una cuestión de delicada importancia, que hemos de matizar con cuidado. No es propio de la teología incorporar indiferentemente cada nueva teoría filosófica o científica. Sin embargo, cuando estos descubrimientos llegan a formar parte de la cultura intelectual de la época, los teólogos deben entenderlos y contrastar su valor en orden a extraer del pensamiento cristiano algunas de las posibilidades aún no realizadas. El hilemorfismo natural de Aristóteles, por ejemplo, fue adoptado por los teólogos medievales para servirse de él en el examen de la naturaleza de los sacramentos y la unión hipostática. Esto no significaba que la Iglesia juzgara la verdad o falsedad de la concepción aristotélica, ya que eso no es incumbencia suya. Significaba que ésta era una de las grandes concepciones ofrecidas por la cultura griega, que necesitaba ser comprendida, tomada en serio y contrastada en cuanto a su valor para iluminar diversas áreas de la teología. Los teólogos podrían preguntarse hoy si, con respecto a la ciencia, la filosofía y otras áreas del conocimiento humano contemporáneas, han llevado ellos a cabo este proceso extraordinariamente difícil, con la perfección con que lo hicieron estos maestros medievales”.

“El asunto es urgente. Los avances contemporáneos de la ciencia constituyen un desafío a la teología mucho más profundo que el que constituyó la introducción de Aristóteles en la Europa Occidental del siglo XIII. Y estos avances ofrecen también recursos de potencial trascendencia para la teología. Del mismo modo que la filosofía aristotélica, por el ministerio de estudiosos de la magnitud de santo Tomás de Aquino, acabó configurando algunas de las más profundas expresiones de la doctrina teológica, ¿acaso no podemos esperar que las ciencias de hoy, junto con todas las formas de conocimiento humano, puedan vigorizar e informar las partes de la empresa teológica que se relacionan con la naturaleza, la humanidad y Dios?”.

Juan Pablo II, en esta carta, es consciente de que debería pasarse a un nuevo paradigma. Nosotros lo llamamos “paradigma de la modernidad” y, en este ensayo, proponemos una hipótesis sobre su contenido. Pero Juan Pablo II ve en

este mismo texto que la alternativa por la que suspira no ha sido producida. Es lo que decíamos en el capítulo anterior: estamos en el paradigma greco-romano, tenemos conciencia de que ya ha pasado su tiempo, pero no tenemos alternativa. Por ello, Juan Pablo II permaneció en lo que había: la tradición del paradigma vigente, añadiendo aquellos cambios *ad hoc* impuestos por la necesidad (vg. la valoración del evolucionismo darwiniano). La tesis de este ensayo, por tanto, es que hoy ha madurado la visión científica del mundo, que ya no es reduccionista, y también ha ido madurando la reflexión teológica, hasta el punto de dejarnos en condiciones de formular el nuevo paradigma en la Era de la Ciencia.

2. Epistemología, filosofía y metafísica de la ciencia

La visión greco-romana de la realidad estaba avalada por presentarse como resultado del ejercicio de la razón humana ejercida sobre el mundo objetivo de los hechos patentes en la experiencia. La llamada segunda gran navegación del pensamiento occidental comenzó cuando en el renacimiento se emprendió un gran ensayo –en el que muchos participaron– de reconstrucción de la imagen del mundo a que conducía el ejercicio de la razón. En esta nueva empresa jugó un papel decisivo la producción de conocimiento que llamamos “ciencia”. La filosofía que siguió construyéndose en la modernidad tuvo siempre la ciencia como referente esencial (así como también el paradigma greco-romano, como hemos dicho, que siguió cultivándose en círculos eclesiásticos, trató de asimilar los resultados científicos hasta la actualidad).

Comenzamos explicando cómo nace y qué es la ciencia, cuál es la forma o método de producción de conocimiento que la caracteriza. También vamos a ver cómo comenzó influyendo en la filosofía y cómo de ella va surgiendo lo que podemos llamar una filosofía o metafísica de la ciencia. Nos interesa no sólo describir objetivamente cuál es la imagen del universo, de la vida y del hombre que la ciencia nos ofrece, sino también reflexionar sobre la proyección con que esta imagen establece condicionamientos básicos que influyen en la filosofía y en la metafísica, si es que estas querían ser ejercicio de la razón fundado en los hechos. La ciencia nos ofrece una nueva visión de la ontología del universo, de la vida y del hombre, proyectada sobre la filosofía, que deberemos comparar con la imagen proporcionada desde hace siglos por el paradigma greco-romano. Esta comparación precisa deberá permitirnos defender una opinión sobre la compatibilidad de ambas visiones y también sobre la eventualidad de que la ciencia fuera integrada en el paradigma antiguo de forma armónica, en un proceso abierto –dicho en la terminología de Kuhn– de “ciencia normal”.

La reflexión sobre la epistemología de la ciencia es esencial para nuestros propósitos (describir la nueva imagen del universo, de la vida y del hombre en la ciencia para contrastarla con el paradigma antiguo). En este paradigma todo

se fundaba en la creencia segura y firme en el acceso a la Verdad objetiva. La ciencia moderna fue también tentada por el racionalismo. Pero, si seguimos la evolución de sus ideas epistemológicas, veremos que la ciencia ha contribuido a la conciencia moderna de que vivimos inmersos en un gran enigma cósmico. El conocimiento científico no es entendido como un conocimiento absoluto de la Verdad, sino sólo como trama de hipótesis revisables y sometibles a crítica, organizadas en teorías de diverso orden, que se construyen con precariedad dentro de un universo "borroso". La ciencia ha contribuido a que la sociedad moderna sea una sociedad abierta, crítica e ilustrada que tolera y respeta el derecho a la diversidad de hipótesis para responder a unas mismas preguntas. Este hecho, como veremos, tiene hoy unas consecuencias de largo alcance para la teología y para la explicación moderna del *kerigma* propio del cristianismo.

2.1. *Ciencia renacentista: el método científico*

Aunque es verdad que la ciencia no nace en el renacimiento, también lo es que en este tiempo se produce el nacimiento de la segunda gran navegación que lleva sin solución de continuidad a la ciencia moderna. El guión básico que nos relata este renacimiento de la ciencia nos permite una primera aproximación a la metodología de la ciencia, su naturaleza y su conexión con la filosofía.

Nominalismo, fenomenismo frente a esencialismo abstractivo. El punto de vista medieval, dominado por la escolástica, confería seguridad al conocimiento por medio de la teoría abstractiva: la facultad humana de conocer "abstrae" la esencia del ser de las cosas reales. Llega, pues, a su verdad ontológica y conoce el universal (el ser de las ideas platónicas o de las formas aristotélicas). Pero el nominalismo, como hemos visto, consideró (como también hizo Suárez) que el conocimiento es poner nombres a experiencias sensibles. El "fenómeno" (*to phainesthai*, aparecer, manifestarse), o sea, la experiencia sensible dada en la experiencia (*empiria*) es el único fundamento del conocimiento y de la ciencia. Conocer es así describir los hechos (darles "nombres", definirlos) y ponerlos en relación, según las conexiones entre ellos dadas en la experiencia. Al mismo tiempo, estos principios hicieron que no sólo se prestara atención a la descripción cualitativa de los hechos, sino también a su "definición operativa", a su medida y a su matematización. Así nació la doctrina inicial del método científico moderno: variables, medidas, experimentación y matematización.

El método científico: las formas matemáticas. La ciencia moderna nació de la persuasión de que para conocer el mundo era necesaria la precisión y de que era necesario poseer un método que permitiera comprobar que lo dicho por la ciencia se adecuaba al contenido de los hechos. La precisión se alcanzaba por la definición operativa de los hechos (variables), su medida y cuantificación por ins-

trumentos precisos de medición normalizados y por la matematización. La comprobación, asequible a todos, se fundaba en el método experimental, ya que éste permitía repetir sus condiciones para obtener los mismos resultados. La ciencia, pues, se fundaba en los hechos: pero no se reducía a ellos. La ciencia quería producir conocimiento sobre el mundo y, para ello, necesitaba construir una imagen o representación de cómo era el mundo real que los hechos permitían inferir. La ciencia vio que necesitaba teorizar, formular hipótesis, enunciar leyes y, en general, inferir la naturaleza real del mundo, más allá de lo que pudiera ser constatado por la experimentación. Sin embargo, las inferencias especulativas de la ciencia sólo estaban justificadas cuando en alguna manera pudieran estar sugeridas por el contenido de los hechos, o cuando dieran pie a que en algún momento futuro pudieran llegar a comprobarse. La ciencia era consciente de que no estaba exenta del error: podía describir mal los hechos, sacar de ellos consecuencias erróneas, las teorías podían estar también mal inferidas, etc. Sin embargo, la ciencia era consciente de que representaba la forma más seria y rigurosa de producción de conocimiento sobre el mundo. La reflexión de la ciencia sobre sí misma dio pie al nacimiento posterior (siglo XIX y XX) de la epistemología que conducirá al positivismo y racionalismo crítico popperiano que después mencionaremos.

Ciencia, filosofía y metafísica. La ciencia no limitaba la amplitud de sus pretensiones de conocimiento, siempre que pudieran producirse por el método científico (no excluía, pues, por principio las cuestiones últimas). Sin embargo, estaba limitada sólo por lo que podía llegarse a decir como consecuencia estricta de los hechos aplicando el método científico. La razón humana en la ciencia, por tanto, estaba legitimada para especular sobre lo último, sobre la verdad final del universo. Lo que la ciencia no podía hacer por limitaciones metodológicas, podía (e incluso debía) hacerlo la filosofía. La filosofía era argumentativa y se fundaba en los hechos, pero su forma de proceder era más flexible, teniendo más libertad para especular al margen de lo que se pudiera llegar, o no, a comprobar experimentalmente. Pero, en todo caso, la ciencia y la filosofía postrenacentistas entendieron perfectamente que ya nunca se podría especular sobre la naturaleza última del universo, sin tener en cuenta los conocimientos producidos por la ciencia.

La ciencia renacentista e ilustrada. El proyecto de conocimiento propuesto por la ciencia renacentista va unido a una serie de nombres y escuelas. Quizá el diseño más característico se halle en Francis Bacon (1561-1626) y su primera aproximación al método experimental. Debemos recordar a Leonardo da Vinci (1452-1519), Nicolás Copérnico (1473-1543), Johannes Kepler (1571-1630), pero sobre todo a Galileo Galilei (1564-1642). Isaac Newton (1642-1727), al que después nos referiremos, es ya la madurez que recapitula los esfuerzos de autores anteriores, fundando la época de la mecánica clásica. La ciencia gozó también del apoyo externo del humanismo renacentista representado, entre otros muchos, por Lorenzo Valla (1407-1459), Erasmo de Rotterdam (1467-1536) y Luis Vives

(1492-1540). Aunque por una vía mística, especulativa y esotérica, la “filosofía natural” renacentista contribuyó también a crear ambiente en aquel proceso de búsqueda de una nueva aproximación a la naturaleza. No podemos tampoco olvidar a Teofrasto Paracelso (1493-1541), Bernardino Telesio (1508-1588), Francisco Patrizzi (1529-1577) y Tomás Campanella (1568-1639). En esta línea el autor más conocido es, sin embargo, Giordano Bruno (1548-1600).

2.2. Filosofía de la ciencia: empirismo, racionalismo y Kant

La ciencia, pues, a partir del renacimiento-ilustración, comienza a jugar un papel decisivo en las doctrinas antropológicas, filosóficas y metafísicas. En la filosofía empirista y racionalista, estrechamente relacionada con Kant, se nos presenta en toda su amplitud la influencia de la ciencia en la filosofía moderna.

El empirismo y la teoría inductiva de la ciencia. La tendencia naturalista del renacimiento (entender al hombre como ser natural) se manifestó primero en el *sensismo* renacentista (XVI) y después en el *empirismo* ilustrado (XVII). Se trataba de una teoría del conocimiento que establecía que éste tenía una sola causa: la sensación dada en la experiencia (*empiría*). El hombre, pues, su mente, “estaba llena de naturaleza”, por así decir; no estaba construido por un diseño hecho “desde fuera”, sino que todo él se había hecho por la naturaleza “sentida” y “vivida” desde dentro del mundo. Esta manera de pensar llevó a concebir el conocimiento como un proceso *aposteriori* (dependiente de la experiencia) en que las sensaciones se combinaban entre sí para formar tanto las ideas como el pensamiento (es lo que vemos en Locke, pero sobre todo en Hume). Esta teoría del conocimiento derivó lógicamente en una consecuente “teoría inductiva de la ciencia”. La ciencia era sólo constatar los hechos y generalizar las constancias y regularidades advertidas por la repetición y la costumbre. A la pregunta, ¿cuál es entonces el fundamento de la ciencia? se respondía: la expectativa, la costumbre o creencia en que la naturaleza seguirá funcionando como hasta ahora. Pero, en este supuesto, ni la ciencia, ni la filosofía, ni la moral, ni la religión, respondían a una seguridad suficiente. Todo era inseguro. El empirismo acabó así creando angustia en quienes estaban acostumbrados a la seguridad y a la certeza.

La ciencia de Newton: universalidad y necesidad. A fines del siglo XVII, la ciencia de Newton supuso una de las grandes conmociones culturales. La ley de la gravitación y la mecánica newtoniana describían universalmente todos los fenómenos (ninguno se escapaba a la regla) y, además, con necesidad (no se podía concebir que no cumplieran las leyes de la física, en el sentido de que no era concebible que un planeta se escapara de su órbita). La ciencia newtoniana era un conocimiento absolutamente cierto, universal y necesario. Pero, ¿dónde se fundamentaba esta universalidad y necesidad? La teoría empirista, por la pura

inducción, no era capaz de ofrecer una justificación de la universalidad y de la necesidad del conocimiento en la física. Este sólo era una expectativa.

El racionalismo y la seguridad del conocimiento. La Edad media, según el paradigma greco-romano, había impuesto la Verdad del orden racional. En la época en que el empirismo comenzó la siembra de inseguridad (Montaigne, Rabellais, Charron, los sensistas italianos...) la sociedad no estaba preparada para abandonar la seguridad proporcionada por un conocimiento firme de la Verdad. El nacimiento del racionalismo en el XVII responde a esta búsqueda de seguridad cognitiva frente al escepticismo sensista. El primer gran racionalista, Descartes, muestra en su peripecia biográfica su angustia ante la inseguridad y su búsqueda de un método seguro para llegar a la Verdad. En general, la teoría racionalista del conocimiento (en Descartes, Leibniz, Wolff...) reconocía que una fuente del conocimiento era la experiencia *aposteriori* (verdades de hecho), pero, al mismo tiempo, el conocimiento se producía complementariamente por la aportación *apriori* de la pura razón (verdades de razón). La razón era *apriori* porque no había surgido de la experiencia: tenía por así decirlo un contenido y unos principios que le venían "de fábrica". Pero los racionalistas tuvieron una forma muy especial de concebir el papel de la razón *apriori*: la razón pura por sí misma (al margen de las sensaciones) podía producir conocimiento (vg. la idea de Dios en Descartes); además, los contenidos y principios de la razón *apriori* se identifican con la realidad (lo racional era siempre real por necesidad). Desde esta perspectiva los racionalistas explicaron la seguridad del conocimiento y de las ciencias: la universalidad y necesidad del conocimiento no se fundaba en los hechos (empirismo) sino que era aportada por la razón *apriori* (racionalismo).

Kant y la idea de la ciencia. La epistemología de Kant se movió entre el empirismo y el racionalismo. Por una parte creyó que no se podía admitir que hubiera conocimiento *apriori*; por tanto para conocer eran siempre necesarias las sensaciones (*aposteriori*). Pero las sensaciones solas no podían justificar la universalidad y la necesidad de la ciencia newtoniana. Como los racionalistas admitió por ello las aportaciones *apriori* de la razón. La razón *apriori* estaba constituida por un conjunto de principios que se aplicaban a formalizar (organizar) las sensaciones. Estos dos elementos actuando conjuntamente (razón *apriori* y sensaciones *aposteriori*) producían el conocimiento. La sólo razón (en contra del racionalismo) no producía conocimiento. Además, los principios *apriori* formalizaban las sensaciones; pero no podía afirmarse que coincidieran con la naturaleza de la realidad (en contra del racionalismo). Por consiguiente, la ciencia se producía por los principios *apriori* (universales y necesarios para toda la especie humana, del pasado, presente y futuro). La ciencia produciría siempre un conocimiento universal y necesario en las matemáticas y en la física (los hombres verían siempre el mundo de la misma manera). Pero no podríamos saber si la realidad en sí misma (nouménicamente) coincidía con la forma en que nos la hacían ver nuestros principios *apriori*.

Conclusión. La disputa empirista-racionalista en la ilustración terminó en la propuesta kantiana; ésta, en último término, sólo tuvo una cierta influencia en el ámbito filosófico posterior. No en la ciencia. La ciencia evolucionó bajo la influencia del positivismo; éste era una nueva formulación en el siglo XIX del sensismo-empirismo anterior. La ciencia es un producto creado por la razón, pero siempre en dependencia de los hechos, sin admitir la existencia de factores *apriori* al estilo racionalista o kantiano. En el siglo XX, el positivismo dio paso a la teoría crítico-racionalista de Popper que tampoco creyó en lo *apriori*, aunque sí en la capacidad especulativa y creativa de la razón. Todo ello alejó la epistemología de la ciencia de la confianza en la posesión cierta de la verdad.

2.3. *Positivismo y racionalismo crítico*

La idea actual de la ciencia se ha alcanzado a lo largo de tres estadios que van unidos a los nombres de positivismo (neopositivismo), racionalismo crítico popperiano y las escuelas de autores postpopperianos. Se han superado las ideas racionalistas y kantianas de la ciencia, concluyéndose en que la ciencia es un constructo de la razón fundado en el análisis crítico de los hechos empíricos.

Positivismo y neopositivismo. El positivismo fue la forma que tomó en el siglo XIX la corriente sensista (XVI), empirista (XVII-XVIII) y asociacionista (XVIII). Mantuvo la creencia básica en que el conocimiento se producía por los hechos y por la negación de principios *apriori*. Sin embargo, el positivismo del XIX nació en un tiempo en que el prestigio racionalista (y su pretensión de una verdad absoluta) gozaban de un amplio respaldo social. Por ello el positivismo quiso también, aun siendo "empirista" (recordemos que para el empirismo era muy difícil justificar la universalidad y necesidad del conocimiento, y sólo consideraba la ciencia como una creencia), justificar en algún sentido la certeza absoluta de la ciencia. Lo consiguió con dos estrategias. La primera diciendo que los puros hechos eran "lo dado en el mundo" y si esto se constataba no podía ser falso. Era la patencia absoluta de lo real en los hechos. Lo real, los hechos, no podían ser falsos. La segunda estrategia fue postular la existencia en la naturaleza de unas leyes universales y necesarias: por tanto, el conocimiento al constatar las constancias y regularidades producidas por estas leyes, aunque fuera en una inducción sólo realizada en un número finito de casos, estaba legitimado a generalizar la validez universal y necesaria de la ciencia. En la ciencia los hechos se representaban correctamente en la mente humana (en los conceptos) y estos se expresaban adecuadamente en los enunciados protocolarios (que, en el fondo, eran un puro "protocolo" o "acta" de "lo dado", *das Gegebene*, en el mundo). A su vez, de los "enunciados protocolarios" combinados entre sí, la ciencia podía extraer complejos sistemas deductivos

fundados en la verdad de los hechos que se sometían a examen por la experimentación que suscitaban.

Estas ideas, enriquecidas con las aportaciones de Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein (en relación al papel de la lógica en la argumentación de la matemática y de las ciencias reales o físicas), dieron lugar al nacimiento del neopositivismo lógico, o *Wienerkreis*, en los años veinte. Esta fue la última gran escuela de positivismo en el siglo XX. La ciencia debía tener seguridad para ser una guía fiable para la sociedad (también en las ciencias humanas). Para que fuera segura el neopositivismo debía establecer dos metodologías: una metodología empírica para describir bien los hechos (si hubiera error en esto, la ciencia fallaría por la base); pero además una metodología lógica para asegurar que las consecuencias lógicas (sistemas deductivos) fundados en los hechos fueran correctas (el error lógico invalidaría también la ciencia). Por esto, tal como ya había hecho Wittgenstein en el *Tractatus*, muchos neopositivistas (como Rudolf Carnap) trataron de investigar sistemas lógicos que pudieran ser aplicados a las diferentes ramas de la ciencia. Así, la verdad de la ciencia debía ser "verificable" por el análisis lógico: es decir, reduciendo los enunciados a sus fundamentos de experiencia (enunciados protocolarios) por medio del análisis lógico del discurso científico.

Racionalismo crítico y postpopperianismo. La posición del positivismo en la historia de la teoría de la ciencia mostró, por tanto, una ambigüedad entre el puro empirismo (que limitaba el alcance del conocimiento) y el racionalismo (que pretendía fundar un conocimiento seguro y cierto). Esta ambigüedad fue cortada de raíz por la epistemología del racionalismo crítico de Popper (a partir de 1934). Según la explicación de Popper propuesta por su discípulo ortodoxo Hans Albert, la epistemología se debatía entre dos escuelas que respondían al "modelo revelación" (el conocimiento se funda porque tiene acceso a un punto de apoyo o fundamento que le permite una seguridad absoluta, similar a la fuente de seguridad que la "revelación" representa para las religiones). Primero el racionalismo que fundaba la seguridad en la razón; segundo el positivismo que la fundaba en los "puros hechos". Ambas epistemologías tienen un punto en común: el fundamentalismo (un punto de apoyo incuestionable para acceder a la Verdad). Frente a todos los fundamentalismos Popper propone la epistemología crítico-racionalista: la razón, apoyándose siempre en los hechos, crea conceptos para representar el mundo que no son sino tentativas que deben ser revisadas y criticadas continuamente para sustituirlas por otras. La ciencia, por tanto, ya desde los hechos (nivel sensitivo), los conceptos (nivel representativo) y los enunciados (nivel lingüístico) no es un reflejo objetivo del mundo, sino un sistema de hipótesis e interpretaciones (teoría), en parte especulativo (creativo), que debe ser continuamente sometido a crítica y discusión en un proceso social abierto de revisión continua. Popper aplicó sus ideas preferentemente a las ciencias de la naturaleza. Las cosas son un enigma que puede suscitar diversas hipótesis que deben ser respetadas y discutidas socialmente hasta crear ámbitos de consenso,

siempre provisionales y revisables. Las ideas científicas, por tanto, no se “verifican” (se comprueba su verdad, en sentido positivista), sino que muestran su validez provisional cuando pueden ser “falsas” o “falsificadas” (sometibles a pruebas empíricas que podrían demostrar que son falsas), cuando resisten estas pruebas y se muestran eficaces para actuar sobre el mundo. La forma en que la ciencia propone hipótesis y las somete a pruebas de falsación es lo que Popper llama “la lógica de la contrastación deductiva”.

El pensamiento postpopperiano corresponde a discípulos de Popper que han aportado intuiciones y análisis complementarios. Thomas S. Kuhn, en efecto, muestra cómo la ciencia construye ciertos paradigmas (sistemas coherentes de interpretación) que de tanto en tanto deben ser revisados y sustituidos por otros (revoluciones de la ciencia). Nosotros hemos aplicado este concepto para hablar del paradigma greco-romano y de su eventual tránsito renovador hacia un nuevo paradigma de la modernidad en el cristianismo. Paul Feyerabend ha aportado su teoría anarquista del conocimiento para insistir en que la ciencia será más rica en tanto en cuanto sea capaz de pensar “contrainductivamente” (siendo capaz de proponer nuevas hipótesis para salirse del modo habitual de ver las cosas). La “proliferación de teorías”, para discutir las socialmente, es la mejor manera de realizar la sociedad popperiana de un pensamiento abierto y crítico.

La aplicación de las ideas popperianas a la naturaleza del conocimiento en las ciencias humanas –realizada por el mismo Popper– dio también lugar a su filosofía de la historia. De la misma manera que Popper denunció y superó las pretensiones racionalistas en el positivismo, así igualmente denunció y superó las pretensiones de racionalismo residuales en la filosofía política (marxismo). A esto nos referiremos en otros lugares de este ensayo.

2.4. *La idea actual de la ciencia*

La epistemología popperiana y postpopperiana se ha impuesto hoy en día en la segunda parte del siglo XX, tanto en la idea de las ciencias naturales como en las ciencias humanas (filosofía de la historia). Esto significa que la evolución de la idea de la ciencia sobre sí misma ha sido capaz de superar el racionalismo, la persuasión de que el conocimiento o la ciencia nos sitúan en la Verdad, para sustituirla por una idea moderada del conocimiento: no como una posesión de la Verdad, sino como una búsqueda abierta y continua de la verdad donde los hombres y grupos humanos pueden plantear hipótesis que producen diversos consensos revisables. El universo de Popper es un “universo abierto” en que la sociedad ha emprendido una “búsqueda sin término”.

En este sentido debe ser valorada hoy la imagen de la materia, del universo, de la vida y del hombre que hoy nos proporciona la ciencia. La ciencia ha

hecho posible una sociedad crítica e ilustrada, no dogmática, donde la verdad no tanto se posee cuanto se busca. Como veremos, al concluir el capítulo, esta imagen epistemológica de la ciencia es esencial para impulsar también a la religión cristiana a entenderse a sí misma de una forma crítica, abierta e ilustrada (muy distinta de la idea del paradigma greco-romano, construido sobre la persuasión de la posesión racional de la Verdad). El cambio de paradigma, como veremos, exigirá ante todo un cambio del paradigma epistemológico, esencial para ver en qué sentido el hombre moderno se sabe inmerso en un universo enigmático.

3. La materia

La imagen del mundo real producida por la ciencia comienza por la idea de la materia. Es un hecho fenoménico que, por nuestros sentidos, tenemos acceso a la experiencia de un mundo constituido por objetos físicos (nuestro mismo cuerpo es un cuerpo físico) que están hechos de "algo". El término "materia" designa ese "algo" que constituye en profundidad la ontología real de las cosas. Cuando la ciencia nombra la "materia" no designa un conocimiento cerrado (como si se conociera ya qué es la materia), sino el término de un proceso de conocimiento todavía por recorrer: algo que debe ser conocido, alcanzando una representación correcta de su ontología (de su modo de ser real y existente). Por el método propio de la ciencia se han ido conociendo muchas cosas de la materia: pero hoy en día se está todavía lejos de conocer su naturaleza última. A su vez, el conocimiento científico del universo como sistema depende de los conocimientos previos sobre la materia, ya que las teorías cosmológicas se construyen a partir de la física de la materia.

La idea científica de la materia es determinante a la hora de entender cuál es hoy la imagen del hombre y, sobre todo, la imagen del psiquismo humano, de su conciencia o de su "mente". Como vamos a ver, la idea de la materia, en el marco de la mecánica clásica (Newton), acabó derivando a lo que se ha conocido, y se conoce, como "reduccionismo". Este lleva consigo implicaciones importantes en relación a la respuesta filosófica a las últimas cuestiones sobre lo metafísico. Sin embargo, a través de la mecánica cuántica, y de la necesidad de hallar una explicación científica convincente de los seres vivos y del hombre, se ha llegado hoy a una idea holística de la materia y del universo que suponen en la actualidad un enfoque favorable para entender el universo de una forma teísta. Para argumentar sobre las repercusiones filosóficas y metafísicas de la ciencia es necesario saber entender el proceso y la lógica representativa que llevan tanto al reduccionismo-clásico como al holismo-cuántico moderno de la ciencia. A continuación recapitulamos la historia de los hitos más sobresalientes de este proceso de elaboración de una idea científica de la materia.

Preámbulo: física de campos y física de partículas. El conocimiento del mundo físico a principios del XIX constataba la existencia de dos tipos distintos de “realidad física”: la materia y la radiación. La materia eran los cuerpos de la física de Newton que ocupaban un lugar definido y puntual en el espacio-tiempo; estaban constituidos por la masa hecha de una “materia” que les confería un “peso” dependiente de la naturaleza última de ciertos “átomos”, cuyo conocimiento venía ya de los griegos (y que tenían por sí mismos un cierto “peso atómico”). La radiación no era, en cambio, un fenómeno puntual sino de “campo”. La radiación se extendía en “campos” espacio-temporales donde producía efectos vibratorio-ondulatorios. Se conocían tres tipos de radiación: calor, electromagnetismo y luz (la teoría corpuscular de la luz en Newton había sido ya superada por la ondulatoria de Thomas Young en 1812). A la idea de que no se trataba de cosas distintas sino de la manifestación dual de la misma materia unitaria no se llegó hasta los incipientes *quanta* de energía en Plank (1903), la idea corpuscular-ondulatoria de la luz en Einstein (1905), su extensión al electrón por De Broglie (1923) y el nacimiento de la mecánica cuántica.

Desde los años veinte sabemos, por tanto, que no sólo hay una física de partículas, sino también una física de los campos. Ambas describen aspectos de una misma realidad física unitaria corpuscular (átomos) / ondulatoria (campos). Sin embargo, algo ha pasado a lo largo de la historia de la física en el siglo XX cuando ésta, en ciertas circunstancias, ha quedado “reducida” a una física de cuerpos y partículas. De hecho, la física aplicada a la explicación del psiquismo ha sido “reduccionista” y sólo a fines del siglo XX se ha intuido que la física de los campos (que ya era antigua y se conocía desde la física de la radiación del XIX) debía también jugar un papel esencial para explicar el “soporte físico” del psiquismo. Lo veremos posteriormente.

3.1. *Mecánica clásica: un mundo diferenciado*

La física de Newton. Es la física del mundo de objetos macroscópicos que constituyen diferenciada y puntualmente el espacio-tiempo. Observamos piedras, planetas, cuerpos celestes, plantas, animales, hombres, moléculas, átomos, partículas... Son entidades reales “diferenciadas” porque son cuerpos independientes que ejercen entre sí una gran variedad de interacciones. La física de Newton describió ese mundo por el análisis matemático y definió un complejo sistema de variables para estudiarlo (masa, peso, fuerza, espacio, tiempo, velocidad, aceleración, dirección, trabajo, etc.), así como los métodos cuantitativos para medirlas y las funciones matemáticas que las relacionaban (por ejemplo, la fórmula de la gravitación universal o las fórmulas de la física del movimiento). Pero, ¿qué son estos cuerpos y sus interacciones en el mundo newtoniano? ¿De dónde han surgido en el curso de la evolución?

Génesis evolutiva del mundo clásico. Hoy en día sabemos que el universo comenzó siendo pura radiación; esto es así, tanto para la teoría del *big bang* como para las hipótesis especulativas que propone la *teoría de supercuerdas*. A medida que el campo de radiación fue enfriándose fueron naciendo las partículas que constituirían la “materia” de los cuerpos. La física actual sabe que surgieron corpúsculos de muchos tipos. Esencial para nosotros es la distinción entre partículas bosónicas (de Bose-Einstein) y fermiónicas (de Enrico Fermi). A las bosónicas nos referiremos después. Ahora nos ocupamos de las llamadas

“fermiónicas” porque de ellas está constituido preferentemente el mundo de la mecánica clásica. Los fermiones (protón y electrón lo son) tienen propiedades derivadas de su tipo de vibración (o función de onda). Un rasgo esencial es que tienden a mantenerse diferenciados, sin fusionarse entre sí o con otras partículas formando un campo vibratorio común, indiferenciado y unitario. En un átomo, por ejemplo, los electrones vibran en determinados orbitales (cada uno en su espacio-tiempo) sin fusionarse y manteniendo la independencia; aunque el electrón en su orbital no sea un corpúsculo sino una vibración, ésta se mantiene diferenciada en su orbital, sin fusionarse con otros electrones que vibrarán en otros orbitales diferenciados. Gracias a la persistencia de estas partículas en permanecer independientes existen átomos, moléculas o cuerpos en general compactos, diferenciados y con propiedades diferenciales. Este es el mundo de los objetos de la mecánica clásica: nos hace posibles como seres vivos independientes que construimos nuestra historia en medio de un mundo de objetos también diferenciados. Si no hubiera el tipo de materia “fermiónica” no existiría el universo de objetos físicos independientes que conocemos y que ha hecho posible la vida.

Interacción causal clásica. Las interacciones entre partículas fermiónicas y entre los cuerpos clásicos explican nuestra experiencia macroscópica. Por acción de las cuatro grandes fuerzas de la naturaleza conocidas (gravitatoria, electromagnética, nuclear fuerte y nuclear débil) las partículas se atraen o se repelen de forma precisa, pegándose unas a otras para formar sistemas complejos como son los átomos, moléculas, minerales, seres vivos o cuerpos en general. Dos bolas de billar chocando o las fuerzas gravitatorias celestes del universo newtoniano, son ejemplos de interacciones causa-efecto clásicas. Los electrones —constituyentes esenciales de la materia— interactúan por fuerzas electromagnéticas; los átomos se pegan y despegan por medio de enlaces covalentes o iónicos. Pero en el mundo clásico las interacciones causa-efecto se producen en la frontera entre entidades que permanecen ellas mismas en su estado diferencial: la bola de billar, cada electrón o protón, cada cuerpo celeste, cada ser vivo. El efecto producido por causalidad clásica (las cuatro fuerzas) pega o despega, atrae o repele, desplaza, deforma, divide en partes, etc., pero siempre actuando sobre entidades diferenciadas e independientes en el espacio-tiempo que no se anulan como tales. Esta causalidad es determinista: puestas ciertas condiciones antecedentes de su estado físico el efecto se produce inexorablemente; por ejemplo, entre dos electrones se producirá un enlace covalente o se deshará; un campo magnético producirá tales efectos precisos; una fuerza aplicada continuamente a una masa producirá tal aceleración. El ámbito de la causalidad clásica aparece así como una trama de infinitas series o cadenas causa-efecto que producen en conjunto un efecto que puede ser ilustrado en la imagen de una “máquina”. Causalidad ciega y determinista.

Reduccionismo clásico. Todo físico sabe que la realidad física no sólo son partículas fermiónicas y cuerpos diferenciados. Todo comenzó con campos vibratorios que todavía siguen existiendo. La vibración produce corpúsculos, pero los corpúsculos, la materia, puede deshacerse en energía-vibración. Baste recordar que vivimos de la radiación solar o la importancia de la tecnológica electrónica de la comunicación basada en la física ondulatoria de campos. Sin embargo, existe una tendencia, que llamamos “reduccionismo”, a considerar que en el mundo real todo lo que sucede se produce como efecto de interacciones causales clásicas. Esta tendencia reduce las explicaciones campales a lo mínimo (sólo cuando es necesario para la tecnología) y trata de explicar los aspectos más relevantes del mundo macroscópico por medio de interacciones causales clásicas,

incluyendo el mundo biológico. Para los físicos la llamada mecánica cuántica estudia los fenómenos microfísicos: a partir de ciertas dimensiones microfísicas todo es mecánica cuántica. El electrón y el protón forman parte de la mecánica cuántica. Sin embargo, hay una tendencia a explicar el mundo microfísico desde el modelo de la física macroscópica clásica. El átomo de Bohr, por ejemplo, se concibió desde el modelo del sistema solar. Hay un modo “clásico” de considerar las partículas y eventos microfísicos en que predomina la imagen clásica macroscópica de un mundo de entidades diferenciadas entre las que existe sólo una interacción causal clásica. Nos movemos entonces hacia un “reduccionismo” tendente a ver el mundo desde la imagen discontinua y determinista de la física clásica.

Neurología clásica reduccionista. Tal como después veremos, al hablar de la vida y del hombre, se basa en nuestros conocimientos sobre el mundo neuronal desde el punto de vista de que el cerebro es sólo un ámbito de causalidad clásica en el sentido reduccionista expuesto. La luz, las vibraciones mecánicas del aire, los campos gravitatorios de la Tierra, los sentidos, la retina, la cóclea, las neuronas, los axones, los estímulos nerviosos, son siempre una complejísima cadena de causas-efectos clásicos. Lo que sucede son, pues, interacciones causales en la frontera entre unas entidades y otras (electrones, macromoléculas, iones de calcio, bombas de potasio, neurotransmisores, fotones, ftopigmentos, etc.). En ocasiones la acción causal y sus efectos se producen en medio de enormes cantidades de eventos que interactúan caóticamente (vg. en el citoplasma de la célula). Pero en conjunto, con seguridad estadístico-probabilística, se producirán finalmente tales o cuales efectos deterministas. Los seres vivos son así cadenas de trasmisión de interacciones causa-efecto que salen de un punto y llegan a otro (vg. desde la retina a las activaciones neurales terminales del engrama de la imagen). En el mundo neuronal se transmiten efectos, pero se tiende a olvidar y a investigar qué pasa con los campos.

3.2. *Mecánica cuántica: un mundo holístico de campos*

Conexión mecánica clásica y mecánica cuántica: holismo físico. El mundo de Newton, la mecánica clásica, nació mucho antes que la cuántica. Sin embargo, la perspectiva cuántica ha asumido la explicación del mundo clásico-macroscópico. Es lo que acabamos de exponer: en alguna manera (porque muchos problemas están todavía pendientes de resolución) la mecánica cuántica actual nos explica cómo las partículas fermiónicas quedan atrapadas estructuralmente en el orden de la materia y de los cuerpos, produciendo un mundo de determinaciones mecánicas y de regularidades estadístico-probabilísticas. La tendencia a explicar el mundo real aplicando sólo los recursos de la causalidad clásica newtoniana es el reduccionismo. Pero la mecánica cuántica ha asumido también que los fenómenos de radiación campal, conocidos desde el XIX, han constituido y siguen constituyendo un aspecto esencial de la explicación del universo actual.

Holismo en mecánica cuántica: la materia bosónica. Como decíamos, el universo se produjo probablemente desde una radiación germinal (en forma de cuerdas o supercuerdas, si esta teoría especulativa resultara correcta). El sustrato constituyente de la realidad física oscila entre la corpuscularidad y la ondulatoriedad en un campo físico. Cómo entender ese fondo fundamental de referencia (y la descripción de su ontología física) en el que se produce la génesis o disolución de las vibraciones o corpúsculos no ha estado ni

está del todo claro en la ciencia física: vacío cuántico, campo de energía, éter, espacio-tiempo relativista, orden implicado, etc. En todo caso, el proceso de corpuscularización (o plegamiento de la energía en corpúsculos) iniciado en el *big bang* parece que no condujo sólo al nacimiento de partículas fermiónicas (que acabaron atrapadas en la materia macroscópica). También se produjo otro tipo de partículas llamadas bosónicas (por el descubrimiento del “condensado Bose-Einstein” en los años veinte). Los bosones pueden también quedar atrapados en la materia fermiónica, pero pueden poseer ámbitos físicos donde les es posible la existencia libre. Pero los bosones (vg. el fotón, la luz) tienen una función de onda que les facilita perder su individualidad (al contrario que los fermiones) formando con otras partículas semejantes estados de vibración unitaria indiferenciada que llena ciertos espacios acotados. La materia bosónica tiende a constituir, pues, estados holísticos o campos de vibración de materia indiferenciada. En el universo actual no sólo existe materia estable producida por fermiones, sino que existen también nichos o ámbitos físicos acotados donde se producen efectos holísticos dentro de un mundo clásico diferenciado de entidades aisladas de materia fermiónica.

Coherencia cuántica. Este importante concepto de la mecánica cuántica tiene estrecha relación con la equivalencia materia-energía, corpúsculo-onda, discontinuidad-continuidad, localidad-no-localidad. La conversión bidireccional entre cada uno de estos dos aspectos del sustrato que constituye el universo explica el nacimiento de los cuerpos desde el *big bang* (dirección energía a corpúsculo) y la conversión de la materia en campo físico o energía (dirección corpúsculo a campo). El estado de “coherencia cuántica” designa aquella situación física en que las partículas pierden su individualidad entrando en estados campales de vibración unitaria indiferenciada en espacio-tiempos definidos. Es lo que se descubrió ya en los condensados Bose-Einstein. Hoy en día hay incontables evidencias de estos estados en variados contextos físicos. Al parecer la propiedad de entrar en coherencia cuántica es propia de todos los corpúsculos (se sabe que en condiciones experimentales extremas los electrones entran también en coherencia cuántica), aunque los fermiones presentan mayor dificultad para ello, dadas las propiedades físicas y la función de onda de las partículas fermiónicas. El proceso en que un sistema pierde su coherencia cuántica y se reduce a partículas individuales es lo que se conoce como proceso de “de-coherencia cuántica”. De ahí que producir o mantener procesos de coherencia cuántica no sea fácil, aun con partículas bosónicas, ya que la interacción con el mundo macroscópico clásico interfiere e induce la de-coherencia que lleva continuamente a que estas partículas queden también atrapadas en la rigidez ordenada del mundo clásico.

Acción a distancia y no-localidad: efectos EPR. El célebre experimento imaginario de Einstein, Poldolski y Rosen en 1935, estando ya Einstein en Princeton, permitió concebir imaginariamente que la idea de la materia en la mecánica cuántica permitía la existencia de un nuevo tipo de causalidad (que parecía inadmisibles para la mecánica clásica): la causación no-local o acción-a-distancia. El cambio en una partícula podía causar un cambio correspondiente en otra partícula correlacionada con ella a millones de años luz, sin transmisión de una acción causal a distancia, o sea, sin presencia local (causalidad no-local). Estos hechos, comprobados en 1982 por Aspect, y repetidamente comprobados desde entonces en una gran variedad de experimentos, han abierto una nueva perspectiva en el conocimiento de las interacciones entre la materia. Diversos ámbitos de materia en coherencia cuántica, por ejemplo, a distancia y sin contacto local, podrían entrar sin

embargo en interacción formando parte de sistemas unitarios, extendidos en el espacio-tiempo de forma discontinua.

Estados de superposición cuántica. Esta nueva propiedad conocida en la mecánica cuántica afecta a todo tipo de materia, fermiónica o bosónica; aunque esta última, por ser más libre y oscilante, tenga quizá una mayor facilidad ontológica a estar en estados de superposición. Superposición quiere decir que una misma partícula, o un estado cuántico, puede estar indeterminado, es decir, como flotando sin definición en relación a diferentes valores de una variable o propiedad de ese sistema: por ello se dice que un sistema en superposición está al mismo tiempo en muchos estados (porque son posibles) y en ninguno (porque no se ha comprometido con ninguno). Cuando, por ejemplo, una partícula en superposición se realiza “eligiendo” uno de sus estados posibles se produce el “colapso” de la función de onda de esa partícula. Así un electrón, por ejemplo, está en su orbital vibrando en estado de superposición, de tal manera que cuando se corpusculariza en una posición definida se ha producido el colapso de su función de onda. Un sistema en coherencia cuántica podría también estar en estado de superposición, produciéndose en ciertas circunstancias su colapso en una vibración concreta de todo el sistema.

Indeterminación cuántica. Es sabido que, frente a la causalidad clásica de corte por completo determinista, la mecánica cuántica consideró necesario introducir la hipótesis de la indeterminación de los sucesos cuánticos. Después de que Schödinger propusiera su célebre ecuación para describir la posición del electrón, otros dos sistemas matemáticamente equivalentes fueron propuestos, la mecánica matricial de Heisenberg y el álgebra de Dirac. Pero en cualquiera de las formalizaciones del mundo cuántico se cuenta con que los eventos presentan un ámbito de indeterminación que los hace impredecibles. No sólo porque el experimentador se introduzca en el mundo microfísico para medir y produzca incertidumbre sobre los eventos futuros, sino porque la misma interacción entre las partículas en niveles cuánticos produce efectos de incertidumbre sobre su comportamiento futuro (principio de incertidumbre de Heisenberg). No sólo el comportamiento futuro de una partícula se hace impredecible, sino que las fórmulas para predecir el curso de las interacciones o reacciones microfísicas, cuando se habla de grandes cantidades de sucesos, sólo se pueden hacer por medio de técnicas estadísticas y probabilísticas. A esto se añade el mismo hecho de la superposición cuántica que presenta serias dificultades cuando se trata de predecir de forma determinista cuándo y por qué se producirá el colapso de la función de onda hacia un estado concreto. La discusión sobre cómo interpretar la indeterminación en la mecánica cuántica ha llenado el siglo XX y todavía sigue abierta. La forma de relacionar el determinismo de la ecuación de Schrödinger con la indeterminación cuántica, la eventualidad de que la indeterminación fuera realmente ontológica (dada en la realidad microfísica misma), la eventualidad de que fuera sólo epistemológica (un déficit de conocimiento que exigiera sólo como recurso cognitivo o funcionalista el uso de la probabilidad y la estadística, como piensa la Escuela de Copenhague de Bohr), o la eventualidad de que hubiera variables ocultas de tal manera que el mundo microfísico respondiera a la imagen determinista del mundo clásico macroscópico (Einstein, Bohm), son sólo algunos de los perfiles de la problemática que ha planteado el indeterminismo cuántico.

Neurología cuántica holística. En principio es una hipótesis heurística: una manera de entender a qué propiedades podría responder el tipo de “soporte físico” que ha hecho posible la emergencia evolutiva de la sensibilidad-conciencia. La neurología clásica

(teoría de engramas), como hemos visto y explicaremos más adelante, apostó por la hipótesis de que las cadenas interactivas de causalidad clásica bastaban para explicar el psiquismo. Sin embargo, se cayó en el reduccionismo porque la libertad, indeterminación, la elección espontánea que se da tanto en el mundo animal como humano (lo que los anglosajones llaman el *choise*) y la experiencia fenomenológica campal dada en el psiquismo (la percepción directa gibsoniana) difícilmente pueden ser explicadas por la física clásica de un mundo diferenciado, discontinuo, con una causalidad ciega, determinista y mecánica. La neurología cuántica, frente a la clásica, es simplemente la apuesta heurística que contempla que las propiedades psíquicas podrían tener su "soporte físico" en las propiedades del mundo cuántico: ante todo en la coherencia cuántica, la acción a distancia y causalidad no-local, la superposición cuántica y la indeterminación. Es, pues, un programa de búsqueda definido: ante todo de aquellas estructuras psicobiofísicas, que deberían radicar en el sistema neuronal, que en los seres vivos fueran el soporte de "nichos" o ámbitos de estados cuánticos en que pudieran darse las propiedades descritas y que pudieran conectarse con la explicación del psiquismo. Tarea no fácil puesto que la descripción biofísica inicial de los organismos vivientes y sus sistemas nerviosos muestran un compacto mundo de interacciones clásicas que parece imponer inevitablemente el reduccionismo. La neurología cuántica es el intento de no reducir la explicación del psiquismo a lo clásico, dejando que se planteen hipótesis que nos abran a un mundo cuántico, tan legítimo en la ciencia física como el clásico, ya que en principio se intuye que entre las propiedades del psiquismo y las propiedades del mundo cuántico parecen existir sorprendentes paralelismos.

3.3. La teoría de cuerdas y supercuerdas

La ciencia física contemporánea se construyó siguiendo dos vías paralelas: la vía del mundo macroscópico que llevó a la mecánica clásica newtoniana, más adelante completada por la mecánica relativista de Einstein y la vía del mundo microscópico que, primero, se imaginó de acuerdo con el macroscópico (vg. el átomo de Bohr), pero que después se entendió de acuerdo con los principios de la mecánica cuántica. La experiencia actual, el mundo macroscópico y el mundo microscópico, responde respectivamente a la mecánica clásico-relativista y a la mecánica cuántica.

Más allá de la Era de Planck. Existe también la persuasión de que cuanto se produce en lo macrofísico y en lo microscópico está de acuerdo con cuatro fuerzas básicas de la naturaleza conocidas como gravitatoria, electromagnética, nuclear fuerte y nuclear débil. La fuerza gravitatoria es esencial para explicar lo macroscópico (tanto la estructura del universo como las interacciones entre cuerpos macroscópicos). Las otras tres fuerzas explican los sucesos cuánticos y los campos físicos. La ciencia física considera dos supuestos obvios: a) que la materia, al producirse su nacimiento germinal, debería tener unas propiedades y una naturaleza primordial que nos haga inteligible cómo y por qué se producirán tanto el mundo microscópico de partículas o estados bosónicos como el mundo macroscópico de objetos estables según la estructura visible del universo. Sería un mundo primigenio, previo a la diversificación paralela del mundo clásico-macroscópico y

del mundo cuántico-microscópico. Ese mundo debería explicar cómo y por qué las propiedades de la materia producen germinalmente las fuerzas electromagnéticas, nucleares fuertes y débiles, pero también cómo nace y actúa en el mundo cuántico la fuerza de la gravedad. La falta de esta teoría de la gravedad cuántica es responsable de que la mecánica clásico-relativista y la mecánica cuántica discurren en paralelo sin que se conozca el tronco común del que proceden. Ese mundo previo al nuestro, en que el mundo cuántico no se habría diferenciado todavía del mundo clásico-relativista, es conocido por los físicos como la realidad física más allá de la Era de Planck.

La teoría de cuerdas y de supercuerdas. La física teórica es consciente de que, desde el momento inicial del universo en el *big bang* como radiación hasta la aparición de las primeras partículas, existió un tiempo –más allá de la Era de Planck– en que la materia respondía a una ontología y unas propiedades a las que, de momento, no tenemos acceso (evidencias empíricas o experimentales que nos permitan conjeturar en qué consistieron). La teoría de cuerdas quiere ser una conjetura sobre cómo pudo ser la naturaleza de la materia en su estadio más primigenio. Es claro que las constricciones de dicha teoría quedan trazadas por lo que conocemos: a saber, primero, la “teoría estándar de partículas” (el conjunto de partículas que han dejado huellas empíricas y que, con fundamento en los hechos, conjeturamos que se produjeron o se han producido realmente) y, segundo, la evolución del universo en la vía clásico-relativista y en la vía mecano-cuántica. Por tanto, la teoría de cuerdas debería explicar cómo de ella, desde principios primordiales simples, se produce lo que vemos, a saber, las partículas de una ontología cuántica y el macrocosmos mecano-clásico.

La teoría de cuerdas, después reformulada como de “supercuerdas”, es una conjetura compleja sobre qué pudo ser la materia en su origen primordial. La esencia de la teoría es que la materia respondería a pequeñísimas entidades de una naturaleza vibratoria (pequeñas cuerdas vibrantes), de reducidísimo tamaño (unas 100.000 veces más pequeñas que el objeto más pequeño conocido en la “teoría estándar de partículas”). Se tuvo que concebir una teoría inicial que presentara una variedad de cuerdas capaz de generar posteriormente la variedad de fuerzas naturales (incluido el germen de la fuerza gravitatoria) y de toda la variedad de partículas, así como la dualidad partícula-onda de toda materia. Para hacerlo, la teoría de cuerdas concibió que las cuerdas tenían un valor en nueve dimensiones (cuerdas) que después se ampliaron a once (supercuerdas). De forma simple diríamos que, así como en un espacio tridimensional la puntuación en cada uno de los ejes distingue un punto de otro, así también la posición de las supercuerdas en once dimensiones permitiría describir la ontología propia de cada una. Para concebir cómo esas cuerdas multidimensionales podrían generar nuestro mundo real ha sido necesario especular con multitud de modelos físicos y matemáticos que han sido trabajados en la investigación universitaria por miles y miles de investigadores.

Sin embargo, no ha sido posible hasta ahora recoger la más mínima evidencia empírica o experimental que apoye la teoría de cuerdas. Es más, incluso se piensa que por su naturaleza nunca podría llegar a ser objeto de contrastación empírica. Por otra parte, existen alternativas teóricas a cómo habría de concebirse la ontología de la materia más allá de la Era de Planck, en momentos previos al nacimiento de los mundos clásico y cuántico actual. Podemos recordar la geometría no-conmutativa aludida por Michael Heller, reciente premio Templeton, o la teoría de los twistors de Penrose. En todo caso, la teoría de cuerdas es objeto creciente de severas críticas, como la de Lee Smolin, y cada

vez hay más gente que se cuestiona si habrá sido útil haber dedicado tantísimas horas de especulación a su desarrollo teórico.

Conclusión. La ciencia se ha preguntado de qué está hecho el mundo físico que observamos (qué es la "materia"). Con fundamento en evidencias empíricas sabemos que hay materia corpuscular y en estados ondulatorios de campo. Pero aunque sabemos que hay espacio, tiempo, corpuscularidad, campo, coherencia cuántica, superposición, acción-a-distancia, etc., la verdad es que todavía no tenemos, más allá de ciertas descripciones operativas controlables, un concepto preciso de la ontología real a que responden todas esas propiedades. No todos están de acuerdo en las mismas teorías; unos creen en el valor ontológico de los conceptos físicos, otros son más funcionalistas, como la escuela de Copenhage; además, no todos admiten la teoría de cuerdas, y cuando se admite es sólo como especulación verosímil. Ahora bien, cuando se reúnen los conocimientos sobre la materia, con mayor evidencia y objeto de un mayor consenso, hablaríamos de la "teoría estándar de partículas" que constituye hoy la imagen de la materia más fiable empíricamente. Pero, en todo caso, la teoría física de la materia es importantísima porque es fundamento de nuestra explicación del universo, de la vida, de la neurología y del hombre. Lo veremos seguidamente. La ciencia física teórica sobre la materia nos muestra ya, en efecto, cómo el conocimiento se enfrenta a un enigma que suscita conjeturas teóricas no cerradas, abiertas a su crítica y revisión. La ciencia de la materia no es dogmática, sino abierta, crítica e ilustrada. Es un ejemplo de la epistemología científica que instala la cultura actual ante una imagen borrosa del universo que funda la tolerancia y el respeto de diferentes propuestas explicativas.

Una idea fundamental, por sus repercusiones filosófico-metafísicas, que se desprende del conjunto de la especulación teórica de la ciencia física en torno a la materia es que ésta es en su esencia primordial algo campal, holístico (que no sabemos todavía entender plenamente). La materia es "algo" que se extiende en campos y crea el espacio. Los cuerpos (el universo mecano-clásico) en el que vivimos y que nos dota evolutivamente de un cuerpo psicobiofísico, han sido producidos como resultado de un plegamiento de las vibraciones primordiales de la materia (dando lugar a la materia fermiónica). Pero el mundo físico de las entidades discontinuas y diferenciadas (cuerpos clásicos) podría resolverse en la unidad holística que, en el fondo, constituye su naturaleza. A medida que, en el siglo XX, la mecánica cuántica se ha hecho eje de la explicación científica de la materia, ha ido mermando la influencia del reduccionismo. El mundo de las propiedades cuánticas, como veremos, es hoy la hipótesis más verosímil para explicar la naturaleza de la conciencia y de los seres vivos. Al mismo tiempo, es uno de los soportes conceptuales más firmes para entender que vivimos en un universo que hace altamente verosímil la existencia de un posible Dios.

Por otra parte, la idea de la materia que hoy nos ofrece la ciencia física dista

mucho de la idea de materia en el mundo clásico greco-romano. Es verdad que algunas intuiciones asumibles por la ciencia moderna surgieron ya en la cultura griega. Pensemos en el atomismo presocrático o en la cosmología de la stoa en la época helenística. Sin embargo, ni los atomistas ni la stoa fueron los pilares greco-romanos sobre los que se construyeron los principios hermenéuticos de la interpretación del cristianismo en el paradigma antiguo. Se impusieron (como ya tuvimos ocasión de estudiar: capítulo III) los principios ontológicos de la vía platónico-aristotélica, posteriormente reinterpretados por los neoplatonismos (en que, como pasa en Plotino, a pesar de su tendencia al holismo, se mantuvo el esquema final dualista). El dualismo platónico duro de san Agustín o, siglos después, el dualismo aristotélico de santo Tomás se hicieron los pilares de la filosofía presupuesta como hermenéutica del cristianismo. Frente al mundo del hilemorfismo, la ciencia moderna sólo conoce un principio monista material en el origen de la constitución de los seres. La materia se organiza en estructuras, pero éstas no son las “formas” aristotélicas. Las estructuras de la materia no son algo distinto de la materia misma, sino su pura forma de interacción. En este sentido, la argumentación clásica griega que conduce a fundamentar la idea de los principios irreductibles de “ser” y de “no-ser,” en el marco del problema del ser y el devenir, es profunda y no deja de suponer una aproximación meritoria en los balbuceos del ejercicio de la razón filosófica. Pero esta ontología tiene muy poco que ver con la ontología que ha construido la ciencia moderna. Nos movemos en un mundo distinto que exige un nuevo planteamiento integral de la lógica del discurso científico y filosófico.

4. El universo

Supuesto nuestro conocimiento provisorio de la naturaleza de ese sustrato primordial del universo que llamamos “materia”, estamos en condiciones de abordar la explicación científica del universo. Este no es otra cosa que materia organizada evolutivamente en el espacio-tiempo. En realidad, las preguntas por la materia y el universo están conectadas y deben resolverse en paralelo (para saber qué es materia necesitamos ciertas hipótesis sobre el origen del universo y para saber qué es el universo dependemos de nuestra idea de la materia). Por tanto, la evolución organizada de la materia ha producido el universo. ¿Qué teorías ha aportado la ciencia para explicar qué causas lo han producido, cómo nace la materia y cómo las propiedades de ésta producen la evolución de sus estados sistémicos? Como exponemos seguidamente, las teorías físicas sobre el universo no están cerradas, sino que nos dejan abiertos a un enigma profundo sobre la naturaleza última de la realidad. En la cosmología llega la ciencia a sus límites argumentativos, a las últimas preguntas, pero en ella quedan abiertas incertidumbres filosóficas inevitables que después trataremos de abordar. En el conocimiento de la materia y de

la cosmología, en su intrínseca conexión física, es donde la ciencia se proyecta principal y básicamente sobre la filosofía. No sólo en la cosmología; pero sobre todo en la cosmología.

Como veremos, la ciencia no puede decirnos con certeza qué es el universo y cómo ha sido producido. Una variedad de teorías explicativas disputan entre sí el ser la más congruente interpretación de los hechos empíricos. Pero muestran que el universo es todavía, en último término, un enigma al que no puede darse una respuesta absolutamente convincente. La ciencia, proponiendo conjeturas sobre este universo enigmático, muestra de nuevo la borrosidad cognitiva que ha sido descrita en la epistemología de la ciencia. En el universo de la ciencia no queda patente su Verdad última y absoluta. Es un universo enigmático que, como diremos más adelante, hace posible construir una hipótesis metafísica de carácter puramente mundano, ateo, sin Dios, y otra hipótesis metafísica teísta en que Dios se postula como fundamento transcendente del ser del universo.

4.1. *Un universo estable y eterno: Newton y Einstein*

El universo platónico no era eterno, sino creado por el Demiurgo a partir de una materia que preexistía eternamente. Aristóteles creyó sólo en la existencia de un solo mundo que debía postularse como eterno. Santo Tomás, influido por Aristóteles, pensó en la posibilidad de un mundo eterno, pero al mismo tiempo fundado en Dios por una creación *ab aeterno*. Los primeros modelos propuestos por la ciencia moderna consideraron también la existencia eterna del universo. Tal es el caso de Newton y de Einstein, ambos, aunque cada uno a su manera, teístas por firme convicción interna. El cosmos que describe la ciencia moderna es dinámico y evolutivo, abierto hacia el futuro, de tal manera que no es posible predecir con precisión una evolución abierta por su propia esencia. El cosmos griego platónico-aristotélico, e incluso neoplatónico, era algo que respondía de forma estable a un determinado "estado constructo". El universo clásico estaba "hecho" y el hombre debía adaptarse a él, aunque en su interior fuera posible el movimiento de los seres y de los procesos dinámicos que son objeto de nuestra experiencia. Este universo fue asumido por el paradigma greco-romano e inspiró una forma de entender cómo era el cosmos creado por Dios: un cosmos hecho (creado), estable en sus formas y procesos. Pero frente a este cosmos cuasi-estático, la ciencia moderna presenta un universo dinámico y abierto, que se crea a sí mismo con autonomía, y que hace así al hombre partícipe de su autonomía y creatividad. Los cosmos antiguo y moderno son distintos y, por ello, suscitarán un entendimiento diverso de la obra creadora de Dios y de la ley natural.

Pero antes de abordar las teorías cosmológicas, debemos entender que la expectativa de la ciencia es que el universo pueda ser entendido como sistema

consistente y estable que se mantiene a sí mismo con suficiencia. Es en el fondo la intuición de Parménides: si existe un universo es porque puede existir; si no, ya no existiría. Por consiguiente, si de hecho el universo está ahí y existe, es porque está fundado en una suficiencia absoluta y última. ¿Cómo entenderla? En principio, la suficiencia parece que pide postular la eternidad del universo; ya que, si en algún momento no existió, ¿cómo entender el tránsito desde la nada al ser? Newton y Einstein tenían la expectativa de un universo estable y por ello lo entendieron, en efecto, como eterno.

El universo gravitatorio de Newton. Esta forma de concebir el universo era una consecuencia casi inevitable de la mecánica newtoniana, fundada en la ley de la gravitación universal. Newton concibió un universo gravitatorio extendido infinitamente en el espacio, de tal manera que la fuerza gravitatoria proveniente de todos sus rincones quedaba compensada y cada cuerpo celeste recorría sus órbitas con precisión matemática. Este universo de relojería o *clockwork*, sin embargo, no era concebible sin Dios porque Este era el creador de su orden racional y porque sin intervenciones puntuales del Dios providente no podía mantenerse eternamente la estabilidad de este orden (recuérdese el problema de las fuerzas tangenciales introducido por Newton). Este universo gravitatorio “flotaba” en un éter de fondo que era para Newton como el *sensorium divinitatis*. Dios estaba, pues, para Newton, presente ontológicamente como fondo de la realidad del universo. Las objeciones que, a lo largo del XVIII-XIX, se propusieron a este modelo de universo fueron minando poco a poco su credibilidad, y finalmente fue sustituido por el universo de Einstein.

El primer universo relativista de Einstein. Así como Newton propuso un universo gravitatorio, así también el universo de Einstein es gravitatorio. Pero se entiende desde una nueva teoría de la gravedad, fundada en la teoría mecánica de la relatividad especial, generalizada al universo como relatividad general. El universo de Einstein es también eterno, suficiente y estable en sí mismo. No es infinito (Newton) sino finito, aunque indefinido y sin límites. Un objeto que circulara en su interior seguiría la estructura del espacio curvo de Einstein y por la gravedad seguiría inevitablemente esas “guías” sin llegar nunca al final. La idea básica de Einstein consistió en identificar la gravedad con la curvatura del espacio-tiempo. Einstein concibió que, en consecuencia, entre la estructura del espacio-tiempo (curvatura gravitatoria) y la distribución de materia (causa de la gravedad) en el universo debía de existir una relación. Las llamadas ecuaciones de campo de Einstein son la formulación matemática (en una o diez ecuaciones diferenciales) de la relación entre la estructura-curvatura del espacio-tiempo y la distribución de materia. La resolución de estas ecuaciones para situaciones locales del universo permite entender por dónde van las curvas gravitatorias y dónde está la materia que las produce. Resolviendo estas ecuaciones en situaciones locales se predijo la existencia de numerosos objetos cósmicos y agujeros negros. Einstein cometió el error de corregir lo que estas ecuaciones parecían decir por sí mismas para mantener un universo estable (no expansivo). Los hechos –de acuerdo con las ideas del abate belga Lemaître– le obligaron después a reconocer su error. El universo de Einstein era eterno y estable en sí mismo, respondiendo a un portentoso orden racional. La necesidad de reconocer este orden racional y de atribuirle una causa suficiente es lo que movió a Einstein a defender

un teísmo racionalista y estético más o menos indefinido, cuya interpretación ha sido objeto de numerosas disputas.

4.2. La teoría del "Big Bang" y sus alternativas

La expansión del universo y su teorización en el big bang. La teoría que Einstein había construido entró en crisis cuando Hubble descubrió en Monte Palomar el corrimiento hacia el rojo de la luz proveniente de las estrellas por medio de sus análisis de espectrografía. El universo que se descubría estaba en expansión, con un dinamismo centrífugo que separaba las galaxias unas de otras a velocidades altísimas. Si en función de esta expansión se reconstruían los estados pasados del universo se llegaba a un primer estado que se denominó el *big bang*, una inmensa explosión de energía de radiación expansiva que ya contenía la energía total del universo, transformada en el curso del tiempo. La ciencia sólo alcanzaba a establecer algunas propiedades de aquella explosión germinal y su evolución en reducidísimas porciones de tiempo posterior. Pero la ciencia no tenía evidencias empíricas conocidas que permitieran hipotetizar qué había antes del *big bang*. Las pruebas de esta teoría —sobre todo la existencia residual de la llamada radiación de fondo— se han confirmado en la actualidad con los recientes registros tomados por el satélite COBE; es una teoría aceptada por la mayor parte de los científicos y es el elemento esencial del llamado "modelo cosmológico estándar". El *big bang* se ha completado con el supuesto de la *gran inflación*: sería una segunda gran explosión (inflación) que poco después del *big bang* habría hecho aumentar de golpe el volumen del universo unas cincuenta veces. Esta "inflación" explicaría ciertas propiedades de la distribución homogénea de materia en el universo actual. Un tipo de universo así concebido inducía fácilmente la pregunta filosófica sobre qué había antes del *big bang*: y era evidente que los pensadores teístas iban a tratar de identificar el nacimiento del universo con el momento de la creación. Esto explica que pronto aparecieran alternativas al modelo del *big bang*, sobre todo para evitar el teísmo que parecía sugerir.

La teoría del estado estacionario. Esta teoría surgida en los años cincuenta, unida inicialmente a los nombres de Hoyle, Bond y Goldi, concebía un cosmos en expansión continua y una creación interna de materia que mantuviera su densidad relativa y homogénea en todas sus regiones. Esta expansión debería concebirse como si en un globo pintáramos puntos (las galaxias) y al inflarlo los puntos se fueran separando y entre ellos fueran apareciendo nuevos puntos para mantener su densidad relativa (la superficie del globo es bidimensional y por tanto habría que trasponer esta imagen a tres dimensiones). Al observar este cosmos desde un punto daría la impresión de expansión, en la forma en que se comprueba desde Hubble. Pero este universo se mantendría así eternamente, sin necesidad de postular la existencia de un *big bang*. Esta teoría fue superada por las pruebas y evidencias sobre el *big bang*, pero sigue teniendo apasionados seguidores (como Ralph Arp). Hoy en día se la relaciona con la teoría del "universo de plasma" y se aduce la prueba de la aparición inexplicable de quásares en ciertas galaxias, inexplicables en su opinión si no se les atribuye haber surgido por la creación de materia postulada en esta teoría. Arp y otros seguidores de esta teoría acusan a los seguidores mayoritarios de la teoría del *big bang* de haber establecido un sistema de exclusión y marginación científica

de las universidades a quienes no siguen la teoría oficial. Algo similar a lo que ha pasado en los últimos años con la teoría de cuerdas, también impuesta como “políticamente correcta”, tal como ha denunciado Leo Smolin.

El *universo oscilante de Hawking: del “big bang” al “big crunch”*. En esta teoría no se niega la existencia del *big bang*, pero se afirma que tras un tiempo de expansión se produce un frenado que invierte la línea del tiempo hacia una concentración progresiva o *big crunch* que acabaría en una “singularidad” (estado de máxima concentración en que no podrían aplicarse las leyes físicas del espacio-tiempo conocido) que se traduciría en un nuevo *big bang*. A lo largo del tiempo cósmico se sucederían diferentes movimientos de concentración y expansión, de *big bang* y *big crunch*, separados por “singularidades”. De esta manera se trataría de un universo oscilante y eterno. Stephen Hawking, molesto con las derivaciones teístas de la teoría del *big bang* hacia una postulación de la creación, concibió un modelo matemático que describiera este universo oscilante. Sin embargo, una formalización teórica no es prueba de que exista algo real que responda a esa formalización. Y las evidencias empíricas más bien llevaban a la conclusión de que el universo oscilante no era posible. Primero porque la masa crítica (aquella masa mínima que el universo debiera tener para pensar que la fuerza gravitatoria unida a esa masa produjera una inversión de la línea del tiempo hacia la concentración) distaba mucho de acercarse a la cantidad requerida (se limitaba a un diez o quince por ciento de la masa crítica). Es evidente que el cálculo de masa en el universo depende de muchos factores (atribución de masa, o no, a ciertas partículas, vg. neutrinos, materia oscura, energía oscura, agujeros negros, etc.), pero los cálculos actuales quedan todavía muy alejados de la masa crítica necesaria. Segundo porque consideraciones en torno a un eterno proceso de expansión-concentración hacen difícil pensar que se pudiera mantener la oscilación de forma estable sin degenerarse; y esto daría al traste con el proceso. El modelo oscilante de Hawking es una especulación posible, pero no existen suficientes evidencias o argumentos teóricos que nos induzcan a admitir que describa el único universo realmente existente.

4.3. *Multiversos, cosmología cuántica y complejidad*

Multiversos. El “estado estacionario” y el “universo oscilante” se mueven en el supuesto de la existencia de un solo universo. Sin embargo, la hipótesis de los llamados multiuniversos o de los “universos burbuja” establece el supuesto de la existencia de una infinitud de universos paralelos y sin relación entre ellos. ¿De dónde habrían surgido? ¿Qué los habría producido? Es evidente que no es admisible decir que salen de la nada. Por ello la teoría de multiversos supone la existencia de algo así como una “metarealidad” que produciría infinitos *big bangs*, cada uno de los cuales sería origen de un universo diferente. Después de un desarrollo en el tiempo expansivo, estos universos se irían diluyendo en una muerte energética. Cada universo sería finito, limitado en el tiempo, pero su existencia dependería de otra realidad (la metarealidad o metauniverso) a la que se atribuiría eternidad y una ontología capaz de generar infinitos universos (esta metarealidad sería, digamos, el ser estable y eterno, que es y permanece en su ser, postulado por la metafísica de Parménides). Pero, ¿qué ontología debemos atribuir a esa metarealidad?

La cosmología cuántica: el vacío cuántico y las supercuerdas. La base teórica de los multiuniversos se encuentra en los principios de la teoría microfísica de la materia en la mecánica cuántica. Ya la mecánica clásica de Newton, que veía el universo como un conjunto de partículas diferenciadas agrupadas en materia, se vio obligada a considerar la existencia del éter (una sustancia cósmica de fondo que lo abarcaba todo en que se transmitía la fuerza gravitatoria). La relatividad de Einstein, después del experimento de Michelson-Morley, rechazó la hipótesis del éter. Pero la idea ha resurgido constantemente (vg. en Schoedinger, para concebirla como soporte físico de los campos y fenómenos ondulatorios de las partículas). La especulación de David Bohm supuso también la existencia de un fondo holístico de la realidad que llamó "orden implícito" (relacionado con la naturaleza de la conciencia). La teoría de la relatividad tampoco explicaba con claridad cómo había que entender la existencia de la "estructura geométrica" del espacio-tiempo entendida como algo real. La mecánica cuántica, por otra parte, fundada en diferentes consideraciones y exigencias teóricas (vg. la creación y aniquilación de partículas) ha construido la hipótesis de la existencia de la entidad llamada "vacío cuántico", fondo de energía, a la que se atribuirían aquellas propiedades necesarias para explicar los fenómenos cuánticos que inducen a introducir este concepto. De esta manera todo el mundo físico real —tanto lo corpuscular como lo ondulatorio— habría surgido (o quedaría "reabsorbido") en un fondo holístico de la realidad. En este sentido, el supuesto del vacío cuántico permitiría explicar el origen del universo como una "fluctuación" en ese vacío cuántico, con una emergencia de la energía necesaria para generar la dinámica evolutiva posterior del universo. La teoría de multiversos podría suponer que el concepto de vacío cuántico podría introducirnos en la naturaleza de esa metarealidad de la que irían surgiendo infinitos universos desde infinitas fluctuaciones en el vacío.

Si esta fluctuación energética inicial hubiera producido la emergencia de la materia en la forma de supercuerdas (de acuerdo con los supuestos de la teoría de supercuerdas), cada uno de los universos podría responder al azar a un cierto conjunto de valores diferenciados (relativos a las once dimensiones necesarias para describir las cuerdas). Podría calcularse incluso el inmenso número de universos posibles que, repitiéndose, darían lugar a infinitos universos. Habría, pues, una serie infinita de universos distintos, derivados del conjunto de valores que germinalmente habrían asumido, por el azar mismo de la fluctuación, cada uno de ellos.

Complejidad cósmica: orden racional y principio antrópico. En principio, la capacidad de generar orden y complejidad en la organización de la materia dependerá de los valores y propiedades iniciales de la materia. Si sólo existiera un universo, las propiedades ontológicas de esa única materia explicarían el orden que vemos. Si existieran infinitos universos, la capacidad de producir orden en cada uno de ellos dependería, en cambio, del conjunto de valores que por azar hubiera asumido la materia surgida de una fluctuación "singular" del vacío cuántico. Podría haber así universos con más o menos orden, e incluso universos que no superaran un estado generalizado de plasma. Ahora bien, ¿en qué consistiría el orden propiamente dicho y cuál podría ser la causa de su complejidad? La hipótesis científica obvia es atribuirlo a la aptitud de relación y de combinación repetitiva de la materia según sus propiedades ontológicas iniciales. Así, una ontología (una forma de ser inicial) muy simple, generando combinaciones de forma repetitiva, podría generar orden muy complejo (de la misma manera que una relación matemática muy simple puede generar un orden fractal sumamente complejo). Esta capacidad de generar

orden y un principio darwinista de selección natural podrían explicar la supervivencia evolutiva de los órdenes más estables y el crecimiento de la complejidad.

Sin embargo, en la explicación de la complejización de ese orden evolutivo, la ciencia ha constatado el hecho de que en ciertos momentos cruciales, en las “encrucijadas” del proceso, podrían haberse seguido, por azar, diversas vías posibles y los valores de ciertas variables hubieran podido responder a ciertas puntuaciones dentro de una gama de posibilidades. Es decir, de entre una gama posible de oscilaciones en la generación del orden, la evolución ha escogido de hecho sólo aquellas vías evolutivas y puntuaciones de variables que, a medio plazo, podían concluir en el orden biológico y, a largo plazo, en el orden que hace posible la vida humana. Por esta razón, la ciencia ha introducido un nuevo concepto, el “principio antrópico”, para constatar que el orden evolutivo –de entre un conjunto de posibilidades abiertas y no excluibles– ha seleccionado el orden que conducía a la vida y al hombre. El orden creado por el universo es, por tanto, de hecho, un “orden antrópico”. Esta pura constatación del principio antrópico en “sentido débil” (sin explicar su causa) es hoy una evidencia de la ciencia que está fuera de duda.

La pregunta que la ciencia debe plantearse es clara: ¿cuál es la causa de la existencia de un orden antrópico constatable en la evolución del universo? Si el universo fuera único es difícil hallar una causa al sorprendente orden antrópico. Una de las posibilidades sería atribuir al universo un “diseño racional”. En la teoría de multiversos (en su caso completada con la teoría de supercuerdas) las sorprendentes propiedades del orden antrópico de nuestro universo podrían atribuirse al azar (en una infinitud de universos uno ha resultado por azar con aquellas propiedades que nos hacen posibles a nosotros). Se habría producido algo así como una selección natural de universos, una especie de *darwinismo cosmológico*, hasta la aparición por azar del universo sorprendente que hace posible al hombre.

4.4. *El modelo cosmológico estándar*

Como vemos, la cosmología moderna se ha construido sobre una inmensa cantidad de especulación. Creemos que la especulación es necesaria y esencial en la ciencia. Al menos, abre siempre perspectivas: nos hace vislumbrar que las cosas “podrían ser” de una cierta manera. Pero no puede nunca olvidarse que la ciencia es, desde sus fundamentos epistemológicos, conocimiento fundado en los hechos empíricos. Es la construcción del conocimiento que los hechos nos permiten establecer. En este sentido, la ciencia nos previene el error de confundir las especulaciones cualitativas (conceptos especulativos como los multiversos) o matemáticas (modelos matemáticos especulativos como la teoría de cuerdas) con la realidad existente. Que lo dicho por la ciencia deba identificarse con la realidad (no de forma dogmática, sino críticamente, en el sentido popperiano) sólo puede fundarse en las evidencias empíricas. La ciencia es una visión del mundo fundada en los hechos empíricos y, por tanto, aunque la especulación sea legítima, prevalecen siempre las teorías empíricas.

Pues bien, la cosmología científica ha construido el así llamado “modelo cosmológico estándar” para tratar una imagen del universo, de su origen y su evolución en el tiempo, que responda de forma mínimamente especulativa a las evidencias científicas controladas

por la comunidad científica. Sería, pues, una forma de preveniros ante la especulación, para ofrecernos un criterio de cómo distinguir lo que podemos pensar como real de lo que constituye especulación. Aparece aquí una imagen del universo construida sobre la hipótesis del *big bang* y de su probable inflación subsecuente. Este universo, desde la energía inicial, habría ido produciendo una expansión y una aparición de materia/anti-materia y del resto de partículas conocidas en los términos hoy admitidos, un universo cuya dinámica expansiva se entiende a partir de las ecuaciones de Einstein, tal como se readaptaron a la descripción del universo expansivo. Este universo es también un universo cuyos valores constatados muestran de hecho un inequívoco orden antrópico. Por último, un universo que, mirando hacia el futuro, seguirá un proceso de expansión indefinida (sin que se produzca frenado, o *big crunch*) que concluirá en una muerte térmica en que las partículas acabarán absorbidas en ese fondo de referencia o vacío cuántico.

Conclusión. Las teorías del universo están, pues, en estrecha relación con las teorías sobre la materia. Son interdependientes. En todo caso, la revisión de las principales propuestas que se despliegan abriendo una amplia panorámica de hipótesis y especulaciones nos hace evidentes varias cosas. En primer lugar, la pertinencia de la especulación en la ciencia: ésta no es una pura relación de los hechos, de naturaleza empírico-inductiva, sino construcción especulativa de corte hipotético-deductivo que imagina cómo pudo ser la realidad más allá de nuestra experiencia inmediata, más allá de nuestro espacio macrocósmico (hacia lo microfísico-cuántico) y más allá de nuestro tiempo (hacia el origen pasado y hacia el futuro del universo). En segundo lugar, que la ciencia está lejos de haber conocido con certeza y seguridad el origen, naturaleza y evolución futura del universo. El resumen es que se trata de un universo enigmático que permite construir diferentes teorías, no siendo posible diseñar experimentos cruciales que faciliten la selección entre unas y otras. Estos hechos deberemos tenerlos en cuenta cuando más adelante hablemos de la metafísica de la ciencia.

5. La vida: sensibilidad-conciencia y neurología

Conocemos un universo resultado de la compleja evolución de la "materia". Es un hecho que en esta evolución material se ha producido primero la vida, la sensibilidad-conciencia presente en ella y, finalmente, la razón y el psiquismo humano en toda su complejidad. Si todo esto se ha producido, es que ha tenido, sin duda, causas que la ciencia debe intentar conocer, aplicando para ello el método científico. El supuesto básico de la ciencia es que la vida animal y la humana se han producido causadas por el sustrato físico del universo, ya que durante millones y millones de años sólo había universo físico y por ello de sus estructuras físicas debió de emerger primero la vida y también la sensibilidad-conciencia con ella. La explicación actual de la vida en la ciencia (biología) toca dos cuestiones fundamentales: las causas del mecanicismo-determinista

en que la vida manifiestamente consiste y las causas de que en ella emergiera el extraño estado que llamamos "sensibilidad-conciencia". Son dos cosas distintas. Si sólo tuviéramos la primera seríamos robots ciegos. Gracias a la segunda somos seres responsables y constituimos el reino de la vida, diferente del reino de la pura física. En la explicación de la vida, sobre todo de las causas de la conciencia, se halla el germen de la explicación del hombre como ser natural que ha nacido en la evolución autónoma del universo. El hombre como ser natural autónomo será también uno de los factores que se unirán al enigma del universo y permitirán la apertura a la ambivalencia y oscuridad metafísica final del universo.

El hecho real de la vida lo constatamos empíricamente en los resultados de la ciencia biológica y, además, la vida psíquica, desde la sensibilidad-conciencia a las manifestaciones más complejas del psiquismo humano, se describe en la fenomenología. Todo eso es el *explicandum* científico, lo que debemos explicar por el conocimiento del sistema de causas (*explicans*) que lo ha producido. Lo que la fenomenología constata es, ciñéndonos a lo fundamental: la unidad de la conciencia en sus funciones, la experiencia holística o de campo (vg. el campo visual abierto al mundo externo o la experiencia campal del propio cuerpo físico-biológico por la somatopercepción), y la indeterminación de las acciones que en el hombre toman la forma de libertad. El supuesto es que la aparición de estas propiedades psíquicas se ha producido porque la materia lo ha hecho posible en la evolución. Cabe, pues, tener la expectativa de que la ciencia física nos suministre una idea de la realidad física que haga inteligible el mundo de la vida. Sin embargo, no ha sido así durante mucho tiempo, pues el reduccionismo difícilmente podía explicar el psiquismo (impulsando a los filósofos a dividirse entre reduccionistas y dualistas). Hoy en día, en cambio, por primera vez en la historia, la ciencia se está acercando a una idea del mundo físico que permite construir explicaciones verosímiles de cómo pudo producirse la emergencia de la sensibilidad conciencia. La ciencia se acerca, por tanto, a explicaciones de la unidad psicobiofísica verosímiles y convincentes.

No son explicaciones concluidas y perfectas, sino tentativas heurísticas bien construidas que permiten pensar que la ciencia está hoy ya en la dirección de búsqueda correcta. Pero, al igual que en el conocimiento de la materia y del universo, la ciencia no ha resuelto la explicación de la vida, sino que ha iniciado la marcha hacia el enigma que todavía constituye. No todos piensan igual, se da también una proliferación de teorías y sólo cabe decantarse críticamente por las que aparecen más aceptables, sin poder hablar nunca de conocimientos finales que se establezcan dogmáticamente. Nuestro conocimiento científico actual sobre la vida, la sensibilidad-conciencia y la emergencia del psiquismo humano será un factor esencial para entender la imagen científica del mundo que debe fundar hoy una alternativa a la antropología greco-romana.

Preámbulo: variedad de teorías. Antes de comenzar debemos indicar que la explicación científica que proponemos seguidamente se encuadra dentro de lo que llamamos “emergentismo”, o también “paradigma emergentista-funcional-evolutivo”, fundado en un reconocimiento del papel causal de la sensibilidad-conciencia en el proceso evolutivo y en el papel de las “redes neurales”. Es lo que explicamos a continuación. Esta teoría explicativa es hoy, a grandes rasgos, la más defendida por escuelas y autores: Edelman, Damasio, Crick, Gazzaniga, Ramachandran, Mountcastle, Searle, Penrose, etc. Predomina casi por completo en ámbitos científicos como la neurología, medicina, biología y etología, una psicología de base psicobiológica, etc. Sin embargo, debemos tener en cuenta que el enfoque emergentista no es una verdad absoluta. Es sólo una conjetura de la ciencia, aunque sea la más consensuada y probable. Existen otras teorías alternativas de corte científico que, en general, responden a lo que podríamos llamar un “paradigma mecanicista-conductista-computacional”. Estas teorías se fundan en el mecanicismo clásico (aplicación de la física reduccionista a las ciencias biológicas y humanas), aunque hoy están enriquecidas por la aplicación del modelo del ordenador (teoría computacional del hombre). Al haber dos modelos básicos de ingeniería y lógica del computador –serial y conexionista (o PDP, *parallel distributed processing*)– la interpretación computacional de la vida y del hombre tiene también dos modelos, serial y conexionista. Dentro de este paradigma mecanicista aparecen una variedad de matices teóricos que deben también distinguirse: materialismo fisicalista, fisicalismo lógico, teoría de la identidad o “identismo”, epifenomenalismo identista, funcionalismos, etc. Además, todo esto se complica porque hay que considerar la existencia de dos posiciones teóricas básicas en la interpretación de la naturaleza de los procesos sensitivo-perceptivos: el estructuralismo (derivado de Helmholtz) y la teoría de la percepción directa u “óptica ecológica” (defendida por J. J. Gibson). Aquí no podemos, evidentemente –por la extensión que supondría y por su complejidad mayor– afrontar una discusión de estas teorías alternativas. Permítasenos decir que en otros lugares hemos abordado la discusión pormenorizada de todas estas teorías o paradigmas. Pero no debemos olvidarlas. Nuestro punto de vista se limita al enfoque emergentista y, dentro de su propia lógica, lo extendemos a la explicación de la génesis del conocimiento animal y humano. Es el enfoque más ampliamente admitido en la ciencia actual y, además, es el más coordinable con el pensamiento teológico.

5.1. Génesis biológica de la sensibilidad-conciencia

Los organismos vivientes aparecen, incluso fenomenológicamente, como una combinación funcionalmente balanceada entre determinación clásica y eso que en general llamamos “sensibilidad-conciencia”. Esta ha podido emerger en los

organismos porque probablemente han sido diseñados evolutivamente para el aprovechamiento de ciertas propiedades cuánticas. Serían el soporte físico causal que explicaría por qué los organismos vivientes han ido más allá de las posibilidades de rigidez clásica diferenciada y discontinua (mecánica) de sus cuerpos para entrar en “resonancia” (usando el término propio de Gibson) con campos holísticos de la realidad (su cuerpo y el mundo externo a través de los sentidos). Pero la pregunta es: *¿cómo emergió la vida? ¿A qué lógica responde la génesis y evolución de la vida?*

Mecanicismo determinista clásico en la vida. Como hemos visto el mundo físico de los objetos que constituyen el mundo macroscópico se explica por los principios de la mecánica clásica: un mundo de entidades diferenciadas que permanecen en sí mismas como “islas”, manteniendo con otras entidades relaciones causa-efecto transmitidas en cadenas deterministas. Los organismos vivientes debieron de comenzar –y así lo conoce hoy la ciencia– como sistemas puramente físicos, sin efectos holísticos, ciegos, pero de una alta capacidad mecánica apta para la reduplicación. *¿Cómo? ¿Cuándo?* Hay diversas hipótesis, como las de Stuart Kauffman, por ejemplo. Lo que debemos establecer aquí es que probablemente las primeras células u organismos unicelulares que comenzaron a reduplicarse fueron sólo sistemas clásicos con propiedades cibernéticas o robóticas que se perfeccionaban poco a poco por la lógica adaptativa clásica (recordemos los virus). Este proceso duró quizá cientos de millones de años. La importancia de este determinismo rígido y fiable es esencial para la estabilidad de nuestros cuerpos y para la transmisión de la información a la especie (ADN). Un cuerpo viviente es una extraordinaria y compleja maquinaria biológica que funciona a la perfección que no debemos temer en calificar de “mecánica”; pero con una precisión mecánica que cuenta con el caos, la indeterminación, la estadística y la probabilidad para asegurar que ciertas cosas sucedan como deben suceder para mantener el orden correcto de la vida (vg. en la bioquímica del citoplasma de la célula al producirse el ensamblaje de las proteínas, o en los procesos del desarrollo embrionario).

Emergencia viviente de la sensibilidad. El supuesto debe ser que en un cierto momento del proceso evolutivo emergió una propiedad o cualidad física real nueva que afectaba a la vida o al organismo de forma holística (a su forma de supervivencia holística, esto es, como un todo funcional unitario). Se trataba de la sensibilidad o “sentisciencia”, así denominada entre comillas por tratarse de un recurso primitivo. Lo que resultó ser decisivo fue, por tanto, que esta propiedad fue extraordinariamente eficaz para la supervivencia óptima; y esto sólo debió de comenzar a suceder cuando la “sentisciencia” fue capaz de inducir efectos motores adaptativos. La conexión sensibilidad-motricidad (estímulo-respuesta) fue esencial en la dirección que comenzó a tomar la evolución. Si es correcto este supuesto, la emergencia de esta “sentisciencia” debió de ir unida a ciertos cambios estructurales en los organismos clásicos, de tal manera que se formaran ciertos nichos o ámbitos donde pudieran suceder fenómenos cuánticos holísticos de campo. A partir de ese momento la evolución habría ido orientada a diseñar sistemas de coordinación cada vez más compleja entre sensibilidad (dada en los nichos cuánticos) y mecanismos deterministas clásicos en orden a una supervivencia eficaz óptima. En este diseño estarían fundadas las raíces de la interacción psicofísica (determinación-

indeterminación). ¿Cuándo y cómo se habrían producido estos cambios estructurales que permitieron la formación de estos “nichos cuánticos”? La respuesta mejor construida es hoy la hipótesis Hameroff-Penrose (mencionada más adelante). En organismos unicelulares avanzados la formación del citoesqueleto produjo en su interior a su vez los microtúbulos con una variada gama de funciones estructurales. Es probable que en aquellos microtúbulos se dieran casualmente las condiciones para estos efectos cuánticos y que poco a poco la sensibilidad emergente fuera utilizada como factor adaptativo. En todo caso, parece que la hipótesis más congruente con el conjunto del proceso evolutivo sería el supuesto de que, de una u otra manera, la “sentisciencia” nació ya en el mundo unicelular. Entonces la vida, como “todo” holístico, ya no sería sólo mecánica para comenzar a ser “sensitiva”.

Pero, ¿por qué emergió la sensibilidad? La ciencia no puede hacer sino establecer el postulado de que el sustrato constituyente del universo tenía la propiedad ontológica de producirla (emergentismo). Esta propiedad sería propia de toda materia, incluida la materia fermiónica atrapada en las estructuras clásicas. Sin embargo, sólo en ciertas condiciones estructurales apropiadas (los efectos cuánticos de campo ya mencionados y todavía existentes en el universo) podría manifestarse como propiedad holística útil para el proceso adaptativo de los organismos como sistema unitario. Cuando esta nueva propiedad emergida comenzó a producirse y manifestó sus efectos holísticos en los organismos, estos comenzaron a dejar de ser sólo robots deterministas para ir convirtiéndose en máquinas sintientes que balanceaban lo mecánico con lo sentisciente. Es decir, en “seres vivientes”. Estos seres, en sus acciones adaptativas, ya no sólo aportaban causalidad clásica determinista sino también una causalidad más flexible y oscilante surgida de la sensibilidad y, más adelante, de la conciencia.

La lógica de lo viviente. La expresión de François Jacob nos sirve aquí para resumir la lógica que ha guiado evolutivamente el diseño de los organismos vivientes hasta llegar a la complejidad humana. Esta lógica de la ciencia biológica ha sido siempre la coordinación balanceada entre mecanismo determinista (robótico) en la vida y en los organismos y, por otra parte, la sentisciencia; es decir, balance entre lo clásico y lo cuántico, hasta acabar en el control de lo mecánico ejercido por la sensibilidad-conciencia (que advertimos en el hombre). La extraordinaria eficacia de este diseño se muestra terminalmente en la especie humana. Para la vida ha sido (y es) tan esencial el determinismo como el indeterminismo, el mundo clásico macroscópico diferenciado como el mundo cuántico de efectos holísticos. La vida es un equilibrio balanceado entre las dos cosas.

5.2. Teoría de engramas clásica

No pueden explicarse científicamente ni los organismos vivientes ni el psiquismo sin considerarlos en gran parte como un sistema clásico. Este sistema funcionaría a partir de una causalidad mecánico-determinista clásica; esto sólo sería “reduccionismo” cuando este tipo de causalidad se considerara única y se exclusivizara. La teoría de engramas representa lo que sabemos del sistema nervioso y de su producción de las acciones adaptativas aplicando los principios explicativos clásicos; aunque es verdad que a medida que nos acercamos a ciertas dimensiones reducidísimas de los eventos estructurales y bioquímicos intraneuronales sólo serían aplicables estudios puramente cuánticos, según el

criterio ordinario en la ciencia física. Esta teoría de engramas es un principio explicativo fundamental sobre el que trabaja la neurología actual.

Qué es un engrama. El camino más apropiado para entender qué es un engrama es el estudio del “engrama de la imagen visual”. El patrón de luz se proyecta sobre la retina y esto produce la generación de la actividad nerviosa habitual por absorción de los fotones en las neuronas fotorreceptoras. Por transmisión sináptica la señal llega al colículo superior y NGL para alcanzar por las radiaciones ópticas las áreas visuales más modernas del córtex, V_1 , V_2 , V_3 , V_4 , V_5 , y otras. Sabemos que la producción de la sensación fenomenológica de “ver la imagen visual” es el correlato psíquico consecuente a la interactivación de un sistema complejo de neuronas por vía sináptica. Este sistema complejo es el “engrama de la imagen”. Por tanto, un “engrama” (o patrón, pauta, canon, estructura, red, mapa, circuito, etc.) es: la activación en red de un sistema de neuronas, producida por efecto aferente de la excitación de las terminaciones del sistema nervioso en el medio interno o externo, de tal manera que, mediando o no un correlato psíquico, se incita la activación de engramas eferentes que inducen a regulaciones automáticas del organismo (algunas también conscientes), a la actividad motora adaptativa o a la actividad psíquica. El engrama de la imagen produce un correlato psíquico; pero esto es sólo un caso especial, ya que no todo engrama produce necesariamente efectos psíquicos (en el cerebro hay activaciones inconscientes, sin efecto psíquico).

Engramas no-psíquicos: la trama inconsciente. La mayor parte del cerebro está formada por densas tramas engramáticas que, al activarse, no producen efectos psíquicos. Una vez que en los animales pluricelulares (cuando la vida se convirtió en “organismo”) se seleccionó evolutivamente un sistema de células (neuronas) para formar el sistema nervioso, éste se constituyó en un mecanismo para la recepción de señales aferentes (que llegan al cerebro) que, por medio de engramas activados, desencadenaba señales eferentes (que salen) para el control funcional, regulador, térmico, bioquímico en general y motor del organismo para su adaptación óptima al medio. Incluso la actividad psíquica (control motriz, control del pensamiento, lenguaje, emociones, etc.) está construida sobre una enorme trama de engramas que al activarse no producen correlato psíquico (son inconscientes), pero están en la base de la conciencia, de la misma manera que la cima sobresaliente del iceberg (conciencia) está soportada por una inmensa mole de hielo sumergido (inconsciente).

El sistema psíquico (sensibilidad-conciencia). Esta teoría asume que la sensibilidad-conciencia es un hecho real producido como correlato de ciertas activaciones engramáticas especiales del sistema nervioso (ya que hay engramas inconscientes). Hay engramas, pues, que producen actividad psíquica (sensación corporal, visión, audición, emoción, actividad pensante, etc.). Pero la activación de los engramas psíquicos está sumergida en las estructuras engramáticas de lo inconsciente. En otras palabras: la activación que produce lo psíquico no puede darse sin el soporte e interacción con las redes inconscientes. Lo psíquico va unido en último término a una especialización del sistema nervioso. Pero esta teoría asume también que en animales unicelulares (ameba, paramecio) existe también una “sentiscencia” que lo presenta ya no como entidades mecánicas sino como “vivientes” (vida sentiente).

El sistema sensibilidad-motricidad. El beneficio evolutivo adaptativo de la selección de neuronas para construir sistemas sensitivos (y esto explica su contribución teleonómica)

es la conexión de la “sentisciencia” o sensación con respuestas motoras que controlan la posición del organismo en el medio (por ejemplo, ante el frío-calor, agresiones mecánicas, químicas o de cualquier otro tipo). De ahí que el cerebro animal sea preferentemente, incluso en mamíferos superiores, un sistema dedicado en su casi totalidad a producir “sensaciones” (visuales, olfativas, propioceptivas, etc.), pero también a la conexión de estas con la motricidad (respuesta adaptativa óptima).

Modularidad. La evolución de las redes neurales se hizo a partir de bucles o nódulos diferenciados que poco a poco evolucionaron hacia sistemas sensitivos, organizados primero en módulos especiales del sistema nervioso para terminar finalmente integrados en el sistema centralizado de la conciencia. Módulo es, pues, el sistema de neuronas comprometido en una determinada función (inconsciente o psíquica); aquí nos referimos ahora a los módulos psíquicos (que incluyen, según lo dicho, tramas inconscientes complejas). Son módulos especiales como, por ejemplo, visión, propiocepción, audición, emoción, lectura cognitiva de la sensación, pensamiento, lenguaje, etc. Los módulos coordinan todas las etapas evolutivas del sistema nervioso: la visión, por ejemplo, lleva desde las retinas, por el colículo superior y el NGL, hasta las zonas corticales modernas; la memoria coordina la recuperación de engramas en los diferentes módulos cerebrales desde el hipocampo. El engrama de la imagen integra neuronas que abarcan toda la historia evolutiva del cerebro.

Intermodularidad: sistemas neurales. Los módulos han evolucionado hasta coordinarse en un sistema integrado, holístico, de supervivencia adaptativa en el medio. Así, por ejemplo, el sistema visual construye la imagen del león por activación de un subsistema de neuronas del módulo de la visión ante un patrón específico de luz sobre la retina (el león). La “vía del qué” conecta la imagen con los lóbulos temporales donde se produce la activación de engramas que permiten evocar en la mente la “idea del león” (módulo de reconocimiento cognitivo de la sensación). Igualmente se conecta con los módulos semánticos y fonéticos del lenguaje cuando gritamos: ¡león! La conexión con los módulos emocionales es entonces inmediata y sentimos miedo. El sujeto psíquico recibe en paralelo estos “efectos psíquicos” porque el engrama del sujeto (que une también subsistemas neuronales desde el cerebro antiguo hasta el más moderno) está activo y dirige la construcción en las zonas frontales y prefrontales de un plan de reacción ante el león. La “vía del dónde” conecta la imagen con las zonas parietales y permite un cálculo preciso de los movimientos ante el león y el conocimiento del espacio físico para moverse de acuerdo con los planes elaborados y controlados por el sujeto psíquico.

Registro y memoria: redes lógicas intramodulares e intermodulares. Veamos el ejemplo de la visión: hacemos un viaje a la India y las impactantes imágenes se registran en una “carpetita” del módulo visual. Las olvidamos, pero al cabo de dos meses evocamos el viaje a la India y sus imágenes van surgiendo en nuestra mente conectando unas con otras de forma interminable. Es evidente que existe un orden de registro y de recuperación que está mediado por el hipocampo. Otro ejemplo: construimos en nuestra mente en zonas frontales una densa trama de engramas que nos permiten conocer, registrar y pensar sobre un cierto tema; por ejemplo, el cristianismo. Si esta trama está lógicamente bien construida podremos recuperarla bien y trabajar mentalmente sobre ella con eficiencia. Este orden lógico “modular”, además, está coordinado con un orden superior intermodular que responde también a redes precisas. Desconocemos la forma neural de construir estas redes lógicas, aunque inferimos que deben de existir. Si las descubriéramos sería un

descubrimiento tan importante como el de la estructura ordenada tridimensional de las cadenas de ADN. Suponemos que esta lógica de orden tiene estrecha relación con el tiempo y con el contenido, siempre apuntando a la supervivencia óptima por integración funcional de todo el sistema.

Darwinismo neural: el "núcleo dinámico" de Gerald Edelman. Los límites explicativos de la "teoría de engramas", así interpretada clásicamente, se han alcanzado con las propuestas de Gerald Edelman, premio Nóbel de Medicina y eminente teórico del psiquismo. La hipótesis del núcleo dinámico es la imagen final de cómo funciona el cerebro y por qué se produce la conciencia, en sus dos propiedades fenomenológicas básicas: la unidad coordinada en paralelo de toda su actividad (unidad de la conciencia) y la flexibilidad oscilante indeterminada (el *choise*). Pensemos en nuestra experiencia psíquica: nuestro yo consciente coordina simultáneamente experiencias propioceptivas, visuales, auditivas, táctiles, quinestésicas, etc., así como un pasado recordado que afluye sobre el presente, una compleja autoimagen (pasada-presente), densos sistemas de conocimiento, imaginación, ya registrados, un estado emocional, etc., y todo ello conduce en la dirección de una conducta bien dirigida y coordinada con nuestras funciones motoras, aunque siempre cambiante y redireccionada según el curso de los estímulos y el uso de la capacidad de elegir, degenerar procesos y generar otros nuevos de entre el universo quasi-infinito de posibilidades funcionales de los engramas o mapeados clásicos existentes en la mente. ¿Cómo es posible tal complejidad? Edelman responde con la hipótesis del núcleo dinámico: aparecen en tiempo real, por milisegundos, activaciones colectivas que se hacen y se rehacen (generan y degeneran); son mapeados de diversos módulos con las bases neuronales para las diferentes actividades psíquicas confluyentes por complejos buses de activación y desactivación que los coordinan por medio de entradas y re-entradas multidireccionales (*reentries*). Estas complejas relaciones de re-entrada entre los módulos son el correlato neurológico que soporta la actividad de la conciencia: tanto en su unidad continua como en su informatividad cambiante (diversidad de módulos y contenidos cambiantes). La densísima trama neuronal de interconexión permite la coordinación armónica de todos los mapas o engramas en tiempo real. La enorme densidad diversificada de engramas permite, al mismo tiempo, la selección darwinista simultánea de los más eficaces para cada estado; permite la elección y paso cambiante de unos a otros de acuerdo con el funcionamiento holístico y molar del organismo frente al medio. Las propuestas darwinistas de Edelman (*darwinismo neural*) explican en parte quizá la complejidad clásica que permite la unidad y la flexibilidad de las elecciones (*choise*), pero no aborda los aspectos campales de la experiencia psíquica (vg. en la visión o en la propiocepción). Edelman cree que su hipótesis del núcleo dinámico basta para explicar la conciencia. Por ello las hipótesis cuánticas son para él innecesarias, ya que la neurología clásica en una teoría de engramas basta para explicar la unidad, complejidad y variabilidad darwinista de la conciencia. Creemos que esta teoría es admisible como tal (aunque no creemos que sea suficiente) y que también es coordinable con el enfoque cuántico.

5.3. Neurología cuántica

La ciencia nos dice que la realidad física tiene dos manifestaciones bidireccionalmente convertibles: los corpúsculos que producen los cuerpos materiales y la radiación ondu-

latoria en un campo. Toda la realidad física que constituye el universo responde a una misma ontología y presenta propiedades similares. Pero la radiación inicial de que nació el universo produjo dos tipos de corpúsculos: los fermiones cuya función de onda los hacía difícilmente fusionables entre sí, manteniendo su individualidad diferenciada en sus orbitales de vibración; los bosones cuya función de onda los hacía fácilmente diluibles en un campo unitario de vibración en que cada partícula pierde su individualidad en estados de coherencia campal. Los fermiones habrían producido el mundo de los objetos estables y diferenciados que constituyen el mundo; los bosones estarían también presentes como partículas o como sistemas de partículas en estados unitarios de coherencia cuántica. Fermiones y bosones son la misma materia, pero presentan propiedades diferenciales.

La neurología cuántica considera hoy que ambos tipos de realidad física material son necesarios para explicar los organismos vivientes. El mundo fermiónico es esencial para que se hayan producido los seres vivos estables genética y hereditariamente. El mundo de los campos, básico en la realidad física y más fácilmente constituyente en la materia bosónica (aunque no exclusivamente), sería un soporte físico más apropiado para hallar la explicación biofísica de los fenómenos psíquicos. En concreto: la neurología cuántica nace de la conjetura de que propiedades cuánticas como coherencia cuántica, acción-a-distancia (no-localidad), superposición e indeterminación cuántica (entre otras conocidas o no conocidas), podrían ser el fundamento o soporte físico que hiciera efectiva para la supervivencia de los organismos la propiedad "sensibilidad" que deberíamos atribuir como postulado al sustrato primigenio (o "materia") de que está construido el universo. Ahora bien, ¿cómo entender la implementación evolutiva de estos principios cuánticos en los organismos y su coordinación integrada en los cuerpos de materia fermiónica describibles por la causalidad clásica?

En relación al fundamento cuántico de la conciencia no podemos hablar sino de "conjeturas", porque de esto en definitiva se trata. En la teoría de engramas clásica existe un respaldo experimental congruente: conocemos, por ejemplo, qué pasa cuando aparecen lesiones en distintas localizaciones de los sistemas sensitivos y los engramas que fundan ciertas actividades psíquicas no pueden producirse. Alteraciones perceptivas como visión ciega, agnosia visual, negligencia lateral o anosognosia, miembro fantasma, así como las alteraciones de la visión o de otros sentidos, son siempre congruentes con la teoría de engramas clásica. La neurología cuántica asume todo el contenido de la teoría de engramas y sólo trata de ofrecer una explicación en un nivel de mayor profundidad, el nivel de los fenómenos cuánticos que ocurren dentro de las neuronas. Pero la neurología cuántica no cuenta hoy por hoy ni con teorías definitivas ni con un cuerpo de evidencias experimentales que le den carta de legitimidad incuestionable (aunque la experimentación tampoco fuera nunca una prueba absoluta final, como sabemos por epistemología). Cuenta, eso sí, con la congruencia lógica de las teorías (ya de por sí altamente verosímiles y congruentes con la fenomenología del psiquismo) y con numerosas evidencias o indicios empíricos de que el psiquismo tiene relación con eventos cuánticos. Por todo ello son conjeturas científicamente legítimas (porque especular y teorizar es legítimo en la ciencia) y abiertas a su posible contrastación experimental más rigurosa. Exponemos algunas de las conjeturas existentes, siguiendo –a nuestra manera– un esquema propuesto hace poco por Henri Stapp en el *Cambridge Handbook for Consciousness* de 2007.

Primeras conjeturas de von Neumann: el enfoque Von Neumann-Stapp. Para la escuela de Copenhage el sistema físico observado y el observador debían separarse. Von Neumann entendió que el conocimiento producido por la experimentación diseñada sobre ese sistema microfísico dependía de la elección del observador. Este (su elección, el *choise*) era, pues, una variable del mismo sistema físico. Esta elección oscilante del observador no era explicable por el mecanicismo determinista de la mecánica clásica. Para Von Neumann había que suponer que en el cerebro se daban diversos engramas para impulsar diferentes acciones. ¿Cómo elegir o activar los engramas más apropiados para cada acción en cada contexto? Von Neumann entendió que la mecánica clásica no podía por vía determinista justificar la elección de la activación neural debida (favorable para el sujeto). La causalidad clásica (determinista) era, pues, incompleta. Había que buscar el soporte físico apropiado para los *choices* que se manifestaban en la esfera psíquica. Von Neumann intuyó que las bases físicas que permitían estos *choices* debían buscarse en la esfera cuántica; a saber, en los “saltos cuánticos” de un estado a otro (dentro de una pluralidad de posibilidades superpuestas) y en la indeterminación de los estados cuánticos integrados en la misma estructura de la realidad.

En la formulación Von Neumann-Stapp, la dinámica cuántica envolvería un proceso tripartito: *Choise*, *Causation* y *Chance*. En el primer momento, la elección (*choise*) de parte del agente, induciendo la activación de un engrama preciso (*template for action*) de entre una pluralidad de posibilidades. En el segundo la causación en que el agente actúa sobre el mundo mecano-clásico para producir la acción. En tercer lugar la respuesta del mundo microfísico cuántico a la acción realizada sobre él (la experimentación para la escuela de Copenhage). La respuesta microfísica tampoco es determinista y no puede ser entendida por los principios de la mecánica clásica. Estamos, pues, en una horquilla entre indeterminación cuántica (agente) e indeterminación cuántica (respuesta microfísica real). En medio un interface clásico. Este enfoque entiende, por tanto, que el mundo microfísico y el mundo psíquico se explican desde la misma ontología física: es la ontología cuántica que permite la indeterminación, en el *choise* del agente y en su efecto sobre la naturaleza. Se unifica así en la misma ontología al sujeto-objeto, cosa que no había hecho la escuela de Copenhage.

Este esquema, según Von Neumann-Stapp, debería estar en la base de la teoría neurológica: los actos volitivos deben explicarse desde los procesos cuánticos (*choise*), entenderse cómo se traducen a procesos causales mecano-clásicos (*causation*) y cuáles son los efectos finales indeterminados causados en el mundo microfísico cuántico (*chance*). Esto sería, según Stapp, una forma moderna de entender el concepto de “idea-motor” de William James. La aplicación de estos principios se muestra útil, según Stapp, en la explicación de temáticas neurológicas como son, por ejemplo, el análisis de la atención por Pashler (1998) o la discusión del célebre experimento de Libet. Sin embargo, supuestamente este criterio general de que el *choise* y la *chance* se producen por salto cuántico desde un abanico previo de posibilidades (superpuestas), ¿cuándo y cómo podrían producirse estos saltos cuánticos? ¿Qué los induciría y a qué lógica biofísica responderían? ¿Cómo y dónde se producirían neuronalmente?

La hipótesis Hameroff-Penrose. Roger Penrose ha rechazado que las propiedades fenomenológicas del razonamiento matemático (vg. el teorema de Gödel) pudieran explicarse desde el soporte físico de un proceso computacional clásico. Por ello la explicación de la conciencia ha sido buscada por Penrose en la vía cuántica. Si la actividad libre de la conciencia en el *choise* entre diferentes posibilidades debía fundarse en los saltos cuánti-

cos que inclinen y controlen el paso de un estado a otro, ¿qué proceso físico podría ser la clave que controlara los saltos cuánticos entre posibilidades superpuestas? Penrose ha argumentado a favor de que sería la “gravedad cuántica” la propiedad física que mediaría (o impulsaría) para que se produjeran unos u otros saltos cuánticos. Aquí no entramos más a fondo en comentarla, porque tampoco pensamos que deba ser especialmente decisiva. Más importancia tiene la hipótesis de la ubicación en los microtúbulos de la producción de los efectos cuánticos de que dependería físicamente la emergencia de la sensibilidad-conciencia como fenómeno holístico. Autores como Roger Penrose (gravedad cuántica) y Stuart Hameroff (microtúbulos) han convergido en la configuración de la hipótesis Hameroff-Penrose. Es una hipótesis posible, sugerente, pero discutida.

Coherencia cuántica en microtúbulos y tubulinas. En los organismos unicelulares avanzados apareció una estructura para dar consistencia llamada citoesqueleto que se llenó de estructuras filamentosas denominadas microtúbulos. Entre las muchas funciones que los hicieron útiles surgió la de constituir –en la hipótesis en cuestión– el soporte físico cuántico para los fenómenos de sensibilidad-conciencia. El microtúbulo es como un tubo cuyas paredes están formadas por los dímeros de tubulina (imaginemos, como en una mazorca de maíz, que las paredes están formadas como por “granos de maíz” o tubulinas). Cada tubulina tiene un electrón que puede ocupar una de dos posiciones (es una estructura dipolar semejante a la del agua). Hay, pues, tubulinas tipo A y tipo B. El interior del microtúbulo sería un espacio cuasi vacío, preservado del exterior por la estructura de tubulinas. La hipótesis Hameroff-Penrose consistiría en esencia en suponer que en estos microtúbulos se producirían estados de coherencia cuántica unidos a estados semejantes de otros microtúbulos por un efecto de interacción a distancia no-local (efectos EPR). Así, los microtúbulos de una neurona conectarían por no-localidad con los de otras neuronas y de esta manera aparecería un efecto holístico no-local entre grandes masas de neuronas de diversas localizaciones, produciéndose así las diversas modalidades de la experiencia psíquica. Las neuronas no involucradas en una actividad psíquica tendrían sus microtúbulos en estado de superposición cuántica. En el momento de activarse para formar parte del engrama fundante de una actividad en tiempo real (ver, oír, recordar imágenes, sentir emociones...) sus microtúbulos (o los que estuvieran implicados en producir ese estado psíquico) sufrirían lo que Hameroff-Penrose llaman la “reducción objetiva”, o sea, el colapso del sistema en superposición cuántica a una vibración coherente concreta. Por ello, en el conjunto del cerebro (o de los módulos implicados en una actividad) se produciría así la “reducción objetiva orquestada”. En la producción de esta reducción objetiva, según la opinión de Penrose, que a su vez dependería de la posición del electrón oscilante de las tubulinas, jugaría un papel determinante la gravedad cuántica. Para que pudiera haber colapso debería haber antes un estado en coherencia cuántica preservado frente al ambiente clásico circundante. Ahora bien, no es fácil justificar que esta coherencia pueda producirse en las condiciones del cerebro.

El cerebro como computador cuántico. Es sabido que la implementación física de los sistemas de computación construidos por el hombre se fundan en algún sistema físico susceptible de tomar dos posiciones, A y B (ceros y unos, o sistema binario para codificar la información). Es evidente que las tubulinas tienen una estructura química susceptible de adoptar dos estados y, por tanto, serían posibles qbits (soportes cuánticos de información binaria). Pero, en nuestra opinión, para que se pudiera hablar del cerebro como “computador cuántico” deberían describirse también funciones algorítmicas que

supusieran un procesamiento de paquetes de información binaria. No parece que esto sea lo que hace el cerebro, ni creemos en consecuencia que sea apropiado hablar de "computador cuántico". En los microtúbulos (tubulinas) no habría ni unidad central de proceso ni programas de procesamiento.

Por otra parte, dados los supuestos de la hipótesis Hameroff-Penrose, cabe estudiar la energía que consumirían los estados de coherencia cuántica y el tiempo que deberían mantenerse para que el sujeto consciente llegara a tener un efecto perceptivo. Esto ha llevado a discutir la congruencia de los supuestos de la hipótesis Hameroff-Penrose, ya que según el físico Tegmark (2000) la coherencia cuántica dada por interacciones EPR en amplias zonas del cerebro se perdería en una fracción de segundo tan reducida que no permitiría que llegara a influir en la conciencia. Hameroff y Tuszinski (2002) respondieron más tarde a esta objeción. En todo caso se plantea siempre el problema del mantenimiento en el tiempo de la coherencia cuántica sin que se produzca su de-coherencia por influencia del medio ambiente clásico circundante. Sin coherencia cuántica no podría haber superposición, colapso y reducción objetiva. Otro problema ha sido también la temperatura, ya que los estados de coherencia en la física sólo se forman a muy bajas temperaturas. Pero el cerebro está a temperatura muy alta para que, en principio, pueda producirse coherencia. No obstante, ya Fröhlich (y el hermano biólogo de Penrose) establecieron, antes de que naciera la hipótesis de la coherencia en microtúbulos, la posibilidad de fenómenos de coherencia en tejidos biológicos a temperaturas inusuales. Se sigue tratando, como se ve, de un tema discutido.

Conciencia cuántica en David Bohm. Bohm ha sido uno de los grandes físicos del siglo XX, unido en gran parte a Einstein, sobre todo desde que éste se instaló en Princeton. Como Einstein, discutió la idea de indeterminación en la mecánica cuántica y propuso su célebre teoría de las "variables ocultas", siendo capaz de construir una teoría cuántica alternativa a la escuela de Copenhage. Esta teoría, según Stapp, elimina el indeterminismo cuántico y, por ello, elimina también la posibilidad de que la elección libre, el *choise* y la *chance*, estuvieran realmente fundados en una ontología indeterminista de la materia. A nuestro entender, Stapp hace una lectura demasiado radical del pensamiento de Bohm, ya que para otros muchos interpretes la indeterminación tiene cabida también en la concepción cuántica de Bohm. Este, además, propuso su teoría de que el universo podría concebirse como un plegamiento (orden explícito) de un orden fundamental (orden implícito); esta idea conectaría con el clásico éter, el vacío cuántico, el fondo o mar de energía, y otros conceptos que se usaron y se siguen usando en física para dar razón del ámbito del que surgen y en el que se diluyen las vibraciones germinales del universo. Bohm propuso una explicación holística del mundo físico, basada en la teoría de los campos y relacionada con el orden implícito. La conciencia, en los animales y en el hombre, instalada en las propiedades del cerebro, realizaba la conexión con esas dimensiones holísticas del universo a las que el organismo viviente accedía por mecanismos cuánticos de conexión por acción a distancia (efectos EPR). El holismo y la no-localidad fueron los principios en que se hizo fuerte la teoría de la conciencia en Bohm. Sin embargo, el carácter especulativo, filosófico, de difícil contrastación empírica, su relación algo esotérica con el pensamiento hindú, han contribuido a que las propuestas de Bohm sobre el psiquismo no hayan sido consideradas como propuestas evaluables por los métodos habituales de la investigación científica. Pero son ideas, sin duda nacidas de la ciencia, que están ahí como intuiciones cualitativas de referencia.

Conclusión. En las ciencias biológicas y humanas un capítulo fundamental es la explicación de las causas que hacen posibles la vida y los organismos; esta explicación es conocer las causas de la existencia real de un cuerpo físico con las propiedades de la vida (crecimiento, intercambio con el medio, movimiento, reproducción, herencia, etc.). Los avances genéticos actuales (ADN) permiten explicar nuestros cuerpos desde el desarrollo embriogenético. Esto significa que la ciencia explica a grandes rasgos cómo el proceso evolutivo del mundo físico produce estructuras físicas firmes y específicas (biológicas) que, según las leyes del mundo físico (en principio tanto clásicas como cuánticas), constituyen nuestros cuerpos. La biología es, pues, física: una física específica; con rasgos propios específicos que diferencian lo viviente de lo puramente físico. Pero la vida es, en último término, "física específica", a saber, biofísica.

Por tanto, las ciencias biológicas y humanas tienen otro capítulo esencial que también deben explicar: cómo y por qué ha sido producida, desde el mismo mundo biofísico, la sensación-conciencia, evolucionada más adelante hacia el desarrollo de la complejidad del psiquismo en su conjunto. Hay que explicar por qué en la evolución ha surgido la "sensación". Pero es muy importante entender una cosa: que explicar la sensación no ha querido decir para la ciencia conocer por qué (la causa ontológica profunda de que) la "materia" tenga la propiedad de poder producir "sensación", o de no tenerla. No se trata de explicar por qué hay conciencia o, más bien, no la hay. La ciencia simplemente considera que para explicar lo que vemos (la vida) hay que postular que la materia tiene "de hecho" la cualidad de producir sensación. Y el problema de la ciencia consiste en la forma en que el mundo físico produce las características fenomenológicas de la conciencia, tal como las advertimos en nuestra autoexperiencia humana, y tal como inferimos que también se producen en el mundo animal. Es decir, es el problema de conocer el "soporte físico" que tenga las propiedades suficientes como para poder producir la conciencia y sus propiedades fenomenológicas, tal como de hecho se dan. En relación con esto han surgido los argumentos que hemos discutido. Si el mundo físico real fuera sólo el mundo mecano-clásico, diferenciado y discontinuo, determinista y mecánico, ¿cómo se explicaría la conciencia? Todo parece indicar que no podría ser explicada (a no ser que se ignorara, para no tenerla que explicar, y los seres vivos se redujeran a robots). Por ello nuestros argumentos han ido en la línea de encontrar en la mecánica cuántica un modo de entender el mundo físico, cuyas propiedades permiten explicar en qué podría consistir el "soporte físico" apropiado para producir una cosa real tan extraña como la conciencia, sus propiedades ontológicas y su complejización en el proceso evolutivo. Una física reduccionista no explica la conciencia; una física cuántica permite ofrecer hipótesis que pudieran quizá explicarla. Y hoy se vive en la expectativa de que así sea.

6. Sujeto psíquico y razón humana

La explicación propuesta del psiquismo se funda en principios de la ciencia física y en principios de la ciencia biológica. Al exponerlos hemos abordado también la explicación del factor decisivo de la experiencia fenomenológica del psiquismo: el hecho fáctico de la sensación-percepción como tal. Nos hemos inclinado a rechazar el “reduccionismo robótico” y a pensar, más bien, que la explicación más congruente podría depender hoy de un abanico de conjeturas cuánticas a las que, en estos últimos años, nos abrimos de forma creciente. Pero la explicación que, al menos de momento, exponemos, debe completarse con la referencia a otros principios explicativos derivados principalmente de ciencias como la biología (etología), psicología, psicología comparada, epistemología y antropología; y además todo ello en relación interdisciplinar con los principios biofísicos relatados. Los principios psíquicos que debemos presentar aquí son: el sujeto psíquico, la génesis de los procesos cognitivos y de los procesos psíquicos de la emergencia de la razón. Debemos observar que los animales superiores son ya un “sujeto psíquico” que posee mecanismos cognitivos como, entre otros, sensación, percepción, conciencia, memoria, e incluso representación (dentro del límite de la mente animal). En el psiquismo animal se halla la génesis evolutiva que por complejización conduce al hombre, esto es, a la razón emocional específica del hombre. La ciencia debe explicar este tránsito.

6.1. *Sujeto psíquico*

Función evolutiva del mecanismo estimulación-respuesta. En el supuesto en que nos movemos todo debió de comenzar por la conformación celular de un estado biofísico de “sensación primigenia”, sin sujeto, que podríamos llamar “sentisciencia”. En lógica evolutiva, la única razón del desarrollo posterior de esa sentisciencia debió de ser su contribución a la supervivencia óptima. Ahora bien, esta contribución no podía alcanzarse sin que el “sentir” conectara con el sistema motor, regulando así las respuestas adaptativas. La sensación se convirtió por ello en el factor más eficaz para controlar el estado del medio y sus efectos sobre el organismo (información), al mismo tiempo que constituía también el sistema inmediato de conexión con las respuestas adaptativas. De esta manera, el sistema estímulo (información) y respuesta (conducta), o sea, la sensación (lo psíquico) y el mecanicismo determinista (lo físico), estuvieron sometidos a un lento proceso de evolución biofísica de organización sensorio-motriz, construido por coordinación clásico-cuántica. Hemos visto algunas de las propuestas realizadas: microtúbulos, campos fotónicos, el agua (Jibu-Yosue), la excitosis, etc. Probablemente se desconocen hoy la mayor parte de las interacciones clásico-cuánticas en que se funda la sentisciencia viviente. En organismos pluricelulares hubo selecciones de grupos de células que se especializaron en esta coordinación estímulo-respuesta con efectos adaptativos holísticos: primeramente debió de ser en nódulos independientes que se fueron integrando poco a poco hasta constituir toda una variedad de sistemas nerviosos. Esta integración se produjo en dos vías: la vía de la

integración sensitiva que desemboca en el sistema resultante que llamamos “conciencia” (información) y la vía de las respuestas mecánico-deterministas al medio “sentido” (conducta). La hipótesis evolutiva más obvia es que el llamado “sujeto psíquico” emerge como resultado de esta coordinación compleja entre el sistema sensitivo y el sistema motor.

La conciencia. Detrás de este concepto se esconde uno de los temas clásicos que han sido y siguen siendo discutidos repetidamente en filosofía, psicología y neurología. ¿Qué es la conciencia? ¿Cómo se produce y de qué activación o engrama neuronal depende? Se han propuesto numerosas formas de entender el engrama de la conciencia (el correlato neuronal clásico que produce la conciencia). No siempre han sido coincidentes: Eccles, Crick, Ramachandran, Mountcastle, Gazzaniga, etc. En el número de diciembre de 2007 de la edición española de *Investigación y Ciencia* puede verse un ejemplo manifiesto de esta discordancia en las opiniones de Christoff Koch y Susan Greensfield sobre el correlato neuronal de la conciencia. Por nuestra parte pensamos, dejándonos llevar por la lógica del supuesto emergentista en que nos movemos, que la explicación de la conciencia debería darse en conformidad con algunos principios explicativos. 1) En perspectiva fenomenológica la conciencia tiene dos rasgos esenciales: la unidad integrada convergente de la actividad psíquica (de la conciencia visual, auditiva, propioceptiva, del pensamiento, imágenes, emociones, etc.) y su carácter campal u holístico ya repetidamente mencionado (el campo propioceptivo o cuerpo, la visión del ámbito espacial de la luz, etc.). 2) La lógica evolutiva está de acuerdo con esta unidad ya que debe postularse su origen por integración holística de sistemas sensitivos autónomos: es, pues, la resultante holística de los sistemas sensitivos y psíquicos coordinados. 3) Por tanto, la activación o correlato neuronal que produce la conciencia debe ser holístico e integrar numerosos módulos cerebrales actuando al unísono en tiempo real (núcleo dinámico de Edelman). Además, puesto que la integración comenzó en estadios del cerebro antiguo, habrá estructuras neuronales que contribuyen a ella en diversas zonas del cerebro, desde el antiguo al moderno: probablemente zonas reticulares, el *claustrum*, las neuronas piramidales, los ganglios basales, el cortex cingulado, localizaciones de lóbulos frontales y prefrontales, etc. Por esta complejidad del “engrama de la conciencia” es posible mantener la conciencia global aun en el caso de la lesión localizada de algunos de los elementos normalmente integrados en la conciencia (como se vio en el célebre episodio de Phineas Gage, comentado por Damasio). 4) En todo caso, no puede aislarse el hecho fenomenológico de la “conciencia de ser sujeto psíquico”. La conciencia ha ido emergiendo en paralelo con la integración sensitiva y con la integración consecuente de las respuestas: este proceso ha producido poco a poco en paralelo la emergencia del “sujeto psíquico” en sus diferentes estadios evolutivos. Sin integrar en la “conciencia” a la “conciencia de ser sujeto” difícilmente se podría hablar de “conciencia”. 5) Es evidente que la conciencia depende de la activación específica de un correlato neuronal clásico o engrama macroscópico de neuronas activadas en conjunto (que probablemente goza de una flexibilidad y amplitud adquirida por la secuencia temporal y estructural de su origen evolutivo; vg. Phineas Gage). Quizá la unidad de la conciencia pudiera explicarse en parte por la compleja interactivación integrada en paralelo de módulos y engramas (Edelman). Pero la cualidad campal de la experiencia fenomenológica exige, según lo explicado, la recurrencia complementaria al sustrato cuántico, escondido tras el correlato neuronal clásico.

Conciencia en Edelman y Damasio. Los autores que a nuestro entender nos permiten

un análisis más acertado de la conciencia son Gerald Edelman y Antonio R. Damasio. Edelman ha formulado el concepto de “núcleo dinámico” de la conciencia que explica su unidad a través de la multitud de *entries* y *re-entries* que fundan la interactivación paralela de diferentes módulos y engramas en tiempo real. Damasio —usando el concepto edelmánico de cartografía neural del propio cuerpo— considera que la conciencia ha nacido del proceso en que los organismos han ido construyendo poco a poco una representación o cartografía neural que les permite “sentirse”, o sea, “sentir la propia entidad orgánica”. El primer paso hacia la conciencia de ser es el llamado por Damasio protoser (construido en núcleos del tallo cerebral, el hipotálamo, el cortex insular, los cortex conocidos como S2 y los cortex parietales medios). Este protoser, coordinado con el efecto de los sentidos primitivos, no supondría todavía ni sujeto psíquico ni mente. La “conciencia central” se construiría desde el protoser cuando aparecen las pautas neurales que hacen que el organismo comience a “sentir que siente”; esto sería ya una sensación de “segundo orden”. Los engramas que producen la conciencia central, según Damasio, estarían en los colículos superiores, toda la región del cortex cingulado, el tálamo y algunos cortex prefrontales. La “conciencia ampliada” y la “conciencia autobiográfica” supondrían ya la memoria y la percepción del tiempo. Lo importante es advertir cómo, en la concepción de Damasio, la conciencia surge de la sensación cartográfica del propio cuerpo que paso a paso va construyendo la entidad que llamamos “sujeto psíquico”.

El sujeto psíquico. Por “sujeto psíquico” entendemos aquí la capacidad de impulsar unas u otras acciones, con el control motor necesario, a partir de la conciencia integrada del medio externo y del propio cuerpo como sistema holístico que se dirige unitariamente. Así entendida, la subjetualidad psíquica nace ya en el mundo animal: éste siente el medio externo y su propio cuerpo, sintiendo además su actuación motora controlada desde un centro impulsor constituido por su capacidad de reaccionar unitariamente. El animal superior, evidentemente, no tiene un psiquismo apropiado para construir una reflexión sobre su condición de sujeto (tal como hace el hombre), pero sí “siente” efectivamente su actuación como sujeto. Un animal superior, un perro por ejemplo, “siente” su condición de “sujeto”, aunque no tenga una imagen racional de su condición de tal. Pero el hombre es ya un “sujeto psíquico” que hace una interpretación de su condición de sujeto desde el psiquismo racional ya emergido. Sin embargo, antes de llegar a la subjetualidad animal y humana, una serie de procesos anteriores la han anticipado progresivamente. Recordemos a grandes rasgos estos momentos. 1) En los *automatismos* primigenios (vg. en un paramecio) la coordinación sentisciencia-motricidad es ya una estructura germinal de subjetualidad (en cuanto impulsa las respuestas); esta forma de respuesta se da en otros muchos organismos más complejos. 2) Al ascender en la escala zoológica se producen, como hemos ya explicado, dos procesos de integración: la sensitiva en la conciencia y la reactiva en la coordinación de respuesta en función de esa nueva integración sensitiva. Aparece aquí un sujeto holístico que “siente” su cuerpo molar y “siente” también las respuestas integradas al medio. Pero debemos conjeturar que en este estadio impera aún el mecanicismo-determinista del automatismo. La conciencia de la subjetualidad está ya ahí pero sólo juega un papel “epifenoménico” (lo que rige es sólo el automatismo). 3) Pero al llegar al estadio posterior de hipercomplejidad de los automatismos (en las señales y en las respuestas) cabe conjeturar que se llegó a un estadio en que el organismo tuvo que recurrir al “sujeto epifenoménico”, que ya existía pasivamente, para dotarlo de las nuevas funciones que supondrían la génesis de sus efectos causales (comenzando entonces a cumplirse uno de los supuestos básicos

del emergentismo, a saber, la causalidad psíquica descendente controladora de lo físico-químico). Estas nuevas funciones, ya presentes en los animales superiores, serían: *inspección atenta* del universo sensitivo en las diferentes modalidades y en su integración; *selección de contenidos* sensitivos; selección e *impulso activo* de unos u otros programas de respuesta. El nuevo protagonismo del "sujeto psíquico", necesario para la adaptación óptima al medio de organismos hipercomplejos, supondría la "ruptura del automatismo" y el comienzo de la evolución psíquica que lleva ya directamente al hombre. 4) Estos nuevos procesos acabarían conduciendo a la organización del sistema cognitivo superior en la especie humana y a la emergencia de la razón. Es lo que comentamos seguidamente.

6.2. Génesis cognitiva: memoria y representación

El sistema cognitivo superior nace ya en el momento en que aparece la sensación más primigenia, e incluso en el aprendizaje adaptativo ciego dado en la conformación de las estructuras biofísicas anteriores a la "sentisciencia" (Riedl). Sin embargo, en el desarrollo desde la sensación a las formas cognitivas superiores juega un papel esencial la *memoria*: ésta es el hilo conductor que nos lleva a construir el psiquismo superior. La explicación que sigue, inspirada en las ideas de Edelman, es, sin embargo, una conjetura: una propuesta teórica para dar coherencia evolutiva a la génesis del conocimiento animal superior y de la razón. Sin embargo, esta propuesta teórica o conjetura (congruente con nuestra explicación orientada hacia el enfoque emergentista) no es arbitraria. Tiene una gran cantidad de evidencias empíricas y teóricas que nos hacen pensar que estas conjeturas describen lo que muy verosímelmente aconteció realmente en el proceso evolutivo.

Memoria. La memoria es un recurso esencial para que la sensación pueda tener una función teleonómica (eficaz para la supervivencia). Incluso en la conexión automática con que un paramecio dispara la respuesta motriz ante una "sentisciencia" tiene que haber un cierto aprendizaje de la conexión. El mismo aprendizaje va unido siempre al proceso de memoria o registro estable de una cierta conexión. Ya en organismos más desarrollados, con sistema nervioso, cabe postular también que los "signos" que suscitan "respuestas" son en alguna manera aprendidos, registrados; es decir, memorizados. Y ello supone que el cerebro más antiguo fue ya construyendo funcionalmente ciertos mecanismos y estructuras engramáticas que hacían posible el "registro" y "reactualización" (memoria). Cuando un camaleón detecta en su campo visual una mosca, ésta se constituye en "signo" de la motorización de caza porque el camaleón tiene en alguna manera registrado ese signo. La memoria de animales superiores ha sido producida en conexión evolutiva con esas formas rudimentarias de memoria que fueron construyendo los mecanismos primitivos que estaban haciendo nacer el sistema cognitivo.

Memoria de actualización (remembered present). El cerebro de organismos animales es un cerebro sensitivo-motor, pero su utilidad depende de un registro neurológico de estas conexiones automáticas. Al crecer el cerebro aparecieron en mayor abundancia poblaciones neuronales sobrantes que se utilizaron para ir construyendo el "cerebro de conexión". Esto comenzó ya a pasar en las zonas temporales y permitió el nacimiento de la memoria como *remembered present*, en el sentido propuesto por Edelman. El proceso suponía tres elementos con base neurológica: primero el registro de las experiencias en tiempo

real (o sea, de sus engramas correspondientes); segundo la capacidad de reactivarlas o actualizarlas en un tiempo posterior sin la presencia de la estimulación correspondiente en tiempo real (este “hacerse presente” en la “mente” animal es lo que propiamente llamamos “recuerdo” o “memoria”); tercero la conexión de unas experiencias con otras de tal manera que la suscitación de una, bien en tiempo real, bien por recuerdo, puede suscitar la activación de una cadena de conexiones y de los engramas en que terminan. Así, una experiencia presente puede hacer también presente por el recuerdo (*remembered present*) un conjunto de registros anteriores construidos en la memoria.

Representación asociativa. La memoria de actualización hace posible el nacimiento de una función nueva de gran transcendencia: la representación, que tiene inicialmente sólo un fundamento asociativo. Pongamos un ejemplo: un animal superior, el perro. En su mente ha registrado una enorme cantidad de experiencias en tiempo real referentes a su “amo” (yendo a pasear con él, dándole comida, acariciándole...). De ahí que cuando lo percibe en un tiempo real concreto un denso paquete de memoria asociativa anterior se actualiza en su mente, se reavivan emociones y agita el rabo con vehemencia. El animal no es un robot ciego, sino un sistema organizado de vivencia de imágenes. El perro, por tanto, ha construido así en su mente numerosos “paquetes representativos”. Además ha establecido numerosas conexiones entre ellos y es incluso capaz de realizar inferencias lógicas (en realidad asociativas): ante ciertos signos el perro “sabe” que va a producirse el “paseo” o la “comida” (es decir, se actualizan en su mente imágenes del paseo o de la comida y reacciona emocionalmente). Es una clara inferencia: si tales o cuales imágenes, entonces acontecerá en el futuro tal o cual cosa (que se anticipa por el “recuerdo” en la mente animal). El animal, en este sentido, tiene ya capacidad de anticipar el futuro. Este proceso representativo es compatible con que en conjunto la conducta del perro sea todavía determinista, o sea, sólo signitiva o instintiva (aunque ya con rasgos premonitorios de que pronto aparecerá una ruptura evolutiva de la signitividad). Pero la explicación de su conducta no es un condicionamiento ciego automático (conductismo), sino una mecánica representacional asociativa de imágenes que funciona tal como hemos expuesto. En realidad, los mecanismos asociativos abarcan mucho más. Ciertos mecanismos de conexión neuronal permiten la activación en cadena de series de imágenes de distinta modalidad. Gran cantidad de *entries* y *re-entries* permiten la interacción entre los engramas que registran la historia del organismo en los diferentes sentidos. En la mente del animal va apareciendo un orden lógico (que es un orden neuronal biofísico de conexiones) que va creando poco a poco clases, categorías de eventos y un orden temporal (para un animal como el perro, por ejemplo, especularíamos con clases de imágenes conectadas con “hombres”, “comida”, etc.). La mente, por tanto, se va ordenando y esto es crear un orden de conexiones engramáticas. Al parecer, en esta densa trama de asociaciones diversas que permiten crear la red engramática ordenada de registro y su reactivación juegan un papel importante las funciones del hipocampo (para la distribución de la memoria en cerebros antiguos) y su coordinación con el córtex de conexión en los lóbulos temporales (lectura cognitiva de las sensaciones).

Abstracción. La memoria de actualización, en principio, tiende siempre a reactualizar la imagen como tal (en su integridad). Sin embargo, dado que el proceso de activación de un recuerdo no funciona neuronalmente con precisión total, sino que es impreciso, selectivo e influido por la categorización de los eventos, resulta que la memoria se activa fragmentando las imágenes. Abstracción es el proceso en que la atención perceptiva se

centra en una selección de rasgos o contenidos de la imagen percibida o del recuerdo de las imágenes. Así, la representación de “clases” o “categorías” en la representación asociativa del mundo animal supone siempre un proceso de abstracción. Podemos conjeturar, por ejemplo, que, dado que el animal ha visto muchos “hombres” (tiene diversas imágenes), un determinado olor suscitará la afluencia a su mente de imágenes mezcladas, solapadas, enmascaradas unas en otras, fragmentarias que contendrán aspectos abstraídos-seleccionados (vg. tamaño) referentes a la clase de evento “hombre”. Otra serie de imágenes (vg. olfativas) conectarán con la clase “león” o “hembra”. No debemos extrañarnos de que en la mente animal tengan lugar ya anticipadamente estos procesos abstractivos que más adelante se perfeccionarán en la mente humana.

Imaginación. La selección y fragmentación en la atención perceptiva y en la memoria, tal como hemos explicado, es el fundamento para el nacimiento de una nueva capacidad psíquica llamada comúnmente imaginación (manipulación creativa de imágenes). La mente animal está llena de imágenes registradas que pueden hacerse presentes a través de los mecanismos de memoria (*remembered present*). Ahora bien, a impulsos de la experiencia tenida en tiempo real y de la evocación de los recuerdos, dado que éstos son selectivos y fragmentarios, es posible una combinatoria de rasgos abstractos, clases, categorías y fragmentos produciendo una experiencia interior de imágenes –valga la redundancia– “imaginadas”, esto es, construidas por la combinatoria de la misma mente. En el sueño –que ya es posible en la mente animal– esta combinatoria imaginativa se activa con especial intensidad, junto con la simple evocación de recuerdos no manipulados (aunque todo recuerdo, como hoy sabemos, supone siempre, por su parte, una reconfiguración activa creativa de lo que fue la sensación original en tiempo real).

Representación superior. El desarrollo de los procesos de abstracción e imaginación en la mente animal produce “paquetes representativos” que no sólo asocian imágenes recordadas sino que también incluyen imágenes creadas por la abstracción y la imaginación. Nace así en la mente animal un paquete de representaciones de orden superior, más creativo y abstracto, cuyo desarrollo evolutivo conduce a la génesis de la mente humana racional. Sin este previo funcionamiento protohumano de la mente animal sería muy difícil, en efecto, explicar el nacimiento de la mente humana. Es por otra parte claro que el control de estos paquetes representativos, que llenan la mente animal, haga necesaria la aparición de las funciones del “sujeto psíquico” con un nuevo protagonismo causal que va más allá de su presencia puramente epifenoménica, ya anteriormente aludida. En conexión con todo esto el animal tiene también una “anticipación del futuro”: es un “sistema anticipatorio”.

6.3. Emergencia de la razón

La explicación de la relación percepción-conocimiento, así como del origen evolutivo del conocimiento desde procesos sensitivo-perceptivos previos, puede abordarse en principio desde cada uno de los posibles enfoques teóricos para explicar la conciencia. Por tanto, hay enfoques dualistas, fisicalistas, identistas, computacionales, funcionalistas, pampsiquistas, emergentistas, etc. En último término, como decíamos, es posible un paradigma mecanicista-reduccionista-

computacional, pero también un paradigma emergentista-evolutivo-funcional, dejando aparte el enfoque dualista (que apenas es defendido en la ciencia). Cada uno de estos enfoques supondría una forma consecuente de abordar, desde su propia lógica, la explicación científica de la emergencia evolutiva de la razón. Nuestra explicación del proceso de la génesis de la sensibilidad-conciencia se funda en el enfoque emergentista. Nuestra forma de explicar la emergencia y naturaleza de la razón será, pues, conforme con este enfoque.

6.3.1. *Teorías de la hominización cognitiva: la teoría de la hiperformalización biológica*

En el paradigma antiguo tuvo especial relevancia su teoría del hombre. Era congruente con las tesis ontológicas del paradigma, pero siempre se defendió la pertenencia del alma humana a una dimensión trascendente; en alguna manera se mantuvo viva la tradición platónica griega de considerar al hombre “parte del mundo del Ser”. El alma humana era la explicación de las acciones humanas y de su vida intelectual y emotiva. El alma era la *forma corporis* que, como tal, poseía la inmortalidad. La inmortalidad del alma humana se fundaba para santo Tomás en que no era un alma corruptible compuesta de partes (como las otras presentes en el mundo físico y orgánico), sino un alma especial, simple a la que por naturaleza debía atribuirse la inmortalidad. Francisco Suárez, años después, también sostuvo la excepción humana, atribuyendo al hombre un alma inmortal y uniéndose así a la tradición imperante durante siglos en el paradigma greco-romano. Sin embargo, frente a esta filosofía ordinaria del hombre, la ciencia moderna ha construido una explicación congruente del origen y naturaleza del psiquismo en que la constitución psicobiofísica humana y la emergencia de la razón se explican como proceso natural autónomo. Este cambio explicativo, hoy irreversible, entra en conflicto con uno de los aspectos esenciales del paradigma antiguo. Es una novedad explicativa tan radical que, en sentido kuhniano, sólo puede ser asumida por la teología, lógicamente en un sistema congruente, abordando el cambio de paradigma que defendemos en este ensayo.

La hominización es el tránsito, o emergencia evolutiva, desde el psiquismo o conocimiento animal al humano. Se trata de conocer las causas reales que han producido, primero, la emergencia del conocimiento animal y, segundo, la del conocimiento humano. Los procesos naturales previos de sensación-percepción-conciencia ofrecen el marco desde el que abordar esta explicación. La pregunta decisiva es, pues, ésta: ¿cuáles son las causas de la hominización? Entroncando con los presupuestos emergentistas (como teoría previa de la conciencia) se han propuesto algunas *teorías de la hominización*. No son teorías excluyentes sino, más bien, enfoques diferenciados que ponen de manifiesto ciertos factores (causas) que probablemente debieron de contribuir en conjunto, sistémicamente (todos

juntos en interacción causal), a la hominización; esto es, a la aparición del conocimiento humano. Nos referimos a las siguientes teorías.

Inespecialización biológica (Gehlen). Esta teoría del biólogo y antropólogo alemán Arnold Gehlen ha constituido en Centroeuropa una referencia constante durante el siglo XX y sigue siendo considerada por muchos como la explicación más plausible. ¿Qué causas, según Gehlen, han producido la hominización? La especie humana ha evolucionado hasta convertirse en "animal inespecializado" biológicamente. Se ha perdido la fuerte determinación de los instintos animales especializados y la base biológica para ellos (por ejemplo la especialización de las fauces de los depredadores). Y, en consecuencia, se ha producido la génesis compensatoria de la inteligencia racional. Según esto, la inteligencia y la razón humana, la cultura, habrían surgido como estrategia evolutiva compensatoria ante, digamos, un error biológico; a saber, el de la inespecialización.

Trabajo. La clásica *teoría del trabajo* ha sido defendida, entre otros, por el marxismo. La inteligencia racional, específicamente humana, surgió como exigencia de la actividad laboral que los homínidos emprendieron al alcanzar la posición erecta. Esta les permitió, en efecto, sobrevivir por el trabajo usando las extremidades superiores que habían quedado libres. El trabajo, resolver sus problemas y hallar sus estrategias adecuadas, forzó evolutivamente la aparición de unas funciones psíquicas nuevas que no había necesitado hasta entonces el mundo animal. La exigencia de diseñar el trabajo forzó la aparición de nuevos procesos psíquicos que denominamos "inteligencia humana" (precedida por la aparición previa de una inteligencia animal). Fue la emergencia evolutiva de la inteligencia y de la razón humanas.

Sociedad-lenguaje. La *teoría socio-lingüística* ha sido la más común entre los biólogos y antropólogos occidentales, aunque se puede armonizar fácilmente con la teoría del trabajo. Fue defendida entre otros muchos por el antropólogo sudafricano Tobias, por la familia Leakey e incluso por Eccles. La formación del lenguaje, en el marco de las relaciones de intercomunicación social en los grupos de los primeros homínidos, produjo la aparición de la inteligencia y la razón humanas. Así como el trabajo exigió la inteligencia, en paralelo, así también la necesidad de comunicación social forzó también la emergencia de las funciones inteligentes humanas. En ella entraron en juego los factores de categorización, abstracción, etc., ya emergidas en la mente animal. Se aduce que, en efecto, el cerebro animal no poseía todavía la estructura y localizaciones necesarias para un lenguaje simbólico complejo. Las condiciones aparecen poco a poco con la corticalización creciente producida tras la posición erecta. Siempre se ha discutido en qué tiempo se produjo la aparición del lenguaje articulado. Hoy la opinión más fundada parece situar la aparición del lenguaje articulado y simbólico en el *homo sapiens*, de cien a setenta mil años antes de nosotros; se piensa también que quizá fue el lenguaje una de las causas de la superioridad del *homo sapiens sapiens* sobre el *homo neanderthalensis*. El lenguaje y la exigencia creciente de intercomunicación social fueron entonces las causas que forzaron evolutivamente la hominización. En todo caso, debemos tener en cuenta que la razón debió de aparecer mucho tiempo antes de que comenzara el lenguaje articulado, tal como hoy lo conocemos; en ese tiempo muy anterior el lenguaje —la intercomunicación del conocimiento y del análisis de la realidad— debió de consistir en signos y sonidos, semejantes al lenguaje animal, aunque de estructura probablemente más compleja.

Adaptación biológica y conductual. La teoría biológico-etológico-evolutiva de Konrad Lorenz y Rupert Riedl ha tenido también un eco creciente en los últimos años. Tiene dos aspectos. Uno es la biología del conocimiento de Riedl que muestra cómo el proceso evolutivo ha hecho que la vida aprenda cuáles son las estructuras biofísicas que mejor responden al ambiente físico externo. La evolución se ha fundado así en mecanismos de aprendizaje y adaptación que Riedl llama “aparato raciomorfo”, por aparecer por estrategias semejantes a las de la razón humana (ensayo y error). Son las mismas estrategias que se constatan, como ha hecho el etólogo Lorenz, en la conducta animal. Por ello la razón humana puede ser entendida como un desarrollo complejo de los mismos mecanismos evolutivos y conductas animales, ya aparecidos primero en la evolución bioquímica y después en el mundo animal. Por consiguiente, para Riedl y Lorenz, la causa de la hominización es la complejización creciente de los mismos mecanismos adaptativos y de aprendizaje, presentes ya desde el comienzo de la evolución física y biológica. Existe así una unidad lógica en todo el proceso evolutivo. Así, para Lorenz el paso a la conducta cognitiva del hombre, a la razón, se produce como resultado continuo de la evolución de una serie de conductas que llamamos “protohumanas”. En ellas descubriríamos la explicación de muchos mecanismos funcionales (animales) que alcanzan en el hombre un desarrollo superior.

Hiperformalización biológica. La teoría de la hiperformalización biológica, formulada por el filósofo Xavier Zubiri, es congruente con las anteriores. Pero representa un sistema de hipótesis sobre aquellos procesos más básicos y fundamentales, de naturaleza neurológica, que probablemente produjeron la hominización. En nuestra opinión, esta teoría toca con la mayor profundidad las probables causas neurológicas –cambios del sistema nervioso– que produjeron evolutivamente nuevos estados psíquicos que permitieron la transformación del conocimiento animal en humano. Inspirándonos en Zubiri, pero ampliada e interpretada por nosotros, exponemos seguidamente la teoría de la hiperformalización biológica en armonía con la explicación emergentista que proponemos. La hiperformalización zubiriana, en nuestra opinión, sólo se entiende como un desarrollo de la teoría emergentista más fundamental (hay que decir, sin embargo, que Zubiri no usó nunca el término emergentismo). Es una hipótesis sobre los cambios neurológicos que hicieron posible la emergencia de la razón.

6.3.2. *Fundamentos empíricos y teóricos de la teoría de la hiperformalización*

Esta teoría –al igual que las otras– es un macroconstructo hipotético, una conjetura: un sistema complejo de suposiciones o hipótesis propuesto por Zubiri que, si se hubieran cumplido, explicarían cómo se ha producido la emergencia evolutiva del conocimiento humano. Pero, estas hipótesis no son gratuitas, pues hay un conjunto de hechos empíricos y teorías científicas que hacen altamente verosímil que las cosas sucedieran realmente tal como las hipótesis de la teoría suponen. Estos hechos y teorías previas ya han sido establecidos en disciplinas científicas como la biología, neurología, epistemología, etología, psicología, etc. Por tanto, enumeramos primero, brevemente, estos fundamentos empíricos y teóricos. Después sintetizaremos qué supone la teoría de la hiperformalización biológica para explicar la emergencia de la razón humana.

1) La teoría de la hiperformalización biológica de Zubiri supone básicamente la *teoría emergentista*. En ella, la función teleonómica de los procesos de sensación-percepción-conciencia (potenciados por la constitución del sujeto psíquico y de la atención) es la eficacia adaptativa dada en el *registro de la información* sobre el medio y en el *desencadenamiento de respuestas*; es, en definitiva, la conexión *estímulo-respuesta*. Este mecanismo explicativo de la conducta puede ser mantenido hasta los animales superiores (conducta signitativa o también "instintiva"). En estos psiquismos superiores comenzará a producirse poco a poco la ruptura de la signitividad (es decir, la aparición de un mecanismo de conducta que ya no es sólo un automatismo instintivo).

2) La *biología evolutiva* muestra cómo se ha producido la complejización creciente del sistema nervioso y de los sistemas de sensación y percepción, a medida que ascendemos en la escala zoológica que conduce al hombre.

3) En *etología* se estudia la naturaleza funcional de la conducta animal en general por el método objetivo. Existen *conductas apetitivas* (en que el animal reacciona ante estímulos generados internamente; por ejemplo, el hambre) y *conductas consumativas* (el animal reacciona ante estímulos externos que le permiten satisfacer inmediatamente sus impulsos). En general la conducta es toda actividad animal que se genera automáticamente en respuesta a ciertos signos o señales que hacen referencia a futuros estados biológicos, evitando el displacer y produciendo el placer. Es la conducta que llamamos *signitativa* o *instintiva*. La conducta signitativa es un modo complejo de expresar la función teleonómica (orientada al fin de la supervivencia óptima) de la conciencia, antes mencionada como esencia del emergentismo: primero detección de información (señales) y segundo desencadenamiento automático de respuestas.

4) En *etología* se estudia también la forma en que el animal manifiesta una *conducta objetiva*. "Objeto" es toda constelación de estímulos que se presentan ante el animal con cierta independencia, autonomía, unidad y frente a los cuales el animal reacciona también unitariamente. Hay, pues una conducta objetiva cuando inferimos etológicamente que el animal percibe objetos y reacciona unitariamente ante ellos, considerándolos un todo. El animal superior tiene ya un universo rico en objetos (por ejemplo, tal como un perro, integrado en la sociedad humana, percibe a su "amo" o a "la casa"); esto no sucede así con los animales inferiores (vg. un cangrejo de río) que sólo sienten estímulos puntuales de presión, frío, calor, roce, etc., y no inferimos que perciban un universo de objetos.

5) Se constata, por tanto, una *relación complejización-objetivación*. Es decir, entre la complejización nerviosa y los sistemas perceptivos con riqueza de objetivación dados en el psiquismo animal. Las conductas más complejamente objetivas aparecen así en zonas de la escala zoológica con sistemas nervioso-sensitivos también más complejos y desarrollados.

6) El estudio de los sistemas perceptuales los presenta como sistemas de *formalización*. Los sentidos, en efecto, tal como son estudiados por la ciencia, son sistemas de formalización diseñados evolutivamente. Se entiende por formalización la capacidad puramente biológica de coordinar una gran cantidad de información sensible puntual, interior y exterior, procesándola hasta producir la experiencia perceptiva terminal organizada en unidades coherentes con independencia objetiva (objetos). En la percepción visual, por ejemplo, la información retinal de los diferentes puntos del espacio exterior se procesa diferencialmente hasta producir por mecanismos inconscientes la organización terminal de la imagen (que podría tener también un último ajuste organizativo por los efectos

gestálticos). En esta organización terminal aparecen objetos claramente diferenciados, enfocados y delimitados con el entorno preciso de sus líneas, sombreados, colores, etc. Pero si el sistema biológico (neuronal) de procesamiento está alterado –no formaliza bien–, entonces se altera también el efecto final de organización de la imagen (es lo que pasa bajo la alteración producida por drogas). Los objetos ya no aparecen precisos y nítidos; sólo una mezcla de colores difusos en que ya no es posible percibir los contornos de las cosas, las distancias o sus precisas ubicaciones en el espacio. Por tanto, si falla la formalización se distorsiona también la percepción objetiva. Los sentidos, en la evolución animal, representan la emergencia de una formalización creciente que descubre la existencia de un mundo de objetos en que sobrevivir.

7) Se constata también en la escala zoológica una cierta *relación inversa* entre los *grados de formalización* del sistema perceptual y los correspondientes *niveles de signitividad* de la conducta animal. Así, a mucha formalización, poca signitividad; en cambio, para especies animales que muestran conductas con respuestas altamente signitivas, muy automáticas, detectamos escasos niveles de formalización.

8) El proceso evolutivo, además, ha producido animales en un estado que denominamos de *hipercomplejidad psíquica*. Es un estado que se describe en estudios etológicos. El *sistema de señales* que el animal es capaz de detectar (su etograma) es cada vez más complejo. Al mismo tiempo aumenta también la complejidad y el número de los *programas de respuesta*; la conducta de caza de un león, por ejemplo, es una conducta altamente compleja, muy distinta del simplismo reactivo automático-determinista de un paramecio o una ameba ante los estímulos detectados en un medio acuoso. Esta complejidad hace cada vez más difícil la conexión automática, signitiva o instintiva, de una cierta señal (o conjunción de señales al mismo tiempo) con alguno de los muchos programas de respuesta presentes en el repertorio de la conducta animal. El animal inferior es así altamente automático o signitivo. El animal superior, en cambio, con un psiquismo cada vez más hipercomplejo, en repertorio de estímulos y programas de respuesta, parece exigir una nueva función psíquica para “ponderar” el sistema estímulos-respuestas. Esta función fuerza el protagonismo creciente del “sujeto psíquico”, tal como antes explicábamos. La aparición evolutiva del sujeto, en efecto, está así en relación con el desencadenamiento de respuestas; cuando estas exigen una actividad “ponderativa” se complejiza así la función subjetual. Parecen existir, pues, unas condiciones evolutivas que tenderían a producir una *ruptura de la signitividad* en la conducta animal como exigencia de la eficacia en la supervivencia, por medio de una eficacia en la selección de señales y respuestas en animales hipercomplejos. En animales domésticos, como el perro, podemos observar en ocasiones este extraño estado, digamos, de “perplejidad” producido por la hipercomplejidad psíquica. El animal se halla en contextos estimulares en que confluyen señales en conjunto desconcertantes. El animal parece entonces como inmóvil, perplejo, como si ponderara a su manera qué debe hacer; es decir, cómo reaccionar, qué programa aplicar, si morder, si ladrar o si escaparse con el rabo entre piernas.

6.3.3. Hipótesis básicas de la teoría de la hiperformalización

El núcleo fuerte de la teoría de la hiperformalización está constituido por un sistema de hipótesis relacionadas entre sí que establecen supuestos que, en caso de que hubieran

sucedido, explicarían por qué se produjo evolutivamente la emergencia de la razón humana. Es decir, lo que la teoría supone o hipotetiza se refiere a qué pudo haber sucedido para causar la emergencia del conocimiento racional humano. Podemos resumirlo en tres paquetes de hipótesis lógicamente derivados e interconectados.

A) *Hiperformalización, hiperobjetivación, aprehensión de realidad*. En el mundo animal se ha producido una cierta formalización que ha dado lugar a un cierto grado de objetivación en la conducta. Se podría, pues, hipotetizar que el hombre fuera un animal evolutivamente especializado en un alto y específico grado de formalización. A esta nueva forma de formalización podemos llamarla *hiperformalización*. Y esta formalización específica y más intensa propia del psiquismo humano –hiperformalización– hubiera podido producir un modo más intenso, específicamente humano, en la aprehensión perceptivo-objetiva de los estímulos que podemos llamarlo *hiperobjetivación*. Por tanto, en estado de hiperobjetivación los objetos se percibirían con mayor nitidez e intensidad, destacarían con más fuerza por sí mismos y atraerían más atención del sujeto psíquico. Serían percibidos con más fuerza como algo independiente, autónomo, unitario, permanente, estable, consistente, suficiente, “suyo” (según el término clásico utilizado por Zubiri)... A este modo específicamente humano en la percepción de los objetos (a esta riqueza nueva en la percepción objetiva) podríamos llamarlo “aprehensión sensible de realidad”. Introducimos aquí el término “realidad”. Así, el hombre no percibiría ya puros estímulos o señales signitivas (que desencadenan instintivamente las respuestas automáticas en el mundo animal) sino que percibiría, o “aprehendería”, “realidades”. Todo sería un proceso “sentiente”, o sea, una nueva manera de formalizar sensaciones. El psiquismo humano comenzaría a tener un estado nuevo, “contemplativo” de cosas, objetos, estímulos que están ahí por sí mismos con su propio y específico contenido. Dejaría de percibir “estímulos” (que suscitan puras reacciones automáticas) para comenzar a percibir algo distinto, a saber, “realidades”. El término “realidad” designaría la forma específicamente humana de percibir los objetos desde el estado neurológico de hiperformalización. En el hombre se habría acabado de producir la “ruptura de la signitividad” (del automatismo) imperante en el psiquismo animal (aunque esta ruptura tendría precedentes en los estados protohumanos previos del psiquismo animal, tal como antes hemos ido explicando). El hombre comenzaría a preguntarse ya por el mundo en sí mismo, como real, a contemplarlo curiosamente como “realidad” que está ahí y a interesarse por él, por su forma de estar hecho, de estar ahí, y no sólo ya como pura “señal” para desencadenar automatismos instintivos.

Parece evidente que sería imposible esta hipótesis de la “aprehensión de realidad” si la especie humana (los homínidos anteriores) no hubieran ya desarrollado poco a poco en sus mentes procesos de representación asociativa, de clasificación y categorización, de abstracción y de imaginación que antes hemos comentado. El término “realidad” designa una categorización abstracta de lo que tiene en común todo aquello que se presenta ahí, “sentientemente”, ante el sujeto psíquico percibiente con un “de suyo”, o sea, una entidad dada (no imaginada), autónoma e independiente. El término “realidad” designa, por tanto, el resultado de un proceso de representación superior que produce nuevas funciones psíquicas que permiten la emergencia consecuente de la razón.

B) *Intelección de lo real como “estructura”*. Ahora bien, la pregunta que se plantea seguidamente es: ¿cómo se presenta lo real constituido como “realidad” (es decir, como independiente, estable, consistente...) ante el psiquismo hiperformalizado humano?

Esta teoría establece también la hipótesis de que el psiquismo humano en el estado de hiperformalización, que "contempla" ya la realidad como tal, estaría en condiciones psíquicas apropiadas para advertir (o sea, "darse cuenta", "concienciar", construyendo una nueva "representación superior abstracta") que la realidad es "real" como *estructura*. Una estructura, como sabemos por matemáticas, es un *conjunto de elementos* conectado entre sí por *relaciones* (operadores, proyectores) que producen una *unidad* resultante. Lo visualizamos en la estructura de vigas de hierro de una construcción, vg. un puente, conectadas relacionamente de forma unitaria y consistente. El concepto de estructura es esencial en la ciencia. Ahora bien, generalizando, todo lo real se presenta como "siendo real" de forma "estructural". Así, la experiencia de la realidad de nuestro cuerpo, por ejemplo, es una experiencia estructural: un conjunto de elementos conectados en la unidad resultante. Por consiguiente, lo que la teoría de la hiperformalización hipotetiza es que las condiciones de hiperformalización habrían propiciado que el psiquismo humano, poco a poco, tras aprehender ya las cosas como "realidad", llegara a entender o advirtiera, cayera en la cuenta de (se representara) que "lo real es real como estructura" (Zubiri diría, de acuerdo con su concepto de *inteligencia sentiente*, que llegara a "inteligir sentientemente" que lo real se "siente" como estructura). Es evidente, por lo anterior, que estaríamos también hablando aquí de la hipótesis de que el psiquismo humano se representaría abstractamente que las cosas reales lo son de una forma tal que nosotros calificamos como "estructura".

C) *La hipercomplejidad psíquica, la razón y el discurso estructural sobre la realidad*. En esta teoría, al mismo tiempo que lo anterior, puede también hipotetizarse que el psiquismo humano (el homínido) pertenecería a aquellos animales que habrían evolucionado a un estado de *hipercomplejidad psíquica*. En esta situación, el psiquismo humano hipercomplejo habría inducido la emergencia de una nueva función del sistema conciencia-sujeto: la ponderación reflexiva de los estímulos como realidades para determinar la naturaleza de las respuestas adaptativas a un medio progresivamente complejo. Ahora bien, al haber evolucionado también el psiquismo humano hacia una representación de la realidad como "estructura", esta nueva actividad psíquica ponderativa sería ya un análisis de la "realidad" como "estructura". Para esta nueva actividad la especie humana se habría visto forzada por evolución a intensificar el nivel de complejidad de las funciones de representación asociativa, clasificación, categorización, abstracción, imaginación, representación superior, ya presentes, como veíamos, en el psiquismo animal. Así, la evolución de la mente animal en los homínidos preparó las condiciones que hicieron posible la emergencia de la razón humana. Es decir, cuando la nueva actividad ponderativa del sujeto psíquico se centra en torno a la "realidad como estructura" para seleccionar (o construir por imaginación) las respuestas adaptativas más eficaces adaptadas a la realidad de las cosas, nos hallamos ya entonces ante el nacimiento evolutivo, ante el "orto" de la *razón*. La razón se entendería así, dentro de esta serie de conjeturas, como el proceso de actividad psíquica que parte del análisis de los datos perceptivos hasta construir representaciones de la realidad como estructura. Es entonces cuando este análisis y representación de estructuras permite a la razón ir desde lo que se ve (fenoménico) a lo que no se ve (transfenoménico). La razón es así capaz de imaginar el fondo profundo de las cosas, lo que está antes o más allá en el espacio o en el tiempo, en el pasado o en el futuro. Pero lo transfenoménico es siempre aquel conjunto de contenidos que, junto a lo fenoménico, permiten entender la consistencia o suficiencia estructural de las cosas reales. La estruc-

tura, pues, que hace a las cosas reales consistentes está constituida por elementos reales, digamos, “visibles” y “no visibles”. Este discurso que penetra hacia el fondo de las cosas, hacia su verdad última, es lo específico de la razón humana. En ello se ha desbordado el mundo del comportamiento animal entrándose en una nueva dimensión emergente que permite al hombre un modo de ser real distinto, cualitativamente irreductible a los anteriores. El psiquismo humano no es una forma de psiquismo animal: es un cambio cualitativo que –aunque emergido en continuidad con el mundo animal– ha hecho entrar a los seres vivientes en un nuevo modo de ser real que ya no es sólo animal. Es otra cosa, es “humano”. Es un salto cualitativo o emergente, dado en continuidad con lo anterior. En la ciencia es precisamente donde la especie humana ha llevado a su máximo rigor el proceso de este análisis estructural del mundo de los hechos para tratar de llegar a la verdad última de la realidad del universo.

6.3.4. *Valoración final: conexión evolutiva percepción-conocimiento*

El mundo físico real está constituido por entidades estructurales (el hombre, un animal, un árbol, una piedra, el territorio físico, un cuerpo celeste...). Estos objetos y contextos se presentan integrados jerárquicamente en estructuras cada vez más amplias –sumergidas unas en otras– que concluyen en la estructura del universo en su conjunto. Parece lógico pensar que la información eficaz sobre ese mundo para sobrevivir en él dependerá de la precisión con que un ser vivo sea capaz de detectar la naturaleza estructural de los objetos y de localizarlos espacio-temporalmente como unidades compactas. Esta parece ser, en efecto, la función evolutiva de los sistemas perceptuales desarrollados en los seres vivos. Su eficacia ha dependido de su capacidad de reflejar (esto es, “hacer sentir”) la estructura real del espacio físico. Y para ello han debido diseñar evolutivamente potentes sistemas de formalización: es decir, sistemas para relacionar la información de diverso origen y naturaleza hasta producir efectos sensibles que muestren las formas, objetos y estructuras ordenadas del espacio. Así, la función de los sentidos es básicamente formalizar la información (formalización = dar forma a la información como reflejo de la estructura formalizada del espacio físico). La función teleonómico-evolutiva de la formalización es desencadenar respuestas congruentes, adaptadas a un mundo de estructuras y encaminarlas hacia una supervivencia óptima. Puede admitirse, en conexión con esto, la idea de Irvin Rock de que la percepción es un proceso inteligente (recuérdese el título de la obra de Rock: *The Logic of Perception*). Reinterpretando la idea de una *lógica de la percepción* desde el emergentismo diríamos que el proceso perceptivo sería inteligente por cuanto ha resuelto correctamente en la evolución todos los problemas para acabar produciendo el reflejo sensitivo formalizado de un mundo objetivo previamente formalizado por la evolución cósmica física previviente. Para ello la evolución ha habilitado “estrategias sensitivas”: vg. el color; el color es sólo una

sensación, un *qualia* psíquico, pero permite sentir con seguridad, por *isomorfismo* entre realidad e imagen, la estructura física real de los objetos y del espacio.

Percepción y conocimiento. Desde esta perspectiva entendemos que la actividad del sistema conciencia-sujeto que llamamos *conocimiento* parte de la percepción de un mundo formalizado. Este ha sido producido por mecanismos puramente inconscientes de los sistemas perceptivos (últimamente ajustados por los retoques finales inducidos por la organización gestáltica). De la misma manera que *percepción* es una *presentación* automática del mundo real en estructuras formalizadas por el procesamiento de los sistemas perceptivos (que producen un efecto psíquico terminal o fenómeno isomórfico con el mundo real externo), así igualmente el *conocimiento* construye una *re-presentación* de la realidad de esas estructuras percibidas. Por consiguiente, en esta representación, el conocimiento incluye, por la razón, referencias “construidas” (imaginadas) a contenidos transfenoménicos, no visibles, que constituyen en profundidad las cosas reales presentes en la percepción. Por ello, cuando el proceso de la percepción llega evolutivamente a la madurez, y presenta ya un mundo real suficientemente formalizado (hiperformalizado), es cuando la conciencia-sujeto puede advertir su “realidad” y su “estructura”, generándose así la actividad psíquica (conocimiento) que tiende a producir una nueva re-presentación en la mente del contenido de la estructura de la realidad. La percepción es así un proceso inicial de *presentación* de estructuras naturales y el conocimiento es la continuación de este proceso hasta lograr una *representación* final de todo lo que constituye últimamente esas estructuras reales, pasando de lo fenoménico-perceptivo a la esencia ontológica profunda de las cosas. Por ello, la percepción *presenta* la estructura “en superficie”; el conocimiento, por la razón, trata de *representar* la estructura verdadera, en profundidad, de las cosas reales. El conocimiento continúa racionalmente la obra iniciada mecánicamente por la percepción; a saber, la percepción nos hace sentir la estructura del mundo real; el conocimiento construye una representación del contenido real de la estructura del mundo para alcanzar en él una supervivencia óptima. La especie humana sobrevive por su acción (praxis) orientada por su representación racional de lo que el mundo es (teoría).

Conocimiento y ciencia. Según esto, en consecuencia, todo conocimiento es ya una representación acerca del mundo construida por la razón a través de una crítica, análisis y síntesis de las estructuras y contenidos fenoménicos presentes en las cosas reales. La ciencia no es sino una forma racional, específica, más precisa, de hacer lo que ya hace el conocimiento natural. La ciencia describe el mundo de los hechos o experiencias empíricas (fenómenos) por metodologías precisas (*teoría de la base empírica*). De los hechos o fenómenos saca aquellas inferencias necesarias para entender la estructura real de las cosas; la inferencia se funda en el análisis racional de las estructuras y conduce a las inferencias en general, las

hipótesis y las leyes (*teoría del cuerpo de inferencias deductivas*). Todo ello lleva a construir una representación científica unitaria de la realidad (en los llamados “constructos”, *teorías, modelos y formalizaciones científicas*). Las *ciencias reales*, por tanto, construyen representaciones sobre la estructura de la realidad: sobre el universo físico (física de la materia y del universo), sobre la vida (biología) y sobre el hombre (ciencias humanas). Las *ciencias formales*, en cambio, imaginan estructuras y formas abstractas que ayuden a las ciencias reales a construir representaciones del mundo real como estructura (lo vemos en la matemática, la lógica, la teoría de sistemas, la lingüística formal, la moderna ingeniería formal de la computación, etc.). El supuesto general que da sentido al conocimiento humano es que las cosas reales percibidas son reales como “estructuras con sentido”: como estructuras constituidas por aquellos contenidos necesarios para mantener su estabilidad y consistencia; es decir, para poder erguirse como realidades que están ahí y se mantienen en el tiempo sin deshacerse. La lógica del conocimiento natural, y científico, hacia esa búsqueda de suficiencia responde a la lógica que ya se intuyó en la disputa griega entre Parménides y Heráclito (mencionada en el capítulo anterior). Sobre el alcance de esta búsqueda de “suficiencia” volveremos más adelante.

7. La imagen racional del mundo real en la Era de la Ciencia

Puesto que las secciones 2-6 de este capítulo pueden haber sido difíciles para lectores no habituados a leer informes filosóficos y científicos. Por ello, ofrecemos ahora una visión global más sencilla, y con menos detalle, de cuanto hemos explicado. Responder de nuevo la pregunta que está ya en el trasfondo de cuanto hemos dicho: ¿cuál es la imagen racional del mundo real en la Era de la Ciencia? Tras la primera navegación del pensamiento occidental en el ejercicio greco-romano de la razón, la segunda navegación filosófica se orientó desde el renacimiento/ilustración por el ejercicio de la razón científica. La ciencia, desde los siglos XVI-XVII, suministró el marco y las informaciones básicas que se establecieron como fundamento de la filosofía moderna. Por ello, la Era de la Ciencia ha ido construyendo desde entonces una nueva visión racional del mundo que se separó de la vieja visión greco-romana. ¿En qué consiste esa nueva imagen del mundo al comenzar el siglo XXI? ¿En qué se diferencia de la visión propia del antiguo paradigma greco-romano?

Una visión científica, abierta a la filosofía. La ciencia nace con la intención de conocer el mundo y no pone límites a esta intencionalidad. En principio, se orienta hasta los últimos fundamentos y contenidos del universo real (materia, universo, vida y hombre). Ahora bien, junto a su intencionalidad, la ciencia se orienta igualmente por una clara opción metodológica: producir

conocimiento sólo por atenimiento estricto al método científico (no queremos decir con esto que la ciencia sea sólo experimental, ni siquiera inductiva, ya que incluye legítimamente la teorización que, en parte, es especulativa). La ciencia se ha encontrado, pues, con que su proceso de producción científica de conocimiento la ha llevado a quedar abierta a ámbitos, estados de la realidad y preguntas que, aunque desearía poder responder, no puede hacerlo si se atiene a las exigencias normativas del método científico. La ciencia, pues, sólo ha podido construir la visión del mundo que era “construible” desde dentro de su propio método. El hecho constatable es que las “preguntas sin respuesta científica” se han referido siempre a lo antropológico, lo cultural y lo histórico, a las cuestiones últimas y a la explicación final de las cosas. Pero la ciencia no ha excluido, de forma absoluta, que con el tiempo pudiera ella misma responder muchas de esas “preguntas sin respuesta”. Tampoco ha excluido nunca que algunas de esas “preguntas sin respuesta científica” pudieran ser conocidas y discutidas desde otros métodos de conocimiento humano, entre ellos el de la filosofía. La ciencia, pues, está así abierta a la filosofía, tal como se ha visto en la historia del pensamiento desde el renacimiento/ilustración: han sido los filósofos quienes han llevado la reflexión sobre las “preguntas sin respuesta científica” hasta sus últimas consecuencias filosóficas. Han sido los científicos quienes, además, han entrado con frecuencia (legítimamente) en ámbitos de especulación profundos, más filosóficos que científicos, impulsados por enigmas últimos inabordables hasta el momento por el método estricto de la ciencia (experimental y teórico).

Una forma de entender el conocimiento. La ciencia de los últimos cinco siglos ha mantenido una forma muy precisa de entender qué es el conocimiento científico. Se relaciona con la tradición sensista, empirista, asociacionista y, por último, positivista, en los siglos XIX y XX, y crítico-racionalista (popperiana) en la segunda mitad del siglo XX. La ciencia nunca ha aceptado las propuestas del racionalismo, incluyendo a Kant, ni la idea de conocimientos o principios funcionales de la razón de naturaleza *apriori*. Ha entendido que la razón se ha formado en la evolución *–aposteriori–* como consecuencia de las sensaciones. La teoría del conocimiento científico en el racionalismo-crítico popperiano nos dice que la razón, fundándose en los hechos, realiza un proceso representativo de lo que es la realidad empírica. Esta representación racional es “creativa” (es, digamos, una imaginación creativa) referida siempre a los hechos y a las causas profundas que los explican. La ciencia se construye sobre hipótesis creativas que la razón propone para interpretar el mundo de los hechos (fenómenos). Pero las hipótesis no son verdades absolutas, sino “tentativas” que se deben seguir criticando y revisando sin cesar. La ciencia actual (en física, química, biología, psicología, etc.) ha construido representaciones o conceptos (conocimiento) que se comprueban continuamente (nos son útiles y se comprueban, por ejemplo, cada vez que se enciende un enchufe eléctrico o se controla por

monitores el funcionamiento de una central nuclear). Pero la ciencia, al mismo tiempo, no puede nunca excluir la eventual necesidad de cambiar de paradigma (en el sentido de Kuhn) y reformular las representaciones básicas que hasta entonces se habían considerado correctas, y se habían mostrado útiles para explicar, predecir e intervenir los fenómenos naturales.

Una búsqueda abierta y crítica de la verdad. Esta manera de entender qué es el conocimiento humano depende de una postura inicial: que el conocimiento se construye como una organización y un análisis de las estructuras reales que se esconden detrás de los hechos fenoménicos y que los explican. No es que la ciencia no pretenda conocer la "verdad"; pero es consciente también de que camina precariamente hacia ese objetivo. Es una búsqueda abierta y crítica de la verdad; es consciente de que hasta ahora no posee la verdad final y de que, en expresión de Popper, deberá seguir abierta a una "búsqueda sin término". En la exposición anterior hemos visto cómo tanto en el conocimiento de la materia, como del universo, de la vida, de la sensibilidad-conciencia, de la neurología y de la realidad humana, la ciencia no está nunca constituida por una única teoría explicativa que se considere "la verdad científica". En todos los campos hay problemas, preguntas, teorías diversas y alternativas que pretenden constituir la representación del mundo (sobre la materia, el universo, la vida y el hombre) mejor fundada en las evidencias empíricas y mejor construida teóricamente. La ciencia conoce sin duda muchas "verdades", pero no podemos estar seguros de que no tengamos que corregirlas o matizarlas en el futuro. Sin embargo, aunque constatamos esta enorme variedad de problemas sin respuesta científica y de teorías alternativas, es también correcto decir que en la ciencia se dibuja una imagen global del tipo del universo en que habitamos y que responde a ciertos perfiles consensuados.

Una visión de la materia. La ciencia entiende que el universo está hecho de "algo", de un sustrato primordial que llamamos "materia". El problema básico es conocer qué es la materia. La historia del proceso que ha llevado a la idea actual de la materia en la ciencia tiene dos momentos principales. El primero es la mecánica clásica propuesta por Newton. Si miramos en derredor el mundo macroscópico que nos rodea vemos que todo está hecho de objetos o entidades físicas (que en su profundidad son "materia" formada por unos enigmáticos "átomos"). Estos objetos o entidades pueden describirse por análisis matemático (dimensión, superficie, forma, volumen...) y sus interacciones permiten medir ciertas "variables físicas" (como velocidad, tiempo, espacio, dirección, fuerza, masa, peso, energía, trabajo, potencia...) cuya relación responde a ciertas leyes matemáticas (ley de la gravitación universal, por ejemplo). Pero la mecánica clásica se revisó y se reformuló en la mecánica relativista de Einstein con un nuevo concepto de gravedad y nuevas leyes que explicaban mejor las relaciones clásicas entre los cuerpos macroscópico-clásicos en la tierra y los celestes. El mundo clásico resultó un universo determinista. Un universo preferentemente

determinista y gravitatorio (aunque ya en nivel clásico se tuvieron en cuenta los procesos de la “mecánica estadística” y del caos).

El segundo momento que configura la idea actual de materia es la mecánica cuántica. En ella se alcanza la explicación más profunda del microcosmos (qué es la materia y qué son los átomos) y del hecho conocido en el siglo XIX de que la realidad física no sólo era la materia y los átomos, sino “radiación” difundida en ámbitos, espacios o campos físicos (como calor, luz, electromagnetismo). La mecánica cuántica explica que la materia es, al mismo tiempo, algo ondulatorio extendido en un campo y algo corpuscular (en conformidad con la idea clásica de un átomo o una partícula). En realidad la radiación ondulatoria se convierte (o “pliega”) como corpúsculo y éste puede transformarse en radiación y energía (como ocurre en las explosiones nucleares). La realidad física, por tanto, es “holística” (llena campos físicos en el espacio-tiempo) y, además, es también diferenciada (son los corpúsculos o entidades localizadas en un punto y en un tiempo, diferenciados unos de otros sin poder coincidir en los mismos números cuánticos según el principio de exclusión de Pauli). Pero, además, la mecánica cuántica ha conocido que la materia microfísica (campo y partícula) tiene leyes y propiedades que no vemos en interacciones del mundo macroscópico (clásico) de la experiencia inmediata. Las principales serían: indeterminación, coherencia y superposición cuánticas, así como acción-a-distancia o causación no-local. En este mundo cuántico las interacciones y las conexiones holísticas de la materia son “extrañas”, no responden a lo que vemos en el mundo macroscópico. La ciencia actual no duda, sin embargo, de que la materia tiene las propiedades descritas por la mecánica cuántica; pero la misma ciencia es muy consciente de que es difícil imaginar el tipo de realidad, la ontología física o naturaleza última que constituye la materia. La materia es un gran enigma.

Una visión “formal” de la materia. Un supuesto razonable para la ciencia es que tanto las propiedades del mundo macroscópico (sobre todo la mecánica relativista y la gravedad) como las del mundo microfísico cuántico deberían ser consecuencia de ciertas propiedades primordiales de la materia. De ellas debería producirse la aparición derivada de las cuatro grandes fuerzas constatadas en la naturaleza: la gravitatoria, la electromagnética, la nuclear fuerte y la nuclear débil. Pues bien, en los últimos treinta años, la ciencia ha construido una teoría, llamada “teoría de cuerdas o supercuerdas”, que imagina cómo deberían ser aquellas “vibraciones primordiales” o “cuerdas” (situadas más allá en el tiempo de lo que los físicos conocen como la Era de Planck) para poder explicar desde ellas el nacimiento de los dos mundos que vemos en nuestra experiencia: el mundo cuántico y el mundo clásico macroscópico. Para ello, la teoría de cuerdas ha construido una portentosa especulación de modelos matemáticos, puramente formales, que hasta el momento son sólo una especulación posible sin confirmación empírica alguna (siendo incluso muy difícil pensar que pueda llegar a tenerla). La mecánica cuántica constituye lo que se llama el “modelo estándar de

partículas”, comúnmente aceptado y con respaldo empírico (aunque todavía no pueda explicar muchas cosas); pero la nueva “teoría de cuerdas”, en contraste, es sólo una especulación formal, cada vez más discutida, aunque en el fondo sea posible (incluso hermosa intelectualmente).

El hecho conclusivo es que nuestra idea científica de la materia muestra la proliferación de teorías y su discusión. Es un conocimiento en que se combinan lo empírico-experimental y la especulación formal-matemática. Ambos aspectos tienen derecho a existir, en conformidad con el método científico. Se conocen muchas cosas y se han alcanzado descripciones de alta precisión, matemáticas y empíricas. Pero los científicos saben que la naturaleza última de la materia sigue siendo un enigma. Por ello, la idea de la materia no es cerrada o dogmática, sino abierta y crítica. Es una búsqueda no concluida hacia el desvelamiento de un enigma todavía abierto, sobre el que cabe especular con teorías.

Una visión del universo. El universo es la distribución y organización de la materia en el espacio-tiempo. El conocimiento científico del universo, fundado en argumentos empírico-experimentales, constituye hoy el así llamado “modelo cosmológico estándar”. No es un universo estático con una distribución estable de materia. Es dinámico y cambiante. Todo comenzó hace unos 14.000 millones de años con la portentosa radiación expansiva de altísima temperatura y energía que llamamos *big bang* (la *gran explosión* primordial). Muy poco después se produjo probablemente un repentino aumento de volumen (gran inflación) que explica la actual distribución de materia en el espacio y su forma expansiva (no todos admiten la teoría inflacionaria). Pero, en todo caso, a medida que se fue enfriando y expandiéndose, la radiación ondulatoria produjo el plegamiento de “paquetes de energía” en partículas. La radiación inicial y las partículas fueron la forma primordial de una materia que respondía a las extrañas propiedades de la mecánica cuántica. Muchas de estas partículas –llamadas bosónicas (en honor a Bose)– podían realizar con facilidad la propiedad cuántica llamada coherencia cuántica, formando entonces un todo unitario indiferenciado “perdidas” en un nuevo estado vibratorio unificado (por ejemplo, los fotones de la luz). La materia bosónica puede pasar de estados de coherencia (holísticos, como es la luz) a estados de de-coherencia (de partículas diferenciadas, como son los fotones).

Sin embargo, en un cierto momento de la evolución del universo apareció un tipo nuevo de partículas cuyo “paquete vibratorio de energía” (su “función de onda”) hacía, en cambio, difícil el cumplimiento de algunas de las propiedades cuánticas (por ejemplo, la coherencia cuántica). La mecánica cuántica nos dice que electrones, protones, neutrones –las partículas llamadas fermiónicas (en honor a Fermi)– tienen una forma de vibración (los físicos dicen una “función de onda”) que hace difícil que unas partículas entren en “coherencia” con otras formando sistemas unitarios indiferenciados (tal como ocurre, por contraste, en la materia bosónica). Por tanto, los fermiones se pegan y se repelen formando las estructuras reales de materia que forman primero los átomos y finalmente

los complejos objetos del mundo macrofísico. Gracias a este tipo de partículas (que se mantienen en sí mismas sin disolver su individualidad en otras) existen objetos diferenciados (piedras, planetas, un ser vivo...), sin que el universo se convierta en algo así como un plasma de materia indiferenciado. Este tipo de objetos diferenciados (cuerpos físicos o biológicos) constituyen, pues, el mundo macroscópico (nuestro mundo habitable). Entre ellos aparecen un conjunto de interacciones físicas que fueron conocidas y descritas ya por la mecánica clásica de Newton. Pero las extrañas propiedades cuánticas dejaron de cumplirse en las interacciones entre estos objetos o entidades de materia fermiónica "atrapada" en las estructuras macroscópicas clásicas. El mundo clásico respondió ya a otras leyes mecánicas. Con la mecánica clásica aparecieron relaciones más mecánicas y deterministas distintas de aquellas que regían en el mundo cuántico.

El "modelo cosmológico estándar" construye una imagen del pasado y del futuro del universo, estableciendo hipótesis fundadas en argumentos empíricos y experimentales. No es un conocimiento "absolutamente" cierto; pero es lo que podemos decir hasta el momento de acuerdo con los hechos, sin confundir lo que tiene fundamento empírico con lo puramente posible (la especulación). Este modelo establece el supuesto del *big bang* y la evolución de la radiación hasta la producción del mundo de objetos clásicos fermiónicos, así como también el mantenimiento y la producción renovada de estados de "materia bosónica" (en estados o campos de coherencia holística). El equilibrio y dinámica de las masas gravitatorias de este universo se describe según las ecuaciones relativistas de Einstein. Es una evolución en que han ido cumpliéndose unas condiciones muy precisas (que, en principio, podrían no haberse dado) y que han hecho posible la aparición de la vida y del hombre (universo antrópico). Por último, un universo que no parece tener la masa suficiente para frenar el proceso de expansión indefinida y que, por ello, probablemente acabará deshaciéndose en una "muerte energética" futura, en que la energía acabará reabsorbida por un "fondo" o "mar de energía" del universo (que los físicos llaman hoy "vacío cuántico"), en el que también cabría suponer que se produjo probablemente el *big bang* inicial que puso en movimiento la historia del tiempo cósmico. Este modelo estándar, por tanto, explica el origen, organización de la materia y fin del universo por los principios de una "cosmología cuántica"; pero, al mismo tiempo, explica la distribución, equilibrio y dinámica de la masa gravitatoria del universo por la mecánica clásica, la teoría clásica de la relatividad y las ecuaciones de Einstein.

El modelo estándar deja muchas "preguntas sin respuesta". No es, por ello, un modelo perfectamente acabado. Esto explica que hayan sido propuestas otras teorías especulativas que pueden tener partidarios (y para ello dan argumentos), pero que, aunque sean posibles, no parecen estar de acuerdo con los hechos y, además, no tienen en su favor argumentos empírico-experimentales que las respalden. La *teoría del "estado estacionario"* (un universo único que se hincha como un globo y en el que se crea materia para mantener su densidad relativa) tiene

hoy muy pocos partidarios. La *teoría del "universo acordeón"* de Stephen Hawking (un universo único que se expande, se frena y se contrae, yendo de un *big bang* a un *big crunch* en un proceso oscilatorio eterno) no parece conforme con nuestros datos sobre la actual masa crítica del universo (la masa gravitatoria necesaria para que pudiera frenarse la expansión del universo y para invertir lo que Hawking llama la "línea del tiempo"). Este modelo tiene también otras dificultades teóricas sobre sus posibilidades de automantenimiento eterno sin degradación. La nueva *teoría de los multiversos o multiuniversos* (se postula la existencia de un "metauniverso" en el que habrían ido produciéndose infinitos "universos burbuja"). Cada uno habría nacido de un *big bang* y evolucionaría hasta su desaparición, tal como dice el modelo estándar; uno de estos universos, entre un número infinito de universos, respondería por azar a las condiciones antrópicas necesarias para producir la vida y el hombre. Es una hipótesis teórica que se ha apoyado también en la teoría de cuerdas, ya que los infinitos universos podrían asumir distintos juegos de variables y valores contemplados en ella.

De nuevo comprobamos cómo el resultado de la cosmología científica no responde tampoco (al igual que nuestra idea de la materia) a una visión definida y dogmática. La cosmología no es cerrada sino abierta. Existe una amplia gama de resultados que deben admitirse (de momento) y que son consensuados por la mayoría (modelo estándar). Es siempre legítimo especular formalmente (los multiuniversos y la teoría de cuerdas); pero no debemos confundir especulación y realidad (la ciencia no es "racionalista"). Quedan, pues, muchas preguntas sin respuesta y son posibles diferentes teorías que se proponen y son discutidas, dando lugar a las preferencias explicativas de unos u otros.

Una visión mecano-clásica de la vida. La ciencia biológica explica que la vida no pudo existir desde siempre. Fue producida en un momento preciso del espacio-tiempo. Debió de surgir del mundo físico anterior; no hay alternativa. Ahora bien, el cuerpo físico-biológico (vg. la primera célula), que respondía a propiedades esenciales de la vida, se construyó evolutivamente a partir de la "materia fermiónica"; es decir, materia organizada en objetos o entidades que interactuaban y formaban sistemas en conformidad con las leyes de la mecánica clásica. El mundo clásico es mecánico y determinista; así también fue la vida que probablemente comenzó como un sistema mecanicista-físico aunque con un diseño de naturaleza dinámica y cibernética. Los conocimientos actuales en genética explican por la teoría de los ácidos genéticos, el ADN-ARN, el rígido mecanicismo determinista que hace posible la embriogénesis, las mutaciones evolutivas, así como la estabilidad de la herencia y de los seres vivos. La vida es en gran parte un sistema clásico (determinista, aunque dejando un papel que, en ciertos sentidos, cumplen el indeterminismo y el caos en esos sistemas clásicos). En el sistema nervioso de los seres vivos, y en sus cerebros, rige también sustancialmente este determinismo clásico. Las neuronas son sistemas clásicos en que suceden eventos entre partículas fermiónicas diferenciadas (electrones, iones, en-

laces covalentes, electrones compartidos, etc.). En el proceso evolutivo ha estado vigente la lógica darwinista natural, complementada por la bioquímica genética y también por el “darwinismo neural” de Edelman. En todo caso, una explicación del mundo biológico limitada a su naturaleza mecano-clásica y determinista (sistemas físico-biológicos dinámicos específicos construidos sólo por causalidad mecano-clásica) es conocida como “reduccionista”: su problema no es pretender que el fundamento de la vida sea el mundo físico y que la vida responda a las leyes de la física clásica, sino en “reducir” esta explicación física a un cierto tipo de física, a saber, la física mecano-clásica de partículas y objetos diferenciados, deterministas y mecánicos. La vida es sin duda en gran parte un sistema clásico, mecánico y determinista. Pero no sólo: probablemente es un sistema cuántico que está haciendo uso de propiedades cuánticas de la materia.

Una visión del mundo animal-humano: sensibilidad-conciencia y razón. La ciencia tiene el objetivo insoslayable de explicar los hechos fenomenológicos. Por ello debe explicar nuestra experiencia fenomenológica humana (en parte extendida también por inferencia al mundo animal de forma progresiva en la escala zoológica). Esta experiencia afecta a la unidad y armonía funcional de la conciencia, el cierto indeterminismo y flexibilidad de la conducta animal (en el caso humano la libertad) y el “holismo experiencial” (la sensación holística de campos como el propio cuerpo o el campo de la visión por el que nos “sentimos el mundo”). La imagen de “entidades diferenciadas” y “deterministas” que es propia del reduccionismo biológico hace muy difícil explicar tanto el holismo como la indeterminación fenomenológica presente en la conducta de los seres vivos. De hecho, la explicación reduccionista se ha reforzado en la actualidad al aplicarse el modelo computacional para construir una teoría computacional de la vida en que el sistema nervioso sería un ordenador y los seres vivos robots, en los que la sensibilidad-conciencia no jugaría ningún papel causal (es lo que se conoce como epifenomenalismo). Sin embargo, la mayoría actual de biólogos y de neurólogos se ha rebelado ante esta imagen robótica y ha tratado de llevar la neurología clásica a una imagen “humanista” (no robótica) del ser humano. Es lo que vemos en Edelman, Damasio, Ramachandran, entre otros muchos, desde un punto de vista clásico. Pero la corriente científica más prometedora es, en nuestra opinión, la que intenta hallar en la mecánica cuántica el soporte físico apropiado (que el reduccionismo clásico no aporta) para explicar la experiencia fenomenológica de los seres vivos. La mecánica cuántica es una parte esencial de la ciencia que, en principio, la ciencia no sólo puede sino que debe tener en cuenta para explicar cuáles son las estructuras físicas que producen algo tan extraño como las propiedades psíquicas de la vida. Podría ser que, dentro de las estructuras clásicas de la vida, la evolución hubiera conducido a la emergencia de ciertos estados materiales de naturaleza cuántica (probablemente instalados en el sistema neuronal) que podrían producir “coherencia cuántica” y “acción-a-distancia” (en relación con las experiencias holísticas de campo, propiocepción

y visión) y “superposición” e “indeterminación” (en relación con la oscilación indeterminada de la conducta y de la libertad). La ciencia moderna, por tanto, trabaja hoy en explicar qué posibles propiedades cuánticas del mundo físico, implementadas por la evolución dentro de la misma estructura biológica clásica de los organismos, serían apropiadas para entender cómo ha podido producirse algo tan extraño como el psiquismo en los animales y en el hombre.

Por otra parte, supuesta la constitución estable de nuestro cuerpo clásico y la emergencia de la sensibilidad-conciencia, la ciencia moderna puede explicar más fácilmente cómo pudieron emerger evolutivamente la razón y el sistema emocional humano. Poco a poco apareció el “sujeto psíquico” animal, así como su control progresivo de la sensación-percepción (sistema de información) y de las respuestas al medio (sistema de respuestas). Algunos procesos psíquicos protohumanos como representación, categorización, imaginación, abstracción... anticiparon en el mundo animal la emergencia de la razón. Esta nació cuando, en el curso de esta dinámica representativa, el animal humano llegó a estar en las condiciones psíquicas apropiadas para representar el mundo como “realidad” y entender que ésta es real como “estructura”. El psiquismo humano comienza a actuar como “racional” cuando siente el universo como realidad –constituida y existente establemente ante él– que se mantiene real como “estructura”. Este universo “real” debe ser conocido por medio de la representación, construida en la mente, de las estructuras que lo constituyen. La crítica de los fenómenos con la finalidad de concebir aquellas estructuras profundas que permiten entenderlos es el camino que lleva a la razón humana desde su experiencia inmediata de las cosas a concebir en la mente la imagen de la esencia profunda del mundo, más allá de nuestra experiencia inmediata. A esto responden la ciencia y la filosofía.

Un mundo real monista, clásico y cuántico (diferenciado y holista). Aun dentro de las dudas, en la discusión entre teorías y preguntas sin respuesta –en un proceso de conocimiento científico abierto y en búsqueda– es hoy evidente que la ciencia concibe globalmente que en el universo todo se ha producido por las propiedades ontológicas y dinámicas de la materia que fue producida en el *big bang* con altísima densidad y energía. La ciencia es así monista: todo se ha producido por un principio único, la materia (un nombre que designa algo que todavía no sabemos qué es realmente con toda precisión). Pero, aunque haya todavía dudas sobre qué es la materia, el supuesto general aceptado por todos es el principio monista. La materia responde a la ontología descrita en la mecánica cuántica, pero –por estas mismas propiedades– ha producido un cierto tipo de corpúsculos-onda (materia fermiónica) que han permitido la organización del mundo de objetos y entidades macroscópico-clásicas que vemos en el mundo de nuestra experiencia ordinaria: es el mundo clásico diferenciado y básicamente determinado. Pero existe otro tipo de materia (materia bosónica) en que se crean campos holísticos (vg. la luz), en que las propiedades cuánticas se cumplen íntegramente. Tanto la materia bosónica como los posibles fenómenos cuánticos de campo conviven en nuestro

universo con el mundo clásico. Por ello, los seres vivientes podrían haber emergido como una coordinación entre mundo clásico (el cuerpo) y mundo cuántico (el mundo psíquico de la sensibilidad-conciencia).

Un mundo real evolutivo y abierto. La ciencia, además, no nos describe un universo estático, con una forma hecha que se mantiene en el tiempo. Se trata de un universo dinámico que comienza en el *big bang* con una inmensa energía expansiva. En él se produce una continua sucesión de estados en los que se da una evolución (una transformación continua en la que surgen ordenadamente nuevas configuraciones) que, por otra parte, es “evolución abierta”. Aunque el mundo macroscópico-clásico (cuya formación ya hemos explicado) está hecho de objetos o cuerpos, entidades diferenciadas, ciegas como tales sistemas (sin sensibilidad-conciencia), sus interacciones mecanicistas y deterministas causan procesos caóticos cuya evolución en el espacio-tiempo no se puede predecir con seguridad. Por eso, incluso el mundo clásico está “abierto” (no responde a una evolución futura cerrada y definida). Las ciencias físicas lo estudian por medio de técnicas matemáticas estadísticas y probabilísticas. El universo está también “abierto” como resultado de las interacciones cuánticas producidas en la materia todavía no “atrapada” en las estructuras del mundo clásico (fermiónico). Por otra parte, desde el momento en que aparecen los seres vivos (y en ellos tiene una función causal la sensibilidad-conciencia) puede decirse también que –usando una expresión de A. Rivière– esos extraños “objetos con mente” (seres vivos) producen también efectos indeterminados (conducta). Esta apertura del universo se hace más patente en el mundo humano, donde el futuro dependerá de las elecciones libres (abiertas) del hombre y de la sociedad. En consecuencia, para la ciencia, el universo clásico, el cuántico, el biológico y el de la historia humana, son un “universo abierto”, en expresión ya clásica de K. Popper.

Un mundo real ordenado finalmente. El universo que conoce la ciencia en sus diferentes disciplinas, según sus condiciones iniciales, es, como acabamos de decir, un “universo abierto”. Esto quiere decir que el universo que nació en el *big bang*, una vez nacido (es decir, con las “cartas ya echadas”), pudo haber evolucionado de una forma o de otra, pudieron haber sucedido unas cosas u otras. Tanto en el universo físico, en el biológico o en el humano. Si la radiación inicial dio lugar al mundo fermiónico mecano-clásico que ha hecho posible los cuerpos diferenciados; si se pudieron formar las complejas estructuras atómicas y macromoleculares del mundo físico; si la química del carbono hizo posible la formación de la vida que terminalmente produjo al ser humano, todo esto sucedió porque en la evolución han ido produciéndose una serie de condiciones (posibles, pero no necesarias ni únicas) que, en conjunto, son la causa del orden observable en nuestro universo. Orden significa que los estados sucedidos en la evolución (deterministas, caóticos o indeterministas clásicos e indeterministas cuánticos) tienen una lógica o coherencia en orden a un fin: un mundo de objetos diferenciados en que algunos puedan ser vivientes y entre los que ha

emergido el hombre. Orden significa, pues, congruencia hacia "algo": en este caso un mundo habitable. Es un orden evolutivo hacia la habitabilidad. La constatación de este "orden viviente" u "orden antrópico" es sólo una evidencia científica que, como tal, no es metafísica. Para explicarla se pueden proponer algunas hipótesis científicas. La "congruencia hacia un fin" (el hombre) pudiera ser resultado de un azar posible natural entre infinitos universos "burbuja" (vg. los multiversos y la teoría de cuerdas). Pero esta "congruencia" podría ser atribuida a un "diseño" que exigiría hipótesis metafísicas sobre su autoría. Es, por tanto, una discusión abierta en que la ciencia no puede decir nada (es una de las preguntas sin respuesta científica) que nos obligan a discutir las en un plano metafísico o filosófico.

Un mundo real enigmático. La ciencia nos ofrece, pues, una imagen del universo, de la vida y del hombre que presenta perfiles definidos: un universo monista, en una continua evolución, que genera un orden estructurado hacia la vida y el hombre, que debe explicar con suficiencia cuanto ha sido producido en su interior, que está "abierto" en su evolución física y biológica, y en el que la selección de algunos de los caminos abiertos dependerá de decisiones libres de los hombres. Pero el universo tiene un perfil importante: es todavía enigmático tanto en la explicación científica de aspectos de su evolución monista (por ejemplo, el origen causal del orden físico-biológico y del psiquismo con la sensibilidad-conciencia) como en la explicación de su origen y evolución final (el enigma cosmológico). En conjunto, el universo sigue siendo un gran enigma del que se saben muchas cosas (perfiles definidos). Pero, en último término, la ciencia transmite la visión del gran enigma del origen, constitución ontológica y destino final del universo.

8. Metafísica de la ciencia

Hemos presentado hasta ahora, por tanto, la imagen del universo, de la vida y del hombre en la ciencia moderna. La búsqueda de una nueva visión racional del mundo promovida en la llamada segunda gran navegación del pensamiento occidental (la que comienza en el Renacimiento) ha estado, pues, condicionada por el inmenso esfuerzo de las ciencias por investigar qué es la realidad. Pero la ciencia —condicionada esencialmente por su propio método de conocimiento— no ha llegado a conocer con seguridad la verdad última del universo. No es que no quisiera llegar a ese conocimiento final (es decir, no queda excluido de sus objetivos), pero es que, de hecho, al menos hasta el momento, no ha llegado a la frontera final del conocimiento. La ciencia deja así "preguntas sin respuesta" y vislumbra ámbitos y contenidos de la realidad sobre los que no puede establecer un conocimiento según sus propias posibilidades metódicas. La ciencia nos deja así abiertos, tal como hemos explicado, a enigmas concretos y a un enigma final

sobre la naturaleza absoluta y metafísica de la realidad. La ciencia impulsa un nuevo tipo de reflexión, metafísico o filosófico, fundado en sus resultados.

Por consiguiente, la razón puede seguir haciendo conjeturas más allá de las posibilidades de la ciencia. Pero la razón filosófica –que es, en último término, la misma razón argumentativa que hace la ciencia– puede seguir argumentando sobre los hechos. Puede atreverse a especular conjeturando qué pudiera ser la explicación metafísica última de la realidad. La especulación filosófica moderna –cosa que no sucedía con la antigua especulación greco-romana– no sólo puede sino que debe atender a los hechos y teorías conocidos con todo rigor por las ciencias modernas. En este sentido la ciencia es una ayuda formidable para la filosofía porque le ofrece con toda precisión los datos básicos del problema para la especulación filosófica. Repetimos: la filosofía no se reduce a pensar sobre la ciencia (son posibles, el arte, la literatura, la antropología humanística, la ética, la filosofía de la historia, social o política, etc.). Pero la reflexión fundada en la imagen científica de la realidad es el fundamento básico de la filosofía. El que considera que la “filosofía de la ciencia” es un rival que se opone a la “filosofía humanística”, no ha entendido en realidad de qué se trata.

Pues bien, la metafísica de la ciencia nos hace reflexionar sobre la imagen última de la realidad que puede construirse a partir de los datos ofrecidos por la ciencia. La ciencia no impone una metafísica, que está más allá de lo posible para el método de la ciencia (cuando el darwinismo científico, por ejemplo, se convierte en metafísica se extralimita y se convierte en un uso espúreo de la razón científica). Pero, aun siendo así, la ciencia debe establecer los vectores que orientan hacia un cierto tipo de especulación filosófica: hacia una filosofía o metafísica construida desde la ciencia. La ciencia tiene un tipo de especulación teórica que le es propia (vg. teoría de cuerdas). Pero otras especulaciones no son apropiadas para la ciencia y sí lo son para la filosofía. Es incluso la tarea propia de la filosofía en el marco interdisciplinar del conocimiento y así debe ser visto con simpatía por la ciencia misma.

Como explicamos con detalle seguidamente, las consecuencias metafísicas de la ciencia están en conformidad con el hecho de que nos coloca ante una imagen enigmática del universo. Este, visto por la ciencia, hace posibles diversas hipótesis metafísicas. El universo, en otras palabras, no nos impone una única verdad metafísica inevitable. Nos ofrece datos ambiguos que hacen posible una u otra imagen metafísica última. La libertad valorativa del hombre construye las hipótesis posibles y se inclina a ellas racionalmente bajo la influencia de unos u otros argumentos. Que la ciencia nos lleva a esta diversidad interpretativa es un hecho evidente que puede comprobarse por medio del estudio sociológico. Hay, de hecho, en nuestra sociedad quienes se inclinan por metafísicas de la ciencia teístas, ateas o agnósticas. Si esto pasa es porque puede pasar.

8.1. Puntos cruciales de la metafísica de la ciencia

Si la ciencia ofreciera una imagen del universo, de la vida y del hombre en que todo quedara explicado de forma "autosuficiente", entonces la ciencia nos estaría diciendo que el universo que vemos es así y posee en sí mismo una forma y contenidos que hacen inteligible su existencia eterna y absoluta, sin necesidad de ningún tipo de referencias externas que fundamenten su existencia. Pero el hecho es que el universo en la ciencia presenta ciertos problemas que hacen difícil construir esa imagen "autosuficiente". La ciencia, en efecto, busca construir en principio un conocimiento del universo, y de todos sus contenidos, en la forma de un sistema estructural autosuficiente. La ciencia constata materia organizada de diversas formas, partículas, átomos, moléculas, piedras, seres vivos, planetas, galaxias, etc., y cree que todo ha surgido dentro de un proceso dinámico de inmensa energía iniciado en el *big bang*. El supuesto es que ese conjunto de elementos forma parte de una unidad interdependiente dinámica (estructura) que debe ser autosuficiente para justificar su existencia. Si no fuera autosuficiente ni habría llegado a existir, o habría ya dejado de existir (lo que es lo mismo). Esta es, pues, la expectativa inicial de la ciencia: la autosuficiencia del sistema real (autosuficiencia como una estructura cósmica ya que de hecho el universo es una "estructura real", es "real" como "estructura"). Este objetivo natural de la razón humana en la ciencia (conocer la autosuficiencia estructural de las cosas reales), sin embargo, se frena ante ciertos problemas que han sido, y siguen siendo, objeto de discusión. Son los puntos cruciales que hacen difícil entender cómo, dónde y por qué el sistema natural de las cosas reales posee esta "autosuficiencia" que la razón científica postula desde el principio como un principio heurístico (o expectativa "de búsqueda"). Creemos que los principales puntos cruciales, después abordados por la filosofía, son tres:

El problema de la consistencia estable del universo. La ciencia llega a sus límites de conocimiento ante el problema de la consistencia, estabilidad, suficiencia del universo. La expectativa sería que la razón permitiera conocer un universo consistente y estable en el tiempo; es decir, autosuficiente en sí mismo (absoluto) en orden a su propia realidad eterna. Sin embargo, los resultados de la ciencia no hacen fácil entender esta autosuficiencia eterna. El problema ya se plantea en el "modelo cosmológico estándar" (la idea del universo, en principio, no especulativa, basada en las evidencias empíricas). El modelo estándar deja muchas preguntas abiertas que son decisivas para construir una imagen de la "autosuficiencia": qué había antes del *big bang*, cuál será el final energético del universo, qué es el fondo de energía o vacío cuántico en que se producen las fluctuaciones energéticas de que depende el mundo físico visible, etc. Pero todo se complica, más allá del modelo estándar, en la discusión especulativa del *big bang*, y en otras teorías como el universo estacionario, el universo de plasma,

los multiversos o multiuniversos, el universo oscilante, el universo de Smolin, o los universos especulativos surgidos de la teoría de cuerdas en conexión con la teoría de multiversos. La estabilidad final consistente, autosuficiente, absoluta y eterna, del universo real dista mucho de estar definitivamente resuelta. Es esta ambigüedad metafísica de la "autosuficiencia" del universo la que dará pie a las diferentes cosmologías metafísicas de la ciencia. El problema de cómo entender satisfactoriamente la autosuficiencia absoluta del universo real es el principal problema crucial en que la ciencia deja abiertas las preguntas metafísicas que la filosofía intenta responder. El ateísmo argumentará la autosuficiencia eterna del universo; el teísmo, en cambio, considerará que el universo "insuficiente" nos remite a postular el fundamento de una "suficiencia trascendente".

El problema del orden físico y biológico. La ciencia llega también a sus límites de conocimiento ante el problema de las causas que producen el orden físico y biológico sufrido en la evolución dinámica del universo. La ciencia, en efecto, construye teorías para explicar la emergencia evolutiva del orden: en principio, las claves que debieran explicar el orden físico-biológico serían: a) las propiedades naturales de la ontología de la materia hacia la autoorganización y b) la clave darwinista para explicar el origen de la complejidad por los pequeños saltos adaptativos que producen "orden por acumulación" en el mundo biológico. En realidad nos hallamos frente a otra de las grandes "preguntas sin respuesta": cuáles han sido las causas naturales explicativas del universo físico y biológico. Por causas entendemos aquellas variables y valores que hacen posible no sólo el orden físico, sino también el biológico. Teniendo en cuenta lo antes explicado podríamos plantearlo así: cuáles han sido las causas de un universo "antrópico". No se trata de que las propiedades de la materia y la lógica de su evolución no puedan explicar por sí mismas la aparición del orden físico y biológico según una concepción monista antes expuesta. Se trata de explicar las causas de que las propiedades de la materia y las leyes de la evolución sean precisamente las que hacen posible la aparición de un orden físico que evoluciona hacia un orden biológico mucho más complejo. Así, las propiedades de la materia y las leyes evolutivas, puestas ahí de principio, serían capaces de producir con autonomía la generación del orden. Pero esas propiedades y leyes podrían ser distintas: la materia y la evolución podrían ser distintas y no haber producido orden, o al menos no haber producido este orden, o el tipo de orden que hace posible la vida y el hombre. La ciencia constata el orden existente y describe su evolución autónoma; pero la ciencia no explica cuál es la causa de que el universo tenga precisamente estas propiedades y leyes. Aquí es donde la ciencia, cuando trata de exponer las causas que producen el orden físico y biológico, llega también a numerosas "preguntas sin respuesta". El problema planteado es argumentar la autosuficiencia del universo para explicar por qué es precisamente un universo que produce el orden físico y biológico. Por qué es un universo que tiene las propiedades que de hecho tiene. Es el segundo problema crucial que proyecta la ciencia hacia las preguntas

metafísicas que la filosofía debe responder. Ateísmo y teísmo coinciden hoy en admitir que el universo es autónomo: está hecho de una materia que posee unas propiedades y leyes que son explicación suficiente de su evolución en el tiempo (de los contenidos producidos en la evolución). La cuestión es argumentar las causas de que el universo tenga estas propiedades y leyes (en concreto: por qué son "antrópicas"). Si el universo fuera único sería difícil argumentar el origen de estas propiedades sin recurrir a un diseño (es la posición teísta). En cambio, es posible hoy argumentar también que el azar pudiera ser la causa, en el marco especulativo de la teoría de multiversos (es la posición ateísta). La discusión está hoy abierta. El fundamentalismo cristiano en América incluso negaría la autosuficiencia del proceso evolutivo, reclamando la intervención divina en el nivel que la escolástica clásica llamaría de las "causas segundas".

El problema de la ontología psicobiofísica de la materia. La ciencia llega a sus límites también ante el problema de la "ontología" real de la materia que permite una explicación convincente de que en la evolución se haya producido el mundo de la sensación animal y de la conciencia; es decir, la realidad unitaria psicobiofísica. El hecho natural asumido por la ciencia es que la sensibilidad-conciencia, el psiquismo animal y el humano, y la razón, se han producido en la evolución monista de la materia-universo. La diferenciación y el holismo deben de tener su origen en la ontología de la materia y podrían ser principios aptos para explicar la unidad psicobiofísica. Tanto el mundo clásico macroscópico (vg. procesos genéticos) como el mundo cuántico microfísico (indeterminación, coherencia, superposición) explicarían en armonía la complejidad de la vida. Pero cuando hoy la ciencia busca los últimos orígenes ontológicos de la materia en la mecánica cuántica (pensemos incluso en la teoría de cuerdas, aunque sea especulativa), queda referida a un fondo último todavía extraño y no explicado con claridad, llámese "vacío cuántico", "fondo de energía", "orden implícito", "geometría del espacio", etc., del que surgiría un universo capaz de construir diferencias (cuerpos) y de abrir ámbitos de interacción holística (relacionados con la sensación-conciencia). No obstante, el conocimiento de la ontología final del universo está todavía sin resolver. Todavía no sabemos con precisión cómo la materia produce la sensación-percepción-conciencia, ni cómo puede emerger evolutivamente el mundo de los procesos psíquicos. La ciencia tiene todavía "preguntas sin respuesta" cuando intenta explicar nuestro mundo interior. Ahora bien, conocer qué es la "mente animal y humana" y cómo se relaciona con el mundo psicobiofísico sería un dato muy importante para que las preguntas sin respuesta filosóficas en torno a la autosuficiencia del universo (consistente y ordenado) pudieran ser discutidas. De ahí que el problema de la ontología psicobiofísica de la materia sea también otro de los grandes puntos cruciales (junto a los problemas de la estabilidad del universo y de su naturaleza ordenada) que proyectan la ciencia interdisciplinariamente hacia las preguntas metafísicas últimas que deben ser asumidas por la filosofía. La discusión del problema está abierta. El ateísmo

era favorecido por el reduccionismo; sin embargo, las tendencias holísticas no lo excluyen. En todo caso, el teísmo se haría hoy más verosímil desde una idea holística del universo (unida a la explicación cuántica de la conciencia): Dios se perfilaría como la ontología última de ese fondo del universo que abarca todas las cosas, en que todas se mueven y en que todas finalmente se disuelven (un fondo ontológico que iría más allá del universo implícito de Bohm).

8.2. *Conjeturas metafísico-filosóficas desde la ciencia*

Los resultados de la ciencia plantean, pues, problemas que no pueden ser resueltos por aplicación rigurosa del método científico. Es entonces cuando la ciencia se abre a su conexión con la filosofía; o sea, de la filosofía de la ciencia o reflexión científico-filosófica. Al ser ésta más imprecisa, y más dependiente de la libertad del individuo, la filosofía de la ciencia produce opiniones diversas que reflejan la valoración libre y las certezas morales de las personas. En último término, las conjeturas metafísicas son tres: ateísmo, teísmo y agnosticismo.

Es verdad que estas tres posiciones filosófico-metafísicas no son asumidas por los individuos sólo como resultado del análisis científico-filosófico. En esta toma de posición global ante el sentido de la vida influyen otros factores: históricos, culturales, existenciales, sociales, psicológicos, etc. Pero, como antes decíamos, la argumentación científico-filosófica es sin duda importante: es la decisiva para ciertas minorías intelectuales e influye en la sociedad por su presencia difundida en la cultura de masas.

8.2.1. *Hipótesis ateísta*

El ateísmo es una posición inmediata que responde a la expectativa general de la ciencia: nuestra conciencia atestigua que estamos en un universo al que cabe atribuirle, en principio, la autosuficiencia. El ateísmo propone argumentos para entenderla y hacerla verosímil. Estos argumentos deben explicar por qué el universo es autosuficiente para mantenerse de forma consistente y estable en el tiempo y producir todo lo que contiene, incluyendo el orden físico y biológico, así como la sensibilidad-conciencia y la razón humana.

A lo largo de la historia ha habido siempre autores ateístas, aunque en la mayor parte de los casos sobre un fundamento filosófico. La verdad es que el ateísmo (a excepción de los últimos siglos) no ha tenido nunca amplio respaldo popular; incluso en la actualidad es muy minoritario. El ateísmo moderno se ha argumentado filosóficamente pero ha sido enriquecido por datos ofrecidos por la ciencia. Si alguien dudara de la viabilidad conceptual del ateísmo basta con abrir los ojos y observar lo que pasa en la sociedad moderna. La inferencia más

obvia es pensar que si el ateísmo existe es que la razón puede construirlo. Sobre esto volveremos más adelante.

Argumentos de verosimilitud ateísta. Habría tres fundamentales:

a) *Un universo consistente, estable, autosuficiente.* El universo debe estar fundado en un ámbito que siempre ha existido (ya que, si en algún momento no hubiera existido, sería muy difícil entender su entrada en la existencia desde la nada). Además, la naturaleza de la materia debe poder explicar las propiedades físicas que la ciencia constata. El “modelo cosmológico estándar” (puramente científico) plantea dificultades serias a la explicación de la autosuficiencia del universo cuando se pasa de la ciencia a la filosofía. Pero la filosofía ateísta las supera por teorías alternativas y por especulación. Se procura argumentar imágenes del universo que hagan más fácil entender su autosuficiencia, aunque esto supone entrar en el terreno de la “especulación científica”; posible pero pura especulación (por ejemplo, las teorías de cuerdas y los multiversos). En esta línea se crítica la hipótesis del *big bang*, y se defienden teorías no siempre congruentes entre sí como son el modelo del estado estacionario, el universo de plasma, los multiversos en sus diferentes variantes, el universo oscilante, la conexión entre teoría de cuerdas y multiversos, etc. Richard Dawkins habla de “darwinismo cosmológico” en el supuesto teórico de los multiversos. Queremos insistir en que la especulación es legítima en la ciencia hasta cierto punto (la ciencia no es sólo empírica sino teórica y esto supone especular). Por tanto, los autores ateos han mostrado que entender la consistencia eterna de un universo sin Dios es posible. Esto significa que la ciencia puede concebir, según diversas hipótesis y teorías, la autosuficiencia del universo, su consistencia y estabilidad dinámica en un tiempo eterno, sin fin. No cabe excluirlo, al menos como teoría posible, aunque contenga elementos especulativos.

b) *Un universo que produce el orden físico y el biológico-neurológico.* Las propiedades del orden físico-biológico y sus evidencias “antrópicas” se explican dentro de la evolución de un universo autosuficiente: a) por el azar dentro de inmensas masas de eventos (multiversos); b) por las propiedades ontológicas de la materia que llevan a su autoorganización dinámica; c) por la lógica darwinista de adaptación acumulativa por cambios puntuales muy simples y su registro bioquímico en el ADN (el clásico “azar y la necesidad” de Jacques Monod). La explicación de que en un universo único (que respondiera al estado estacionario, al universo de plasma, al universo oscilante) se hayan producido las condiciones “antrópicas” no es fácil de argumentar. En el caso de que sólo existiera un universo y respondiera a las propiedades del nuestro, sería muy extraño. Sin embargo, la teoría de multiversos puede suponer que entre infinitos universos (que responden a los diferentes juegos de valores previstos en la teoría de cuerdas) hay uno, por azar, que responde precisamente a las propiedades y leyes evolutivas coincidentes

que hacen posible el orden físico y biológico. En esta línea Richard Dawkins ha defendido la hipótesis especulativa de una especie de “darwinismo cosmológico”. En todo caso, es un hecho que la argumentación filosófica sobre los resultados de la ciencia (aunque en parte teórico-especulativos) permite concebir que la evolución del universo autosuficiente ha producido el orden físico y biológico-neurológico. El ateísmo establece con certeza que el universo es autosuficiente en la producción de su orden interno (otros piensan que no es algo cierto sino sólo una hipótesis).

c) *Un universo que produce la sensibilidad-conciencia y la razón humana.* El hecho de que la materia haya producido la sensibilidad-conciencia no supone hacer inviable una imagen autosuficiente del universo. El ateísmo sabe que debe explicar científicamente por qué el mundo físico ha hecho posible la emergencia de la sensibilidad-conciencia que culmina en el psiquismo superior humano. Para ello puede asumir las hipótesis heurísticas que hoy se están tanteando en la línea de que la “neurología cuántica” pudiera dar razón del “soporte físico” de la conciencia. Para ello se debería atribuir a la materia la propiedad ontológica de producir “conciencia” cuando hubiera un sujeto psíquico (animal u hombre) afectado por la sensación (capaz de “sentir” esa propiedad de la materia). Un universo hecho de materia capaz de producir “sensación-conciencia” podría ser un universo autosuficiente. En otras palabras: atribuir a la materia la ontología necesaria para producir conciencia no excluiría la hipótesis ateísta.

d) *Otros argumentos.* El ateísmo se funda también en otras razones de orden histórico, existencial, social, etc. Las llamadas “teorías de la alienación” explican por qué los hombres –sin tener argumentos racionales serios para ello– han producido la creencia en Dios y en la religión. a) El *Mal* ha sido el mayor argumento esgrimido por el ateísmo. La existencia del Mal, en todas sus facetas –enfermedades, pobreza, guerras, violencias, sufrimiento animal (así lo pensaba Darwin) y humano, etc.– no es compatible con la existencia de un Dios creador que sería responsable de los absurdos y sin-sentidos producidos en el universo. b) Los perfiles negativos de la creencia en Dios en las sociedades humanas son magnificados por el ateísmo para mostrar que la religión responde a intereses que juegan un papel perverso (evasión ilusoria de la realidad, explotación social de las clases superiores, causa de angustias y perversiones psicológicas, etc.). c) En muchos autores que defienden el ateísmo se perciben también importantes factores psicológicos: vemos un gran malestar y rencor ante la posibilidad de un Dios que no responde a los problemas humanos y permanece al margen de la llamada que el hombre le dirige en momentos angustiosos de la vida; en otros se percibe una gran antipatía a las personas y organizaciones que representan en la sociedad la idea de Dios (antipatía anticlerical a lo religioso). Las prevenciones psicológicas (que tienen un gran efecto subjetivo) inclinan a optar por la posición teórica del ateísmo como una forma de represalia ante un posible Dios (al que no se tolera su alejamiento del mundo) y unas iglesias cuyo estilo no se soporta. d) Por ello,

la negación de Dios es vista como una liberación emancipatoria necesaria para que el hombre sea adulto y responsable.

8.2.2. Hipótesis teísta

Por una parte, la posición teísta es más extraña porque, en principio, sólo hay experiencia inmediata del universo y no de Dios. Sin embargo, socialmente la creencia en Dios es, por otra parte, lo más obvio, puesto que la humanidad ha sido siempre, y continua siendo, casi en su totalidad teísta. No es fácil, pues, rechazar lo que constituye una constante social tan arraigada. Pero, en realidad, aunque el teísmo no es inmediato (a Dios no lo vemos), debemos observar que tampoco el ateísmo es inmediato (tampoco vemos metafísicamente que Dios no exista). El ateísmo no es una evidencia; si lo fuera no habría teístas. Tanto ateísmo como teísmo son una hipótesis metafísica sobre el fundamento último de un universo enigmático. Como suele decirse con sentido, tanto el teísmo como el ateísmo suponen una “fe filosófica”, una “creencia”. Para el ateísmo es arriesgado negar lo que ha creído la mayor parte de la humanidad; queda, por ello, existencialmente a la “intemperie” y en desamparo hacia el futuro histórico (el futuro del ateísmo no tiene esperanza). Para el teísmo, en cambio, es difícil argumentar la existencia de una realidad que no vemos y, en último término, es trascendente (el ateísmo, en alguna manera, se centra en la absolutización de un mundo cuya existencia al menos constatamos).

Pero el teísmo pretende no quedar al margen de la razón científica y busca razones para afirmar que el universo de la ciencia hace, al menos, verosímil pensar en la existencia metafísica de Dios. Por tanto, construye argumentos para justificar que, al menos, hay indicios racionales científico-filosóficos de que la autosuficiencia del universo debería fundarse en un ser divino. Desde el enfoque greco-romano de la filosofía cristiana (la escolástica) se pretendía “demostrar” la existencia de Dios (todo dependía de argumentos metafísicos). Actualmente hay pensadores cristianos que siguen “demostrando” la existencia de Dios; la escolástica sigue existiendo. Sin embargo, la mayoría de quienes se hallan aún en el paradigma greco-romano (por alguna de aquellas modificaciones *ad hoc* de que hablábamos) defienden sólo, sin radicalidad, que la razón científico-filosófica hace verosímil la existencia de Dios. Por ello hablan de una *certeza moral libre* de la existencia de Dios).

En consecuencia, la reflexión filosófica teísta sobre la imagen del mundo en la ciencia moderna no pretende hoy “demostrar”, sino más bien “mostrar” que hay datos y teorías científicos que, sometidos a la reflexión filosófica, permiten construir una hipótesis verosímil de que la realidad pudiera tener fundamento en un Dios trascendente. Su existencia entraría entonces en congruencia con la persistencia de la experiencia religiosa a lo largo de la historia de la humanidad.

La religión histórica podría responder quizá a algo realmente existente que no cabría excluir. El teísmo sería así una posible metafísica-filosófica de la ciencia –cuya presencia social es incuestionable– que puede presentar una recopilación de argumentos que justifican esta hipótesis de verosimilitud.

Argumentos de verosimilitud teísta. A lo largo de la historia el teísmo ha construido filosóficamente muchos argumentos a favor de la existencia de Dios. Modernamente, trata también de construirlos pero a partir de la imagen de la materia-universo-vida y de la evolución humana, como nos la ofrece la ciencia.

a) *El universo debe fundarse en la Divinidad.* La imagen de la cosmología moderna, especialmente el modelo cosmológico estándar, ofrece una visión del universo en que su autosuficiencia parece difícil de entender. La hipótesis de una Divinidad creadora es para el teísmo la explicación más verosímil en que fundar la consistencia, estabilidad y suficiencia de un universo que comienza en el tiempo (la *gran explosión*) y que previsiblemente acabará en una muerte energética y en su disolución final. La hipótesis, pues, de que el fundamento del ser, la verdadera realidad autosuficiente en sí misma y eterna, sea un ser divino trascendente que –con intencionalidad– “crea” y “funda” el universo visible en su fluir temporal finito es un supuesto defendible. Es una explicación posible congruente con los datos empíricos contenidos en el “modelo cosmológico estándar”. En el teísmo se observa que los argumentos más fuertes a favor de la autosuficiencia se fundan en especulaciones (multiversos y teoría de cuerdas); pero las evidencias empíricas reales ofrecen una imagen del universo inestable e insuficiente. Por ello la hipótesis teísta es, al menos, verosímil (el teísmo, por lo dicho, no busca “demostrar”). Además, como después se explicará, autores teístas consideran que incluso podría justificarse la hipótesis de Dios en el supuesto de los multiversos y de la teoría de cuerdas. La idea de Dios como fundamento creador en que radica la estabilidad y consistencia de un universo inestable es una hipótesis límite (como también lo es la hipótesis ateísta) nacida de los argumentos científico-filosóficos. Pero esta hipótesis no implica un conocimiento de cómo sería esa realidad divina concebida en su misma ontología; es inabarcable y misteriosa, aunque una hipótesis posible (el ateísmo sería también una hipótesis límite abierta el enigma y misterio último de la existencia de un universo autosuficiente). Pero la idea de Dios así fundada en el teísmo debería contener sólo aquellas propiedades necesarias para que pudiera asumir la función de ser “fundamento del ser del universo” (trascendencia, personalidad, omnipotencia creadora, eternidad, necesidad, etc.). Pero, más allá de estas propiedades de necesaria atribución, Dios sería un enigma misterioso. El teísmo no pretende desvelar el enigma último de la realidad divina.

b) *El orden físico y biológico nacen de un diseño creador de Dios.* En la actualidad los autores teístas siguen considerando también que el universo en su conjunto,

como sistema en que han sido producidos el orden físico y biológico, permite vislumbrar, esto es, hacer “verosímil” o probable (pero no “demostrar”) que el universo, como escenario congruente que conduce a la libertad humana, pudiera responder a un diseño racional de la Divinidad. La filosofía teísta actual entiende que Dios habría creado un universo “autónomo”: con propiedades y leyes de la materia dinámica que pueden producir por sí mismas la evolución y emergencia de la organización compleja que observamos, en lo físico, en lo biológico y en lo psíquico; o, unitariamente, en la evolución psicobiofísica. Por tanto, el universo es autosuficiente para explicar cómo nace una célula, como se diseñan las leyes del desarrollo embrionario o la complejidad evolutiva del sistema inmunitario o del sistema visual humano (se rechaza la idea de un Dios-tapa-agujeros). El argumento que hace pensar en la verosimilitud de la hipótesis teísta, construida desde el orden natural, psicobiofísico, se construye sin negar esa autonomía autosuficiente de la evolución del universo. Tiene un carácter global: una reflexión sobre cómo ha sido diseñado el universo autónomo. Surge al considerar cuáles pudieran ser las causas explicativas de que, en conjunto, nuestro universo posea las propiedades de la materia y las leyes evolutivas que le permiten con autonomía autosuficiente producir el orden psicobiofísico real existente y su orientación “antrópica”. Este orden “cuasi-racional” (congruente con un fin, inteligible por la razón humana) hace verosímil la hipótesis de que pudiera estar causado por el “diseño” racional de una Inteligencia Creadora; es decir, por un diseño divino. Este enfoque no niega la autonomía del sistema; pero se pregunta por las causas del diseño racional del mismo sistema natural, sus propiedades y sus leyes (que, en un universo único, pudieran ser otras y, sin embargo, en el nuestro son sorprendentemente “antrópicas”). Esta hipótesis es posible y está en armonía con la hipótesis anterior de que la consistencia y suficiencia del universo pudieran también estar fundadas en la autosuficiencia de un trascendente “fundamento divino del ser”.

c) *La ontología del universo hace congruente la ontología divina.* La nueva ontología de la materia-universo-vida que combina la diferenciación clásica de los objetos con el holismo cuántico, está permitiendo poco a poco la progresiva superación del reduccionismo de naturaleza mecanicista. Aparece una imagen cada vez más “verosímil” de la ontología de Dios como fondo holístico del universo en que todo se produce. El reduccionismo clásico de entidades físicas discontinuas —que acababa “reduciendo” al hombre a un robot— era más cercano al ateísmo. Pero la imagen moderna de un universo holístico hace cada vez más “verosímil” que el fondo ontológico de la realidad fuera una realidad divina (cuya ontología es sensible, conciencia, tal como se manifiesta en la ontología “sensible” del universo viviente). Sería aquel éter o *sensorium Divinitatis* intuido ya por Newton. El holismo, como antes decíamos, no impone el teísmo; es compatible con una hipótesis atea. Pero también es verdad que hace más verosímil el teísmo. La psicobiofísica actual es, ciertamente, mucho más apta para entender

cómo el mundo nace de la ontología divina y cómo el mundo, sin ser Dios, está inmerso en la ontología divina que lo sustenta desde dentro (el Dios en cuyo interior nos movemos, existimos y somos). De acuerdo con esta nueva ontología holística (panenteísta), el teísmo actual asumiría la superación del dualismo y se identificaría con la lógica de los emergentismos, incluyendo la emergencia del psiquismo humano, de la razón y de su especial apertura a la Divinidad. Esta nueva antropología –congruente con la tradición religiosa, con la ontología del universo y con la ontología divina– contribuiría a hacer más verosímil la hipótesis de la Divinidad que abarca el universo y lo contiene creativamente en su interior. El teísmo tendería a pensar que el fondo de referencia “físico” que la ciencia necesita y nombra como *sensorium divinitatis* (Newton), éter, vacío cuántico, fondo de energía, universo implícito (Bohm), geometría del espacio... “apunta” a la hipótesis metafísica de una dimensión profunda del universo que constituye la ontología divina que se manifiesta en el mundo, la vida y la sensibilidad-conciencia. La ciencia tiende hoy menos a la materialización (reduccionismo) y más a la espiritualización (holismo). El proceso de sensibilidad-conciencia abriría a la experiencia espiritual de Dios.

Algunos autores –como George Ellis, o yo mismo– han considerado que el universo diseñado por Dios es un “universo para la libertad”. Para Ellis esta perspectiva permite considerar que, si Dios hubiera diseñado un universo que, al menos, permitiera construir la teoría de multiversos, este diseño sería armónico con su intención de crear un universo enigmático que no nos impone por razón una inevitable “solución divina”. Para Ellis la forma de entender el diseño de la creación sería como un “diseño para la libertad”. La racionalidad divina en el diseño del sistema debería siempre entenderse desde esta perspectiva. Esto es lo que ha formulado como el “principio antrópico cristiano”.

d) *Otros argumentos*. El teísmo presenta también otros argumentos de tipo histórico, experiencial, social, etc. La filosofía no se reduce a ciencia. El teísmo no se funda, por tanto, sólo en argumentos científico-filosóficos, aunque estos tengan importancia en la consideración básica del problema y, además, hayan trascendido a la sociedad-cultura a través de las religiones, de la literatura, del cine, de medios de comunicación, etc: a) La verosimilitud científico-filosófica de que Dios pueda existir se hace más fuerte al comprobar la persistencia de las religiones a lo largo de la historia. b) Cabe destacar también que la “experiencia religiosa” se hace entonces más “verosímil” al entrar en congruencia con la “verosimilitud” científico-filosófica de la existencia de la Divinidad. Es decir, la existencia real del Dios que la ciencia (y la filosofía) hacen “verosímil” sería congruente con el hecho de la religiosidad humana presente en la historia. Los hombres habrían intuido esta verosimilitud en la base de sus creencias. c) La existencia del *Mal* es también considerada y se justifica en las teologías de las diversas religiones, aunque sin negar que persista siempre un “misterio” sobre el designio divino en la creación. A pesar del Mal, sin embargo, la creencia reafirma

la confianza en que el “Misterio del Mal” tiene un sentido justificable en Dios que se explica en las diversas teologías. Las grandes religiones no han permanecido frías ante el problema del Mal, sino que lo han pensado con gran profundidad (vg. judaísmo, cristianismo o budismo) y han aportado soluciones que ofrecen hipótesis sobre el por qué de la existencia del Mal en el plan divino (vg. en el *kerigma* cristiano). d) Por otra parte, el teísmo considera también que la creencia en Dios es un factor positivo que ha ayudado a la civilización de mil maneras: fundando el orden moral, dando esperanza y más seguridad a los seres humanos, más felicidad por el amparo de Dios y la fe en un futuro mejor, etc. Es verdad que la religión ha producido problemas sociales y psicológicos; pero en conjunto la religión ha sido para los grupos humanos un factor de estabilidad y de felicidad. Así como el ateísmo abre un futuro oscuro sin esperanza, las religiones inspiran seguridad y confianza en la felicidad final. El teísmo, por tanto, no cree que la religión sea pura alienación sin fundamento racional (como dicen las teorías de la alienación). Al contrario, las religiones podrían responder a intereses humanos, pero, al mismo tiempo, a una intuición racional producida en el conocimiento ordinario (que la ciencia y la filosofía habrían confirmado) de que Dios podría ser la explicación final del universo.

8.2.3. Agnosticismo

Es la posición científico-filosófica más inmediata: puede decirse que brota casi de los mismos datos del problema. Ante la imposibilidad de hecho de que la ciencia resuelva con certeza ciertas cuestiones últimas, metafísicas, por sus propios métodos y ante la enorme complejidad de los problemas planteados a la reflexión científico-filosófica, el agnosticismo declara su opción por la ausencia de respuesta; se trata así de un compromiso filosófico. El agnosticismo no sabe qué decir sobre la forma última en que el universo es autosuficiente: su posición filosófica consiste precisamente en esto, en dictaminar la imposibilidad de responder. El agnóstico no quiere comprometerse personalmente. Así, el hecho de que el agnosticismo exista en la sociedad (es la posición mayoritaria entre los intelectuales no creyentes) quiere decir que los agnósticos reconocen que tanto el teísmo como el ateísmo tienen, en alguna manera, argumentos a su favor. Es decir, que tanto teísmo como ateísmo son posibles, son hipótesis viables ante un universo enigmático que no pueden imponerse. El agnosticismo nos dice, en el fondo, que ni el teísmo ni el ateísmo debieran pretender ser filosóficamente “dogmáticos”.

Argumentos a favor del agnosticismo. A) Es una posición coherente ante un problema metafísico de difícil solución. B) Es una forma de mantenerse dentro de los límites estrictos de la ciencia, sin aventurarse en los compromisos de naturaleza filosófica. C) Respeta igualmente al ateísmo y al teísmo, al darles un margen

de probabilidad (ya que, si no se la diera a ambos, ya no estaríamos en el agnosticismo sino en el teísmo o en el ateísmo). D) Por ello es más cómodo socialmente: es la posición menos comprometida y respetuosa con la polémica entre teísmo y ateísmo. E) Mantiene la coherencia personal porque la sincera valoración de la dificultad del problema justifica moralmente que se asuma libremente la posición agnóstica. Es resultado de la honestidad intelectual que produce una valoración personal y libre posible.

Ateísmo y agnosticismo desde la sociología. La sociología ha investigado con frecuencia los niveles de increencia entre los científicos y en la población en general. Es posible incluso que haya agnósticos desde el punto de vista de la razón científico-filosófica que, existencialmente, se declaren ateos o creyentes. Muchas estadísticas responden a la pregunta: ¿es usted creyente? ¿cree en Dios? ¿cree que Dios existe? Obviamente a estas preguntas tanto los ateos como los agnósticos responden que no. Pero probablemente el porcentaje de “agnósticos” (y en el nivel popular lo que se llama “indiferentes”) es hoy en día mucho más alto que el de ateos propiamente dichos. Esto es explicable porque en realidad el ateísmo es una creencia, una fe, una forma “no religiosa” de compromiso metafísico (cuasirreligioso). Es chocante que quienes no aceptan las “creencias religiosas” (porque no les gustan las “creencias” y las desprecien) acaben en una “creencia atea”. El agnosticismo está por ello mucho más extendido socialmente entre los intelectuales, ya que sin duda es una posición “intelectualmente” más “fina”. Sin embargo, al valorar los niveles de ateísmo en estudios sociológicos se introduce dentro del paquete de ateísmo el porcentaje mucho más amplio del agnosticismo. Pero en realidad ateísmo no es lo mismo que agnosticismo. Son cosas muy distintas.

No existe un tribunal de apelación sobre probabilidad metafísica. El hecho social expuesto es que el razonamiento filosófico sobre la imagen del universo en la ciencia conduce a tres posiciones en “metafísica de la ciencia”: ateísmo, teísmo y agnosticismo. Que esto es así puede comprobarse sociológicamente, ya que, en efecto, existen ateos, teístas y agnósticos. Lo que sabemos es, pues, que estas tres posiciones metafísicas están posibilitadas por la imagen del mundo en la ciencia y que, de hecho, existen. Hay quienes saben argumentar su posición personal; pero la realidad es que la mayoría de teístas, ateístas y agnósticos no tienen formación personal profunda para argumentarla. La incultura está muy extendida y afecta a todos por igual. Hay, pues, ateos, teístas y agnósticos. Pero, ¿en qué proporciones? La respuesta no puede ser precisa y depende de estudios sociológico-estadísticos; las posiciones teístas son absolutamente mayoritarias, aunque el bloque ateísmo-agnosticismo (también el indiferentismo popular) ha ido creciendo en los últimos siglos (en mayor proporción entre intelectuales y científicos). Pero debemos hacer la observación de que los estudios son siempre “sincrónicos” (descripción del estado de opinión sólo en un punto del tiempo).

Cuentan entonces a favor del ateísmo quienes lo entienden como una forma de sentirse emancipado en el momento de mayor vitalidad (juventud); como una protesta ante los criterios morales rigurosos de las iglesias; o como forma de manifestar los sentimientos anticlericales, en ocasiones muy pasionales. Sin embargo, la consideración "diacrónica" de las cosas (en su evolución en el tiempo) parece mostrar que, por lo general, la casi totalidad de las personas religiosas mantienen su religiosidad hasta el final de sus vidas. En cambio, la experiencia muestra que gran parte de los no creyentes (que contaron como tales en las estadísticas sincrónicas) acaban sus vidas, sin embargo, aceptando las creencias religiosas. Lo manifiesten externamente o no; es decir, aunque sea sólo una religiosidad final aparecida en el fuero moral interno de su conciencia.

Todo esto está evidentemente relacionado con la crisis de la religión que ya comentamos (capítulo I). Pero, ¿cuál de las tres posiciones metafísicas es más probable? ¿Cuál es mejor y está mejor construida o argumentada? Creemos que estas preguntas —a las que tanta pasión dedica R. Dawkins— son al menos ingenuas. Es evidente que el ateo, el teísta y el agnóstico lo son porque, según su valoración racional libre, personal e intransferible, se han inclinado hacia esta metafísica. Es decir, porque cada uno ha considerado en su caso que su posición tiene más probabilidad, estando mejor construida y argumentada. No tiene, pues, sentido insistir en dictaminar que su posición es la mejor y la más probable, tal como hace con toda ingenuidad Dawkins. No existe ni es posible un tribunal de apelación racional científico-filosófico que pueda dictaminar con objetividad —desde arriba— qué posición es la más probable; y, mucho menos, la correcta o verdadera. Esto iría en contra de todos los principios epistemológicos hoy admitidos. Por descontado, es claro que el tribunal nunca estará presidido por Richard Dawkins o por Daniel Dennett. Lo único con cierta objetividad es que la mayoría de la humanidad ha sido, y sigue siendo, teísta (y religiosa); que en la actualidad ha ido creciendo en el mundo desarrollado el bloque ateísmo-agnosticismo-indiferentismo; que entre filósofos y científicos hay quienes son teístas, otros son agnósticos y algunos menos ateos. Este es el único hecho. La disquisición sobre si resulta que los ateos son los más listos y los mejores forma parte de lo esperpéntico, como en general es el ateísmo de Dawkins. Hay, sin duda, un ateísmo serio y honesto que aquí respetamos; pero no es ciertamente el ateísmo del señor Dawkins.

8.3. *Suficiencia y necesidad en el discurso científico-filosófico*

Realidad, ser, hechos, suficiencia, autosuficiencia, absolutez. Por tanto, ¿qué lógica científico-filosófica conduce a las hipótesis agnóstica, atea y teísta? No puede ser otra que la lógica de la razón natural. La razón humana constata como hecho (evidencia empírica) una *realidad* que *existe* en el espacio-tiempo (que

incluye al mismo hombre). La inferencia básica de la razón (que da sentido al conocimiento y a la ciencia) es: si algo es realidad existente (está ahí) es porque “puede existir” (interpretando la sentencia clásica podríamos decir: *ex facto ad posse valet illatio*). Por tanto, en alguna manera (que debe intentarse conocer) la realidad existente debe estar instalada en un ámbito de suficiencia o absolutez (absolutez = suficiencia en orden a ser real). Dado que el universo es lo que inmediatamente constatan nuestros sentidos, la hipótesis de partida para la razón es que el universo debe de ser autosuficiente. La marcha de la razón, tanto en la filosofía como en la ciencia moderna, se encamina siempre hacia la búsqueda de conocimientos para entender cómo y por qué la realidad existente está instalada en un ámbito de autosuficiencia o absolutez (suficiencia en orden a explicar por qué se mantiene la existencia de la realidad que se constata como un hecho impuesto de experiencia).

Un universo de enigmática “autosuficiencia”. Una conclusión inevitable para la reflexión científico-filosófica actual es que nos hallamos dentro de un universo en extremo enigmático: y precisamente porque no es fácil entender dónde puede hallarse su “autosuficiencia”. Postulamos su autosuficiencia, pero una vez que intentamos entenderla, de acuerdo con los hechos y las teorías científicas, sometidas a la reflexión filosófica, su autosuficiencia es difícil de entender. Por esto aparecen las posiciones metafísicas del agnosticismo, ateísmo y teísmo que, en el fondo, son maneras contrapuestas de entender y resolver el problema de la autosuficiencia. Esta diversidad de interpretaciones (puesto que de hecho se dan en la sociedad) muestran el enigma metafísico del universo. En todo caso queremos insistir en que el primer problema básico en que comienza el itinerario de la razón, tanto en la filosofía como en la ciencia, es resolver el problema de la autosuficiencia (no la necesidad).

Necesidad. La filosofía teísta clásica planteó, en efecto, el problema de la necesidad; así en autores como Leibniz o en la metafísica clásica escolástica. Sin embargo, la reflexión científico-filosófica, según lo dicho, discurre primero en busca de la autosuficiencia. Para ello puede construir dos hipótesis oscuras ya antes explicadas: un puro mundo sin Dios (ateísmo) y un Dios transcendente (teísmo). Una u otra debe ser verdadera (no las dos al mismo tiempo): pero ambas son en el fondo oscuras. Tanto a una como a otra hipótesis, si fueran verdaderas, deberíamos atribuirles por “postulación” la necesidad (en el sentido de que, si dejaran de existir, Dios o el universo, en el pasado, en el presente o en el futuro, ya no tendría explicación su existencia). Por tanto, ahora existen y, por ello, deben seguir existiendo con necesidad (no tiene sentido pensar que en algún momento presente, pasado o futuro, dejaran de existir). De la “nada” no podría producirse “algo”. La necesidad, por tanto, puede atribuirse a Dios o al puro mundo. La atribución metafísica de necesidad se deriva de la existencia autosuficiente. Pero, ¿a quién debe atribuirse? Depende de un discurso previo que versa sobre la autosuficiencia. Si la suficiencia del mundo debe fundarse en

la "autosuficiencia divina", entonces deberemos también postular que Dios sea necesario. Si el universo puede entenderse como autosuficiente (tal como hace la hipótesis ateísta), entonces se deberá atribuir al universo la eterna necesidad. El discurso sobre la necesidad es posterior al discurso sobre la suficiencia: no es un discurso *apriori* sino *post factum*.

Sin embargo, preguntas (derivadas de la pregunta de Leibniz repetida por otros filósofos) como, ¿por qué existe algo y no más bien la nada? ¿Por qué existe el universo o más bien no existe? ¿Por qué existe Dios o más bien no existe? son preguntas sin respuesta científico-filosófica. La razón sólo puede partir de los hechos, buscar su autosuficiencia y postular la necesidad, bien del universo, bien de Dios (según se entienda la autosuficiencia). Es importante hacer estas observaciones porque la metafísica greco-romana clásica abundó en considerar a Dios como el único Ser al que podemos atribuirle la necesidad. Incluso se hizo una definición de Dios como aquel que "existe necesariamente", aquel que no puede existir o no existir, sino que existe por necesidad. Hay filósofos escolásticos que admiten que el universo pudiera ser descrito por la ciencia como autosuficiente, pero de inmediato añaden, para asegurar que sólo se explicaría racionalmente por el supuesto divino: sin embargo, al universo no le podríamos atribuir la necesidad, y por tanto sólo Dios podría ser necesario. Debemos declarar con toda fuerza que esta manera de pensar es ajena a la lógica de la racionalidad moderna, filosófica y científica.

Ante factum –haciendo la ficción de una imposible valoración *apriori*– no es posible argumentar sobre la necesidad. Para la razón la única argumentación posible sobre la necesidad es *post factum*. No podemos elucubrar sobre si Dios, o el universo, "necesariamente" debieran existir *apriori*. No podemos elucubrar sobre por qué existe algo y no, más bien, la nada. El hecho es que algo existe y debemos aceptarlo, sin elucubrar sobre por qué existe el universo o más bien no existe. El hecho, el *factum*, es que el universo existe y, sólo desde esta evidencia empírica, fenomenológica, y condicionada por ella, la razón humana trata de conocer dónde y cómo este universo se fundamenta en una autosuficiencia que se le debe atribuir en principio (si de hecho existe es que puede existir). Y una vez que, *post factum*, se argumenta cómo entender la autosuficiencia de lo que de hecho existe (si la autosuficiencia puede atribuirse a un puro mundo o a un Dios transcendente, fundamento autosuficiente del Ser) es cuando también, en consecuencia, debe atribuirse la necesidad al puro mundo o a Dios.

9. El universo descrito por la ciencia como creación divina

A lo largo de este capítulo hemos descrito cuál es la imagen del universo, de la vida y del hombre, que resulta de la producción de conocimiento en las ciencias, según su metodología propia. Hemos presentado también las hipótesis metafísicas

a que conduce la reflexión científico-filosófica. Esta nueva imagen del universo supone un cambio sustancial –de no poca importancia– en relación al pensamiento greco-romano. Ha llegado, pues, el momento de hacer resaltar ciertos perfiles del universo en la Era de la Ciencia para compararlos con los del paradigma greco-romano. Ha llegado el momento de entender las diferencias.

Debemos insistir previamente en la importancia que esto tiene para juzgar hasta qué punto es hoy necesario el cambio de paradigma interpretativo en la explicación del cristianismo ante la cultura contemporánea. No se trata sólo de juegos de palabras artificiosos, o de sólo cuestiones concretas que podamos resolver con modificaciones puntuales *ad hoc*, que en el fondo no afectarían a la pretendida validez de un paradigma greco-romano (que podría seguir siendo defendido). Pero insistimos: la ciencia moderna ha producido una imagen nueva del universo, de la vida y del hombre, que difiere sustancialmente del antiguo paradigma greco-romano. La incompatibilidad de ambos paradigmas hace que no basten ya meros cambios *ad hoc* o estrategias que camuflen la apariencia de que sigue siendo válido lo que no es ya en realidad sino pura historia.

Pero, además, debemos entender también algo no menos importante: que la nueva imagen del universo, de la vida y del hombre, implica una nueva idea del diseño divino en la creación. El paradigma greco-romano describió la realidad y la consecuencia fue: la razón nos muestra el tipo de creación diseñada por Dios y cómo desde la obra creadora puede interpretarse el *kerigma* cristiano (la forma en que el *kerigma* entra en coherencia con la creación descrita por la razón greco-romana, creación hecha por el mismo Dios que revela el *kerigma*). Ahora bien, si la evolución de la razón moderna nos sitúa en una nueva imagen de la realidad, entonces (ya que la filosofía greco-romana no era una verdad absoluta) nos hallamos en mejor situación histórica para entender qué es realmente el universo creado por Dios y cuáles son las condiciones de la vida humana en su interior. Lo que esta nueva imagen proporciona son nuevos presupuestos para entender cómo ha diseñado Dios su obra creadora. En otras palabras, cuáles son las leyes de la naturaleza creada por Dios en su plan de salvación. Nos hallamos en posición adecuada para hacer la nueva lectura de la “ley natural”, y también de la “ley divina”, del “orden” establecido por Dios en la creación.

9.1. *Perfiles de contraste con el paradigma greco-romano*

Los contrastes con el paradigma greco-romano se refieren a las tendencias generales de éste, tal como fueron argumentadas en su momento. Aquí debemos ceñirnos a estas tendencias. En todo caso es necesario entender el verdadero alcance, la novedad en muchos sentidos, de la visión del universo que ha sido abierta por los conocimientos producidos por la ciencia, y que se ha extendido también a la filosofía moderna.

Incertidumbre y borrosidad cognitiva (frente a patencia de la verdad). Por una parte la ciencia ha sido producida por un ejercicio de la razón regulado por una cierta teoría del conocimiento (epistemología). Por otra, los conocimientos producidos por la ciencia (por ejemplo psicología cognitiva y neurología) han confirmado una cierta manera de entender el conocimiento y la epistemología científica. Tal como hemos expuesto, la razón humana ha surgido del proceso evolutivo y depende de la experiencia de los hechos empíricos por los sentidos. La verdad esencial de las cosas no es patente y la razón humana debe construir "conjeturas" sobre el mundo. Existen sin duda conocimientos estables, pero la razón produce en muchos casos cruciales un conocimiento "borroso" y está abierta a grandes incertidumbres. La ciencia ha influido decisivamente (por ejemplo, en Popper) para hacer de nuestra cultura una cultura crítica e ilustrada que sabe que el conocimiento es borroso e interpretativo, que deja abiertas otras posibilidades hipotéticas, que no es nunca la última palabra y que debe revisarse continuamente. Ante las incertidumbres cognitivas es la libertad humana la que se inclina a unas u otras hipótesis. Esta libertad debe ser siempre respetada y es el fundamento de lo que se llama "tolerancia". No es que se "tolere" que haya diversas respuestas a las preguntas propuestas, sino que se "respetan" porque se sabe que el mundo es un enigma y el hombre hace un uso legítimo de su libertad cuando se inclina a unas u otras propuestas de conocimiento sobre el mundo. Por ello mismo defender la corrección de una hipótesis o conjetura cognitiva es al mismo tiempo aceptar que no se posee la verdad, sino que se defiende sólo una interpretación que se considera provisionalmente correcta, pero que no cierra la continua búsqueda abierta de la verdad. Nos guste o no, la idea borrosa del conocimiento es patrimonio de nuestra cultura y no puede ignorarse.

Frente a este talante crítico de la idea moderna del conocimiento, el mundo greco-romano tuvo siempre la tendencia a confiar en la capacidad del conocer la verdad. El conocimiento se vio como un instrumento apto para conocer qué es el mundo. Era posible errar pero las argumentaciones rectas acababan por imponer la verdad. Así, la teoría abstractiva del conocimiento nacida en la escuela griega de Platón y Aristóteles pasó a la escolástica como fundamento de la forma de conocer el mundo que imponía el recto uso de la razón. Antes se ha explicado ampliamente.

Pero debemos hacer dos observaciones.

a) *Convicción crítica versus Relativismo*. La filosofía y teología clásica cristiana en el paradigma greco-romano acusó (y sigue acusando hoy) con frecuencia de "relativismo" a la cultura moderna. En mi opinión el reconocimiento de la "incertidumbre" y de la "borrosidad cognitiva" (como elemento esencial de la cultura crítica e ilustrada de nuestro tiempo) no debe confundirse con "relativismo". Reconocer la inseguridad con que la razón humana se acerca a la Verdad no es negar que la Verdad exista; ni siquiera es negar que de hecho nos acerquemos con relativa seguridad a esa Verdad. Cuando el hombre moderno defiende una

hipótesis de conocimiento, aunque está abierto a criticarla y a cambiarla, se mantiene en ella con honestidad excluyendo otras: está pues firme en su convicción y no acepta con relativismo cualquier hipótesis. No todo es lo mismo. No todo le parece igual, ya que analiza y critica con la razón, discierne y escoge con firmeza lo que le parece correcto. Y se compromete con ello. En este sentido, el criticismo racional moderno no es “relativista”, sino serio y comprometido en su búsqueda sin término. Dudar con criticismo sobre nuestra posesión racional de la Verdad no es, pues, relativismo.

b) *Borrosidad natural y seguridad sobrenatural*. Debe entenderse también que hablar de incertidumbre y borrosidad en el conocimiento se refiere sólo al conocimiento natural, siempre conectado con el uso de la razón (no sólo en la ciencia, sino en la filosofía y en el conocimiento natural). Pero, puesto que en este ensayo hablamos de teología, debemos observar de antemano que en el cristianismo se afirma la presencia del Espíritu de Dios en el interior del espíritu humano como “testimonio de la Verdad” (véase capítulo II). Este testimonio ha sido entendido como un testimonio sobrenatural o místico. No es asequible por ello al conocimiento natural y no es ni ciencia ni filosofía. Aquí hablamos de las posibilidades de la razón natural y, en este sentido, decimos que está inmersa en la incertidumbre y en la borrosidad. Por ello, el cristiano (en general, el hombre religioso) puede tener una seguridad o certeza “subjetiva” de la realidad divina (derivada del testimonio interior del Espíritu) y, sin embargo, moverse sólo con “borrosa inseguridad” por los recursos de su razón natural.

En todo caso, la cultura moderna en la Era de la Ciencia se construye desde una idea borrosa del conocimiento: es una cultura crítica e ilustrada que funda la tolerancia y el respeto ante las alternativas de conocimiento surgidas en la vida ordinaria, en la filosofía, en la ciencia e incluso en la filosofía política. Estas dosis de inseguridad en el conocimiento son una tendencia básica muy distinta de la confianza en una “patencia de la verdad” en el paradigma greco-romano. La seguridad en el conocimiento llevó a las muestras de “intolerancia” en el pasado; la inseguridad crítica, en cambio, funda la “tolerancia” moderna.

Ambivalencia metafísica de la realidad (frente a teocentrismo). Una de las principales consecuencias de esta incertidumbre cognitiva es la ambivalencia de posibilidades en la interpretación metafísica del universo, habida cuenta de los resultados de la ciencia. El universo es enigmático: con los datos de que dispone la razón natural la verdad última, metafísica, del universo que nos ha producido es un gran enigma. Como hemos visto, los resultados de la ciencia en la cultura moderna han hecho posible las hipótesis metafísicas teísta, atea, agnóstica. El universo es un enigma porque es siempre borroso para la crítica de la razón científico-filosófica. La dimensión social de esta ambivalencia es grande en la sociedad y en la cultura moderna. Se tiene socialmente la sensación de enigma profundo que se comprueba por la diversidad de posiciones metafísicas que unos y otros defienden. Hay teístas (religiosos o no), ateos, agnósticos, así como

multitud de ideologías metafísico-religiosas. Este hecho se percibe de inmediato en las sociedades modernas; es una de las características de la cultura actual. Se vive palpando "socialmente" esta "ambivalencia metafísica de la realidad" que se ha venido imponiendo poco a poco desde el renacimiento, apoyada por los resultados de la ciencia moderna. Todos saben hoy que no hay una "patencia metafísica" y esto se comprueba por el pluralismo ideológico.

Frente a esta sensación de enigma, el paradigma greco-romano presentaba un teocentrismo fundado en la persuasión de que el hombre, que ejerce su razón natural correctamente, queda instalado en el reconocimiento de la existencia de Dios. Este teocentrismo era una consecuencia de la confianza greco-romana en la capacidad de la razón natural para acceder al reconocimiento de la "patencia de la Verdad". La razón es apta para alcanzar la Verdad y esta se identifica con la Verdad de Dios. El hombre queda así instalado en un horizonte "teocéntrico". El hombre natural del paradigma greco-romano estaba instalado en la certeza natural de la existencia de Dios como fundamento del universo. Pero, aun así, la teología clásica afirmaba que Dios es un "misterio" (en su ontología y en sus designios). Conocemos que Dios existe con certeza metafísica, aunque su *ousía* (naturaleza) sea un misterio profundo. En cambio, la incertidumbre metafísica moderna va más allá: afirma incluso que la existencia de Dios tiene hipótesis alternativas en un universo enigmático. La razón puede construir la hipótesis de que Dios exista, pero no con absoluta certeza, ya que el universo enigmático y borroso permite también la hipótesis alternativa del ateísmo. Podría ser, para la razón natural, que Dios, en último término, no existiera. La amplitud del enigma afecta, pues, a la existencia de Dios, no sólo a su condición de "misterio". De ahí que, por esta ambivalencia metafísica, la "sensación de enigma" frente a la "patencia de la verdad", sea uno de los perfiles más característicos de la cultura moderna en la Era de la Ciencia.

Monismo ontológico (frente a dualismo u ontología greco-romana). Es un hecho que el paradigma greco-romano del cristianismo hizo uso de las filosofías de Platón, Aristóteles, así como de un conjunto variado de otras influencias en la época patrística, principalmente tomadas de las corrientes neoplatónicas. En conjunto la ontología que se asumió fue dualista, desde el modelo preferente de Platón y Aristóteles (el estoicismo, como dijimos, influyó más en la ética que en la ontología). Esta manera de pensar pasó a la escolástica y, por el peso de los siglos, ha llegado a estar presente en el conocimiento y lenguaje ordinario de la cultura cristiana popular de los últimos siglos. El dualismo escolástico está en la teología y ha determinado la idea cristiana de la forma en que Dios ha creado la ontología real del universo. En cambio, la nueva imagen del universo, de la vida y del hombre en la Era de la Ciencia ha respondido a un modelo "monista" de la ontología del universo, muy distinto del que era habitual en la clave "dualista" anterior. La historia natural del universo nace con la aparición de la materia; esta evoluciona hasta producir los cuerpos naturales y posibilitar la emergencia

de la vida. La vida no es sino una forma de organización de la materia. De ella emerge la sensibilidad primigenia que, al hacerse más y más compleja, deriva a la conciencia animal superior y a la constitución del sujeto psíquico. Esta unidad psicobiofísica de la evolución no está aún, como veíamos, perfectamente explicada. Pero la ciencia está situada en un enfoque "monista" que ha trazado un perfil del proceso evolutivo que se completará en las próximas décadas. Podríamos decir incluso que la imagen de la profunda unidad ontológica del universo no sólo es monista sino incluso holística. La realidad material produce campos "holísticos" a los que probablemente se debe atribuir la explicación del psiquismo animal y humano (la sensibilidad-conciencia).

En conjunto, por tanto, la imagen de lo real en la Era de la Ciencia es muy distinta de la ontología del paradigma "dualista" greco-romano. Esto no quiere decir que el antiguo paradigma no tuviera aproximaciones valiosas que hayan resultado útiles y que puedan ser hoy asumidas. Pero no es posible mantener el mismo paradigma mediante correcciones puntuales *ad hoc*. La imagen moderna simplemente ha arrollado por completo al mundo antiguo, desbordando por una aportación masiva de conocimiento sus balbucientes intuiciones. No tiene ya sentido intentar siempre argumentar que lo nuevo "encaja" en el paradigma de antes. Simplemente hay que considerar el paradigma antiguo superado y aceptar la nueva imagen de la realidad en la Era de la Ciencia para construir desde ella.

Dinamismo evolutivo abierto (frente a naturaleza cerrada). El paradigma antiguo sostuvo siempre un entendimiento filosófico de la naturaleza como un estado constructo (en el sentido de un sistema creado con una forma definida y estable que permanece en sí misma sin transformarse sustancialmente). El ente natural desarrolla ciertas potencialidades activas y se mueve, recorre ciclos, que, sin embargo, responden siempre al orden establecido establemente en el tiempo. En la metafísica cristiana greco-escolástica tuvo más presencia Parménides que Heráclito. Pero, frente al "esencialismo estable", la ciencia moderna presenta una imagen radicalmente dinámica, evolutiva y abierta del universo. El universo ha llegado hasta donde ahora está por selección de ciertas "vías evolutivas" que pudieron no haberse elegido. Hubieran sido posibles otros estados resultantes. El universo de la ciencia no es el universo determinista del Demonio de Laplace. Tanto para la mecánica clásica como cuántica el universo es indeterminado. Popper acuñó el término de "universo abierto" como forma adecuada para describir la realidad. Podría decirse, por tanto, que el universo no está "hecho" (ni funciona por repetición de ciclos estables), sino que "se hace" de forma abierta e indeterminada. Es evidente, junto a esto, que la ciencia sabe también que la materia tiene propiedades y leyes consecuentes (no cerradas a su evolución) que, en alguna manera, delimitan el ámbito posible de la evolución dinámica del universo. Al decir que el universo es dinámico, evolutivo y abierto no se afirma que todo sea posible. El abanico de posibilidades no es infinito. Sin embargo, dentro de un marco de oscilaciones posibles (dependientes de la naturaleza de la

materia), el universo dinámico está realmente indeterminado y está abierto en su futuro. Es un "devenir abierto".

Dinamismo creativo de la acción humana (frente a obediencia natural). En este universo dinámico-evolutivo abierto, la acción humana gobernada por la razón juega un papel igualmente creativo y abierto. La naturaleza está abierta y está creando su propia realidad al elegir posibilidades que podrían darse o no. La acción humana es igualmente creativa en el sentido de que puede controlar y dirigir la naturaleza hacia ciertas posibilidades naturales. El paradigma greco-romano concebía la acción humana en la forma de una "obediencia natural": un atenimiento y gestión de una naturaleza ya "hecha" que sólo hasta cierto punto podemos manipular. Debe obedecerse a una naturaleza que posee ya una "ley natural" estable creada por Dios que el hombre no puede alterar. En cambio, la imagen de la naturaleza y del hombre en la Era de la Ciencia nos presenta un universo lleno de posibilidades abiertas a la manipulación humana por la razón. La tecnología moderna abre campos impresionantes de control físico en áreas como la energía o la comunicación fundada en la intervención cósmica de los campos de ondas. La biología y la medicina, la genética, abren también campos tecnológicos de intervención, manipulación y control de la naturaleza biológica, animal e incluso humana. Estamos en vías de que el hombre pueda "hacerse" a sí mismo por diseño, interviniendo sobre los procesos básicos de la vida. Sin entrar en los problemas éticos que todo esto plantea (sobre todo al analizarse desde los presupuestos del paradigma greco-romano), queremos insistir en que la ciencia nos presenta una imagen del universo, de la vida y del hombre en que todo esto es posible. La realidad permite de hecho un dinamismo creativo de la acción humana en que el hombre pasa a dirigir el mismo dinamismo evolutivo abierto de la naturaleza.

Configuración libre del sentido metafísico (frente a obediencia metafísica religiocéntrica). El paradigma greco-romano condujo hacia una filosofía en que la razón constataba una "patencia de la Verdad" que se identificaba con Dios y que fundaba un "sentido religiocéntrico de la vida". En cambio, la realidad, tal como se entiende en la Era de la Ciencia, es "metafísicamente borrosa", como acabamos de explicar, en una sociedad ilustrada y crítica, tolerante y respetuosa ante el pluralismo cosmovisional. Esto significa que la nueva imagen impone el hecho de que el hombre es racionalmente libre en la configuración del sentido metafísico último de su existencia. Esta libertad manifiesta la creatividad de la acción humana. La realidad borrosa no le impone racionalmente una metafísica, ya que ésta debe ser asumida por un compromiso personal de cada individuo. La realidad no exige la obediencia a una construcción racional que impone a Dios y una metafísica religiocéntrica. Lo metafísico es en cada hombre la elección libre de una posibilidad concreta entre un conjunto de alternativas abiertas.

Neutralidad metafísico-religiosa del orden socio-político (frente a la razón teocrática). Una consecuencia lógica del teocentrismo clásico justificaba que el

orden socio-político derivara de la idea de Dios y respondiera, por tanto, a una concepción teocrática de la sociedad y de la política. Lo hemos visto antes con mayor detalle histórico. Sólo bajo la presión del humanismo renacentista y de la configuración del orden socio-político de la modernidad, el paradigma greco-romano fue renunciando por decisiones pragmáticas *ad hoc* al lugar privilegiado que llegó a alcanzar en el orden teocrático antiguo. Sin embargo, la neutralidad metafísico-religiosa del orden socio-político ha sido la consecuencia inevitable de una Era de la Ciencia en que la configuración metafísica del sentido de la vida se veía como una decisión libre de los ciudadanos. La cultura moderna ha aplicado esta “borrosidad cognitiva” a la sociología y a la filosofía política en general. La sociedad política no sólo se funda en la “borrosidad metafísica”, sino en la “borrosidad misma de las propuestas políticas” que deben ser abiertas y críticas en el seno de un orden democrático que las discute y pondera.

Libertad creativa (frente a libertad racionalista). La idea de libertad en la Era de la Ciencia, de acuerdo con todo esto, es distinta de la idea de la libertad en el paradigma greco-romano. Éste era racionalista: la Verdad se impone a la razón que queda iluminada por su resplandor. El orden creado hace patente la Verdad; sin embargo, el hombre es libre para asumirla y puede llevarse al error. El error es un privilegio de la libertad; pero el hombre que yerra se enfrenta a la patencia de la Verdad. La libertad fue, pues, para el paradigma grecorromano una “libertad racionalista” (similar a la idea de la verdad en otras escuelas de corte racionalista como ilustración, Hegel, marxismo, objetivismo positivista). El hombre es libre para autointegrarse racionalmente en la Verdad; puede errar, pero al hacerlo se sale de lo humano y racionalmente correcto. En cambio, en la Era de la Ciencia aparece una idea de libertad más amplia y radical: el hombre vive en un universo borroso, enigmático en muchos sentidos, y debe por ello usar la razón para elegir libremente de entre sus posibilidades y crear la realidad futura. El universo no está hecho sino que se hace por su libre creatividad (la indeterminación ontológica popperiana que le condujo a la idea del “universo abierto”) que abre caminos en una dirección u otra. Esta libertad creativa cósmica, cuando el hombre se integra activamente en ella, le hace configurar, libre y creativamente, un marco metafísico para dar sentido a su vida.

9.2. *La nueva ley natural iluminada por la Era de la Ciencia*

El paradigma greco-romano no es el *kerigma* cristiano. Es sólo una de las interpretaciones posibles. Pero en la doctrina de Jesús transmitida en el *kerigma* se contenía ya ciertamente la revelación de un Dios creador del universo según un designio orientado a ofrecer al hombre libre la participación en la vida divina (capítulo segundo). Dios ha creado el universo imponiéndole “leyes” o formas de ser que constituyen su naturaleza: lo ha hecho de un cierto modo de acuerdo

con su eterno designio. Jesús no hizo filosofía o teoría física sobre la realidad, pero es verdad que su doctrina contiene afirmaciones importantes acerca de las leyes de la creación en tanto en cuanto se implican en el mensaje de salvación: por ejemplo, el anuncio de que universo hace al hombre libre ante Dios, que el hombre mundano puede pecar y que la creación ha sido sometida al pecado por la libertad pecadora del hombre, son contenidos kerigmáticos que implican una forma de ser de la creación para hacerlo posible. Ahora bien, el modo de entender la "ley" o "leyes naturales" creadas por Dios en orden a la salvación depende de la razón natural, ya que sólo ella puede conocerlas en su forma real; es decir, se necesita una interpretación dependiente de cómo la razón entiende el mundo real creado por Dios. La razón debe por ello describir cómo es de hecho el mundo real creado por Dios de acuerdo con los conocimientos que han sido producidos por la modernidad (a los que cabe atribuir de principio una mayor corrección) y, en consecuencia, iluminar un nuevo entendimiento más preciso de la "ley natural" establecida por Dios en la creación. El supuesto cristiano es que entre el Dios que se revela en Cristo, presente en el *kerigma*, y el Dios que crea un mundo, que puede ser conocido por la razón humana, no debe existir contradicción. La iluminación bidireccional entre el *kerigma* y el conocimiento racional se entendió como la esencia de la teología cristiana.

La ley natural en el paradigma greco-romano. Dios habla en Jesús y habla también en la creación, en la naturaleza humana. De ahí que la teología de los primeros siglos se orientara hacia el logos de la cultura greco-romana. No era posible aislarse en una pura proclamación del *kerigma* sin interpretación. El mismo *kerigma* inicial –incluso las palabras de Jesús– estaban inmersas en la cultura hebrea. De ahí que la iglesia cristiana emprendiera el camino arriesgado de afrontar la historia, proclamando el *kerigma* desde la cultura, en la confianza de que la historia caminaba hacia el conocimiento cada vez más correcto de la creación. Por ello se pasó de la cultura hebrea a la cultura greco-romana como criterio hermenéutico. En este camino racional abierto la iglesia se sintió segura porque Dios, además, la "asistía" en el proceso de reinterpretación de la palabra de Jesús. La ley de Dios en la creación se interpretó entonces por medio de la razón greco-romana. La naturaleza creada por Dios manifestaba la ley natural o ley divina. ¿Cómo entenderla? El contenido del *kerigma* condicionaba ya una manera de entender las propiedades del mundo creado (vg. que hacía posible el pecado). Pero la razón greco-romana estableció el marco hermenéutico general. El hombre conocía por la razón con certeza metafísica absoluta la existencia de Dios (teocentrismo) que, por ello, constituía el punto de referencia esencial de toda existencia humana (religiocentrismo) y de la organización del orden social y político (teocratismo), como soberano universal y origen de toda autoridad. El Dios creador había producido un universo "hecho" de forma definida, constante, que se mantenía desde el instante creador. El hombre, orientado por la razón

que Dios mismo le había entregado, debía ser auténtico, fiel a su propio ser en la naturaleza. Al descubrir por la razón la naturaleza creada (su propio ser y el ser del mundo objetivo), su autenticidad, urgida por la conciencia moral, instaba a la fidelidad al modo de ser estable de la naturaleza creada. El ser de las cosas se convertía así en ley natural (el modo de ser natural de las cosas) que reflejaba una ley divina superior, ya que Dios era el autor que creaba la naturaleza. No era humano, por tanto, ir en contra de la naturaleza: hacerlo era contravenir la ley natural y también la ley divina. La urgencia de la ley natural, o ley divina, y el sobreañadido para los cristianos de la ley divina positiva de la revelación, era el origen de la ley moral del hombre y de las sociedades humanas.

El principio de que el conocimiento de la ley natural se alcanzaba primero por la razón natural (que era también el origen del orden social y político), en armonía con autores anteriores de la patrística, tuvo en la escolástica, de santo Tomás y de Suárez, su asentamiento definitivo en el paradigma. Ahora bien, ¿qué conocía la razón natural en el orden creado? Conocía el mundo descrito por la cultura griega, tal como era asimilado por el paradigma greco-romano en el cristianismo. Era un universo creado por Dios de ontología dualista, de materias y formas irreductibles; un mundo estable, construido de una vez por todas al modo aristotélico, que no se explicaba sino por referencia a un ser divino fundante y legislador natural de las conductas humanas. Si la ley natural era la forma del mundo creado y ésta era la que describía la filosofía greco-romana, entonces era evidente que la ley natural divina era la ley del paradigma antiguo. Debía ser así inevitablemente porque el contenido preciso de la ley natural (ley divina) sólo se tematizaba reflexivamente por la razón y ésta era el paradigma greco-romano. La afirmación, en perfecta conformidad con el *kerigma*, de que existía una ley natural (reflejo de la creación divina) fue, pues, entendida desde una hermenéutica greco-romana: no había duda, en lógica cristiana, de que la obra creadora de Dios imponía una ley natural sobre el hombre, pero era cuestionable que fuera la ley natural entendida por la hermenéutica greco-romana.

La ley natural en un universo borroso. Lo que precisamente nos ha hecho entender la imagen del universo en la Era de la Ciencia, aportada por la cultura de la modernidad, es que la descripción del universo griego no era correcta y, en consecuencia, que la ley natural impresa por Dios en la creación no es tal como se había entendido en la hermenéutica antigua. En la modernidad, en efecto, se ha configurado una nueva imagen de la realidad, que, aunque no sea todavía la última palabra en la evolución del conocimiento, sí es probablemente un acceso más preciso a la naturaleza del mundo creado que la propuesta en el paradigma antiguo. Por consiguiente, esto tiene una consecuencia inmediata: el mundo real creado por Dios responde a las características manifiestas en la nueva imagen de la ciencia. No hay razón para absolutizar como cierto el conocimiento antiguo, ni para cerrarse a los nuevos conocimientos porque éstos, en principio, deberían ser conformes con el *kerigma* y permitirnos una profundización teológica en su

contenido. Pero, ¿cuál es entonces la nueva imagen de lo real en la modernidad? Acabamos de explicarla: un mundo monista hecho de una ontología unitaria que nace en un momento del tiempo con unas leyes precisas y que evoluciona hasta el mundo de hoy; un universo, pues, con evolución abierta, autónoma, no determinada, cuyo futuro no está cerrado, sino que depende de la elección del camino; es así un universo co-creador de sí mismo en que el hombre no tiene predeterminadas o impuestas sus opciones metafísicas, o sea, lo que debe ser el sentido último de su existencia porque lo real es enigmático, ambivalente, oscuro, borroso, el conocimiento no permite certezas absolutas cerradas y la vida humana, personal y colectiva, depende de la configuración creativa del sentido metafísico de la existencia. Es una forma de ver el universo, la vida, el hombre y el conocimiento, que coloca la historia ante el enigma final de las cosas, en lo metafísico último y en muchas situaciones intermedias concretas. La Era de la Ciencia, por tanto, emplaza a decidir creativamente la vida personal y colectiva de los hombres en un universo abierto y enigmático. La ley natural no desaparece, pero debe ser reinterpretada.

La razón humana y su instalación en la Ley Natural. Sin embargo, debemos hacer todavía alguna observación epistemológica importante para distinguir que el nuevo entendimiento de la ley natural en este universo abierto, dinámico y borroso, aun siendo la *ley natural* establecida para la libertad y la autocreación humana, no equivale a lo que se conoce como *relativismo*, sino que funda la instalación de la persona y de las sociedades, civiles y religiosas, en un sistema de valores firme. El hombre, visto en el universo entendido por la modernidad, ejerce su razón natural y por ello comprende que está en un universo abierto, que su misma naturaleza humana es abierta y que depende de sus propias opciones creativas y libres. Pero la razón le prescribe qué tiene sentido para "hacerse creativamente" en relación a la naturaleza dinámica del universo y en relación a su propia naturaleza humana dinámica y abierta. La naturaleza, dinámica, es una instancia objetiva que vincula a la razón humana en la configuración de sus diseños creativos. Por la razón el hombre actúa creativamente hacia el Bien y evita la realización del Mal. Así, por ejemplo, la acción humana en el control de la dinámica abierta de la naturaleza no puede conducirla a su muerte o al deterioro sino a la plenitud (moral ecológica); la acción humana no puede orientar la propia vida personal hacia la muerte o al deterioro sino a la plenitud integral de la vida (moral individual); la acción humana no puede producir en relación a los "otros" la muerte o el deterioro, sino la vida en la plenitud de comunión-existencial (moral social). De ahí que la creatividad libre del hombre en un universo abierto no equivalga a considerarse una arbitraria "medida de todas las cosas" (aplicando con imprecisión aquí la sentencia atribuida al gran sofista Protágoras de Abdera), ya que la creatividad está sometida a la razón que descubre el *logos* de la evolución del universo dinámico y objetivo. La naturaleza cósmica y humana, dinámica y abierta, descubierta en la modernidad, manifiesta un *logos*, una racionalidad (intuida ya por Heráclito), a la que debe someterse la razón del hombre, si quiere ser auténtico, fiel a sí mismo en los procesos creativos (como se ve actualmente en la discusión de la razón moral en la tecnociencia y en la bioética).

Es la nueva Ley Natural que la razón descubre en la modernidad, pero que es distinta de la Ley Natural que se describió en el paradigma antiguo.

a) Decir, en efecto, que el universo es dinámico, abierto, hecho por Dios para ser co-creador evolutivo de sí mismo, no quiere decir que este universo no tenga un contenido ontológico definido. Las leyes y propiedades de la materia, del universo, de los seres vivos y del hombre son las que son y no pueden dejar de serlo, aunque sea verdad que hacen posible ese universo dinámico, evolutivo y abierto. Tiene sentido decir que esta ontología dinámica del universo, por su contenido propio, debe inducir en el hombre una cierta forma lógica de congruencia en ese universo (ley natural). La naturaleza es el punto de referencia que para el hombre es siempre vinculante.

b) El ser humano racional, en consecuencia, emergido evolutivamente tal como explica la ciencia (ver lo antes expuesto), debe adaptar su conducta a su "verdad" como "ser en el universo" por el uso de la razón. Por ello, la razón: a) debe someterse al contenido de su propio ser objetivo y de la naturaleza objetiva (el universo físico, la vida y la condición de hombre) para entender cómo debe ser el "sentido de su vida" natural; pero, además, b) este entendimiento depende de una actividad cognitiva que, tal como se explica desde la ciencia, es siempre una construcción de la razón que está influida por la inevitable borrosidad con que se presenta ante ella objetivamente ese universo dinámico y por la libertad en la valoración racional individual que puede inclinarse a unos constructos u otros. El conocimiento, por tanto, es borroso, no se construye sobre una "patencia de la Verdad" (como consideraba el paradigma antiguo) y pensar así se funda en la epistemología que nace en la visión científica de la modernidad, tal como se ha expuesto ampliamente.

c) Por consiguiente, el origen de la moral y de la ética es también, desde la imagen de lo real en la Era de la Ciencia, la razón que pondera la forma en que está hecha la naturaleza objetiva y lo que debe ser la existencia auténtica del hombre en ella. Es lo mismo que también dijeron santo Tomás y Suárez, al igual que otros muchos santos Padres. Por ello, la forma en que la naturaleza influye en la razón como "ley natural" que debe regir las acciones humanas no es "determinista" o "automática" porque depende del ejercicio de la razón. En el paradigma antiguo este ejercicio dependía de una "patencia de la Verdad" (ante todo del teocentrismo) y de una epistemología racionalista de corte garantista (capítulo III). Sin embargo, en la moderna imagen científico-filosófica de la naturaleza y del hombre, tal como hemos argumentado, el ejercicio de la razón es inestable y menos firme (no le es "patente" la Verdad sino que constata la borrosidad natural que obliga a conjeturar sobre la verdad y las acciones por medio de la razón). En el paradigma antiguo se defendía la libertad en sentido racionalista: el hombre era libre para asumir o no asumir la patencia de la Verdad, pero si no la asumía se instalaba en el error. En el paradigma moderno el hombre puede situarse en conjeturas alternativas en función de los argumentos que le permitan concebirlas (argumentos a los que, en principio, cabe atribuir honestidad subjetiva). Por consiguiente, el paradigma moderno no juega con el binomio verdad/error, sino con "diversidad de conjeturas" que gozan, en principio, del mismo derecho (ya que el universo es borroso en su verdad última y en muchas de sus verdades intermedias).

d) Para el paradigma antiguo, por la patencia de la Verdad, la naturaleza (la ley natural) imponía a la razón firme y establemente –a lo largo de las épocas– los dictá-

menes morales que tenían un carácter universal (creando la conciencia moral). Pero el paradigma moderno entiende que, por la borrosidad de la naturaleza ante la razón, los juicios morales son emitidos por el hombre en función del equilibrio balanceado entre la naturaleza objetiva (que aunque sea dinámica, según lo dicho, tiene su ontología propia objetiva e induce ciertas acciones universales) y las inclinaciones libres del ejercicio personal e intrasferible de la razón.

e) Es precisamente esta borrosidad metafísica de la realidad, argumentada a lo largo de este capítulo, la que hace posible tanto la conjetura metafísica teísta como la atea. Por tanto, al hombre moderno no le es "patente" la verdad de Dios impuesta al ejercicio de la razón, aunque con su capacidad racional libre puede aceptar la conjetura metafísica teísta y ponderar los argumentos que la hacen verosímil. Es entonces cuando para el teísta la forma de estar hecho el mundo se entiende como creación divina, y la ley natural se convierte en ley divina (y si además se es cristiano entra entonces en consideración la ley divina positiva de la revelación, el *kerigma*). Pero esto no es así necesariamente para todos los hombres, ya que la naturaleza hace posible la libre conjetura racional metafísica atea (o agnóstica). Para estos hombres la única fuente de los dictámenes morales es la pura razón natural que, inevitablemente, según lo dicho, no sólo está sometida a la ontología objetiva natural, sino también a la subjetividad libre de los dictámenes morales (con la borrosidad que esto conlleva). De hecho, la sociedad moderna se ha construido desde los últimos siglos sobre los principios éticos y socio-políticos de la razón puramente natural (tal como puede seguirse desde diversas perspectivas a lo largo de este ensayo).

f) En lo dicho, pues, se distinguen dos planos: el plano de la ontología objetiva de la naturaleza que, como ley natural, mueve a la razón moral a ciertas formas de entender el comportamiento auténtico (moral objetiva) y el plano de la apropiación racional, libre y subjetiva, del sentido de las acciones (moral subjetiva). Ahora bien, la pregunta es: ¿quién puede establecer el contenido de la moral objetiva de la naturaleza? Si hay disputas sobre ello, ¿existe un tribunal de apelación que dictamine quién ha descrito correctamente la ley natural? Para la manera de ver el mundo en el paradigma antiguo existía una patencia de la Verdad que resolvía el problema: era la que se había descrito en el paradigma greco-romano y había sido consensuada durante siglos. Pero para la imagen de la realidad en la modernidad es inevitable admitir que la subjetividad, personal y comunitaria, podrá hacer su propia lectura de la ley natural. Sin embargo, si la historia mostrara constancia y consenso cuasi-universal, o mayoritariamente extendido en la sociedad, en relación a ciertos dictámenes morales, se podría entonces inferir quizá que fueran manifestación de la moral objetiva (ley natural objetiva). Pero incluso en este caso podría haber individuos disidentes que presentaran argumentaciones alternativas para justificar sus acciones. Cabe recordar que la moral del paradigma antiguo, aunque estaba fundada en la patencia objetiva de la Verdad de las acciones (ley natural), reconocía siempre la existencia de la dimensión de la "moral subjetiva" que, por ignorancia o error, matizaba el atribuir responsabilidad.

g) Quizá un caso concreto nos ayude a ponderar estas ideas. Santo Tomás y Suárez reconocieron ya que muchos contenidos de la ley natural se han transmitido al hombre desde los instintos animales. Por ejemplo, el instinto por la vida. Así, el principio "no matar" o "respetar la vida" parece una exigencia capital de la ley natural que prescribe qué son el bien y el mal para uno mismo y para los demás. Es un principio válido para

la ley natural vista en el paradigma antiguo, pero también es considerable para el paradigma moderno por la constancia y firmeza de la defensa de la vida constatada en la historia, hasta el punto de que se manifiesta en las mismas leyes positivas de los estados modernos. La “defensa de la vida” podría entenderse como impuesta por el instinto por la vida, así como por la pertenencia del individuo a la “vida” de la especie que debe preservarse dinámicamente y por el ejercicio de la razón moral. Pero la prevalencia de la “moral subjetiva” sobre la “ley moral objetiva del no-matar” se muestra al considerar las argumentaciones que, en el pasado y en el presente, han justificado socialmente acciones como asesinatos, penas de muerte, guerras, genocidios, abortos, eutanasia, etc. El paradigma antiguo consideraría que estas acciones contravienen el dictamen de la ley natural cuya patencia en la razón de todos los individuos se postula; por tanto, estos obrarían así sólo por error o por la pasión cegadora de las circunstancias concurrentes (y por ello, al valorar su “moralidad subjetiva”, habría quizá atenuantes). La “patencia” de este principio no estuvo en realidad muy clara incluso para los moralistas antiguos cuando, por medio de sus discusiones racionales, trataron de justificar, o no, casos especiales como la “pena de muerte justa” o las “guerras justas”. Por otra parte, además, el paradigma antiguo se sentiría conocedor y defensor de los principios de la ley natural objetiva, fundamento de la “moral objetiva” que prescribe “no matar” a la especie humana.

h) Pero, frente a esta manera de ver, la imagen de la realidad en la Era de la Ciencia y de su forma de entender cómo la realidad se constituye en ley natural ante la razón humana, es más borrosa y matizada. Es verdad que la modernidad admitiría que la ontología dinámica objetiva del universo funda una “ley natural objetiva”. Pero su contenido no tiene una “patencia universal” ante la razón de todos los individuos porque estos, en un universo borroso, deben apropiarse la “moral objetiva” por el ejercicio de una razón que no puede dejar de ser siempre “subjetiva” (una conjetura o constructo personal y colectivo). Es, pues, un hecho que la constancia, el consenso universal, sobre la prescripción moral “no matar” la muestra como un principio de la ley natural y ha sido también aceptada en la legislación de los estados modernos (en la misma línea asumida antes por el paradigma antiguo). Sin embargo, ahí están las complejas argumentaciones que individuos, y grupos numerosos, han esgrimido para justificar que la prescripción natural “no matar” no está vigente en casos de pena de muerte, guerras, violencia institucional o política, en la razón de estado, en el aborto, etc. En estas circunstancias, la modernidad (o sea, el estado moderno) que ha establecido ya leyes en “defensa de la vida”, ¿qué puede hacer? No posee (como sí poseía el paradigma antiguo) un manual de la “ley moral objetiva” indiscutible y absoluto, ya que, como antes decíamos, no existe un tribunal de apelación que pudiera proporcionárselo. ¿Qué puede entonces hacer? Pues hace lo que vemos que hacen los estados modernos: trampear como pueden con la diversidad de opiniones subjetivas en un mundo borroso, aceptando o no, en mayor o menor grado, de una forma u otra, penas de muerte, guerras o abortos, bajo la presión de la opinión pública organizada. De ahí que aparezcan entonces, en unos y otros y por diferentes causas, angustiosos problemas de conciencia al constatar que la sociedad en que se vive no parece obrar en congruencia con las exigencias de la ley natural que nos prescribe “no matar” o, según la moral subjetiva que se considera reflejo de la razón, con cualesquiera otros principios o valores.

i) Por consiguiente, la forma de entender el acceso subjetivo, personal y social, a la ley natural objetiva (fundada en la ontología real definida de un universo dinámico), tal

como se entiende como consecuencia de la idea del hombre en la Era de la Ciencia, no puede dejar de depender de la precariedad del acceso cognitivo a una realidad borrosa. Pero esto no quiere decir, por ejemplo, que si Pedro dice A y Juan dice B, que A y B sean verdad. Primero porque quizá Pedro o Juan hayan tenido una formulación subjetiva insuficiente de lo que piden las condiciones naturales de la moral objetiva y esto además pueda justificarse por el consenso social mayoritario, establecido por la tradición. Sin embargo, esto tampoco significa que la ley moral sea resultado de un consenso (verdad como consenso), ni siquiera democrático. En la historia constatamos consensos sociales mayoritarios que produjeron actuaciones que en la historia posterior han sido considerados mayoritariamente como transgresiones graves de las exigencias morales de la naturaleza humana (piénsese en la Alemania Nazi o en el marxismo totalitario). Que el universo sea borroso no quiere decir que las personas y los grupos sociales (vg. los cristianos, creyentes o no creyentes) no puedan crear sus convicciones firmes (no relativistas), que se comprometan establemente con ellas y que traten de ampliar el consenso social en su apoyo. Así los cristianos deben promover el entendimiento racional filosófico de la ley natural propio de su tradición filosófica, renovada en la modernidad y enriquecida por el asentimiento final a la doctrina de Jesús transmitida en el *kerigma*, pero siempre sin dar la impresión de que se sigue argumentando desde dentro del paradigma greco-romano y de su epistemología, ajena al espíritu de la modernidad.

j) En consecuencia, recapitulando lo dicho, el universo autónomo, abierto y evolutivo, que la Era de la Ciencia en la modernidad describe y que debemos inclinarnos a aceptar, si no queremos estar “fuera de nuestro tiempo”, ¿qué tipo de ley natural impone y a qué forma lleva de entender la moralidad que rige la conducta humana?

j1) El reconocimiento de un universo autónomo, abierto y evolutivo, distinto del universo “hecho” del paradigma antiguo, impone al hombre unas condiciones objetivas dinámicas pero que son también definidas (ya el cosmos evolutivo de Heráclito tenía un *logos*). Muchas de estas condiciones objetivas coinciden con las que fueron descritas en el paradigma antiguo. Estas condiciones han producido ya los impulsos tendenciales en las especies animales (y en el hombre). Pero, al aparecer la razón en la especie humana, debe ésta asumir la responsabilidad de descubrir los principios del comportamiento adecuados a las “condiciones objetivas naturales” (ley natural), aun estando bajo la influencia biológica ancestral de los instintos animales. Al introducirse la razón como factor configurador del comportamiento, en la especie humana desaparece, pues, un determinismo que imponga a la mente humana un diseño de conducta fijo: la moral (el reconocimiento de la ley natural) es un producto creativo de la razón bajo la necesidad de adecuación a las “condiciones objetivas” que son el criterio al que la razón debe naturalmente someterse. A) El paradigma antiguo confería a estas “condiciones objetivas” un carácter de patencia y de estabilidad (por ser un universo “hecho”) pero, como se ve en santo Tomás o en Suárez, los principios del comportamiento nacían del ejercicio de la razón. Un resultado básico de este uso de la razón, para el paradigma antiguo, era el teocentrismo que el universo imponía a la razón. B) El paradigma de la modernidad no niega, aun siendo el universo dinámico, evolutivo y abierto, que éste posea unas “condiciones objetivas” (o sea, una ley natural) que impulsen la razón a descubrirlas y que coincidan con muchas de las “condiciones objetivas” que la razón descubría en el paradigma antiguo (vg. el aludido principio “defensa de la vida”, asentado ya en los

instintos animales). C) No obstante, el paradigma moderno insiste en varios matices importantes. *Primero*, que las “condiciones objetivas” pueden ser en algunas ocasiones fácilmente entendibles por la razón (digamos incluso más o menos “patentes”, vg. el principio “defender la vida”). *Segundo*, que estas “condiciones objetivas” del universo dinámico son en muchos casos “borrosas” en el sentido en que hoy debe entenderse esta borrosidad desde la epistemología moderna y ha sido argumentado en este capítulo. *Tercero*, que el ejercicio de la razón ante estas circunstancias objetivas es siempre subjetivo y depende de las decisiones racionales tomadas por cada individuo concreto, aunque éste se halle bajo la influencia de los sistemas morales de la sociedad, de la cultura y de las religiones. *Cuarto*, que al no ser el universo “hecho”, con ciclos de movimiento regulares, sino “abierto”, co-creador de sí mismo con participación co-creadora del hombre, según el diseño creador de Dios, van emergiendo estados y situaciones nuevas que exigen continuas adaptaciones de la razón moral. *Quinto* que todo ello nos hace entender que Dios ha producido “condiciones objetivas” (una ley natural) que imponen al hombre el ejercicio de un razonamiento moral creativo. D) En este sentido el paradigma de la modernidad no niega la existencia de una ley natural sino que nos obliga a reformularla, enriqueciéndola y superando la versión antigua de la ley natural. Desde la modernidad, la ley natural querida por Dios es la que instala al hombre en un universo que tiene condiciones objetivas definidas, pero que también presenta borrosidades profundas, cambios de estado y oscilaciones ante diversidad de direcciones evolutivas en las que el hombre debe contribuir creativamente. De ahí nuestra defensa de que la ley natural, entendida desde la modernidad, sea el orden natural que hace al hombre co-creador de su futuro mediante el uso de la razón que pondera las “condiciones objetivas” de la naturaleza: es la ley natural de la libertad que instala al hombre en su verdadera dignidad. Ha sido, pues, la modernidad la ocasión histórica para conocer el verdadero alcance de la ley natural establecida por Dios para la dignidad libre y personal del hombre.

j2) Como puede verse en los argumentos de este capítulo, un aspecto importante de esta borrosidad que Dios ha querido plasmar en la naturaleza creada (al ser ponderada por la razón natural) es la “borrosidad metafísica”. Por ello entiende el hombre los argumentos que hacen racionalmente verosímil la existencia de Dios, pero también los que hacen posible una explicación puramente mundana, sin Dios, del universo (pensemos que ya la teología clásica nunca pretendió que pudiera “demostrarse” la existencia de Dios, sino sólo la verosimilitud racional que condujera a lo que se llamaba una “certeza moral libre”, siendo esto lo que quiso decir el concilio Vaticano I, según sus intérpretes). Por ello, al considerar la ley natural, el teísta entenderá que el esfuerzo de su razón por adaptarse a ella es una respuesta a la ley divina (puesto que para el creyente la naturaleza tiene en Dios su fundamento). En cambio, para el ateo o el agnóstico el esfuerzo racional por adaptarse a la ley natural (o condiciones objetivas de la naturaleza) se funda en la exigencia moral de la autenticidad humana. Es decir, el fundamento de la moral para el teísta es la ley natural que se entiende como ley divina (la voluntad del Dios creador), pero para el ateo o el agnóstico es la pura ley natural que expresa la integración racional auténtica en la naturaleza. A esto responde, sin lugar a dudas, lo que vemos en la sociedad de nuestros días.

j3) El pensamiento filosófico propuso desde antiguo los principios del comportamiento exigidos por las condiciones objetivas de la naturaleza (ley natural) en el marco de la razón ético-moral. Lo mismo ha pasado en las más diversas tradiciones culturales.

No se ha tratado de la lectura objetiva de una "patencia objetiva" igual para todos en todo, sino de una "construcción racional" que explica que no sólo haya habido grandes coincidencias universales (vg. el principio "defensa de la vida"), sino también la variedad de enfoques que constata la historia. La filosofía de la modernidad ha asumido muchos de estos principios morales tradicionales, integrados en su nueva visión del universo, ha producido otros y se han fundado las bases de la moralidad popular, del derecho en general, de los derechos humanos y de la democracia, asumidos en las legislaciones de los estados de la modernidad. Con frecuencia aparecen propuestas de reforma de estos "consensos morales" de las sociedades modernas que promueven cambios legislativos que producen procesos de deliberación social orientados por la razón. En otras circunstancias, el carácter abierto y co-creador del universo, con la participación co-creativa del hombre, configura nuevas situaciones en que la sociedad debe configurar creativamente por el ejercicio de la razón nuevos criterios morales que reflejen la ley natural y la consecuente autenticidad humana; es lo que pasa, por ejemplo, en la bioética o en la tecnoética en general.

j4) El cristianismo ha visto la ley natural en dos perspectivas: la filosófica natural (que se funda en la razón) y la religiosa o creyente (fundada en la adhesión al *kerigma*). Ambas se enriquecen mutuamente. En la perspectiva filosófica el cristianismo se fundó en la ley natural entendida en el paradigma greco-romano. Pero, tal como hemos argumentado, el pensamiento de la modernidad ofrece una imagen más correcta del universo creado por Dios y, por ello, nuestra propuesta es que el cristianismo debe reformular la ley natural en los términos expuestos, ya que sólo así se hará inteligible a la modernidad. Esta reformulación asume gran parte de los principios de la ley natural que fueron formulados en el paradigma antiguo, pero introduce otros nuevos. El *kerigma* cristiano no es una filosofía, pero la doctrina de Jesús contiene una gran riqueza de principios de comportamiento para aquellos que la aceptan. El *kerigma* se ha visto siempre en la iglesia cristiana como una guía que confiere seguridad a los principios morales. Así, el cristianismo proclama ante la sociedad su entedimiento de los principios de la ley natural apoyado en su tradición filosófica, en su reformulación en la modernidad y en el *kerigma* esencial de sus creencias religiosas. Esta proclamación debe dirigirse obviamente a los creyentes cristianos, pero también a la sociedad civil –puesto que la ley natural afecta a todos–, entendiendo esta proclamación como un servicio al hombre y a la sociedad por cuanto promueve la fidelidad a la autenticidad moral adecuada a la naturaleza objetiva. Los cristianos, en esta promoción de la ley natural y de los principios morales, se unen a las tradiciones filosóficas, sociales y políticas, para contribuir a la autenticidad humana.

El cambio epistemológico sustancial de la modernidad y la ley natural. Por lo dicho en este capítulo entendemos que para la epistemología moderna no hay una "patencia de la Verdad", ya que el conocimiento, personal y social, discurre en hipótesis por un método crítico necesario en un "universo abierto", objetiva y subjetivamente "borroso". El resultado de la ciencia, como hemos visto, debe siempre entenderse como aproximación provisoria a una verdad última borrosa y a los conocimientos intermedios (científicos, filosóficos, morales o políticos) en coyunturas igualmente borrosas. Esta borrosidad se extiende al conocimiento ordinario y al filosófico. Por ello, la ley natural, de acuerdo con lo explicado, debe

entenderse desde la modernidad como también sometida a esta misma borrosidad. Esto explica las discusiones morales de la sociedad moderna. Sin embargo esto no significa que la sociedad moderna no tenga persuasiones firmes, estables y consensos que se manifiestan en la ciencia, en las costumbres, en las tradiciones culturales, morales, religiosas y filosóficas o incluso en las legislaciones de los estados; aun siendo así, insistimos, la borrosidad y la revisión de estos principios puede surgir en cualquier momento porque el uso de la razón es abierto como también lo es la ontología del universo. Somos muy conscientes de que este cambio sustancial en lo epistemológico puede sumir en la confusión a quienes se han identificado con el paradigma antiguo. Es evidente que sentirán que ya no existe una "instancia universal absoluta e inmutable de la ley natural" y que se ha perdido aquella instancia final segura que el paradigma antiguo conocía y administraba, controlando las andanzas de la modernidad. Se dirá que entonces "el hombre es la medida de todas las cosas" (que caemos en algo así como la sofística griega) y que no existe un punto de referencia racional absoluto para juzgar las acciones (cosa que no es así como hemos visto).

Sin embargo, ante la realidad de los hechos no caben ni las añoranzas ni los deseos de seguir en aquel "racionalismo cristiano" que nos instalaba siempre en la "seguridad racional". Las cosas son como son y en este capítulo tenemos la información básica para reconstruir la imagen de lo real en la Era de la Ciencia que nos lleva a una idea borrosa del universo y del conocimiento humano, ya muy lejos de aquella "patencia de la Verdad" que caracterizó en otros tiempos al paradigma antiguo. La modernidad ha constatado esta borrosidad enigmática del universo porque se la impone el conocimiento científico-filosófico de cómo es la realidad en que de hecho vivimos. Pero esto no es "relativismo" en el sentido en que todos estamos conformes en rechazar: el hombre, según lo dicho, construye su conocimiento sobre el mundo y su ideología, comprometiéndose firmemente en ello, a partir de procesos racionales objetivos. No todo es "lo mismo". La sociedad moderna es consciente de la borrosidad última, pero crea amplios consensos que fundan las complejas legislaciones civiles, así como las convicciones personales y sociales en el ámbito civil y religioso. Amplios consensos sobre las conductas que impone el *logos* de una realidad dinámica (ley natural). Admitir que el universo es, dentro de los matices señalados en este capítulo, "borroso" no significa incurrir en "relativismo" moral, aunque implica ciertamente la conciencia humilde de la precariedad humana en todo, incluido el conocimiento.

Por ello, vivir en la modernidad parece suponer aceptar esta nueva forma de pensar fundada en un conocimiento más profundo del mundo natural creado por Dios. Todo parece indicar que Dios mismo nos ha querido hacer cargar con la "incertidumbre" de nuestra existencia. Pero abandonar el "fundamentalismo racionalista" del paradigma antiguo, aunque sea penoso y nos llene de confusión (la historia es el "camino de la duda y de la desesperación", como decía Hegel en la *Fenomenología*) no nos creará un problema en la hermenéutica moderna

del cristianismo, sino todo lo contrario (como veremos en el capítulo siguiente). El cristianismo deberá aprender a “moverse dentro de la epistemología de la modernidad”.

Pongamos un ejemplo, en conexión con la prescripción moral “no matarás” que ya antes mencionamos. Es explicable que los cristianos sientan el malestar moral (y hasta incluso la vergüenza) de vivir en una sociedad que gestiona laxamente la defensa de la vida en las penas de muerte, las guerras, los abortos... Pero, si se entiende la lógica de la modernidad, no tiene sentido levantar la voz con la arrogancia de quien se atribuye a sí mismo ser único interprete legítimo de una ley natural absoluta y universal que está patente para todos por igual (como si el paradigma antiguo todavía estuviera vigente). Ley natural absoluta que, por cierto, la modernidad no reconoce porque sólo debe atender a “morales racionales” que se presentan con sus complejos discursos justificativos. Por ello, el único camino para defender la vida en la cultura de la modernidad es profundizar, divulgar socialmente y crear un creciente consenso sobre el discurso natural objetivo que haga evidente que la sociedad no será auténtica hasta que gestione una política comprometida con la defensa integral de la vida en todas sus manifestaciones. Es posible, pues, que el juicio subjetivo de los cristianos considere que quienes no defienden la vida lo hacen por intereses deshonestos o por el egoísmo. Es posible que sea así. Pero este juicio no pueden esgrimirlo como un hecho absoluto, ni por razón de su juicio subjetivo (como cristianos) ni por razón de una pretendida patencia universal de la verdad que no es admitida por la sociedad moderna. Por ello, deben respetar y tolerar que exista la discrepancia en un universo borroso en que, para juzgar la moralidad de las acciones humanas, se proponen legítimamente discursos alternativos que responden a la complejidad racional de la naturaleza y de las situaciones humanas. Quizá parezca a algunos que ciertos discursos no sean congruentes con la “moral objetiva” que se funda en la naturaleza; pero es inevitable respetarlos porque el hombre tiene la legitimidad para ejercer subjetivamente la razón y para promover sobre ello consensos sociales. Este respeto, sin embargo, no priva a los cristianos para que proclamen, argumenten, defiendan y amplíen el consenso que permita que la sociedad civil, creyente o no, se comprometa en una política en defensa integral de la vida, y de su entendimiento de la ley natural objetiva, buscando para ello el consenso con las organizaciones civiles que asumen también la larga tradición moral de la humanidad.

La ley natural en la Era de la Ciencia. ¿Qué es entonces la ley natural? Es el régimen natural impuesto por Dios objetivamente en la creación que puede ser reflejado por la razón, mediante un uso personal y colectivo (que incluye necesariamente las dosis de “sujetividad” explicadas). Este régimen prescribe muchas actuaciones concretas como, por ejemplo, “no matarás” (que fueron ya defendidas en el paradigma antiguo y son también actualizadas en el paradigma moderno).

No obstante, la nueva imagen de la realidad en la Era de la Ciencia impone a la modernidad, al ser “leída desde la fe cristiana”, una visión global del tipo de creación que Dios ha querido instaurar y el tipo de ley natural que es congruente con ella. El universo dinámico objetivo es el que ha impulsado las tendencias lógicas de las acciones humanas (ley natural); pero en gran parte el universo está abierto, está “haciéndose a sí mismo” y la razón humana debe participar en este proceso (la razón debe dirigir la evolución abierta). La nueva imagen de lo real dice que Dios no ha querido crear un mundo para ser “obedecido” (el atenuamiento a una realidad “hecha”, de una vez por todas, que impone inevitablemente la pauta del ser, al estilo del cosmos aristotélico), sino un universo para ser co-creado por el hombre autónomo y dueño de su destino, incluso en la orientación metafísica de la vida. La realidad creada por Dios impone al hombre ser libre y creativo haciendo uso de su razón subjetiva en el conocimiento del orden objetivo. Esto es lo que el Dios de la creación ha querido, si nos atenemos al conocimiento del mundo real que describe la ciencia en la modernidad. Dios ha creado el enigma, la unidad ontológica de un universo borroso, la autonomía del proceso cósmico, la evolución física y la biológica, la indeterminación y la apertura, la vida en su espontaneidad, la precariedad del conocimiento, y, en lo fundamental, la ambivalencia metafísica de un universo que podría entenderse como puro mundo natural sin Dios o como fundado en una Divinidad transcendente. Dios ha instalado al hombre en un escenario natural borroso que le impone ser él mismo en el ejercicio de su libertad y de su creatividad: en las decisiones metafísicas últimas y en otras muchas decisiones intermedias. El universo creado no instala al hombre en una “patencia de la Verdad” que le confiera una seguridad absoluta, sino que le emplaza a construir su propia Verdad por el uso inevitable de la razón y a comprometerse con ella en todas las dimensiones de la vida, personal y comunitariamente. La ley natural, vista desde la modernidad, es así la ley de la creatividad y de la libertad, de la creatividad libre del hombre. La ley impuesta por el Dios de la creación –la ley divina en que resplandece su Amor– es la ley de la libertad y de la creatividad.

Sin embargo, esta nueva imagen de lo real en la Era de la Ciencia, la nueva comprensión de la naturaleza de la ley natural, del tipo de universo que realmente ha sido creado por Dios, ¿hace posible una hermenéutica del *kerigma* cristiano? En este ensayo defendemos que es posible. Pero no sólo esto, ya que defendemos incluso algo más: que nos lleva a una hermenéutica más profunda del *kerigma* en que resplandece con nueva fuerza la congruencia de la Voz del Dios de la Creación con la Voz del Dios de la Revelación. Esta nueva hermenéutica es la que configura el nuevo *paradigma de la modernidad* en el cristianismo.

El paradigma de la modernidad en el cristianismo

El cristianismo fue fundado en tiempos antiguos. Parece obvio considerar que las culturas desde las que fue interpretado inicialmente –bien sea la hebrea o la greco-romana– se vean como “antiguas”. Parece, en efecto, que, visto desde el siglo XX, tras el descomunal avance del conocimiento en la ciencia moderna, el mundo antiguo se entienda como “anticuado”. Sin que esto suponga falta de respeto o aprecio para el valor que el pensamiento antiguo tuvo en su tiempo y la inmensa ayuda que ofreció al cristianismo durante siglos y siglos. El *kerigma* cristiano, la vivencia de la fe en la historia, se dio en el marco del paradigma antiguo que ha sido el inevitable compañero del cristianismo. Pero el paradigma greco-romano se fundó en una imagen de la realidad que ha variado sustancialmente en la Era de la Ciencia. En síntesis se puede decir que la racionalidad “teocéntrica” fundada en la antigua imagen greco-romana se ha sustituido por una racionalidad “crítica” fundada en la nueva imagen de lo real. Hemos visto con precisión las diferencias que se establecen entre la imagen antigua y la imagen moderna de la realidad. En esta Era de la Ciencia, si Dios es Autor de la Creación descrita por la “racionalidad moderna”, el orden creado y la ley natural, que han sido establecidos por voluntad divina, deben entenderse de forma sustancialmente nueva. Sin embargo, no hemos abordado todavía la cuestión crucial de nuestro ensayo: supuesta la nueva “racionalidad moderna”, ¿es posible entonces construir una nueva hermenéutica o entendimiento del cristianismo, o sea, de su *kerigma* esencial? La Era de la Ciencia, ¿conduce a un nuevo “paradigma de la modernidad” que fundamente con mayor profundidad una nueva teología de la fe cristiana que sustituya al antiguo paradigma griego? Por consiguiente, conocemos la novedad sustancial de la Era de la Ciencia, pero no sabemos todavía si se armoniza con el *kerigma*. Estas preguntas no han sido respondidas en el capítulo anterior, ya que no hemos entrado en lo que sería el nuevo “paradigma de la modernidad”, si es que en absoluto es posible. Podría darse el caso de que la racionalidad en la Era de la Ciencia no hiciera posible una reinterpretación del *kerigma* cristiano. En principio, se debe contemplar la posibilidad de que no fueran en absoluto compatibles (incluso que pudiera tratarse de una incompatibilidad que se extendiera a todas las religiones). Así lo entiende, en efecto, la filosofía del ateísmo.

Trayectoria de este capítulo. Por nuestra parte defendemos la tesis de que la imagen de la realidad en la Era de la Ciencia lleva por su propia lógica a una nueva interpretación más profunda del *kerigma* cristiano. Decimos “más profunda” porque descubre toda la fuerza del contenido del *kerigma*, al entender, desde la luz de una imagen más profunda de la creación divina y de la ley natural, el verdadero alcance de su lógica interna y de su sentido teológico profundo. Este nuevo entendimiento del *kerigma* construido desde la imagen de la realidad en la Era de la Ciencia responde al concepto básico de este ensayo: el “paradigma de la modernidad” en el cristianismo. Contiene los parámetros hermenéuticos del entendimiento de la teología cristiana desde la lógica de la modernidad. Al perfilar con precisión el nuevo paradigma de la modernidad (esperado desde hace siglos) la situación del mundo cristiano cambia radicalmente. Hasta ahora se vivía con desconcierto la crisis de la modernidad, pero ¿adónde ir? No había alternativa viable. Como dijimos en el capítulo III, el cristianismo, en la última parte del siglo XX, se acabó refugiando en el “incompromiso hermenéutico” de la teología puramente kerigmática influida por la *nouvelle theologie*. Gran parte de la teología moderna se halla todavía en esa reflexión “inmanente”, aunque sea de gran calidad profesional en muchos casos. Pero hoy comienza a perfilarse nítidamente que la alternativa lógica es el “paradigma de la modernidad” que hace posible emprender la necesaria hermenéutica del cristianismo en nuestro tiempo, mostrando que la Voz del Dios de la Revelación es la misma Voz del Dios de la Creación. El cristianismo necesitaba un nuevo “logos hermenéutico”, seriamente afincado en nuestra cultura presente; logos cristiano que se perdió al comenzar el tránsito al mundo moderno. Otear con rigor qué debería ser el cambio hermenéutico es decisivo porque, una vez perfilada la alternativa con nitidez conceptual, el impulso hacia el cambio histórico se hará imparable.

La desde la época patrística se extendió una imagen que puede seguirse a través de la historia de la teología: es la imagen de los dos libros. Dios nos ha hablado primero en el *Libro de la Naturaleza*, para dirigirse finalmente a nosotros en el *Libro de la Revelación*. Ambos libros tienen el mismo Autor. Por tanto, si aprendemos a leer con más profundidad el Libro de la Naturaleza, sin duda estaremos mejor preparados para entender el Libro de la Revelación.

En este capítulo debemos abordar la presentación conceptualmente precisa de la naturaleza del nuevo paradigma: la nueva lectura del libro de la revelación desde la nueva edición del libro de la creación en la modernidad. El objetivo al que apuntamos es claro: es en el hombre moderno donde debemos estudiar si las condiciones de la nueva época de la modernidad permiten alumbrar la nueva hermenéutica comprensiva de la significación real del cristianismo (es decir, la congruencia entre el orden natural descrito por la razón moderna y el contenido proclamado en el *kerigma*). Pero el hombre moderno no es sólo “ciencia”. En su mente y en sus emociones no sólo hay “ciencia”. Es verdad que la imagen del mundo real en la Era de la Ciencia ha calado profundamente en su mente y se

sabe emergido desde las raíces evolutivas de un universo monista y autónomo, de enigmática condición metafísica última. Pero en su mente moderna, en su mundo cognitivo y emotivo, hay algo más que el puro reflejo de la ciencia, por importante que éste sea. El hombre real está lleno de sentidos, emociones, planes de vida, angustias, proyectos y fracasos... que no son abarcados por la descripción científica. Hasta ahora hemos considerado la nueva imagen de la realidad en la Era de la Ciencia y hemos situado en ella la imagen del hombre. Ahora, para perfilar la forma en que el hombre moderno entiende el *kerigma* cristiano, debemos ampliar la perspectiva: asumiendo lo científico pasamos a lo existencial y filosófico, es decir, a una imagen del hombre en la antropología filosófica. Sin embargo, este hombre filosófico, que reflexiona integralmente por el sentido de su vida, se sabe a sí mismo según la imagen del hombre en la moderna Era de la Ciencia. Pero una vez estudiada la antropología filosófica abordaremos la lectura del contenido del *kerigma* cristiano hecha por el hombre moderno. Como veremos, nuestra experiencia actual del mundo mostrará la potencia intelectual de la "teología de la kénosis" como eje de la hermenéutica moderna del cristianismo. Pasamos, pues, de la antropología científica a la nueva antropología filosófica.

1. El *kerigma* cristiano y la nueva racionalidad

Pero antes de profundizar en los argumentos que llevan a un entendimiento nuevo del cristianismo en el paradigma moderno, hagamos una recapitulación de la perspectiva en que nos hallamos y de las expectativas que se anticipan en nuestro recorrido. El punto de partida es la experiencia de la crisis hermenéutica en la proclamación del *kerigma* y la búsqueda del itinerario que conduciría a una nueva hermenéutica.

La persuasión de que la fe cristiana es, en su esencia más profunda, la pura adhesión existencial al mensaje divino transmitido por Jesús se ha mantenido a lo largo de siglos y siglos de religiosidad cristiana. Jesús reveló los designios presentes desde siempre en un misterioso Dios oculto que quiso crear el mundo para hacer al hombre partícipe de su vida divina. Jesús no hace filosofía, sino que su Palabra descubre la explicación profunda de la historia desde el sentido que Dios ha querido darle mediante un plan preciso de creación y de salvación. No hay en Jesús "argumentación racional" sino "desvelamiento de la verdad" que pide al hombre la entrega y la confianza personal. Jesús reveló el designio divino en clave cultural hebrea y en esta clave quedó fijado el contenido del *kerigma* que la comunidad cristiana debía transmitir y proclamar en la historia. Este *kerigma* fue el punto de referencia constante al que, en momentos de duda, se volvió siempre la fe de la iglesia cristiana.

Crisis del paradigma antiguo y vuelta al kerigma primitivo. Las diferencias sustanciales entre la imagen de lo real en el paradigma antiguo y en la Era de la Ciencia han sido percibidas por el mundo cristiano: intuitivamente en el pueblo creyente con una simple fe vivencial y entre los intelectuales cristianos con algo más de reflexión. Ha sido también percibida por los teólogos y por la jerarquía eclesiástica. Esta insatisfacción generalizada ha impulsado el anhelo profundo hacia lo que debiera ser una proclamación potente del *kerigma*, adecuada a los condicionamientos del mundo moderno. Esta conciencia de "debilidad" hace dirigir la mirada hacia el itinerario lógico que debiera conducirnos a perjeñar los perfiles esenciales de lo que debiera ser una nueva forma de explicar el *kerigma* y de comprometerse con él en la sociedad.

Sin embargo, la teología oficial, carente hasta ahora de una alternativa paradigmática viable, ha actuado bajo presión de dos criterios que se entienden sólo en el supuesto de que, como decimos, todos están sintiendo esa evidente "debilidad" del paradigma antiguo frente a modernidad. A) Por una parte, en ocasiones (como es el caso cuando se quieren argumentar ciertas orientaciones morales) se necesita un "logos", una racionalidad natural, que explique lo que se piensa en perspectiva cristiana. La necesidad de armonizar la fe con la razón natural fue sentida ya en la iglesia primitiva y se sigue sintiendo todavía. Ahora bien, al no disponer hasta hoy de otros medios hermenéuticos, cuando se impone la necesidad de recurrir a la razón natural se acaba en lo único que hay: el paradigma racional greco-romano contenido en la tradición cristiana desde siglos. Pero la racionalidad que debiera servir para "explicar" es con frecuencia contraproducente, ya que la cultura moderna "chirría" casi siempre al rozar con el paradigma antiguo. La iglesia se ve bajo la presión del inevitable paradigma antiguo, en el que se ve atrapada sin saber cómo salir. B) Por otra parte, en esta situación, es lógico que la iglesia se vea también bajo la presión de limitar en lo posible las referencias al paradigma antiguo. ¿Qué queda entonces? Pues queda el *kerigma* cristiano primitivo expresado en los términos en que fue transmitido a través de la Escritura y de las expresiones kerigmáticas puras presentes en la Tradición (expresiones teológicas a las que se sustrae en lo posible el contenido filosófico greco-romano). Aparece así un tipo de teología concebida como pura proclamación *kerigmática* de la Palabra de Jesús que reclama la adhesión de los creyentes. Este estilo teológico puede verse hoy en no pocos teólogos y en la mayor parte de las intervenciones de la jerarquía eclesiástica. En alguna manera esta teología se impuso con el concilio Vaticano II, bajo el influjo de la *nouvelle theologie* (capítulo III).

Debilidad teológica del "incompromiso hermenéutico". Al renunciar en la práctica a proclamar el *kerigma* en armonía con el logos propio de la cultura (al renunciar a una hermenéutica interpretativa afincada en la racionalidad moderna de la misma manera que el cristianismo primitivo se afincó en la cultura greco-romana de entonces) la iglesia ha entrado en un estado de extrema debilidad. Los creyentes

cristianos perseveran por la fuerza de su experiencia religiosa. La pura proclamación del *kerigma* tiene sin duda un extraordinario poder atractivo que afecta intuitivamente a la verdad humana (Dios, el pecado, la cruz, etc.). Sin embargo, la cultura moderna, altamente intelectualizada por la razón y por la ciencia, ha construido una potente crítica de la religión y una cultura de masas secularizada al margen del cristianismo. El mundo de la fe cristiana, a lo más, se respeta por la extensión social de la creencia y por su tradición cultural, pero se ve como un fenómeno al margen de la razón. La fe se siente inerte: no puede echar mano del paradigma antiguo porque en el mundo moderno ya no responde y sólo le queda la pura proclamación testimonial del *kerigma*. Pero la aguda desintonía con la razón moderna, percibida por todos, es una medida que refleja la necesidad del nuevo "paradigma de la modernidad". Volvemos a la pregunta antes formulada: ¿es posible formular un nuevo "paradigma de la modernidad"? Desde la experiencia de la crisis, ¿qué itinerario debemos seguir para intentar acceder al nuevo paradigma que se requeriría para proclamar el cristianismo apoyado en una hermenéutica con sentido en la modernidad? Este es el problema del acceso al nuevo paradigma.

Acceso histórico al "paradigma de la modernidad". Si este paradigma no ha nacido todavía y la iglesia se mueve con incomodidad "fuera de su tiempo", trampeando como puede con adaptaciones *ad hoc* del paradigma antiguo, dentro del talante del "incompromiso hermenéutico", se plantea la pregunta inevitable: ¿cómo acceder, por tanto, al paradigma de la modernidad? ¿Cómo descubrirlo y formularlo, de tal manera que llegara a ser "operativo", es decir, realmente impulsor de la fe cristiana desde la racionalidad de nuestro tiempo? Podría ser que las piezas del nuevo paradigma estuvieran ya ahí, preparadas para que las ensamblamos unas con otras en un constructo lógico. Nuestra opinión es que así es, en efecto. Sin embargo, ¿cuál es el camino que nos conduce a desvelar si ese paradigma existe y a describir su naturaleza? ¿Cómo acceder al "paradigma de la modernidad"? Nuestra propuesta —realizada en las secciones de este capítulo— se aclara inicialmente con las siguientes observaciones que anticipan el itinerario a seguir en las secciones posteriores.

a) *Antropología filosófica*. Hasta ahora nos hemos referido sólo a la imagen del universo, de la vida y del hombre en la Era de la Ciencia. Hemos hablado de conocimiento y de ciencia, incluyendo la explicación psicobiofísica del hombre congruente con la ciencia. El hombre ordinario de nuestro tiempo, aunque no sea científico, intuye por la cultura de masas cómo debe entenderse de acuerdo con los resultados de la ciencia. Sin embargo, no hemos hablado todavía del hombre como tal desde un punto de vista existencial: del hombre de nuestra cultura abierto a configurar libremente el sentido de su vida. Este hombre real no sólo atiende a la ciencia sino a otros muchos factores que han sido tratados por la antropología filosófica y por las ciencias humanas. Lo que, en último término,

nos preguntamos es si el hombre real de nuestro tiempo (no el hombre antiguo descrito por la cultura greco-romana o por la escolástica medieval), desde su racionalidad propia en la Era de la Ciencia y dentro de las nuevas condiciones existenciales determinantes de la configuración de su "sentido de la vida", al quedar abierto a la proclamación del *kerigma* cristiano, puede llegar a entender (aunque sea sólo por intuición) una armonía de fondo. Armonía entre la racionalidad moderna y el *kerigma* cristiano. Para indagar si esa armonía es posible debemos comenzar, por tanto, indagando previamente cómo se sitúa ante la realidad el hombre de nuestro tiempo: los sentimientos, emociones, angustias existenciales, ilusiones, historia, biografía personal, proyectos para la acción, conocimientos, aspiraciones, preguntas e incógnitas... que juegan un papel relevante en la configuración libre del sentido de su vida. Hablamos del hombre como ser que configura su "sentido" y sus opciones metafísicas en función de la experiencia integral racio-emotiva de su vida en la sociedad y en la historia (y no sólo por la ciencia). Es el estudio del hombre (antropología) desde la perspectiva vital de la reflexión filosófica última que el mismo hombre emprende sobre el sentido de su vida (antropología filosófica). Este hombre real de nuestro tiempo (que debemos describir) es el que deberá valorar si el *kerigma* cristiano entra en armonía con el logos de su racionalidad natural. Deberemos dar, por tanto, un *primer paso* (en el epígrafe 2, de este capítulo): transitar desde la ciencia a la antropología filosófica, ya que sólo desde ella puede abordarse la caracterización del paradigma de la modernidad al que, por principio, apuntamos.

b) *Kerigma cristiano: su hermenéutica desde la modernidad*. Se tratará además de analizar cómo el *kerigma* cristiano, presente en la Escritura y en la Tradición de la iglesia (capítulo II), es entendido por el hombre real (en la Era de la Ciencia) desde la *lógica natural* de su *condición humana integral* (es decir, desde la lógica de su racionalidad última descrita en la antropología filosófica). Este análisis, por tanto, tiene dos supuestos previos cuya forma de referencia mutua deberá investigarse: la antropología filosófica y el *kerigma* cristiano. La argumentación deberá, pues, construirse valorando el contenido de ambos supuestos y razonando su forma de correspondencia. Pues bien, el resultado de esta lectura del *kerigma* desde la lógica de la racionalidad moderna nos conducirá inicialmente al concepto del "paradigma de la modernidad": es decir, permitirá el establecimiento de los parámetros de una hermenéutica del *kerigma* cristiano desde la antropología filosófica en la Era de la Ciencia. Este paradigma permitiría una comprensión más profunda de la armonía entre el mundo natural creado por Dios y la revelación del eterno designio de ese mismo Dios para el mundo creado, tal como se da en el cristianismo. Permitiría por ello que la proclamación del *kerigma* ya no siguiera siendo sólo la pura proclamación testimonial desde el "incompromiso hermenéutico", sino que se realizara de nuevo mediante una hermenéutica explicativa acorde con la racionalidad moderna. El hallazgo de la formulación precisa de esta armonía sería el paradigma de la modernidad. Haría posible que

el cristianismo volviera a proclamarse ante la cultura moderna por una nueva hermenéutica filosófica (no sólo proclamación kerigmática) que respondiera a lo que siempre quiso hacer el cristianismo (y por esto construyó el paradigma antiguo): un entendimiento de la Voz del Dios de la Revelación que se muestre en conformidad con la Voz del Dios de la Creación. Por ello, en un *segundo paso*, deberemos abordar la nueva hermenéutica de los grandes principios del *kerigma* cristiano desde la nueva imagen del universo creado que ofrece la modernidad (lo abordaremos en el epígrafe 3 de este capítulo). Se haría, pues, la iluminación del *kerigma* desde la razón moderna: desde la imagen del mundo en la ciencia y desde la antropología filosófica propia de la cultura moderna.

c) *La Era de la Ciencia ilumina el designio kenótico de la Divinidad*. El paradigma perseguido debería describir, por tanto, la profunda armonía entre la Era de la Ciencia y el contenido del *kerigma*. Pero la iluminación sería bidireccional: la modernidad ilumina el *kerigma*, pero asimismo la modernidad recibe desde el *kerigma* una iluminación nueva del orden natural que la ciencia describe en la modernidad. La imagen del universo, de la vida y del hombre en la Era de la Ciencia supone conocimientos sobre el mundo real creado por Dios. Esa imagen permite reconocer cuál es el orden natural y las leyes establecidas por Dios. La ley del orden natural es vista desde la fe cristiana como la ley divina que Dios ha querido establecer para que el hombre vea condicionada su vida por ella. De ahí que el *kerigma* debería permitir una relectura de las propiedades del orden natural descrito en la Era de la Ciencia. Debería asumir la antropología filosófica en la era moderna, entendiendo también su profunda armonía con la razón cristiana alumbrada en la modernidad. Así, el sentido del mundo real descrito por la razón científica se vería iluminado por el *kerigma* que desvelaría el enigma y el sentido último del universo. La expectativa sería la de una iluminación hermenéutica bidireccional. Por ello, el *tercer paso* consistirá (epígrafe 4 de este capítulo) en iluminar la imagen del universo real que la ciencia describe desde el *kerigma* cristiano en la modernidad. De esta manera se proseguirá el acceso al conocimiento del nuevo paradigma de la modernidad, entendido como hermenéutica del *kerigma* cristiano en el marco de la racionalidad moderna.

d) *Paradigma de la modernidad, tradición y teología de la kénosis*. El paradigma de la modernidad, por tanto, al que accederemos ordenadamente, haría entender finalmente que la “teología de la kénosis” es la teología a que la imagen de la ciencia conduce por su propia lógica, a saber, la “teología de la ciencia”. La teología cristiana del hombre moderno que describe la antropología filosófica es lo que, como veremos, sería una “teología de la ciencia”, o, mejor, la “teología de la antropología filosófica moderna”. Quizá pudiera pensarse que el nuevo paradigma debiera representar algo así como un cambio teológico radical, cuando en realidad la expectativa debiera ser su hondo asentamiento en el *kerigma* presente en las raíces históricas de la tradición cristiana. La racionalidad moderna establecida como presupuesto hermenéutico difiere sustancialmente del paradigma greco-

romano. Sin embargo, durante la vigencia del paradigma antiguo la iglesia vivió también en toda su profundidad la adhesión existencial a la doctrina de Jesús proclamada en el *kerigma*. Por ello, la expectativa sería que la nueva racionalidad no sólo fuera más congruente con el *kerigma* primitivo (dado en la iglesia apostólica que nace de Jesús), con el que mostraría una armonía insospechada, sino que, además, mostrara también su congruencia con el *kerigma* de la Tradición más antigua de la teología cristiana (la que se vivió durante los siglos de vigencia del paradigma antiguo). Cabría, por tanto, esperar que este nuevo paradigma hubiera sido vislumbrado en el *kerigma* vivido en la tradición teológica cristiana, a pesar de que tanto el paradigma hebreo como el greco-romano aún no hubieran tenido todavía a su disposición los recursos hermenéuticos de la razón moderna para realizar una adecuada interpretación del *kerigma* cristiano, tal como deberá ser interpretado en la modernidad. La nueva hermenéutica no debería ser una ruptura, sino una profundización en la Tradición del *kerigma*. La “teología de la kénosis” como “teología de la ciencia” o teología nacida de la antropología filosófica del hombre moderno, como veremos, será el principal hilo conductor que unirá el paradigma moderno con la Tradición. Es lo que se expondrá en el *cuarto paso* (epígrafe 5 de este capítulo).

El paradigma de la modernidad. La antropología filosófica moderna, que asume la imagen del hombre en la ciencia y la prolonga con mayor profundidad existencial, es el punto de partida para emprender el itinerario que nos lleva a formular el paradigma de la modernidad que profundiza el *kerigma* cristiano desde la raíz de la misma tradición teológica cristiana. Pero, en definitiva, ¿qué es el “paradigma de la modernidad”? La respuesta se argumenta en las páginas que siguen. Sin embargo, tracemos sus perfiles más básicos para tener ya una idea anticipada que nos alumbré algo sobre el resultado del análisis que aquí emprendemos. Digamos que el universo, la vida y el hombre real creado por Dios son un sistema dinámico, evolutivo y abierto que deja al hombre natural emplazado a emprender creativa y libremente su vida. Dios no ha creado un mundo para ser “obedecido”, sino para ser co-creado. El hombre, iluminado por la razón, debe configurar con libertad el sentido de su existencia y por ello ha sido “creado” por la ley natural “co-creador creado” (según la acertada frase de Philip Heffner). De ahí, que el Dios de la creación es el Dios que constituye y hace la libertad humana posible, hasta el punto de que el hombre debe configurar creativamente el “sentido metafísico último de su existencia”. Pues bien, el Dios revelado en el cristianismo, como explicaremos, es también el Dios que revela su eterno designio trinitario para la creación del mundo y para establecer las condiciones de la libertad en la historia. El Dios revelado en Cristo es el Dios de la libertad revelado en la creación. Por ello, el paradigma de la modernidad armoniza la racionalidad natural del enigmático mundo de la Era de la Ciencia con la revelación del logos de un Dios que crea la libertad por la *kénosis* de su presencia en el mundo. La *kénosis*

de Dios en la creación se ilumina al constatar, en la modernidad, que ha sido creado un universo borroso, enigmático y misterioso, que hace posible la negación de Dios y el pecado. El paradigma de la modernidad, en definitiva, nos hace pasar de una hermenéutica antigua del cristianismo fundada en la *patencia* teocéntrica, religiocéntrica y teocrática a otra hermenéutica fundada en la *teología de la kénosis* y de la libertad creativa. Debemos explicarlo en este capítulo.

2. La antropología filosófica: el hombre abierto al *kerigma* cristiano

Comencemos, pues, por el *primer paso*. ¿Puede el hombre moderno abrirse con armonía a la aceptación del *kerigma* cristiano? En todo caso, si es que puede abrirse, deberá hacerlo desde dentro de la racionalidad moderna, desde la Era de la Ciencia. Sin embargo, ¿quién es el hombre moderno real? ¿Cómo emprende la realización de su propia vida? ¿Hacia dónde la orienta? ¿Qué intereses y motivaciones le guían? ¿Qué papel juega la razón moderna en el diseño de su existencia? ¿Cómo diseña el “sentido de su vida”? ¿Con qué preguntas, incógnitas y enigmas debe enfrentarse y ante qué opciones posibles debe decidir su voluntad libre? ¿Qué puede conocer y qué le cabe esperar como individuo inserto en la historia natural y humana? Estas y otras preguntas deben responderse en el marco de una disciplina conocida como *antropología filosófica*: el estudio de la condición humana desde el enfoque de la filosofía que debe orientar su opción personal por un “sentido de la vida”. Ya hemos hablado (capítulo IV) del conocimiento que, en la ciencia, se adquiere acerca del universo, de la vida y del hombre. Pero no hemos hablado todavía de los problemas existenciales de la antropología filosófica en la Era de la Ciencia.

La cuestión de fondo que planteamos está definida: si esa nueva armonía buscada entre razón y *kerigma* existe, sólo puede ser argumentada tras la reconstrucción de la antropología filosófica del hombre moderno en la Era de la Ciencia.

2.1. El hombre real en la *dinámica evolutiva de la vida*

¿Quién es el hombre? ¿Qué parámetros de la racionalidad moderna están en la base determinante de su opción filosófica por un sentido de la vida? Para una reconstrucción actual de la antropología filosófica debemos partir de la imagen del universo, de la vida y del hombre en la Era de la Ciencia. En ella debe hoy fundarse la idea del cuestionamiento filosófico último con que el hombre debe responder a su necesidad racio-emotiva de configurar su “sentido de la vida”.

La cultura moderna –como también fue en otras culturas– sitúa al hombre en la conciencia de que su existencia humana debe ser filosófica. Le abre, pues,

a una dimensión filosófica. El hombre –bien sea intelectual, bien sea un hombre ordinario imbuido intuitivamente de la cultura moderna– se sabe hoy emergido en el universo físico y en el proceso de la vida. A él ha llegado la imagen del hombre (y por tanto de sí mismo) en la Era de la Ciencia. Desde ella, la lógica de su razón emocional le lleva inevitablemente a cuestionar el “sentido de la vida” y esto le introduce en el ámbito de las últimas preguntas filosóficas. Así es como su existencia se hace existencia filosófica o metafísica (estudiada en la antropología filosófica). Las opciones teístas, ateístas o agnósticas (ver capítulo IV), que el hombre asume no se configuran sólo por argumentos científicos sino en función de la experiencia integral de la vida y del discurso humano sobre el sentido de la vida construido en el marco de la cultura.

El hombre, pues, delibera y construye su metafísica para dar sentido último a su vida *partiendo de la imagen de sí mismo que le ofrece la ciencia*, tal como se halla presente, al menos, en la cultura de masas. Por ello, el hombre se sabe emergido desde las raíces del universo y sabe que su vida depende de la razón emocional nacida de su condición natural. Es consciente de que su condición natural le abre al impulso evolutivo hacia la vida que apunta a un ideal que, sin embargo, no puede naturalmente alcanzarse y le sume en la trágica experiencia existencial de indigencia. Desde el *drama* de la indigencia queda finalmente abierto a la angustia por el *enigma* metafísico último del universo. El hombre entiende que sentirse ante el *drama* y ante el *enigma* es consecuencia inevitable de la condición de hombre en el mundo, tal como es entendida en la cultura de la modernidad en la Era de la Ciencia.

Emergencia desde las raíces materiales del universo. El hombre intuye que pertenece a las raíces materiales del universo. La ciencia moderna ha ofrecido en la actualidad una imagen convincente de los orígenes del hombre en el conjunto evolutivo del universo y de la vida. Sabemos que todo ha salido del universo evolutivo y de la realidad física que lo constituye (que llamamos “materia”, aun sin saber definitivamente qué es). Sin embargo, se postula que la materia debe poseer una ontología capaz de producir la emergencia del “sentir” primigenio (sentisciencia) que, tras la complejidad evolutiva, se convierte en sensibilidad-conciencia presente en el mundo viviente superior. La vida es así resultado de la coordinación entre el mecanicismo producido por una materia fermiónica que ofrece consistencia, estabilidad y fiabilidad a nuestros cuerpos, y la presencia de ámbitos o estructuras físicas reales en que aparecen fenómenos cuánticos (como son la coherencia, superposición, indeterminación y no-localidad) que explican la campalidad y la flexibilidad indeterminada de la vida (que llega a su máxima manifestación en la libertad producida en la psique humana). Este conocimiento científico general, impreciso, forma parte ya de la autoimagen del hombre moderno. No sólo en los “científicos”, porque a todos llega por las intuiciones difundidas por la cultura de masas. El hombre moderno se sabe intuitivamente

“mundo” y su destino va unido al destino del universo. Esta es la base sobre la que se construirá el discurso filosófico sobre su vida.

La vida desde la razón emocional. El hombre moderno sabe también que debe construir su vida desde la razón emocional. La ciencia establece hoy hipótesis para explicar cómo el proceso evolutivo del mundo físico produjo la vida, la psique animal y la mente humana con sus características específicas de carácter racio-emocional. La combinación de procesos clásico-cuánticos en el cerebro animal fue el “soporte físico-biológico” de la actividad psíquica sensitiva, perceptiva, cognitiva, emocional... que produjo ya en la psique animal procesos naturales de representación, categorización y abstracción. En continuidad con la función adaptativa del psiquismo animal emergieron la razón y la emoción propias de la mente humana. Para explicarlo hay hipótesis verosímiles convincentes: una de ellas, dentro de la teoría emergentista fundada en la evolución de las redes neurales, es la teoría de la hiperformalización. La hiperformalización neural en el hombre le habría permitido sentir los objetos como “realidades” construidas como “estructuras”. La razón habría emergido como el proceso de construcción de representaciones de la realidad como estructura: el análisis y síntesis de una idea estructural de los objetos y contextos reales habría llevado a la razón del hombre a preguntarse por la explicación profunda de las cosas, entrando en la dimensión científica y filosófica de “lo último”. El tránsito humano hacia un mundo real contemplado desde la razón en la cultura moderna, produjo también la emergencia de una nueva estructura racioemocional. El hombre moderno ordinario, aun sin ponderar los detalles que fundan la imagen científica del hombre, sabe que forma parte del universo y es resultado de la historia natural. Entiende que la naturaleza le ha dotado de razón y emociones existenciales (razón emocional) y que desde esa ontología humana debe abordar el proyecto de su vida. Siente que debe dilucidar el sentido de su vida por el ejercicio de su razón emocional. El hombre está instalado en la conciencia racioemocional de ser parte de la naturaleza y de tener que resolver su vida por la razón emocional.

El ideal racio-emocional de la vida. El hombre sabe que, por la razón emocional, la historia humana ha construido un ideal de la vida. La ciencia explica cómo la evolución de la vida ha nacido del proceso en que los organismos han comenzado a sentir su propio cuerpo. La “emoción sensible de vivir” evolucionó hasta el momento crucial en que los organismos sintieron tanto la unidad de su cuerpo como la unidad holística de las respuestas del cuerpo a los estímulos del medio. En esta coordinación sensación-respuesta comenzó la emergencia del “sujeto psíquico”. En el hombre, la conciencia de la sensación de ser “sujeto psíquico” se fundó en lo peculiar de su estado psíquico racio-emotivo. El hombre es consciente de la condición de sujeto que impulsa acciones fundadas en representaciones de la razón sobre los objetos y los contextos reales. El hombre sabe que sus acciones brotan de “representaciones del mundo” que responden de sus actos. Igualmente la “emoción animal de vivir” se convierte en la “emoción humana de vivir”. En

ella, se siente la emoción de vivir en conformidad con la representación racional que el hombre tiene de sí mismo. El hombre siente el dramatismo de vivir desde la responsabilidad de las construcciones racionales creadas en su mente. En la mayoría de los hombres –y mucho más en los hombres primitivos– se trata de una racionalidad intuitiva que, no por ello, deja de ser humana (la filosofía y la ciencia son un producto tardío de la historia). Al abrirse el hombre a la vida, en continuidad con el instinto animal a vivir, se orienta a un ideal racio-emocional al que por naturaleza se siente impulsado. Es el ideal racio-emocional de la vida que expresa el objetivo final del impulso vital. El proceso de autorrealización por la razón tiende ante todo a “vivir”. Vivir plenamente, sin restricciones; no es en absoluto natural establecer restricciones a la vida. En la especie humana el impulso es a vivir “bajo el dictamen de la razón”: es la expectativa de que la razón ilumine cómo puede llegarse a la plenitud de la vida; dónde y cómo puede hallarse la plena realización de la vida.

La facticidad de la existencia posible: la indigencia humana. Sin embargo, frente al ideal racio-emocionalmente concebido a impulsos de la vida, el hombre sabe que se impone lo que constituye la facticidad de la existencia: lo que de hecho constituye la existencia real y aquello a lo que con realismo podría aspirar en el mundo moderno. Son dos circunstancias objetivas: lo que es *de facto* la existencia real y lo que puede concebirse como posibilidad real. Además de esta facticidad, como decíamos, el hombre concibe en su mente por sus facultades imaginativas una aspiración *ideal* al deseo del cumplimiento de un horizonte pleno de existencia (en último término lograr la plenitud de la vida). Entre el *ideal* y la *facticidad* se abre un inmenso desajuste que es entendido por el hombre como “indigencia”. El hombre es indigente porque de hecho está muy alejado de su ideal y porque incluso es muy difícil (o estructuralmente imposible) pensar que el ideal pudiera ser realizable. Indigencia significa que el impulso ideal hacia la vida no puede hacerse realidad. La expresión máxima y final de la indigencia es la muerte. El hombre sabe que la muerte está programada para todo lo viviente. Es facticidad pura que se acepta, pero que rompe el impulso ideal que, por sí mismo, no debería poner limitación alguna a la aspiración por la vida. El hombre mira así su existencia con melancolía y frustración. Todo hombre entiende intuitivamente que la vida real que describe la modernidad, desde la madurez de la Era de la Ciencia, sigue sin ser “el paraíso”: no puede dejar de ser inevitablemente un *drama* existencial.

La pérdida de sí mismo en lo inmediato y la existencia inauténtica. Aunque el curso inevitable de la existencia humana lleva a la conciencia dramática de la indigencia, como experiencia existencial previa que dispone al hombre a construir el “sentido de su vida” en una perspectiva metafísica última, sin embargo, este proceso existencial puede retrasarse. El hombre queda entonces “enredado” en afrontar la vivencia de lo inmediato, pierde una percepción realista del alcance de su condición de hombre y se pierde a sí mismo en una existencia inauténtica. Por ello, el asumir en profundidad la existencia auténtica puede permanecer

mucho tiempo olvidado, o en estado de latencia, sin manifestarse en toda su fuerza. Basta dirigir la mirada a la sociedad actual para entender qué queremos decir. En apariencia la mayor parte de las personas están absorbidas en atender a lo inmediato: bien sea responder a las inquietudes inmediatas de sobrevivir por el trabajo, bien sea a las relaciones interpersonales inmediatas o a la simple absorción existencial por las distracciones, lúdicas y estéticas, y el disfrute de posibilidades que la modernidad ofrece actualmente a todos en cantidades considerables. Pensemos en la forma de vida de muchos jóvenes, centrados sólo en la ilusión por construir su vida futura, las relaciones interpersonales, el disfrute de cuanto les ofrece en abundancia la opulenta sociedad moderna como distracción y entretenimiento, lúdico o estético. Viven encerrados en una "burbuja ilusoria o mágica" de realidad-irreal que se han construido y en la que se han sumergido. Este vivir ilusorio, infantil, encerrados en una "ficción de realidad" puede extenderse en largos períodos de la vida. Es un vivir inauténtico, alienado: alejado de lo que verdadera y fácticamente es la realidad de la vida humana en el mundo. Alienarse es vivir fuera de la propia autenticidad humana. Es no vivir la realidad, sino una "vida soñada", vivir en un ensueño de sí mismos como si ilusoriamente no tuviera fin. Como diría Freud es vivir no conforme al *principio de realidad* sino al *principio del placer* (en función de una ilusoria ficción de realidad). Hasta tal punto que se reacciona con agresividad ante todo aquello que pueda denunciarles que su vida es un "sueño" y que pueda despertarles para volver a la realidad. Pues bien, aquí no ignoramos que la existencia "soñada" es lo habitual para mucha gente durante largas etapas de la existencia. Lo que exactamente queremos decir es que, inexorablemente, la facticidad de la vida humana en el universo acaba siempre por imponer en todos los hombres, en algún momento de su vida, temprano o tardío, un brusco despertar a la percepción de lo que realmente es la vida. Es entonces cuando se percibe el contraste entre el *ideal* y la *facticidad*, es decir, la percepción de la *indigencia humana* que alcanza a todos. Es una percepción perfectamente congruente con la imagen del universo en la Era de la Ciencia: la ciencia no ha eliminado la condición indigente y crearlo es vivir en la "burbuja ilusoria de realidad" a que nos hemos referido. También el impulso resultante a construir un "sentido de la vida" está condicionado por la imagen del universo en la modernidad: un universo borroso y enigmático que intuimos por la presencia de la ciencia en la cultura de masas y que nos obliga al compromiso personal en la construcción de un "sentido metafísico último".

La configuración racio-emocional del sentido de la vida. Asumiendo, pues, tanto el impulso ideal a la vida como la facticidad de la indigencia, el hombre acaba siempre comprometiéndose personalmente en concebir un "sentido de la vida" diseñado por la razón en el que se asume la emoción de vivir asentada en los instintos animales hereditarios. "Sentido" es, pues, la acción humana integrada tanto en la verdad inmediata como en la verdad final, metafísica, del universo real; obrar "sin sentido" es hacerlo sin congruencia con la realidad a que el hom-

bre pertenece. El hombre es auténtico –fiel a sí mismo– al obrar con “sentido”. El “sentido” le impulsa a tomar una posición tanto ante el *drama* de la vida (por el dominio en comunión con los otros hombres) como ante el *enigma* final (por las opciones metafísicas últimas). La razón emocional cuida de que el hombre sea auténtico y viva con sentido en lo real; cuando no lo hace, la razón emocional se convierte en “carga” que pesa en la conciencia moral denunciando la existencia inauténtica. La conciencia moral es siempre una carga molesta para aquellos que viven alienados en su “burbuja de realidad” y temen que algo les despierte para hacerles volver a la realidad. De ahí que la llamada a la autenticidad mueva por ello al hombre a construir –fundado en una razón “realista”, no ilusoria– un “sistema personal de sentido” en interacción con los “sistemas culturales de sentido” presentes en la sociedad (capítulo I).

El ámbito de la configuración creativa de la existencia. El hombre inauténtico, perdido en la pura experiencia de lo inmediato, se apoya siempre en la sociedad que le ofrece posibilidades y “modelos de vida inauténtica”, “burbujas de realidad” para ser soñadas de muy diversas maneras. Pero, cuando despierta del sueño de la inautenticidad, para construir su “sistema de sentidos”, el hombre depende también de un ámbito externo (físico, social y cultural) lleno de posibilidades que le obligan a elegir. La cultura que hoy ofrece el marco en que debe afrontarse la búsqueda de sentido es la cultura de la modernidad. La Era de la Ciencia ha supuesto, entre otras cosas, la conciencia de que el universo es enigmático y de que las acciones humanas están abiertas a ámbitos de posibilidad que imponen al hombre la necesidad de configurar creativamente su existencia. Pasa esto en la configuración de los sentidos inmediatos de la vida, pero, sobre todo, en las decisiones que afectan a los sentidos metafísicos últimos. La Era de la Ciencia ha hecho al hombre consciente del enigma último de una realidad que pudiera ser Dios, pero que pudiera ser también puro mundo sin Dios. En todo caso, la dinámica evolutiva que enraiza al hombre en el universo físico le abre como razón emocional a configurar creativamente su vida en el marco de lo filosófico. En la modernidad ha seguido el hombre en la conciencia de que su existencia es doblemente un *drama*: por el dramatismo mismo de la indigencia y por el hecho de que el enigma del universo le cierra el camino a entender con certeza qué se puede esperar en el futuro por venir.

2.2. *La pregunta del hombre por el “sentido” en la filosofía existencialista*

Por tanto, la constitución natural del hombre aboca a la razón emocional a plantearse el problema del “sentido de la vida” en relación con el enigma último del universo. Sin embargo, en la Era de la Ciencia, las preguntas filosóficas no pueden prescindir de los resultados de la razón científica. La razón filosófica que

busca el sentido en la Era de la Ciencia hace así acto de presencia en la vida humana. Es lo que constatamos en la historia de la cultura.

Dos grandes filósofos existencialistas alemanes, Jaspers y Heidegger, han hecho una analítica de la existencia humana, constatando cómo todo converge en abocar la vida humana a las preguntas filosóficas. Ni Jaspers ni Heidegger ignoran que el hombre puede perderse en la existencia inauténtica, tal como de hecho sucede masivamente en la sociedad moderna. Pero describen cómo los hombres acaban inexorablemente abocados a plantearse la inquietud esencial por el "sentido de la vida". En el análisis de Jaspers se trata de la apertura existencial al *enigma de la Cifra* y a la necesaria fe filosófica. En Heidegger la pregunta por el *sentido del Ser* es el hilo conductor que deja la existencia implantada ante el *enigma* final de lo último. El recuerdo sumario de ambas analíticas existenciales –con las que identificamos nuestro punto de vista– puede servirnos para enmarcar inicialmente la forma en que el ser humano queda, por la lógica de su existencia en la modernidad, abocado a configurar su "sentido" frente al enigma metafísico de la realidad. Notemos que en estas antropologías filosóficas, bajo la influencia de la oscuridad última del universo en la Era de la Ciencia, el hombre que busca su "sentido" debe decidirlo ante la experiencia de una realidad enigmática y misteriosa (la que, en el fondo, describe la ciencia). Jaspers y Heidegger, en pleno siglo XX, ya no viven en una cultura de *patencias* (como era la cultura antigua), sino que están inmersos en una época en que todos están bajo la influencia de la imagen del hombre en la ciencia y la apertura al cosmos enigmático que ésta nos describe. Jaspers y Heidegger son filósofos de la modernidad. En el fondo, su analítica existencial refleja, a nuestro entender, la experiencia del hombre moderno en la Era de la Ciencia y es una consecuencia de ella.

2.2.1. La "Cifra" y la fe filosófica en Karl Jaspers

El rechazo vitalista de la razón. El existencialismo de Jaspers, al que igual Heidegger, presenta unos caracteres distintos del vitalismo de Nietzsche o del existencialismo de Sartre. Estos dos últimos, en efecto, tienen en el fondo también una búsqueda del sentido de la existencia, pero parten de una experiencia radical de nihilismo: se desentendían de todo, de la sociedad y de la cultura, denunciándolo todo como una farsa. Parten de un rechazo radical de la razón. El vitalismo del siglo XIX había reivindicado ya la vuelta al puro impulso de la vida animal y consideraban que la introducción de la razón en la historia humana había sido el germen de la angustia y de la desdicha (Ludwig Klages, la "razón" como contradictora del "alma animal"). En alguna manera, sin embargo, los vitalistas logran construir una teoría voluntarista de la acción: aferrarse a toda costa a la experiencia de la vida (vitalismo) o al ejercicio de la libertad (existencialismo sartriano), de una forma incondicionada, totalmente autocreativa. El "sentido" radica en dejarse llevar por el impulso de la vida animal, sin atender a los falsos constructos de la razón.

El existencialismo alemán. Frente a esto, Jaspers y Heidegger no son nihilistas. Tratan de estudiar cómo vive el hombre su vida y cómo trata de encontrar para ella un "sentido". Son, eso sí, extremadamente pesimistas y muestran la enorme dificultad de encontrar el sentido: pero no acaban en el nihilismo, no acaban diciendo que todo es perversión y que sólo cabe la huida por la pura afirmación animal voluntarista de un yo vital incondicionado, como en Sartre o en Nietzsche. En el fondo, tanto uno como otro, Jaspers y Heidegger, después de su análisis de la existencia, dejan al hombre situado en una compleja coyuntura enigmática en que todavía cabe la posibilidad quizá de encontrar un sentido vinculado al universo y a la dinámica general de un Ser objetivo. En último término, tanto el modelo de Jaspers como el de Heidegger nos sirven como aproximación para entender la situación de muchos seres humanos que, en el interior de la sociedad y la cultura de la Era de la Ciencia, viven el desconcierto, la perplejidad, la angustia, de carecer de un modelo de sentido que, sin embargo, buscan, añoran traumáticamente, y no dejan quizá de considerar en el fondo posible. Son seres humanos que se ven huérfanos de sentido, que lo viven con angustia, que todavía no han tirado la toalla entregándose bien a una depresión final, bien a un voluntarismo nietzscheano o sartriano entregado a la pura vida animal, creyendo entre sombras y oscuridad que todavía puede existir un sentido en el universo y que este sentido puede ser encontrado y seguido.

Karl Jaspers: en la frontera entre medicina y filosofía. Jaspers nace en 1883 en Oldenburg, estudia medicina y se especializa en psiquiatría, publicando en 1913 su extenso tratado *Psicopatología General*, traducido al castellano, que fue durante muchos años uno de los principales manuales de formación psiquiátrica para los médicos de toda Europa. Es explicable que la reflexión sobre las dramáticas anomalías de la mente humana le hiciera pasar pronto a una reflexión filosófica donde encontrar quizá las raíces existenciales de los trastornos. El hecho es que acabó pasándose plenamente a la filosofía. Primero fue profesor en Heidelberg y, tras la llegada de los nazis al poder, se instaló en Basilea (Suiza). Suelen distinguirse tres etapas en su pensamiento. La *primera* es de maduración y preparación. Publica *Psicología de las cosmovisiones* (1919) y *El ambiente espiritual de nuestro tiempo* (1931). La *segunda* etapa es la de madurez y en ella publica las obras que contienen los grandes temas de su antropología filosófica existencialista. Publica *Filosofía* en tres volúmenes (1932), *Razón y Existencia* (1935), *Filosofía existencial* (1938), *La Filosofía* (1946), *Origen y meta de la historia* (1949). En la *tercera* etapa complementó su pensamiento dialogando con otros autores en obras sobre Nietzsche y otros filósofos, así como con obras de recapitulación y memorias personales.

2.2.1.1. *Origen y sentido del pensamiento de Jaspers*

Jaspers ha calificado el punto de vista de su análisis como "existencial". Nos dice que el hombre, como los animales, está-ahí simplemente en el mundo; simplemente vivir, con la actividad necesaria para ello, es hacer lo mismo que hacen los animales. Sin embargo, dice Jaspers, el hombre se diferencia del animal porque pretende "existir": es decir, se esfuerza para actuar de tal manera que llegue a ser él mismo. Este tratar de hacerse a sí mismo, desde la pregunta y el esfuerzo problemático, es lo que llamamos existencia. El hombre es hombre porque existe, no solamente porque vive de forma animal. Sólo a través de la existencia llega el hombre a ser él mismo. Pues bien, Jaspers entiende por

“análisis existensivo” estudiar a través de qué experiencias y procesos llega el hombre a ser él mismo, cómo llega a alcanzar su propia autorealización.

Jaspers ha dado desde sus orígenes un tono psiquiátrico y terapéutico a sus análisis antropológicos. Constata las angustias, oscuridades, frustraciones profundas que acompañan la vida humana; no cabe duda de que todo ello se constata terminalmente en el dramático escenario de las anormalidades psíquicas. El existencialismo de Jaspers se construye desde una conciencia nítida de estar en la Era de la Ciencia. Reflexiona sobre el mundo moderno, sobre el advenimiento de la sociedad opulenta y la tecnología, pero denuncia el más fundamental de los peligros: la persistencia de la frustración del hombre como individuo y de las apetencias sociales en conjunto (recordemos su reflexión sobre el drama del nazismo y la guerra, así como la aparición del peligro nuclear). Jaspers estudia también qué papel juega la masa y cómo el individuo acaba absorbido por ella y reducido al anonimato, a una vida impersonal, mecánica y sin sentido. La masa hace de los hombres indefensas hormigas; vacían su personalidad y acaban perdidos en el anonimato. El esfuerzo de Jaspers se encamina a ayudar a los seres humanos a salir del simple vegetar del hombre-masa para encaminarse a una existencia auténtica, donde sea dueño de su destino y donde se proponga el ideal de llegar a ser él mismo.

2.2.1.2. Las cuatro dimensiones del ser humano

En su obra fundamental *Philosophia* trata Jaspers de responder la pregunta cómo llega el hombre a encontrarse a sí mismo y a emprender el camino de la propia autorealización auténtica. Para responder procede a un análisis de la existencia humana y muestra que en ella se dan cuatro etapas o momentos que, al integrarse unos en otros, conducen poco a poco a que el hombre sea auténticamente él mismo. Estas etapas constituyen como cuatro dimensiones del ser del hombre: ser-ahí, conciencia, espíritu y existencia.

Ser-ahí (Dasein). Es la posición básica del hombre en el mundo como parte del universo físico y biológico. No es un estar estático, sino dinámico. Forma parte de la dinámica físico-biológica del mundo. Es un modo de estar que se comparte con los animales. Se produce una acción arrastrada por la dinámica externa y determinante de los acontecimientos. Es un vivir, digamos, en cadena, irreflexivo, donde el hombre es incapaz de hacer un análisis reflexivo de qué es lo que ocurre y por qué ocurre. El hombre perdido en la masa, anónimo e impersonalizado, no habría superado el estadio de verse perdido en el ser-ahí. *Conciencia (Bewusstsein)*. La conciencia coloca al hombre en un nivel superior sobre el estadio del puro estar-ahí y lo pone en camino de llegar a ser hombre. Por la conciencia el hombre construye un conocimiento reflexivo sobre sí mismo y sobre el mundo, de los acontecimientos que rodean su estar-ahí. Por la conciencia se construye el mundo de la ciencia, del conocimiento objetivo. La razón objetiva, científica, pertenecería, en definitiva, a este estadio del desarrollo humano. *Espíritu (Geist)*. Este estadio es una consecuencia natural del anterior: el ejercicio de la razón objetiva, inmediata, conduce al hombre a ejercer la razón para preguntarse por el conocimiento de las últimas totalidades. Se pregunta entonces por el mundo como totalidad, por el hombre en su profundidad última y por lo trascendente, en cuyo marco aparece la problemática acerca de Dios (Jaspers usa la clásica distinción kantiana entre la razón inmediata, *Verstand* o entendimiento, y la razón última, *Vernunft* o razón). *Existencia (Existenz)*. La existencia

es la dimensión final en que el hombre se autoposee plenamente y se autorrealiza personalmente. Esta etapa está orientada y posibilitada por la reflexión de la razón inmediata en la conciencia y de la razón última en el espíritu, pero no se reduce a una posición racional. Es un compromiso y vivencia personal que hace que el hombre en el ejercicio de su libertad opte por dotar a su vida de un sentido. En la existencia el hombre dota a su vida de un sentido trascendente, es decir, referido a la última trascendente del mundo. Pero trascendente no significa en Jaspers que sea religioso; puede serlo, pero no necesariamente. En la existencia el hombre sabe que la realidad entrega su propio ser en sus manos y por ello se asume por decisión propia consciente un sentido vital trascendente (confrontado con la trascendencia, sea o no religioso).

2.2.1.3. *Las situaciones-límite y el fracaso existencial (naufragio)*

En el proceso que conduce al ser humano a tomarse en serio su propia existencia y a ponerle en condiciones de dotar a su vida de un sentido auténtico, juegan un papel esencial lo que Jaspers llama *experiencias-límite*. Las *situaciones-límite* (*Grenzsituationen*) se constatan en el análisis existencial y son estados que aparecen necesariamente en toda existencia, en algún momento de la vida, y obligan a tomar decisiones últimas: es decir, a existir en plenitud humana comprometiéndose en una toma de posición en los sentidos últimos y trascendentes de la vida. Las situaciones-límite se configuran en el marco de la existencia inmediata del hombre en el ser-ahí. Afectan al hombre en los estadios en que se pregunta por el ser-ahí, por la *conciencia* y en que ya está introducido incluso en el análisis racional último por el *espíritu*. Sin embargo, es un hombre en que todavía no se ha construido la forma final de vida que llamamos en sentido jasperiano *existencia* auténtica. Como *situaciones-límite* nos habla Jaspers especialmente de la muerte, del dolor bien sea físico o psíquico, de la lucha y de la culpa. En estas situaciones es cuando el hombre advierte con toda claridad hasta dónde llega el límite de posibilidades del ser-ahí; llega a la frontera de su ser intramundano y queda colocado ante la nada. Entiende lo que puede dar de sí la vida en el mundo. Entiende que es imposible la plenitud y su experiencia vital acaba en el *naufragio* (*das Scheitern*). Es lo que Jaspers llama el *fracaso existencial* o vital. En este estado, nos dice Jaspers, es cuando el hombre entiende la urgencia de construir un sentido de la vida que posibilite su existencia auténtica y que, en una referencia a lo trascendente, pueda quizá salvarle del fracaso final.

2.2.1.4. *La Cifra y la Fe-Filosófica*

Las situaciones-límite imponen entender que lo inmediato acaba en fracaso existencial. ¿Existe alguna posibilidad de que lo trascendente, aquello que desborda lo inmediato y se refiere a los contenidos últimos de lo real y del sentido de la vida, pueda dotar a nuestra existencia de plenitud? Lo último, lo trascendente, dice Jaspers que es *Cifra* (*Chiffre*): un enigma. Este enigma último no puede ser dilucidado ni por la ciencia objetiva ni por la racionalidad filosófica última. Por ello el modo de entender la naturaleza de lo trascendente en el "enigma de la Cifra" depende, según Jaspers, de una actitud

que llama Fe-Filosófica. Tomar una posición ante lo trascendente, lo último, no puede hacerse sin un compromiso vital, de carácter personal y libre, que responde a una fe, una creencia comprometida. Por no tratarse necesariamente de una fe o creencia religiosa, y para distinguirse de ella, nos habla Jaspers de una Fe-Filosófica. En el fondo viene a decirnos que no se puede dotar a la vida de un sentido último referido a lo trascendente sin tener fe: el sentido último referido a lo trascendente es siempre una fe, en un sentido u otro, bien se sea religioso o no. La Cifra es ambigua y el hombre puede interpretarla mundanamente, sin Dios. Pero, al hacerlo, podrá entender quizá el sentido último de la vida mundana, los compromisos éticos y morales que dotan a la vida de un sentido y de una categoría superior que la hacen asumible y hermosa. La Cifra puede ser entendida en un sentido religioso que permite también al ser humano comprender que, por encima del fracaso inmediato, es posible pensar en una dimensión trascendente de plenitud. Pero, bien sea en un sentido u otro, el hombre sólo puede liberarse del fracaso existencial, y de la sensación de frustración final, si tiene la valentía de comprometerse en un sentido último que supone una toma de posición ante el enigma último, la Cifra, por la Fe-Filosófica. Sólo desde ella podrá superar la frustración y hacer una lectura nueva de la vida para dotarla de un sentido, de un valor, que le instale en su sensación de autenticidad y plenitud.

2.2.1.5. La filosofía existencial de Jaspers como modelo de sentido

Jaspers acaba diciéndonos que el hombre, en la dimensión inmediata de su estar-ahí en la sociedad y en la cultura en la Era de la Ciencia, se conduce inevitablemente a la pérdida de sí mismo en el hombre-masa y en la despersonalización. Pero la verdadera experiencia de fracaso y frustración llega por las *situaciones-límite*: por la muerte, el dolor, la lucha y la culpa. Pero esta experiencia radical de sin-sentido y de fracaso existencial no se constituye en fundamento de un nihilismo absoluto, como pasa en Nietzsche y en Sartre. El desespero existencial, y la angustia ante la pérdida del sentido, se convierten en Jaspers en otro tipo de voluntarismo que conduce a un refuerzo de la decisión para encontrar el sentido último en el transfondo de lo trascendente. Por tanto, el modelo existencial describe un tipo de hombre que, a pesar de la experiencia traumática del sin-sentido y del fracaso, se esfuerza con un enorme voluntarismo por perseverar en la construcción de un sentido que le conduzca a una experiencia de plenitud. Jaspers puede representar, pues, a hombres que desde el desespero no terminan en nihilismo sino en una búsqueda final comprometida hacia un sentido trascendente que acabe haciéndoles sentir que vale la pena vivir por algo y para algo, que existe un posible sentido que puede hacernos vivir plenamente.

El sentido trascendente, por tanto, de que se habla en Jaspers, que debe hallarse en el enigma de la Cifra y por una opción de Fe-Filosófica, puede ser quizá una opción de sentido religioso, pero no necesariamente. Jaspers ha sido interpretado por ciertos autores en sentido religioso. Pero puede ser interpretado también en otros sentidos. El sentido trascendente que confiere plenitud existencial puede encontrarse, por ejemplo, en el marco de ideales socio-políticos que pueden hacer que el individuo se autorealice en plenitud contribuyendo al destino trascendente de la humanidad. Puede encontrarse en la entrega a los demás y en una sublimación voluntarista del amor. Puede encontrarse

en las experiencias estéticas, literarias o artísticas, que pueden llegar a construir marcos de sentido trascendentes que ayuden a muchos individuos a entender que todavía hay algo por lo que merece vivir.

En todo caso, la antropología filosófica de Jaspers describe la situación existencial del hombre en la Era de la Ciencia (capítulo IV). Es la autoexperiencia de un hombre que se sabe parte del mundo natural que, por la razón emocional, debe configurar creativamente un sentido para su existencia. El hombre inmerso en la cultura de la Era de la Ciencia ya no es el hombre teocéntrico del paradigma greco-romano, sino el hombre crítico abierto al enigma, la Cifra enigmática, del sentido último de las cosas. Una imagen enigmática de la realidad, en gran parte hecha posible por la ciencia moderna, que podría ser Dios, pero que podría ser también puro mundo sin Dios.

2.2.2. *La pregunta por el sentido del Ser en el existencialismo de Heidegger*

La filosofía de Heidegger es muy parecida a la de Jaspers, pero supone una analítica mucho más elaborada y compleja de la existencia, introduciendo conceptos y matizaciones, relacionados con la tradición filosófica clásica, que la hacen difícil de entender. Sin embargo, a grandes rasgos, Heidegger nos describe el mismo itinerario que Jaspers: el itinerario que lleva al hombre-en-el-mundo a descubrir que es un ser-para-la-nada (itinerario que, en alguna manera, encontramos también en Nietzsche y en Sartre); pero también el itinerario que sigue el hombre hasta descubrir que esa experiencia de la nada es el punto de partida para tratar de hallar el verdadero sentido-del-ser-en-el-universo. Por tanto, el existencialismo de Heidegger, como el de Jaspers, no discurre desde la experiencia de la nada al nihilismo nietzscheano o sartriano, sino a una búsqueda renovada y voluntarista del sentido de la existencia en el mundo. Describe, pues, un tipo de hombre distinto del hombre nietzscheano-sartriano.

Martin Heidegger: persona y obra. Heidegger nace en 1889 en Messkirch, en el estado de Baden, en el sur de Alemania. Estudia filosofía y teología católica, se doctora en filosofía y comienza pronto su carrera de profesor universitario. En 1928 fue llamado como profesor a Friburgo para ocupar la que había sido cátedra de Husserl. En Friburgo aconteció la parte sustancial de su biografía académico-filosófica. Fue rector de la universidad en la época nazi y acusado después de haberse identificado más allá de lo admisible con la política que se promocionaba oficialmente en aquellos años. Esto dio lugar al retiro de Heidegger después de la guerra y a polémicas interminables en torno a su figura. Vamos a prescindir de todo esto para fijarnos estrictamente en el contenido de la analítica existencial que le ha llevado a un cuestionable prestigio como uno de los grandes filósofos de este siglo.

Los estudiosos de su filosofía suelen decirnos que ésta nace de dos autores que confluyen con armonía: por una parte Husserl que había construido la *fenomenología* y, por otra parte, Dilthey que, en un marco vitalista, había tratado de construir una *hermenéutica* de la biografía vital del hombre y de la historia. Heidegger va a seguir una reinterpretación del método fenomenológico para aplicarlo a una hermenéutica de la existencia que dará

lugar a su analítica existencial propia. Se suelen distinguir igualmente dos etapas del pensamiento heideggeriano. En primer lugar la *etapa existencial o fenomenológica* en que la analítica de la existencia conduce a descubrir al hombre como ser-para-la-nada. La obra fundamental de este tiempo es *El Ser y el Tiempo* (1927). En segundo lugar la *etapa ontológica* en que, desde la experiencia de la nada, aborda la pregunta por el sentido del ser. Las obras más características son, entre otras, *Sobre la cuestión del Ser* (1955), *La esencia del Fundamento* (1957), *Identidad y Diferencia* (1957).

2.2.2.1. Problema y método

Heidegger ha orientado desde el principio su pensamiento en torno a la pregunta por el sentido del Ser. ¿Qué significa Ser? ¿Cómo ser, existir, auténticamente? Ha relacionado estas preguntas en muchas ocasiones con el análisis de la filosofía presocrática griega. Para él es ésta la gran cuestión del pensamiento occidental. Los primeros griegos planteaban la pregunta desde una experiencia profundamente religante: ¿cómo existir para construir la propia vida integrándola con sentido armónico en la marcha del Ser cósmico? La pregunta por el Ser es la pregunta por la actuación armónica en el Ser universal. Pues bien, Heidegger va a entender que el hombre es el lugar en que se nos puede descubrir el sentido del Ser: es el *Da-Sein*, el ser-ahí, el lugar en que el ser se hace patente y se manifiesta. El hombre es el ente-ontológico porque desvela al Ser. Pero llegar a comprender el Ser no le ha sido dado al hombre como algo hecho, sino como una tarea. La existencia (*Existenz*) es la acción humana en tensión hacia la construcción de su propio "ser" en el Ser-del-Universo. Por consiguiente, la primera etapa del pensamiento de Heidegger va a consistir, por decirlo así, en seguir la pista de lo que pasa en la existencia humana (analítica existencial por el método fenomenológico) para tratar de encontrar las claves que muestren cómo y por qué llega el hombre a encontrar el sentido del Ser. Como veremos, la analítica existencial es conceptualmente muy precisa y fecunda. Sin embargo, cuando en la etapa ontológica final debía descubrir Heidegger en qué consiste el sentido-del-ser nos perdemos en un pensamiento poético, sugerente y divagatorio en que no aparece ninguna respuesta convincente y clara. Por ello cabría calificar quizá la filosofía existencial de Heidegger como sugerente, pero esencialmente inacabada.

2.2.2.2. Etapa existencial: del Da-Sein a la nada (fenomenología)

En su obra *El Ser y el Tiempo* presenta Heidegger el análisis existencial básico de su filosofía en una perspectiva fenomenológica. Se trata de una descripción de las experiencias existenciales que son siempre atravesadas por todo hombre. Parte de lo que llama el *homo faber*: el hombre que, de hecho, se encuentra en el mundo ordenando su actividad por el conocimiento en orden a lograr su propia supervivencia. El *homo faber* es un hombre activo, esencialmente encaminado a actuar para lograr sobrevivir. ¿Cuáles son, pues, las categorías y estructuras existenciales que se muestran siempre en la existencia mundana de todo hombre a partir de su condición de *homo faber*?

a) *El ser-en-el-mundo*

Ser-en-el-mundo es una actividad dinámica de trabajo y acción. La actividad constituye una *preocupación* sobre el mundo (*Besorgen*) y sus útiles (instrumentos). A través de esta preocupación descubre a los prójimos, los otros hombres: son como yo y están como yo en el mundo. Por ello existir en el mundo es también esencialmente ser-en-común (*Mit-sein*) y el mundo es un co-mundo (*Mitwelt*). El otro hombre no es "otro" sino un ser-conmigo (*Mitdasein*). La actividad del hombre para con los otros hombres es para Heidegger *solicitud* (*Fürsorge*): pero en ocasiones no es como debiera ser (pasar de largo, confrontación, etc.). El objeto de la unidad de acción entre los hombres es inicialmente algo dirigido a los útiles y a la sobrevivencia óptima en el mundo: la acción en el mundo por los útiles para el beneficio es lo que une a los hombres. Si comparamos el análisis de Heidegger sobre la relación de unos hombres con otros con el análisis de Hegel (o con el sartriano), constatamos bastantes diferencias. Hegel es más pesimista y da al enfrentamiento un carácter más radical, más universal y más determinante para entender el sentido de la historia. Para Hegel el "mutuo reconocimiento" no se produce por error y la historia comienza por enfrentamiento. Pero, en cambio, Heidegger parece pasarlo por alto y no darle tanta importancia. Por otra parte, este análisis de Heidegger no deja de recordar el análisis de Habermas en su teoría del interés, antes aludida.

b) *Estructura del ser-en-el-mundo: sus categorías*

Sensibilidad (*Befindlichkeit*). Por la sensibilidad el hombre descubre el mundo en el que fácticamente se encuentra como algo ya irremediable. Ha sido arrojado a él por la existencia, sin ser consultado. Está-ahí, sin saber de dónde viene ni adónde va: no conoce ni el qué ni el para qué. Este sentirse arrojado-a-la-existencia es el sentimiento humano de *derilicción originaria* (*Geworfenheit*). El hombre es pura facticidad inevitable, nos dice Heidegger con un fatalismo que recuerda el fatalismo clásico de la tragedia griega.

Comprensión (*Verstehen*). Es conocimiento que se alcanza poco a poco sobre lo que se puede hacer con la propia vida. Este conocimiento proporciona una apertura al horizonte del poder-ser. Por ello existir-en-el-mundo es *proyectar*: poner ante sí sus propias posibilidades para construirse a sí mismo en el mundo (*Mitwelt*) y en la comunidad (*Mitmesch*). De esta manera todo hombre llega a entenderse a sí mismo como un, dice Heidegger, *proyecto yecto*: un proyecto surgido, arrojado al mundo de manera fáctica e inevitable.

Caída (*Verfallen*). Por miedo a su propio proyecto el hombre se echa para atrás y se produce la *caída*: el hombre es desmontado de su proyecto personal. Por miedo a su propio ser el hombre se esconde y busca refugio en el *anonimato* impersonal (*das Man*). Es pasivo y se deja arrastrar por la corriente. El hombre gregario se caracteriza por la curiosidad vacía (para nada) y la charlatanería (hablar que no conduce a nada). De esta manera el hombre cae poco a poco en la *existencia inauténtica*: el hombre ha caído de sí mismo y se ha perdido en la corriente del mundo y de la sociedad.

c) *El cuidado (Sorge)*

Estos tres elementos mencionados: estar arrojado en el mundo (*derilicción*), anticiparse a sí mismo por la comprensión (*proyecto*) y sentirse perdido en el mundo sin-sentido (*caída*), constituyen la experiencia existencial que Heidegger llama el *cuidado (Sorge)*. El cuidado es así la forma de estar y existir en el mundo en que el hombre es consciente con preocupación del problematismo global de su propia existencia, arrojada, proyectada y perdida.

El *cuidado* termina produciendo un sentimiento esencial para todo hombre: la *angustia (Angst)*. Para Heidegger no se entiende la angustia humana sin situarla en una referencia última al *factum* de la muerte como realidad futura que nos hace problematizar el presente y angustiarnos por él. La angustia ante la muerte es el sentimiento radical de la existencia humana: como un telón de fondo siempre presente, sin que podamos evitarlo. La angustia es el sentimiento humano ante el hecho de que la muerte llega y está sin realizar la tarea de hacerse a sí mismo. La angustia es, pues, en el fondo, saber experiencialmente que no se ha hecho nada con la propia vida, que no se ha realizado el proyecto y la vida se acerca a la muerte estando todavía vacía y sin hacer. La angustia es, pues, la preocupación agobiante ante el propio ser y el poder-ser en el mundo. En la angustia se siente el deslizamiento progresivo del propio ser hacia la nada. El mundo y los otros no tienen nada que ofrecer. El hombre se siente solo, aislado, desarraigado, convertido en un *sin-hogar (Das Unzuhause)*.

La *angustia* pone así al hombre, nos dice Heidegger, ante la verdad de su más auténtico poder-ser: la realidad de su futuro. Y esta realidad es la muerte como inevitable fin del hombre. Por ello se entiende que la muerte es una manera de ser que el hombre toma sobre sí desde el nacimiento: el *Da-Sein* es siempre, nos dice Heidegger, un *ser-para-la-muerte*. La muerte es, pues, la posibilidad próxima más segura para el hombre: es, en consecuencia, la experiencia que debe ser vivida con mayor autenticidad. La muerte es la posibilidad más auténtica del hombre ante la que el hombre debe comprometerse en una existencia final con sentido.

Es interesante también comparar el análisis de la muerte en Nietzsche y en Heidegger. En Nietzsche la tragedia de la muerte juega un papel esencial: pero se tapa los ojos ante ella y la olvida, dejándose llevar por un alocado y orgiástico voluntarismo dionisíaco hacia la experiencia de la pura vida. Heidegger, en cambio, asume reflexivamente el hecho de la muerte y se pregunta cómo puede hallar el hombre la "existencia auténtica" al confrontarse crudamente con él.

d) *La conciencia y la decisión*

Conciencia, culpa, muerte. El hombre se encuentra, pues, ante la *angustia* por la propia vida que es la *angustia* ante la muerte que sancionará finalmente su vaciedad. Pueden presentarse entonces diversas actitudes. El hombre puede huir de la angustia ante la muerte que se le impone: por ello intenta seguir perdido en el mundo, arrastrado por la masa en el anonimato (*das Man*). Es una actitud evasiva. Pero la *conciencia (Gewissen)* produce constantemente en el hombre una *llamada (Ruf)*. Es una llamada que sale del hombre y cae sobre el propio hombre. Su resultado es producir la conciencia de *culpa (Schuld)* por la responsabilidad de seguir instalado en una existencia sin-sentido.

La respuesta del *Da-Sein* humano ante la conciencia de *culpa* puede ser reconocer la propia culpabilidad: es decir, la responsabilidad de la existencia inauténtica persistente de haber vivido en el anonimato gregario del *Man* (la masa). Este reconocimiento pone por fin al hombre en condiciones de tomar una *decisión* existencial decisiva (*Entscheidung*): orientar el sentido de la vida desde la conciencia de la posibilidad más real y auténtica, la del *ser-para-la-muerte*. Así, para Heidegger, la existencia auténtica es la interiorización humana de la libertad para morir sin temor. La existencia será así un correr sin temor hacia la muerte (*Vorlaufen zum Tode*). La actitud digna que conduce, pues, a pasar de la inauténticidad a la autenticidad es tomar sobre sí heroicamente la propia muerte y emprender resueltamente el camino hacia ella.

La *temporalidad*. Heidegger acaba haciendo un análisis existencial desde el punto de vista de que el hombre es un *ser temporal* cuyo sentido de la existencia se va formando a través del curso del tiempo en que se entrelazan las diversas experiencias que le conducirán a alumbrar, poco a poco, finalmente, el sentido de su existencia auténtica. Por ello su obra básica se titula precisamente *El Ser y el Tiempo*. El estadio de maduración última que le pone en condiciones de construir su existencia auténtica es, como hemos visto, la toma de posición valiente ante la muerte.

2.2.2.3. La etapa ontológica: de la nada al Ser

Decíamos que Heidegger emprende su análisis existencial como camino hacia el descubrimiento de la naturaleza del Ser-en-el-universo, de forma semejante a la inquietud de los primeros filósofos presocráticos griegos. Queda, pues, todavía planteada la pregunta que orienta desde el principio la antropología filosófica de Heidegger: ¿cuál es el sentido del ser-del-universo? ¿Cómo puede el hombre integrarse auténticamente en el ser-del-universo? La respuesta heideggeriana trató de construirse en las obras de su segunda etapa; pero el hecho es que no llegó a configurar una respuesta precisa y fácilmente inteligible. Se mueve en el terreno deslizante de un lenguaje sugerente e impreciso, poético, confuso y divagatorio, que no conduce a ninguna idea clara y precisa.

Quizá la única respuesta definida que podemos recoger es ésta: sólo cuando el hombre asume su existencia auténtica y huye del anonimato impersonal, aceptando el sentido de la vida al asumir el "ir hacia la muerte sin temor", se encuentra en condiciones de descubrir el sentido-del-ser-del-universo y de su existencia personal como una integración auténtica en el sentido de ese Ser Universal. Sólo, pues, cuando el hombre asume la verdad de su ser-para-la-muerte está en condiciones de llegar a entender el sentido-del-ser-del-universo. Sin embargo, ¿cuál es ese sentido? Heidegger no nos responde con precisión. Todo parece indicar que se trata de algo personal que puede tener variantes; es decir, pueden construirse formas diversas de integración auténtica en el ser del universo. Los amplios y valiosos estudios, en la última etapa de Heidegger, sobre Nietzsche y Hölderlin parecen indagar el camino de estos autores hacia el sentido-del-ser. También caben las interpretaciones religiosas que Heidegger nunca respaldó explícitamente, pero tampoco excluyó. No podemos olvidar que en la última gran entrevista a Heidegger en la revista *Der Spiegel*, en los años sesenta y poco antes de su muerte, volvió Heidegger sobre el tema religioso y pronunció aquella sentencia que fue tan comentada: *nur Gott kan uns noch reten...* (sólo Dios puede todavía salvarnos...).

2.2.2.4. *La analítica de Heidegger como modelo de sentido*

Se trata de un modelo de análisis, como hemos visto, muy parecido –y complementario– al de Jaspers. La valoración final que podemos hacer es, por tanto, muy semejante a la de Jaspers. Como en Nietzsche, Sartre y Jaspers encontramos una descripción pesimista sobre lo que el hombre puede encontrar en la sociedad y en la cultura, que acaban conduciendo a la despersonalización y pérdida de sí mismo en el anonimato. Pero el curso de la vida humana lleva inevitablemente al hombre a quedar confrontado con la muerte y a tener que decidir frente a ella el sentido-del-ser. El pesimismo heideggeriano, pues, no conduce al nihilismo nietzscheano o sartriano, sino a una actitud de búsqueda del sentido-del-ser. En todo caso no cabe duda de que sus análisis, como en Jaspers, nos ofrecen un caudal de perspectivas que pueden servir de modelo de referencia para entender la experiencia existencial que atraviesan muchas personas que en la sociedad y en la cultura de la Era de la Ciencia. Heidegger, como Jaspers, no se mueve ya en el paradigma teocéntrico greco-romano. El Ser Cósmico es un enigma intuido existencialmente por entero congruente con el enigma a que nos aboca en la modernidad la imagen del universo en la Era de la Ciencia. Un Ser del Universo que pudiera estar fundado en Dios, pero que pudiera ser también un puro mundo sin Dios.

2.3. *El hombre moderno ante el enigma metafísico*

El hombre es consciente –con rigor intelectual, científico y filosófico en algunos y de forma más intuitiva en el hombre ordinario– de la racionalidad moderna que se manifiesta en la imagen de lo real en la Era de la Ciencia. Es consciente, además, de los perfiles existenciales de su propia vida. Desde su conciencia de ser parte de un universo dinámico, abierto, creativo..., bajo el influjo de la ciencia, atraviesa las experiencias existenciales pormenorizadas en la analítica de Jaspers o Heidegger. Su apertura enigmática a la pregunta por el “sentido del Ser”, al misterio de la Cifra jasperiana, le obliga a adentrarse en la inevitable “fe filosófica” en una Divinidad fundante o en un puro mundo sin Dios. Sin embargo, la apertura del hombre de nuestro tiempo a lo metafísico debe analizarse con una mayor precisión antropológica. Su manera de quedar abierto al enigma metafísico, por su condición natural en la Era de la Ciencia, es el presupuesto para juzgar la racionalidad y el sentido del *kerigma* cristiano. Notemos que el presupuesto es la influencia de la Era de la Ciencia en la configuración de la idea que el hombre actual tiene de sí mismo. Pero a partir de esta idea construye el hombre un discurso que va más allá de lo científico y constituye lo que antes hemos llamado antropología filosófica.

Pero la analítica existencial de Jaspers y Heidegger –aun siendo en tantos sentidos pertinente– no agota los matices del discurso natural ante el enigma de lo metafísico. En lo que sigue prolongamos el análisis existencial construido por la razón emocional humana ante la pregunta por el sentido del Ser y el enigma

de la Cifra para discernir hacia dónde puede inclinarse la “fe filosófica” que el hombre necesariamente, en una u otra dirección, debe asumir. La razón natural realiza un análisis –que podríamos llamar “dialéctico” por estar constituido por sucesivas afirmaciones y negaciones– de la afirmación de Dios frente a la pura mundanidad sin Dios y de ésta frente a la posibilidad de Dios.

2.3.1. *La existencia en la Era de la Ciencia*

Dos posibles hipótesis de coherencia metafísica. La característica esencial del hombre moderno en la Era de la Ciencia, en contraposición al teocentrismo del paradigma greco-romano, es la conciencia de que nos hallamos de hecho dentro de un universo enigmático que deja abiertas dos posibles hipótesis de coherencia metafísica última. Lo único que se impone es el “enigma”, ya que no es posible saber con certeza si el sistema-de-la-realidad-en-su-conjunto es, en su ultimidad metafísica, una Divinidad fundante o un puro mundo sin Dios. En la imagen científica del universo, de la vida y del hombre, hay argumentos que hacen verosímiles ambas hipótesis (capítulo IV). Al imponerse la influencia socio-cultural de la ciencia se ha pasado del mundo teocéntrico greco-romano al enigmático mundo de la racionalidad moderna. Karl Jaspers y Martin Heidegger en sus respectivas analíticas existenciales terminan presentando la apertura del hombre a la pregunta por el “sentido del Ser” y por el enigma de la “Cifra”. Saben que el hombre moderno se debate ante la incógnita final de lo metafísico. Pero, por otra parte, la mera sociología muestra una sociedad metafísicamente escindida entre teísmo, ateísmo o la perplejidad agnóstica ante el enigma. Es difícil negar que el hombre moderno está de hecho abierto a estas dos posibles hipótesis de coherencia metafísica última de la realidad. Su deliberación racio-emocional ante el *sentido del Ser* y la posición que se asume ante el enigma de la *Cifra* depende de esta apertura al universo enigmático y a las dos posibles hipótesis metafísicas.

La aspiración ideal y la contingencia fáctica. El impulso de la vida, como decíamos, potenciado por la razón emocional de la especie humana, concibe el ideal imaginado, apetecido, de la realización máxima de la esencia humana en el dominio del mundo y en la comunión interhumana. La Era de la Ciencia ha hecho, en efecto, cercana la realización de este ideal. La variada gama de tecnologías modernas derivadas de la ciencia ha abierto un panorama sorprendente de posibilidades en todos los órdenes. La sociedad se esfuerza también en lograr mayores cotas de comunión interhumana y en la eliminación de los conflictos por los avances políticos. No obstante, el hombre moderno, comprometido creativamente en dominar y controlar un universo dinámico abierto y en evolución, sigue siendo consciente de su condición “indigente”: la realidad fáctica ni le permite, ni probablemente le permitirá, realizar el ideal de la esencia humana. La serie incontable de males que muestran la contingencia confieren a la vida

humana un carácter trágico y de sufrimiento, aun dentro de todos los avances de la Era de la Ciencia. Tanto Jaspers como Heidegger se refieren a la analítica trágica de la existencia del hombre moderno. El avance de la historia se hace a costa de la muerte. Mirando al pasado la historia de la humanidad es una historia de muerte ya irrecuperable. Si el hombre está unido a la especie humana, es ya irremediamente indigente porque ya no es posible recuperar la vida humana truncada por la muerte en el pasado.

La hipótesis de la Divinidad. Una característica de la Era de la Ciencia es que la racionalidad teocéntrica ha dejado de no tener alternativa. Pero esto no significa que la hipótesis de una Divinidad creadora que funda el universo haya dejado de ser viable. La racionalidad moderna, la ciencia, sigue todavía hoy haciendo “verosímil” que a la inmensa cantidad de experiencia religiosa y de práctica religiosa, presente en la historia, le pudiera efectivamente corresponder la existencia real de una Divinidad. La verosimilitud de la idea de Dios sigue presente por el impulso de la historia religiosa anterior (los sistemas teístas del pasado en las religiones) y por el aval hipotético de la racionalidad moderna (capítulo IV). Todos vivimos en un ámbito cultural en que Dios no ha dejado de ser en absoluto posible. En la sociedad actual está incuestionablemente presente la hipótesis de que la “Cifra” jasperiana fuera Dios y de que la forma auténtica de integrarse en el “sentido del ser” heideggeriano fuera religiosa. Es posible enumerar los argumentos que siguen haciendo hoy esta hipótesis posible. Sin constatar esta posibilidad hipotética no describiríamos en toda su amplitud los parámetros metafísicos en que se mueve la existencia real del hombre de nuestro tiempo.

Principios hipotéticos de una teología natural. Desde hace años pienso que esta hipótesis religiosa presente en la sociedad está acompañada de lo que pueden llamarse unos “principios hipotéticos de teología natural”. Es decir, se tiene la idea natural de que Dios, si fuera real y existiera, debería responder a una cierta naturaleza. Se es consciente de que Dios es un misterio inabarcable por la razón humana: su esencia es inescrutable. A Dios no lo conocemos. Pero, junto a esto, también es verdad que sólo si fuera de una cierta manera tendría sentido pensar que existe. Así, aun asumiendo el carácter tentativo y analógico de cuando se atribuye a Dios (teología negativa), se piensa que Dios debe ser trascendente y personal, creador, fundamento del ser, autosuficiente y necesario, etc. Esta idea natural de Dios es “hipotética” porque representa la idea de cómo deberíamos pensar a Dios en la hipótesis de que fuera existente. Nuestra cultura no sabe con certeza absoluta si Dios es real, pero piensa que, si lo fuera, debería responder a una cierta naturaleza. Si no fuera así, no tendría justificación pensar que existe.

La hipótesis de la Pura Mundanidad. Así llamo a la alternativa metafísica que se ha ido abriendo camino desde el renacimiento, cuya viabilidad objetiva es un rasgo esencial de la imagen del universo en la Era de la Ciencia. Se trata de la hipótesis de que el universo (la realidad que nos contiene) fuera un sistema autosuficiente y necesario, impersonal, dinámico, evolutivo, que existiera sin principio

ni fin eternamente: entonces el fundamento del ser estaría en un puro mundo sin Dios. Sería la hipótesis de la Pura Mundanidad. En su favor pueden enumerarse argumentos favorables que provienen de la enigmática imagen de lo real en la ciencia, así como de otras consideraciones existenciales, sociológicas, históricas, éticas o morales (capítulo IV). En la Era de la Ciencia esta hipótesis está presente como alternativa incuestionable, con una presencia social inequívoca, aunque sea ciertamente minoritaria. La enigmática Cifra jasperiana y el sentido del Ser heideggeriano podrían responder a la hipótesis puramente mundana. El ateísmo crítico (no dogmático, ya que éste, aunque todavía presente en algunos, es ajeno a la cultura crítica, ilustrada, tolerante, de nuestro tiempo) asume de hecho esta hipótesis y la considera correcta. La verosimilitud de la hipótesis puramente mundana hace también posible el agnosticismo sociológico: la posición de no asumir ni el teísmo ni el ateísmo, situándose al margen de una decisión y compromiso personal ante el enigma metafísico.

El impulso de la cotidianidad inmediata. Lo metafísico está inmerso en el *humus* de la cultura de nuestro tiempo, bien sea en la forma de teísmo, ateísmo, agnosticismo, o en otras manifestaciones cosmovisionales y religiosas. Pero el hombre moderno está sometido a la presión de centrar las inquietudes de su vida en los “sentidos inmediatos” a que perentoriamente debe responder. Se sabe que lo metafísico está ahí, inevitablemente, pero es una tarea que se aplaza hacia el futuro. Lo que de momento se impone es la indiferencia metafísica (no sólo ante lo religioso, sino ante todo tipo de inquietud metafísica). Jaspers y Heidegger han estudiado, acuñando para ello conceptos existenciales de gran fuerza, cómo la misma sociedad absorbe al individuo hasta hacerle vivir una existencia “no auténtica” (que no afronta las responsabilidades metafísicas inevitables). Esta inhibición del compromiso metafísico no es única, ya que la presión contextual “alienadora” inhibe también otras responsabilidades humanas éticas y sociales (como ha estudiado la filosofía política). En el curso de la existencia es posible el “aplazamiento metafísico” durante épocas amplias de la vida. Pero, el curso del tiempo, acabará inexorablemente por forzar a la existencia para que asuma finalmente la responsabilidad de situar la propia vida en el marco último de lo metafísico.

2.3.2. *La deliberación existencial sobre lo metafísico*

Experiencias límite y cuestionamiento del sentido metafísico. El concepto de “experiencias límite” propuesto por Jaspers describe aquellas situaciones de la vida que fuerzan por sí mismas la salida de la inautenticidad y la necesidad de afrontar la responsabilidad metafísica. En estas situaciones o experiencias-en-el-límite advierte el hombre con fuerza “lo que da de sí la existencia inmediata en la cotidianidad”. Es cuando la lejanía del ideal humano y la presencia hiriente de

la indigencia, o la presencia fugaz de la felicidad, hacen entender al hombre que quizá sólo en lo metafísico pueda aparecer la plenitud. Por las experiencias límite logra el hombre salir del "aplazamiento metafísico" para afrontar vivir en la responsabilidad frente a lo último. Martin Heidegger, por un camino similar a Jaspers, muestra también cómo la experiencia final del "ser-para-la-muerte", al atisbarse el abismo de la nada, hace al hombre plantearse la pregunta definitiva por el "sentido del Ser". Esta capacidad de la experiencia límite para provocar el enfrentamiento humano a lo metafísico puede darse en dos sentidos. *Primero*, al sentir la insuficiencia del mundo inmediato para producir plenitud; en este caso se impone la sensación de indigencia (es la experiencia de fracaso existencial de Jaspers o la experiencia de la muerte heideggeriana). Entonces se concibe la esperanza de que el enfrentamiento final a lo metafísico pudiera alumbrar un horizonte de plenitud a que la existencia idealmente aspira. *Segundo*, cuando se vive una experiencia de plenitud, de felicidad, que, por su misma naturaleza, se percibe en su efímera transitoriedad. Es aquí cuando el deseo de sostener lo que no puede mantenerse en la fragilidad cotidiana (por ejemplo, la experiencia del amor) impulsa hacia la aplazada reflexión metafísica última, por si en ella se abriera el acceso imprevisto a posibilidades de plenitud hasta entonces no vislumbradas.

Tanto la analítica existencial de Jaspers como la de Heidegger concluyen en el momento en que el hombre queda abierto a enfrentarse al enigma de la Cifra, emplazado a comprometerse con una cierta "fe filosófica" resultante (así en Jaspers), o en el momento del abocamiento a la nada por la muerte que hace surgir la pregunta metafísica por el "sentido del Ser" (así es en Heidegger). No entran, sin embargo, ni Jaspers ni Heidegger, en el discurso provocado por este abocamiento a lo metafísico. Asumir una cierta "fe filosófica" o entender un cierto "sentido del Ser" no puede hacerse sin un discurso racio-emocional. Jaspers y Heidegger explican lo que provoca este discurso (las experiencias límite); pero no analizan el desarrollo del discurso. De acuerdo con nuestro análisis los condicionamientos básicos de este discurso natural se hallan en la existencia en la Era de la Ciencia (las dos hipótesis metafísicas, la aspiración ideal y la indigencia fáctica, la hipótesis de la Divinidad y los principios de una teología natural, así como la hipótesis de la Pura Mundanidad y el impulso de la cotidianidad). En principio, la apertura a lo metafísico, por tanto, a impulsos de las experiencias límite, sólo instala en la necesidad de afrontar el enigma de lo metafísico. Pero no implica la forma de respuesta. Como veremos, es posible la toma de posición teísta o la ateaísta y agnóstica. El hombre puede asumir su responsabilidad metafísica por esos caminos. El discurso metafísico provocado por las experiencias límite debe referirse a las dos hipótesis metafísicas abiertas en la Era de la Ciencia: la Divinidad y la Pura Mundanidad. Veamos la posición teísta y la ateaísta.

Silencio y lejanía del posible Dios. El primer paso de este discurso teísta es la constatación fáctica del silencio y la lejanía de Dios. ¿Sería verosímil que el

fundamento de la historia fuera una Divinidad metafísica? Sobre esta pregunta la razón emocional humana construye un discurso fundado en la misma idea natural de Dios (en los principios hipotéticos antes mencionados de una teología natural). Si Dios es pensado como el fundamento trascendente y absoluto de la realidad existente, entonces el acto creador debería entenderse con una finalidad inequívoca: no para enriquecerse a sí mismo (pues es absoluto y trascendente), sino para comunicar su realidad; es decir, para darse-se o comunicarse. La idea de Dios en el hombre ordinario, en efecto, tiene siempre esta connotación de bondad comunicativa; Dios es persona, es bueno y ha creado el mundo no para su interés sino para enriquecer al hombre con la existencia. Se hace entonces muy difícil de entender el aparente silencio y la lejanía de Dios en el universo creado. A Dios no lo vemos. Es, en todo caso, una inferencia de la razón natural. Pero una inferencia que no es absolutamente cierta, ya que la misma razón puede construir la alternativa de la Pura Mundanidad sin Dios. Por tanto, en último término, no es absolutamente cierto que Dios exista y sea real. Si Dios es el creador del universo, le ha dotado de una estructura en que su existencia no es manifiesta. Por consiguiente, Dios parece no haberse hecho patente en el mundo creado. El universo real constatado en la Era de la Ciencia es un mundo en que Dios aparece lejano y en silencio. Es lejano porque parece haberse retirado de la realidad; está en silencio porque no parece haberse manifestado con evidencia incuestionable. No pensemos que esta "extrañeza" natural ante un Dios lejano y en silencio sea sólo propia de intelectuales o filósofos. Todo hombre tiene una idea de Dios que se forma en su mente a instancias de la razón objetiva natural y de la influencia social. Por ello al hombre no le encaja un Dios que, de existir, debería "asistir" al hombre, manifestar su presencia, responderle misericordiosamente y, en alguna manera, estar en comunicación con la especie humana. De ahí que la lejanía y silencio de la posible Divinidad estén en contradicción con la intuición natural de lo que Dios lógicamente debería ser para el hombre.

Pero hay algo más que influye también en el discurso humano en especial relación con los factores emocionales. Se refiere a la indigencia humana. Es la condición indigente que hace pasar al hombre, personal y colectivamente, por el sufrimiento agobiante y por tragedias que destrazan hasta el límite su existencia. El hombre se ve emocionalmente abandonado por Dios a fuerzas incontrolables de la naturaleza. Si Dios existiera, el hombre cree entonces que debiera hacerle responsable del sufrimiento humano y el *drama* insoportable de la historia. Por tanto, ¿tiene sentido creer en la verosimilitud de que exista esa Divinidad que permanecería lejana y en silencio ante el *drama* de la historia? ¿Podría crear Dios el drama de la historia? Este discurso en contra de la posible existencia de Dios tiene gran importancia en la experiencia existencial de muchos hombres. Es la sensación de amargura hacia una lejanía y un silencio ante la angustia humana que no parecen aceptables en Dios. El caso de la religión budista o de la teología

cristiana del proceso –que más adelante mencionaremos– muestran también la dificultad de aceptar un Dios responsable del sufrimiento.

La opción existencial por la pura mundanidad. La hipótesis de Dios está avalada por la tradición religiosa de la historia humana y, además, sigue siendo verosímil tras la reflexión científico-filosófica en la racionalidad moderna. Sin embargo, en la Era de la Ciencia –en que la hipótesis puramente mundana es también posible– se impone la conciencia de la lejanía y del silencio de Dios. Este hecho permite un “discurso nuevo” –específico de la modernidad– que impulsa hacia la opción existencial por la pura mundanidad. Hacia un comportamiento natural en un puro mundo, al menos “como si Dios no existiera” (*ut si Deus non daretur*, como decía Bonhoeffer). Este “discurso hacia la mundanidad” muestra con amargura un Dios al margen de la historia humana. En estas circunstancias el hombre tiende a no involucrarse con ese Dios oscuro que no se deja abordar: simplemente aplaza el problema de Dios, lo ignora, y decide asumir con dignidad su pura vida en el mundo. Se entiende que no es responsabilidad humana tener que prescindir fácticamente de Dios porque ha sido el mismo Dios el que ha construido, en caso de existir, el confuso escenario del mundo, donde las condiciones objetivas parecen imponer la lejanía y del silencio divino. Que el hombre se vea abocado por las fuerzas objetivas a prescindir de Dios es la consecuencia inevitable –de la que Dios, si existe, debe responder– del hecho de que Dios permanezca lejano y en silencio. El enigma metafísico final sigue abierto. No hay seguridad de que Dios no exista; pero el hombre entiende que no parece tener sentido comprometerse en una existencia religiosa, esforzándose en conectar con un Dios incomprendible que permanece lejano y en silencio. El “discurso natural a-teológico” que toma forma ante el hombre por la fuerza de las circunstancias objetivas puede resumirse en una sentencia: la lejanía y el silencio de Dios no tienen “sentido teológico”, o sea, no tienen sentido lógico “en Dios” como forma de actuación divina. Es el “sin sentido teológico” de la lejanía y del silencio de Dios.

Esta decepción humana frustrante, ante la posibilidad abierta de que Dios se delimitara como la verdad metafísica final, reafirma el impulso hacia una existencia puramente mundana que se deja llevar por las inquietudes de la pura cotidianidad. La Era de la Ciencia ha incrementado hasta cotas que hace años hubieran parecido imposibles el dominio, control, la manipulación tecnológica del mundo para hacer la vida natural más plena. El hombre posee el control de ese universo abierto y dinámico y se autorealiza creativamente como persona y en interacción social. Muchas preguntas, necesidades, angustias e indigencias del ser humano comienzan a tener respuestas producidas por la portentosa creatividad humana interesada en el conocimiento y control de lo inmediato. El mundo sin Dios hecho posible por la Era de la Ciencia cobra una extraordinaria consistencia social objetiva –es la estructura social y cultural, científica, la política laica de la modernidad en los grandes Estados– en la que se integra la vida puramente mundana de aquellos hombres decepcionados por la lejanía y por el silencio de Dios.

La persistente indigencia y el horizonte de liberación posible. Por tanto, es el conjunto de circunstancias objetivas el que impone un “discurso a-teológico” inevitable que impulsa al comportamiento puramente mundano absorto en la cotidianidad, extraordinariamente enriquecida en la Era de la Ciencia. Podemos constatar por sociología la inmensa masa de seres humanos con la religiosidad aplazada, viviendo “como si Dios no existiera” a impulsos de una cotidianidad puramente mundana. Pero son también un conjunto de circunstancias objetivas las que –en el curso de la historia temporal de la biografía de cada ser humano– acabarán por imponer inevitablemente un nuevo “discurso teológico final” que obliga a replantear el previo “discurso natural a-teológico” que impulsaba la vida a la pura mundanidad (nuevo discurso teológico sobre Dios que en alguna manera se le contrapone dialécticamente a la mundanidad). Es un nuevo análisis de la posibilidad abierta todavía de que lo metafísico fuera finalmente Dios (posibilidad que nunca ha quedado absolutamente excluida). Pero, ¿qué es este “nuevo discurso”? ¿Cómo surge naturalmente en la existencia humana?

a) *Los límites de la pura mundanidad.* La pura mundanidad puede vivirse y de hecho ha sido asumida quizá durante largas etapas de la vida. La mundanidad es, pues, posible. Pero la experiencia extendida de la vida mundana replantea qué significan las experiencias existenciales en el límite. Hemos visto que hacen salir al hombre de la cotidianidad y fuerzan el planteamiento de lo metafísico. El “discurso existencial a-teológico” es ya un discurso en torno a lo metafísico. La pura mundanidad es por ello una opción metafísica que se distingue de la cotidianidad alienada previa al compromiso con lo metafísico. La mundanidad es una “fe filosófica” jasperiana o una posible asunción responsable del “sentido del Ser” heideggeriano. Sin embargo, la vivencia responsable en el puro mundo sin Dios acaba por imponer matices finales a través de las experiencias en el límite. En ellas, la pura mundanidad sin Dios, aunque posible, tiene limitaciones inevitables que por fin se entienden en plena conciencia y que hacen el “ideal humano” inalcanzable. Aunque en la Era de la Ciencia se ha incrementado el dominio sobre la naturaleza y su disfrute, la indigencia humana, personal y colectiva, sigue siendo la experiencia final de la vida. Se impone de nuevo el fracaso existencial jasperiano o la experiencia final del “ser para la muerte” heideggeriano. Aunque el hombre del futuro pudiera aspirar a dominar la muerte (supuesto que hoy es “ciencia ficción” para la ciencia), el hombre como especie seguiría siendo indigente por haber dejado perdidas a lo largo de la historia enormes cantidades de muerte y de sufrimiento sin redimir.

b) *Dios, horizonte posible de liberación final.* En este momento se impone en el hombre una nueva referencia al todavía posible Dios, desde dentro de la ponderación existencial de la indigencia inexorable de la mundanidad. Ante la experiencia de la indigencia inevitable de la historia mundana se impone una

nueva mirada hacia la posibilidad metafísica de la Divinidad. Dios aparece así en el horizonte como aquella posibilidad final única, todavía abierta, de que la historia humana pudiera acabar en plenitud. Si Dios fuera creador del universo y estuviera dispuesto a liberar la "historia de la humanidad en su conjunto", de cada hombre individual y de la especie humana como totalidad, sólo entonces la humanidad podría aspirar a superar su indigencia estructural y a ser en absoluto liberada por la Divinidad en una dimensión metahistórica o nueva creación. Es entonces cuando inevitablemente Dios aparece en la mente humana como el único posible liberador de la historia. Concebirlo así no significa afirmar que exista. Pero es inevitable entender que sólo el supuesto de que existiera abriría la humanidad a una esperanza final de liberación absoluta de la historia. Todo hombre, en algún momento de su vida, entiende que sólo Dios, de existir, podría representar su esperanza final de liberación y de cumplimiento del ideal siempre presente de la "esencia humana ideal" a la que se aspira.

c) *El talante personal ante el posible Dios liberador.* Ver a Dios como el único posible liberador metahistórico de la humanidad se impone racionalmente por las circunstancias objetivas. Sin embargo, el talante de la libertad humana personal ante esa posibilidad impuesta racionalmente puede ser diferente. Una actitud personal sería "desear que la posibilidad de Dios fuera real". Entonces Dios aparecería para ese hombre como el horizonte deseable al que con libertad se conduciría la propia vida. El hombre se ofrecería para "ser liberado por un Dios existente real". En este sentido el hombre desearía la existencia de Dios y se ofrecería libremente a que Dios realizara la liberación de la humanidad. Pero sería también posible un talante existencial distinto que brotaría de un ejercicio diferente de la libertad personal. Sería posible una actitud de cerrazón al posible Dios liberador. En estas personas la amargura ante Dios nacida de lo que antes hemos llamado el "discurso existencial a-teológico" les llevaría a considerar incluso molesto que Dios acabara siendo el liberador. Estas personas se habrían ya instalado inamoviblemente en su mundanidad y aceptarían cargar hasta el final con la indigencia inevitable. Según esto habría, pues, hombres "abiertos a Dios" (cuando la esperanza de liberación domina al malestar ante la idea de Dios) y hombres "cerrados a Dios" (cuando el malestar ante Dios se impone).

El sentido teológico del silencio de Dios como "discurso existencial". Sin embargo, la cuestión no es si sería deseable o no que Dios existiera, sino si existe un discurso que apoye los argumentos a favor de que la hipótesis de la Divinidad sea verosímil. Hemos dicho que la Era de la Ciencia ha permitido construir una hipótesis teísta (aunque no en forma dogmática o teocéntrica ya que es también posible otra hipótesis alternativa). Pero, además, hemos visto que existe un "discurso existencial a-teológico" que obstaculiza, racional y emocionalmente, que esta hipótesis teísta sea humanamente aceptable. Por ello el hombre se ve

impulsado, según lo expuesto, hacia la pura mundanidad. Pues bien, el hecho es que existe también un “discurso existencial teológico” que se contrapone dialécticamente al que antes hemos llamado “discurso existencial a-teológico”. Este último decía que no eran asumibles la lejanía y el silencio de Dios ante la historia humana y no hacían así aceptable la hipótesis teísta. Pero frente a esta clausura a Dios, el “discurso existencial teológico” presenta una argumentación que explica la lejanía y el silencio de Dios. Es decir, explica racionalmente que tienen “sentido teológico” el silencio y la lejanía de Dios (sentido en Dios según los principios hipotéticos de una teología natural) y, por ello, podría justificarse la enigmática actitud de extrañamiento divino ante la creación. Debemos entender qué circunstancias llevan al hombre a entender este “sentido teológico de la lejanía y del silencio divino”. La experiencia misma de la vida hace luz para que el hombre entienda que la extraña actitud de un Dios oculto podría tener un “sentido teológico”.

a) *La dignidad humana: la experiencia de libertad responsable.* El hombre aprende de la experiencia de su propia vida. Ha aprendido que forma parte de un universo dinámico en que debe configurar libremente su vida. Sabe que está abierto a la hipótesis de la Divinidad y a la hipótesis de un puro mundo. Como consecuencia de un “discurso existencial a-teológico” ha orientado su vida a la pura mundanidad, aplazando la posibilidad teísta (o entiende, al menos, que esta posibilidad mundana le está abierta objetivamente en la estructura del mundo). Sin embargo, la inevitable realidad de la indigencia –al entender los límites de la pura mundanidad– le ha replanteado la cuestión metafísica de la Divinidad. Hasta el punto de que como hombre libre llegaría a desear que la Divinidad fuera real y liberara finalmente la historia humana. Ha visto, pues, cómo la lejanía y el silencio de Dios no han aislado totalmente al hombre de Dios, sino que le han conducido al deseo libre de la posible existencia liberadora de Dios, tal como hemos explicado. Es claro que, como vimos, esta apertura al “deseo existencial” de la liberación divina es fruto de un talante libre del hombre “abierto a Dios”. Pero es también posible el talante existencial del hombre “cerrado a Dios”. Por tanto, sólo los hombres “abiertos a Dios” están en condiciones existenciales de entender que el universo en que Dios está lejano y en silencio acaba conduciéndoles finalmente al deseo de que Dios existiera. De ahí que, en el fondo, sólo el hombre “abierto a Dios” por talante personal libre está en condiciones existenciales de entender la lógica del “discurso existencial teológico” sobre el silencio divino. Por ello puede decirse que Dios aparece ante el hombre cuando la apetencia, nacida de la libertad, quiere hacerlo nacer.

b) *El “discurso existencial teológico” sobre el silencio divino.* La esencia de este discurso radica en suponer que la dignidad humana, que el hombre ya ha aprendido por su propia experiencia, podría explicar el extraño silencio divino. Esta explicación contendría dos supuestos complementarios. A) Que

la lejanía y el silencio de Dios responderían a una voluntad de no imponer su presencia, de tal manera que fuera el hombre quien, desde su dignidad libre y sin imposición producida por la fuerza coercitiva de las condiciones objetivas, se abriera al diálogo personal con Dios y al deseo de su existencia, tal como ha mostrado la experiencia del mismo hombre “abierto a Dios”. B) Que la indigencia humana –el sufrimiento y el penoso trágico *drama* de la historia– formaran parte del mismo plan divino para que el hombre libre no quedara encerrado en su pura mundanidad al abrirse al deseo de la liberación divina, tal como ha mostrado la misma experiencia del hombre “abierto a Dios”, cuya indigencia le ha conducido a entender que sólo Dios podría ser el horizonte liberador final... Por consiguiente, la lejanía y el silencio de Dios en la historia –o sea, el ocultamiento divino que no impone su presencia en la realidad– sería el *don de Dios* para hacer posible la dignidad y plenitud libre del hombre: la dignidad libre del hombre al que, sin embargo, las circunstancias (la indigencia) acaban abriéndole al deseo libre de la liberación divina. La historia mundana, en la que Dios permanece oculto, podría ser el Don del Transcendente a favor de la libertad y de la dignidad del hombre. La lejanía y el silencio, el ocultamiento de Dios que no hace patente su presencia divina en el mundo en aras de la plenitud humana, serían el “sentido teológico” (el “sentido en la lógica divina”) que explicaría el “silencio divino”. Este “discurso existencial teológico” permitiría así compensar y superar dialécticamente el “discurso existencial a-teológico” previo que se había fundado en el “sin sentido teológico” de la lejanía y del silencio divino ante la historia y la indigencia humana. En resumidas cuentas: el análisis existencial muestra que la vida acaba haciendo inteligible que el silencio divino tiene una posibilidad de “sentido en Dios”.

2.3.3. *El silencio divino y el logos de la religiosidad natural*

La religiosidad natural. El hombre de la Era de la Ciencia se debate entre dos posibles hipótesis de coherencia metafísica última del universo enigmático. Inclinarsé a aceptar la hipótesis de la Divinidad conduce a la religiosidad. Para llegar a la actitud religiosa pasa siempre el hombre por dos momentos. Por una parte, todo hombre sabe que existe un “discurso existencial a-teológico” que resta verosimilitud a la hipótesis teísta y que instala al hombre en una pura mundanidad sin Dios. En el fondo, todo hombre es siempre sensible al malestar producido por el silencio divino y por el dramatismo indigente de la historia. Por ello, para que un posible teísmo religioso sea aceptado por el hombre es necesario un “discurso existencial teológico” que haga posible afirmar a Dios “a pesar de su lejanía y de su silencio ante la historia humana”. El hombre creyente, por tanto, es aquel capaz de superar “el malestar existencial ante el Dios oculto desentendido de la dramática historia del hombre”. Sin superar este “malestar existencial” no es

posible abrirse a una actitud teísta y religiosa. Esto equivale a afirmar que la religiosidad natural está siempre mediada por una aceptación implícita del “sentido del ocultamiento divino”. Este *logos* (o “sentido”) es la esencia de la religiosidad natural. Por tanto, la religiosidad natural es posible en la Era de la Ciencia y se funda en tres tipos de argumentos que debemos valorar.

a) *Los argumentos científico-filosóficos (cosmológicos)*. La nueva imagen del universo en la Era de la Ciencia permite argumentar la hipótesis de que Dios sea el fundamento transcendente de lo real (capítulo IV). Estos argumentos no se imponen racionalmente con absoluta certeza, ya que es también posible otra hipótesis alternativa (la pura mundanidad). Pero los argumentos teístas son la base sobre la que se construye la intuición natural, asequible a todo hombre, de que Dios pudiera realmente existir. No “imponen” su existencia, pero la hacen plausible. En este caso se haría congruente lo que sugieren tanto el argumento del ocultamiento divino como el hecho histórico de la constante religiosidad en las culturas humanas. Sin esta racionalidad básica fundada en el universo, en la vida y en el hombre, construida en el discurso científico-filosófico, y en la intuición natural del conocimiento ordinario de la gente, los otros argumentos no serían planteables (capítulo IV).

b) *El argumento del “sentido del ocultamiento divino”*. Está constituido por el “discurso existencial teológico”. No es posible ser teísta sin argumentar que existe un sentido viable para el ocultamiento divino. Este sentido permite la reconciliación con el “Dios lejano y en silencio”, superando el malestar ante la idea de un Dios descomprometido ante la historia. Esta superación voluntarista del “malestar existencial ante Dios” recibe su fuerza del deseo humano de una liberación final de la historia, sólo posible si Dios existiera y quisiera realizarla. Por consiguiente, el hombre existencialmente “abierto de Dios” se halla en la situación apropiada para entender y asumir este argumento que permite creer en la existencia del posible Dios “a pesar de su lejanía y de su silencio”. Por este argumento, el hombre es capaz de asumir: a) el *enigma* de un universo en el que Dios calla para hacer posible la dignidad y la libertad y b) el *drama* de la vida dando un “voto de confianza” al hecho de que Dios haya querido dar este diseño dramático y sufriente a la creación.

c) *El argumento de la experiencia religiosa*. La persistente presencia en la historia humana de la experiencia religiosa y de las religiones (capítulo I) es un indicio de que, en efecto, pudiera existir un Dios en comunicación misteriosa con los hombres. Una comunicación misteriosa que no rompería su voluntad de ocultamiento manifiesta en la constitución del mundo. Estaríamos hablando de una experiencia religiosa personal (en caso de darse individualmente) y de la experiencia religiosa objetiva presente en la sociedad y en las religiones. En alguna manera, la presencia “mística” del Dios oculto se podría estar viendo en la universal experiencia religiosa de la humanidad.

Estos tres argumentos pueden presentarse reflexivamente, como se hace en el discurso filosófico (por ejemplo, el nuestro). Pero son asequibles también a la razón natural ejercida por el hombre ordinario. Este, en efecto, intuye por un discurso natural que el universo real es enigmático: que podría ser Dios, pero también quizá puro mundo. En la cultura de la Era de la Ciencia la misma interacción social permite comprobar en la experiencia diaria la existencia de estas dos posibilidades interpretativas. Por ello, se vive el silencio de Dios, surge el “malestar existencial ante el Dios oculto” y se intuye también que una posible explicación pudiera ser el “sentido del ocultamiento divino”. Este estar abierto al Dios oculto “a pesar de su lejanía y de su silencio” sería así el fundamento de la actitud religiosa teísta del hombre ordinario. El optimismo teísta del hombre religioso y de todas las religiones se fundaría, por tanto, en una cierta “confianza” en Dios que supera el “malestar teológico” y confiere “fiabilidad” a los planes de Dios sobre la historia. En esta apertura a Dios se aceptaría que hubiera creado el mundo real como *enigma* (al permanecer oculto) y que hubiera permitido un universo autónomo que se hace a sí mismo a través del sufrimiento en el *drama* personal y de la historia. La religiosidad natural, por la fuerza misma de las condiciones metafísicas que afectan a todo ser humano, estaría siempre mediada por el “logos del ocultamiento divino”: el creer en su voluntad liberadora a pesar de su lejanía y de su silencio.

La no-religiosidad natural. Sea dicho lo anterior reconociendo además que la religiosidad natural posible no es impositiva. Es una persuasión racional libre que el hombre puede asumir sólo como “certeza moral libre”, bien sea en un nivel de conciencia reflexivo, bien sea en el conocimiento ordinario que permite también conjeturas metafísicas intuitivas. La alternativa de la Pura Mundanidad sigue siempre abierta y puede ser también asumida por el ejercicio de la libertad humana. Esta alternativa no-religiosa tiene también sus argumentos científico-filosóficos (capítulo IV); el argumento del “sentido del ocultamiento divino” puede rechazarse, prevaleciendo el “malestar ante el Dios lejano y en silencio”. La experiencia religiosa puede ser juzgada desde la increencia como un proceso psicológico persistente de alienación en función del *principio del placer*, como diríamos en perspectiva freudiana (recordemos las diferentes “teorías de la alienación”). Pero la no-religiosidad puramente mundana en la Era de la Ciencia no es una evidencia racional, sino un compromiso moral libre que supone una “fe filosófica”. Sería también una “creencia”, similar a la creencia que es propia del teísmo.

2.3.4. *La antropología filosófica (metafísica) del hombre moderno*

Los presupuestos establecidos por la Era de la Ciencia. Debemos advertir que esta analítica existencial se funda en los presupuestos de la imagen de lo real en la

Era de la Ciencia y no sería argumentable en el paradigma antiguo de la filosofía greco-romana. Este era racionalista y teocéntrico, en los términos ya expuestos (capítulo III). La Era de la Ciencia presenta, en cambio, la imagen de un universo enigmático, dinámico, evolutivo y abierto, en que el hombre debe configurar libremente el sentido responsable de su existencia. En la nueva Era el hombre es consciente de surgir de la raíz del universo y de estar abierto, desde la responsabilidad personal orientada por la razón emocional, a la configuración libre de su existencia. Jaspers y Heidegger han estudiado la analítica existencial de este hombre “emergido en la dinámica del universo”. El resultado de ambos análisis –asumido por nosotros– ha mostrado cómo el hombre queda emplazado ante el “enigma de la Cifra” y ante la pregunta por el “sentido del Ser” a construir su existencia comprometiéndose con una “fe filosófica”, inevitable en un sentido u otro. Nosotros hemos tomado la analítica existencial donde Jaspers y Heidegger la han dejado, prolongándola en el itinerario existencial que realiza el discurso metafísico que debe conducir a afrontar una u otra “fe filosófica”. Así, nuestra analítica existencial, prolongación de Jaspers y Heidegger, es la “antropología filosófica” a que se ve abocado el discurso metafísico del hombre en la Era de la Ciencia. En otras palabras, el discurso sobre el silencio divino sólo tiene fuerza real si ese silencio realmente está dado en la estructura del universo creado. El paradigma teocéntrico ignora el ocultamiento divino y explica el universo en términos de “patencia de la Verdad”. Sólo el universo visto por la modernidad hace entender que el universo creado es un espacio que, como diría san Ignacio de Loyola, nos permite ver “cómo la Divinidad se oculta”. Se oculta en la encarnación y en la cruz, pero se oculta también en la obra creadora.

La antropología filosófica en la Era de la Ciencia. ¿Quién es el hombre en perspectiva metafísica? La imagen de lo real en la Era de la Ciencia, el enigma del universo, y la analítica existencial de Jaspers y Heidegger prolongada en la analítica del discurso metafísico en que se valoran dialécticamente la hipótesis de Dios y la hipótesis de la Pura Mundanidad, nos llevan a describir la esencia de la condición metafísica del hombre moderno: su existencia metafísica le abre a una doble pregunta en que se cifra el enigma final del universo. Es una doble pregunta que no tiene respuesta segura; son preguntas que reafirman el enigma de lo real. Pero son preguntas que debe plantearse todo hombre, acompañándole a todo lo largo de su existencia. Son preguntas que pesan sobre la conciencia del hombre naturalmente religioso; pero también sobre el no-religioso, bien sea ateo o agnóstico. Nos referimos a las preguntas por el Dios oculto y por el Dios liberador, como preguntas esenciales de la condición metafísica del hombre.

La pregunta por el posible Dios oculto. Nada de cuanto hemos dicho hasta ahora en esta analítica existencial supone haber desvelado el enigma último de la realidad. El universo enigmático que describe la Era de la Ciencia persiste en su condición de enigma una vez realizado el recorrido existencial humano bajo los condicionamientos del mundo moderno. Es el enigma, ya constatado por

Jaspers y Heidegger, que se reafirma tras la analítica existencial que nosotros hemos prolongado en la discusión sobre la dialéctica en torno a la metafísica final del universo. La gran cuestión metafísica de fondo es si la realidad es Dios o Puro Mundo. Sin embargo, la elección crucial entre una u otra metafísica depende de la existencia de un Dios oculto, en cuyos planes entran su lejanía y su silencio ante la historia humana. ¿Es real y existente un Dios oculto, lejano y en silencio? ¿Es real un Dios responsable de un universo que supone el *drama* de la historia personal y colectiva? ¿Es real un Dios indiferente ante el *enigma* y el *drama* que agobian la existencia humana? Quien responde “no existe” (o “no es probable que exista”) es el hombre “cerrado a Dios”, puramente mundano, que se siente molesto ante el silencio divino. Quien, al contrario, responde “sí existe” es el hombre “abierto a Dios” que estaría dispuesto a una liberación de la historia obrada por el misterioso Dios oculto. Sin embargo, la pregunta por el posible Dios oculto está siempre presente en la conciencia de todo hombre –sea religioso o sea mundano– y vive siempre inevitablemente cargando con ella, sin poder desembarazarse nunca de un enigma metafísico final del que dependen el futuro y las expectativas de su vida.

La pregunta por el posible Dios liberador. Pero esta pregunta por el Dios oculto va siempre unida a la pregunta por el posible Dios liberador. Superar el “malestar por el silencio divino” a través del “sentido del ocultamiento divino” supone atribuir a Dios la intención de liberar la historia de los hombres, dignos y libres, que deben configurar creativamente su existencia. El hombre mundano no acepta este sentido. Por ello, no sólo se trata de que existiera un Dios oculto, sino de que tuviera realmente una voluntad liberadora de la historia. Así, no sólo lleva el hombre a cuevas sobre sus espaldas la pregunta por el posible Dios oculto sino, al mismo tiempo, la pregunta por su posible voluntad liberadora. En el fondo sería difícil superar el “malestar ante el silencio divino” si el Dios real no fuera a ser un Dios liberador. Estas dos preguntas cruciales representan algo así como la armadura problemática sobre la que se construye la opción metafísica de todo ser humano. Desde el punto de vista de la razón natural, creyentes y no creyentes, teístas, ateos y agnósticos, no pueden dejar de sentir que viven bajo el peso existencial y la angustia acerca de la gran incógnita de si es efectivamente real un Dios oculto y liberador. Un Dios que al manifestarse resuelva el *enigma* y al liberar a la humanidad elimine el *drama* que pesa sobre ella.

El hombre en la modernidad y la hermenéutica del cristianismo. Podemos decir que el hombre real, descrito por la modernidad, es el hombre que vive en el universo en conciencia de su enigma profundo; que sabe que ese enigma nos deja abiertos a la conjetura de que se resolviera en forma teísta o a la conjetura, también viable, de que se resolviera de forma puramente mundana, sin Dios; que debe emprender su vida tomando una posición ante ese enigma y que sabe que el enigma del silencio divino pudiera tener una explicación en el “logos de su ocultamiento”, es decir, en la voluntad divina de retirarse de la realidad para

constituir en ella la plenitud de la dignidad libre del hombre. Por ello, en definitiva, es posible superar el malestar existencial ante el *enigma* del universo y ante el *drama* de la historia, si “se cree en su designio creador aceptando su Amor liberador por encima de su lejanía y de su silencio”. Todo lo dicho en el capítulo IV, prolongado en éste con la antropología filosófica, converge con toda armonía en describirnos al hombre moderno como aquel ser racional que vive consciente un *enigma* del universo y un *drama* de la existencia que le llevan a formular la pregunta por el *Dios oculto* y por el *Dios liberador* como incertidumbre metafísica última ante la que debe decidir su existencia. Esta es la condición metafísica inexorable que pesa sobre el hombre moderno: deber decidir si cree o no cree en el Dios oculto y liberador. Como veremos, al estudiar la significación del *kerigma* cristiano a la luz de esta condición metafísica, la Voz del Dios de la Revelación se dirige a este hombre real que hemos conocido plenamente en la modernidad. Dos mil años antes de la actual cultura de la modernidad, el *kerigma* cristiano transmitió la doctrina de Jesús que describe un designio creador del Dios trinitario cuyo sentido y congruencia con el Dios de la Creación podemos entender, desde nuestro tiempo, con una sorprendente profundidad.

3. Kerigma cristiano: su hermenéutica desde la modernidad

El cristianismo primitivo –como ya tantas veces hemos explicado– nació no como filosofía, sino como una adhesión personal, existencial y totalmente confiada, a la predicación de Jesús. Predicar no consistente en propagar una filosofía, sino en proclamar un mensaje divino revelado. Adherirse a Jesús era aceptar el mensaje divino que en Él se revelaba. La adhesión se producía desde el marco de expectativas de la cultura hebrea, que era una tradición religiosa (no filosófica). Sin embargo, de la persuasión cristiana de que Jesús había desvelado la Verdad nació una inquietud decisiva en los primeros siglos: que la brillante racionalidad de la filosofía clásica greco-romana debía de estar en armonía con el *kerigma* que se transmitía en la fe cristiana. El supuesto de “armonía” entre *kerigma* y razón se tradujo en un movimiento de acoplamiento, que duró siglos en su gestación, y que desembocó en la configuración de una forma de entender el *kerigma* como “paradigma greco-romano”. Pero, al producirse, por el avance del conocimiento en la historia, un cambio sustancial en la imagen racional del mundo en la Era de la Ciencia –de tal manera que la racionalidad greco-romana pasó a ser sólo un momento ya superado del pasado–, el paradigma clásico dejó de ser eficaz y su forma de entender el *kerigma* fue quedando por ello al margen de la cultura moderna. Se perdió la fuerza significativa que tuvo la fe cristiana en otros momentos de la historia.

Pero para la fe cristiana adherida al *kerigma* que proclama la doctrina de Jesús sigue teniendo sentido aquella antigua expectativa de la iglesia primitiva de que

entre razón natural y *kerigma* debía de existir una armonía profunda. Por tanto, si la razón ha avanzado en la modernidad hasta superar la razón greco-romana, podrá entonces esperarse una reinterpretación desde la modernidad que arroje nueva luz en el entendimiento del cristianismo. La racionalidad moderna ha sido descrita como nueva imagen del mundo en la Era de la Ciencia (capítulo IV) y, como corolario, hemos analizado la antropología filosófica en la Era de la Ciencia, por cuanto hemos preguntado cómo en ella queda el hombre abierto a las preguntas, enigmas, hipótesis y opciones metafísicas envueltos en su búsqueda del “sentido del Ser” (sección 2 de este capítulo). Por tanto, ¿permite la “racionalidad moderna” un entendimiento más profundo de la armonía entre razón y *kerigma* cristiano? Esta pregunta ha orientado desde el principio nuestro ensayo al constatar la crisis de la religión en la modernidad. Para responderla hemos ido estableciendo con rigor lógico el contenido de los capítulos que nos conducen finalmente a construir la respuesta esencial de este ensayo.

3.1. Armonía entre *kerigma* cristiano y racionalidad moderna

La expectativa es, en efecto, que esta armonía existe. ¿Cómo entenderla? Hacerlo exige una argumentación que muestre la congruencia armónica entre ambos extremos. El resultado de esta argumentación sería el “paradigma de la modernidad” en la interpretación del cristianismo. Este “paradigma” no es sólo una sentencia o una idea sencilla (aunque pueda haber formulaciones pregnantes que ofrezcan quizá con mayor fuerza la esencia de la nueva comprensión del *kerigma*): es un sistema complejo de explicaciones que, en general y en detalle, exponen el cristianismo desde los múltiples parámetros de la imagen de lo real en la Era de la Ciencia, así como desde las inquietudes existenciales contempladas en la antropología filosófica del hombre moderno. Ya el paradigma antiguo no se reducía sólo Platón o Aristóteles sino que suponía una referencia multiforme a las formas variadas de pensar en la cultura greco-romana de referencia (en lo filosófico, lo social, lo religioso, lo político, lo estético). Lo mismo debería ocurrir con un eventual nuevo “paradigma de la modernidad”: su intento de entender el cristianismo debería contener una referencia multiforme a los muchos perfiles de la cultura moderna.

La expectativa cristiana de alcanzar una hermenéutica más profunda en la modernidad se construye desde la persuasión de que el *kerigma* proclamado en la tradición es lo que es y no puede cambiarse. La iglesia cristiana se sabe desde el principio depositaria y proclamadora de los hechos y de las palabras de Jesús, bajo la inspiración y la asistencia del mismo Espíritu de Jesús. Hermenéutica no significa revisión del *kerigma* sino su entendimiento más profundo desde la idea de la realidad creada por Dios –la Voz del Dios de la Creación–, tal como debe ser iluminada desde los diferentes aspectos de la cultura moderna.

Armonía entre el "Dios de la Creación" y el "Dios de la Revelación". Por consiguiente, el supuesto de referencia tiene siempre dos polos. Por una parte, la creencia en que el universo ha sido creado por Dios. Su obra creadora debe responder, por tanto, a los planes de Dios: a su designio creador establecido como la ley natural de acuerdo con la cual el hombre debe construir su existencia. No sólo se trata de la creación del universo físico o viviente, sino de las condiciones objetivas que crean el marco de lo que deberá ser la vida humana y de la forma en que el hombre podrá relacionarse con Dios. El Dios de la creación es el Dios que crea las condiciones que conducen la historia real de los hombres hasta la modernidad. Dios, pues, ha hecho patente su designio "antrópico" en la creación: es la Voz del Dios de la Creación que apunta a lo que podríamos llamar un "diseño antrópico" (orientado al hombre). Pero, por otra parte, si se admite que Dios se ha manifestado a través de la doctrina de Jesús proclamada en el *kerigma*, debe admitirse que la Voz de la Revelación es también la misma Voz del Dios de la Creación. Son dos manifestaciones del mismo Dios que deben estar en armonía. Lo hecho en la creación debe estar en armonía con lo dicho en la doctrina de Jesús (con el *kerigma*). De ahí surge la expectativa de búsqueda de armonía: una armonía que en la modernidad debería superar aquella armonía provisoria que se alcanzó en el paradigma antiguo.

Iluminación bidireccional. Debería ser una iluminación bidireccional: la obra de la creación debería permitir entender qué quiere decir Dios en la revelación; pero las expresiones de la doctrina de Jesús proclamadas en el *kerigma* deberían permitir también conocer mejor la forma y los objetivos de la creación divina. Esta tensión iluminadora es bidireccional: al producirse su acoplamiento se produce la armonía. Se entiende que la Voz del Dios de la Creación es la misma Voz del Dios de la Revelación y entre ambas Voces debe producirse un enriquecimiento armónico. La lógica de la creación y la lógica de la revelación deben acudir a un encuentro bidireccional inequívoco. No es sólo que el conocimiento más profundo del mundo creado ilumine la revelación, sino que ésta permite entender mejor cómo y por qué la creación es como realmente es. El hombre moderno debe "sentir" e "intuir", además de entender por la razón, que su vida en el mundo, en la sociedad y en la historia moderna, tiene una profunda coherencia con la realidad que contempla la proclamación del *kerigma*.

Iluminación provisoria, abierta y crítica. Debemos hablar de iluminación provisoria, abierta y crítica, en el sentido de que uno de los extremos —la Voz del Dios de la Creación— debe ser interpretada por la razón humana que es por su propia naturaleza provisoria, abierta y crítica. Lo que en otros tiempos fue considerado armónico y definitivo (el *kerigma* y la razón greco-romana) se contempla hoy sólo como provisoria y superado por el ejercicio abierto y crítico de la razón. Por tanto, la iluminación bidireccional construida por el discurso teológico antiguo, y también por el moderno —entre racionalidad moderna y *kerigma*—, no es una "verdad absoluta" sino sólo una interpretación perfectible, abierta y crítica. Sólo

una hermenéutica posible que siempre deberá distinguirse del *kerigma* fundante. Toda hermenéutica es siempre superable quizá en el futuro, al igual que, con toda probabilidad, será superado en nuestro tiempo el paradigma antiguo y como lo será también el paradigma de la modernidad en el futuro.

El fundamento normativo: Escritura y Tradición. Aunque la teología que explica la armonía entre razón y *kerigma* es histórica y revisable, la fe cristiana tiene, sin embargo, un fundamento normativo cuya lógica nació al entender la iglesia primitiva que la Providencia divina debía haber “inspirado” la Escritura y “asistido” a la Tradición en su interpretación. Cuando la teología, por tanto, ve que debe proceder a una nueva reinterpretación del *kerigma* queda referida a un fundamento normativo. Es la fijación del *kerigma* en la Escritura y la acción viva de la iglesia siempre “asistida” por el Espíritu en un proceso dinámico abierto continuo (capítulo II). La iglesia cree, por tanto, que para regular esta progresión abierta de las “teologías o hermenéuticas históricamente dependientes”, hay una referencia estable que se funda en la Providencia de Dios que “inspira” la Escritura y “asiste” a la Iglesia para mantener el *kerigma* en la historia (tradición como proceso abierto). Esta norma no aseguraría el haber llegado a la comprensión final del contenido de la revelación, pero haría admisible que las “teologías” (hermenéuticas) son posibles y necesarias, pero no absolutas, explicaciones del *kerigma* cristiano. Así, la iglesia consideró que las teologías del paradigma greco-romano eran “aceptables” (pero no absolutas). Igualmente, deberá ser la iglesia la que considere si las teologías de un nuevo eventual “paradigma de la modernidad” son “aceptables”. El nuevo concilio que postulamos debería avalar la hermenéutica del cristianismo en nuestro tiempo, pero no absolutizaría esta nueva visión del cristianismo que seguiría estando abierta en la historia (capítulo VIII).

El método para el análisis de congruencia. Un método posible de examen de la eventual armonía entre *kerigma* y racionalidad moderna podría consistir en segmentar en bloques el contenido de la proclamación kerigmática (capítulo II) para ir examinándolos ordenadamente desde la imagen de las cosas en la racionalidad moderna. El resultado de este examen sería la iluminación bidireccional que ha sido mencionada (en caso de existir): Se iría entendiendo así que la Voz de la Revelación nos está hablando en el mismo lenguaje de la Voz de la Creación (conocida por la imagen de lo real en la Era de la Ciencia). El “paradigma de la modernidad” iría naciendo así a medida que constatáramos cómo la racionalidad moderna permite descubrir con mayor profundidad la Revelación proclamada en el *kerigma* cristiano. Teniendo en cuenta siempre, como dijimos, que la expectativa de armonía no es nunca absoluta, ya que la razón es provisoria, abierta y crítica, y además la fe cristiana sabe que el *kerigma* proclamado tiene contenidos que van más allá de la razón natural (vg. el misterio de la naturaleza trinitaria de Dios).

3.2. *Armonía entre la Voz de la Revelación y la Voz de la Creación*

Por consiguiente, ¿existe armonía entre el Dios de la Revelación y el Dios de la Creación? El Dios de la Revelación es el Dios manifiesto en la eventual revelación proclamada por el *kerigma* cristiano. El Dios de la Creación es quien eventualmente ha creado un mundo que responde a la imagen de la realidad en la Era de la Ciencia (en el supuesto aceptable de que debe ser más correcta que la imagen del paradigma greco-romano antiguo). El Dios de la Creación no sólo produce el universo físico sino el tipo de hombre que se hace posible en el universo real (antropología filosófica). Por ello, para entender la Voz del Dios de la Revelación es esencial atender a la antropología filosófica del hombre posible en el universo creado por Dios. La Era de la Ciencia es la Era que hace posible al hombre moderno, tal como hemos descrito en las secciones anteriores de este capítulo. El hombre de la modernidad, surgido en un universo autónomo, constata la borrosidad enigmática del universo, se ve abierto al enigma metafísico último y queda emplazado por las circunstancias objetivas a crear su propia vida por el ejercicio libre de sus decisiones personales. Sobre todo en las decisiones metafísicas que deberán configurar el “sentido de la vida”. Hagamos, pues, una selección de los contenidos básicos de la Revelación proclamada en el *kerigma* (ver capítulo II) y examinemos su armonía con la imagen de lo real en la Era de la Ciencia que es, en definitiva, una imagen del hombre real, del hombre de la modernidad, abierto a configurar libremente, por el uso de su razón-emocional el sentido de su existencia.

3.2.1. *El eterno designio de Dios en la Creación*

Un Dios fundamento del Ser y del designio creador. El *kerigma* proclama la existencia de un Dios Uno y Trinitario que constituye el fundamento del Ser. El mundo es creado de la Nada y no tiene en sí consistencia alguna: existe porque Dios lo crea y lo mantiene en el ser por una creación continua. La creación del mundo responde a un eterno designio divino (una voluntad de crear orientada a objetivos que explican la forma de la creación). El plan de Dios –la finalidad de la creación– es crear al hombre para hacerlo partícipe de la vida divina. Así, la forma de la creación se entiende como el escenario apropiado para presentar al hombre la oferta para entrar en comunión con la misma Divinidad Trinitaria. El mensaje revelado de Jesús, transmitido en el *kerigma*, contiene una observación decisiva sobre el designio divino: Dios quiere hacer su oferta a un hombre que acepte como persona libre la oferta divina. En otras palabras: Dios quiere hacer posible que el hombre pueda cerrarse, como persona libre, a la oferta divina; debe ser posible, si esta negación de Dios se consuma, que el hombre se haga entonces

“pecador” (es decir, responsable de haberse negado libremente a la oferta divina). Dios sabía, por decirlo así, que este proyecto creador tenía la grandeza del don de la libertad. La grandeza de un diseño en que el hombre y Dios se interpelan de “tú a tú”. Pero esa misma libertad real haría también real el pecado: la realidad de una humanidad cerrada a Dios por el pecado. En este sentido, la estirpe humana iba a ser pecadora. Bastaría el pecado de uno para que en la humanidad se hubiera consumado el pecado. A los ojos de Dios no sólo la humanidad estaba atrapada por el pecado, sino que la misma creación estaba también sometida a las consecuencias del pecado. Aparte del pecado que pudiera asumir un hombre individual, la humanidad en su conjunto estaba así afectada por un pecado de la “estirpe humana como tal”. ¿Tenía sentido que Dios emprendiera entonces la creación de una humanidad pecadora? El *kerigma* cristiano se hizo eco de algo que entendió esencial en la revelación predicada por Jesús: que Dios había tomado desde la eternidad la decisión de asumir y, al mismo tiempo, perdonar el pecado del hombre y de la humanidad. Esta voluntad divina de salvar (“redimir”) del pecado había hecho posible la creación, nacida así de la misericordia divina ante el pecado. Donde sobreabundó el pecado (en la humanidad) sobreabundó la Gracia (por parte de Dios). Pero la predicación de Jesús había también revelado que, dada la naturaleza trinitaria de Dios, esta voluntad divina salvadora era obra del Verbo, segunda Persona de la Trinidad. El designio divino, por tanto, era el plan de crear un mundo para la libertad y de asumir el pecado que esa libertad llevaría consigo. La obra creadora y su eterno designio es emprendida por Dios en su unidad ontológica. Sin embargo, la doctrina de Jesús que describe la naturaleza trinitaria de Dios –más allá de cualquier atisbo de la razón natural– transmite en el *kerigma* cristiano matices importantes de la participación de las tres Divinas Personas en la obra creadora que corresponden a rasgos inmanentes de la ontología misma de la Divinidad Trinitaria. El Padre que funda el Ser de toda realidad, produce y mantiene en el ser a toda la creación; el Hijo o Verbo en que consiste la Sabiduría, el Logos, que diseña la obra creadora, asume el pecado, la redención, la encarnación y la obra de Cristo, encabezando ante Dios a la Humanidad a la que el Dios Uno concede la Gracia de la creación; el Espíritu Paráclito que constituye el Amor interno de la Trinidad y que funda la obra creadora del Padre y el diseño cristológico de la creación, ya que toda la obra del Dios Uno se asienta en su esencia como Amor o donación expansiva de sí mismo. La obra de Dios, incluida su voluntad de redención y perdón, es obra del Dios Unitario: así el Espíritu de Dios que todo lo abarca es el Espíritu del Padre, el Espíritu del Hijo y el Espíritu Santo. No son “tres” Espíritus, ni tres entidades divinas diferenciadas e independientes. El Dios revelado es la perfecta unidad de Acción y de Vida que supone conciencia de ser Padre (principio y fundamento del Ser), conciencia de ser Hijo (imagen de Sí Mismo como Logos o Sabiduría Divina) y conciencia de ser Espíritu Santo (ser el Amor que inunda la realidad interna de Dios). El Dios revelado en Jesús se muestra en diálogo interno consigo mismo: tres sujetos dia-

logales (el Padre, el Hijo y el Espíritu) que representan aspectos especiales de la Vida Interior de la Divinidad y de la obra *ad extra* emprendida en el designio de la Creación. Apelar al Dios cristiano no puede implicar diferenciación: dirigirse al Padre, al Hijo o al Espíritu Santo, es dirigirse a la unidad inmanente del Dios trinitario es dirigirse al Padre que principia y fundamenta el Ser como “padre”, al Hijo o Sabiduría eterna del Padre que diseña y realizada la obra creadora en Cristo y al Espíritu Santo como Amor que vincula interiormente toda la realidad inmanente de Dios. Los conceptos utilizados en el *kerigma* (presentes algunos en las Escrituras y otros en la hermenéutica teológica posterior), para entender la realidad inmanente del Dios trinitario, como son generación, persona, relación, amor, sustancia, hipóstasis, espiración, etc., deben considerarse sólo aproximaciones analógicas, en el fondo insuficientes, que apuntan (y también en cierta manera ayudan a precisar en lo que cabe) el insondable Misterio revelado por Jesús, del que nos quiso dejar vestigios en sus palabras y en sus obras.

La historia del Jardín de Edén. Esta narración del teólogo bíblico, que se encuentra en Gen 1,11, fue explicada literalmente durante mucho tiempo. Hoy se entiende como una narración que el teólogo judío concibió para dar sentido a la historia. En ella se expresaban de forma mítica y ejemplar contenidos teológicos que, sin duda, formaban ya parte de la doctrina común de entonces. Pero el *kerigma* cristiano asumió esta narración como criterio iluminador de la doctrina proclamada por Jesús (como asume igualmente el AT como prólogo de la revelación final en Cristo). Esta historia “primordial” de lo que, en el supuesto de su autor, presumiblemente aconteció en los primeros tiempos (ver capítulo II) nos dice que Dios creó un Jardín de Edén, el Paraíso, donde no existían dolor ni sufrimiento y donde el hombre tenía al alcance de la mano para comer el Árbol de la Vida. Sin embargo, en ese mismo Paraíso colocó también Dios otro árbol: el Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal. Con cierta imprecisión comenta el autor bíblico que Dios prohibió a Adán y Eva que comieran de ese árbol, pero la serpiente les tentó diciendo: si coméis del árbol de la ciencia del bien y del mal, seréis como dioses. Una vez consumado el pecado (comer del árbol prohibido) Dios decidió expulsar a nuestros primeros padres del Jardín de Edén, poniendo en sus puertas ángeles con espadas de fuego para impedir que entraran. Es claro que esta historia se construyó para comunicarnos un mensaje teológico (o sea, una interpretación del designio divino en la creación). La historia es verdadera, y existe realmente lo que en ella se narra, aunque no lo sea literalmente. La primera enseñanza es decirnos que Dios hubiera querido crear al hombre sin la carga del sufrimiento, situándolo en un Paraíso. Pero en todo caso Dios quiso que el hombre pudiera abrirse a Dios (aceptando su palabra) o rebelarse contra Él (comiendo del árbol de la ciencia para hacerse como “dios”). En el Paraíso el hombre debía ser, en todo caso, libre para poder pecar. Por ello, al consumarse el pecado, entendió Dios que no podía seguir manteniendo al hombre en el Paraíso y lo expulsa al mundo real que conocemos: el mundo de la indignancia,

dolor, sufrimiento y muerte. Esto contiene una enseñanza importante: Dios ha aceptado el sufrimiento porque el hombre pecador en el Paraíso –en posesión ilimitada de la Vida– se habría separado de Dios. Pero, en la vida real, el dolor y el sufrimiento, la indignancia, van a reconducir al hombre a Dios. Un contenido teológico del *kerigma* cristiano entendió que, de acuerdo con la doctrina de Jesús, la muerte había entrado en la historia por el pecado (el pecado de nuestros primeros padres). Dios, en su Providencia creadora, había aceptado un mundo de muerte para que el hombre abierto a la posibilidad del pecado (de hacerse como Dios), es decir, libre, se abriera desde la libertad a la oferta de comunión trinitaria hecha por Dios en la creación.

La creación en la Era de la Ciencia. No queremos afirmár, por supuesto, que la ciencia hable como tal de la “creación” (capítulo IV). Pero, si Dios es el creador del mundo, el resultado de la creación, constatado en la ciencia, debe ayudarnos a los creyentes a entender el plan de Dios. Lo que Dios ha hecho es, en último término, lo que el hombre tiene delante de los ojos y puede describir por la razón. El supuesto de que partimos es que la ciencia moderna constituye la descripción más correcta a la que, de momento, ha llegado la razón humana; más correcta, cabe suponer con sensatez, que la del paradigma greco-romano. ¿A qué nuevo entendimiento del *kerigma* cristiano nos lleva?

La imagen de la realidad en la Era de la Ciencia (capítulo IV) conduce a la filosofía de un universo enigmático, borroso, que no impone una Verdad única, sin alternativa, puesto que la razón científico-filosófica es tanteante, hipotética y crítica. La descripción del universo parte de un estado primordial (*big bang*) que de acuerdo con los principios y leyes de la materia naciente es capaz de generar por evolución todos sus estados internos en cada momento del tiempo. Estamos hablando de estados físicos, biológicos y psíquicos, y cada uno de ellos con su complejidad propia. Es un universo autónomo (cuya ontología y leyes propias explican los estados de su propia evolución). Sin embargo, autonomía procesual del sistema no significa *eo ipso* autosuficiencia. La razón científico-filosófica, como veíamos, intenta conocer la autosuficiencia del universo real y se refiere por ello a dos posibles hipótesis metafísicas de coherencia última: la Divinidad trascendente y una Pura Mundanidad sin Dios. Por consiguiente, la Era de la Ciencia hace posible concebir argumentos razonables para considerar que Dios es el fundamento del Ser, diseñador racional y creador del universo. Pero esta hipótesis no es única ni necesariamente impuesta. Es posible y debe ser asumida por la voluntad personal del hombre libre que se inclina racionalmente a ella. Al mismo tiempo, la razón construye también la hipótesis alternativa del universo autosuficiente, puramente mundano, sin Dios. La apertura a estas dos hipótesis es, por otra parte, el supuesto de partida en que se funda el discurso del hombre en la antropología filosófica, tal como hemos visto.

En consecuencia, el creyente debe entender que el Dios de la creación ha querido que el universo tenga una naturaleza tal que, visto desde dentro por

el hombre, lo hace esencialmente enigmático. El universo es tal como Dios ha querido y la razón científico-filosófica nos dice –constata con la mayor fiabilidad– cómo ha querido hacerlo: a saber, enigmático y sin imponer necesariamente un modo de ser entendido metafísicamente. Por otra parte, el diseño divino desde la razón natural es extraordinariamente armónico con el diseño divino creador transmitido en el *kerigma* cristiano. Este escenario en que Dios no se impone necesariamente deja abierta la libertad para negar a Dios y hace suavemente posible el pecado (o sea, la existencia libre al margen de Dios). La imagen del universo en la ciencia moderna es más apropiada que el teocentrismo greco-romano para una explicación del *kerigma* y de la teología del pecado unida a la teología de la creación. Si Dios crea al hombre libre, capaz de pecar y orientar su vida al margen de Dios, debe poder hacerlo: y, si Dios hubiera impuesto en el universo por la fuerza necesaria de la razón el reconocimiento de su existencia, el hombre se hallaría en una posición casi con salida única, reconocer y acatar su existencia, sometándose a su voluntad. Es verdad que el hombre podría, aún así, rebelarse contra Dios, pero este “pecado” sería casi un suicidio existencial. ¿Es esta una forma respetuosa y viable de hacer al hombre libre y dejarle abierto el pecado? Parece que, si Dios ha querido hacerlo realmente libre para separarse de Él, no lo habrá hecho poniéndole de forma sesgada en la alternativa abierta entre un sometimiento racional de acuerdo con la estructura natural de las cosas y la rebelión existencial desde la irracionalidad. La naturaleza enigmática de la realidad muestra, en cambio, la finura del diseño creador para hacer realmente posible la libertad: el hombre que quiere vivir en la mundanidad sin Dios puede hacerlo situándose en el ámbito que Dios ha dejado abierto racionalmente, el de la pura mundanidad sin Dios. El universo mueve al hombre a abrirse a Dios y es conducido por Dios a aceptar la invitación a la filiación divina. Pero Dios no se impone, porque el hombre cerrado a Dios halla una salida natural en la pura mundanidad sin Dios. Esta salida natural ha tomado forma en la estructura de la realidad creada por Dios.

Este universo de metafísica borrosa que podría ser puramente mundano y que hace posible el pecado, en que se consuma realmente el pecado –dejando a la creación y a la humanidad sometidas al pecado–, es el que Dios ha aceptado, querido, redimido, hecho posible por la voluntad de su eterno designio asumida por el Verbo. Al constatar el borroso universo de la razón científico-filosófica se entiende hasta dónde ha llegado, desde la misma estructura ontológica radical de la creación, el designio de hacer posible la dignidad libre del hombre. La ley natural de la creación no es el teocentrismo de la imposición de un orden divino, sino la ley de la libertad que dona al hombre la tarea de crear su propia vida. El orden natural creado por Dios es el de la creatividad humana en la historia para asumir en libertad un orden divino de libertad. Esta nueva perspectiva, además, concuerda perfectamente con la historia paradigmática del Jardín de Edén. Como hemos visto, en todo caso quiere Dios que el hombre tenga al alcance de

la mano el árbol de la ciencia del bien y del mal. Es así la opción viable a comer, a pecar (distanciándose de Dios), haciéndose como Dios en el mundo, como dueño y señor absoluto de la realidad al margen de Dios. El árbol de la ciencia se nos presenta –desde el conocimiento del mundo real– como imagen de la pura mundanidad abierta al hombre como posibilidad de asumir el pecado “haciéndose señor y dueño absoluto de la realidad”.

La Era de la Ciencia nos muestra, pues, un hombre en el universo creado que refleja la doctrina de Jesús o Voz del Dios de la Revelación. a) Muestra un universo enigmático que, aunque no impositivamente, apunta a la existencia de un Dios fundamento del Ser, creador y sostén del universo, principio y fin de todas las cosas (el Padre). b) Muestra un universo autónomo, que se hace a sí mismo con dolor en el *drama* de la historia, que permite la *dignitas* de construir la propia vida en la libertad teniendo que decidir el sentido metafísico de la vida ante *enigma* de un universo borroso (el Hijo, el logos cristológico). c) Muestra que Dios, de haber creado –o sea, si el mundo es creado y refleja su designio–, se ha “dado a sí mismo” en un universo autónomo (ha obrado con Amor) y ha emplazado al hombre a “donarse a sí mismo con libertad a Dios dejándose impulsar por la fuerza del Amor” (el universo es un designio que compromete al hombre frente al Amor, tal como vemos en la esencia de la religiosidad natural), mostrándose así un universo que impulsa hacia el Amor (el Espíritu Paráclito).

Sufrimiento y sentido de la autonomía del universo. La creación autónoma del universo (constatada cuando la ciencia conoce la suficiencia evolutiva de la ontología y de las leyes de la materia para explicar la producción de todos sus estados en el tiempo) se presenta así como un elemento esencial en el plan creador de Dios. Esta autonomía, en efecto, favorece que la hipótesis puramente mundana sea posible. El diseño creador debía hacer posible tanto el acceso a la hipótesis de la Divinidad como a la hipótesis puramente mundana y esto no habría sido fácil si el proceso evolutivo fuera inexplicable y necesitara la intervención de un “Dios tapa agujeros”. Por ello, el proceso evolutivo autónomo supone ir accediendo a la vida poco a poco, a través de la muerte, el sufrimiento, la contradicción, la lucha por la vida, que van acercando a la perfección. La autonomía supone “hacerse a sí mismo” y esto lleva al designio evolutivo y al acceso a la perfección a través del drama dialéctico de la afirmación y de la negación. Dios crea, pues, un mundo autónomo e indigente que responde a un designio orientado a la libertad, a crear la posibilidad del pecado y a conducir suavemente la existencia a enfrentarse con la oferta de la filiación divina. El *kerigma* cristiano proclama así que el mal y el sufrimiento son consecuencia de un designio creador que asume el pecado. Igualmente, la historia del Jardín de Edén explica claramente que pudiera haber habido una creación sin sufrimiento y sin muerte, aunque siempre con la presencia cercana del árbol de la ciencia. El pecado, como hemos visto, es causa de que Dios expulse a la especie humana del Jardín de Edén. Es entonces cuando Dios crea el mundo real según un plan en que juega un papel determinante la

autonomía de un mundo en evolución y en el que se accede a la vida a través de la muerte y del sufrimiento. Dios acepta crear un universo dramático, con sufrimiento, como sistema autónomo que haga posible la libertad, pero para ello debe evolucionar hacia la perfección a través de la vida y la muerte. Además, acepta el sufrimiento porque será la ocasión de que el hombre se convierta hacia Dios, única posible fuente de la plenitud. La Era de la Ciencia ha contribuido, por tanto, a conocer cómo es realmente este universo autónomo que, por la fuerza de la evolución, se ha ido “haciendo a sí mismo” a través del drama del ascenso evolutivo hacia la perfección por la superación (muerte) de la imperfección. El mundo real se presenta así como un diseño que nos hace entender de qué forma ha hecho Dios posible la conjunción de la autonomía del universo, del enigma sobre su fundamento metafísico (la libertad) y del drama de la vida que hace posible tanto la autonomía como la indigencia del hombre (el sufrimiento que, a pesar de su autonomía, ya fuera del Jardín de Edén, le impulsará a buscar la plenitud en Dios). La facticidad del Cosmos evolutivo, dramático, autónomo y autocreador de sí mismo, es congruente con la imagen de la forma que debía tener el universo según el diseño creador para la libertad en la Voz del Dios de la Revelación manifestada en Jesús.

El Misterio de Iniquidad puramente mundana: ángeles y demonios. Es un hecho, según lo expuesto, que la imagen de lo real en la modernidad, tal como intencionalmente ha sido creada por Dios, describe un universo enigmático que ofrece a la libertad del hombre la posibilidad de ser entendido de una forma puramente mundana, sin Dios. El universo ofrece, pues, “comer del árbol de la ciencia” para “ser como un Dios en el mundo”; para sentirse dueño y señor de la realidad. Esta estructura cósmica constituye por sí misma una fuerte atracción tentadora para el hombre. Por ello, quienes se sitúan frente a Dios se sienten molestos por la fe de quienes reconocen a Dios. Nace en ellos una agresividad contra lo religioso, ya que, si fuera cierto, pondría en cuestión la opción puramente mundana de los no-religiosos. El hombre vive, pues, en un ámbito mundano que le induce, le mueve a rechazar a Dios: es la contradicción de un Dios que permite el Mal, el drama de la historia, y que calla en un universo enigmático. En el hombre se manifiesta dentro de sí una voz personal, que es su propia persona, que le lleva al desánimo y a la desesperanza. Fuera de él, la entidad personal de quienes no creen constituye un cuerpo que le insta de tú a tú a situarse en la increencia. El mundo descrito en la modernidad hace entender que esta es la situación real del hombre. Desde esta experiencia se entiende perfectamente que el *kerigma* se refiera al árbol de la ciencia, a la libertad que conduce al pecado y al mundo de la increencia como Misterio de Iniquidad (vg. en san Juan o en el Apocalipsis) que se enfrenta a la creencia. En conexión con la Iniquidad, la Escritura aceptó, como vimos (capítulo II), la creencia en ángeles (que inducen hacia Dios por un impulso personal) y demonios (que inducen personalmente a cerrarse a Dios, como hace la serpiente en el Jardín de Edén). El hombre se rebelaba contra el teocentrismo y el orden

de la razón porque el Maligno, las fuerzas demoníacas personales inducían con fuerza al error. En la Edad media se insistió en los demonios especiales correspondientes a cada uno de los pecados capitales. Pero, ¿cómo entender la realidad de ángeles y demonios? ¿Deben verse, según la fe, como seres personales, como poderes intermedios creados por Dios, de acuerdo con las creencias ordinarias en las culturas antiguas de Mesopotamia y del Oriente Medio? Notemos el hecho de que, al desaparecer el teocentrismo del paradigma antiguo, queda claramente delimitado realmente un ámbito mundano creado por Dios como Misterio de Iniquidad en el que “fuerzas personales” inducen al hombre a la negación de Dios. Detrás, pues, de los conceptos bíblicos podría esconderse quizá la realidad que ha sido entendida en la modernidad. Es decir, de la misma manera que la historia del Paraíso se interpretó literalmente durante mucho tiempo y hoy se entiende la forma en que esa historia nos habla de la realidad de otra manera, así igualmente quizá la realidad que expresan ángeles y demonios tampoco debiera entenderse en sentido estrictamente literal. ¿Debe hacerse así? No lo sabemos. Según la lógica de la fe cristiana (capítulo II), el *kerigma* ha hablado hasta el presente de ángeles y demonios con toda claridad, se trata de una temática incluso mencionada en concilios y documentos recientes del magisterio insisten en su condición personal. Es, pues, lo que deben aceptar los creyentes. Sin embargo, se trata de una cuestión de fe y de teología que debería estudiarse y clarificarse, ya que, por una parte, sabemos que la cultura hebrea está dentro de las Escrituras y, por otra, la iglesia sigue hoy estando “asistida” por el Espíritu para hacer frente a cuantos problemas teológicos plantee la interpretación y la proclamación del *kerigma* en nuestro tiempo.

La ontología del Dios del kerigma y la ontología de la ciencia. El *kerigma* proclama la existencia de un Dios que crea el universo de la nada; es decir, a partir de la ontología primordial de la misma realidad divina. Ese Dios hace que el universo nazca y lo sostiene en el ser continuamente por una acción creadora persistente. En alguna manera misteriosa el universo está “hecho de Dios”, es abarcado desde dentro por Dios en su totalidad y el Espíritu divino aletea en todas las cosas con su presencia dialogal en el interior del espíritu de los seres humanos. El Dios Trinitario revelado por Jesús está presente por las tres Divinas Personas en todo lo creado. El Espíritu del Padre que sostiene la ontología del universo; el Espíritu de Jesús, la Sabiduría del Verbo que en el diseño cristológico de la libertad explica el sentido y la forma de la creación; el Espíritu Paráclito por quien el impulso del Amor esté presente en todas las cosas. Esta ontología divina unitaria de la creación se ha topado históricamente con dos dificultades conceptuales que entorpecían su entendimiento. Primero, la ontología dualista del paradigma greco-romano: la materia platónica con la que el Demiurgo hace el mundo, el dualismo platónico o aristotélico, reinterpretado después en la patrística y la escolástica. Segundo, el reduccionismo nacido de la mecánica clásica que, llevándolo a sus últimas consecuencias modernas, nos ofrecería la

imagen de un universo robótico donde la conciencia sería sólo un epifenómeno sin función y sin explicación. Pero, frente a esto, la imagen de la Era de la Ciencia nos presenta, como veíamos, una ontología monista y holística del universo. Una ontología de campos y unidades ontológicas en las que se habría producido por la materia fermiónica la aparición del mundo mecano-clásico que permitiría un mundo de objetos diferenciados (esencial para la vida, como veíamos). Pero, sin embargo, la imagen científica actual, monística y holística, del universo nos hace entender que la diferenciación macroscópica mecano-clásica es un episodio, pero que la ontología profunda de la materia son los campos holísticos que causan la emergencia del psiquismo porque la “sensibilidad-conciencia” pertenece a la ontología primigenia que constituye el universo. Es, en último término, la ontología misma de Dios como fuente primordial de la sensibilidad y de la conciencia de que participan los seres creados. En este universo unitario y campal aparece siempre la referencia a un fondo explicativo constituido por el mar de energía, el universo implícito, el fondo universal del vacío cuántico que el creyente puede entender como referencias que apuntan “primitivamente” a la ontología fontal de la Divinidad que el *kerigma* cristiano proclama. En conclusión, parece que la imagen de la ontología del universo que va abriéndose paso hoy, más allá del reduccionismo, en la ciencia moderna hace más inteligible la ontología del Dios creador proclamada en el *kerigma*. Con una capacidad iluminadora mucho mayor que la ontología dualista del paradigma greco-romano. En el capítulo IV hemos podido seguir en detalle la emergencia de esta nueva física, no-reduccionista, que, en conjunto, permite entender con mayor verosimilitud la idea de una Divinidad fundamento del Ser que es al mismo tiempo el fondo de todas las cosas y la causa fontanal del psiquismo del hombre.

3.2.2. *El Misterio de Cristo*

La proclamación del *kerigma* está centrada en la persona de Jesús. No sólo es que el cristiano se adhiera al mensaje transmitido por Jesús, sino que Jesús mismo es el mensaje. Es más, su doctrina explica quién es Jesús y anticipa lo que constituirá el centro esencial de su mensaje: el misterio de su Muerte y de su Resurrección. Es lo que llamamos el Misterio de Cristo en cuya proclamación revela Jesús el Misterio de Dios. Fue explicado en los diversos sistemas de teología encuadrados durante siglos en el paradigma greco-romano. Ahora bien, ¿cómo se entiende el Misterio de Cristo desde la Era de la Ciencia? ¿Cuál es la lectura o hermenéutica del Misterio de Cristo que puede hacer el hombre de la modernidad? En principio, el hombre natural es resultado de la obra creadora de Dios: percibe, pues, por su condición natural, iluminada en la Era de la Ciencia en la modernidad, la Voz del Dios de la Creación. Es el hombre cuya antropología metafísica hemos descrito: el hombre abierto al enigma de la Cifra o del “sentido del ser” que le

instala en aquella inquietud metafísica esencial que se expresaba en la pregunta final por el posible Dios oculto y liberador. El Misterio de Cristo es proclamado en el *kerigma* como la esencia del mensaje divino revelado, o sea, como esencia de la Voz del Dios de la Revelación: ¿qué armonía se percibe entonces entre la inquietud metafísica del hombre de la modernidad y la Voz del Dios de la Creación? ¿Cuál es la hermenéutica del Misterio de Cristo desde la antropología filosófica del hombre de la modernidad?

La Muerte y la Resurrección de Cristo como revelación del eterno designio. El *kerigma* que transmite la doctrina de Jesús proclama que Cristo es Dios, una Persona divina hecha carne, realidad humana. Es el Hijo de Dios, uno con el Padre y con el Espíritu en la esencia trinitaria. La Encarnación es así el fundamento de la doctrina de Jesús. Pero el mensaje revelado, no sólo en las palabras sino en los hechos de Jesús, concluye en el Misterio de su Muerte y de su Resurrección. Este Misterio realiza y al mismo tiempo revela el plan eterno de Dios, su designio en la creación del universo y en el establecimiento de una relación con los hombres en la filiación divina (capítulo II). Una humanidad recapitulada en Cristo, como su cabeza, que es amada por Dios “en Cristo”, en el logos cristológico que diseña el sentido de la creación. Se proclama que Cristo es el Mesías salvador, el enviado de Dios, el Ungido que anuncia y realiza en un momento del tiempo la Bendición prometida a los padres de Israel, escondida desde la eternidad en el designio divino. Revela, pues, cómo va a realizarse el cumplimiento de la Alianza entre Dios, Israel y todos los linajes de la Tierra.

El plan establecido *ab aeterno* se patentiza primero en la *Muerte de Cristo*: en ella se ve que Cristo ha elegido la vía de la kénosis, del vaciamiento total y del oscurecimiento de la Gloria de su condición divina, en palabras de San Pablo, dejándose llevar a la muerte en cruz. Al ser Cristo persona divina es la misma muerte de Dios (de la naturaleza humana de la única persona divina de Cristo); es, pues, el anonadamiento máximo de la Divinidad creadora encarnada en Jesús (aunque no en el sentido ontológico intratrinitario, como después se explicará). Extraordinario misterio que, sin embargo, es anunciado con firmeza en la proclamación kerigmática. Al mismo tiempo se proclama que la muerte de Dios en la cruz realiza y revela en un momento del tiempo la “Redención” de la humanidad sometida a las consecuencias del pecado universal. Cristo, el Verbo de Dios, por su muerte en cruz asume, toma sobre sus espaldas y perdona el pecado humano, de acuerdo con el eterno designio del Dios Uno en las tres Divinas Personas. Al decidir la Trinidad crear el mundo y hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza se hace así posible el diseño cristológico de la historia. Pero lo que Cristo acepta es la kénosis que, en realidad, hace posible la libertad, el pecado y la santidad de los hombres en la historia. En otras palabras, la kénosis divina hace posible la creación en que el anonadamiento divino dejará abierta la puerta real a la negación libre de Dios que constituye el pecado. El vacío cósmico en que Dios anonada

la Gloria de su Divinidad y establece la Sabiduría de la historia de la salvación en el orden creado es la obra del Verbo que, tras su encarnación, se constituirá en Cabeza de la humanidad, haciendo entrar a los hombres en la filiación divina como "hermanos de Jesús". En este sentido la creación del mundo que vemos es debida a la cruz de Cristo que realiza y revela la decisión eterna del Verbo de Dios en unidad con el designio trinitario.

Pero el eterno designio se realiza y revela también en la *Resurrección de Cristo*. Tras haber sufrido realmente la muerte (en su naturaleza humana) Cristo resucita de entre los muertos con un cuerpo nuevo espiritual, el cuerpo de una nueva creación de la que Cristo es primogénito. La tumba vacía (que desde la fe tenemos la seguridad que se produjo) es el signo de Dios para mostrar que el Cristo que se manifiesta sorprendentemente a los discípulos ha resucitado y es ya el cuerpo glorioso. El *kerigma* primitivo entendió y proclamó que Cristo anunciaba por la Resurrección que la actitud divina ante la historia —la kénosis en la cruz— no era la última palabra de Dios. A la kénosis de Cristo, inoperancia y anonadamiento del poder de la Divinidad ante el mundo sometido al pecado —o sea, al momento del escenario de la historia humana en que el hombre debe decidir su voluntad ante Dios— le seguirá el escenario final en que Dios se manifestará a los hombres como el Dios liberador que realiza la Bendición prometida en la Alianza con Israel. Pero el *kerigma* es consciente de que esta liberación final es metahistórica: es la resurrección que supone pasar por el trance de la muerte y que hace entrar en la nueva creación transcendente. Cristo es así el primogénito que, por su resurrección, anticipa, realiza y anuncia, el camino de liberación metahistórico que deberá recorrer la humanidad.

El Misterio de Cristo, de su Muerte y su Resurrección, es la síntesis esencial del *kerigma*. Todo debe ser entendido a la luz de este Misterio. Explica por qué el universo ha sido creado, cuál es su sentido, cuál es la posición de Dios ante la historia, qué es el hombre, cómo llegará a la liberación y cuál es el final de la historia. Explica las teologías de la creación y del pecado, la teología del sufrimiento, la teología soteriológica (de la salvación humana), de la teología pneumatológica (de la presencia del Espíritu Santo que inunda la interioridad humana con el fuego de la presencia del Amor divino) y de la salvación escatológica (metahistórica, más allá de la muerte). Al asumir Cristo la muerte real en la cruz no sólo manifiesta que nos redime del pecado (crea el mundo real de la libertad), sino que también se solidariza con el dolor que va a llevar consigo la creación del mundo autónomo de la libertad. Cristo se solidariza con el dolor producido por la kénosis de la Divinidad ante un mundo autónomo que camina hacia la perfección en el proceso evolutivo desde las experiencias dramáticas de la historia humana.

Eternidad y tiempo en el misterio de la Redención. El Misterio de Cristo —vislumbrado por la palabra y los hechos de Jesús y proclamado por la iglesia en el *kerigma*— es el Misterio de Dios y de su eterno designio en la creación del mundo

para hacer posible la filiación divina de la estirpe humana. El Misterio de Cristo realiza el Eterno Designio en el tiempo del mundo. Pero en el tiempo de Dios (que suele designarse como eternidad) es donde nace, desde el Amor trinitario originario, el logos cristológico (la voluntad del Verbo que acepta la kénosis cósmica que se hará manifiesta en el Misterio de Cristo, en su Encarnación, Muerte y Resurrección). El tiempo de Dios y el tiempo del mundo se entrelazan de una manera misteriosa. Una vez consumado el Misterio de Cristo, plenificado en la Resurrección, es la misma persona de Cristo, al resucitar desde las sombras de la muerte, ya gloriosa, la que produce la efusión del Espíritu pentecostal sobre toda la creación y sobre el espíritu humano y la que encabeza la entrada de la humanidad en la Nueva Creación en que se participa de la vida divina, sacándola de la muerte o de la no-existencia que se hubiera impuesto si no se hubiera dado el eterno logos cristológico manifiesto en Cristo. La creación y su plenitud, su origen y su final, nacen del Misterio de Cristo. Pero de la creación cósmica y de la efusión del Espíritu disfrutaban todos los hombres: los de antes, los del tiempo de Cristo y los de después. En el “tiempo de Dios” (la Nueva Creación) convergen de forma misteriosa todos los hombres, los justos que han aceptado la oferta divina, que han vivido en los diferentes momentos del “tiempo del mundo”. Así, todos los muertos, los de todos los tiempos, entran en el tiempo de Dios, la hora de la salvación, encabezados al unísono por el Primogénito de la Creación, Cristo, al renacer desde la muerte real, desde el mismo *sheol* en que estaría perdida la humanidad, por la resurrección de su cuerpo glorioso. Esta Primogenitura Soberana de Cristo que encabeza la entrada de la humanidad en la Nueva Creación es la que reflejan los textos neotestamentarios sobre el Juicio Final, en que nuevamente, de forma misteriosa, convergen la diacronicidad del “tiempo del mundo” con la enigmática sincronicidad del “tiempo de Dios” en la “eternidad”.

La hermenéutica del Misterio de Cristo en la Era de la Ciencia. ¿Cuál es la hermenéutica del Misterio de Cristo en la Era de la Ciencia? Si hermenéutica es la interpretación (la forma de entender cómo una imagen, un pensamiento, un texto, conecta con la realidad), se trata ahora de preguntarnos cómo el hombre de nuestro tiempo –aquel que tiene la experiencia y la idea de la realidad que se muestra en la Era de la Ciencia (capítulo IV)– puede entender lo que significa el Misterio de Cristo que, hoy como ayer, es proclamado en el *kerigma* cristiano. Es decir, cómo conecta con la realidad y con la experiencia de la realidad en el hombre de la modernidad. No nos referimos a la hermenéutica desde la actualidad de lo que fue en otro tiempo la hermenéutica del *kerigma* desde el paradigma greco-romano. Nos referimos sólo a la hermenéutica del puro *kerigma* de la esencia primigenia de la fe cristiana proclamado desde los primeros tiempos del marco cultural hebreo y posteriormente greco-romano. La teología actual es capaz de purificar el *kerigma* y exponerlo, aislándolo de sus influencias epocales, bien sea la hebrea o la greco-romana (capítulo II). La pregunta es, pues, ahora:

¿qué dice el Misterio de Cristo al hombre actual, existencial y filosóficamente situado en la Era de la Ciencia?

Hemos visto cómo el ser humano se ve constreñido por su naturaleza a un compromiso existencial auténtico: una existencia de acuerdo con su verdad en el mundo. Esta llamada existencial a “ser hombre en autenticidad” produce la condición moral de nuestra especie. Ahora bien, saber qué hay que hacer con la vida y cómo orientarla ante las preguntas metafísicas últimas depende del uso de la razón. Es la razón (natural, ordinaria y científico-filosófica) la que estudia las condiciones objetivas de la realidad dinámica del universo para construir “proyectos de existencia auténtica”. Antes (en este capítulo, sección 2) nos referíamos a la antropología filosófica: la condición filosófica del hombre en la Era de la Ciencia, en cuanto abierto a un mundo enigmático y últimamente borroso (descrito por la razón científico-filosófica) que, siguiendo a Jaspers y Heidegger, le dejaba abierto al enigma de la Cifra y a la pregunta última por el sentido del Ser. El hombre de la Era de la Ciencia queda así instalado en una cierta “condición metafísica” (una manera de estar abierto al enigma metafísico y al problema existencial de deber asumir una posición existencial libre ante lo último). Por ello, esta condición metafísica del hombre de nuestro tiempo es esencialmente “problemática”: es nuestra condición humana –determinada por todos los factores condicionantes de la Era de la Ciencia– la que nos sitúa inevitablemente en una conciencia de la propia vida como problema: como el inexcusable problema de deber asumir con riesgo un compromiso metafísico por sí mismo borroso y problemático.

La borrosidad que funda la esencia metafísica del problema existencial lleva a que la razón pueda delimitar dos posibles hipótesis de coherencia última de lo real: Dios y la pura mundanidad sin Dios. Si nuestro análisis existencial sobre la condición metafísica del hombre en la Era de la Ciencia es correcto (y creemos que lo es), entonces debe decirse por ello que la “problematicidad de su condición metafísica” queda centrada en dos grandes preguntas que atañen a la plausibilidad de la metafísica teísta: la pregunta por el Dios oculto y la pregunta por el Dios liberador. La condición metafísica del hombre natural le hace vivir su vida bajo el peso enigmático de estas dos grandes preguntas. En ellas termina el discurso de la razón moderna científico-filosófica, después de reconstruir el origen del universo, la evolución de la materia y de la vida, hasta la emergencia de la razón humana que es ya consciente del universo existente y que se abre a su enigma metafísico último. No perdamos de vista que el hombre antiguo, en el paradigma greco-romano, no se sentía en esta misma condición metafísica que es propia de la modernidad: se sentía, más bien, en un horizonte metafísico de naturaleza teocéntrica que determinaba su sensibilidad existencial de forma muy distinta. El hombre, según la razón antigua, se sentía en un ámbito natural en que Dios se “imponía”, era “patente”, por la cultura, por la sociedad, por la religión y por la razón.

Pues bien, el hombre en la condición metafísica moderna, abierto a estas

dos grandes preguntas en que se “cifra” el enigma del mundo, es el que aborda la tarea de “lectura” –de hacer la hermenéutica– del acoplamiento del Misterio de Cristo a la realidad (que es la realidad de su propia condición metafísica y existencial como ser humano). El hombre moderno no siente la realidad como la sentía el hombre bajo la presión de la cultura teocéntrica antigua. Por ello puede entender la armonía extraordinaria, por una parte, entre la pregunta por el *Dios oculto* y la respuesta del Misterio de la Muerte en cruz y, por otra, entre la pregunta por el *Dios liberador* y la respuesta del Misterio de la Resurrección. Es entonces cuando la razón humana contempla la armonía entre la Voz del Dios de la Creación y la Voz del Dios de la Revelación. La experiencia de la modernidad hace inteligible de una forma nueva hasta qué punto de Misterio de Cristo explica el diseño creador que hace posible la experiencia humana y que ha sido querido por Dios.

La pregunta por el Dios oculto y el Misterio de la Cruz. El *kerigma* en que se anuncia la existencia creadora de un Dios que asume por la encarnación y la muerte en cruz la kénosis de la Gloria de su Divinidad ante el mundo, que crea la libertad que hace posible el pecado, que se anonada, humilla y vacía ante los poderes del mundo, es iluminadora y armónica con la condición metafísica del hombre natural que se pregunta por la posible realidad del “Dios oculto y en silencio”, manifiesto en la cultura de la modernidad. El Verbo de Dios, en solidaridad con la voluntad unitaria del Dios Uno, de las tres Divinas Personas, manifiesta la Sabiduría (logos) de la creación en el Misterio de la Cruz. Es la respuesta directa de Dios que, en Jesús, nos dice que, en efecto, es real un Dios creador que no quiere imponer su presencia sino que asume la inoperancia de su Divinidad ante la realidad para que sea posible la libertad y el pecado del hombre. La Cruz, el anonadamiento divino ante el mundo, que la ciencia y la cultura de la modernidad constatan, deja al paradigma teocéntrico antiguo en la perplejidad y desconcierto, pero ilumina una nueva forma de entender cómo y por qué ha querido Dios crear el mundo. Desde la kénosis entiende el hombre natural por qué es real lo que se constata en la ciencia: un universo enigmático y borroso, donde es posible la apertura racional a Dios, pero donde su existencia no se impone porque queda siempre abierta la vía de la pura mundanidad. Entre la Voz del Creador en su silencioso vacío cósmico y la Voz de la Revelación que proclama en el *kerigma* el eterno designio de la kénosis se constata así una profunda armonía. La Voz del Dios de la Creación es la misma Voz del Dios de la Revelación. Dios “muere” en la naturaleza creada (figuradamente) y muere realmente en la cruz como manifestación del logos del eterno designio. Es la kénosis del Dios creador (la kénosis presente ya en el eterno designio trinitario que crea el universo) y es la kénosis del Verbo en Cristo que revela la profundidad y naturaleza del designio trinitario. Todo esto tiene gran coherencia y permite iluminar lo que el hombre moderno advierte en su vida. La lectura teocéntrica deja ya aquí de tener un sentido. La kénosis divina deja de verse como un sin-sentido

porque la humillación divina en el mundo no es una contrariedad sobrevenida e imprevista, sino un eterno designio nacido del Amor trinitario. Una nueva luz ilumina el *kerigma* y esta iluminación proviene de la antropología filosófica que se ha hecho posible en la modernidad.

La pregunta por el Dios Liberador y el Misterio de la Resurrección. Pero la condición metafísica del hombre moderno le deja también instalado en otra pregunta correlacionada: el posible Dios oculto, ¿tiene una voluntad de relación con el hombre y de liberación de la historia? La apertura al enigma metafísico último de la Divinidad en el hombre moderno incluye también la cuestión sobre la posible voluntad liberadora del Dios oculto. ¿Es un Dios creador que, aunque oculto y en silencio ante la vida humana, tiene una voluntad de liberación final de la historia? Desde esta condición metafísica el Misterio de Cristo es también la respuesta revelada por Dios a una de las dos grandes inquietudes metafísicas del hombre natural moderno: el *kerigma*, en efecto, ve en la resurrección obrada en Jesús la liberación anticipada de la humanidad. El Dios que asume la muerte es también el Dios que, en la metahistoria, asumirá también la liberación de la humanidad. Aquí de nuevo, en armonía con el Misterio de la Cruz, el Misterio de la Resurrección muestra que la Voz del Dios de la Revelación es la respuesta a las grandes preguntas que la obra del Dios de la Creación ha dejado impresas en la naturaleza humana. La ciencia describe lo que, en alguna manera, fue ya dibujado por la visión teilhardiana: el avance de la humanidad hacia el deseado Punto Omega, la plenitud, el *Pleroma*, al que aspira la humanidad naturalmente. La Resurrección de Cristo es la respuesta de Dios a esta profunda aspiración profunda del hombre moderno al *Pleroma* o plenitud teilhardiana: es la revelación del eterno designio trinitario en que el Dios fundamento (el Padre) crea por el *logos* cristológico (el Verbo) y coloca a Cristo como Cabeza que introduce la Humanidad en la Metahistoria en que se cumplirá la Bendición prometida a Israel, cuando la fuerza del Amor (el Espíritu Santo) introduzca a los hombres como hijos en el interior de la vida divina.

La religiosidad natural y el Misterio de Cristo. La condición natural del hombre, abierto a las preguntas metafísicas por el Dios oculto y liberador, hace posible ya una religiosidad natural (derivada de la simple condición natural del hombre en el mundo). El hombre moderno, en la Era de la Ciencia, tiene acceso a formas de religiosidad viables, en alguna manera congruentes con la razón. En ellas, sin embargo, se produce siempre una respuesta positiva a las dos grandes preguntas de la condición metafísica humana: la creencia en un Dios oculto al que se atribuye voluntad de liberación de la historia (en este capítulo, secciones 2.3.2 y 2.3.3). Por ello, el hombre religioso natural es siempre el que acepta la voluntad liberadora de un Dios oculto, es decir, por encima de su lejanía y de su silencio. De ahí que entre el *logos* (sentido o razón) de la religiosidad natural y el *logos* de la religiosidad cristiana, que se adhiere a la creencia en el Misterio de Cristo, exista una profunda armonía. Creer en Dios por la revelación de Jesús es, en defi-

nitiva, creer que Dios, en efecto, asume su ocultamiento por la dignidad libre del hombre, realizado y manifestado en la cruz de Cristo, pero libera la humanidad en la metahistoria transcendente, que se realiza anticipadamente y se manifiesta en la resurrección de Cristo. En armonía con esto, toda forma de religiosidad natural supone aceptar la realidad de un Dios oculto que tiene, sin embargo, una voluntad de salvación metahistórica. El *kerigma* revela que la religión es siempre la aceptación implícita del eterno designio cristológico, asumido por el Verbo en la unidad trinitaria, de retirarse de la realidad para hacer posible la dignidad libre del hombre (la cruz de Cristo) y de salvar a la humanidad por la liberación metahistórica (la resurrección de Cristo).

Por consiguiente, el universo (que produce la vida y en que emerge el ser humano), tal como es conocido en la modernidad, es un universo "crístico", es decir, un universo que se ilumina desde el logos cristológico de la creación. El enigma cósmico que permite la libre opción humana por un sentido metafísico último y, en definitiva, que funda la libertad y la posibilidad del pecado, refleja la voluntad eterna del Verbo que conduce a una creación kenótica, manifiesta en el orden natural en que Dios calla y en la cruz del Misterio de Cristo. La apertura e indeterminación de un universo borroso y la ontología psicobiofísica que da origen a la creatividad libre del hombre en una naturaleza creadora, es reflejo del logos cristológico que realiza la kénosis al hacer posible un universo autónomo que sea escenario de la creatividad y de la libertad de la historia humana. La unidad ontológica y holística, monista, del universo conocido es congruente con la creación producida desde la ontología unitaria de Dios, como fuente de la vida, de la sensibilidad y de la conciencia: es también "crística" porque hace entender la unidad del proceso creador del Verbo en la unidad de la ontología del Dios trinitario. El universo autónomo que debe "crearse" en la evolución por el proceso de vida y muerte que conduce a la perfección natural, y que implica una historia natural y humana dramática, es reflejo del logos cristológico que crea según el diseño de asumir la cruz, el sufrimiento, para que sea posible un mundo autónomo que se crea a sí mismo en el proceso de la evolución y en el que la indigencia humana conduzca al hombre a aceptar el diálogo libre con la Divinidad. El universo que describe la ciencia aparece así como un escenario "a medida" de la realización en el tiempo del eterno designio divino de crear de acuerdo con el logos cristológico. Es el logos cristológico el que nos hace entender un cosmos con el *enigma* y con el *drama* de la historia. Es un cosmos que sería disonante con una hermenéutica teocéntrica, pero en armonía con la borrosidad metafísica de la modernidad.

3.2.3. *El hombre creado*

El *kerigma* cristiano que proclama el mensaje revelado por Jesús contiene una imagen del hombre que, por una parte, es inteligible desde la idea de la moder-

nidad y, por otra, hace inteligible la antropología de la Era de la Ciencia. Es así la iluminación bidireccional de que estamos hablando. La idea cristiana del hombre es congruente con el perfil básico del hombre en la modernidad.

La naturaleza humana y sus principios ontológicos. El *kerigma* presenta una idea del hombre fundada en la antropología hebrea. La ontología dualista es consecuencia, en cambio, del paradigma greco-romano (capítulo III). Pero el puro *kerigma* ofrece una imagen del hombre como ser viviente que culmina el proceso creador de Dios, único en la creación por ser capaz de recibir la llamada divina. La antropología hebrea no era precisa y filosófica, pero entendía que el hombre era un ser personal capaz de la apelación divina, racional y responsable de sus actos. El conocimiento científico ha iluminado la forma en que Dios ha creado al hombre como parte del universo, hasta llegar a ocupar el puesto único que le hace destacar como posible interlocutor divino. Una vez abandonado el paradigma greco-romano (su dualismo), la tensión, y posible contradictoriedad, entre ciencia y ontología cristiana del hombre desaparece en el marco de un "teísmo monista". Pero el *kerigma* no presenta obstáculo alguno para que los resultados de la ciencia iluminen qué es el hombre y cómo ha surgido en un proceso creador, evolutivo y autónomo. Así, el hombre aparece como resultado evolutivo en que la razón ha emergido como una complejización final de la neurología del psiquismo animal. Representa una forma de ser real diferente e irreductible a otras formas de vida animal (aunque surgido de ellas en continuidad evolutiva dentro de una concepción monista del universo). Una vez emergida la condición neurológica racio-emotiva propia del hombre, estaría ya éste maduro para abordar el cuestionamiento metafísico del sentido de su existencia y estaría preparado para recibir la apelación divina.

Creado a imagen y semejanza divina: la presencia del Espíritu. Siendo así las cosas, sin embargo, la idea del hombre en el *kerigma* cristiano presenta la persuasión: a) de que ha sido creado a imagen y semejanza divina y b) de que el hombre histórico real, que puede aceptar o negar a Dios, en la santidad o en el pecado, llega a la plenitud humana a través de una especial acción divina que lo constituye como tal. La persuasión kerigmática de que es así puede entenderse en armonía con la Era de la Ciencia. Veámoslo. A) La ontología del universo, desde el punto de vista de la creencia en concordancia con las modernas visiones holísticas de la ciencia (capítulo IV), es la misma ontología de Dios. El hombre, al ampliar su sensibilidad-conciencia en el *sensorium divinitatis* newtoniano (vg. al abrirse a la luz por la visión), posee una ontología que consiste en una participación finita de la ontología divina (la unidad campal del espacio como Espíritu, intuible a través de la imagen de la luz infinita). B) El diseño eterno creador ha hecho al hombre persona libre, en el sentido explicado: su condición personal es una aproximación a la condición personal, que sabemos trinitaria, de Dios. Dios ha ofertado la amistad al hombre de tú a tú, de persona a persona. Para hacerlo

posible su eterno designio ha creado el escenario cosmológico de la historia como lugar para una apelación en libertad. C) La especial intervención de Dios en la constitución de la ontología humana no altera la continuidad evolutiva del proceso cósmico natural, sino que consiste en la presencia del Espíritu de Dios en el “espíritu” humano. En un momento de la historia que no sabemos cuándo fue, estando ya la especie humana en una condición neurológica, racio-emotiva, apropiada para ser objeto de la apelación divina, se produjo la llamada divina, la locución transcendente –misteriosa o mística– en el interior del espíritu humano (de su sistema psíquico consciente). No es posible saber si esta intervención divina que afectó a toda la especie (y sigue afectando desde entonces a todos los seres humanos) se dio en estadios antiguos del *homo erectus*, en el *heidelbergensis*, en el *neanderthalensis*, o en el *homo sapiens sapiens* africano o en el ya extendido por Asia y Europa. Pero se trató de una intervención especial –sobrenatural, mística, no implicada con necesidad en la condición natural del hombre– que influyó sin duda en la civilización de la especie. El hombre se sintió extrañamente apelado en su interior desde un más allá y este hecho, además de impulsar el ejercicio de la razón filosófica, fue la causa de que poco a poco se fueran instalando en las zonas temporales, extendidas a lóbulos prefrontales y al sistema límbico emocional, las localizaciones constatadas en la neurología religiosa y filosófica (capítulo I). Esta persuasión kerigmática de que el hombre ha sido creado por un proceso en que Dios ha ido insuflándole su Espíritu (Espíritu del Padre, Espíritu del Hijo o de Jesús y Espíritu Santo, en la unidad indisoluble de la ontología trinitaria) está en perfecta armonía con la imagen del hombre en la Era de la Ciencia, ya que la creencia en esta presencia del Espíritu en el interior del hombre es entendida por el mismo *kerigma* como una realidad sobrenatural. No es constatable por los métodos objetivos de la ciencia, ni la fe cristiana lo pretende. Es una persuasión nacida de la adhesión a la doctrina de Jesús que el *kerigma* trató de proclamar en la historia. Es la presencia del Espíritu de Jesús, derramado en Pentecostés como revelación de la presencia universal del Espíritu trinitario en la creación.

La proclamación kerigmática del don de la Gracia. El *kerigma* cristiano es consciente de que Dios ha “agraciado” al hombre más allá de las exigencias de su condición natural. Esta persuasión dio lugar a lo que la teología posterior llamó teología de la Gracia. Es la Gracia o Don del Espíritu por el que Dios da testimonio de sí mismo en el hombre. Esta presencia no es constitutiva de la naturaleza humana, pues depende de la voluntad de Dios de hacerse presente en el hombre. Dios, creador de un universo hipercomplejo, es también capaz de hacerse presente en el interior del psiquismo humano individual (del “espíritu” humano) por obra de su ontología holística (hoy hecha verosímil por la ciencia) que abarca con su omnipresencia trinitaria toda la realidad. Por esta Gracia, Dios apela al hombre, le “llama” interiormente –sin quebrar su libertad abierta en el designio del mundo– y le mueve a aceptar su oferta de amistad. Por tanto, la aceptación (santidad) o el rechazo (pecado) de Dios por la libertad humana no sólo supone

aceptar o rechazar la verosimilitud racional y las posibilidades de abrirse a una religiosidad natural. Es algo más profundo: es aceptar o rechazar la presencia mística, sobrenatural, del Espíritu de Dios que apela a cada hombre interiormente para ser aceptado. Lo que en el *kerigma* se entiende por mérito (santidad) o demérito sobrenatural (pecado) es consecuencia, respectivamente, de la aceptación o el rechazo de la presencia sobrenatural de lo divino en todo hombre (del testimonio del Espíritu pentecostal de Jesús). En otras palabras, la pura aceptación o rechazo de Dios como resultado de las posibilidades racionales, emocionales, de verosimilitud y de coherencia, de la religiosidad natural sólo podría dar lugar a hablar de un mérito o un demérito "natural" (pero nunca "sobrenatural" en el sentido de la responsabilidad final que en el cristianismo se atribuye al hombre). El pecado, por tanto, supone negar la racionalidad natural que puede inclinar hacia Dios y negar la llamada interna sobrenatural de la Gracia. Sólo por la negación de la Gracia se hace el hombre "pecador" en el sentido del *kerigma*. Esta concepción de las cosas está también en profunda congruencia con la imagen de la realidad en la Era de la Ciencia. Ésta entiende, en efecto, que el universo es borroso y deja abiertas dos posibilidades de coherencia racional última. Negar a Dios es así una posibilidad legítima, una opción racional viable, legítimamente asumible por la libertad del hombre. Así ha sido querido por Dios. No tendría sentido que el cristianismo considerara al hombre "pecador" por hacer uso de una posibilidad abierta por Dios ante la libertad humana. En realidad, como hemos visto, para el *kerigma* el hombre es pecador por haber rechazado la Gracia sobrenatural y mística del Espíritu que es la Gracia de la presencia interior del Espíritu del Padre (testimonio de la naturaleza), del Hijo (testimonio de Cristo) y del Espíritu Paráclito (testimonio del impulso interior del Amor). Los tres testimonios de la ontología trinitaria unitaria son, en último término, convergentes en el testimonio del Espíritu de Jesús que mueve a creer en la fundamentalidad de la obra del Padre y en el Amor encendido por el Espíritu Santo, por encima del silencio y la lejanía de Dios.

Por consiguiente, lo que la teología cristiana llama, en general, el Espíritu presente en el "espíritu" del hombre responde, considerado con mayor profundidad, a lo que es Dios para el cristianismo: la realidad del Dios Uno y Trinitario. Por ello, esta presencia del Espíritu es el impulso a reconocer a Dios como ser fundamental y creador que se esconde detrás de la ontología apariencial del mundo (Espíritu del Padre). Es el impulso a reconocer el logos cristológico del Dios que se oculta pero que quiere relacionarse con el hombre y salvarlo (Espíritu de Jesús). Es el impulso a dejarse llevar por el Amor, es decir, sentirse amado por el Amor de Dios y dejarse llevar por el Amor que se abre a Dios (El Espíritu Paráclito).

Atribulado por la indigencia y por el pecado. El hombre real del *kerigma* proclamado por la primera comunidad, transmitiendo la doctrina de Jesús, está instalado en la indigencia de su condición personal e histórica. En la narración

del Jardín de Edén se explica cómo el plan de Dios para crear a un hombre que estuviera al alcance del árbol de la ciencia (que fuera libre) se vio forzado, por el mal uso de la libertad (el pecado), a expulsar a la estirpe humana del Paraíso. La indigencia, el mal y la muerte, irrumpieron entonces en la historia real. Dios creó un mundo evolutivo y autónomo que ascendía a la perfección de la vida por la muerte. Por ello, la primera causa de desmoralización del hombre ante el posible Dios es la indigencia. Desde el continuo drama angustioso y asfixiante de la biografía personal y de la historia, le es muy difícil creer que todo forma parte del diseño creador y salvador proclamado en el *kerigma*. Pero la segunda causa es el pecado consumado en la historia real que, constituido en una poderosa fuerza social, representa una enorme contradicción psicológica para el creyente. Una poderosa fuerza exterior que se opone a Dios presionando sobre el creyente. Esta fuerza exterior ha sido expresada por el *kerigma* a través de diversas imágenes, como son el mundo diabólico, el “mundo mundano” del evangelio de Juan, las bestias del profeta Daniel o el Misterio de Iniquidad que protagoniza la revisión de la historia en el Apocalipsis, entre otras. Que esto sea así es perfectamente coherente con la imagen de la ciencia que nos describe un mundo autónomo y evolutivo que avanza a través del drama de la vida y de la muerte. Por otra parte, nos describe también un mundo en que Dios es borroso y queda abierta la puerta tentadora de la pura mundanidad sin Dios.

Frente al misterio del Mal y de la Iniquidad –que producen un profundo malestar e inquietud humana ante la idea de Dios– el *kerigma* construye una cierta teología para explicar por qué Dios ha admitido este misterio, según la doctrina revelada por Jesús. Para explicar por qué el Mal y el Pecado han sido admitidos por Dios como parte de la historia. Sin embargo, el *kerigma* sabe que la fe cristiana nace del entusiasmo del creyente que se adhiere confiadamente a la autoridad y a la revelación de Jesús. Es en último término la confianza total en Jesús (y no la razón o la emotividad) la que conlleva admitir el misterio del Mal y de la Iniquidad como algo que Dios ha permitido con sentido y que, por encima de este agobiante misterio, realiza sin embargo el plan de salvación. Por consiguiente, la imagen del hombre en la modernidad nos describe las causas evolutivas físico-biológicas –y el uso de la libertad en la historia– que producen un mundo de sufrimiento y de dolor. El mundo “mundano” es lo que es y hay que admitir la facticidad de sus leyes evolutivas que producen el Mal de una forma ciega e inexorable, afectando a los individuos y a las colectividades: la muerte en cada una de sus múltiples presencias y las circunstancias productoras la infelicidad. La fe cristiana, el *kerigma*, trata de presentar el logos teológico que permite entender por qué ese mundo real dramático, descrito por la ciencia, ha sido creado por Dios.

Llamado a perdurar en la vida eterna. La idea de inmortalidad fue usada en el paradigma greco-romano. Fue consecuencia de la idea del Ser transmitida a la “forma” aristotélico-escolástica desde la tradición parmenideo-platónica. El ser,

para la tradición griega es lo que es y permanece en sí mismo (capítulo III). Al *eidos* platónico y a la *morphé* aristotélica les pertenece por propia naturaleza algo así como la “inmortalidad” (recuérdense las teorías filosóficas del tomismo medieval en torno a la inmortalidad “universal”, desindividualizada, de las formas al producirse la separación de la materia/forma por la muerte: capítulo III). Lo que moría era el cuerpo y se descomponía la unión sustancial entre materia y forma. Así fue argumentado, en efecto, en la filosofía escolástica. Sin embargo, el *kerigma* se expresó desde la antropología hebrea diciendo que el hombre es “carne” y “carne mortal”. Para san Pablo, antes de que aparecieran los dualismos greco-romanos, está claro que el “hombre”, en su integridad vital, es el que en realidad “muere”. Por ello, su perdurabilidad más allá de la muerte debe ser obra de la recreación salvadora emprendida por Dios. El hombre entra en la vida eterna porque Dios (que ha tenido el poder de crear el universo) tiene el poder de recrear la condición perdurable de toda persona dotándola de una nueva “entidad” celestial. Dios podría así salvar al hombre de forma inmediata tras la muerte y podría obrar la resurrección de los muertos en el día del Juicio Final, según la doctrina transmitida en el *kerigma*. Por consiguiente, la imagen del hombre en la Era de la Ciencia no conoce la “inmortalidad” natural de una eventual “alma humana aristotélica”. El hombre es naturaleza explicada dentro del monismo universal. Por tanto, el hombre muere realmente en su integridad. En este sentido es congruente con la antropología hebrea que sirvió de base a la proclamación del *kerigma* primitivo. La creencia en la perdurabilidad eterna de la persona humana sería consecuencia, en el cristianismo, de la adhesión a la doctrina de Jesús y de la esperanza abierta por su doctrina. En la religión natural es también posible abrirse a la esperanza en una perdurabilidad obrada por Dios, pero supone, como explicábamos, confiar en el Dios oculto, por encima de su lejanía y de su silencio, que obrará una salvación escatológica y final de la historia. Por consiguiente, ni la religiosidad natural ni el *kerigma* cristiano entrarían en contradicción con el monismo de la ciencia, ya que ésta deja abierta la verosimilitud de la hipótesis religiosa en un universo borroso y, por ello, es posible creer libremente que ese posible Dios oculto realice una liberación metahistórica de la humanidad (la nueva creación salvadora). La ciencia ofrece una visión monista del hombre compatible con la antropología hebrea y con una idea de la salvación recreadora (en la salvación individual inmediata) y por la resurrección de los muertos al final de los tiempos (Juicio Final). No obstante, seguiría abierta a la especulación teológica cómo conciliar la inmediatez de la “recreación salvadora” de la persona humana individual y la “resurrección” de los muertos en el día del Juicio o cómo conciliar el “tiempo presente” (tiempo del mundo) con la “eternidad divina” (el tiempo de Dios). Pero la referencia a la ontología dualista no sería en absoluto necesaria; sería incluso un problema teológico ya que, para el tomismo clásico, las formas sin el cuerpo pierden la individuación y la persuasión doctrinal del *kerigma* contempla la pervivencia inmediata del individuo personal

tras la muerte. Por tanto, podríamos decir que la ciencia moderna, al explicar con mayor profundidad la ontología real del hombre dentro de la ontología evolutiva natural, ha permitido al *kerigma* cristiano una nueva luz, más precisa, para entender la ontología humana que podría explicar la doctrina de Jesús sobre la salvación del ser humano más allá de la muerte. En todo caso, la conexión del “tiempo del mundo” diacrónico con el “tiempo de Dios” sincrónico constituye el “misterio sobrenatural del hombre” que es también el misterio de la inserción de la historia en la dimensión divina. A este misterio hicimos antes referencia al hablar de “la eternidad y el tiempo en el misterio de la Redención”.

3.2.4. *El testimonio de la Verdad*

La proclamación del *kerigma* fue consciente de que la doctrina de Jesús estaba avalada por los *martiría* o testimonios de su verdad. El testimonio de la verdad que el cristianismo proclama puede ser armónicamente explicado en la Era de la Ciencia. La imagen del hombre en la modernidad nos hace entender por qué Jesús ha hablado de estos testimonios y cómo conectan con la realidad. Son el testimonio de la naturaleza que fue entendido como obra del Padre, el testimonio del Misterio de Cristo, obra del Verbo, y el testimonio del Espíritu, obra del Espíritu Santo. La tradición teológica cristiana entendió que la Trinidad estaba involucrada en la especificidad de estos tres testimonios.

El testimonio de la naturaleza. El hombre constituido en el mundo por el proceso evolutivo ejerce su razón y se pregunta, en la Era de la Ciencia, por la suficiencia y explicación última del sistema de la realidad. La razón puede así construir argumentos verosímiles que permiten considerar la existencia real de Dios como fundamento del Ser y creador del universo. Dios, pues, se revela en sus obras y es posible conocerlo por la razón natural como fundamento creador de todas las cosas. Sin embargo, la racionalidad de la existencia de Dios, que debe ser libremente aceptada por el hombre, no se impone necesariamente. La creación obrada por Dios ha constituido un universo borroso donde es posible también construir una hipótesis puramente mundana. Pero esto no significa que Dios no se haya revelado en la naturaleza. Pero lo ha hecho de una forma tal que sólo se explica por el testimonio del Misterio de Cristo y que sólo a la luz de éste cobra todo su sentido. Cuando el hombre, iluminado por la imagen de la realidad en la modernidad, se siente referido al fundamento del Ser y se abre a la realidad trascendente de Dios como origen y verdad última, está dejándose llevar por el testimonio del Padre, de Dios como fundamento y origen del Ser.

El testimonio del Misterio de Cristo. La religiosidad natural es posible sólo cuando el hombre abierto al *enigma* del universo confía en el Amor de Dios por encima de su lejanía y de su silencio (en este capítulo epígrafe 2.3.2). Por ello

toda religiosidad natural supone que el hombre supera la desmoralización del sufrimiento (de la lejanía y silencio, de la inacción de Dios ante el *drama* de la historia) para confiar, pese a ello, en su existencia y en su voluntad liberadora. La condición metafísica del hombre natural lleva, pues, impresas las dos preguntas fundamentales de la vida humana: la pregunta por el Dios oculto y la pregunta por el Dios liberador. Pues bien, el Misterio de Cristo es un testimonio dado por Cristo mismo (como Persona Divina, el Verbo o Sabiduría de Dios que establece el designio de la creación) en la historia que realiza y anuncia que, en efecto, el Dios real ha establecido un plan de salvación que pasa por el momento de la cruz (su anonadamiento ante la historia, ante el pecado) y por el momento de la resurrección (de la liberación metahistórica). En este Misterio Dios responde a las dos grandes preguntas humanas, por el Dios oculto y liberador, dando testimonio del eterno designio creador ante las expectativas humanas. La antropología filosófica nos describe, pues, la condición natural del hombre que explica la significación, la conexión y la armonía con la realidad, del testimonio de Cristo. Las experiencias existenciales que el hombre debe recorrer a lo largo de su vida —la vida en la modernidad— le conducen a entender que el Padre, Dios de la realidad, podría haber creado por un logos cristológico, proclamado en el *kerigma*, que daría sentido al aparente sin-sentido de la historia. Esta intuición del posible Dios oculto/liberador es el testimonio del Verbo, o del Misterio de Cristo.

El testimonio del Espíritu. El testimonio del Espíritu Santo, atribuido a la tercera Persona de la Trinidad cristiana, afecta a todo hombre, religioso o no religioso, creyente o no creyente. El hombre es objeto de una apelación interior misteriosa, mística o sobrenatural, que el *kerigma* cristiano proclama sólo por la revelación de Jesús; es decir, el *kerigma* no ha pretendido nunca que el hombre natural pueda constatar este testimonio por sus facultades naturales ordinarias, en la ciencia o en la filosofía. El hombre siente el Espíritu que está presente en él, pero es algo sobrenatural, místico, que se escapa y no puede ser fijado como un hecho empírico, tal como constatamos en la antropología filosófica moderna. El increyente está cerrado a este testimonio que no reconoce; pero el creyente, lo vive y lo reconoce como la Voz del Amor del Dios trinitario, transcendente y creador. Entendido en cristiano, de acuerdo con el *kerigma*, este testimonio del Espíritu supone la presencia del Dios Uno, trinitario, en toda la realidad y en el “espíritu” del hombre: es el testimonio del Espíritu del Padre que hace sentir el fundamento del Ser, el Espíritu pentecostal del Hijo (de Jesús) que hace intuir el logos cristológico de la creación y el Espíritu Paráclito que hace sentir el Amor creador de Dios, del Padre y del Hijo. En último término, por tanto, el Espíritu es siempre el Espíritu de Jesús, así como es el Espíritu del Dios Uno, trinitario, presente en todas las cosas. El *kerigma* diría: todo Dios, en todos y en todas las cosas.

Estos tres testimonios son perfectamente congruentes con la imagen del hombre en la Era de la Ciencia. El testimonio de la naturaleza, o del Padre, dice algo

congruente con nuestra experiencia: vivimos en un universo enigmático en que es posible construir argumentos que hacen verosímil la existencia de Dios; Dios, por tanto, se revela en la naturaleza de forma suficiente para ser conocido por la razón humana cuando el hombre lo acepta libre y personalmente. Por lo tanto, no se impone nunca la "patencia" de la Divinidad. Este testimonio "humilde" de sí mismo es congruente con el testimonio del Misterio de Cristo: en él se reafirma algo armónico con la Voz del Dios de la Creación, a saber, que el universo es enigmático y que Dios no impone su presencia. El testimonio de Cristo es congruente con nuestra idea del universo y su fuerza reside en esta congruencia. Es la congruencia entre un universo creado enigmático y un Dios que nos dice que el *logos* de la creación es su kénosis. En el mismo sentido, el testimonio del Espíritu, como testimonio interior y místico, no rompe la kénosis y el enigma de la realidad. La ciencia y su antropología filosófica nos hacen entender el acceso natural al testimonio del Padre (el fundamento del Ser), del Hijo (el Dios oculto/liberador) y del Espíritu Paráclito (el impulso del Amor).

3.2.5. La historia, creación libre del hombre

La idea del universo, de la vida y del hombre, que ha sido alumbrada en el mundo moderno no se alcanzó de pronto, de manera súbita y definitiva. Ha sido el resultado de un lento proceso histórico que ha durado cinco siglos y que, en principio, no ha concluido todavía. El respeto al hombre como creador soberano de su propia vida, personal y colectiva, se alcanzó en los primeros tiempos del renacimiento. Pero el entendimiento del sentido de la libertad se fue enriqueciendo poco a poco hasta llegar a nosotros. Por otra parte, el *kerigma* cristiano transmitió desde la fe primitiva la creencia de que Dios había creado libre al hombre: libre para el pecado y libre para la santidad. Por ello, el paradigma de la modernidad recoge la idea de libertad en la Era de la Ciencia para interpretar desde ella el alcance del significado profundo de la libertad en el *kerigma* cristiano tradicional. La modernidad se muestra entonces en profunda congruencia con el *kerigma*.

La historia, producto creativo de la libertad. La persuasión de la libertad se gestó antes en la dimensión socio-política que en la dimensión científico-filosófica. En ésta última, se pasó por etapas dogmáticas que no advertían que la libertad estaba programada por Dios en la borrosidad metafísica misma de la naturaleza creada. Por ello, la historia muestra el debate entre el dogmatismo residual del paradigma antiguo, de corte teocéntrico, con el nuevo dogmatismo del ateísmo moderno. Se pensaba que para defender la libertad socio-política de la modernidad había que refutar el dogmatismo teocéntrico residual de aquel mundo antiguo del que Europa y América trataban de emanciparse. Fue un error tratar de sustituir un

dogmatismo con otro dogmatismo. Pero, ya en la segunda mitad del siglo XX, se produjo la entrada en la cultura ilustrada y crítica, que debemos considerar la evolución natural en que debía concluir la modernidad. Se impuso una imagen del universo borroso y enigmático que nos instala ante el misterio de su verdad última. Por ello, es inevitable para el hombre tener que configurar por su creatividad libre la interpretación metafísica en que debe instalarse. Y ya hemos visto que está abierto a la posibilidad de ser teísta, pero también a la de ser ateísta, o agnóstico. En lo metafísico es el hombre fruto de su libertad. Pero no sólo. En las decisiones de conocimiento, en la ciencia, en la filosofía, en la política, en la economía..., debe hacer siempre uso de decisiones libres que buscan tanteantemente la adaptación a un "universo abierto". Este universo abierto, generador de libertad, se nos presenta hoy en el Libro de la Naturaleza, leído con ayuda del paradigma de la modernidad. Y representa una ayuda inestimable para leer el Libro de la Revelación que nos habla de Cristo. El escenario de la libertad, descrito por la modernidad, nos hace inteligible hasta dónde ha llegado la obra creadora de Dios que proclama el *kerigma* cristiano: la obra divina que, al crear libertad, hace posible el pecado y la santidad.

La iglesia, obra de la libertad. La iglesia nació, sin duda, de la Gracia del Dios Trinitario que estableció *ab aeterno* un designio creador y soteriológico orientado a una libertad sostenida en el Misterio de Cristo. Por esto, como veíamos, Cristo es la Cabeza de la estirpe creada. Pero, siendo esto así, también es verdad que la iglesia nace de la libertad de seres humanos que deciden su adhesión existencial a la persona y a la doctrina de Jesús. Con igual libertad, no hacen sino proclamar en la historia el mensaje de Dios como llamada renovada para que la libertad humana siga adhiriéndose a la persona de Jesús en la fe. La respuesta en pecado o en santidad a la llamada de Jesús sigue siendo la misma respuesta libre a la llamada de la iglesia. El escenario de la libertad, entendido por la modernidad, ilumina la creencia en la libertad creada por Dios al entender el *kerigma* en el paradigma de la modernidad.

El futuro de la historia y de la iglesia, drama de la libertad. En diversos lugares de la Escritura, que se considera "inspirada" para la lógica cristiana, se habla del futuro de la historia y del futuro de la iglesia. El Apocalipsis describe las penalidades que la iglesia deberá recorrer hasta llegar al final en medio de una historia turbulenta. También san Pablo, san Mateo o Lucas, se refieren a los acontecimientos finales de la historia hasta llegar al Día del Juicio Final. La iglesia deberá pasar por la Gran Tribulación y la Gran Apostasía, siempre acosada por el Misterio de Iniquidad de que habla el Apocalipsis. El *kerigma* no puede ignorar que detrás de estos textos bíblicos se esconde algo real. Pero es difícil explicar qué, cómo, cuándo y con qué alcance. La evolución del mundo moderno puede quizá ser vista ya como la Gran Apostasía de una sociedad antes cristiana y ahora cerrada a Dios libremente (por las causas y con los atenuantes que sean). La Gran Tribulación ha acompañado, y sigue acompañando, a la iglesia desde

que comenzó su caminar en la historia bajo el dictado del enigma y del drama de la vida en todas sus manifestaciones. No sabemos cómo esas dos grandes tribulaciones continuarán en el futuro por venir hasta la Segunda Venida de Cristo. Sin embargo, el mismo *kerigma* transmite la confianza de que Cristo estará con la iglesia hasta el final de los tiempos. “Estar con la iglesia” es estar junto a ella en la misión de proclamar el *kerigma* ante la historia. Por ello, a la expectativa de lo que pueda deparar el curso de los acontecimientos, y esto es siempre un enigma, su misión es proclamar el Evangelio. Este ensayo no es otra cosa que una propuesta para alcanzar un grado de cualidad más alto en proclamar el *kerigma* cristiano, tras una lectura más precisa del Libro de la Naturaleza. La razón permite a la iglesia otear en el futuro el posible amanecer de tiempos históricos excepcionales, hacia los que debe caminar con decisión bajo la urgencia moral de cumplir la misión de evangelizar y de contribuir a la ancestral lucha humana contra el sufrimiento. El despliegue moderno de la libertad permite entender perfectamente el “escenario creado por Dios” donde está teniendo lugar el Misterio de Iniquidad y el Misterio de Santidad. El drama de la libertad establecido por Dios en el escenario del mundo que vemos no es una broma y el *kerigma* cristiano –la Escritura y la Tradición que transmiten la doctrina de Jesús– parecen indicar que el drama de la libertad llegará hasta el final con hombres cerrados a Dios (la Iniquidad) y hombres abiertos a Dios (la Santidad). Y la Misericordia de Dios será justa con la historia biográfica que cada cuál haya construido con su libertad. El mundo moderno, visto desde el *kerigma*, es una llamada a la responsabilidad personal, ya que la creación no es un diseño para imponer la salvación, sino para ofrecerla a la libertad (la *apocatástasis* es sólo una especulación teológica, no fácilmente admisible). En todo caso, el escenario de la libertad en el paradigma de la modernidad es decisivamente iluminador para entender el alcance de la libertad transmitida en el *kerigma* cristiano.

4. La Era de la Ciencia ilumina el designio kenótico de la Divinidad

Por consiguiente, la imagen del universo, de la vida y del hombre en la Era de la Ciencia no imponen la aceptación racional necesaria de la existencia de Dios, pero la hacen en extremo verosímil. Se trata de una verosimilitud que se hace más evidente si se cae en la cuenta de su armonía con la imagen de la realidad en el *kerigma*. La condición natural del hombre en el universo, en la ciencia y en el *kerigma*, es en extremo armónica. Armonía que produce así la mutua iluminación. La comprensión del *kerigma* iluminado desde la imagen del universo en la ciencia nos lleva al “paradigma de la modernidad”. ¿A qué modo de entender e interpretar el cristianismo (las verdades esenciales del *kerigma*) conduce hoy la imagen del mundo en la ciencia? Es decir: ¿cuál es entonces la *teología*

de la ciencia de la ciencia moderna? Al hablar ahora de "imagen de la ciencia" entendemos también obviamente la antropología filosófica construida en la cultura de la modernidad bajo la influencia, entre otros factores, de los nuevos conocimientos científicos (antropología filosófica que ha sido objeto de estudio pormenorizado en este capítulo). El *kerigma* no puede "deducirse" de la ciencia y de su antropología filosófica; esto es obvio. La ciencia no tiene una "teología". Pero, sin embargo, la ciencia y la antropología filosófica moderna (que describen la Voz del Dios de la Creación), unidas al resto de factores de la cultura moderna, conducen a un cierto tipo de teología: a saber, la interpretación del *kerigma* nacida desde la ciencia (que podríamos llamar por ello *teología de la ciencia* o de la "cultura moderna", la teología que se hace posible desde la modernidad). Pero recapitulemos primero la imagen de Dios y de la ontología del universo que en Él se produce, tal como se nos ofrecen desde la imagen de la creación en la modernidad. Esta imagen funda la "teología de la ciencia" (teología tanto de la ciencia como de la antropología filosófica fundada en la ciencia). Veamos primero, la imagen de Dios entendido desde la confluencia de modernidad y *kerigma* y, segundo, cuál es entonces la "teología de la ciencia" que, como explicaremos, es una "teología de la kénosis". Es decir, la teología a que lleva la imagen del hombre en la modernidad desde la Era de la Ciencia.

4.1. Confluencia del Dios de la ciencia y el Dios del *kerigma*

Un Dios fundamento del Ser. Hemos visto cómo la ciencia busca siempre describir sistemas autosuficientes. Si el universo se presentara construido de tal forma que pudiéramos entender su autosuficiencia (incluso hipotética), entonces la filosofía (porque la ciencia, por su limitación metodológica, no tendría por qué proponerse esta cuestión) podría atribuir al universo la "necesidad". Necesario significa ser real, existente, y no poder dejar de serlo. No tendría sentido pensar que algo ha surgido de la nada, o que algo existente con autosuficiencia evolucione hacia la nada (pues en este caso ya no existiría). Sin embargo, el problema del universo, tal como la ciencia lo describe, es la dificultad de que pueda ser entendido como autosuficiente y consistente. El universo es "enigmático" para la ciencia.

Sin embargo, es posible construir una hipótesis atea para argumentar esta autosuficiencia. Pero el ateísmo no es evidente, ya que se trata de especulación o filosofía. Por ello, también es posible la especulación teísta que argumenta la hipótesis de la realidad y de la existencia de Dios como fundamento del ser, transcendente, autosuficiente o absoluto y, en consecuencia, necesario. En este sentido la hipótesis de la existencia de Dios surgiría como resultado de la búsqueda de la autosuficiencia y necesidad del universo: Dios aparecería como la hipótesis apropiada para fundar la suficiencia y necesidad del universo. La filosofía teísta de la ciencia considera, en efecto, que hay muchos argumentos de verosimilitud

que apoyan la hipótesis de que Dios fuera el fundamento autosuficiente y necesario. En este sentido la imagen del universo en la ciencia es iluminadora para la teología porque permite a la filosofía construir la hipótesis de una Divinidad fundamento de la realidad y del ser del universo. La imagen de Dios, para el cristianismo y para la mayoría de las religiones, es el elemento esencial de la teología. La ciencia conduce ya hipotéticamente, desde la filosofía de la ciencia, a que la teología asuma la imagen de un posible Dios como "fundamento del ser".

La ciencia describe un universo que es "realidad" "existente": es "realidad" (sustantivo) que tiene "ser" (verbo), o sea, realidad que se reactualiza dinámica y evolutivamente en el mundo, constituyendo el "tiempo del mundo". Por tanto, entendido desde la imagen actual de la realidad en la ciencia, Dios debería ser entendido principalmente como Realidad Fontanal que se actualiza en un Ser trascendente, desconocido, que debería generar, por decirlo así, un tiempo propio que sería el enigmático e inmanente "tiempo de Dios", evidentemente distinto del "tiempo mundanal". La revelación de la naturaleza trinitaria de Dios proclamada por Jesús dio lugar en el paradigma antiguo a un complejo sistema de conceptos para iluminarla, en alguna manera. La ontología del universo en la modernidad, superado el paradigma antiguo, debería producir un esfuerzo similar que profundizara en la naturaleza trinitaria de Dios (de forma también especulativa, aunque teológica). No es nuestra intención esbozar aquí propuesta alguna en esta línea (digresión que superaría el campo de cobertura propia de este ensayo). Sin embargo, queremos recordar que Xavier Zubiri, al que en muchos aspectos nos sentimos cercanos (capítulo IV), ha hecho ya una propuesta conceptualmente nueva para iluminar el misterio trinitario desde su metafísica primera fundada primariamente en la Realidad (que se reactualiza como Ser). En este sentido Dios sería Realidad Fontanal que realiza su Ser interno (y, como nos dice el *kerigma*, constituyendo la Trinidad de Personas Divinas en armonía con la unidad esencial de la Realidad Divina).

Un Dios creador. La ciencia ilumina la teología cristiana porque presenta un universo enigmático que hace verosímil la referencia racional a Dios como posible fundamento del Ser. Si el universo fuera conocido con certeza como absoluto, autosuficiente y necesario, sin Dios, entonces la imagen del universo para la ciencia impondría un universo sin Dios. Pero éste no parece ser el caso. Dios es una hipótesis verosímil para fundar la suficiencia absoluta del universo. El universo no necesita a Dios para explicar los estados concretos de su evolución autónoma: no es un Dios-tapa-agujeros que deba intervenir en el nivel de lo que los escolásticos llamaban "causas segundas". El universo es autónomo y funciona por sus propias leyes evolutivas: el problema de su suficiencia se plantea al considerar su fundamento primero u originario y la forma racional de su diseño global. Por ello, hacer a Dios fundamento del Ser supone que Dios sea trascendente; no podría ser fundamento si fuera parte del mundo porque es el universo como totalidad el que plantea un problema de suficiencia. Para la filo-

sófa de la ciencia sólo tiene sentido hablar de Dios como fundamento primero del ser; no como "Dios-tapa-agujeros" que explique las "causas segundas". Este es un tema de discusión importante con la filosofía-teología del proceso (Whitehead). En ella se concibe a Dios como una especie de "alma del mundo" o demiurgo platónico creador. La ciencia, a nuestro entender, permite argumentos para un Dios fundamento trascendente, pero no para un Dios que forme parte del mismo universo (como hace la filosofía del proceso). Por ello, la hipótesis de Dios como fundamento del ser real conduce a la hipótesis derivada de que el universo debiera haber sido constituido en el ser por creación divina. El acto creador primordial debería mantenerse en el tiempo como *creatio continua*, ya que sin el concurso de Dios el universo volvería a la nada. El tema del *Dios creador* es, pues, un contenido básico de la fe cristiana. La ciencia ha permitido hoy una iluminación verosímil del acto creador de Dios y por ello científicos "filósofos" teístas han hablado repetidamente del *big bang* como el momento de la creación. El Dios posible para la ciencia es el Dios trascendente creador, no el Dios Demiurgo sometido a un mundo eterno. La ciencia y el *kerigma* se muestran en congruencia armónica.

Un universo de ontología divina. Si Dios es fundamento y es creador del universo, entonces se plantea una pregunta: ¿desde dónde o cómo produjo Dios el universo? ¿Cómo hizo Dios la creación? La teología cristiana siempre ha defendido la creación *ex nihilo*, de la nada. Esto quiere decir que Dios para crear no usó ninguna otra realidad existente previa que no fuera Dios (en oposición a la "materia" platónica o neoplatónica). Dios mismo fue el único presupuesto para la creación. Esto quiere decir que el mundo nació de la ontología divina, desde dentro de la Realidad (Ser) de la Divinidad. En este sentido puede entenderse a san Pablo cuando habla de que en Dios nos movemos, existimos y somos. El universo creado está "en" Dios y Dios es para la fe cristiana el fondo ontológico más profundo de toda la realidad existente. Desde Él se genera la creación de una forma misteriosa que no conocemos. Sin embargo, la ciencia moderna está llegando a ciertos resultados y constructos teóricos que permiten al científico-filósofo teísta hacer ciertas hipótesis que iluminarían esa presencia ontológica de Dios atisbada por vestigios de la ciencia. La física hace hoy referencia a que la explicación del universo observable, desde la radiación y las partículas más primigenias, es difícil de entender sin vincularla a un fondo de referencia. Sería como el transfondo más básico del cual nuestro mundo visible aparecería como una fluctuación. Así se habla hoy de vacío cuántico, de campo de energía, de universo implícito, de éter, de campo, de dimensiones más allá del espacio-tiempo donde no rigen las leyes de la física, etc. Todo ello parece apuntar a una extraña "dimensión holística de fondo" de la que surgiría la materia y en la que también se disolvería al desaparecer... El teísmo puede considerar que estas hipótesis científicas permiten vislumbrar de forma confusa, en sombras, esa presencia fontanal de Dios como fondo ontológico real, holístico, monista y unitario del que

brotó toda la realidad en el acto creador, inicial y continuado en el tiempo. En ese fondo holístico del universo aparecería aquella imagen de Dios propuesta ya por Newton en el siglo XVII como el *sensorium divinitatis* o la imagen del *Tzim-Tzum* en la *kabala* judía, muy cercana al cristianismo.

Un Dios panenteísta. Científicos y filósofos teístas, que han intuido hoy esta imagen holística del universo, han introducido modernamente el concepto de *panenteísmo* como forma cristiana de hablar de Dios. Este es el caso de Arthur Peacocke, entre otros. No debe confundirse panenteísmo con panteísmo, ni con un Dios "alma del mundo" al estilo de la filosofía platónica del proceso. En el panenteísmo se habla de Dios como realidad trascendente, personal e independiente del mundo. Pero, al mismo tiempo, como un Dios presente en todas las cosas, entendido como fondo ontológico último del universo. La misma escolástica antigua habló siempre de la omnipresencia divina que hoy sería interpretada con más fuerza por un panenteísmo conectado con la imagen científica del universo y la imagen confusamente dibujada de la enigmática ontología holística de la Divinidad. La ciencia, pues, interpretada al modo teísta, conduciría a una síntesis panenteísta que ilumina la idea del Dios de la teología como el fondo ontológico omnipresente de toda la realidad. El *kerigma* daría de esta presencia universal divina una lectura trinitaria, argumentable desde la fe.

Un Logos divino diseñador. La teología cristiana pensó siempre en que la creación suponía también hablar de una razón o logos divino que había guiado el acto creador para constituir el mundo. Así, la racionalidad presente en la naturaleza era un signo de la presencia de un Dios racional que habría dotado a la creación de un orden racional orientado a un fin (teleología). La ciencia moderna, en efecto, ha constatado una sorprendente racionalidad físico-cosmológica y biológica que ha dado lugar a lo que en este momento son la interpretación teísta del principio antrópico y del *intelligent design*. Queremos apoyar la idea de que la ciencia moderna ha llegado a resultados que permiten al científico-filósofo-teólogo teísta vislumbrar en el universo, en la vida y en el hombre, vestigios del logos racional nacido de una Divinidad creadora. Este es un aspecto importante de la iluminación de la teología desde la ciencia porque ésta hace inteligible e ilustra, ilumina, la forma del logos creador considerado por la teología. Pero, a nuestro entender, es un camino erróneo el análisis de autores del *intelligent design* como Behe o Demski por su insistencia en que Dios es necesario para explicar procesos intermedios (vg. la aparición evolutiva del ojo o del sistema inmunitario). Usar así a Dios es convertirlo en un Dios-tapa-agujeros que debe ir en ayuda continua de un proceso que no puede llegar a su fin. La presencia del logos divino en la creación hay que verla no en los estados intermedios (que los escolásticos llamaban "causas segundas") sino en el diseño global cósmico de todo el proceso con su teleología intrínseca. En esto mismo han insistido también físicos como William Stoeger del Observatorio Vaticano, teólogos como John Haught de Georgetown, o biólogos como F. J. Ayala.

El diseño evolutivo de un universo abierto y autónomo. La ciencia, pues, presenta un universo que, en conjunto, parece mostrar un preciso orden natural orientado al objetivo final de la vida humana y de la libertad. Esta racionalidad cósmica comienza ya en los factores físico-cosmológicos. Sigue después con los factores del portentoso orden biológico que desemboca en la persona humana. La reflexión filosófica teísta encuentra en esta portentosa congruencia vestigios verosímiles de un diseño racional atribuible a un logos divino. Pero el diseño racional de la creación produce un universo creado como autónomo, dinámico, abierto, que cambia sus estados en el tiempo a partir de sus propios procesos y leyes internas. Es un teísmo evolutivo que entiende el universo como producido por factores deterministas, por necesidad, por indeterminismo, por azar y por caos. El diseño racional alcanza sus fines teleológicos (el hombre y la historia humana) mediante un juego de factores que incluyen el azar y las fluctuaciones caóticas. El universo, pues, que la ciencia describe es un universo abierto, flexible y, sobre todo, que ha sido creado por Dios como un *sistema autónomo*, que se desarrolla según la lógica interna de sus procesos continuos en la evolución (autonomía que debe ser sostenida por Dios en la *creatio continua*). Este universo ilumina a la teología sobre la forma precisa del logos racional que ha orientado el proceso creador de un universo orientado a la autonomía, que evoluciona por equilibrio balanceado entre determinismo e indeterminismo.

Un universo en que la acción divina es posible y verosímil. Para entender qué queremos decir recordemos el pensamiento determinista de Einstein y su forma de entender la religión. El universo era para él determinista y no tenía sentido pensar que Dios pudiera intervenir alterando la concatenación causal determinista y necesaria de los estados evolutivos del universo. Pero la imagen del universo en la ciencia actual defiende el indeterminismo, el azar, el caos, la flexibilidad probabilística y estadística, tal como hemos comentado. Esto ha abierto vías de reflexión para entender cómo sería posible y verosímil la acción divina en el mundo. Autores como Peacocke, Stoeger, pero sobre todo John Polkinghorne, han estudiado cómo podría introducirse la acción divina en el mundo. Por ser el universo abierto, indeterminista, caótico, flexible tanto en lo microfísico-cuántico como en lo macrofísico-clásico, la actuación divina no sería por ello inverosímil. Dios podría intervenir en sistemas que, en principio, están abiertos y que no tienen la "rigidez" de los sistemas deterministas. Para Polkinghorne, por ejemplo, nuestra imagen del universo es compatible con aspectos tan importantes de la experiencia religiosa y de la teología cristiana como son la Providencia, o incluso los milagros. Por otra parte, la idea de Dios como ontología holística fundante y omnipresente del universo, así como la interpretación panenteísta, harían también verosímil la experiencia mística de las religiones entendida como la cercanía interna y espiritual, psíquica, a la presencia de un Dios al que se habla y que también nos escucha místicamente como desde dentro de la ontología profunda del Ser, de nuestro psiquismo y del universo englobante que, finalmente, se resuelve en Dios.

Una ontología monista del mundo psicobiofísico. Los paradigmas físico-químicos de la ciencia natural son actualmente el marco explicativo básico de las ciencias de la vida. La teoría de la evolución, partiendo de sus contenidos bioquímicos y del código genético, explica cómo han surgido los organismos vivientes desde el mundo físico. La biología fue, y todavía sigue siendo en parte, "reduccionista". Hasta un cierto nivel el determinismo biofísico sigue siendo necesario e insustituible. Sin embargo, la explicación biológica no es ya para muchos reduccionista, ya que su marco conceptual es el emergentismo. En conexión con éste, además, la explicación de la "sensibilidad" emergida en el curso de la evolución, ya probablemente unicelular, está apoyada por las propuestas hechas desde la perspectiva de una neurología cuántica, antes mencionada (capítulo cuarto). Si el universo responde a una ontología divina de fondo, entonces cabe pensar que esta ontología estará cercana a lo que nosotros llamamos sensibilidad, psique o espíritu. El proceso de creación desde esa ontología divina, por una parte, habría ido produciendo un mundo de objetos macroscópico-clásicos formados por la organización de la materia fermiónica (dotando al mundo de la estabilidad necesaria). Sería un mundo de diferencias, desintegrado y determinista. Pero, por otra parte, en los seres vivos se habría ido abriendo poco a poco una vía para producir una cierta sensibilidad. Esta vía iría unida a estados bosónicos de la materia (o de macrocoherencia cuántica) en los que sería posible la aparición de campos holísticos de coherencia cuántica, tal como antes explicábamos. Así habría aparecido el sujeto psíquico animal por la sensación del propio cuerpo y por los sentidos externos. La explicación monista de la vida, o sea del mundo psicobiofísico, no es contraria a la teología cristiana, sino más bien favorable a ella. Presenta una unidad mayor entre la realidad psicobiofísica y la ontología profunda del universo fundada en la Divinidad. El proceso de la creación desde lo físico a lo biopsíquico puede verse así como proceso de emergencia de las propiedades ontológicas que acercan el mundo a la Divinidad. Esta visión de la ciencia enriquece así la idea cristiana de creación *ex nihilo*, presuponiendo sólo la ontología divina.

Ontología monista psicobiofísica y creación. Si el universo ha sido creado de la nada y su ontología profunda universal es el "espíritu" de Dios, entonces es congruente que nuestro universo de experiencia tenga unidad psicobiofísica (monismo). Sin embargo, ¿cómo creó Dios el Universo desde Sí Mismo? Esta enigmática pregunta, de antemano con difícil respuesta, fue abordada por la especulación teológica de Israel para mantener dos principios irrenunciables en su teología: que Dios creaba desde la nada y que era distinto y trascendente al mundo creado. Ya en la crónica sacerdotal del "primer relato de la creación" (Gen 1-2, 1-4) el teólogo judío comienza diciendo que "la tierra era algo caótico y vacío, y las tinieblas cubrían la superficie del abismo". "Dijo Dios: Haya luz, y hubo luz. Vio Dios que la luz estaba bien, y separó Dios la luz de las tinieblas". De manera imprecisa, intuitiva y poética, el teólogo explica la creación como producción de un abismo, caos y vacío, en que domina una oscuridad en la que

será también creada la luz. La filosofía de la *Kabala* judía, ya desde el siglo II, especuló sobre la forma en que Dios había realizado la creación. Dentro de esta tradición, muchos años después en el siglo XVI-XVII, el judío sefardí Luria, en este tiempo asentado en Palestina, aportó nuevas formulaciones para entender esta tradición teológica judía. Dios es concebido como Luz y la creación como una contracción de Dios en sí mismo que produce un vacío o *Tzim-Tzum* que hace nacer la oscuridad absoluta. En ese vacío la luz unitaria de Dios (diríamos holística en formulación moderna) queda desintegrada (contraída) y nace la oscuridad de la tiniebla. Pero poco a poco el proceso creador, desde dentro de la oscuridad (que en el fondo es “luz desintegrada”, separada de su integración en una ontología “holística” luminosa primordial), creará nuevos espacios para la recuperación progresiva de la luz. En los seres vivos han sido producidos ámbitos de recuperación e inserción en la luz. El alma humana es un ámbito superior de inserción en la luz que de forma reflexiva es consciente de que la vida humana, en esta vida y en la otra, acabará inmersa finalmente, sin entorpecimiento alguno de la oscuridad creada, en la luz primigenia de la Divinidad. Estas vivencias están en la base de gran parte del misticismo judío.

La luz como imagen de la ontología del espíritu divino forma parte también de la teología cristiana, y tiene manifestaciones variadas en todos los siglos. San Juan dice en su primera carta: “Este es el mensaje que hemos oído y que os anunciamos: Dios es Luz, en Él no hay tiniebla alguna” (1, 5). Estar en Dios es así “estar en la luz”; en cambio, cerrarse a Dios es permanecer en un mundo en que dominan las tinieblas. La ontología divina de la luz y de la oscuridad se aplican a explicar la historia, escindida entre quienes se abren a la luz y quienes permanecen en las tinieblas.

La imagen del universo en la Era de la Ciencia no llega, en efecto, a estas imágenes religiosas. Sin embargo, describe la evolución cósmica de una forma que sugiere que las imágenes de la ontología divina como Luz en la tradición judeo-cristiana son congruentes con los conocimientos científicos. El *big bang*, en efecto, como fuente de inmensa energía de radiación es origen de un proceso en que se forman las primeras partículas elementales (fragmentos de radiación aptos para encapsularse corpuscularmente). Una parte de la materia primordial (la fermiónica) mantiene su independencia frente a otras partículas, no se fusiona y aparece por ello el mundo de electrones en sus orbitales, de átomos, moléculas, de objetos físicos y de los seres vivos diferenciados. El proceso de configuración en cuerpos macroscópicos mecano-clásicos (capítulo IV) ha producido la escisión de una unidad primigenia en multitud de unidades diferenciadas. En el cosmos, no obstante, permanecen y se producen sin cesar nuevos campos electromagnéticos unitarios, como por ejemplo la luz. Los seres vivos son posibles porque tienen un cuerpo formado por unidades diferenciadas (macroscópico-clásicas); pero son posibles también porque en ellos se han formado ciertos fenómenos de coherencia cuántica en que la materia se fusiona en campos unitarios (holísticos)

que se unen a los campos electromagnéticos externos (como podría suceder en la visión, dando de ésta una interpretación no constructivista sino neurocuántica y gibsoniana). En este sentido los seres vivos habrían hecho nacer en sí mismos complejos campos de sensibilidad-conciencia integrados los ámbitos de resonancia electromagnética (holística) del universo. La sensibilidad psíquica a la luz ("sentir la luz") sería así uno de estos campos, utilizado evolutivamente por el sistema visual para la supervivencia.

La ciencia, pues, describe una inmensa energía originaria que ha producido un mundo escindido en que, sin embargo, se mantienen y producen campos de unidad electromagnética. Esta imagen científica es similar a la imagen teológica (o filosófica) de la tradición judeo cristiana de una unidad primordial que crea produciendo en sí misma la escisión (la luz que produce la oscuridad). Los seres vivos a través de la sensibilidad-conciencia, culminando en el hombre, habrían ido recuperando su inmersión en ámbitos o campos unitarios de realidad. Para la interpretación religiosa estos campos unitarios serían experiencias parciales de la ontología unitaria de la realidad que, en su transcendencia final, coincidiría con la ontología divina. A mi modo de ver, centrar sólo esta ontología en la luz sería parcial, ya que los seres vivos presentan de hecho no sólo una inmersión en la luz sino una inmersión realizada a través de otras modalidades sensoriales. La sensación del propio cuerpo (propiocepción), la audición o la sensación del equilibrio gravitatorio, por ejemplo, son también modalidades que –en la visión religiosa– serían accesos complementarios a la experiencia parcial de la misma ontología de la Divinidad. La inmersión en el *sensorium Divinitatis*, así llamado por Isaac Newton, sería un primer paso hacia la experiencia final de Dios. Pero Éste no sería sólo Luz sino una ontología mucho más rica de matices, en que el universo, como dijimos en otro lugar, alcanzará la "transparencia" final consigo mismo, integrando todas las modalidades sensitivas. Esta liberación final del *sensorium Divinitatis* newtoniano equivaldría al desvelamiento final de la ontología "transparencial" de la Divinidad.

Una ontología monista del alma humana. Para la ciencia, en este proceso evolutivo continuo, el hombre aparecería como el nivel de emergencia superior, irreductible a los niveles inferiores de la vida animal. En el hombre la razón, así como los restantes caracteres vitales de su psique específica permitirían la configuración de la persona humana: en ésta habría emergido una nueva forma de ser real irreductible al puro mundo animal (aunque, repetimos, en continuidad evolutiva con él). Este ser humano, así creado evolutivamente, sería ya posible sujeto de una interpelación divina interior, entendida como lo que antes llamábamos la presencia mística o sobrenatural del Espíritu de Dios en el "espíritu" interior o psiquismo humano. Sería lo que en teología cristiana se llama la Gracia del Espíritu, de ontología trinitaria. La ciencia actual impulsaría, pues, a la teología de la ciencia a dejar los marcos interpretativos dualistas (fundados en la filosofía greco-escolástica) para asumir la idea del alma humana fundada en

la ontología monista del universo. Esta nueva idea de la antropología es compatible con los grandes principios de la tradición cristiana. Estos no imponen el dualismo. La antropología hebrea primitiva no era dualista (como vemos en san Pablo) y el dualismo se introdujo en la teología cristiana cuando ésta se entendió por la razón filosófica greco-romana (en especial, la platónico-aristotélica-neoplatónica). El monismo es, pues, conciliable con la antropología bíblica y con el cristianismo. Por tanto, la ontología monista de la ciencia moderna abre unas vías de entendimiento del proceso creador del Dios cristiano esencialmente distintas de las del paradigma antiguo. Por tanto, en la “teología de la ciencia” hablar de “alma” humana se debería entender en el sentido de la parte superior del psiquismo humano hecho de “ontología divina” (al igual que toda la creación), capaz de ser apelado como persona libre por Dios. La creación del hombre histórico (el hombre real en la historia humana) supondría una intervención final de Dios –la presencia interior por el Espíritu divino– que culminaría el proceso natural evolutivo descrito por la ciencia. Este hombre hecho de “carne” (hecho de “universo”), en el sentido bíblico, estaría sometido a la muerte real, pero su pervivencia eterna más allá de la muerte (en el “tiempo de Dios”) se realizaría por la resurrección o liberación escatológica obrada por el poder salvador de Dios. San Pablo entiende precisamente la fe en la pervivencia eterna del ser humano como “resurrección de la carne”.

El hombre como co-creador creado. Esta expresión popularizada por el teólogo americano Philip Heffner es muy importante porque permite intuir que la naturaleza creada por Dios no es estática, hecha, constructa y cerrada. Las leyes naturales no serían una expresión cerrada de la voluntad divina universal (recordemos las teorías escolásticas acerca de la ley natural). Dios ha hecho el mundo autónomo, abierto, dinámico para que se haga a sí mismo (como parece deducirse incluso del relato de la creación en el Génesis). En este sentido podemos hablar del hombre como un *cocreador* (que se crea a sí mismo desde la libertad); pero también como un *cocreador creado*. Las leyes de la naturaleza (leyes queridas por Dios, si éste es el Autor de la naturaleza) son leyes abiertas que, en parte, dependen de la voluntad del hombre. La ley divina, en este sentido, la ley natural como ley divina es ley de libertad: no es una ley que impone un futuro cerrado, sino que abre la posibilidad de crear. El hecho de que la ciencia nos describa este “universo abierto” es una evidencia de que el Dios creador de la naturaleza ha querido crear un “universo abierto”. El hombre participa como cocreador, por tanto, de una creación hecha y sostenida por Dios. Pero Dios ha creado así el mundo para la libertad en que el hombre debe aceptar su actividad cocreadora. La voluntad divina estaría así plasmada en la ley natural derivada de un universo abierto, que es el único que existe y que la ciencia describe. Tal como en su momento explicábamos (capítulo IV), la forma en que Dios ha creado se constata cuando la ciencia describe cómo ha sido hecho el universo real, de tal manera que de ahí nace la forma de entender la ley divina manifiesta en la ley natural del

universo creado. Dios, pues, haría patente en su ley natural que ha diseñado la creación para aceptar la actividad co-creadora de la humanidad. Esta orientaría con su actividad la transformación dinámica del mundo y de la historia humana desde el ejercicio de la libertad.

Una razón provisoria ante un universo enigmático. Los resultados de la ciencia son hoy muy distintos que en el siglo XIX. Entonces era normal una epistemología dogmática, cerrada y segura. Tanto el ateísmo como el teísmo eran dogmáticos, excluyentes y estaban en contradicción. Hoy, en cambio, se defiende un criticismo racional matizado por las teorías epistemológicas de Popper y de los otros autores postpopperianos. La ciencia es un conocimiento provisorio, crítico, hipotético. La ciencia nos describe un universo enigmático: sabemos muchas cosas, pero en último término sigue presentándonos como un gran enigma no resuelto. En este sentido los resultados de la razón no se consideran verdades absolutas, dogmáticas, sino resultados provisorios que deben someterse a una crítica y revisión continua. La cultura científica camina hipotéticamente en la oscuridad. Este estilo general de la ciencia moderna (y no sólo de la ciencia sino de la cultura moderna) debe iluminar también la filosofía y la teología, constituyéndose en uno de los estilos esenciales de la teología de la ciencia. La filosofía y la teología de siglos pasados (como la misma ciencia en el XIX) se construyeron desde la seguridad y el dogmatismo; eran, en definitiva, las epistemologías propias de un tiempo anterior ya superado. Pero en la actualidad la teología cristiana debe abandonar epistemologías anticuadas para aprender a orientarse según las epistemologías críticas e ilustradas de nuestra cultura. Desde ellas debería proceder a reinterpretar enriquecedoramente muchos enfoques propios de la teología. La asimilación de todos los matices de este criticismo ilustrado nacido de la epistemología moderna debería ser una de las directrices esenciales que la ciencia moderna transmitiera a la teología. La "teología de la ciencia" debería ser, por tanto, crítica e ilustrada, consciente de la borrosidad del conocimiento humano natural.

La ambivalencia interpretativa de un universo enigmático. La ciencia nos muestra, pues, un universo creado por Dios con una estructura enigmática y borrosa. No es un universo que, al ser sometido a escrutinio por la razón, haga patente inmediatamente su verdad última. Así, de acuerdo con la epistemología crítica de la ciencia moderna, profundizada en la antropología filosófica, descubrimos un universo enigmático que podría ser últimamente explicado por hipótesis alternativas posibles. Serían hipótesis filosóficas, pero fundadas en los datos de la ciencia. El universo, visto por la ciencia y la filosofía, no impone la idea de Dios como realidad existente, fundamento del Ser. No se impone dogmáticamente por la razón científico-filosófica. Cuando nos referimos a la idea de Dios no la imponemos dogmáticamente; sólo decimos que pueden aducirse, como veíamos, "argumentos de verosimilitud" que avalan la hipótesis de Dios, permiten valorarla y aceptarla libremente. La ciencia muestra también la viabilidad científico-filosófica objetiva

de quienes deciden libremente construir una interpretación atea o agnóstica de este mismo universo enigmático. El teísmo actual, surgido de una reflexión sobre la ciencia, no pretende, pues, imponerse a nadie; pero exige que se respete la verosimilitud argumentativa de su posición. No respetarla sería difícilmente compatible con los principios de la epistemología moderna de la ciencia y con el espíritu crítico, ilustrado, intelectualmente tolerante de nuestra cultura. Hoy en día, sólo desde el dogmatismo (todavía activo en muchos ambientes), podría dejarse de respetar a quienes se inclinan a aceptar los numerosos argumentos que avalan considerar a Dios como posible fundamento de la Realidad y Ser del universo. El Dios que la ciencia nos presenta es, pues, un Dios que ha creado un universo borroso y ambivalente que puede ser entendido como fundado en un ser divino trascendente o como puro mundo autosuficiente sin Dios. Por consiguiente, la “ley natural” del mundo que, si es creado por Dios, es la “ley divina” con que Dios ha querido ordenar el escenario de la vida humana, es la ley que nos impone orientar la existencia adaptando nuestras decisiones racionales a la valoración de ese universo creado por Dios en la ambigüedad. En este sentido, la imagen del universo en la Era de la Ciencia nos obliga a cambiar la idea de la “ley natural” fundada en argumentos derivados del paradigma greco-romano. El nuevo paradigma nos hace entender –con el aval de la ciencia moderna– que el universo creado por Dios no es el que creyó haber descrito la razón greco-romana (capítulo IV). Este universo así descrito, epistemológicamente borroso y metafísicamente ambivalente, se entiende como realización del universo que Dios ha querido crear, como se proclama en el *kerigma*, a saber, el universo de la libertad creativa del hombre, donde la Verdad no se impone, sino que queda abierta para que sea alcanzada por el compromiso de la razón y de la existencia libre del hombre, abierta a la *santidad* y al *pecado*.

4.2. La “teología de la kénosis” como lectura moderna del *kerigma*

Por tanto, en resumidas cuentas, ¿a qué tipo de *teología de la ciencia*, o de la “cultura moderna”, conduce hoy la *imagen del universo*? Nuestra propuesta es que la “teología de la ciencia” nos lleva a una *teología de la kénosis*; es decir, a la teología de la kénosis como pieza esencial y básica de nuestra interpretación o hermenéutica actual del cristianismo. Esta teología no es nueva, pero quedó enmascarada por la fuerza del paradigma greco-romano que, como vimos, era teocéntrico. La kénosis tiene, pues, una larga historia que, sin embargo, debería ser reinterpretada a la luz de la nueva imagen de la realidad en la ciencia. La *teología de la kénosis* sería por ello mismo elemento esencial del “paradigma de la modernidad”, ya que para la hermenéutica del *kerigma* cristiano en el mundo moderno es esencial la imagen del universo de metafísica borrosa que la ciencia

nos impone. Un universo que muestra la “humillación kenótica” de Dios, al retirarse de la realidad y ofrecerse al hombre en la libertad. El itinerario lógico que conduce a esta *teología de la kénosis* puede resumirse en cuatro puntos que exponemos seguidamente.

Primero: el hombre y la naturaleza de su conocimiento. La ciencia nos ofrece hoy una imagen del hombre en el marco del paradigma evolutivo. Del mundo físico ha emergido la vida y de la vida el ser humano como su producto terminal más perfecto. La mente humana y sus funciones psíquicas, su conocimiento, han ido emergiendo en dependencia de un proceso de adaptación al medio objetivo (en un proceso *aposteriori*). Por esto, una vez emergida la razón, el hombre se pregunta: ¿cuál es mi verdad humana? ¿Qué es últimamente el universo? La respuesta debe construirse por la razón, describiendo evidencias constatables y haciendo inferencias racionales críticas y revisables. Esto es lo que han hecho la ciencia y la filosofía. Y esto es también lo que hace el hombre ordinario ejerciendo su razón en la vida. Observa el mundo (enigmático), su propia vida, su propia historia (dramática) y establece las hipótesis metafísicas que deben dar sentido a su vida (aunque sea de forma intuitiva, espontánea, a partir de la experiencia inmediata del cosmos, de sí mismo y de la sociedad). El conocimiento y el sentido de la vida se construyen, pues, *aposteriori* por el ejercicio libre de las facultades humanas constituidas evolutivamente. El hombre, abierto por la razón al mundo objetivo, debe construir *aposteriori* un diseño para el “sentido de su vida”. ¿Es posible objetar este primer supuesto?

Una observación. Es verdad que, desde el punto de vista de la fe cristiana (no argumentable desde la ciencia o la filosofía), sabemos que todo hombre está llamado interiormente por una presencia mística, sobrenatural, del Espíritu (la “Gracia” de que se habla en la teología cristiana). Ya hemos aludido a ello. Pero esta presencia de Dios no es evidente y clara. Es oscura y no podrá ser nunca descubierta por el uso de la razón que el hombre natural ejerce *aposteriori*. Pero esta misma experiencia interior mística es un hecho *aposteriori* (experiencia fenomenológica interior) presente (de forma misteriosa, aunque real) en la experiencia religiosa del cristianismo y de las otras religiones. En la teología cristiana, como explicación racional de la fe, esta experiencia interior jugará un papel importante y congruente. Por ello, la creencia (la fe) no se fundará nunca sólo en la razón natural (ordinaria o científico-filosófica), sino en el testimonio interior de la presencia “mística” de Dios en el interior del “espíritu” humano. La fe se entiende así en la teología cristiana como resultado complementario de la acción de la razón y de la Gracia (el Espíritu); o sea, de las fuerzas naturales y de la respuesta a la acción sobrenatural de Dios en la psique humana. De ahí que el creyente pueda tener la certeza subjetiva, interior, insobornable, de la realidad de Dios. Pero esta seguridad no se traduce en una seguridad natural de la razón.

Segundo: el enigma real, dos posibilidades de interpretación última. El ejercicio

natural de la razón, ordinario o derivado de la ciencia, sitúa al hombre ante el mundo objetivo. La razón se ejerce como discurso científico-filosófico (o por otras formas de conocimiento en la vida ordinaria). La ciencia y la filosofía construyen su imagen del universo. Todo hombre la construye en su vida, aunque sea sólo intuitivamente. Se muestra entonces el hecho de un universo enigmático que, al someterse a un análisis filosófico apoyado en la ciencia, conduce a dos posibles hipótesis de interpretación última: una interpretación teísta y una interpretación atea o agnóstica, es decir, puramente mundana, sin Dios. ¿Es posible negar que alguna de estas dos hipótesis no sea posible? Ciertamente es muy difícil, a no ser que retrocedamos hacia el dogmatismo filosófico teísta o atea del siglo XIX, abandonando el criticismo ilustrado tolerante de nuestra cultura. El teísmo, como hemos visto, tiene hoy "argumentos de verosimilitud" para su hipótesis; pero ateísmo y agnosticismo también tienen argumentos que fundan su posición metafísica (capítulo IV). La sociología muestra que estas dos hipótesis son viables, y asumidas, de hecho en la sociedad. A ellas está hoy abierto el hombre ordinario de nuestra cultura.

Es muy difícil negar que las cosas sean así. Esta doble apertura es admitida por los grandes autores en el diálogo ciencia-religión: por ejemplo, Barbour, Peacocke, Polkinghorne, Ellis. Esto significa que la teología antigua debería cambiar de perspectiva ya que se ha movido en un marco impositivamente teocéntrico. La filosofía escolástica imponía la certeza absoluta, metafísica, de la existencia de Dios. El tomismo transcendental kantiano (Marechal o Rahner) imponía también la existencia de Dios como un presupuesto transcendental *apriorico* (en sentido kantiano). Dios sería así el condicionante transcendental de toda acción humana y de todo conocimiento natural. La ciencia, en cambio, orienta actualmente hacia una teología que ve al hombre inmerso en el enigma del mundo y abierto *aposteriori* a esta doble posibilidad de interpretación. El enfoque evolutivo monista de la ciencia moderna se ha hecho incompatible con dos presupuestos de la teología clásica en el paradigma greco-romano: primero con la ontología dualista griega y segundo con el *apriorismo* kantiano asumido por la moderna interpretación transcendental del tomismo.

Tercero: el sentido del ocultamiento divino. Si esta situación es correcta, ¿cuál es entonces la posición metafísica del hombre en el mundo? Estaría abierto al enigma de lo real y a la posibilidad de estas dos hipótesis, Dios y la pura mundanidad sin Dios. En definitiva, Dios no estaría impuesto por las condiciones objetivas, ya que siempre estaría abierta la posibilidad de la hipótesis puramente mundana. Por tanto, aunque el hombre se inclinara hacia una interpretación religiosa, lo haría admitiendo que el Dios real mantiene en último término su silencio en la creación (ha creado el mundo con un diseño que hace posible interpretarlo sin Dios). Aunque la naturaleza racional permite, pues, la hipótesis de Dios (con "argumentos de verosimilitud"), no hay una seguridad racional absoluta de su existencia y el Dios real, de existir, está oculto y en silencio. Por ello, el hombre

en el mundo debe entenderse como un ser abierto a las dos grandes preguntas metafísicas finales, antes aludidas, en torno a Dios. La primera: ¿es real un Dios que ha creado el mundo pero permanece oculto y en silencio? Y la segunda: el Dios oculto, ¿tiene una voluntad de relación con el hombre y liberación de la historia? En último término se trata de una única pregunta: ¿es real un Dios oculto y liberador? Cuando el hombre es religioso, aunque no sea cristiano, toma siempre una posición positiva ante estas preguntas: la religiosidad natural se funda en la apertura a un Dios salvador (un poder salvador último) por encima o a pesar de su ocultamiento y de su silencio. Es decir, a pesar del dramatismo de la historia presente en todas las culturas y en la biografía personal de todo hombre, inexorablemente abocado al fracaso y a la muerte (Jaspers, Heidegger). El hombre religioso es posible al creer que el "ocultamiento divino" tiene una explicación "teológica": crear un mundo en que sean posibles la libertad, la autonomía y la dignidad humana. Son la libertad y la dignidad que el mismo hombre está advirtiendo en su propia experiencia vital, entendiendo que se abre o se cierra a Dios desde el uso de su libertad humana. El hombre entiende experiencialmente que es libre, que Dios no se le impone, y que su dignidad humana podría ser el gran Don de Dios a la Historia. Este logos permite superar, como decíamos antes, el *enigma* del universo y el *drama* de la historia, al abrirse a la confianza en el Dios oculto y liberador.

Cuarto: la hermenéutica del Misterio de Cristo. El cristianismo está, pues, fundado en la experiencia religiosa de Israel que culmina en el Misterio de Cristo: el Misterio de la Muerte y Resurrección de Cristo. El *patrimonium fidei* cristiano, y la misma teología cristiana, han considerado siempre que en este Misterio de Cristo Dios ha realizado y manifestado ante los hombres el sentido de su plan salvador. Es el plan divino, eterno designio, en la creación del mundo y en la salvación liberadora de la historia humana y de cada uno de los hombres en su individualidad personal. Por tanto, si el hombre en el mundo es el que hemos descrito antes (abierto existencialmente a las preguntas por el Dios oculto y por el Dios liberador), entonces ese hombre llega a una forma natural lógica de entender el Misterio de Cristo. Es la hermenéutica humana del Misterio de Cristo desde la historia real: una forma de entender qué ha hecho y qué nos ha manifestado Dios en el Misterio de Cristo que se ilumina desde la experiencia existencial humana en la modernidad. La *Muerte de Cristo* (sabiendo que Cristo es una Persona Divina) se entiende como confirmación y respuesta a la pregunta existencial por el Dios oculto: la Cruz manifiesta la existencia de un Dios oculto que ha aceptado la kénosis, el anonadamiento, el vaciamiento, de su Divinidad ante el mundo para constituir la historia libre de los hombres, asumiendo íntegramente el uso humano de la libertad, en la santidad y en el pecado. La *Resurrección de Cristo* se entiende como la realización, anticipada en Cristo, y el anuncio de una futura intervención liberadora de la Divinidad para salvar la historia humana. La resurrección nos dice, en efecto, que la pregunta por el Dios liberador tiene

respuesta positiva: el Dios trinitario, en la Persona Divina del Verbo, en Cristo, asume el momento del ocultamiento, de la kénosis en la muerte de Cristo en la Cruz, pero en la Resurrección se manifiesta que su designio final es la liberación metahistórica de los hombres en conformidad con el uso de su libertad en el “tiempo del mundo”.

Teología de la kénosis, una teología de la libertad. El texto bíblico básico de la teología de la kénosis está en san Pablo a los Filipenses. Es el himno que reza: “Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo: El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se vació de sí mismo (kénosis) tomando la condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble, en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor para gloria de Dios Padre” (Filp 2,5-11). Este texto maravilloso ha sido aplicado tradicionalmente a la cristología; es decir, interpretado como referido a Cristo, en la kénosis de su encarnación y de su muerte en cruz. Sin embargo, la teología de la kénosis moderna, asumiendo la interpretación en este sentido cristológico tradicional, la proyecta a Dios mismo y habla legítimamente de la “kénosis de Dios” en la creación. Dios al crear el mundo habría admitido la kénosis de su presencia impositiva, de la presencia de la Gloria de su Divinidad, para manifestarse en la forma de un mundo en que está oculto. Esto es lo que significa la “kénosis de Cristo” (o sea, la encarnación y la cruz) que, en definitiva, es la misma “kénosis de Dios”, ya que Cristo es de “condición divina”, la persona del Verbo, que realiza y revela el misterio kenótico primordial de Dios Padre por medio del Verbo por el Amor del Espíritu Santo. En este sentido Cristo es obediente y asume el eterno designio de Dios (solidario con el designio trinitario), manifestándolo y realizándolo en un momento de la historia para revelarlo a los hombres. Dios, al crear, habría admitido su ocultamiento, su kénosis ante su misma obra creada, haciendo posible así la libertad humana en un mundo hecho como enigmático ante el conocimiento humano (kénosis epistemológica). Pero la intención última de Dios en la creación sería glorificar el sacrificio de Cristo (mediador universal de la creación por su voluntad kenótica a favor de la libertad), asumido ante el mundo, ante el pecado, para crear la libertad humana y proceder a la salvación liberadora al final de la humanidad por la Resurrección metahistórica.

Por consiguiente, la teología iluminada desde la ciencia –en definitiva, la cultura de la modernidad en que constatamos la “humillación” de Dios– está siendo la ocasión histórica que nos lleva a entender algo que estaba ya en la esencia más antigua de la revelación y de la teología cristiana: la teología de la kénosis. La existencia del mundo se hace posible por la kénosis de Dios Padre en la Creación, en la unidad trinitaria, cuyo eterno designio Cristo obedece en su

encarnación y muerte en cruz, manifestando así y realizando el eterno designio divino de una creación kenótica, muestra suprema del Amor a favor del hombre. La ciencia ilumina nuestra comprensión del cristianismo al hacernos entender que vivimos en un universo enigmático, oscuro, en que la explicación final podría ser Dios, pero podría ser también el puro mundo sin Dios. La ciencia conduce a entender que el Dios real, el Dios cristiano, es un Dios conocible por la razón y accesible a la libertad humana. Pero, al mismo tiempo, es un Dios humilde y discretamente oculto que permanece en silencio por la kénosis o anonadamiento de la manifestación Gloriosa de su Divinidad ante el mundo. Así, el Dios del cristianismo es el Dios de la libertad. El Dios que crea la libertad humana, la sostiene y la respeta. Y, por ello mismo, el cristianismo es en su quintaesencia la religión de la libertad.

La kénosis, clave del enigma y del drama del universo. La kénosis del Dios en la creación del universo y la kénosis de Cristo que la realiza y la revela en el tiempo histórico son un desvelamiento del sentido del *enigma* y del *drama* del universo. El *enigma* producido por la lejanía y el silencio divino, que dejan al hombre en la angustia ante la borrosidad del universo y en la incertidumbre metafísica, suscitando el malestar por el abandono divino de la historia personal y la colectiva, tienen su respuesta en la kénosis divina como manifestación de un diseño creador que no quiere imponer su presencia para fundar tanto la autonomía del cosmos como la libertad humana. El *drama* producido por la creación de un universo autónomo que se hace a sí mismo a través del penoso camino evolutivo del sufrimiento, de la vida y de la muerte, tiene también su respuesta en la kénosis de Cristo en que una persona divina asume el dolor en su naturaleza humana. La redención como voluntad divina de permitir el pecado y perdonarlo, afrontando la creación de un universo en que la especie humana está afectada por el pecado original, podía haberse dado sin el sufrimiento de Cristo. La Pasión de Cristo en la cruz contiene un mensaje explícito que Dios, sin duda, ha querido comunicar: que Dios sufre y soporta con dolor el *drama* de la historia. Dios no es indiferente ante el sufrimiento humano que su designio creador ha permitido: pero, sin embargo, Dios ha afrontado su plan de salvación porque juega a favor de la plenitud humana, de su libertad y de su dignidad. Este aceptar, por la adhesión a Jesús, el designio creador que incluye el drama de la existencia mueve también al hombre a aceptar la confianza en Dios a pesar del sufrimiento que nos embarga en el drama personal y colectivo de la vida.

A este tipo de teología, teología de la libertad, parece mover lo que hemos llamado "teología de la ciencia", como hermenéutica cristiana en nuestra cultura entendida como teología de la kénosis. La teología actual debe verse interpelada por el desafío ofrecido por esta *hermenéutica heurística* que, por otra parte, es perfectamente conforme con el *patrimonium fidei*, con los grandes contenidos de la fe cristiana. Hoy, repetimos, son difícilmente sostenibles tanto la ontología escolástica tradicional (derivada de la ontología griega), como las posiciones epis-

temológicas de un *apriorismo* kantiano incompatible con el paradigma evolutivo *aposteriori* de la ciencia. La imagen moderna de la realidad es incompatible con la filosofía teocéntrica (bien sea griega o transcendental) que considera que un acceso humano a Dios cierto y seguro, absoluto y metafísico, es posible para la pura razón natural. El mundo enigmático y oscuro que la ciencia nos describe, en cambio, parece hoy llevarnos a entender que el acceso a Dios sólo es posible desde la admisión del ocultamiento divino, caminando como diría san Juan de la Cruz en la “noche oscura” que supone estar en el mundo. Admitir a Dios en ese mundo enigmático es ser capaz de aceptar su inoperancia, su silencio ante el mundo del sufrimiento que nos crea un malestar profundo, cargando con la cruz de nuestra existencia y, a pesar de ella, confiar en el designio divino orientado a la salvación. Aceptar al Dios oculto y liberador es, en definitiva, acceder a Dios por la mediación del logos cristológico; esto es, aceptando el Misterio de la Muerte y la Resurrección de Cristo. Es aceptar que el *enigma* y el *drama* del universo tienen el sentido teológico (sentido “en” Dios) revelado en la kénosis de Dios en Cristo. En la religión natural esta aceptación es implícita; en el cristianismo es la aceptación explícita del Misterio de Cristo en que la historia se entiende en su consistencia final.

4.3. *Kénosis y tradición cristiana*

Observaciones sobre la teología de la kénosis en la tradición cristiana. En este ensayo, y especialmente en este capítulo, hemos venido usando el término kénosis y la denominación “teología de la kénosis” para designar un cierto tipo de teología. Si teología es el intento de comprensión de la revelación dada en Cristo, de la que es depositaria la iglesia, proclamándola y explicándola mediante una hermenéutica que muestre cómo el *kerigma* entra en congruencia con la realidad, al hablar de “teología de la kénosis” hacemos referencia a que es posible un tipo de hermenéutica en que juega un papel revelante, integrador, lo que se designa con el término kénosis. Este término está ya en la Escritura (recordemos el texto de Filipenses que acabamos de citar) y puede seguirse la historia de cómo la kénosis ha sido entendida en la tradición teológica cristiana. En este ensayo defendemos que la nueva situación humana en la modernidad, en que se ha producido un conocimiento más profundo de las características de la obra creadora de Dios, permite situar la idea de la kénosis como elemento central e integrador de una hermenéutica teológica desde la modernidad. Esta nueva teología es, por una parte, una aportación creadora de la teología de nuestro tiempo, pero, por otra, entra en congruencia con una larga tradición teológica en que la idea que se apunta con el término kénosis ha venido jugando un papel central en el entendimiento del *kerigma* cristiano.

1) El término kénosis es una derivación sustantivada del verbo griego *kenoun* que se usa en el himno de Filipenses de san Pablo en la forma *ekénosen*. El término *kenós*, usado ampliamente en el NT y en san Pablo, significa vacío, vano, inútil. Así, la expresión usada varias veces por san Pablo *eis kenón* se suele traducir como “en vacío”, “en vano”. El verbo

griego *kenoun* (*kenoo*) significa vaciar, anonadar, destruir. Es un verbo usado sólo en San Pablo y, en el himno de Filipenses, en la forma *ekénosen eautón* (se anonadó a sí mismo). Desde el punto de vista exegético parece ser que san Pablo se refiere ante todo a la encarnación, en la que se produce la humillación de Cristo que se entrega a sí mismo en la participación de la condición humana, así como al vaciamiento en el que prescinde de la Gloria de su Divinidad. Pero no cabe duda de que, como se ve en Filipenses, dentro de la unidad del logos cristológico, la encarnación conduce a la humillación final y plena de la Cruz (que se anticipa en la encarnación). La exégesis de los diferentes textos bíblicos debe precisar en qué sentido exacto se está usando cada una de las posibles formas, bien sea en los sinópticos, en san Pablo o en otros lugares. Es evidente que precisar el sentido preciso de la forma lingüística es esencial para la interpretación de los sentidos teológicos que intentan transmitir los autores bíblicos.

2) El himno de Filipenses que hoy se hace resaltar como la formulación paulina más potente de la teología de la kénosis fue, en la tradición teológica cristiana, un texto más donde quedaba patente un contenido kerigmático general que no sólo insistió en el término kénosis como tal, sino en la idea de la humillación, la pobreza, la debilidad, el sufrimiento y la cruz, escogidos por el Verbo Divino como camino de la manifestación y realización de la Redención en el tiempo. Cristo oculta su Gloria, y aunque en ocasiones se manifieste (vg. en los milagros), trata de hacerlo con discreción (vg. recuérdese la teología del “secreto mesiánico” en el evangelio de Marcos). La proclamación del “Dios humillado” desde el momento mismo de su encarnación como prólogo de un camino en pobreza y debilidad, de impotencia ante los poderes del Mal, del pecado, que culmina en la Cruz, es el tema constante y omnipresente de la proclamación del *kerigma*. Jesús anticipa de mil maneras que ha venido no para imponer la Gloria de su Divinidad sino para dar testimonio de la verdad en el signo final de su voluntad de humillación, a saber, en el Misterio de su Muerte en Cruz y de su Resurrección. En este sentido la teología del “Dios humillado” como esencia del cristianismo, la locura de la cruz, recorre por completo las teologías paulina y neotestamentaria, aun sin necesidad de mencionar explícitamente el término kénosis. Pero esto no significa que la teología del “Dios humillado”, en el acto divino creador del mundo que establece el escenario de la encarnación, no sea la misma teología que se presenta en el himno de Filipenses tomando una forma de expresión concreta (kénosis). Es la idea paulina del Dios que siendo rico, y dominador de su Gloria, se hace “pobre” (se humilla, se vacía a sí mismo, se anonada y muere) para enriquecernos con su pobreza (para crear la libertad y la dignidad humana en la historia), tal como se ve en 2Cor 8,9. La kénosis del himno de Filipenses es así la quintaesencia del *kerigma* cristiano que proclama el eterno designio de un Dios que se humilla en la creación para constituir la plenitud y la salvación del hombre.

3) Debe pensarse, pues, que lo afirmado por san Pablo en el himno de Filipenses estará en congruencia con el sentido global del *kerigma* cristiano, en gran parte apoyado en la teología paulina, que la iglesia proclama. No podría ser de otra manera en lógica cristiana. Esta ortodoxia interpretativa nos lleva a establecer que la kénosis (anonadamiento, vaciamiento, humillación, muerte) no afecta a la esencia divina trinitaria en sí misma, al margen del designio creador. La kénosis comienza por la creación, pero se da ya antes en el eterno designio de crear de acuerdo con el logos cristológico. La Persona Divina que protagoniza la kénosis es el Verbo, pero dentro de la solidaridad del Dios Uno en su esencia trinitaria.

El Verbo es la misma persona de Cristo (el Verbo encarnado) y, por ello, es Cristo como persona el que, siendo de condición divina, renuncia a manifestarla en su Gloria y asume la kénosis de la encarnación que le lleva a la muerte en cruz (obedeciendo el eterno designio trinitario de la creación en el logos cristológico). La Persona del Verbo encarnado (Cristo) no se “vacía” en ninguno de sus contenidos ontológicos como Divinidad trinitaria en la kénosis, ya que sigue siendo Dios en toda su omnipotencia y omnisciencia: lo que se anada es la Gloria de la manifestación que por derecho correspondería a un Dios encarnado. Cristo, despojado de la Gloria de su Divinidad, como Verbo encarnado, toma la condición humana y se humilla a sí mismo (se “kenotiza” a sí mismo, *ekénosen eautón*) llevándose a la muerte en cruz (en obediencia al eterno designio cristológico). Este proceso kenótico es, pues, protagonizado por el Verbo divino (Cristo). Es así la persona de Cristo la que se humilla kenóticamente en su Gloria (el que se humilla es así una Persona Divina) y, si no fuera así, la teología de la kénosis de Pablo perdería su fuerza esencial y su congruencia con el conjunto del *kerigma*. Además, lo que se anada no es la condición ontológica de la Divinidad, sino la manifestación de la Gloria a la que tenía derecho. Pero el himno de Filipenses, una vez concluida la descripción del proceso de humillación de la Divinidad, comienza el canto a la exaltación que Dios ha concedido a Cristo como Cabeza de la humanidad. Según el designio trinitario el Verbo, la persona de Cristo, ha asumido la humillación que responde a la Sabiduría del logos cristológico, y por ello todo hombre que entre en la filiación divina deberá hacerlo teniendo a Cristo por Cabeza. Este entendimiento ortodoxo del himno de Filipenses es la que defienden en sus artículos clásicos sobre la kénosis, tanto P. Henry como A. Gaudel, aunque dentro de un conjunto de matizaciones teológicas más barrocas que aquí no son del caso.

4) El himno de Filipenses ha sido, pues, un aspecto más de la teología paulina integrado en la teología neotestamentaria general acerca del misterio del “Dios humillado” por una creación a favor del hombre, como elemento central del *kerigma*. Son los santos Padres quienes introducen el término “kénosis” para referirse al anonadamiento de la Divinidad descrito en el himno paulino. A lo largo de toda la patrística (y aquí podríamos comenzar un estudio específico de las aportaciones de cada uno de ellos) se extienden continuas referencias a la exégesis del himno. Surgen con ocasión de la utilización de este texto hecho por numerosas herejías del tiempo para probar sus afirmaciones. Así, por ejemplo, la expresión “apareciendo en su porte como hombre” parecía inducir a las tesis del docetismo de origen gnóstico que no admitía que Dios hubiera realmente asumido una naturaleza humana (era sólo una apariencia); igualmente, la radicalidad de las expresiones paulinas podía inducir a pensar que en Cristo se había producido un “vaciamiento de la condición divina”, hasta el punto de que ya no fuera Dios en realidad como lo es el Padre (arrianismo). Frente a las lecturas heterodoxas del himno, los santos Padres defienden una exégesis que apunta a los perfiles ortodoxos que hemos trazado en el párrafo anterior. Así lo hacen, en diferentes épocas y contextos, san Ireneo, Clemente Alejandrino, Hipólito, san Cipriano, Hilario de Poitiers, y el mismo San Agustín, entre otros muchos. Como observa P. Henry, en los santos Padres no existe un esbozo de lo que pudiera llamarse una “teología de la kénosis” específica, aunque asumen el himno de Filipenses y lo entienden como un texto bíblico más, aunque sin duda importante, dentro de una explicación general del *kerigma* como proclamación del “Dios humillado”. Para Henry no se constatan indicios en la patrística de una “teología de la kénosis” que anticipe las propuestas teológicas protestantes del siglo XIX (y actuales).

5) Para San Hilario, por ejemplo, la forma divina de la que el Verbo se despoja en la encarnación no es ni la personalidad divina ni la naturaleza divina, ya que tanto la una como la otra permanecen. El despojo producido en la encarnación es para san Hilario el estado de Gloria manifiesta que sería debido a una persona divina. En la encarnación, el Verbo, la persona de Cristo, aparece en estado de humillación y debilidad, hasta la muerte. En su naturaleza humana padece el Verbo una limitación del resplandor de su Gloria, pero sin que esto afecte a la naturaleza divina del Verbo. Para san Hilario el Verbo, al asumir la naturaleza humana, por su humillación voluntaria, no la ha dotado de aquella Gloria que le será propia en el momento de su exaltación. Para Gaudel, siguiendo a Le Bachelet, la doctrina de san Hilario asume el entendimiento ortodoxo de la kénosis y es ajeno a las “teorías de la kénosis” protestantes modernas.

6) La primera comunidad de creyentes, la iglesia, aceptó la doctrina de Jesús por la confianza nacida de una adhesión a su persona. Se sintió inspirada y asistida por el Espíritu de Jesús para proclamar el *kerigma* que expresaba lo revelado por Jesús: y así proclamó la existencia de una única Persona Divina en Cristo, el Verbo encarnado, y dos naturalezas, misteriosamente unidas, la naturaleza humana y la naturaleza divina. La iglesia no creyó el misterio de la encarnación porque pudiera explicarlo, sino porque esta era la doctrina de Jesús, un misterio de inabordable profundidad. La doctrina de Jesús, de la que la iglesia se sentía depositaria en la historia, era clara: “verdadero Dios” y “verdadero hombre”, pero una única Persona Divina. La imagen de Jesús que, en efecto, daban los evangelios, era de una concordancia entre estas dos naturalezas: la imagen de Jesús en su conciencia de hombre real y la imagen de Jesús en su conciencia de Hijo de Dios que conoce los arcanos de la Divinidad. ¿Era posible acercarse a la explicación, o, al menos, al entendimiento de este misterio? El criterio de la iglesia fue claro: denunciar aquellas explicaciones que no concordaban con la simplicidad (aunque fuera misteriosa) del *kerigma*. Es lo que pasó con las herejías en la época patrística. La llamada en la teología “unión hipostática” fue objeto de reflexión en el paradigma antiguo. La teología antigua aplicó los principios y conceptos de la ontología grecoromana para clarificar la idea cristiana de la Trinidad y el Misterio de la persona de Cristo (todo ello no fueron sino propuestas hermenéuticas, en ocasiones diversas y no concordantes, de las que se puede discrepar). Más adelante, con la teología protestante aparecieron nuevas propuestas que relacionaron el problema del entendimiento de las dos naturalezas con la idea de la kénosis que sugería el himno de Filipenses. En esto aparecieron problemas.

7) Para Lutero, el Verbo habría comunicado a la naturaleza humana de Cristo aquellas cualidades propias de la naturaleza divina, la omnipotencia y la omnisciencia. Pero Cristo habría renunciado al ejercicio de los atributos divinos que poseía su naturaleza humana por derecho, por haber sido exaltada a la condición divina. En este contexto interpretó Lutero el himno de Filipenses: Cristo renuncia a la manifestación de las perfecciones divinas de su humanidad y de su Gloria. Pero la exégesis luterana clásica (en la que algunos teólogos católicos han visto rasgos de docetismo) no fue asumida por la llamada “teología de la kénosis” de un grupo importante de teólogos protestantes del siglo XIX, pues en lugar de “divinizar la humanidad” (tendencia de Lutero) trataron de “humanizar la Divinidad” de Cristo. Para estos autores la kénosis de la Divinidad, de la persona de Cristo, en el himno de Filipenses debería entenderse en el sentido de que el mismo Verbo divino se habría “vaciado” de sus atributos divinos. En la encarnación

se habría producido así la autolimitación real voluntaria de las cualidades divinas del Verbo. Esta posición fue defendida, entre otros, por Thomasius para quien la posibilidad de la encarnación, de la unión hipostática, dependía de que el Verbo poseía la facultad de autolimitarse en sus propiedades ontológicas. Thomasius aportaba esta explicación para entender la real unidad de la persona histórica de Cristo. Para ello distinguía entre ciertas propiedades esenciales de la Divinidad que eran irrenunciables y otras de las que el Verbo podía voluntariamente prescindir (omnipotencia, omnisciencia). Para Gaudel el autor más radical en esta línea fue Gess. La encarnación supuso un cambio producido en el interior de la Trinidad: durante la kénosis el Padre deja de engendrar al Hijo y el Espíritu Santo procedería sólo de Él. Sólo un Verbo despojado de su Divinidad podría ser hombre y convivir realmente con los hombres. La encarnación y muerte kenótica habría supuesto una dramática tensión que afecta a las mismas personas divinas. Otros muchos autores siguieron esta línea interpretativa fundada en la necesidad de admitir una autolimitación ontológica del Verbo (kénosis ontológica) en su cualidad divina como tal, para hacer posible la encarnación. Sin embargo, no es de extrañar que lo que en el XIX se llamó “teología de la kénosis”, promovida por la teología protestante (no sólo luteranos) no fuera admitido por la teología católica como explicación viable, ya que entraba claramente en contradicción con aquel principio esencial del *kerigma*, antes mencionado: que Jesús era “verdadero Dios” y “verdadero hombre”, misterio quizá sin explicación racional humana, pero presente esencialmente en el *kerigma* constituido desde el fundamento de la doctrina de Jesús.

8) Para el *kerigma* cristiano no existe duda alguna de que Cristo muere realmente en la cruz. Extraordinario Misterio. Cristo era el Verbo divino encarnado, que unía la naturaleza humana a la naturaleza divina. La muerte real de Cristo no puede significar que muera realmente el Verbo de Dios (el Dios trinitario permanece siempre en su identidad ontológica). Pero el Dios encarnado, Jesús, el Cristo, deja realmente la vida, si debemos admitir que su muerte fue real. ¿Cómo entenderlo? Responder supone una legítima especulación teológica. A nuestro juicio, el criterio de entendimiento debe ser la naturaleza del designio divino que se proclama en el *kerigma*. Este designio es el origen de todo y en él debemos hallar el principio explicativo. A saber: la libre voluntad trinitaria, nacida del Amor comunicativo, de emprender la creación por medio del logos cristológico que la hace posible. La creación en Cristo deja abierta la libertad humana que lleva al pecado, y constituye a la humanidad en su condición pecadora. Es también la creación en Cristo la que instauro un orden de cosas que lleva al dramatismo de la historia, y al drama final de la muerte. Por consiguiente, en la lógica del *kerigma* cristiano, la obra de Cristo realiza y manifiesta en un momento del tiempo el eterno designio divino de creación en el logos cristológico. Es congruente entonces que la obediencia de Cristo al Padre (la obediencia solidaria al designio trinitario) le lleve a asumir la muerte real en la cruz que, primero, revela y manifiesta el anonadamiento kenótico del Dios trinitario ante la libertad incondicionada del hombre (ante el pecado) en la creación y, segundo, muestra que el Dios encarnado sufre solidariamente con el sufrimiento y el drama humano de la historia, mostrando que Dios no ama el sufrimiento pero forma parte de un plan de salvación que enriquece a la humanidad y que debe ser asumido, como Cristo lo asume sintiendo repugnancia humana y experimentando el abandono de Dios que todo hombre siente en su propia vida. Cristo, en su naturaleza humana, asume el penoso dramatismo de la muerte, y muerte en cruz, a impulsos del Amor que en la Trinidad es la persona del

Espíritu Santo. Cristo asume el abandono de la Gloria de Dios y el drama de la muerte real a impulso del Amor que constituye la esencia del eterno designio trinitario que debía hacer de Cristo la Cabeza de la humanidad, el primero de los justos, la imagen perfecta del hombre justo que debía llegar a la filiación divina por su hermandad con la persona de Jesús, asumiendo la kénosis a la inversa (los mismos sentimiento de Cristo, según Filipenses) y el drama de su propia existencia con la misma confianza en el Padre que muestra Cristo en su Pasión.

9) Ya en el siglo XX la teología de la kénosis tuvo una aportación innovadora en la obra original de Alfred North Whitehead. Ser trataba de algo nuevo, quizá inspirado en la teología protestante de la kénosis en el XIX, pero con trazos que responden exclusivamente a las intuiciones científicas y filosóficas de Whitehead. Su importancia radica en que su filosofía y su interpretación del cristianismo producen el nacimiento de la llamada filosofía y teología del proceso, principalmente extendida en los Estados Unidos. Su pensamiento sobre todo a través de la influencia de su discípulo Charles Hartshorne y de otros autores de calidad como W. H. Vanstone, entre otros muchos, ha constituido una de las escuelas teológicas de más importancia en las últimas décadas en el mundo anglosajón. En mi opinión, como he intentado mostrar ampliamente en otro lugar, no existe en realidad una auténtica teología de la kénosis en Whitehead, ya que su Dios no es un Dios creador del mundo, sino coexistente eternamente con el mundo. Dios está limitado por la facticidad del mundo que se le impone. No es que Dios haya decidido su autolimitación, con una voluntad kenótica, porque la limitación le viene impuesta ya por el mundo. Sin embargo, esta especie de Dios platónico que, como el demiurgo trata de llevar la evolución hacia el Bien, tiene, en efecto, una limitación ontológica en los condicionamientos que el mundo eterno inexorablemente impone (por ello no es responsable del Mal, sino que lucha contra el Mal). Esta limitación real impuesta se extiende a su omnipotencia y a su omnisciencia. Whitehead es, pues, una forma más radical de "kénosis ontológica" (si es que podemos hablar aquí de kénosis) cuyo sentido habría sido, en la mente de Whitehead, liberar a Dios de la responsabilidad por el drama de la historia.

10) En los últimos 25 años del siglo XX comenzó a desarrollarse, principalmente en el ámbito cultural anglosajón, una reflexión sobre la religión cristiana a partir de la imagen de la realidad en las ciencias. Esta corriente de pensamiento ha constituido lo que se llama el diálogo ciencia/religión, que ha contado con el estímulo de la *Templeton Foundation*. Los primeros pasos fueron dados por Ian Barbour entrando en la década de los setenta. Ya en los ochenta comenzaron las aportaciones de Arthur Peacocke y de John Polkinghorne. Más adelante, en los noventa, comenzó a sonar el nombre de George Ellis. Todos ellos han recibido el Premio Templeton y han sido considerados los grandes maestros del diálogo ciencia/religión. Un aspecto fundamental de estos autores es haber advertido que la ciencia imponía admitir que el universo puede ser descrito de acuerdo con una hipótesis no religiosa, sin Dios. Existían argumentos, sin embargo, que hacían la idea de Dios plausible y quizá, como repite Peacocke, la mejor hipótesis para explicar que el universo sea posible. Pero Dios no era una imposición racional de la naturaleza. Por ello, quizá influidos por la teología del proceso, estos autores, y otros en el mismo ámbito de influencia, comenzaron a hablar del concepto de kénosis para designar el hecho de que Dios no había querido imponerse en la naturaleza. Ellis ha aportado el importante concepto del "principio antrópico cristiano" que nos dice que el universo creado por Dios, en que no se impone, es un universo creado para la libertad. Jürgen Moltmann

aportó también en la década de los setenta la teología del “Dios crucificado” en que insistía, de acuerdo con las tendencias de la teología en aquellos años (teología política y liberación), en la teología tradicional cristiana del “Dios humillado”, a que antes hemos hecho referencia, aunque radicalizando quizá algunos conceptos en la línea común a algunos teólogos protestantes. La obra editada por Polkinghorne, ya en el siglo XXI, con el título *The Work of Love. Creation as Kenosis*, cuenta con la colaboración de todos estos autores, y otros, pudiendo considerarse un sumario de la reflexión sobre la kénosis en estas últimas tres décadas. En esta línea de pensamiento destaca, pues, una nueva interpretación extensiva del hecho real de la kénosis, de la “humillación divina”, en la forma de la Creación. En la revista PENSAMIENTO serán fácilmente asequibles para el lector cinco artículos míos en que he explicado ampliamente el pensamiento de Whitehead, Barbour, Peacocke, Polkinghorne y Ellis, donde me fijó especialmente en su teología de la kénosis y la discuto desde el punto de vista de mi propia teología de la kénosis.

11) En este ensayo hemos argumentado que, en efecto, la kénosis es un concepto teológico que debe ser destacado como elemento central de la hermenéutica del cristianismo en la modernidad. Naturalmente la kénosis entendida como expresión teológica, recogida de san Pablo, que designa la quintaesencia del *kerigma* cristiano que proclama el eterno designio divino de no imponer en el mundo la Gloria de la Divinidad, dejando abierta la puerta a la libertad humana que podrá conducir al pecado y a la santidad. Pero el *kerigma* que proclama el Misterio del “Dios humillado” por Amor no sólo habla de la humillación de Cristo que lleva desde la encarnación a la cruz, sino de la humillación creadora donde Dios no impone la Gloria de su presencia. Esta kénosis en la creación ha podido ser entendida al abandonar el paradigma greco-romano y entender la imagen del universo enigmático y borroso creado por Dios. Como he indicado antes en este ensayo, ya al final de los años sesenta, siendo muy joven, entendí que el mundo moderno exigía reconocer que era posible una interpretación del universo “puramente mundana”, sin Dios, que conducía a entender el ocultamiento divino, o kénosis de su Gloria, en la creación. Estas ideas pudieron ser publicadas en un largo volumen de 750 páginas en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, con el título *Existencia, Mundanidad, Cristianismo*. Las ideas que allí expuse, que sonaron en el desierto, son las mismas que expongo en este ensayo, aunque ahora arropadas por la “teología de la kénosis” nacida de la moderna reflexión sobre la ciencia, aludida en el punto anterior.

12) Las especificidades filosófico-teológicas de la “teología de la kénosis” que se propone, pues, en este ensayo son las siguientes. A) Es consciente de que anticipa la ampliación del concepto de kénosis a la creación (como también han hecho más recientemente los autores que hemos mencionado en el ámbito del diálogo ciencia/religión), asumiendo también la tradicional teología del “Dios humillado” en Cristo, esencial en el *kerigma* cristiano. B) Esta ampliación la entendemos como una exigencia del entendimiento del cristianismo en el mundo moderno, especialmente como el camino lógico de la “teología de la ciencia” (pero no sólo, ya que ésta se presenta sólo como un elemento de la cultura de la modernidad). Es, pues, una pieza esencial del “paradigma de la modernidad”. C) Por ello no sólo la hemos construido desde la imagen del universo, de la vida y del hombre, en la ciencia, sino como forma lógica de hacer la hermenéutica cristiana desde la experiencia existencial humana descrita por una antropología filosófica de la modernidad. D) Nuestra propuesta excluye que tenga sentido teológico entender que la kénosis afecte en alguna manera a la ontología interna del Dios que el cristianismo

conoce como trinitario. Las relaciones internas de las Personas en la Trinidad no sufren ningún proceso kenótico que afecte a su naturaleza real. E) Nuestra propuesta excluye igualmente que tenga sentido teológico hablar de una “kénosis ontológica” en la forma en que fue entendida en las “teologías de la kénosis” protestantes en el siglo XIX, o en la más reciente filosofía y teología del proceso, fundada en Whitehead, todavía más difícil de conciliar con el *kerigma* cristiano, ya que sitúa a Dios y al mundo en una misma dimensión de eternidad. En otras palabras, no creemos que tenga sentido teológico hablar de kénosis como autolimitación en propiedades divinas como omnipotencia, omnisciencia, etc. Aunque el mundo autónomo creado por Dios evolucione por probabilidad estadística y por libertad, la idea del Dios presente en el *kerigma* cristiano nos hace creer en un Dios que conoce el espectro de probabilidades y de oscilaciones de la libertad en el futuro y puede intervenir según su voluntad providente en el curso de la historia, aunque (como otras muchas cosas en la fe cristiana) la razón no pueda explicarlo cumplidamente. F) La kénosis aquí defendida afecta, sin embargo, a la misma Divinidad, en su solidaridad trinitaria, por cuanto Dios, por la kénosis, renuncia a imponer manifiestamente su Gloria, o esplendor divino, en la creación. Es, pues, Dios el que se anonada, se vacía, se humilla, pero no en su ontología, sino en su Gloria manifestativa, llegando hasta la kénosis final en la muerte real de Cristo que realiza y manifiesta el eterno designio kenótico ante la libertad humana. G) Esto mismo puede expresarse teológicamente diciendo que Dios asume la kénosis por cuanto establece el eterno designio de la creación en Cristo: en este sentido, el logos cristológico en que Dios oculta su Gloria –y que se manifiesta en el Misterio de la Cruz y de la Resurrección de su Divina Persona– es el logos de la humillación kenótica a favor de la dignidad humana que da sentido primero a la creación y, después, en la plenitud de los tiempos, al Misterio de la Encarnación y de la Cruz, y al recorrido del “Dios humillado” hasta la muerte en la vida de Cristo. H) En concordancia con esto, nuestra propuesta interpreta en qué consiste el acto de vaciamiento kenótico de Dios en la creación a partir del conocimiento que hemos alcanzado del universo, de la vida y del hombre, en la ciencia moderna y en la antropología filosófica de la modernidad (capítulos IV y V). El universo que conocemos es el que Dios ha creado: es un sistema autónomo, evolutivo y abierto, que, al ser considerado racionalmente desde su interior por el hombre, deja abiertas dos posibilidades hipotéticas de suficiencia metafísica última, a saber, Dios y la pura mundanidad sin Dios. Por tanto, la kénosis divina es la creación de un universo borroso, ambiguo, construido de tal manera que la razón no tiene una patencia manifiesta impositiva de la Gloria de la Divinidad. No hay “patencia” ni en el *enigma* del universo ni en el *drama* de la existencia. Así, hemos hablado de una “kénosis epistemológica” en la estructura de la creación obrada por Dios (ante el conocimiento humano desconcertado en un universo borroso) y una “kénosis existencial” (ante el drama de la existencia desconcertada ante el sufrimiento de la historia). Esta kénosis, por tanto, del Dios lejano y en silencio, del que tanto hemos hablado, mantiene que, en su profundidad ontológica, el Dios oculto sigue siendo omnipotente, omnisciente, fondo ontológico del universo que se mantiene en el Ser por su voluntad creadora continua y protagonista providente sobre la historia por su *acción divina* sobre el universo, la vida y el hombre.

13) Pero el designio kenótico del universo creado de acuerdo con el logos cristológico no sólo supone que Dios se humilla por Amor ante la dignidad de la historia libre del hombre, sino que configura el escenario para que el sentido de la vida humana abierta a Dios deba ser entendido como una “kénosis a la inversa” (a la que ya me referí en *Existen-*

cia, *Mundanía*, *Cristianismo*). El hombre, en efecto, al aceptar a Dios, renuncia a jugar el papel de "Dios en el mundo", que podía asumir comiendo del árbol de la ciencia del Bien y del Mal, y se entrega existencialmente a la salvación obrada por Dios, creyendo en su Amor por encima de su lejanía y de su silencio. El hombre renuncia a su autonomía (divinizándose ilusoriamente) para entregarse a la comunión con Dios: esta es la kénosis a la inversa. Kénosis humana que, en el hombre religioso, como también ha advertido George Ellis, conduce a "dar la vida por los demás", solidarizándose con el Dios Amor que también da su vida (kénosis) por los hombres. La exégesis del texto de Filipenses ha insistido también en que san Pablo coloca su himno para exhortar a los creyentes a tener los mismos sentimientos de Cristo que se describen por referencia a su sacrificio kenótico por la humanidad. Reproducir estos mismos sentimientos significa para el hombre la renuncia a su autonomía frente a Dios para entregarse a Él y a los hermanos con la misma voluntad de anonadamiento kenótico.

14) Igualmente puede hablarse de una kénosis de la iglesia, incluso en el sentido de "iglesia universal" o "cristianismo universal" que más adelante explicaremos (capítulos VI y VIII). La iglesia aúna a todos los que se han abierto a Dios, creyendo en Él a pesar de su lejanía y de su silencio. Es decir, a todos los que han realizado la kénosis a la inversa que supone entregarse a Dios y entregarse a los demás, renunciando a hacerse a sí mismo el eje autónomo y egoísta de la existencia. Además, la iglesia, en su proclamación del *kerigma* debe aceptar la misma humillación del Dios revelado en Jesús. Si Dios ha sido humillado en la historia ante el pecado (cargando con el pecado de la historia), ante el Misterio de Iniquidad, no de otra manera la iglesia deberá ser también humillada. La debilidad de Dios y la debilidad de la iglesia hablan el mismo lenguaje de la kénosis. Esta aplicación de la kénosis a la teología de la iglesia ha sido desarrollada especialmente por von Balthasar, por ejemplo en su artículo *Kénose* del *Dictionnaire de Theologie Catholique* (en la primera parte del volumen VIII).

15) La experiencia de un Dios kenótico ha tenido también sus consecuencias en la forma de entender la existencia cristiana (en la espiritualidad cristiana como descripción del camino que conduce hacia Dios en el Misterio de Cristo). El mundo creado según el designio divino produce la experiencia de ambigüedad, de borrosidad, de oscuridad ante un enigmático "Dios humillado" que permanece lejano y en silencio ante el drama de la existencia. La aparente inoperancia divina produce un profundo malestar y decepción en el hombre que vive así con dramatismo su confianza o desconfianza, su apertura o cerrazón a Dios. La forma en que los hombres, dentro del *enigma* y del *drama* de la existencia, viven la relación con Dios en Cristo (abriéndose a confiar en la existencia de un Dios oculto que se manifestará liberador y glorioso) es verdaderamente atormentada. Esta oscuridad religiosa o experiencia dramática del abandono de Dios (aunque se venza y el hombre se instale en la religiosidad) es lo común en los seres humanos, dada la naturaleza del designio divino de la kénosis en la creación. Pues bien, la existencia religiosa de aquellas personas completamente entregadas a Dios, cuya vida discurre en lo que cristianamente se llama "santidad", no son ajenas a estos principios generales de la espiritualidad cristiana, tal como atestigua la tradición espiritual de la iglesia (e incluso de otras religiones que poseen también una incuestionable experiencia mística de Dios). La providencia divina no ha querido que el camino espiritual de aquellos que están en la santidad sea un camino de rosas (de lo que, en terminología espiritual, se llamaría "consolación"). No ha querido porque la santidad humana se fragua desde la oscuridad y los

santos deben vivir solidariamente con una humanidad que camina en la angustia de las sombras, en el enigma y en el drama continuo de la existencia. Por ello, la maduración en el camino de la santidad hace entrar a los cristianos en un tiempo interior que los grandes místicos, sobre todo san Juan de la Cruz, han calificado como *noche oscura*. En ella se introduce el cristiano en un extraño estado en que coinciden la entrega interior a Dios, y una misteriosa sensación de su presencia, con la desconcertante sensación de amargura ante un Dios distante que parece haber abandonado a un hombre que se debate en la angustia de sus propias miserias y debilidades. Esta desconcertante tensión interior entre presencia y lejanía de Dios hacen que el creyente viva la entrega a su fe como angustiosa. La permanencia en la fe se funda entonces en la adhesión consciente a un Dios al que se accede por la aceptación del Misterio de Cristo que es asumir su designio creador de un universo kenótico en que todos nos debatimos en la angustia por su lejanía y por su silencio. La aceptación de la *noche oscura* del creyente es así un acto solidario con el designio divino en el logos cristológico y con la experiencia universal de la lejanía y el silencio de Dios en todos los hombres. No obstante, la tradición espiritual cristiana considera, como vemos en san Juan de la Cruz, que Dios concede a quienes han atravesado en creencia su *noche oscura* que su vida se resuelva finalmente en una experiencia consoladora y desbordante de Dios. Experiencia gloriosa que anticiparía incluso la experiencia metahistórica en que Dios se manifestará glorioso ante todo hombre que se haya preparado libremente para ello a lo largo de su vida.

La "teología de la kénosis" y el sufrimiento de la historia. Una de las constantes de la experiencia religiosa universal es la presencia del dolor y del sufrimiento, que radicalmente es siempre personal pero que, al presentarse, hace que todo hombre se sienta solidario con el dolor y con el sufrimiento universal. La apertura a Dios, en la experiencia interior o en las religiones, supone así una conciliación de nuestra idea de Dios con la realidad universal del sufrimiento. Pues bien, en la conciliación cristiana del sufrimiento con el designio divino tiene una importancia esencial la teología de la kénosis.

1) El designio divino en la creación, explicado repetidamente en nuestro ensayo, supone el logos cristológico que hace posible la libertad por el sacrificio de Cristo que, a la vez, hace posible y perdona (redime) el pecado humano. Es una creación para la libertad por la kénosis de Cristo que, como hemos explicado, según nuestro entendimiento de la kénosis, supone un ocultamiento de la Gloria manifestativa de la Divinidad, o sea, del anonadamiento, del vaciamiento, de la debilidad, de la oscuridad, de la presencia de Dios ante el mundo.

2) Sin embargo, este diseño kenótico, ¿a qué mundo real ha dado lugar? No puede ser otro que el mundo real descrito por nuestra razón en la Era de la Ciencia que nos dice cómo es el universo que Dios realmente ha creado. Pues bien, se trata de un universo autónomo, evolutivo, abierto y creativo, que se hace a sí mismo de acuerdo con la ontología de la materia primordial y con sus leyes organizativas. Este universo discurre evolutivamente desde la materia emergente hasta formas de organización superior por medio de la ley de la vida y de la muerte: la configuración de los estados nuevos, más perfectos, supone la muerte de los antiguos.

3) Este universo autónomo creado por Dios, que es el que se presenta de hecho, el que la ciencia constata, tiene consecuencias importantes. A) Permite que el hombre

pueda entender este universo como producido desde sí mismo como parte de un sistema universal mundano y suficiente: la autonomía creada es esencial para que sea posible una hipótesis metafísica sin Dios, un "humanismo sin Dios" que haga posible la negación de lo divino. Un universo que no fuera creado como autónomo y "hecho por sí mismo" en un lento proceso evolutivo difícilmente haría posible la libertad. B) No obstante, este universo autónomo permite también conciliar la autonomía con argumentos que hacen verosímil la existencia de Dios. C) Es un universo que avanza hacia la perfección a través del drama de la vida y de la muerte. Por su propia lógica evolutiva reparte la perfección y la imperfección, la vida y la muerte, de acuerdo con procesos mecánicos, deterministas, pero también estadísticos y probabilísticos que responden a la aleatoriedad de los sucesos. D) Es un universo en que, por su apertura ontológica y por la capacidad emergida de la razón humana, puede controlarse a sí mismo y el hombre, en la historia, puede luchar por controlar el proceso universal para hacer que la vida pueda vencer más y más sobre la muerte. El universo es co-creador de sí mismo y el hombre es partícipe co-creador del futuro evolutivo.

4) No sabemos, ni nunca sabremos, si este universo creado es el mejor de entre todos los universos posibles. Sólo sabemos que es el que Dios ha creado de hecho. Pero, al menos entendemos, de acuerdo con nuestra adhesión libre al *kerigma* cristiano, que Dios, al escoger este universo, ha logrado cosas que son importantes religiosamente. A) Por la borrosidad ha hecho posible la libertad que dignifica la historia y hace posible el pecado (la existencia sin Dios) y la santidad (la entrega existencial a Dios). B) Ha diseñado un escenario para la vida humana en que la indigencia humana (constituida al expulsar a nuestros primeros padres del jardín de Edén) hace que el hombre, aun pudiendo ser libremente mundano, entienda que sólo en Dios, si lo aceptara libremente, podría hallarse la liberación final de la historia. El universo es, pues, un escenario que, aunque no impone, sí impulsa al hombre hacia la única esperanza posible de liberación final.

5) Por consiguiente, el universo, como sistema autónomo, evoluciona según la lógica física, biológica y antropológica, de sus propias leyes. Así, se producen las estrellas, las galaxias y los planetas, las lluvias y las sequías, las tormentas y los ciclones, los temblores de tierra y los tsunamis. La vida evoluciona por sus propias leyes produciendo la muerte y la perfección. Aparece la vida en su plenitud de ejercicio, pero también los defectos congénitos, las enfermedades, las epidemias, la vejez y la muerte. La libertad humana produce en la historia la grandeza de la cultura, pero también las guerras, la violencia y los enfrentamientos continuos en todos los niveles de convivencia. Todos los días mueren en la tierra millones y millones de seres humanos, en las más diversas circunstancias (enfermedades penosas, accidentes, catástrofes, violencia, guerras, etc.). Son muertes que representan la escena final del drama de la vida del que nadie de escapa. A veces nos impresionan las grandes catástrofes: un accidente aéreo, naval o ferroviario, los grandes terremotos y sus víctimas (como el drama indescriptible de Haití o de Chile), los maremotos y los tsunamis imprevistos que arrasan por completo la vida de cientos de miles de seres humanos, como consecuencia de procesos geológicos ciegos de un mundo autónomo que evoluciona bajo la determinación evolutiva de sus propios estados. Nos impresionan también nuestra experiencia de casos individuales en que constatamos la crueldad del sistema determinista de la naturaleza que produce las enfermedades más crueles, en seres humanos queridos y cercanos. A cada individuo le llega la muerte en las circunstancias que la rueda de la fortuna determina, de acuerdo con la evolución determinista e inde-

terminista de un universo autónomo, y por ello ciego. Cuando consideramos hasta dónde llegan las consecuencias del designio kenótico en el logos cristológico, crear un mundo autónomo que avanza por sí mismo a la perfección por el drama de la muerte, nos damos cuenta de la radicalidad de la libre voluntad kenótica de la Divinidad, de la debilidad y de la impotencia de Dios ante una historia destinada a la muerte inevitablemente, de una u otra manera arrastrada por el determinismo de un universo autónomo y ciego que los hombres pueden entender como puramente mundano.

6) La religiosidad cristiana bien entendida (que no es lo que pasa con frecuencia en la religiosidad espontánea de muchas personas) no es creer en Dios porque ha creado un mundo donde todo funciona bien, un mundo perfecto, o, al menos, porque Dios atiende a mis deseos y me previene individualmente del drama de la vida y de la muerte. No se es religioso para premiar a Dios porque me resuelve mis problemas. Esto no tendría sentido. Ser cristiano es un acto de confianza que acepta el Misterio del Dios humillado, el Dios kenótico que crea un mundo autónomo para la libertad y que reparte por azar nuestra parte en la rueda de la fortuna de un universo determinista y ciego. Es dar un voto de confianza a Dios, aceptando que no intervenga extraordinariamente en la rueda de la fortuna que a todos nos asigna nuestra dosis de sufrimiento, así como la forma y hora de la muerte. El designio eterno del logos cristológico es mantener en el ser este mundo autónomo y dramático que hace posible la creatividad de la historia humana. El voto de confianza a Dios, que nace de la fe, nos hace creer que el mundo creado es como es a favor de la plenitud humana en la historia, según el designio divino en el logos cristológico. No sabemos si Dios hubiera podido crear otro mundo más perfecto, o con menos dolor y sufrimiento. Pero creemos, por la adhesión a la persona de Cristo en la fe, que este es el mundo que responde al diseño eterno del logos cristológico. Ser cristiano es así aceptar la parte de la cruz, del drama de la historia en un universo autónomo, creyendo en el Amor de Dios por encima de su lejanía y de su silencio. Ser cristiano, y ser religioso en general, en el "cristianismo universal" del que hablaremos, es siempre un acto de confianza en Dios; confianza que acepta que nuestro mundo sea como de hecho es, viendo en ello la obra providente de Dios por nuestra plenitud y aceptando asumir con valentía lo que el destino nos prepara al participar en el *enigma* y en el *drama* de la historia.

7) Ser cristiano, por tanto, es aceptar lo que a cada uno le toca en la rueda de la fortuna de un universo autónomo. Un universo que el Dios omnipotente y omnisciente quiere respetar en su autonomía de acuerdo con el eterno designio divino que le ha dotado de esa autonomía. El cristiano no se rebela ante el destino que le ha instalado en unas expectativas de vida y de muerte. No se rebela ante el drama de la muerte individual ni ante el drama de la historia colectiva (grandes catástrofes y guerras). Sabe que Dios podría intervenir eliminando la autonomía del mundo o interviniendo en su curso. Pero acepta el designio de Dios sobre la historia y sabe que Dios conoce nuestra historia personal, el destino que nos toca afrontar, y nos llama como individuos a afrontar el drama de nuestra existencia, creyendo en su Amor por encima de su lejanía y de su silencio. Por ello, el cristiano acepta el drama de la vida y de la muerte, llevándolo con entereza hacia la liberación final donde Cristo se manifestará glorioso. No obstante, la experiencia cristiana de la relación con Dios (al igual que la experiencia presente en otras religiones) hace que el hombre religioso confíe también, al mismo tiempo, en la capacidad de Dios para estar presente en la vida humana individual y en la historia. El hombre puede pedir a Dios entereza y fe cuando debe afrontar el impacto psíquico del dolor personal

y del sufrimiento de la humanidad (que es la forma universal del dolor). Pero puede pedir también con sentido que Dios intervenga en la historia natural y en la historia humana. El cristianismo nos hace entender que el designio divino es aceptar la rueda de la fortuna del proceso evolutivo del universo autónomo y, por ello, Dios no intervendrá ordinariamente en curso natural de las cosas (en lo físico, lo biológico y lo humano). Si Dios interviniera continua y manifiestamente se rompería el enigma y la borrosidad de la historia. Sin embargo, la Providencia de un Dios que el cristiano cree omnipotente y omnisciente puede intervenir extraordinariamente en la historia natural y en la historia humana. La *acción divina* en el mundo, tal como explicábamos antes en este capítulo, es posible. Hoy tenemos una idea del universo que nos hace verosímil la acción divina en lo físico, lo biológico y lo humano. Dios puede reconfigurar nuestro destino personal por una acción extraordinaria en lo físico, en lo biológico y en lo humano. La experiencia cristiana confía en Dios y en el diálogo personal que puede inducir a Dios a intervenir en la historia. Pero el cristiano acepta de antemano la voluntad de Dios y su “debilidad” ante el mundo, ante la marcha inevitable del proceso del mundo. Sabe que el designio divino es respetar el proceso del universo autónomo y que todos debemos solidarizarnos con el drama universal aceptando nuestro destino en el logos cristológico.

Relevancia de esta “teología de la kénosis”. Esta teología no es un apéndice peculiar en la teología cristiana sino su esencia misma. El *kerigma* cristiano, siguiendo la doctrina de Jesús, proclamó el eterno designio creador de un universo en que la Gloria de la Divinidad quedaría oculta por la voluntad kenótica del Verbo en el logos cristológico. La pobreza, la debilidad, la humildad, la humillación del Dios encarnado que se deja llevar a la cruz como manifestación y realización, en la plenitud de los tiempos, del eterno designio, son formas de expresar la esencia de la teología de la kénosis que constituye el núcleo del mensaje en el NT, desde el “secreto mesiánico” de Marcos al himno de Filipenses de Pablo. La aportación a la teología de la kénosis que supone este ensayo, encuadrado en la trilogía y en la referencia a *Existencia, Mundanidad, Cristianismo*, en el año 1973, tiene una relevancia que debemos destacar. Como hemos mencionado existen análisis de la idea de la kénosis en el marco de estudios exegéticos y tratados de teología dogmática ordinarios (vg. en cristología). No siempre, sin embargo, se le concede todavía la atención debida. Además, debemos mencionar también las referencias a la kénosis antes reseñadas, especialmente en el moderno diálogo ciencia/religión; las formulaciones más pregnantes pertenecen, como hemos dicho, a George Ellis. Sin embargo, no conocemos una propuesta teológica que, centrada en la teología de la kénosis, sea comparable a la que nosotros proponemos, por diversas circunstancias. A) Porque nace a fines de los sesenta y se publica en 1973, en la obra citada *Existencia, Mundanidad, Cristianismo*, de forma anticipada a la reflexión que ha tenido lugar en estos últimos años. B) Por la fundamentación de la teología de la kénosis en el marco de la Era de la Ciencia, como elemento esencial de lo que debiera ser el “paradigma de la modernidad” entendido de una forma integral, tal como se ha argumentado en este ensayo. C) Por la amplitud del análisis de la imagen del universo en la ciencia relacionado con los principios de una antropología filosófica de la modernidad que permite entender la forma en que la referencia existencial del hombre a Dios está naturalmente mediada por el logos cristológico, describiendo la condición metafísica del hombre en la apertura a las dos grandes preguntas por el Dios oculto y por el Dios liberador. D) Por la referencia de la teología de la kénosis a marcos

mucho más amplios, tanto en relación con la convergencia interconfesional cristiana y el diálogo interreligioso (capítulo VI), como en relación con la filosofía de la historia (capítulo VII). E) Por la conducción de todas estas vertientes al diseño de una simulación del nuevo concilio en que se realizara el esperado cambio paradigmático del cristianismo y el liderazgo de un nuevo compromiso socio-político cristiano y religioso en la lucha frente al sufrimiento humano.

5. El “paradigma de la modernidad”

Tras estudiar la nueva imagen de la realidad natural conocida por la ciencia actual (capítulo IV), y la antropología filosófica de ella derivada en nuestra cultura moderna, nos hemos preguntado, en consecuencia, cuál era entonces el “paradigma de la modernidad” en la Era de la Ciencia (capítulo V), o sea, en la cultura de la modernidad. Este ha sido, pues, el objetivo de este capítulo: hemos explicado muchas cosas, todas ellas orientadas a responder con precisión una pregunta muy definida: así como la inmersión del cristianismo en la cultura antigua llevó a la formulación del “paradigma greco-romano”, ¿a qué nuevo paradigma, es decir, “paradigma de la modernidad”, nos lleva la imagen del universo, de la vida y del hombre en la cultura moderna, es decir, en la Era de la Ciencia? En las páginas precedentes hemos respondido ya a esta pregunta, pero para no perdernos en el análisis pormenorizado es conveniente que sinteticemos finalmente, con brevedad y precisión, en qué consiste entonces el “paradigma de la modernidad” en la Era de la Ciencia.

5.1. Naturaleza y función histórica del paradigma

Paradigma de la modernidad. Ha sido definido como la forma de explicar el *kerigma* cristiano desde la cultura moderna que tiene como ingrediente básico la imagen del universo, de la vida y del hombre, en la Era de la Ciencia y una nueva antropología filosófica. En principio, el *kerigma* no está necesariamente identificado con un determinado sistema interpretativo, bien sea éste la cultura hebrea o la cultura greco-romana en alguno de sus sistemas filosóficos (Platón, Aristóteles, platonismo, estoicismo y, posteriormente, tomismo, suarismo). Por tanto, en el supuesto (que debe admitirse) de que el pensamiento moderno sea más preciso y exacto que el pensamiento greco-romano, ¿a qué hermenéutica del cristianismo nos conduce? ¿Es esta nueva “lectura del *kerigma* desde la modernidad” posible? Este “paradigma de la modernidad” sería, por tanto, la nueva explicación del cristianismo a la luz de la imagen moderna del universo, de la vida y del hombre en la Era de la Ciencia y su cultura. Pero el paradigma no es una sola idea, sino un conjunto de parámetros que, coordinados entre sí, configuran esta nueva

comprensión del cristianismo. Para ello, en el nuevo paradigma, la teología cristiana selecciona los contenidos iluminadores de la cultura moderna, de la misma manera que ya en el paradigma antiguo se hizo una selección de contenidos de entre el conjunto de la cultura greco-romana. No todo contenido de la modernidad sirve indiscriminadamente para hacer una hermenéutica cristiana: ésta se funda, en efecto, sólo en rasgos que han sido seleccionados (como pasó en el paradigma greco-romano).

Provisoriedad del "paradigma de la modernidad". Los paradigmas usados por la teología para explicar la revelación producida en Cristo que se transmite en la proclamación del *kerigma*, no son nunca definitivos, no agotan en toda su profundidad la verdad de la revelación. Son sólo aproximaciones históricas en el contexto de la cultura de las diversas épocas. Así fue con el paradigma greco-romano: fue útil durante siglos, pero hoy somos conscientes de que está en el final de su recorrido. Lo mismo pasa con el "paradigma de la modernidad": es provisorio y no agota la profundidad del *kerigma*. No sabemos si deberemos de nuevo cambiarlo en el curso posterior de la historia del conocimiento humano. Además, la legitimidad eventual del nuevo paradigma –dada la teología de la iglesia como "asistida" por el Espíritu– no puede ser establecida por el criterio de teólogos individuales. Estos pueden abrir camino, defender sus opiniones y hacer propuestas hacia la reinterpretación del *kerigma*. Es lo que aquí hacemos. Pero sólo a la iglesia como tal compete legitimar un cierto paradigma como hermenéutica provisional aceptable del *kerigma* en un momento de la historia. Avalar la utilidad histórica de un cierto paradigma (como la iglesia hizo pragmáticamente con la cultura antigua, hasta ser usado incluso en el magisterio ordinario y en los concilios) no significa que se conceda al puro paradigma (que es sólo hermenéutica) la condición de verdad (en el mismo nivel que para la fe tienen el *kerigma* y el *patrimonium fidei*). La iglesia avaló en su tiempo el paradigma antiguo y se identificó con él no de forma superficial. Ahora se trata de considerar si un eventual nuevo paradigma podría ser marco interpretativo más profundo de las mismas verdades contenidas en el *kerigma*.

5.2. *Rasgos esenciales del "paradigma de la modernidad"*

Un universo borroso y enigmático metafísicamente. El supuesto inevitable de la ciencia y de la filosofía es que el universo tiene una explicación metafísica del hecho de que ahora exista. Pero esta metafísica fundante es borrosa, se nos escapa y nos deja en una sensación de enigma. Aceptar esta borrosidad objetiva del universo ante la razón natural viene impuesto hoy por la reflexión científico-filosófica. Es un cambio profundo porque el paradigma antiguo consideraba un universo en que su Verdad era "patente" a la razón natural y coincidía con la Verdad religiosa del cristianismo. El nuevo paradigma exige que el cristianismo salga de la psico-

logía racionalista del deseo de poseer la verdad inequívoca. El paradigma de la modernidad supone asimilar este sentido del enigma que acepta una "modestia filosófico-metafísica" que implica el reconocimiento de la borrosidad natural del universo ante la razón. En una dimensión distinta, sin embargo, esto no obsta para que la teología deba también sostener, de acuerdo con los matices expuestos, la presencia sobrenatural del Espíritu (no controlable por la razón natural) que da testimonio en el "espíritu" humano de la llamada misteriosa del Dios oculto.

Una epistemología conjetural e hipotética. La epistemología que reflexiona sobre la naturaleza del conocimiento científico, y también filosófico, ha hecho entender que se construye sobre conjeturas y sistemas de hipótesis. Esto crea la dinámica abierta y crítica propia de todo conocimiento natural, de la filosofía y de la ciencia: es la búsqueda sin término del popperianismo ortodoxo. La Era de la Ciencia ha hecho posible una sociedad cada vez más crítica e ilustrada, con capacidad de mutuo respeto y tolerancia entre opiniones alternativas en todos los órdenes. También en el metafísico. Como ya dijimos, admitir la precariedad del conocimiento no es lo mismo que relativismo. Pero, en todo caso, el situarse en esta nueva epistemología crítica, supondrá para el paradigma antiguo un duro trance ya que se construyó como sistema natural de seguridades edificado desde una epistemología fundamentalista consciente de poseer la Verdad, tanto por la pura racionalidad natural como por la revelación positiva. El nuevo paradigma, al aceptar una nueva epistemología, que es la epistemología crítica e ilustrada de nuestro tiempo, deberá adoptar un nuevo estilo en la defensa y discusión en la sociedad de muchas tesis científicas, filosóficas, existenciales, morales y teológicas. Esta "conversión epistemológica" es esencial para entrar en el nuevo paradigma.

Un universo dinámico, evolutivo, abierto y autocreador. El universo que la ciencia conoce, y que la filosofía moderna asume, no es un sistema hecho, con una arquitectónica cerrada y definida, que permita ciclos dinámicos regulados en su interior. Es un universo dinámico y evolutivo que se abre camino en la indeterminación. Es como es, pero pudo haber sido diferente. No sabemos cuál será su futuro: es un "universo abierto". En este sentido su dinámica evolutiva abierta nos lo presenta como autónomo y autocreador: tiene un diseño abierto que la ciencia constata y que la fe cristiana atribuye a la voluntad divina de crearlo de esta forma. Esta comprensión del universo es también marcadamente diferente de la que fue propia del paradigma antiguo (un universo creado con una arquitectónica estable que daba lugar a la idea antigua de la ley natural y de la existencia humana como "obediencia natural" al orden de las cosas). Por ello, el paradigma moderno supone adaptarse a un universo abierto, que se crea a sí mismo con la participación humana cuya forma final no está predeterminada sino que depende de estos procesos autocreadores abiertos donde la razón debe ir hallando su camino.

Un universo de ontología monista. El nuevo paradigma ha impuesto la idea

científica de que todo está hecho de un fondo ontológico unitario que explica el universo físico, la vida y la conciencia superior del hombre. Esta ontología que comúnmente suele calificarse como “monista” supone un cambio radical de los principios del paradigma greco-romano. Este pudiera haberse fundado en otros sistemas griegos más cercanos a la modernidad, por ejemplo el estoicismo (que muchos santos Padres aplicaron sólo a la ética). Pero la ontología cristiana se entendió desde el platonismo, el aristotelismo y los neoplatonismos: de ahí sale la preponderancia de una ontología dualista, presente en la patrística y en los sistemas escolásticos, y llegando hasta nuestros días. Este “cambio ontológico” hacia el monismo deberá ser una de las novedades más importantes del “paradigma de la modernidad”. No se puede dudar, si contemplamos la densidad de un pasado filosófico-teológico comprometido con una ontología dualista hoy indefendible, de que el “cambio ontológico” es también una de las tareas y retos fundamentales del nuevo paradigma.

Una antropología natural monista de un hombre libre y autocreador. En el marco de la ontología monista general del universo dinámico, evolutivo, abierto y autocreador, la ciencia moderna construye una antropología acerca de un hombre que, a la vez, hunde sus raíces en la ontología monista de la materia y representa el punto más elevado de la evolución del universo. Este hombre se entiende a sí mismo como parte activa de ese universo abierto y autocreador. No se ve en un universo de arquitectónica inmutable que represente la ley natural fija a que inexorablemente debe someterse por ser expresión de la voluntad creadora divina que impone un orden estable hecho (ley divina). Las inmensas posibilidades de autocreación abiertas por la tecnología moderna en todos los ámbitos (abierta incluso al control de la misma naturaleza humana) son una medida del grado en que la razón humana controla el proceso autocreador del universo. Lo vemos en la tecnoética y en la bioética. La modernidad mueve a cambiar la clave antropológica: de un hombre que acata un orden construido (obediencia natural en el paradigma antiguo) a un hombre nuevo que Dios quiere hacer cocreador responsable (co-constructor) de un mundo abierto en evolución dinámica. Este es el “cambio antropológico” del nuevo paradigma.

Una antropología teológica monista, sobrenatural y holística. Es un hecho que la nueva ciencia se halla hoy en camino de superación del reduccionismo. El nuevo holismo –antes ampliamente explicado (capítulo IV)– hace ver que el universo material es una realidad campal: campos de realidad unitarios a los que los seres vivos han quedado abiertos por un sistema de sentidos producido en la evolución. El campo unitario final y omniabarcante del universo (que la física describe con términos físicos no teístas) puede ser legítimamente entendido por el teísmo creyente como una señal que apunta a la ontología profunda de Dios. Ontología divina de la que nace la ontología del universo creado y que todo lo abarca. La nueva física, pensada por la filosofía y por la teología, nos hace entender que la “materia” (tan negativamente considerada desde el dualismo greco-romano)

es, en último término, “ontología divina” y que una visión panenteísta (que no “panteísta”) hace inteligible y cercana la presencia de Dios en el interior de todo hombre. En el nuevo paradigma, a la vez que se abandona el dualismo, se crea una nueva imagen de un universo holístico que es ya experiencia sensible de la realidad divina y que está transido por una misteriosa presencia de Dios en su ontología profunda. El paradigma de la modernidad, más allá del reduccionismo clásico en la ciencia antigua, debe integrar las tendencias holísticas que hoy se abren camino en la ciencia moderna. Sería la “conversión holística” de la imagen del mundo en el nuevo paradigma.

Un universo que hace verosímil a Dios. El universo que la ciencia constata (evidencias empíricas) y que interpreta (teoría) deja abiertas legítimamente las preguntas metafísicas acerca de su naturaleza última, absoluta y necesaria. Pero estas preguntas no pueden responderse con el método científico que conecta en relación interdisciplinar con la filosofía. Por ello, la reflexión científico-filosófica moderna permite construir argumentos objetivos que hacen verosímil la existencia de Dios. El nuevo paradigma presenta la imagen de un universo que, conocido por la razón, podría tener a la Divinidad como fundamento de su Realidad y de su Ser. Sin embargo, la forma de argumentar la posible existencia real de Dios en el nuevo paradigma no es la misma que se dio en el paradigma antiguo. Es una nueva forma de razonar fundada, como vimos, en las estructuras reales objetivas y en la idea del mundo como sistema. El paradigma antiguo imponía racionalmente la idea de Dios con certeza metafísica absoluta (esta era la calificación de las tesis en la filosofía escolástica). El paradigma moderno presenta, en cambio, argumentos de verosimilitud que avalan sólo considerar la posible existencia de Dios como hipótesis objetivamente argumentable. Esta “conversión a un teísmo crítico” (no dogmático) es parte del nuevo paradigma.

Un universo que hace verosímil al puro mundo. Los argumentos teístas de verosimilitud permiten, pues, una “hipótesis” no impositiva. La ciencia describe así un universo enigmático que funda también la hipótesis de un puro mundo sin Dios; o sea, una hipótesis alternativa al teísmo. Es la hipótesis ateísta, que deja abierto también el camino a quienes no se deciden entre teísmo y ateísmo, esto es, al agnosticismo. El nuevo paradigma nos lleva a admitir que la estructura del universo hace posible la negación de Dios en el ateísmo. La reflexión científico-filosófica lo constata y la teología entiende que Dios ha querido diseñar el orden del mundo para hacerlo posible. Esta “conversión al reconocimiento natural del ateísmo” no empequeñece la idea de Dios, sino que, al contrario, la ensalza.

Un universo metafísicamente ambivalente, borroso, no teocéntrico. Esto permite entender que desde un punto de vista antropológico –cuando se pregunta por el sentido metafísico final de la vida– estamos abiertos a un universo ambivalente: que puede ser Dios, pero que podría ser también puro mundo sin Dios. El nuevo paradigma asume esta ambivalencia, inserta en las raíces del problema metafísico de la condición humana y manifiesto en la sociedad actual, tal como constata

una pura descripción sociológica. Es el problema metafísico, patente en las dos grandes cuestiones que acompañan la vida de todo hombre: ¿es real un Dios en silencio que no impone su presencia? ¿Tiene este Dios oculto una voluntad liberadora del hombre y de la historia? Ser o no ser religioso supone tomar posición ante el problema de un posible “Dios oculto y liberador”. Toda religiosidad natural supone una respuesta positiva a estas preguntas: es decir, no desesperar ante el silencio divino y confiar en su voluntad liberadora a pesar del drama de la historia. Aceptar esta perspectiva del nuevo paradigma supone un cambio profundo, y para muchos traumático, del antiguo paradigma fundado en la “patencia racional de la Verdad” que instalaba existencialmente en el teocentrismo. Esta “conversión” es aceptar que, por la razón natural, el hombre deja de estar en una “patencia metafísica” de Dios, pasando a una situación de “borrosidad metafísica” ante el enigma del universo que se traduce en la posibilidad concreta del teísmo y del ateísmo.

Un universo que ilumina la kénosis del Creador. La lógica de esta imagen del universo en el nuevo paradigma conduce a entender que Dios ha diseñado el escenario de la vida humana de tal manera que conocer a Dios sea posible, pero que también sea posible construir una interpretación no teísta que funde la libre orientación de la vida hacia el ateísmo, el agnosticismo o hacia la indiferencia religiosa en general. Esta situación existencial ante lo metafísico permite hacer una hermenéutica esencial del plan divino en la creación del mundo y para la salvación del hombre que se presenta revelado en el Misterio de Cristo. En este sentido la antropología metafísica permite entender la congruencia de la Voz del Dios de la Creación con la Voz del Dios de la Revelación que se revela en el Misterio de Cristo. En esta congruencia se vislumbra el diseño de un plan de Dios consistente en crear un mundo en que Dios se oculta, anonada, vacía totalmente en la kénosis de su Divinidad, por la encarnación y la muerte en la cruz. Esta “retirada de Dios de la realidad” hace posible que el hombre sea cocreador libre de sí mismo en un universo autónomo: en último término aparece la creación de la posibilidad del pecado y de la santidad como decisiones libres del hombre. Pero, al mismo tiempo, un plan que contempla la liberación final de la historia prefigurada en la resurrección. De esta manera, el “paradigma de la modernidad” sitúa en primer plano la clave angular o criterio hermenéutico esencial para entender el diseño del plan eterno concebido por la mente divina en la creación, en los términos expuestos. Esta clave angular no es otra que, como decíamos, la “teología de la kénosis” en el marco del eterno designio divino de creación en el logos cristológico.

Un universo iluminador del eterno designio proclamado en el kerigma. El “paradigma de la modernidad” se extiende, desde esta clave esencial de su visión del universo y de la teología de la kénosis, hacia una nueva lectura global del contenido del *kerigma* cristiano. El nuevo paradigma conduce a entender, en su clave propia, todo el contenido del *kerigma*; es decir, una nueva lectura global

de la teología dogmática (que expresa y pretende comprender desde nuestra época los grandes temas contenidos en la revelación). Aparece la nueva interpretación relacional del *kerigma* en la clave de la modernidad, de acuerdo con los análisis que antes han sido presentados. Pero el paradigma —en caso de imponerse y constituir una nueva lectura del cristianismo— no es obra, pues, de un teólogo, sino algo aceptado por la iglesia como tal. Esto le conferiría la garantía de ser “admisible” y congruente con el *kerigma* que se sigue proclamando en la historia (aunque nunca sería la última palabra en el proceso abierto para profundizar el conocimiento de la revelación). Así, el paradigma antiguo gozó de reconocimiento durante siglos. Pero esto todavía no se ha dado con el eventual “paradigma de la modernidad”; éste se halla, en efecto, sólo en el estadio de las propuestas teológicas tanteantes (y este libro es una de ellas). Lo importante es advertir que el paradigma moderno implicaría —avalado por la autoridad de una iglesia “asistida” por el Espíritu— una revisión general del *kerigma*, de la teología dogmática y del pensamiento cristiano en su conjunto. A ello nos referiremos después al hablar finalmente de la simulación del nuevo concilio. El “paradigma de la modernidad”, por tanto, no es solamente la “teología de la kénosis” sino una reinterpretación global del *kerigma* desde la clave de la kénosis que, a su vez, es iluminada por la imagen del universo como la Voz del Dios de la Creación. El nuevo paradigma supone esta “conversión” a una nueva lectura global del *kerigma* cristiano.

Un universo que impone la ley natural de la libertad. En el fondo podemos decir que el “paradigma de la modernidad” tiene dos puntos de apoyo: la Voz del Dios de la Revelación (proclamada en el *kerigma*) y la Voz del Dios de la Creación (conocida por la imagen del universo en la Era de la Ciencia entendida como factor esencial de la antropología filosófica en la cultura moderna). La forma de la creación y el papel del hombre en ella son impuestos por Dios y constituyen la Ley Natural, que, al manifestarse como voluntad divina, es vista por el hombre religioso como Ley Divina. La ley que Dios ha impuesto —y es inevitable— no es otra que el universo borroso descrito por la ciencia y en que el hombre debe construir libre y personalmente, en un universo abierto, el sentido metafísico de su existencia. El “paradigma de la modernidad” ha transformado la Ley Natural teocéntrica de un universo con arquitectónica cerrada en la nueva Ley Natural del universo borroso, ambiguo y abierto que puede hacerse teocéntrico sólo como resultado del ejercicio de la libertad personal (o sea, cuando el hombre asume como persona libre su integración existencial en un orden metafísico teísta). La Ley Natural del nuevo paradigma es, pues, la ley de la libertad. El universo ha sido creado para la libertad humana. Dios nos ha impuesto la libertad y la razón: debemos hacernos responsables de su ejercicio. Esta ley natural siempre ha estado patente en la naturaleza, pero el paradigma antiguo no acertó a conocerla con la profundidad que ha permitido el avance de la ciencia y de la cultura de la modernidad. Este entendimiento moderno de la ley natural como el orden de

la libertad establecido por Dios en la creación, no significa que el ejercicio de la razón no permita conocer la forma correcta de integración libre en ese orden natural objetivo, evolutivo y abierto. La razón impone criterios que se siguen reconociendo naturalmente y en los que la nueva Ley Natural asume muchos de los principios que conoció la Ley Natural descrita en el paradigma antiguo, tal como en su momento explicamos (capítulo IV). Pasar del humanismo racionalista teísta a esta antropología radical de la libertad será otra de las “conversiones” fundamentales del nuevo paradigma.

La nueva moral humana y cristiana en la modernidad. Las consecuencias del nuevo paradigma en la doctrina moral son importantísimas. Para la sociedad ha sido, y sigue siendo, una cuestión de extrema importancia el dictamen que la razón natural debe hacer sobre la moralidad de las acciones humanas, tanto en lo personal como en lo colectivo. La razón autónoma es el origen de la moral, tal como ya vieron los grandes escolásticos (santo Tomás y Suárez), aunque es verdad que para ellos la razón instalaba en un orden teocéntrico (capítulo III). El orden social está incuestionablemente influido por los dictámenes morales de la razón natural en las costumbres populares, en la política, en la economía, en las leyes y, por tanto, en la justicia. El tratamiento de las cuestiones morales en la perspectiva cristiana ha estado influido por el paradigma antiguo, y lo sigue estando en tanto en cuanto todavía pervive en la actualidad (capítulo III). Por lo tanto, se ha argumentado desde la razón natural, pero entendida desde dentro del paradigma teocéntrico ordinario. Es evidente, sin embargo, que los principios señalados en lo que precede obligan a un moderno replanteamiento de la filosofía moral del cristianismo en cuanto fundada en la Ley Natural. En este ensayo no hemos querido entrar en las cuestiones morales, pero es evidente que el nuevo paradigma nos introduce en una nueva moral, de la misma manera que introduce también en una nueva filosofía y en una hermenéutica teológica nueva del *kerigma*. En el fondo, la lógica de esta nueva moral puede deducirse de los principios filosóficos y teológicos modernos que han sido establecidos en las argumentaciones de este ensayo. Esta moral de la modernidad cristiana debería desarrollarse, tanto en aquellos principios que nacen desde la razón natural (Ley Natural) como en aquellos específicos que nacen de la adhesión existencial a Jesús en el *kerigma* proclamado por la comunidad cristiana (moral cristiana). Supondría también la profundización en el sentido moral de las acciones, en lo humano y en lo cristiano, que iría más allá del paradigma antiguo. La idea, por tanto, de Ley Natural no desaparecería, sino que, muy al contrario, debería ser profundizada a la luz del nuevo paradigma, en el contexto que hemos venido explicando (capítulo IV). Esta “conversión moral” del cristianismo sería otra de las tareas del nuevo paradigma, sólo apuntada en este ensayo.

La convergencia interconfesional cristiana y el diálogo interreligioso. Las consecuencias del paradigma para la convergencia interconfesional cristiana y para el diálogo interreligioso no han sido aludidas hasta el momento, pero son uno

de sus aspectos más importantes. Al estudio sistemático de las relaciones del paradigma de la modernidad con las religiones dedicamos el capítulo VI de este ensayo. No anticipamos, pues, en este momento lo que seguidamente debe tratarse con la profundidad debida. Sin embargo, no se puede olvidar que uno de los aspectos relevantes del nuevo paradigma es precisamente el horizonte de nuevas posibilidades abiertas, creativas e interactivas, para el ámbito universal de la religiosidad cristiana y de las grandes religiones. En el nuevo paradigma se liberará el lastre que para el diálogo supuso el antiguo paradigma teocéntrico y se abrirá el horizonte de perspectivas de la nueva hermenéutica.

La filosofía de la historia cristiana en la modernidad. Es también un tema relevante que tampoco ha sido aludido hasta ahora, pero que se debe mencionar en esta relación de rasgos relevantes del paradigma de la modernidad. Hablamos ya de la dimensión socio-política del paradigma greco-romano. Al estudiar en qué consistía (capítulo III) estudiamos su dimensión socio-política en relación a la filosófico-teológica. No obstante, en el capítulo IV y en este, se ha presentado sólo la dimensión filosófico-teológica del nuevo paradigma. Pero no se ha aludido aún ni a lo que debería ser la nueva dimensión socio-política de la modernidad, ni a sus consecuencias para la interacción cristianismo/sociedad. Esta temática será tratada en el capítulo VII y, por tanto, tampoco es ahora pertinente anticipar lo que entonces trataremos con la atención debida. No obstante, debemos dejar constancia, en esta relación de rasgos del paradigma moderno, de la relevancia de la apertura a nuevos horizontes socio-políticos para el compromiso socio-político cristiano en la lucha contra el sufrimiento humano en un momento crucial de la historia.

Conclusión. El paradigma antiguo se extendió a lo largo de veinte siglos y todavía no ha sido cancelado en la actualidad. Incluso durante el siglo XX gran parte de la teología católica respondió al paradigma antiguo, aunque hubiera conatos de renovación. El tomismo transcendental, y Teilhard de Chardin, en cuanto se movió bajo la influencia del neotomismo (capítulo III), respondieron al esquema teocéntrico del antiguo paradigma. Pero otros filósofos y teólogos, al igual que muchos creyentes cristianos, han entendido que el paradigma ya estaba fuera de su tiempo, intentando, de una u otra forma, buscar alternativas. Quizá su falta de acierto en proponer alternativas viables o en difundir en la sociedad sus ideas han hecho, sin embargo, que su influencia real no haya sido suficiente. La situación constatable es que en el mundo cristiano católico ha sido la iglesia la que ha establecido los principios de la hermenéutica filosófica y teológica. En esta doctrina oficial ha pervivido el paradigma greco-romano, y pervive, aun dentro de los sutiles matices mencionados, de las progresivas adaptaciones *ad hoc* y del talante creciente del "incompromiso hermenéutico". El resultado ha llevado, pues, a un claro desconcierto y, sobre todo, a un vacío hermenéutico, a una "debilidad" en el discurso racional que produce sensación de inseguridad y conduce a constantes tensiones con una sociedad instalada ya en los principios

de la modernidad. Se tiene hoy la impresión de que se salta de una adaptación *ad hoc* a otra, de que la ideología de la iglesia parece ya un vestido donde se ven más los remiendos que el diseño primitivo y donde es confuso el sistema oficial de pensamiento hermenéutico al que en definitiva debemos atenernos, ya que el paradigma antiguo es como submarino que parece oculto, quizá hundido en el fondo del océano, pero que, cuando menos lo esperas, vuelve a surgir en superficie con una fuerza que no se podía sospechar. En conjunto da la impresión de que, cuando se necesita una hermenéutica no hay otra solución que reanimar al enfermo (el paradigma antiguo) porque se carece de alternativas viables a las que la iglesia haya concedido fiabilidad. El mundo cristiano mira la sociedad de la modernidad y queda en la perplejidad –constantemente manifiesta– de que se está creando algo que no puede entender desde su paradigma antiguo: el intento de organizar una sociedad sin Dios. Este “humanismo sin Dios”, sigue siendo el gran escándalo de quienes entienden su religiosidad todavía desde un marco en último término teocéntrico, aunque sea en cada caso con los debidos matices.

Es evidente que una sociedad religiosa, fundada en las ideas (también en la experiencia religiosa) no puede seguir en este desconcierto. Debe afrontarse la tarea de repensar el cristianismo desde la crisis de lo religioso (capítulo I). Pero, ¿puede este repensamiento dibujarnos alternativas viables, que asuman en su totalidad el *kerigma* cristiano y muestren su armonía con la profundidad del conocimiento humano alcanzada en la modernidad? En este ensayo defendemos la respuesta que ha sido argumentada en este capítulo. Es posible reinterpretar el *kerigma* desde el corazón mismo de la visión del mundo en la modernidad. Es necesario tener la valentía de cambiar de paradigma, en los términos expuestos. Si el cristianismo lo hace hallará seguridad ideológica, saldrá del desconcierto, será fiel a su esencia, tendrá en la iglesia un liderazgo firme y podrá cumplir la misión que Cristo confirió a la iglesia: hacer presente el *kerigma* cristiano en todos los momentos de la historia humana. Un colosal cambio de perspectiva hermenéutica será percibido por la sociedad, en tanto en cuanto la iglesia sepa gestionar (hoy diríamos publicitar, anunciar o proclamar) la profundidad y alcance del cambio de paradigma. Para ello, como seguiremos viendo, jugarán un papel decisivo tres movimientos estratégicos (en la estrategia de anunciar el *kerigma* cristiano) que se argumentarán en los tres capítulos que siguen, y que concluyen este ensayo: primero la convergencia interconfesional cristiana y el diálogo interreligioso; segundo el compromiso de la comunidad cristiana, y de las religiones, con las tendencias hoy emergentes en la filosofía de la historia; tercero, el gran espectáculo mediático universal que deberá escenificar que el mundo de lo religioso ha entrado en una nueva época, a saber, la convocatoria y la realización de un nuevo concilio. Probablemente, uno de los concilios más importantes de la historia del cristianismo. Desde luego impactante por la forma espectacular con que en él se mostraría la profundidad y flexibilidad del mundo intelectual del cristianismo.

Paradigma de la modernidad y religiones

Las relaciones de las confesiones religiosas cristianas, iglesias cristianas, y de las grandes religiones a lo largo de la historia suponen una experiencia oscura que unos y otros quisieran hoy olvidar. No cabe duda de que las tensiones del pasado, y todavía en parte del presente, dependieron de formas de pensar antiguas, no desaparecidas por completo. Uno de los factores determinantes de la forma de mirarse unas religiones a otras fue la teología antigua, siempre fundamentalista, que en el cristianismo respondió a lo que se ha llamado en este ensayo el paradigma greco-romano. Especialmente por su teocentrismo y por su teocratismo socio-político. Si se cumpliera la hipótesis, que este ensayo quisiera promover, del tránsito al paradigma de la modernidad, entonces la nueva hermenéutica cristiana debería hacer posible una nueva forma multidireccional de entendimiento entre confesiones cristianas y religiones. Una nueva situación intelectual, filosófica y teológica, debería promover la actitud del mutuo reconocimiento entre confesiones cristianas y religiones. En este capítulo exponemos cómo debería entenderse este “mutuo reconocimiento” y cuáles deberían ser sus fundamentos filosóficos y teológicos. Por tanto, en el horizonte cercano podrían vivirse acontecimientos históricos con efectos excepcionales no sólo en el mundo religioso, sino también en el curso de las naciones hacia la realización de los grandes ideales humanos y en la lucha contra el sufrimiento. En el cambio hacia el nuevo entendimiento interreligioso, ya desde el paradigma de la modernidad, debería jugar un papel promotor el cristianismo, a través del impulso inicial de la iglesia católica. La necesidad de este protagonismo será, como veremos, una de las columnas que sostendrán la argumentación lógica que conduce al nuevo concilio. Pero, además, el proceso de mutuo reconocimiento interreligioso haría posible que las religiones, unidas, asumieran un nuevo protagonismo —respondiendo a una deuda con la historia— para hacer posible la evolución de la historia civil hacia un Nuevo Mundo.

Si observamos el panorama universal de la religiosidad y de las religiones, constatamos la existencia de un gran número de ellas; nombrando sólo las que se consideran principales, recordemos el judaísmo, el islamismo, el hinduismo, el budismo, el confucionismo, el taoísmo, etc. En la antigüedad existieron también muchas otras religiones extinguidas. Además, dentro del cristianismo como religión existen numerosas iglesias y sectas; los diccionarios sobre esta temática

suelen contener más de cuatrocientas entradas. Es un hecho que casi todas estas religiones, iglesias y sectas, pretenden –cada una a su manera– haber sido objeto de manifestaciones de la Divinidad (o divinidades) –llamadas *ierofanías* (manifestaciones de lo “santo”) o *kratofanías* (patencias del poder divino) en la ciencia de las religiones–. Pero no es sólo esto: viven también una profunda experiencia religiosa actual mantenida en su relación con la Divinidad.

Por otra parte, el estudio comparado de las religiones constata algunos hechos dignos de consideración. *Primero*, la gran diversidad de doctrinas: es decir, cómo entienden a Dios o a la religiosidad (vg. en caso de religiones no teístas), cómo describen la realidad del universo, de la vida y del hombre, cómo debe recorrerse el camino de la vida para alcanzar la salvación; sus teologías, por tanto, son diferentes y, en muchos casos, contradictorias. *Segundo*, que estos grupos religiosos –persuadidos todos ellos dogmáticamente de su “verdad”– se nos presentan en la historia en agria disputa ideológica: unos a otros se han acusado de falsos y han refutado sus respectivas doctrinas. *Tercero*, que la historia nos muestra sin lugar a dudas que la violencia se desató con frecuencia entre las religiones (vg. las guerras entre iglesias cristianas en Europa, entre islam y cristianismo, o entre hinduismo, islamismo y budismo en la India). La densa y triste historia de las “guerras religiosas” constituye un capítulo casi interminable que todavía hoy prosigue abierto con intensidad no despreciable.

Pues bien, la contemplación objetiva del panorama universal de la religión nos llena de perplejidad. Por una parte, la universalidad de religiosidad y de religiones parece hablar más bien en su favor. Pero, por otra, es extraño que, si todas se fundan en un mismo Dios, con el que creen relacionarse en la forma de sus experiencias religiosas específicas, hayan aparecido tantas diversidades en la doctrina, tanta agresión ideológica desde el dogmatismo doctrinal e incluso tanta violencia. La verdad es que este aparente “caos religioso” no habla a favor de la religión: nos la presenta, más bien, como una obra nacida de la pluriforme imaginación humana, donde es difícil advertir la presencia eventual de una acción divina congruente que, de haberse dado en realidad, más bien debiera haber producido convergencia y haber inspirado respeto ideológico y concordia convivencial.

Esta misma sensación de perplejidad ha sido percibida modernamente por los grupos religiosos. Aunque las heridas siguen todavía abiertas, el intento de superar estas contradicciones ha impulsado el movimiento ecuménico para el diálogo y mutuo entendimiento entre las iglesias cristianas y el movimiento de diálogo interreligioso para fomentar también mutuo respeto y reconocimiento entre las grandes religiones. ¿Cómo debe esto producirse? Si por “convergencia interreligiosa” entendemos respeto, mutuo reconocimiento y sentimiento de estar unidos en la experiencia del mismo Dios, ¿cómo podría producirse en nuestro tiempo una deseable convergencia religiosa? Nótese, pues, con toda claridad que la “convergencia” señalada aquí como deseable no apunta a que todas las confesiones y

religiones se disolvieran y se juntaran en una nueva religión “convergente”. Aquí no estamos hablando de ninguna forma de “sincretismo” interreligioso.

Nuestra tesis de este ensayo es que, al superarse hoy el paradigma greco-romano y entrar eventualmente el cristianismo en el nuevo “paradigma de la modernidad”, se abren posibilidades nuevas al entendimiento interconfesional e interreligioso. Esto es lo que precisamente nos proponemos explicar. Creemos que el nuevo paradigma no sólo nos introduce en una nueva Era para la profundización teológica del *kerigma* cristiano, siempre abierta en la historia, sino que también abre unos nuevos tiempos para el diálogo interconfesional e interreligioso.

1. La lógica del diálogo interconfesional e interreligioso

Para reconstruir esta lógica debemos situarnos en un punto de partida que parece inevitable: reconocer dónde hemos estado en siglos pasados, y dónde todavía nos hallamos (ya que la eventual entrada en una nueva Era no es ya un hecho sino un posible proyecto al que deseamos contribuir intelectualmente). El pasado tiene rasgos específicos en las diversas confesiones cristianas y en cada una de las grandes religiones. Ha dejado en todas ellas una huella incuestionable sobre el presente.

1.1. La lógica del pasado y la tendencia actual

Es claro que la lógica del pasado en el cristianismo estuvo determinada por la ideología del paradigma greco-romano. No sólo influyó en la iglesia católica sino también en otras confesiones cristianas, aunque con matices especiales en cada una. No obstante, puede hablarse de una similitud de actitudes respectivas aplicables, por una parte, a las relaciones entre las confesiones cristianas entre sí y, por otra, a las relaciones de éstas con las religiones no cristianas. Pero, a su vez, éstas últimas tuvieron formas de relación características entre sí, con el cristianismo en general o con confesiones cristianas específicas. En lo que sigue me refiero, con matizaciones, a ciertos rasgos generales que describen el estilo de las relaciones interconfesionales e interreligiosas del pasado. Pero finalmente aludiré también a qué queda actualmente de ese pasado.

Fundamentalismo dogmático. Fundamentalismo significa que se tiene una persuasión absoluta de poseer la verdad; esto se traduce en la formulación de dogmas que describen esta verdad. El fundamentalismo se funda en casi todos los casos en una experiencia religiosa, participada en la historia de una comunidad de creyentes que recoge *ierofanías* y *kratofanías* primordiales e instala a los individuos en una seguridad insobornable subjetiva de “estar en la verdad”. En otras ocasiones

(como pasa en el cristianismo y en sus iglesias) a lo “experiencial” (personal y comunitario) se suma lo “racional”: estas verdades experienciales se consideran avaladas por el ejercicio de la razón natural que “converge” con la “verdad religiosa experiencial” (así, por ejemplo, el *kerigma* cristiano hizo converger la razón filosófica natural con la fe en el paradigma greco-romano). La deriva del fundamentalismo condujo a que unas iglesias cristianas y unas religiones a otras se consideraran “falsas”. El concepto de “religión verdadera” y “religión falsa” fue de uso común desde la perspectiva subjetiva de cada grupo religioso. Cada religión construyó así sus argumentos para “refutar” las iglesias y religiones adversarias. Se refutaron respectivamente las teologías y cuerpos doctrinales, las pretendidas experiencias de lo divino y el modo de entender sus caminos de salvación.

Universalización, proselitismo y conversión. La persuasión fundamentalista movió a entender que lo correcto, y por tanto, deseable y urgible moralmente, era la universalización de la propia experiencia religiosa. La verdad religiosa debe extenderse universalmente: nada justifica contentarse con que gran parte de la humanidad siga en la “falsedad”. Nace así una forma de actuación social de las iglesias y de las religiones conocida como “proselitismo religioso”: la difusión de la propia religión, mostrando su verdad y refutando las pretensiones rivales de las otras religiones. El resultado del proselitismo fue siempre la “conversión”: es decir, el abandono de la propia religión para “convertirse” en creyente de la “religión verdadera”. El proselitismo orientado a la conversión se dio en Europa como resultado de la escisión del cristianismo en iglesias tras la reforma protestante. Europa y Norteamérica han sido en los últimos cuatro siglos escenario continuo de la competición proselitista hacia la conversión, orientada multidireccionalmente entre las diferentes iglesias cristianas.

Despliegue misionero. El movimiento “misionero” (si usamos un término habitual para las iglesias cristianas) surgió como la “misión” de implantar la propia religión en ámbitos culturales dominados por otras religiones: así, por ejemplo, el cristianismo en África o Asia (en la India o China), o el islamismo en África o en la India, o la actual extensión del hinduismo o budismo en los países occidentales. En la actualidad muchas iglesias y sectas, por lo general cristianas financiadas por capital norteamericano, se han embarcado en una expansión misionera importante en América, Asia y África. En ocasiones, la expansión de los movimientos religiosos no sólo se emprendió por “misiones” pacíficas, sino que se apoyó en guerras religiosas o de conquista (el cristianismo en la América hispana o el islamismo en África o en Asia).

Agresión, conflicto y violencia interreligiosa. Tanto las misiones pacíficas como la expansión apoyada en la guerra han producido en muchas religiones la impresión de sentirse agredidas por otras. En ocasiones esta agresión misionera fue acusada de “jugar sucio” por las religiones que la sufrían. Aparecieron en consecuencia muchos conflictos ideológicos y sociales. La violencia fue una derivación inevitable. En la Edad media no se toleraba la discrepancia religiosa, ni en las

sociedades cristianas ni en las islámicas. En el cristianismo (no sólo en el católico) la represión y la inquisición se mantuvieron durante mucho tiempo y muchas personas (vg. las brujas en Europa) fueron ajusticiadas. La modernidad (desde el siglo XVI) produjo en el cristianismo una evolución pausada hacia la tolerancia; esto, sin embargo, todavía no se ha dado en el islam. En el islam actual son muchas las voces integristas que consideran que su fe está sometida a una agresión cultural y religiosa desde occidente; esta agresión justifica la defensa de la fe en una lucha religiosa que se lleva a sus extremos (incluso hasta el terrorismo como forma radical de autodefensa). En la India el hinduismo (con la ayuda del islamismo) hizo desaparecer el budismo y en la actualidad han aparecido nuevos grupos hinduístas integristas que pretenden también eliminar por violencia lo que entienden como “agresión” de otras religiones. El conflicto interreligioso ha sido, y es, interminable.

La tendencia actual al diálogo. Este penoso escenario de las relaciones interconfesionales e interreligiosas continua todavía en la actualidad. No creo que pueda dudarse en general (salvadas las excepciones y matizaciones justas), que las cosas fueron en el pasado como hemos descrito. En nuestros días continua todavía este mismo escenario, aunque no en tonos tan graves como en el pasado. Sin embargo, aun siendo así, también es verdad que en la actualidad las grandes confesiones cristianas y las grandes religiones están comprometidas en crear un ambiente de diálogo y de mutuo respeto. Todos aceptan que lo sucedido en el pasado no ha sido correcto. Esto ha dado lugar al movimiento ecuménico (diálogo en las grandes iglesias cristianas que apuntaría a la unidad del cristianismo) y al movimiento mundial de diálogo interreligioso (diálogo entre las grandes religiones). En el mundo cristiano ya el concilio Vaticano II se comprometió vivamente en fomentar estos movimientos de diálogo. La iglesia católica, además, ha publicado importantes documentos en que se reconocen los valores de las otras religiones y la presencia en ellas del Espíritu universal de Dios. Las diversas confesiones e iglesias cristianas se han asociado en organizaciones mundiales y regionales, estando en muchas de ellas, al menos como observador, la iglesia católica. Desde entonces multitud de encuentros entre confesiones e iglesias, a todos los niveles (recordemos los encuentros de Asís, en Italia), han tenido lugar. Sin embargo, esta buena voluntad actual, en nuestra opinión, está condicionada por las teologías e ideologías en que todavía están inmersas tanto las confesiones cristianas como las grandes religiones. Esto ha supuesto un freno considerable a los resultados tangibles y concretos de estos movimientos multiformes de diálogo. En el cristianismo, por ejemplo, nos guste o no, el hecho es que —como hemos argumentado a lo largo de este libro— todavía está oficialmente vigente el paradigma greco-romano. Por ello no se tienen a la mano paradigmas sustitutorios más potentes. De ahí que, cuando la necesidad obliga (y aquí la necesidad es la persuasión de que se debe dialogar), se echa mano puntualmente de lo que antes hemos llamado “soluciones *ad hoc*” que siempre son fragmentarias y de poca

fuerza. En todas las iglesias y religiones siguen estando presentes ideologías fundamentalistas (hoy en día en otras ocasiones una teología puramente kerigmática, pero sin una hermenéutica apropiada) que frenan la buena voluntad existente.

Nuestra tesis es, pues, como decíamos, que a este proceso moderno de convergencia interconfesional e interreligiosa puede contribuir sustancialmente el cambio de paradigma en el cristianismo: el tránsito desde el paradigma greco-romano al paradigma de la modernidad. El nuevo modo de entender el *kerigma* desde la razón moderna permitirá, como exponemos en este capítulo, un marco teológico mucho más potente para concebir nuevas vías para realizar el diálogo y la convergencia interconfesional e interreligiosa dentro de la más estricta ortodoxia cristiana. En este capítulo podremos comprobar cómo la hermenéutica de la modernidad permite ir más allá, pero en la misma línea que hoy desearían la iglesia y la mayoría de teólogos.

1.2. *Principios básicos de antropología religiosa*

Desde una antropología religiosa o filosofía de la religión, complementada por una fenomenología de las religiones, debemos establecer algunos principios básicos que, sin duda, nos ayudarán a perfilar cómo las confesiones y las religiones deben mirarse unas a otras. Mirada en la que debe crecer el respeto y que debe acercarnos a concebir qué es la convergencia religiosa. La reflexión que aquí proponemos parte del supuesto de un Dios real y existente que parece haber establecido una relación con los hombres en la forma atestiguada por cada una de las diversas tradiciones religiosas de la historia de la humanidad. Si es así, ¿cómo debemos entender la historia religiosa de la humanidad? ¿Desde qué principios antropológicos y religiosos básicos debemos entender la diversidad de las grandes confesiones y religiones?

Presencia universal del Espíritu como comunión con Dios. Si, en efecto, es real y existente un Ser Divino, creador y diseñador del universo para establecer una relación con los hombres, cabe pensar que esta relación está abierta a todos los hombres. Es universal. No tiene límites. Ningún hombre, ninguna nación, ninguna cultura, ha sido excluida por Dios de este diseño salvador universal. ¿Hay alguna religión que se atreva a decir que la voluntad salvadora no es universal? El supuesto es, por tanto, que, en consecuencia, cabrá admitir una presencia universal del Espíritu de Dios que llama misteriosamente a todos los hombres y establece una comunicación interior con ellos. La experiencia propia de las religiones es esta extraña "sensación" de lo divino. De una forma objetiva la antropología religiosa describe, en efecto, las diversas formas en que las religiones han vivido místéricamente esta experiencia religiosa (que coincide con la experiencia

mística dada en todas las religiones). En el supuesto, por tanto, de que detrás de la experiencia religiosa se hallara la presencia real de un Dios que actuara como Espíritu en el “espíritu” humano para atraer al diálogo y a la salvación, cabría entender que la forma de esta presencia divina debería ser universal. Debería ser el mismo Dios el que, con su ontología unitaria, llama en la misma forma a todos los seres humanos. Dios debería, pues, con una misma forma de presencia real, estar en todas las religiones (al igual que está en todos los hombres).

Historicidad de las religiones. Sin embargo, en la antropología religiosa se muestra la diversidad de las religiones. Esto significa que la eventual presencia divina supuesta (siempre similar como acción divina) no ha roto ni interferido sustancialmente, sin embargo, la libre creatividad humana en la producción de conocimiento, en la singularidad de las emociones, en la teología explicativa de sus experiencias religiosas, en los ritos y en la organización social religiosa. Una misma experiencia religiosa (un mismo Dios) ha sido reflejado en la mente humana, libre para crear su propia existencia, en la variedad de las tradiciones religiosas de la humanidad. Este factor “historicista” –respeto a cada tradición por ser reflejo de la libre creatividad humana– es esencial para entender lo que representan las religiones. Son una respuesta creativamente diferencial, posible, a una misma llamada divina universal. Es el mismo Dios el que ha querido, en caso de ser efectivamente real, que su llamada (ontológicamente similar) haya sido reflejada en la creatividad “historicista” de las sociedades humanas.

El factor humano en la organización religiosa. Mencionar en este contexto el “factor humano” es aludir a la precariedad de la acción humana. Es precario el conocimiento. Lo son las emociones. Las teologías y los ritos. La función de lo religioso en lo social y en lo político. Es precaria la forma de entender las relaciones sociales de la religión con las otras religiones. Quiere esto decir que, aun concediendo la eventual presencia universal de un mismo Dios en la base de la experiencia religiosa, sin embargo, las religiones son obra de la precaria “condición humana”. El fundamentalismo de las religiones, su mutua exclusión, conflicto y violencia –antes mencionados– son una consecuencia de este “factor humano”, la precaria condición humana, que ha producido históricamente las religiones. Afecta a todas las religiones, aunque a cada una de ellas según los condicionantes y vicisitudes de su propia historia. Por tanto, por más penoso que resulte constatar y aceptar la multiforme contaminación del factor humano, la antropología religiosa y la filosofía de la religión no dejan de reconocer la eventual presencia universal de lo divino en la experiencia religiosa. Dios podría estar universalmente presente en las religiones, pero la “gestión humana” de esta presencia podría estar sometida a la precariedad de las ideas, emociones, ritos, actitudes interhumanas, sociales, políticas, propias del factor humano. En esta precariedad estaría incluido el factor humano de las mismas personas que gestionan las religiones: precariedad detectable en sus fundadores y maestros, en sus ministros y en los simples creyentes.

El “valor específico” de la religión. No obstante, aunque reconozcamos el enmascaramiento de la experiencia religiosa universal por obra de multiformes precariedades humanas, la antropología religiosa reconoce el valor propio de las religiones. En medio de la parafernalia historicista y de la precariedad humana las religiones se han asentado firmemente por contener ciertos valores potentes que han creado un *humus* apropiado de ideas, ritos y formas sociales, como para “acoger” viablemente la experiencia religiosa universal. Sin “valor específico” las religiones no hubieran podido soportar históricamente la experiencia interior fundada en la eventual presencia de Dios. Este “valor específico”, sentido con profundidad por cada grupo religioso, ha creado el amor a la propia tradición que ha sido, y es, vehículo ancestral (conceptual, emocional, ritual, social) de la experiencia religiosa universal. Las diferentes tradiciones religiosas –judaísmo, cristianismo, islamismo, hinduismo, budismo– tienen un núcleo de valores, una axiología profunda, que son sentidos por sus miembros en comunión emocional con su propia historia y tradición. Esta axiología profunda es la esencia de toda religión que debe convivir con la contaminación producida por la multiforme influencia del “factor humano”, específico en la historia propia de cada una de las tradiciones religiosas. En el caso del cristianismo es claro que la esencia de su tradición consiste en su conciencia de ser la respuesta humana que se adhiere a la persona de Jesús, confiando en la revelación del designio divino que se proclama en su doctrina.

El “valor universal” de la religión. El “valor específico” de una religión es una forma de vivir su “valor universal”. Este no es sino la actualización en una vivencia de la presencia universal de Dios. Si la axiología propia de una religión tiene fuerza existencial ante sus miembros es sólo por cuanto explícita y da forma a una vivencia profunda de la relación con Dios. Es la relación fundada en una misma presencia universal de Dios. Por tanto, cabe aquí entender que los “valores específicos” de las religiones son formas historicistas que reflejan el “valor universal” de la religión, esto es la presencia universal de Dios. En este sentido podríamos decir –inspirándonos en el historicismo– que cada religión reflejaría un valor posible de la relación con Dios. Pero si en este reflejo está presente la verdad de la experiencia religiosa de un mismo Dios, no debería haber contradicción entre la “esencia axiológica” de estos diferentes reflejos. Unos y otros se enriquecerían mutuamente por iluminación respectiva en la experiencia universal de lo divino. La religiosidad contaminada por los “factores humanos” podría ser fundamentalista, excluyente, conflictiva e incluso violenta; pero el “núcleo axiológico” de las religiones podría ser una vía hacia el mutuo enriquecimiento existencial y religioso.

1.3. El "mutuo reconocimiento" religioso desde la dialéctica hegeliana

Supuesta, por tanto, esta presencia universal de Dios en las religiones, ¿es posible el "mutuo reconocimiento" religioso? ¿En qué debería consistir? En la respuesta a estas preguntas se cifraría entender qué hacer para que la historia de las relaciones interconfesionales e interreligiosas deje de ser lo que tristemente fue (fundamentalismo, exclusión y conflicto). En otras palabras saber responder con acierto permitiría hacer realidad lo que hoy todos quieren promover: el respeto a través del ecumenismo y del diálogo interreligioso. Nos proponemos ahora perfilar las condiciones que deberían cumplirse para poder hablar de este "mutuo reconocimiento" entre las religiones. Para ello partimos de un concepto importante que ha jugado un gran papel en la historia de las ideas: el "mutuo reconocimiento" en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.

Mutuo reconocimiento existencial en la dialéctica hegeliana. La filosofía de la historia en Hegel perfiló en el concepto de Espíritu lo que debiera haber sido la historia, si ésta hubiera discurrido correctamente (en la terminología filosófica de Hegel el término "espíritu" significaba sólo aquel estado ideal de la humanidad en que los hombres permanecen unidos en el proyecto existencial de dominar el mundo). La humanidad llegaría al Espíritu cuando se hiciera realidad el principio de que "el yo es el nosotros y el nosotros es el yo". A esta unión de los hombres se llegaría al realizarse el "mutuo reconocimiento". Al verse frente a frente, cada hombre tiende a realizar su propio proyecto, dominando al "otro" y sometiéndolo como se domina a un objeto (reduciéndolo a la condición de "objeto", no de "hombre"). El "mutuo reconocimiento" es la superación de esta actitud errónea, entendiendo que el otro hombre es parte del propio yo: que todos los hombres forman parte de un "yo universal" y que cada individuo es un reflejo de esa condición universal de la especie. Es entonces cuando se entiende que "mi verdad" es realmente la "verdad del otro" y que todos somos momentos de la "verdad universal".

Mutuo reconocimiento religioso. Este análisis hegeliano podría ayudarnos a perfilar la naturaleza del "mutuo reconocimiento" religioso. Cada religión vive con fuerza apegada a la "verdad subjetiva" de su propia tradición. Existe, pues, una inercia a que las otras religiones aparezcan como algo que "niega" la propia verdad y que, en consecuencia, debe anularse y someterse. Esta mirada es la que lleva al fundamentalismo, la exclusión y el conflicto. Sin embargo, éste es el origen de un rumbo erróneo en las relaciones interreligiosas. Las religiones, sin embargo, debieran haber constituido su unidad en el Espíritu (que aquí podría tener el significado de presencia misteriosa de la realidad trascendente de Dios). En el Espíritu debería entenderse que "el yo (cada religión en su propio "valor específico") es el nosotros (la integración en el "valor universal" religioso del

que participan todas las religiones) y el nosotros es el yo". Esto sería posible por el "mutuo reconocimiento" cuando cada religión viera en la otra religión una manifestación de la propia religiosidad: una forma de pertenencia a la "religión universal" o respuesta humana a la presencia universal del Espíritu. Aceptar el nosotros (la verdad universal de la religión diversificada en la historia) no sería negar el yo (la verdad de la propia tradición religiosa emocionalmente vivida). El nosotros sería una forma de enriquecimiento potenciador del propio yo en su religiosidad específica. La senda del "mutuo reconocimiento" llevaría así a la vivencia de la unidad de las religiones en una verdad universal que todas ellas atestiguan desde sus tradiciones específicas. Pero para hacer posible el "mutuo reconocimiento", ya en detalle, ¿qué condiciones deberían cumplirse? Es decir, ¿qué debería ver, o reconocer, una religión en la otra para que se produjera ese encuentro en la "verdad universal" religiosa?

a) *Reconocimiento de la presencia del Espíritu*. Este es el factor esencial y más importante: reconocer que es el mismo Dios viviente, el mismo Espíritu, el que está presente en la experiencia religiosa de las diferentes confesiones y de las grandes religiones. Dios, presente en todo y en todos por la ontología divina que abarca el universo, está actuante en todos los hombres y tradiciones. Dios habla y mantiene una relación interpersonal profunda con cristianos, judíos, musulmanes, hinduístas o budistas. Todas las religiones están referidas al Dios único y en la experiencia mística de la misma presencia divina tienen su unidad esencial. El reconocimiento religioso se funda en la admisión entusiasta de que el mismo Dios real está en todas las tradiciones religiosas.

b) *Reconocimiento de la coincidencia en lo universal religioso*. La religión es la respuesta a la presencia misteriosa de un Más-Allá trascendente que funda la esperanza de una salvación obrada más allá de la muerte. Ese Trascendente divino es sentido de forma coincidente en todas las religiones y de Él depende la esperanza de una salvación eterna. Frente al puro mundo y la increencia todas las religiones coinciden: a) en la existencia de una Divinidad trascendente (las creencias específicas del budismo serán analizadas después); b) en el poder de esa Divinidad para realizar la salvación final de la historia humana; c) en la fe en un Más-Allá trascendente, escatológico, más allá de la historia actual, en que se realizará la pervivencia eterna de los seres humanos; d) en la actuación responsable de cada ser humano para disponerse a esa salvación por las propias acciones libres. El universal religioso, en que todas las religiones coinciden, es una consecuencia inmediata de la experiencia interior del mismo Espíritu: es el testimonio y la vivencia de un poder salvador trascendente en el que se confía y al que se religa la propia existencia personal y comunitaria. El reconocimiento hace, pues, entender que todas las religiones coinciden en un universal en que todos pueden verse reflejados. Es un "nosotros religioso" en que se refleja el "yo religioso" de cada una de las religiones.

c) *Reconocimiento del núcleo creativo específico.* La experiencia religiosa universal se ha expresado personal y socialmente en una variedad de religiones que responden a la creatividad específica de los grupos humanos. Han nacido así teologías, ritos, espiritualidades, vinculaciones sociales y políticas, que han sido características de las tradiciones religiosas. El Dios real ha sido “tolerante” con ese andamiaje humano construido creativa y diferencialmente por cada una de las religiones. Y ha seguido estando presente en la religiosidad profunda de los seres humanos que se han apoyado en esos andamiajes para aceptar y vivir la llamada interior de Dios a todos los hombres. Sin aceptar esta presencia de Dios en las diferentes “tramas religiosas” urdidas en la historia, y en una de ellas en concreto, no se puede hablar de auténtico “reconocimiento religioso”. En el conjunto de estas “tramas religiosas” puede hallarse contaminación de los “factores humanos” antes mencionados. Pero, al mismo tiempo, en toda religión hay un núcleo creativo específico que contiene un reflejo auténtico del Espíritu y de lo universal religioso. En ese núcleo se manifiesta la profunda relación de esa religión con el Dios único de todas las religiones. Pues bien, reconocer a una religión –por parte de otra– significa reconocer ese núcleo creativo esencial que le es propio. Reconocer no es sólo ver la coincidencia en lo universal religioso, sino también reconocer el núcleo creativo de la experiencia religiosa del “otro”. Reconocer es saber hacer la auténtica “hermenéutica” de la experiencia de las otras religiones: ser capaz de revivir y admirar la belleza de la experiencia del núcleo religioso que los otros han sido capaces de construir (y en el que Dios se ha hecho indudablemente presente).

d) *Reconocimiento del mutuo enriquecimiento respectivo.* Pero el “mutuo reconocimiento” supone un paso más: ser capaz de entender y revivir que el núcleo creativo de la otra religión enriquece y complementa el propio núcleo creativo, la esencia de la propia religiosidad. Esto significa que ninguna religión representa la totalidad de los reflejos humanos posibles de la experiencia del Espíritu. Una visión “historicista” de la historia de las religiones, en efecto, nos diría que cada religión es un reflejo posible de la respuesta humana a la misma Divinidad. El fundamentalismo vería la propia religión como reflejo único y absoluto, total, de la Verdad. El historicismo –crítico, ilustrado, tolerante– cree, en cambio, que las religiones deben verse como reflejo auténtico, aunque no absoluto, de la riquísima experiencia de la Divinidad. Puede hablarse, pues, en estos términos de un verdadero enriquecimiento respectivo, ya que las religiones se enriquecen unas a otras. El reconocimiento de la otra religión debería llevar consigo, por tanto, la humildad necesaria para admitir que la otra religión me hace más rico religiosamente: que su experiencia religiosa es un reflejo posible que enriquece mi propia experiencia.

e) *Reconocimiento de la legitimidad histórica.* Reconocer la legitimidad de las otras religiones supone admitir: a) que responden a la experiencia del mismo Espíritu universal de Dios; b) que Dios mismo las ha legitimado cuando se ha

hecho presente en medio de la “trama religiosa” específica que han sido capaces de crear las diversas tradiciones religiosas; c) que cada religión ha aportado a la experiencia religiosa la riqueza específica de su núcleo creativo esencial; d) que las grandes religiones se han legitimado por siglos y siglos de historia que han creado de hecho sus importantes tradiciones teológicas y culturales. Esto quiere decir que está ya fuera de lugar hablar de religiones “falsas”, ya que todas ellas son manifestaciones legítimas del universal religioso en que el mismo Dios de la realidad está universalmente presente. Las religiones han existido, tienen su lugar en la historia y sería un empobrecimiento que dejaran de existir. Sea dicho esto con la matización implícita de que las religiones son reflejos posibles de la respuesta humana a la Divinidad. Ninguna es expresión del único reflejo posible de la auténtica religiosidad. Son reflejos posibles que empobrecerían la historia humana si dejaran de existir, de la misma manera que la riqueza de la vida se empobrece cada vez que se extingue una especie viviente. Todas las religiones son, en conjunto, un rico escenario complementario de la fecundidad creativa de la experiencia religiosa fundada en una misma Divinidad.

Factores interculturales del “mutuo reconocimiento” religioso. El “mutuo reconocimiento” implicaría consecuencias interculturales evidentes que suponen un clima distinto en la relación social de unas religiones con otras. Quiere esto decir que el fundamentalismo, la exclusión y el conflicto, entre confesiones y religiones que se consideran unas a otras “falsas”, debería sustituirse por nuevas actitudes interculturales en el marco del “mutuo reconocimiento”. Destacarían las siguientes.

a) *Renuncia al proselitismo.* Es evidente que el proselitismo, que derivó en pura lógica de concepciones fundamentalistas de la propia religión, debería ser suprimido. El proselitismo fue la organización estratégica de actuaciones hacia la “conversión” de miembros de otras religiones. Si este proselitismo hubiera triunfado, la consecuencia habría sido la extinción de las religiones sometidas a este acoso continuo. Pero en el supuesto de religiones que han hecho realidad el “mutuo reconocimiento” el proselitismo (que tantos conflictos interreligiosos ha producido en la historia) debería ser olvidado. La superación del proselitismo se debe entender como lo que hoy pide un comportamiento interreligioso. Pero no debe ser anacrónico. En otros tiempos, con otra mentalidad, el movimiento que llamamos misionero tuvo su sentido y ha rendido frutos que hoy benefician el mismo diálogo y convergencia interreligiosa. Que en África o en Asia haya hoy importantes núcleos cristianos (vg. en la India o Japón), o que en el mundo occidental se hayan difundido el islam y otras religiones orientales, son unos factores de cercanía que favorecen que hoy sea más fácil el conocimiento mutuo y el diálogo.

b) *Respeto a la libertad individual.* Sin embargo, eliminado el proselitismo gestionado y fomentado por las instituciones, debería sostenerse el apoyo a la

libertad personal de cada individuo que, por unas razones u otras, podría decidir el paso de una religión a otra. Se trata del respeto a los derechos de la persona que en ningún caso tendría sentido que se pusieran en cuestión por alguna de las religiones. La "conversión" a unas u otras religiones debería aceptarse sin que ello significara acusar de proselitismo a la religión que recibiera al converso. El paso de una religión a otra debería verse como una pura decisión personal que siempre puede darse sin escándalo como manifestación de la libertad y de los derechos humanos.

c) *Respeto a la interculturalidad nacional e internacional.* El hecho es que en la actualidad las sociedades modernas son interculturales, y por ello mismo son también interreligiosas. Este fenómeno se ha producido, entre otras, por dos causas: la primera es la actuación misionera de otros tiempos que implantó ciertas religiones en territorios de cultura distinta (un caso evidente es la acción misionera cristiana en la India, en el Japón y en muchos países africanos); la segunda causa ha sido el creciente flujo migratorio orientado a los países ricos. Estados Unidos es el país intercultural por excelencia, donde conviven las más diversas religiones. En Europa la sociedad se va transformando por los flujos migratorios, haciendo que la mayoría de los países europeos sean también hoy interculturales e interreligiosos. El "mutuo reconocimiento" religioso debería traducirse en el respeto al hecho ya históricamente establecido e inevitable de la interculturalidad tanto nacional como internacional. Es decir, el reconocimiento debería ayudar al aprendizaje de la convivencia y a la aceptación de que la interculturalidad e interreligiosidad son un factor enriquecedor que no supone amenaza para ninguna religión. No tendría ya sentido combatirlo para tratar de defender a las sociedades fundamentalistas, cerradas, culturalmente monolíticas. La presencia de la otra religión no sería ya una amenaza sino enriquecimiento en orden al testimonio unitario de la realidad trascendente de Dios.

d) *Respeto al flujo libre de información.* Por otra parte, la persuasión de que las religiones se aceptan y se respetan en el "mutuo reconocimiento" debería no sólo permitir, sino incluso promover el flujo de información multidireccional entre las diversas tradiciones religiosas. Esta información abierta contribuiría al mutuo enriquecimiento y asentaría el fenómeno religioso universal. A ello nos referiremos de nuevo más adelante.

2. El mutuo reconocimiento interconfesional e interreligioso desde el "paradigma de la modernidad"

No creo equivocarme al pensar que la lectura del epígrafe anterior quizá haya suscitado inquietud en algunos teólogos cristianos. Consideramos que lo dicho es correcto y forma parte del discurso de una antropología religiosa o de una filosofía de la religión (por tanto, discurso que no es teológico cristiano). En todo caso

advertimos que ninguna frase aislada del epígrafe anterior tiene valor en sí misma si no se entiende a la luz de cuanto vamos a exponer seguidamente, ya en una perspectiva teológico-cristiana. Comencemos estableciendo algunos principios que son esenciales en la teología cristiana y que determinan la forma en que el cristianismo puede abrirse al diálogo interreligioso.

2.1. *La universalidad como esencia del kerigma cristiano*

El cristianismo es esencialmente la adhesión personal a la doctrina de Jesús y el compromiso en la proclamación de esa doctrina a la historia. La iglesia no puede, pues, alterar el contenido del *kerigma*. Se siente inspirada por Dios para expresar en la Sagrada Escritura el contenido de la doctrina de Jesús y se siente asistida por el Espíritu para mantener la presencia de esa doctrina en la historia. Pero la iglesia sintió también la necesidad de explicar el *kerigma*: de hacer teología en el marco de la razón presente en la cultura. Por ello la misma iglesia hacía también teología y velaba por la congruencia de los nuevos constructos teológicos con el *kerigma* primitivo. Pudiera ser incluso (creemos que no es el caso) que la fe cristiana, dentro de su lógica esencial, hiciera inviable el diálogo interreligioso. Los principios básicos para entender qué posición puede tomar el cristianismo ante el diálogo y el “mutuo reconocimiento” religioso se hallan en el mismo *kerigma* primitivo, son algo esencial que no puede dejarse de afirmar, a no ser que el cristianismo sea infiel a su propia lógica interna. Algunos de estos principios fueron también interpretados más adelante por la teología, de tal manera que se iluminó cómo debía ser entendida la exigencia misma del *kerigma* en orden al diálogo interreligioso. Sin embargo, el hecho que antes ya hemos apuntado ha sido, más bien, que las otras religiones fueron juzgadas con exclusión y se tendió al enfrentamiento. Veamos ahora aquellos contenidos más esenciales del *kerigma* que perfilan el marco que, en perspectiva cristiana, debe orientar el diálogo interreligioso.

Llamada universal a la comunión divina. La doctrina de Jesús, que revela el eterno designio de Dios para la creación del universo y la salvación, anuncia inequívocamente la universalidad de la oferta divina a la comunión con la vida trinitaria. La filiación divina ofertada a la especie humana a través del escenario de la creación no tiene un *numerus clausus*: esta ofertada a todo hombre, ya que todos tienen acceso suficiente a la posibilidad de hacerse conscientes de esta oferta y capacidad de aceptarla o rechazarla. Es universal: a judíos y a gentiles, a los hombres del pasado, del presente y del futuro, a los de antes de Cristo y a los de después de Cristo, a los que han conocido el cristianismo y a los que no lo han conocido. A todos los hombres de la especie humana sin exclusión de ninguno. Jesús revela, por tanto, este sorprendente anuncio divino de salvación universal.

Ciertamente, esta universalidad parece necesaria dentro de la lógica de un plan divino. ¿Qué se podría pensar de un Dios que crea la especie humana pero que limita su oferta de salvación a sólo a una selección de escogidos? Ciertamente no parece tener mucho sentido. La oferta es universal, y así ha sido visto por la tradición cristiana. Otra cosa es que, supuesta una oferta universal, el hombre libre, que tiene capacidad de aceptarla o rechazarla, la haga realidad en su vida. Hablar de una oferta universal no supone hablar de una salvación universal. El cristianismo entiende que Dios está esencialmente comprometido con la libertad. Y Dios no salvará a nadie al margen de su libertad, aunque el Dios misericordioso agote todos los medios para inducir al hombre a un recto uso de su libertad personal. La salvación de que habla el cristianismo nunca vendrá "impuesta", sino "asumida" por la persona libre.

Universalidad de la mediación cristológica en el acceso a Dios. El *kerigma* primitivo recogía la doctrina de Jesús, como se ve en la teología kerigmática de san Pablo, al proclamar que al hombre sólo le es posible acceder a la creencia en un Dios que oferta la salvación transcendente a través de lo que se llama la "mediación cristológica": es decir, no puede aceptarse a Dios si no se acepta el misterio de Cristo, el Misterio de la Muerte y Resurrección de Cristo. Así, el acceso humano a Dios es siempre "en" y "por" Cristo: supone la fe en Cristo y esto es aceptar el Misterio de Cristo, su muerte y resurrección. Sólo en Cristo le es posible al hombre "creer en Dios". En otras palabras: sólo aceptando a Cristo es posible aceptar la oferta universal de salvación abierta por Dios. Por tanto, no sólo es que Cristo, el Verbo divino, asuma la salvación universal (su sacrificio redentor hace posible la obra creadora y la salvación de todos), sino que el hombre —desde su perspectiva subjetiva— sólo queda abierto a Dios admitiendo el logos o sentido del Misterio de Cristo. Se trata de una mediación universal, sin excepciones, que afecta a todo hombre: de antes de Cristo y de después de Cristo, hayan o no conocido al Cristo histórico o la proclamación de su doctrina en el *kerigma* de la iglesia, pertenezcan a una u otra religión. Esta pretensión de mediación cristológica universal fue difícil de entender, pero se proclamó con una fuerza y persuasión que apuntan a que esto era lo que de hecho habían oído predicar a Jesús. Fue el eje esencial de la antropología teológica de san Pablo y de los escritos joánicos, que forman parte esencial del *kerigma* primitivo que nace de la Escritura inspirada por el Espíritu.

Universalidad del "testimonio de la Verdad": el Espíritu de Jesús. La oferta universal se hace relativamente fácil de entender, pero no así la pretensión de una mediación que supone aceptar a una persona, Cristo, que aparece en un momento de la historia y que no ha sido conocido por la mayor parte de la humanidad. ¿Qué papel se asignaría a Cristo, por ejemplo, en la biografía de un indio que hubiera vivido mil años antes de Cristo, en un ambiente cultural en que ni siquiera se conociera el mundo hebreo? No es algo, ciertamente, fácil de entender. Sin embargo, la proclamación del *kerigma* tuvo desde el principio la persuasión,

fundada en la predicación de Jesús, de que todo hombre estaba abierto a tres testimonios esenciales que manifestaban la Verdad (que podía ser aceptada o rechazada): testimonio de la naturaleza (del Padre), testimonio del Misterio de Cristo (del Verbo) y testimonio interior del Espíritu (del Espíritu Santo trinitario). Dios se manifiesta en su obra creadora a la razón humana; se manifiesta en el misterio de la Muerte y Resurrección de Cristo y se manifiesta en la llamada interior del Espíritu Divino. Puesto que, como hemos explicado (capítulo V) el logos que da sentido a la creación desde el eterno designio es el logos cristológico, estos tres testimonios tienen una unidad intrínseca que se expresa como Espíritu de Jesús. El Espíritu de Jesús está presente en la obra creadora del Padre que, tal como el hombre constata (en la modernidad claramente), es una creación “borrosa” que manifiesta ya la humildad de la kénosis de Cristo. El Espíritu Paráclito es también la otra Persona trinitaria cuya presencia se entiende en la teología cristiana como el Enviado (el Paráclito, enviado por Jesús y por el Padre dentro de la solidaridad del designio trinitario) a dar testimonio y a mover al hombre hacia el Espíritu de Jesús que significa aceptar el Amor de Dios por encima de su lejanía y de su silencio. Por ello, para la teología cristiana, la esencial unidad ontológica de la presencia trinitaria en todo lo creado, y en el “espíritu” del hombre, son los tres testimonios –del Padre, del Hijo y del Espíritu Paráclito– que convergen en hacer presente el Espíritu de Jesús que, por el logos cristológico, da sentido a la obra creadora de Dios. Estos tres testimonios son universales, afectan a todos los hombres. Todos se sienten apelados a responder afirmativamente a la oferta de filiación divina (que pueden rechazar) por estos tres testimonios de alcance universal. Es comprensible la universalidad del testimonio natural ante la razón; también lo es el testimonio del Espíritu que se acerca al interior del espíritu de todo hombre de manera imperceptible, mística o sobrenatural, por la ontología divina omnipresente. Pero no es, sin embargo, fácilmente comprensible la universalidad del testimonio de Cristo, cuya concreción a unos espacios y tiempos determinados lo hace de difícil generalización universal.

La universalidad de la iglesia. La iglesia cristiana es la unión de aquellos que aceptan el testimonio de Jesús y mantienen el compromiso de proclamarlo a lo largo de la historia. Si el testimonio de la Verdad es universal en el *kerigma* cristiano, entonces todo hombre religioso acepta el testimonio del Misterio de Cristo, aunque nos sea difícil entender cómo. Por tanto, si aceptar a Cristo es en alguna manera integrarse en la iglesia, entonces cabe pensar que pertenecer a la iglesia cristiana es una consecuencia inevitable de esa aceptación. Por ello, la creencia de que sin aceptar a Cristo no hay salvación se tradujo en la creencia teológica que se expresó en la sentencia teológica del santo Padre san Cipriano: *extra ecclesiam nulla salus* (fuera de la iglesia no hay salvación). La razón de este famoso aforismo teológico no es otra que la persuasión kerigmática de que sin aceptar a Cristo no hay salvación y de que aceptarlo es ya estar en la iglesia de alguna manera. Sin embargo, estas consideraciones teológicas nos permiten calibrar hasta

qué punto no sólo el *kerigma* sino también la teología cristiana afirmaron que no era posible la salvación fuera de Cristo. La obra salvadora universal de Dios no era, pues, posible sin la mediación de Cristo, y por ende de la iglesia. Esto habría que aplicarlo universalmente, a todos los hombres y todas las religiones.

La explicación teológica de la universalidad de la salvación. Estando así las cosas, la teología cristiana se veía en una situación explicativamente difícil. Por una parte, había que mantener, siguiendo a san Pablo, y tal como hemos ya explicado, la llamada universal a la salvación humana: "Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad". Por otra parte, la salvación sólo era posible por la aceptación del Misterio de Cristo, y por ende por la pertenencia en alguna manera a la iglesia. ¿Cómo conciliar estos aspectos inequívocos contenidos en la proclamación del *kerigma* cristiano? Durante mucho tiempo este tema no fue abordado a fondo por la teología. La persuasión general era que sin bautismo (sin aceptación de Cristo y consecuente adhesión a la iglesia) no podía haber salvación. El hecho de la muerte de niños sin bautizar planteó la necesidad de una reflexión teológica para entender cómo relacionar entre sí la universalidad de la salvación y la necesidad del bautismo (aceptación de Cristo). En la edad media esto favoreció la teología acerca del "limbo": la pervivencia más allá de la muerte podría darse en un Paraíso natural (no sobrenatural) para acoger a los niños muertos sin bautismo y, en su caso, a los seres humanos que vivieran honestamente de acuerdo con su conciencia, pero que no tuvieran una aceptación personal del Misterio de Cristo. Se pensaba que los méritos de Cristo redentor que habían hecho posible la salvación para todos los hombres, justificaban también la salvación de los no bautizados. Algunos pensaron también que, al aceptar el último trance de la muerte, el hombre se identificaba con la muerte de Cristo y, en alguna manera, se aplicaba a sí mismo el mérito redentor de Cristo. Estas especulaciones teológicas nunca derivaron a una claridad suficiente. La teoría del teólogo tomista Karl Rahner (mencionado ya en el capítulo III) acerca de los llamados "cristianos anónimos" establecía también el criterio de que vivir con autenticidad humana significaba también, en alguna manera, ser "anónimamente cristiano". En el marco de este postulado "cristianismo anónimo" gran parte de la teología contemporánea ha admitido una imprecisa aceptación de Cristo y, por ello, un bautismo implícito (con su pertenencia implícita a la iglesia) que se extendería a todos los hombres y a todas las religiones no cristianas: de esta manera la teología trataba de conciliar la universalidad de la oferta de salvación y la necesidad universal del bautismo (o aceptación de Cristo).

Discusión de la teología cristiana de la salvación universal. Queda claro en lo expuesto que la teología tuvo la intención de postular por necesidad lo que podríamos llamar una "cierta aceptación implícita de Cristo y del bautismo que integra en la iglesia". Sólo esta vía hacía conciliable la llamada universal a la salvación con la mediación cristológica universal. Sin embargo, la explicación teológica apenas ha ido más allá de postular esta "pertenencia implícita". Cabe

también recordar que el problema no está en considerar que todo hombre que se salva lo hace por la cobertura de los méritos de Cristo redentor (esto es esencial en el *kerigma*, como se ha expuesto desde el capítulo II). Lo que se cuestiona es cómo todo hombre puede aceptar el Misterio de Cristo en un proceso personal subjetivo en que se decide él mismo con libertad. Es decir, en alguna manera, el hombre debe “conocer” y “ponderar” si acepta el Misterio de Cristo. Este es el problema que, a nuestro entender, nunca se ha argumentado teológicamente de forma convincente más allá de la postulación de un “cristianismo anónimo”. En lo que sigue ponderamos por qué el “paradigma de la modernidad” ofrece una posibilidad teológica más precisa para entender la naturaleza de ese postulado “cristianismo anónimo”.

2.2. *Universalidad y cristocentrismo en el paradigma de la modernidad*

El “paradigma de la modernidad” permite una nueva interpretación de este contenido esencial del *kerigma* cristiano: la conciliación entre universalidad de la oferta de salvación y la enigmática mediación cristológica, también universal. ¿Qué hace posible la nueva interpretación? La respuesta es inequívoca: la nueva imagen del universo, de la vida y del hombre, en la Era de la Ciencia. En la gran época histórica del paradigma greco-romano se vivió en el teocentrismo, en la Verdad universal que resplandecía ante todos inequívocamente por la Razón (en clave greco-patristico-escolástica) y por la Revelación, ambas en profunda concordancia. El nuevo paradigma nos ha situado en un entendimiento más preciso del universo, de la vida y del hombre, que Dios ha creado y, por ello, se ha hecho posible entender mejor el “alcance real” de la doctrina de Jesús que se proclama en el *kerigma* (la doctrina de Jesús se refiere al hombre tal como éste realmente es y, por ello mismo, mayor precisión en el conocimiento del hombre supone, en principio, una mayor profundidad en la interpretación del *kerigma*). Damos por ello tres pasos. Primero, la antropología que nos dice cuál es la real experiencia humana ante el enigma de Dios (la nueva antropología en la Era de la Ciencia). Segundo, como consecuencia de esta antropología, la hermenéutica del Misterio de Cristo como piedra angular del mensaje de Jesús. Tercero, la hermenéutica que explica en qué sentido podemos hablar de la universalidad cristocéntrica de la salvación.

La experiencia religiosa universal. Al explicar (capítulo V) en qué consiste el “paradigma de la modernidad” hemos insistido en que el hombre entiende la revelación de la doctrina de Jesús desde sí mismo. Su verdad humana es lo que Dios mismo ha creado y, por ello, la palabra de Jesús debe ser congruente con la autoexperiencia del hombre en el mundo. A ella va precisamente dirigida la

revelación que se constituye en el “desvelamiento” final de la naturaleza en el plan de Dios. Pues bien, la Era de la Ciencia ha permitido la descripción nueva, más profunda, de la autoexperiencia humana en el mundo. Probablemente es la forma humana de sentir y entender que han tenido, y siguen teniendo, todos los hombres por su simple situación en el mundo como seres racionales (aunque la cultura no hubiera alcanzado un conocimiento preciso de esa autoexperiencia, tal como eventualmente, en nuestra opinión, pasó en la época del paradigma greco-romano). Según argumentamos ampliamente, el hombre busca su propia verdad en el universo y queda abierto a un enigma final que pudiera ser Dios pero que pudiera ser también puro mundo sin Dios. El dramatismo trágico de la propia existencia sufriente –expresado en la imagen final de la muerte– llena al hombre de angustia y depresión; pero la pasión por la vida le hace aspirar a la liberación y a la felicidad. Es la situación en que, como veíamos, queda abierto al enigma de la Cifra (Jaspers) y a la pregunta por el sentido del Ser (Heidegger) como rasgo esencial del dramatismo existencial del hombre de nuestro tiempo (y de todos los tiempos). La condición humana deja así inevitablemente a todo hombre en el trance existencial de abrirse o cerrarse a la creencia de que la posible Divinidad realmente existiera. Pero la apertura o la clausura a ese Dios depende del sentido en que se responden dos preguntas esenciales, grabadas en la naturaleza racio-emotiva de todo hombre: ¿es real un Dios que permanece lejano, oculto y en silencio, ante el sufrimiento y el drama de la historia? ¿Es real un Dios oculto que, más allá de su silencio, tiene intención de emprender la salvación liberadora de toda la historia más allá de la muerte? Inquietud que se resume en una sola pregunta: ¿es real un Dios oculto y liberador? El hombre religioso –en cualquiera de las religiones existentes– responde a estas preguntas en positivo y queda abierto a la esperanza de que, más allá del sufrimiento, hay un Dios que salva más allá de la muerte. Todo hombre religioso es experiencia de sufrimiento y de silencio divino, apurando hasta el final el drama de la vida: pero este hombre religioso acepta racio-emotivamente un poder divino en que se cifra la salvación liberadora. Todo hombre –en cualquier cultura y religión– sufre, se angustia ante el silencio inoperante de Dios, pero anhela la felicidad salvadora y cree en un poder divino liberador a pesar de la lejanía aparente de Dios. Esta es siempre la experiencia religiosa. Dada la condición humana no es posible ser religioso sin aceptar en alguna manera este *logos del ocultamiento divino* que permite abrirse a una esperanza de salvación. Esta es la experiencia religiosa universal (capítulo V).

La hermenéutica del Misterio de Cristo desde la modernidad. La escucha de la palabra de Jesús, el Misterio de su muerte y resurrección, proclamada en el *kerigma*, es abordada por el hombre desde una condición humana así descrita. Más en concreto: desde la inquietud existencial por el posible Dios oculto y liberador de la historia. Es la condición humana descrita en la Era de la Ciencia (que nos hace entender que no estamos en un universo teocéntrico sino en una

apertura natural a Dios como enigma cósmico). Permite entender la altura y la profundidad del Misterio de Cristo como logos divino de la creación: por una parte, la kénosis del Verbo por la encarnación y por la muerte en cruz en que se manifiesta y realiza el designio divino de la kénosis en la creación; pero, por otra, el designio divino liberador de la historia que se manifiesta, se realiza y se anticipa por la resurrección de Cristo. Como ya explicamos, el “paradigma de la modernidad” es el entendimiento del cristianismo desde el conjunto de factores que constituyen la “modernidad”, siendo la ciencia un factor esencial de ésta en la imagen de la realidad. En esta nueva hermenéutica juega un papel esencial la teología de la kénosis: el darnos cuenta de que el Dios manifiesto en la doctrina de Jesús, y proclamado en el *kerigma* cristiano, es un Dios que se oculta, es un Dios kenótico que no impone su presencia y crea en el universo las condiciones de la libertad y dignidad personal del hombre. Por ello, el camino de la relación del hombre con Dios está siempre mediado por la aceptación del misterio de ese Dios kenótico en la cruz (oculto y en silencio) y la apertura a la esperanza de la salvación más allá de la muerte por la resurrección.

La mediación cristocéntrica universal. Hemos mencionado los tres *martiría* o testimonios que permiten al hombre conocer al Dios oculto y vincularse a Él en su religiosidad personal y, en su caso, integrándose en una religión. Primero, es el testimonio de la naturaleza: enigmática, misteriosa, pero que hace posible y verosímil que Dios exista (revelación del Padre). Segundo, es el testimonio del Espíritu que, desde el interior del “espíritu” de todo hombre, llama e impulsa a todo hombre a aceptar que Dios es el fondo profundo de nuestro ser personal y del universo en que estamos inmersos. El tercer testimonio, como decíamos, el testimonio del Misterio de Cristo, nos parecía más difícil de entender por ser un acontecimiento histórico puntual (Cristo) que debería hacerse presente a lo largo de la historia universal. ¿Cómo y en qué sentido podría ser esto posible? Desde el nuevo paradigma, sin embargo, existe una forma obvia de entender lo que significa “mediación cristológica universal”. Está implícito en lo que venimos comentando. En la esencia de la experiencia religiosa universal estarían dados dos elementos que, en conjunto, supondrían una aceptación implícita de esta mediación cristológica. A) Por una parte, aceptar a Dios y ser religioso desde la experiencia del ocultamiento, lejanía y silencio de Dios, desde el sufrimiento, sería creer en un Dios que ha diseñado su alejamiento de la realidad: sería en este sentido una aceptación del Misterio de la Cruz, el misterio de un Dios cuyo logos es la kénosis de sí mismo en la realidad. B) Pero, por otra parte, el hombre religioso acepta también a Dios como salvador, como liberador más allá de la muerte: sería por ello una aceptación del Dios que liberará por la Resurrección.

Podríamos decir entonces que la situación natural del hombre en el mundo, que está en la base de toda experiencia religiosa, en cualquier religión, le hace entender que la estructura inevitable de la realidad, por una parte, le impulsa a desear la felicidad, pero, por otra, le impone el drama de una vida indigente. Por

ello, su misma condición humana le mueve a entender que tiene sentido abrirse a la esperanza religiosa de un Dios que se oculta (la cruz) pero que nos salvará (la resurrección). Se ve movido a creer en la voluntad liberadora de un Dios oculto por encima (a pesar de) su lejanía y de su silencio. Ser religioso desde un mundo en que Dios calla y está inoperante ante el dramatismo de la vida sólo es posible si la libertad humana se inclina a creer en el Amor Liberador de un Dios Oculto aceptando el sufrimiento presente en la confianza del designio divino. La aceptación libre, por tanto, del Dios oculto (cruz) que libera (resurrección) es una forma implícita de aceptar el Misterio de Cristo. Cabe pensar, fundándonos en esta argumentación, que toda religiosidad natural supone siempre aceptar de forma implícita un Dios que se anonada ante la naturaleza, kénosis, pero que tiene la voluntad de una liberación final. Todo acceso natural a Dios está, pues, “mediado” por este *logos* (sentido). La religiosidad natural sería cristológica por su propia naturaleza: sin conocer al Cristo histórico se estaría sin embargo aceptando la esencia del mensaje propuesto por Cristo y, al mismo tiempo, de su sacrificio liberador; es decir, aceptando la confianza en un Dios kenótico que, sin embargo, liberará escatológicamente. Sería una aceptación implícita del Misterio de Cristo.

2.3. *La lógica del mutuo reconocimiento en las iglesias cristianas*

Al hablar de iglesias cristianas nos referimos a las que han creído en Jesús, han aceptado su doctrina y están comprometidas en proclamar su mensaje en el curso de la historia. “Cristiano” no puede significar sino adhesión personal y comunitaria a Jesús. Pero la referencia radical a Jesús y a la proclamación del *kerigma* ha sido entendida de diversas maneras y las diferencias interpretativas han producido la escisión en iglesias separadas. Dejando aparte algunas iglesias cristianas antiguas separadas, de poca importancia, primero fue la escisión de las Iglesias Orientales y después de las iglesias de la Reforma Protestante que, en siglos siguientes, produjo la constitución de multitud de iglesias, e incluso de sectas innumerables. El enfrentamiento de todo tipo, a veces violento, entre las iglesias cristianas es historia, es conocido por todos y no procede relatarlo aquí. Pero, como antes decíamos, hoy aceptamos como único camino viable para los cristianos el horizonte del movimiento ecuménico que ha propiciado ya el diálogo y el respeto. Los resultados tangibles, sin embargo, son todavía escasos y difícilmente van más allá de las buenas palabras y de la predisposición interpersonal positiva. Las tesis que defendemos aquí tienen un perfil definido, concorde con nuestra línea argumentativa general: el reconocimiento del “paradigma de la modernidad” en la cristiandad debe permitir diseñar un nuevo modelo de progreso en el mutuo reconocimiento interconfesional cristiano.

2.3.1. *La lógica del reconocimiento intercristiano*

El mutuo reconocimiento cristiano. ¿Qué supone el mutuo reconocimiento religioso? La respuesta a esta pregunta se hizo ya, como recordamos, en este capítulo (epígrafe 1.3). El mutuo reconocimiento cristiano responde a la misma lógica del religioso y la asume. Sin embargo, entre las iglesias cristianas no sólo cabría un mutuo reconocimiento religioso, sino además el específicamente cristiano. Por tanto, la pauta que ahora debemos seguir para entender la lógica del mutuo reconocimiento cristiano está ya trazada por la lógica básica del reconocimiento religioso: el mutuo reconocimiento de la presencia del Espíritu; el reconocimiento de la coincidencia básica en el universal religioso; el mutuo reconocimiento de la coincidencia en el universal cristiano; el reconocimiento del núcleo creativo específico de cada iglesia cristiana; el reconocimiento del mutuo enriquecimiento cristiano respectivo; el reconocimiento de la legitimidad histórica de cada una de las iglesias. Decíamos también que había otros factores interculturales del mutuo reconocimiento religioso. Pero, en último término el reconocimiento intercristiano debe significar que las iglesias, por una parte, se sientan parte del universal cristiano del que participan y que es lo fundamental, y que, por otra, unas y otras iglesias reconozcan su legitimidad histórica; es decir, que el reconocimiento no se entienda en términos de supresión de unas iglesias, integración en otras, o “victoria” de unas sobre otras. Las iglesias se movieron hasta ahora por la estrategia de lograr la “conversión” de unas a otras. Sin embargo, si existe un mutuo reconocimiento verdadero, esta estrategia deberá dejar de tener sentido. En la actualidad, de forma novedosa y positiva, promover el mutuo reconocimiento conduce a una situación nueva en la que todas las iglesias –de cierta manera que explicaremos– se enriquecerán en una doble perspectiva. Primero, porque hallarán su expansión y su fuerza en la integración consciente en un universal cristiano. Segundo, porque la integración universal reforzará la legitimidad histórica y el sentido de cada una de las iglesias. Así, el mutuo reconocimiento no debilitará sino que reforzará a cada una de las iglesias en su propio núcleo esencial. En todo esto juega un papel de importancia capital lo que antes hemos llamado “identificación en el universal cristiano”. Pues bien, qué es ese “universal cristiano” es iluminado hoy desde el paradigma de la modernidad. De ahí que la nueva luz que ilumina con mayor profundidad qué es la esencia del cristianismo pueda también ser un factor eficaz que promueva la identificación de las iglesias cristianas en su verdadera esencia.

La esencia universal del cristianismo en la modernidad. El supuesto en que nos movemos por la fe es que la verdad del *kerigma* cristiano se ilumina por la verdad del hombre en el mundo. Si la modernidad es un paso más que nos acerca a la verdad del hombre, entonces la Voz del Dios de la Revelación debe hacerse más inteligible desde la Voz del Dios de la Creación. En consecuencia de este acercamiento entre razón y revelación, ya argumentado, ¿cuál es la esencia del

cristianismo? ¿Cuál es el plan de Dios para la vida humana? Es sencillo de explicar. El Dios Trinitario ha diseñado un plan eterno, el eterno designio divino, para que el hombre acepte libre y personalmente la oferta a la filiación divina: a participar en la misma vida de Dios, como hermanos del Hijo de Dios, Jesucristo. El don de la libertad iba a producir el pecado en la historia –el rechazo de esta oferta– y, sin embargo, Dios siguió adelante con su plan porque el Verbo asumió el pecado, lo perdonó y redimió al género humano: es decir, hizo posible la Vida y la Creación. Este mensaje fue anunciado por Jesús, el Verbo de Dios encarnado que, en el el Misterio de su Muerte y Resurrección, manifestó y realizó el eterno designio divino. La experiencia moderna hace entender que, en efecto, no estamos en un horizonte de teocentrismo impositivo sino de kénosis de la Divinidad que hace posible nuestra libertad. Por ello, al hombre no le será posible acceder a la fe y confianza en Dios, si no acepta el misterio del Dios oculto que será más allá de la muerte el Dios liberador de la historia. Por ello, el plan de Dios es que los hombres acepten su comunión con Él creyendo en su Amor por encima de su ocultamiento. Para ello, les atrae interiormente por la presencia del Espíritu y ha dotado al universo de una estructura que hace posible el conocimiento natural de Dios, como fundamento verosímil último de la realidad. Así todos cuantos mueren en la esperanza de un poder salvador divino, habiendo aceptado la cruz del sufrimiento y de la angustia de sus vidas, son implícitamente cristianos y, en este sentido, tal como antes explicábamos, son parte “espiritual” de la iglesia cristiana. Lo que salva al ser humano en sentido cristiano es la aceptación –explícita o implícita– del misterio del Dios oculto/liberador que es el Misterio de Cristo y la voluntad eficaz de transformar la propia vida como consecuencia natural de esa fe.

El núcleo esencial de identificación cristiana. Dado que la mayor parte de los hombres no fueron, ni son, ni probablemente serán cristianos y dado que se debe asumir la voluntad universal del plan de salvación divino, abierto y eficaz para todos los hombres, entonces cabe concluir que la salvación cristiana no es, en su esencia universal, la aceptación de los ritos o letra pequeña de tal o cual iglesia cristiana. El núcleo esencial del cristianismo es la proclamación de la “esencia universal” de la fe cristiana que acabamos de exponer. Sentirse unidos en esta “esencia universal” es ya reconocer la comunión en la “esencia religiosa universal” y en la presencia del Espíritu. Por ello, la proclamación en la historia del mensaje universal de salvación –esto es lo que pretenden todas las iglesias cristianas– debe ser la apelación existencial a todos los hombres para que crean que es real un Dios oculto y liberador presente en todas las religiones y en el interior del “espíritu” de cada individuo. El cristianismo debe proclamar que la Voz del Dios de la Creación, presente en las religiones y en las culturas, ha sido confirmada por la Voz del Dios de la Revelación. Esto es hoy lo fundamental para las iglesias, en momentos de crisis en que todas las religiones sienten su debilidad para proclamar la creencia en un Dios salvador frente a una cultura desacralizada

y atea (capítulo I). Por consiguiente, las iglesias cristianas, frente a las otras religiones no-cristianas y frente a la increencia, deben sentirse unidas en la proclamación de la esencia cristiana: la proclamación del eterno designio salvador de Dios para que el hombre libre acepte al Dios oculto que liberará la historia más allá de la muerte. Frente a la angustia humana, a la desesperanza, a la frustración por el sufrimiento, a la desmoralización por la increencia, las iglesias cristianas deben sentirse en la unidad esencial de proclamar una misma fe universal. Este es el núcleo esencial de las creencias cristianas que asume la identificación en los principios esenciales de la religión natural. Por ello, el cristianismo es en su esencia siempre “cristianismo universal”.

En su esencia universal asequible a todos los hombres el cristianismo es muy sencillo en su forma implícita: es la creencia en el Amor de un Dios oculto y liberador por encima de su lejanía y de su silencio. Sin embargo, las iglesias cristianas están unidas en algo más: en la creencia en el designio de un Dios Trinitario, en la divinidad de Cristo y en el Misterio universal de su Muerte y Resurrección que debe ser proclamado por la comunidad cristiana. El núcleo esencial de identificación cristiana (que asume la religiosa) supone tanto aceptar esta doctrina como el compromiso de proclamarla en la historia. Las iglesias, al identificarse en esta “esencia cristiana”, sienten que su comunión en lo esencial es mucho más potente que la diferenciación en los núcleos específicos de cada una de las iglesias.

El núcleo creativo específico y enriquecedor de las iglesias. Es un hecho ya histórico que debemos aceptar la escisión de las iglesias cristianas. Cada una de las iglesias hoy existente, si es cristiana y este es el supuesto, participan de la misma adhesión al *kerigma* cristiano que contiene la doctrina de Jesús y están comprometidas en proclamarlo ante la sociedad. Es obvio que cada iglesia tenga un núcleo esencial que le da sentido como iglesia cristiana específica: nació en un determinado contexto histórico y esta iglesia vive con pasión que su origen estuvo justificado como respuesta a una “cierta exigencia sentida honestamente de ser fiel al mensaje proclamado por Jesús”. En otras palabras: en cada iglesia se vive la autenticidad y el sentido moral de su propia condición de iglesia como respuesta al seguimiento de Jesús. Cada iglesia se entiende como creatividad de una exigencia moral fundada en la fidelidad a Jesús. Lo que normalmente ha sucedido en el pasado ha sido la falta de reconocimiento, de unos a otros, y no se ha admitido la existencia de los “núcleos creativos específicos” que permitían medir en toda su dimensión la grandeza y la altura moral de cada una de las iglesias. En el mutuo reconocimiento intercristiano, sin embargo, es necesario que unas iglesias sepan mirar a las otras reconociendo la grandeza de sus “núcleos específicos”. Y no sólo reconociéndolos, sino incluso admitiendo que estos núcleos diferenciados son mutuamente enriquecedores. Es evidente que —si lo miramos desde el pasado— esto supone una conversión a la humildad y al reconocimiento de los propios límites. Pero es una exigencia ineludible del mutuo reconocimiento.

El “núcleo creativo específico” de cada iglesia responde a formas diversas de sentir qué exigía la fidelidad a Jesús y el compromiso con ella. Pienso que en esto se distinguen dos formas de fidelidad: por una parte, fidelidad a las raíces y a la unidad de la iglesia de Jesús (la iglesia católica); pero, por otra, fidelidad al compromiso crítico subjetivo con la recta autenticidad de la doctrina de Jesús (iglesias separadas). Pero la honestidad subjetiva de estas dos fidelidades es compatible con la eventualidad de que la historia haya llegado a entender que su seguimiento se haya hecho acompañado por el “error” (digamos, la deficiencia) en unos y en otros, bien sea por acción o por omisión, en uno u otro sentido. Reconocer estas fidelidades y estos errores será una parte inevitable del camino que lleva al mutuo reconocimiento intercristiano. Será necesario reconocer con objetividad histórica qué significaron las acciones y omisiones de la propia iglesia desde el punto de vista de la lógica del cristianismo. En lo que sigue nos referimos a estos “núcleos específicos” de una forma general (la única abarcable en un ensayo como éste).

a) El “núcleo” de la iglesia católica. Entiende que de Jesús nació una sola iglesia que, desde el principio, fue construyendo su conciencia de que había sido “inspirada” por Dios para escribir las Escrituras Sagradas y de que estaba siendo “asistida” para mantener eficazmente la proclamación de la revelación en la historia. Para el catolicismo es esencial esta conciencia de un hecho histórico incuestionable: la continuidad de la misma iglesia sin rupturas en comunión con la tradición apostólica más antigua fundada en la predicación de Jesús. La iglesia católica es la que ha mantenido la continuidad con la tradición apostólica a la que Dios prometió su asistencia en el curso de la historia. El concilio Vaticano II, en *Lumen Gentium* 8, reiteró con toda claridad que la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia Católica. El camino que se recorrió durante más de veinte siglos en continuidad conduce, sin duda alguna, a la iglesia católica. Esta, a trancas y a barrancas (si recordamos los recovecos de la historia entenderemos qué queremos decir con esta expresión popular, aquí aplicada a la historia de la iglesia), ha logrado sin duda su objetivo de hacer presente en el siglo XXI la proclamación del *kerigma* cristiano, siendo la iglesia cristiana más importante en número de fieles, en extensión universal y en prestigio. Por tanto, para la iglesia católica hay un núcleo de sentido que es conforme a la idea de la iglesia que se formó ya primitivamente desde la época patrística: que no existen problemas teológicos o circunstancias disciplinares, culturales, sociales o políticas que justifiquen la ruptura con la tradición apostólica derivada de Jesús y que representa hoy la iglesia católica. La lógica teológica patrística más primitiva es la lógica de la unidad y de confianza en la “asistencia” del Espíritu. Aun siendo así, la iglesia católica reconoce hoy sus pecados, sus errores y sus deficiencias. La historia ha sido oscura en muchos de sus tramos y no puede negarse. Entre estos cabe mencionar los que, cada uno en su momento histórico, propiciaron la escisión de la iglesia ortodoxa oriental

y de las iglesias de la reforma. A ello nos referimos seguidamente. No obstante, repetimos, es esencial para la iglesia católica la conciencia de que en ella subsiste en continuidad histórica ininterrumpida la Iglesia de Cristo.

b) *El "núcleo" de la iglesia ortodoxa oriental.* La iglesia oriental se separó de la iglesia occidental –Constantinopla se separó de Roma– en la Edad media, en un tiempo en que la forma de entender la iglesia y su gobierno estaba bajo el influjo de los factores socio-políticos del paradigma greco-romano. La iglesia oriental entendió que su fidelidad a la iglesia querida por Jesús no le permitía aceptar el papel del papado romano, tal como en aquel tiempo se entendía. En el transfondo de aquella falta de entendimiento jugó un papel importante aquel teocratismo religioso que, unido a la idea del imperio romano (que pervivía en Constantinopla y que después pasó a Moscú tras la caída de Constantinopla en poder del Islam), tuvimos ocasión de presentar al estudiar el paradigma greco-romano (capítulo III). La iglesia ortodoxa vive el núcleo esencial de su fidelidad a la iglesia de Jesús en una concepción descentralizada del cristianismo. El error de la iglesia romana fue quizá moverse en aquel tiempo en la teología política del teocratismo heredado del imperio romano (error que tampoco fue ajeno a la iglesia oriental). Este marco teocrático medieval produciría el cesaropapismo, el problema de las investiduras y la disputa medieval en torno a la crítica del poder eclesiástico (Marsilio de Padua) que llevaría a la reforma en el siglo XVI. Aparte de las cuestiones jerárquicas, las diferencias teológicas con la iglesia ortodoxa son mínimas, siendo lo más relevante algunas normas sólo de carácter disciplinar. En forma positiva es claro que el núcleo de la vivencia ortodoxa es una fidelidad a la iglesia que Jesús quiso. La parte negativa es la separación de la tradición apostólica, rompiendo la unidad de la iglesia; pero quizá ellos no lo interpretaron como ruptura sino como establecimiento de la debida autonomía jerárquica entre la tradición de la iglesia occidental y de la oriental. En todo caso la pervivencia del *kerigma* cristiano en la iglesia ortodoxa impresiona y produce experiencias estético-religiosas imborrables. Pensamos que, superado el paradigma greco-romano y sus derivaciones teocráticas, el nuevo paradigma de la modernidad, como seguimos explicando, puede ofrecer el marco para un encuentro entre la iglesia occidental y la iglesia ortodoxa.

c) *El "núcleo" de las iglesias de la reforma.* En un tiempo en que la iglesia católica romana atravesaba una grave crisis disciplinar y teológica (por las ideas nominalistas) los creadores de las iglesias de la reforma sintieron la fidelidad a la autenticidad cristiana, tal como la entendían, como una exigencia que justificaba la ruptura y separación del cauce continuo de la tradición apostólica. Realizaron una crítica de la iglesia de Roma y buscaron un cristianismo más auténtico. En alguna manera buscaban mantener la fidelidad a la esencia del cristianismo que Jesús había predicado. Dejando aparte las historias personales poco edificantes, como la de Enrique VIII de Inglaterra, el núcleo de la vivencia que justificaba la legitimidad de las nuevas iglesias era la fidelidad al cristianismo auténtico. Este

cristianismo reformado se fundó en la libre interpretación personal de la Biblia y nacieron de él un conjunto variado de iglesias, en Europa y en América. Lo positivo de su vivencia fue, pues, el sentimiento de honestidad en la fidelidad a su idea de la doctrina de Jesús; lo negativo fue la ruptura de la unidad con la iglesia que se mantenía en la tradición apostólica. Las iglesias de la reforma han vivido su adhesión específica a Jesús durante siglos y mantienen hoy una firme presencia en la sociedad contemporánea. Pensamos, en efecto, como reconocen la mayoría de los historiadores que la iglesia de aquel tiempo necesitaba una reforma. Pero los tiempos no estaban maduros para la Reforma que se necesitaba en lo disciplinar y en lo teológico. El concilio de Trento hizo lo que pudo. Pero probablemente la reforma que la iglesia debía afrontar es la que deberá darse con el tránsito hacia el paradigma de la modernidad. Ello creará un nuevo marco de entendimiento y reflexión con las grandes iglesias protestantes.

La legitimidad histórica de las iglesias. La permanencia del catolicismo en su tradición apostólica, así como la ruptura a instancias de una autenticidad cristiana crítica en la iglesia ortodoxa y en las iglesias de la reforma tuvo, pues, su sentido desde la vivencia del "núcleo específico" de cada una. Hubo sin duda un compromiso de autenticidad cristiana y errores por parte de todos, de la tradición católica y de las iglesias separadas. Ya a muchos años de distancia de los tiempos borrascosos en que las tensiones, los errores y las separaciones se consumaron por exigencias subjetivas de autenticidad cristiana, vivimos ahora nuevos tiempos en que el mutuo reconocimiento es una instancia moral que se nos impone. No lo lograremos sin ser capaces de reconocer que las iglesias han vivido su génesis y mantenimiento durante siglos fundadas en una vivencia de autenticidad y de compromiso con la doctrina de Jesús que debemos reconocer, valorar y aprovechar para el enriquecimiento de cada uno. Esta rica vivencia es la grandeza de su historia. Al menos más de cuatro siglos de historia para las iglesias de la Reforma, diez para las iglesias orientales (y veinte en la iglesia católica), han creado en esas iglesias la tradición de ricas culturas historicistas: viven en el apego a sí mismas, a la vivencia pasional de su sentido religioso y de los compromisos defendidos con esfuerzo, al recuerdo de las dificultades atravesadas, a la identificación con la fe de sus padres y de sus antepasados, a la identificación con las culturas que las han acogido, etc. La constitución de este cuerpo riquísimo de "historicismo" vivido con honestidad subjetiva confiere a estas iglesias una incuestionable legitimidad histórica. Son iglesias que se han formado por compromisos religiosos honestos, que tuvieron derecho a nacer en su momento como creación humana, que han consolidado su derecho creando una rica tradición historicista y que en la actualidad siguen teniendo un incuestionable derecho histórico y teológico a existir como iglesias. Creemos, por tanto, que el reconocimiento de legitimidad histórica a existir como iglesias es también un factor esencial para que pueda llegarse al mutuo reconocimiento.

2.3.2. La estrategia de la comunión intercristiana

Situémonos, pues, en el supuesto de que el paradigma de la modernidad ha propiciado en las iglesias cristianas una comprensión más profunda y actual de la esencia del cristianismo. Se vive por en ello en la nueva conciencia de que el tiempo borrascoso del pasado llegó ya a su fin y de que, al entrar en una nueva época, en que la creencia en el Dios fundamento de la realidad está en crisis principalmente en países de tradición cristiana, las iglesias cristianas deberían hacer un esfuerzo ecuménico final para llegar a una verdadera comunión que les permita proclamar juntas el impresionante mensaje salvador del cristianismo que desvela de forma sorprendente y sobrecogedora el enigma misterioso de la realidad. Sigamos en el supuesto de que estas iglesias cristianas son capaces ya de reconocerse mutuamente como auténticas iglesias cristianas alentadas por la presencia del Espíritu, con sus “núcleos creativos específicos” que enriquecen respectivamente a todos y con su incuestionable legitimidad histórica a existir. En estos supuestos, ¿qué estrategia debería seguirse entonces para realizar la nueva comunión de las iglesias en la proclamación del *kerigma* cristiano? El término “comunión” lo entendemos aquí como “acto o vivencia de participar en lo común”. Comunión de las iglesias debería ser, por tanto, la acción y vivencia de estar participando de algo que es común a todas ellas, a saber, la adhesión a Cristo y al *kerigma* cristiano proclamado en la tradición. Esta comunión haría que las iglesias se sintieran unidas en la esencia común de su fe cristiana de tal manera que en ellas se impusiera una vivencia emotiva y existencial religiosa profunda de unidad. Las iglesias deberían sentir más la unión en lo común (es decir, en la participación de lo esencial o transcendental) que la diferenciación (es decir, la diversidad en lo secundario o categorial). Lo que aquí proponemos sería, pues, una “comunión” explícita en lo esencial cristiano coordinable con una tolerancia hacia la historia (que significa una tolerancia mutua de las diferencias históricas, disciplinares, jurídicas y teológicas).

Adviértase que, al menos visto desde la iglesia católica, el ecumenismo ha ido enfocado a lograr la “unión” de las iglesias. Es evidente que, si esta unión pudiera alcanzarse sería lo mejor. Pero en la práctica es muy difícil porque la iglesia católica, expresado claramente, entiende “unión” por disolución de las iglesias existentes e integración en la Iglesia católica en quien subsiste históricamente la Iglesia de Cristo. Que se avanzara hacia esta unión y que el diálogo teológico necesario progresara no tiene por nuestra parte ninguna objeción. Sin embargo, nuestra propuesta es que, antes de una eventual unión (en la práctica de muy difícil acceso), debería promoverse lo que aquí llamamos “comunión” de las iglesias, entendida como un estado previo más fácil de alcanzar (nosotros pensamos que, con una estrategia dirigida a lograrlo, podría estar incluso muy próximo). Para constituir la base teológica de esta comunión cada una de las iglesias debería conceder “algo” que permitiera entrar en la comunión: pero no sería una

cesión esencial ya que las iglesias podrían seguir dignamente en sus respectivas tradiciones históricas a la espera de que el tiempo hiciera quizá posible una futura "unión" que reconciliara la historia cristiana. Si nos referimos a la iglesia católica, esta comunión no supondría ceder un ápice en el principio teológico de que la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica. Las otras iglesias cristianas deberían reconocer esta "troncalidad básica" (históricamente incuestionable) de la iglesia católica, pero al mismo tiempo verían reconocida su legitimidad histórica, independencia y su tradición por la iglesia católica. El nuevo estado de comunión que se alcanzaría no debilitaría a ninguna de las iglesias, sino que muy al contrario las reforzaría para hacer frente a los retos comunes de la modernidad. La estrategia que aquí proponemos para llegar a este estado de "comunión" debería, pues, atender a la siguientes dimensiones.

Fundación de la Asamblea de la Comunión Cristiana (ACC). Supuesta, por tanto, la persuasión intercristiana de llegar a una comunión en la fe, el primer paso debería ser la constitución de una *Asamblea de la Comunión Cristiana* que debería ser distinta de las asociaciones de iglesias cristianas hoy existentes. La nueva Asamblea debería ser producto de la nueva situación y su novedad sería signo de ella. Alguien debería liderar la constitución de esta nueva ACC. Por su importancia histórica, por su continuidad directa con la tradición apostólica, por sus dimensiones universales y por su prestigio, este liderazgo debería pertenecer a la iglesia católica. Hasta ahora la iglesia católica, celosa de su abolengo en lo histórico y en lo teológico, evitando que se la viera sólo como una más de las iglesias en un mismo nivel, se ha mantenido al margen de las asociaciones de iglesias cristianas. El tiempo nuevo del paradigma de la modernidad debería llevar a la iglesia católica a un nuevo espíritu de liderazgo ecuménico amplio y generoso orientado hacia la "comunión". Volveremos más adelante sobre ello. ¿Quiénes deberían ser invitados a formar parte de esta ACC? Pienso que la estrategia debería ser gradual. En un primer momento las grandes iglesias tradicionales de Europa y América deberían formar la ACC: las iglesias ortodoxas históricas, la iglesia anglicana, la iglesia evangélica alemana, los luteranos de diversos países, los prebiterianos, baptistas, episcopalianos, etc. Esta ACC constituyente que se hubiera formado debería establecer el "núcleo esencial de la comunión en la fe cristiana". De acuerdo con él, en procesos sucesivos e independientes, la ACC debería invitar a otras iglesias y grupos cristianos que se consideraran en condiciones para asociarse. Asimismo, la ACC resolvería las peticiones de asociación presentadas. La ACC constituyente debería tener el poder permanente para admitir y excluir a los miembros de la asociación. Igualmente debería establecer la "constitución" y el "reglamento" funcional de la ACC.

Presidencia de la ACC y el papel de la iglesia católica. La ACC estaría constituida, pues, por las cabezas de las diferentes iglesias. Son evidentes las razones históricas y teológicas que justificarían que la ACC estuviera bajo la presidencia

permanente de la iglesia católica; por tanto, del papa de Roma. Si las iglesias –en conformidad con el supuesto en que nos movemos– hubieran reconocido el núcleo específico de la iglesia católica (y ésta hubiera, de la misma forma, reconocido el núcleo específico a las demás iglesias) deberían haber reconocido a la iglesia católica como el tronco histórico primigenio en que subsiste la iglesia que, aun consciente de sus errores y del pasado, en muchos sentidos lamentable, ha mantenido la tradición apostólica. Aunque por los errores de unos y otros (no sólo de unos) se produjo la separación por la justificación subjetiva de algunos que veían en la separación una forma, en aquel momento inevitable, de fidelidad a la iglesia de Jesús, las iglesias deberían reconocer que la lógica del cristianismo (a la que todos, por diversas causas, fueron infieles) nunca debió haber producido la desunión que de hecho se produjo. La ruptura, aunque se llegó a ella, nunca debiera haberse producido (y menos el enfrentamiento) entre las iglesias cristianas. En el mundo cristiano, el nuevo “espíritu de la modernidad” debería eliminar en todas las iglesias el temor a reconocer el incuestionable papel de la iglesia católica y del papa como eje histórico del cristianismo en la estricta continuidad de la tradición apostólica. En alguna manera, la ACC representaría una vuelta de las iglesias a sus raíces, una conversión germinal a la unidad: una vuelta a la “comunidad esencial” en la unidad cristiana que no niegue el hecho histórico ya irreversible de la existencia de las diversas iglesias. En esta vuelta a la unidad en la comunidad cristiana la iglesia católica debería jugar el papel conferido por la historia y por la teología. Tras la comunidad, en los términos planteados aquí, la iglesia católica mantendría los principios dogmáticos de su tradición que no se verían afectados por el “reconocimiento” de las otras iglesias que supondría la integración en la ACC.

La independencia de las iglesias y su papel en la ACC. La integración en la ACC, así como la presidencia de la iglesia católica, del papa, no significaría la disolución de las iglesias. Al contrario permanecerían en su independencia y por una decisión libre revocable formarían parte de la ACC. Serían independientes en su teología, en su orden disciplinar, en su administración, en la pastoral de sus fieles y en todas las decisiones jerárquicas. La presidencia mencionada de la iglesia católica no supondría evidentemente (como se contemplaría tanto en las constituciones como en el reglamento de la ACC que estarían orientados a la comunidad en la fe) que el papa “mandara sobre los demás” (como temerían las angustias ancestrales y las prevenciones ante la agresiva iglesia católica del pasado en un contexto histórico muy distinto). La presidencia sería sólo moral y honorífica; las decisiones de la ACC como tal serían asamblearias. De la misma manera que las iglesias reconocerían a la iglesia católica en la esencia de su continuidad con la tradición apostólica, así igualmente la iglesia católica reconocería el núcleo específico de cada una de las iglesias y su incuestionable legitimidad histórica e independencia en los términos comentados.

El núcleo esencial de comunión cristiana. En la ACC, una vez constituida, debería acordarse por consenso el "núcleo esencial de comunión cristiana". En su cobertura deberían mencionarse todos los contenidos esenciales del *kerigma* cristiano. No creo que hubiera grandes problemas para ello, ya que el *kerigma* está ya presente en las grandes iglesias de la tradición cristiana y los problemas existentes son más bien hermenéuticos. A mi entender debería establecer que el cristianismo es la adhesión a la doctrina de Jesús que ha sido proclamada en un *kerigma* presente en las iglesias. En la revelación se desvelaría el eterno designio divino para la creación del mundo y de una especie humana a la que se ofrece participación en la vida divina. El único Dios creador como Dios Trinitario que establece un orden para la libertad, que hace posible el pecado, el Espíritu y la Gracia, así como la voluntad redentora universal que se personaliza en el Verbo. La encarnación del Verbo, la predicación de Jesús, sus palabras y sus hechos, hasta la muerte y resurrección como misterio esencial del cristianismo, deberían ser también parte esencial del consenso. Igualmente los principios consensuados sobre el acceso a la fe en Dios por mediación universal del Misterio de Cristo. Por último, debería contener los principios básicos de la teología de las iglesias como vehículo de transmisión a la historia del mensaje de Jesús. A mi entender sería posible que en este "núcleo esencial" consensuado se contuviera también la explicación de la significación real del misterio de Cristo de acuerdo con la hermenéutica que en la actualidad permite el paradigma de la modernidad. El cristianismo, de acuerdo con esta hermenéutica consensuada, debería presentarse como la religión que llama a todos los hombres a creer en el Amor de un Dios oculto que crea la libertad y que se nos manifestará salvador por la resurrección. En este consenso debería, además, proclamarse la forma en que el cristianismo se entiende a sí mismo en relación al "universal religioso" y a las otras religiones, en los términos que han sido hechos posibles por la hermenéutica desde el paradigma de la modernidad. Estas indicaciones son sólo una sugerencia que esbozamos intuitivamente en este momento, ya que el "núcleo esencial" consensuado debería ser objeto de profundo y preciso estudio teológico, antes de ser aprobado por la ACC.

Mutua tolerancia de los núcleos teológicos y disciplinares específicos. No se niega, por tanto, que las iglesias pudieran tener sus "núcleos específicos" que se justifican por la independencia y la legitimidad histórica de las iglesias. Por ello existirán diferencias teológicas y disciplinares que deberán ser excluidas del "núcleo esencial" consensuado en la ACC. Este "núcleo esencial", por otra parte, no estaría nunca en contradicción con los "núcleos específicos" de cada iglesia. Pero el "principio de tolerancia" debería permitir que cada iglesia viviera en su tradición propia. De la misma manera que en la iglesia católica han existido diferentes escuelas teológicas que han dado interpretaciones diferenciadas del *kerigma* por diferentes hermenéuticas, así igualmente debería admitirse la existencia de tradiciones teológicas, disciplinares, organizativas y jerárquicas diferenciadas en las

iglesias, dentro de la unidad en la comunión cristiana esencial. Por tanto, cada iglesia seguiría teniendo sus pastores, sus teólogos, sus seminarios, sus revistas, sus formas de proclamar el *kerigma* cristiano y hacerlo presente en la sociedad. Pero lo harían siempre en el espíritu de la comunión intercristiana y todas las iglesias serían conscientes de estar embarcadas en una tarea común: promover el acceso a Dios a través de la adhesión a la persona divina de Cristo. El espíritu de comunión intercristiana impulsaría además el diálogo teológico, de tal manera que creciera el mutuo entendimiento entre unos y otros, facilitándose probablemente la ampliación de futuros consensos teológicos (y quién sabe quizá incluso a la deseable “unión” de los cristianos).

Política unitaria de la ACC ante la sociedad. La actuación de la ACC en lo referente al fortalecimiento de la fe cristiana universal sería su tarea más propia. Sin embargo, la ACC debería tener también una función nueva: gestionar y dirigir la presencia del cristianismo en el mundo. Las actuaciones que para ello se emprendieran serían también fruto del consenso intercristiano. Por primera vez en la historia moderna el cristianismo tendría voz unitaria ante el mundo en problemas sociales, culturales, éticos, económicos, políticos, etc. Si hasta ahora ha sido impresionante seguir las actuaciones del papa ante las naciones y los organismos internacionales como representante de la iglesia católica, mucho más lo sería si lo hiciera en representación del cristianismo universal. Por ello, las posibilidades reales de influir en la sociedad y de hacer presente el *kerigma* cristiano entrarían en una nueva dimensión desconocida hasta ahora. Debemos recordar que, según lo dicho, esta voz unitaria de la cristiandad en la ACC no supondría que cada una de las iglesias, como ha hecho hasta ahora la iglesia católica, no pudieran seguir dirigiéndose a la sociedad desde su independencia.

Renuncia al proselitismo y respeto a la libertad religiosa personal. No es posible realizar el “mutuo reconocimiento” intercristiano y mantener al mismo tiempo muchos de los hábitos que han regido hasta ahora las relaciones entre iglesias cristianas. Me refiero a la búsqueda de la “conversión” de los creyentes de unas iglesias a otras. La renuncia al proselitismo se funda en la persuasión de que todas las iglesias están en la fe cristiana esencial y en el Espíritu de Dios. Hay diferentes tradiciones: pero existe también una comunión en la esencia de la fe y una unión visible de esa comunión en la ACC. A mi entender, no sólo debería ser habitual la renuncia al proselitismo, sino que debería instaurarse en las iglesias el hábito de que unos y otros exhortaran a la permanencia sentida y responsable en la propia tradición cristiana. No obstante, hay algo que nunca puede olvidarse: el principio de la libertad personal. Debería siempre respetarse que un cristiano quisiera integrarse en otra iglesia. El que esto sucediera nunca debería interpretarse como resultado de una incitación a la conversión (que no debería darse al renunciar al proselitismo entre las iglesias). Debería mantenerse en estos casos un principio de tolerancia a las decisiones personales, sin que ello produjera tensiones entre las iglesias afectadas.

El conocimiento reciente –cuando se estaba procediendo a la revisión final de este manuscrito– de las disposiciones de la Santa Sede para hacer posible un Ordinariato Personal y la creación de un rito anglicano-católico para acoger a un número importante de cristianos anglicanos en la iglesia católica, se presta a una reflexión de fondo. Por una parte, es claro que estas valientes disposiciones de la iglesia católica responden al proceso clásico de “conversión” de unas iglesias cristianas a otras, mantenido en los últimos siglos. Ha sido por ello una decisión arriesgada porque pudiera haber enturbiado las relaciones ecuménicas; aunque las declaraciones de la jerarquía anglicana, al menos de cara a la opinión pública internacional, lo hayan asimilado con apertura y comprensión. Sin embargo, la decisión vaticana muestra cómo la iglesia católica puede convivir con ciertas peculiaridades y tradiciones especiales, litúrgicas y teológicas, de iglesias que han sido acogidas en su seno o que gozan de una legitimidad histórica para el mantenimiento de sus tradiciones (esto pasa con los ritos orientales católicos). Lo que nosotros proponemos como futuro de las relaciones interconfesionales cristianas hacia su convergencia en la plena “comunidad eclesial” (la ACC) es algo de mucha mayor envergadura que, a todas luces es distinto. Si la iglesia anglicana –hagamos el supuesto– reconociera el “núcleo esencial de la iglesia católica”, integrándose en la ACC y volviendo a su unidad en la continuidad de la tradición apostólica, en los términos expuestos, ¿qué problema tendría la iglesia católica en reconocer la autenticidad subjetiva y cristiana, la legitimidad histórica, la independencia funcional, las tradiciones teológicas propias de la iglesia anglicana en su conjunto? La verdad es que no veo dificultad y debería ser una decisión asumida por la iglesia católica, en aras de la unidad cristiana en el mundo, que no contravendría en absoluto ningún principio teológico católico sobre la manera en que la iglesia se ha entendido a sí misma durante siglos. Se trataría de una decisión de gobierno, una decisión política, que, en un sentido u otro, no afectaría al núcleo teológico del *kerigma*.

2.3.3. *Los frutos del reconocimiento: fortalecimiento por la comunión*

Es posible que estas propuestas, nacidas de la lógica del paradigma de la modernidad, creen en mentalidades conservadoras una sensación de vértigo y desorientación. Una sensación de que mundos hasta ahora autosuficientes van a desmoronarse por aplicación de estrategias en el fondo disolutorias de unos y de otros. Nada más distante de las posibilidades reales que, a nuestro entender, se contendrían en el impulso hacia el mutuo reconocimiento intercristiano. El fruto del reconocimiento sería el fortalecimiento por la comunión.

Fortalecimiento de la iglesia católica. Es claro que la evolución ecuménica intercristiana que proponemos significaría un cambio sustancial en la política de la iglesia católica. Hasta ahora ha sido marcar diferencias para que nadie dude de que ella es la que mantiene la tradición apostólica, que las otras iglesias se han separado, son culpables y deben volver a la unidad; el ecumenismo actual ha hecho compatible esta persuasión con palabras amables, diálogo teológico y, en último término, retórica. Podría pensarse que la nueva política cristiana que proponemos podría debilitar a la iglesia católica. Pienso, sin embargo, que es todo lo contrario. La cesión generosa de la iglesia católica concediendo: a) los errores propios que pudieron provocar la separación, b) la justificación subjetiva de la separación como intento de búsqueda crítica de la fidelidad a Jesús, c) la plena legitimación histórica de las iglesias y del derecho a existir de sus ricas tradiciones, d) su plenitud cristiana como vivencia en el Espíritu de la adhesión a Jesús y como proclamación del *kerigma* cristiano en la historia, se equilibraría por lo que las iglesias asociadas en la ACC concederían a la iglesia católica. En compensación la iglesia católica recibiría de las iglesias a) el reconocimiento de su condición de tronco histórico esencial de la cristiandad y fundamento de la tradición apostólica de la fe cristiana, b) igualmente el reconocimiento de la presidencia moral consecuente de la ACC y, por tanto, en algún sentido, como cabeza real de la cristiandad, c) reconocimiento del error que, de parte de unos y otros, significó la separación, ya que nada debiera haber roto la unidad de los cristianos, d) reconocimiento, en consecuencia, del protagonismo papal como cabeza de la iglesia católica y como líder moral de la ACC.

Estos cambios supondrían que la ACC asumiría lo que la iglesia católica considera el "núcleo esencial específico" de su doctrina. La política fue en el pasado diferente; pero hoy la iglesia podría libremente ser generosa y abrirse a la comunión con las otras iglesias cristianas en los términos propuestos. Podría ser líder promotor de la ACC. No considero que pudiera haber ningún tipo de problema teológico a que la misma iglesia tomara estas decisiones políticas. Por otra parte, una vez constituida la ACC, la iglesia católica continuaría como hasta ahora: con independencia doctrinal, con la organización administrativa y pastoral existente, con la misma capacidad de actuación independiente ante sus fieles y ante el mundo. Haber promovido la ACC sería una fuente de prestigio superior y, además, se habrían eliminado los focos de tensión con las grandes iglesias cristianas. La tensa rivalidad del pasado habría sido sustituida por la sensación de una verdadera comunión en el Espíritu con todas las iglesias. Esto sería tanto más positivo cuanto que, en la actualidad, el problema real no es conseguir tres o cuatro conversiones de cristianos de otras iglesias, sino afrontar la verdadera promoción de la fe entre los católicos existentes, en gran parte descristianizados por la crisis de fe en el mundo contemporáneo y en impulsar nuevas adhesiones a la fe en el mundo de la increencia y de la indiferencia. El movimiento ecuménico sería así —en el marco del concilio al que pronto nos

referiremos— un impulso nuevo de gran envergadura universal para promover la fe católica.

Fortalecimiento de las iglesias cristianas. Lo mismo podemos decir de las iglesias cristianas. Podrían tener la sensación de que el mantenimiento firme de las fronteras ha sido su mejor estrategia de defensa. Sin embargo, ante la crisis de la religiosidad aludida que afecta a todas las iglesias, su cobertura teológica en el marco de la ACC sería el mejor camino para ganar prestigio y seguridad frente a sus fieles y frente a la sociedad. Al mismo tiempo, participarían en una comunión sentida con las otras iglesias en los proyectos para una proclamación nueva y renovada del *kerigma* cristiano ante la sociedad. Estarían en mejores condiciones para mantener firme la fe de sus fieles, para proclamar con mayor fuerza el *kerigma* cristiano y para recibir nuevas adhesiones entre ciudadanos de las sociedades en que se hayan tradicionalmente insertas. Para las iglesias cristianas la crisis real sería seguir en su declive mantenido de presencia social y de fe como hasta ahora. El fortalecimiento sería hacerse miembros activos de la ACC, instaurando la conciencia de que ante todo somos cristianos unidos en una verdadera comunión de fe universal que se manifiesta en las diversas iglesias que los avatares de la historia hicieron nacer, legitimaron por la consolidación de sus tradiciones teológicas y que hoy representan formas comunitarias de vivir diferencialmente una misma esencia de la fe cristiana en solidaridad. Con el soporte de la unidad cristiana en la ACC múltiples proyectos interconfesionales llevarían al fortalecimiento social de todas las iglesias.

Conclusión. Las dos grandes separaciones de las iglesias cristianas tuvieron causas muy precisas. La iglesia católica, ya en plena Edad media y entrando en el renacimiento, se hallaba en plena crisis, atrapada principalmente en las redes del antiguo diseño socio-político teocrático derivado del paradigma greco-romano (capítulo III). La reforma protestante en el siglo XVI quiso acercarse a un cristianismo más auténtico por la crítica teológica: quiso hacer la crítica del cristianismo existente en su tiempo que, en efecto, como es reconocido por todos los historiadores, tenía ciertamente mucho que criticar. La iglesia ortodoxa de Constantinopla no vio que la idea del papado inspirada en el centralismo político fuera propia de la cristiandad. Estas circunstancias que provocaron la ruptura cristiana están siendo superadas por la misma evolución de la iglesia católica. Al entrar en el paradigma de la modernidad la iglesia católica habría llegado a la madurez que le permite emprender la crítica del paradigma greco-romano y la adaptación a los nuevos tiempos en plena congruencia con su tradición teológica. La iglesia podría hacer hoy la crítica racional que el protestantismo quiso emprender (y que probablemente no llegó a poder realizar plenamente porque el tiempo no había llegado a su madurez). Pero hoy pueden reencontrarse catolicismo y reforma en la madurez de la nueva hermenéutica de la modernidad. Pero, por otra parte, si la iglesia católica, como aquí hipotéticamente contemplamos, emprendiera la

constitución de la ACC, se habría dado un paso capital para un replanteamiento del lugar del papado en la iglesia universal y del papel autónomo de las diferentes iglesias, orientales y reformadas. Esto sería, sin duda, un factor clave para que la iglesia occidental romana, que tiene al Papa como Cabeza, y la iglesia ortodoxa de Constantinopla y de Moscú volvieran a reencontrarse.

2.4. *La lógica del mutuo reconocimiento interreligioso*

El epígrafe 1 de este capítulo estudió la lógica del diálogo interreligioso e interconfesional. Este nos llevó al concepto de "mutuo reconocimiento" (al que accedimos desde la fenomenología de Hegel). En el epígrafe 2 hemos abordado hasta ahora la reflexión sobre el "mutuo reconocimiento" que, en primer lugar, hemos dirigido al reconocimiento interconfesional en el cristianismo. Queda abierta finalmente la pregunta por el mutuo reconocimiento entre las grandes religiones. Hoy podemos hablar sólo sobre el cristianismo en general, pero conscientes de la diferenciación de las iglesias. Si las iglesias ya estuvieran en la ACC podrían, en efecto, dirigirse como "cristianismo" a las otras religiones en una interpelación de mucha mayor fuerza. Finalmente, nos referimos ahora, en los epígrafes que restan en este capítulo, al "mutuo reconocimiento" entre las grandes religiones: judaísmo, budismo, hinduismo e islamismo. Los conceptos fundamentales fueron ya antes introducidos. Nos permiten entender ya en qué debe consistir el "mutuo reconocimiento" interreligioso desde la modernidad.

Lo "*universal religioso*" desde el "*paradigma de la modernidad*". En el razonamiento defendido en este capítulo hemos mantenido una constante en la referencia al paradigma de la modernidad. La racionalidad del tiempo moderno permite una nueva comprensión del "universal religioso" que nos adentra tanto en la mejor comprensión del cristianismo como en la esencia de la religiosidad natural, presente en todas las grandes religiones. La forma, pues, de entender el mutuo reconocimiento interreligioso se argumentará siempre, como veremos, desde un "paradigma de la modernidad" que, a nuestro entender, hace posible hoy una mirada distinta de unas religiones sobre otras.

El mutuo reconocimiento entre las grandes religiones. El proceso de mutuo reconocimiento interreligioso responderá a las características generales que se han aplicado a entender qué debería ser el reconocimiento interconfesional en el cristianismo. Se trata de lo mismo, pero aplicado ahora a entender cómo deben mirarse y entenderse las grandes religiones, reconociendo, por una parte, que todas forman parte del "universal religioso", pero que, por otra, cada una tiene su "núcleo específico" propio y su incuestionable legitimidad histórica. Lo que el mutuo reconocimiento permitiría sería una "comunidad" más profunda en el universal religioso. Cuando el "paradigma de la modernidad" nos dice que ese

“universal religioso” es cristiano, no quiere decir que el cristianismo se imponga sobre las otras religiones, sino que la esencia del cristianismo es la de todas las religiones. En otras palabras podríamos considerar que el cristianismo debe saber –y esto se hace posible por el nuevo paradigma– que su esencia religiosa no es algo “local”, particular que represente un “historicismo” frente a los otros “historicismos” religiosos. La esencia del cristianismo es la universalidad: es la Voz del Dios Universal de la Creación que ha resonado en la doctrina de Jesús, en la Voz del Dios de la Revelación. Por esto el cristianismo no es sólo de las iglesias cristianas: el logos natural de la religión, la Voz de la Creación, es de todas las religiones. Cuando estas ahondan en su sentido profundo no es que se hagan cristianas, sino que se adentran en el logos de su misma religiosidad. Por eso puede darse una comunión en el “universal religioso”.

3. El judaísmo

El mutuo reconocimiento entre judaísmo y cristianismo puede presentarse como obvio porque el segundo se funda en la tradición religiosa del primero. La dificultad puede estar precisamente en esa misma unidad de la tradición y en las tensiones que, por la misma cercanía, han surgido a lo largo de la historia. Las variables, sin embargo, del mutuo reconocimiento religioso pueden cumplirse entre judaísmo y cristianismo con gran profundidad teológica. La historia ha sido, sin embargo, un lamentable escenario –que no podemos juzgar con principios anacrónicos– de enfrentamiento. Para los judíos los cristianos se salieron de la tradición rigurosa de la Ley para seguir la doctrina arriesgada de un extraño y revolucionario profeta. Para los cristianos los judíos se cerraron a la doctrina de Jesús que representaba la revelación. La coincidencia de judíos y cristianos en el universal religioso es total. Además, bireccionalmente la mirada de respeto, de amor y de reconocimiento hacia el núcleo esencial específico de ambas religiones puede ser muy grande: se comparte el mismo origen, muchos de los grandes profetas y personajes, la misma historia, y parte de las Escrituras. La penosa historia de incomprensión y enemistad de tantos siglos, sobre todo de persecución de cristianos sobre los judíos, debe ser perdonada y olvidada. En el marco del paradigma de la modernidad, una visión nueva del cristianismo debe facilitar el reencuentro con el judaísmo, en cuya historia están las raíces de la religión conocida como judeo-cristiana. El cristianismo debe mirar al judaísmo como a padre y el judaísmo como hijo al cristianismo. Igualmente el mutuo reconocimiento judeo-cristiano debe abrirse al mutuo reconocimiento entre las grandes religiones, especialmente con el islam. Recordemos primero la historia y doctrina del judaísmo para reconstruir finalmente la mirada teológica de mutuo reconocimiento entre estas dos religiones de la misma familia.

3.1. Israel y los orígenes de la religión judía: La Alianza

Unos 1800 años a.C. en las montañas cercanas al río Jordán, alejadas de las ricas llanuras junto al mar Mediterráneo habitadas por otros pueblos (cananeos, filisteos, etc.), los hebreos eran unas pobres tribus nómadas agrupadas en clanes familiares sometidos a la autoridad de un *patriarca*. Se vive en un ambiente politeísta: cada pueblo tiene sus dioses y prácticas religiosas propias. El patriarca Abraham cree tener la experiencia de que un Dios, Yahvé, se ha dirigido a él, y a su pueblo, ofreciéndole establecer una *Alianza*. Abraham, y los suyos, deben reconocer a Yahvé como su Dios, serle fiel y ser sus testigos; Yahvé les ofrece la *Bendición*: bendición es, en sentido bíblico, la gracia de que las cosas vayan bien en la vida inmediata, la prosperidad, el amparo y la ayuda para superar las penalidades de la vida. Pero la promesa de bendición en la Alianza con Abraham es universal: "Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra" (Gén 12,3). A partir de entonces la historia de la religiosidad de Israel es la historia de un pueblo que espera la realización de la Promesa de Bendición. Pero pasa el tiempo y la bendición no se cumple, surgen problemas y la esperanza flaquea; parece que por fin se ha cumplido pero vuelve otra vez el sufrimiento. Este tira y afloja entre confianza y desconfianza en la Promesa es la historia religiosa de Israel. En la actualidad el judaísmo sigue confiando en la Alianza y en el cumplimiento futuro de la Promesa de Bendición, que se realizará en este mundo y que afectará a toda la humanidad (todos los linajes de la tierra).

Los judíos bajan a Egipto y la Promesa todavía no se ha cumplido. La persecución les hace huir hacia la Tierra Prometida bajo el liderazgo de Moisés; el cumplimiento de la Promesa se asocia a la bendición, la de poseer una tierra propia (la Tierra Prometida). Tras múltiples penalidades los judíos logran instaurar la monarquía triunfante de David y Salomón –que construye el gran templo de Jerusalén–, e interpretan, precipitadamente, que se ha cumplido la Promesa. Pero la monarquía se hunde e Israel es de nuevo presa de sus enemigos. Asirios y babilonios deportan a los judíos a Babilonia donde los intensos sufrimientos hacen flaquear la persistencia en la confianza religiosa en la Alianza con Yahvé. Aparecen entonces las escuelas proféticas que llaman a seguir confiando en la Promesa: Natán, Elías, Eliseo, Amós, Oseas, Isaías, Jeremías, intervienen en distintos momentos y circunstancias para purificar y mantener la fe de Israel, a pesar de la desmoralización y de la desconfianza. Los judíos acaban volviendo a su tierra, pero la *diáspora*, o diseminación del judaísmo en naciones cercanas, extiende sus comunidades por todo el Oriente Próximo (en la comunidad de Alejandría se elabora la primera traducción de la Biblia al griego, llamada de los *Setenta*). Los judíos quedan integrados en los reinos helenísticos y son humillados: Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.) convierte el templo judío en templo de Júpiter Olímpico; es cuando interviene el profeta Daniel. La rebelión de los Macabeos permite restaurar el culto judío en el templo. A largo de estos tiempos difíciles se consolida la interpretación judía de que el cumplimiento de la Promesa irá unido a la aparición de un Mesías –anunciado de forma oscura en los diversos profetas– que conducirá a la restauración de la nación y del culto religioso en el templo de Jerusalén. Parece que esta interpretación nacionalista de la religiosidad de Israel (principalmente bajo los Macabeos) provocó la separación de la secta de los *esenios*, tendente a un mayor espiritualismo. En el año 63 a.C. Pompeyo se apodera de Jerusalén y se estabiliza el dominio romano que acaba con la organización civil de los judíos. Por último, en el año 70 d.C. la rebelión de los judíos provoca la cruenta represión romana que lleva a Tito

en el año 70 d.C. a la destrucción absoluta del templo de Jerusalén (y también a la destrucción del asentamiento esenio en *Qum-rán*). Son los momentos más duros y trágicos de la historia de Israel.

3.2. El judaísmo después de la destrucción del templo

Los desastres políticos promueven una progresiva emigración de los judíos hacia otros países. La comunidad judía de Palestina ya no es la más importante. Otra rebelión frente a los romanos, en el año 135 d.C., conduce a una nueva represión del emperador Adriano y a una nueva emigración que reduce más la presencia judía en Palestina. La expansión del islam en la zona, a partir del siglo VII, contribuyó a reducir la presencia del judaísmo civil, aunque el islam fue en general bastante tolerante con los judíos, siempre que se mantuvieran como un *ghetto* y no hicieran proselitismo. De unos países se emigró a otros, en ocasiones como consecuencia de persecuciones, llegándose así a la fundación de comunidades judías en todo el Oriente Próximo, Norte de África y países europeos, incluida Rusia. La llegada a los Estados Unidos se hizo en tres grandes oleadas, la primera ya en los siglos XVII-XVIII. En la Edad media, ya estaban presentes en la España musulmana y cristiana, dando origen a la importante *comunidad sefardí*, los *sefardíes*, que emigrará a otros países tras las sucesivas expulsiones de España. La comunidad de los judíos centroeuropeos, los *askenazíes*, será también muy importante, creando incluso una lengua, el yídico o *yidish* (una transformación judía del alemán) todavía hoy existente entre ellos. Para mantener la cohesión como grupo en condiciones tan difíciles el judaísmo mostró una voluntad extraordinaria, pero tuvo que organizarse de forma muy cerrada e introvertida, siempre agrupada en torno a la *Sinagoga* que ocupa el lugar del templo destruido. Las diversas comunidades judías, muy distanciadas y aisladas unas de otras, produjeron teología y filosofía, literatura y poesía, mística, ritualismos, compilaciones de la ley, filosofías y aportaciones culturales de todo tipo. Su aportación a la cultura española es enorme. Todo ello debe ser añadido a su rico patrimonio religioso. Tras muchas persecuciones, y penosas vicisitudes de los judíos en diversos países, a fines del XIX se fundó el *Movimiento Sionista Internacional* orientado a fomentar la reconducción de los judíos a Palestina con la idea de refundar allí un nuevo estado judío. La primera marcha (*Alyah*) fue de 1881 a 1903, produciéndose después otras cuatro hasta 1939. El judaísmo moderno ortodoxo sigue esperando el cumplimiento de la Promesa de Bendición y la llegada del Mesías que la realice.

3.3. La Torá y los Libros Sagrados en el judaísmo

Un aspecto importante de la religión de Israel es que se entiende causada por una iniciativa divina. Es Dios quien se ha dirigido a Abraham y se ha revelado, estableciendo una Alianza. Ahora bien, la revelación ha quedado plasmada en unos libros y, por ello, los judíos creen que Dios ha *inspirado* eficazmente esos libros para que contengan correctamente *La Ley*, el contenido de la Alianza. Este concepto de *revelación* es propio de Israel y está más-allá del concepto de libro sagrado que encontramos también en otras religiones.

La revelación de Dios se contiene en dos libros santos: la Biblia y el Talmud. La *Biblia* está compuesta por *La Torá* (Génesis, Éxodo, Números, Levítico y Deuteronomio), los *Profetas* (comprende los libros históricos y los profetas) y las *Hagiografías* (Sabiduría, Proverbios, Job y otros); más o menos equivale al Antiguo Testamento cristiano, pero con otra forma de agrupación. El *Talmud* es el segundo libro santo, constituido por tradiciones orales que describían aspectos de la teología y rituales judíos. Al producirse la *diáspora* y temer que pudiera perderse la tradición oral se fue poniendo progresivamente por escrito; abarca sobre todo leyes rituales referentes a las bendiciones y la vida agrícola, festividades, familia y relaciones conyugales, código moral y civil judío, leyes de pureza y purificación, sobre todo en la alimentación. El estudio científico, tanto de la Biblia como del Talmud, es altamente complejo y da lugar a numerosas especialidades universitarias. En la Biblia se denomina el estudio histórico-crítico. Desde el punto de vista de la fe religiosa judía se estudia la forma, los *sentidos*, en que debe leerse la Biblia para interpretarla y entender desde ella la revelación: sentidos aparente, alegórico, moral o metafísico, místico, etc. Los escritos cabalísticos, la llamada *Cábala*, surgidos del siglo II al XVI, no son libros sagrados del judaísmo, pero son altamente valorados como manifestación de especulaciones filosóficas, teológicas, simbólicas, rituales, pero siempre un tanto esotéricas, especulativas, que se fueron produciendo en las distintas comunidades judías de la diáspora. La escuela de la Cábala sigue viva en la actualidad, aunque no es seguida por todos.

3.4. *Contenidos teológicos de la religión judía*

Monoteísmo. Frente a las otras religiones, el judaísmo destaca por un riguroso y absoluto monoteísmo. No está claro desde el principio, ya que se necesitará una larga evolución hasta que se cae en la cuenta de que Yahvé se ha revelado como el Dios único y absoluto. Es un Dios personal que interpela al hombre y que se manifiesta como Padre; el judío se relaciona personalmente con Él por las oraciones y los rituales. Es un Dios que ama al hombre y quiere ser amado por el hombre (recordemos la mística judía de todas las épocas, presente ya en la Biblia, vg., en el *Cantar de los Cantares*, cuyo sentido se refiere a la relación con Dios, o en las mismas tradiciones místicas de la Cábala). Es un Dios que se preocupa por los individuos y por el pueblo de Israel. Es, además, trascendente al universo (no es una parte del universo); pero es, al mismo tiempo creador y fundamento ontológico del universo, no sólo en un primer momento, sino en una creación desde la nada y fundamento continuo de su permanecer en el tiempo. El perfeccionamiento de esta idea de Dios se va produciendo poco a poco a lo largo de la historia bíblica. Aunque es trascendente es, sin embargo, cercano a todos los seres, presente en el espíritu del hombre, omnipresente y omnisciente, ya que lo abarca todo y lo contiene. Puede ser también un Dios que se ofende por las acciones humanas y que castiga.

La tradición filosófico-teológica de la Cábala contiene preciosas exposiciones sobre cómo entender que Dios sea trascendente y, al mismo tiempo creador del universo desde la nada. La pregunta era entender cómo Dios había creado el universo desde sí mismo. Las ideas de Luria, judío sefardí del comienzos del XVII, asentado en Palestina, reinterpretaron ideas de la Cábala por medio de la imagen del Tzim-Tzum: Dios es luz que hace en sí la oscuridad por un proceso interno de retracción o autovació que hace

nacer el universo; en esa ontología del mundo como oscuridad van produciéndose partículas de luz que configuran poco a poco el mundo físico hasta la emergencia de los seres vivos y del hombre, ser ya plenamente abierto a la luz de Dios. De esta manera, la cábala enlaza la apertura a la luz como la inmersión mística en la luz divina como forma de espiritualidad.

Antropología e historia de salvación. El judaísmo no es dualista. El alma humana es el principio vital, el álito viviente, el espíritu que brota del cuerpo. No responde al dualismo griego en ninguna de sus formas, aunque la Cábala se vio influida por el neoplatonismo y en ella aparecieron ideas del "alma" cuya congruencia con las tradiciones más antiguas de la antropología hebrea habría que estudiar. El hombre, a través de Abraham y del pueblo judío, está llamado a la Alianza que garantiza la realización de la Promesa de Bendición. Por ello, el judaísmo concibe la historia de forma lineal: es la *historia de salvación* que se va realizando poco a poco; la historia es un camino hacia la salvación. La realización de la Promesa es la constitución del *Reino de Dios*, la nueva monarquía de David, que es un estado de bendición en el más-acá, en la Tierra. El judaísmo es, pues, una religión orientada esencialmente a lo terreno. Pero reconoce también una vida más-allá de la muerte. El alma, tras la muerte, entra en el Jardín de Edén, pero sólo si está purificada; si es impura irá al *Sheol*. De esta manera, toda la humanidad camina hacia la bendición conducida por el testimonio de Israel, primero el reino terreno y después el Jardín de Eden. La humanidad se agrupa así en cuatro grandes círculos: todos los hombres, el pueblo escogido o Israel, los sacerdotes de Israel y el gran sacerdote judío que representa a la humanidad ante Dios.

El Rabinismo. Al desaparecer en la diáspora la organización civil de Israel comienza a tomar importancia creciente el rabino, responsable de la sinagoga y de la lectura, de la interpretación y del cumplimiento de la Ley (*Torá*). La teología judía pasó a atribuir al cuerpo rabínico el revestimiento con una autoridad divina en la tutela de la fe judía. Unos a otros se confieren y transmiten la autoridad rabínica en cada comunidad. Ciertos rabinos, por ejemplo, el Gran Rabino de Jerusalén destacan por su autoridad reconocida. Pero no existe una centralización total, reconocida y efectiva con autoridad única. Los rabinos no son todavía, sin embargo, el gran sacerdote del templo de Jersusalén que aún no ha sido reconstruido.

Teología del ritualismo judío. Una de las cosas que más llaman la atención de la religión judía, vista desde afuera, es la fuerza con que se apega a los rituales: en la comida (no comer cerdo, sangre o partes impuras del animal...), en el vestido (el uso del solideo o *Quippá*, o las filacterias...), en la oración (rituales de inclinaciones continuas de cabeza...), etc. Hay que tener en cuenta que la esencia del judaísmo es la Alianza y el creyente judío se manifiesta como tal en el *testimonio* de su fe en Yahvé: todos los rituales son en el fondo signos externos, sociales, de una fe en la Alianza. En el sometimiento a estos signos rituales es donde se prueba el nivel de compromiso personal con la fe judía.

3.5. *La espiritualidad del judaísmo moderno*

El judaísmo moderno presenta muchas formas, cuya presencia es manifiesta, por ejemplo (aunque no sólo), en el estado de Israel actual. Al menos podemos distinguir dos tipos de judaísmo: el ortodoxo y el racionalista. El *judaísmo ortodoxo* se esfuerza en general

por mantener al pie de la letra todos los contenidos teológicos, rituales y tradiciones del pasado, considerando una traición a la fidelidad judaica cualquier intento de revisión, relajación o apertura de nuevas perspectivas. Pero dentro de este integrismo hay niveles de intransigencia; así, por ejemplo, en el parlamento israelí los llamados ultraortodoxos están hoy en la posición más radical. El *judaísmo racionalista*, en cambio, admite la fe judaica pero considera que debe acomodarse en contenido, rituales y tradiciones, a una sociedad moderna y, sobre todo, a los resultados de la razón. Este tipo de judaísmo liberal ha sido más flexible y ha permitido la adaptación a las exigencias funcionales de la sociedad moderna; sus orígenes en el siglo XIX se encuentran en el judaísmo centroeuropeo y americano. En todo caso, el judaísmo moderno es consciente de que su actividad de alta cualificación en todos los ámbitos científicos, tecnológicos, artísticos, políticos y económicos del mundo occidental (sobre todo en los Estados Unidos) es una contribución al avance de la humanidad hacia una bendición intramundana, un Reino de Yahvé en este mundo, al que se sienten llamados a comprometerse como pueblo escogido por una especial llamada de Dios para ello.

3.6. *El "mutuo reconocimiento" judeo-cristiano*

Judaísmo y cristianismo no sólo coinciden en el universal religioso, sino que pueden mirarse con respeto y también con el amor propio de la relación familiar. El "mutuo reconocimiento" judeo-cristiano puede y debe ser muy profundo. El ambiente posibilitado por el paradigma de la modernidad, la nueva actitud católica ante el diálogo interconfesional cristiano y el eventual proceso ecuménico intercristiano facilitarán el "mutuo reconocimiento". Deberá ser reelaborado teológicamente de acuerdo con directrices que, a nuestro entender, responderían a los siguientes principios.

La mirada del cristianismo sobre el judaísmo. Es la mirada de un hijo a la tradición familiar, a las raíces que le dan sentido y que le han hecho nacer. El *kerigma* cristiano responde a las expectativas históricas de la religión de Israel y consiste en que Cristo se presentó como el Mesías que desvelaba y realizaba la Promesa de Bendición prometida a los primeros padres. Las angustias de Israel en espera del cumplimiento de la Promesa son los mismos desvelos cristianos y de la condición humana ante la incógnita de un misterioso Dios liberador de la historia y el drama desconcertante de la existencia ante el abandono divino.

a) *Legitimidad de la fidelidad crucial de Israel.* El cristiano no suele ver en su dimensión real cómo apareció el fenómeno cristiano a los ojos del judaísmo tradicional. Un profeta de doctrinas revolucionarias como Jesús podía suponer la desaparición del judaísmo como tal, de las alianzas y de las fidelidades tal como eran emotiva y ancestralmente vividas. Cerrarse a la transformación que el cristianismo representaba fue vivido por muchos judíos como la fidelidad a

la Alianza en un momento crucial de su historia. Esta fidelidad subjetivamente sentida legitimaba la pervivencia histórica de Israel a través de su religión.

b) *Presencia de Dios en la tradición de Israel.* El cristianismo debe aceptar que Dios, el Espíritu, sopla en todas direcciones. Alentó a los cristianos que en los primeros momentos siguieron a Jesús. Pero estuvo también presente en el impulso interior que hizo a los judíos mantener la fidelidad a lo que había sido, y seguía siendo, su fe religiosa. El cristianismo actual debe consolarse en la presencia del Espíritu divino en la religión de sus padres en la fe.

c) *La santidad de la fidelidad a la Ley en la tribulación.* La fidelidad de la religión judaica a lo largo de los siglos debe calificarse de conmovedora. Las tribulaciones sin cuento atravesadas antes de Cristo –también patrimonio del cristianismo– y el trágico deambular por tierras extrañas durante siglos y siglos, con la persecución como compañero inseparable de camino, no debilitaron la fe de Israel que ha llegado hasta nuestros días. La misma fidelidad cumpliendo las extrañísimas obligaciones rituales de la Ley son un ejemplo de lealtad religiosa extraordinario. La historia de Israel es una historia de resignación y de apertura a Dios ante las más grandes tribulaciones y de fidelidad eximia a la Alianza con Yahvé. El cristianismo debe consolarse con el ejemplo de fidelidad ofrecido por Israel a lo largo de los siglos.

d) *La Promesa de la Tierra Prometida, el Reino de Yahvé.* La religión de Israel es un signo y un testimonio de que la Promesa de Bendición de Dios no es sólo trascendente, sino que la humanidad aspira y camina hacia un Reino de Yahvé o Tierra Prometida mundana. El cristianismo no renunció al Reino de Dios anticipado en este mundo (capítulo VII), pero insistió en lo escatológico. La fe de Israel, sin embargo, es una llamada a la Tierra Prometida que debe ser atendida por el cristianismo como enseñanza presente en la fe de sus raíces.

e) *El judaísmo, una presencia esencial de la historia.* El panorama actual de las religiones que testimonian complementariamente la vivencia humana del universal religioso no sería igual si el judaísmo faltara. Es un momento esencial de la historia de las religiones. Sin judaísmo no habría habido cristianismo. Por ello la presencia histórica del judaísmo no sólo es subjetivamente legítima como acto de fidelidad a la Alianza, sino que responde a una Providencia divina y a una acción del Espíritu sobre Israel durante su larga historia. El cristianismo debe así consolarse viendo a Dios en la religión de Israel.

La mirada del judaísmo sobre el cristianismo. El judaísmo es la religión en que nace el cristianismo. Este es, pues, una transformación del judaísmo y así se presentó Jesús a sus coetáneos: como quien representa el cumplimiento final y la continuación de la religión de Israel. También Israel debe aprender a pensar que su producto, el cristianismo, puede responder a un plan de Dios. Quizá Dios no quiso que la religión de Israel desapareciera y ha velado por ella a lo largo de la historia. Lo mismo puede pensarse del cristianismo: Dios

podiera estar detrás de la religión cristiana y haber amparado su tránsito por la historia. El diálogo interreligioso debe ser capaz de aceptar que Dios está detrás de toda experiencia religiosa y de creer que su presencia en una historia de salvación no supone la exclusión de su presencia en otras. Dios es el cumplimiento de toda tradición religiosa auténtica porque en todas ellas está presente el “universal religioso” que, de acuerdo con la revelación cristiana es el “logos cristológico”.

Por tanto, tanto cristianismo como judaísmo deben aprender a interpretar la Providencia de Dios sobre la historia para reconocer la pluriforme unidad y la complementariedad de la inspiración divina. Dios estuvo con Israel y veló por su fidelidad histórica porque representa una faceta de la experiencia religiosa tan rica que no puede desaparecer. Pero admitir la cercanía divina a Israel no supone negar la Providencia de Dios sobre el cristianismo (también sobre otras religiones) y su papel histórico en el desvelamiento final del designio divino en la Creación a través del logos cristológico, tal como ha sido expuesto, que hoy nos hace comprender con mayor profundidad el paradigma de la modernidad.

a) *La legitimidad de la respuesta a Jesús, parte de la historia de Israel.* De la misma manera que la subjetividad judía que fue fiel a la religión de los padres y patriarcas fue legítima, así también la subjetividad de los cristianos que se adhirieron a la persona de Jesús fue también legítima. Pudo ser el mismo Dios quien alentaba ambas fidelidades porque cada una, según sus planes, tenía un papel distinto en la historia. Israel debe aprender a mirar el cristianismo como un producto del Dios que comenzó la relación con Israel, cuyos planes se hacen más ricos con la fidelidad de Israel y la novedad del cristianismo.

b) *La presencia del Espíritu en el cristianismo.* Por tanto, Israel debe ver el Espíritu de Dios presente en la realidad del cristianismo. El Dios cuya fuerza no se agotó con Israel es el mismo Dios que impulsa al cristianismo. Por ello, en alguna manera, la religión de Israel y la religión cristiana tienen una misma raíz en el Espíritu que se complementa por el mutuo reconocimiento. La acción de Dios a través del cristianismo no elimina; no deja sin sentido, la fidelidad de la religión de Israel a sus raíces (que Dios ha querido mantener en la historia) sino que representa la revelación, el “sí” divino al universal religioso (aceptar a Dios a pesar de la angustia, de su abandono, lejanía y silencio) que Israel ha vivido de forma eximia a lo largo de su dramática historia.

c) *El logos cristiano universal.* Israel debe aprender a leer lo que permite hoy entender el paradigma de la modernidad: la esencia universal de la fe que anunció y realizó Jesús. En la doctrina de Jesús se contiene la doctrina esencial de su muerte y resurrección que manifiesta y realiza el ocultamiento de Dios para la libertad humana, el perdón del pecado y la liberación final de la historia. Al igual que en las otras religiones, esta confianza en Dios a pesar de la angustia de la muerte, es la esencia de toda posible religiosidad humana.

d) *La condición cristiana de Israel.* Iluminado por la aportación cristiana en la doctrina de Jesús, Israel puede advertir que Dios ha honrado la historia con las tribulaciones de pueblo judío como experiencia humana y religiosa donde se ha realizado y realiza la esencia del cristianismo con mucha más intensidad que en algunos cristianos. Ninguna religión ha experimentado como los judíos la oscuridad de las tinieblas en la cruz y ninguna religión ha mantenido fidelidad a Dios tan grande como el pueblo judío a lo largo de los siglos. En este sentido el judaísmo ha vivido el cristianismo

e) *El cristianismo, presencia de Israel en la historia.* Jesús es un hijo de la religión de Israel y Dios escogió a Israel, el pueblo elegido, como cauce de su comunicación con los hombres de una manera especial. Así piensa el cristiano y así puede pensar también el judío. En alguna manera, el judaísmo debe ver en el cristianismo una prolongación de sí mismo y sentirse honrado de la presencia universal de Israel a través de la religión cristiana. Dentro del principio de un reconocimiento mutuo de la legitimidad y sentido histórico de ambas religiones, no cabe duda de que la convergencia vivencial con el cristianismo beneficiará a Israel y a la religión judía en todos los sentidos.

4. Hinduismo

Hinduismo y budismo son las dos grandes religiones orientales, a las que deberíamos añadir el confucianismo, propio de China, y el shintoísmo, propio del Japón. El hinduismo es exclusivo de la India, pero el budismo, que nació también en la India como una escisión dentro del hinduismo, ha desaparecido por las persecuciones (hinduistas y musulmanas) de su país de origen, la India, para extenderse después en toda Asia, principalmente en la China y el Japón. El shintoísmo nos es prácticamente desconocido en occidente. El confucianismo también, aunque la emigración china a todos los países ha despertado mucho la curiosidad por los característicos modos de comportamiento chino que, en gran parte, translucen la filosofía confucianista de la vida ordinaria. En cambio, el hinduismo y, sobre todo, el budismo, se han extendido en occidente (por una especie de obra misionera moderna) y son más conocidos. Nos referirnos aquí exclusivamente al hinduismo y al budismo.

Así como judaísmo y cristianismo son dos religiones familiares, en cambio hinduismo y judeo-cristianismo son movimientos religiosos distantes tanto en el espacio como en lo cultural. El mundo de ideas y de emociones de la península continental del Indostán nació desde vivencias e interpretaciones conceptuales (historia, filosofías, teologías, tradiciones religiosas y ritos) distintas del mundo mesopotámico, mediterráneo y judeo-cristiano. Sin embargo, en el cristianismo y en el hinduismo está presente siempre el “universal religioso” participado, pudiéndose producir un “mutuo reconocimiento” enriquecedor en el marco de

los principios antes expuestos (ver epígrafes 1.2 y 1.3 en este mismo capítulo). Veamos ahora los perfiles esenciales de la religión hinduista que al final nos permitirán precisar la mirada de reconocimiento mutuo.

Por hinduismo no sólo se entiende una religión, sino un complejo entramado de elementos culturales formados en los pueblos que habitaban la cuenca del río Indo y que acabaron por extenderse en toda la península del Indostán. Nace con el Vedismo, la religión de los antiguos pueblos indoeuropeos que estaban arribando a la región en torno a unos 2.000 años a.C. Desde entonces una enorme variedad de creencias religiosas, unidas a aspectos sociales, económicos, políticos, culturales, folklóricos, etc., se fue formando y coexistiendo. Una cosa son las teologías cultas con sistemas filosóficos bien contruidos y otra muy distinta las variedades de la religiosidad popular donde aparece una compleja amalgama religiosa de dioses locales y universales, más o menos personales, demonios y fetichismos, prácticas de ascetismo y misticismo, variadas creencias reencarnatorias y esoterismos de todo tipo. El pueblo suele ser consciente de la creencia en una divinidad superior que sería el origen de todo, incluidas las deidades locales. El hinduismo es esencialmente tolerante. Admite todo tipo de creencias y trata de coordinarlas, sin tratar de excluirlas y negarlas. Es raro encontrar doctrinas que deban ser excluidas. Lo religioso está más allá de las definiciones verbales y por ello excluyen todo dogmatismo, no existiendo organizaciones, jerarquías o autoridades centrales. Para ellos cabe incluso la posibilidad de aceptar otra religión sin dejar de ser hindú. A continuación vamos a resumir los principios generales básicos del hinduismo culto.

4.1. *El Atman-Brahman y la Trimurti (trinidad) hinduista*

Atman-Brahman, origen de la realidad. La creencia fundamental es la existencia de un principio eterno, infinito, transcendente y omnipresente, que es la única realidad, causa última y fundamento, fuente y objetivo de la existencia. Esta realidad última es llamada *Brahman*. Todos los seres son una emanación suya y el universo es una transformación de su esencia. *Brahman* es impersonal, aunque es la sustancia que constituye el origen de todo ser. *Brahman* está presente en todos los seres y constituye el "alma" interior de todo; es el *Atman* (alma). El *Brahman* es el origen creador, preservador, transformador y reabsorbedor de todo: todo nace del *Brahman* y acaba terminalmente en él. Sin embargo, aunque el *Brahman* es impersonal, el hinduismo entiende que en el *Brahman* se han producido unas deidades personales últimas que, en el fondo, están hechas de *Brahman*. La personificación más fundamental es *Brahma* que se entiende como el transfondo creador de todo. Pero, junto a *Brahma*, el *Brahman* ha producido otras dos deidades personales supremas que establecen una relación con el hombre y son objeto de culto. Son *Visnu* y *Siva* los dioses personales supremos que fundan la religiosidad y culto de los fieles hinduistas. Las regiones de la India tienen así su Dios y Señor "favorito", apareciendo así el culto a *Visnu* y el culto a *Siva*. *Visnu* es el Dios preservador que mantiene el ser y ampara al hombre en su necesidad; *Siva* en cambio es el Dios que produce la vida, el cambio, el movimiento, la destrucción, y dentro del dinamismo ampara también el curso de la existencia humana. De esta manera *Brahma*, *Visnu* y *Siva* son los tres dioses últimos

producidos por el *Brahman*. Es la llamada trinidad hindú o *Trimurti* (significa “el Uno con tres formas”). En la teología india más profunda se considera que esos tres dioses son manifestación de una única realidad, el *Brahman*, y por ello mismo son como tres formas de una realidad divina única. Junto a estos dioses últimos, el hinduismo admite la existencia de una enorme cantidad de dioses locales, aparecidos a lo largo de la historia. Además, la tradición religiosa popular ha ido atribuyendo esposas divinas a sus dioses, incluidos los del *Trimurti*. Así, la diosa *Kali*, vinculada al culto de *Siva*, que aparece representada como una mujer desnuda danzante con multitud de brazos en movimiento es el símbolo del tiempo destructor.

El Ahimsa: respeto universal al Brahman. La metafísica hinduista está determinada por la creencia de que todo es producto de la emanación de una única sustancia o *Brahman*. De ahí que todo tipo de realidad natural infunda un “respeto ontológico”. Todo es *Brahman*. Pero muy especialmente los seres vivos, donde el *Brahman* tiene una presencia más profunda produciendo su *Atman* (alma). Por ello el *Ahimsa* es la virtud más importante del hindú: el respeto e identificación con todos los seres vivientes fundado en la creencia en una unidad ontológica de toda la vida en el *Brahman*. El *Ahimsa* es la base del humanismo hindú y la clave para entender sus razonamientos éticos, referidos a la naturaleza y al mundo de la vida. Todo lo real tiene para el hinduismo un sentido sacral. El Universo es sacro, un producto emanado de la divinidad. De ahí el respeto a los animales en general (la vaca en especial), la tradición vegetariana de la comida india y respeto sacral de la naturaleza.

4.2. *El Karman, la transmigración y el sendero de salvación*

La doctrina de la transmigración, o reencarnación, unida a la doctrina complementaria del *Karman* es comúnmente aceptada por todas las tradiciones hinduistas. Tras la muerte el *Atman* (alma) sufre una transmigración que le hace reencarnarse en otro ser. La totalidad del proceso de reencarnaciones se llama el *samsara*: no tiene comienzo y en muchos casos tampoco tendrá final. No es necesariamente un proceso de purificación de final feliz, ya que el *Atman* puede estar esclavizada en el mundo de forma indefinida en ciclos de vida que retornan una y otra vez. El *karman* está constituido por la naturaleza de los actos realizados por uno mismo, bajo la propia responsabilidad, y es el factor que determina la condición en que se producirá la reencarnación. El *karman* ata sin remisión a los *Atman* de los seres a recorrer una agobiante serie de muertes y nacimientos sin fin. Esta concepción ha derivado a un cierto fatalismo de la sociedad india y a la creencia en que las desgracias individuales se producen por el propio *karman*, por las propias acciones; igualmente se reconoce la existencia de un *karman colectivo*, obra de todos, que determina el curso de la historia.

La salvación está así dirigida a lograr una interrupción del proceso de *karman*-transmigración que conduce a una emancipación final o *moksa*. El hinduismo tiene una sensación de que el *Atman* está atrapado en el mundo, pero su verdadera existencia debe huir de la existencia mundana. Sólo ha entendido el sentido de esta liberación final quien tiene la experiencia de que el *Atman* humano es en realidad *Brahman* (el principio originario) en el que debe ser reintegrado. El fin de la emancipación es volver al Santo, a Dios, a *Brahman*. Es el estado de salvación y paz eterna (por influencia del

budismo algunos hinduistas llaman también a este estado final el *nirvana*). La atadura a los objetos mundanos retrasa –y puede ser eternamente– la reintegración en el *Brahman*.

El “camino de la salvación” hacia la emancipación (*moksa*) está constituido, según la doctrina hinduista, por tres senderos o *margas*. Lo que produce el *karman*, y la esclavización, más que las obras mismas, es el *deseo* del resultado de las obras mismas. Para eliminar el deseo y llegar a la salvación hay tres senderos. Primero, el *sendero del deber*, el honesto cumplimiento de los ritos religiosos y obligaciones sociales con los demás. Segundo, el *sendero del conocimiento* que conduce a la concentración intelectual, a la que se llega por las enseñanzas del *yoga*, que conduce a la vivencia de la identidad de uno mismo con el *Brahman*. Tercero, el *sendero de la salvación*, entendida como la devoción al *Brahman* como Dios personal, bien en la forma de *Visnu* o *Siva*. En la vida ordinaria y popular del hindú se habla del *Dharma* como virtud individual y familiar que conduce a cumplir honestamente las leyes y deberes, buscando un equilibrio con el cosmos, la naturaleza y la sociedad, en una actitud resignada por la represión de los deseos que conduzca a la salvación.

4.3. *Formas y etapas del hinduismo*

Período védico (norte de la India) y dravídico (sur): 2000 a 600 a.C. Aparecen los primeros elementos de la cosmovisión hinduista (*Brahman*). Pero en su forma popular acaba derivando a una religión donde prevalece el sacrificio, una pluralidad de dioses regionales y un cierto mercantilismo con ellos. El budismo reaccionará ante este tipo de religiosidad.

Brahmanismo. En esta época védica se forma también el brahmanismo al destacarse la creencia en una clase sacerdotal, los brahmanes, que poseen una supremacía espiritual por su nacimiento. Son *Atmans* en un estado de perfección superior, capacitados para realizar la lectura e interpretación de los *Vedas* o textos tradicionales de la literatura religiosa antigua. El brahmanismo se completa además con la progresiva escisión de la sociedad india en clases, caracterizadas por su diferencia en perfección espiritual.

Período de reacción: 600 a 300 a.C. Es el tiempo de la crisis védica y de la reacción de Buddha y Mahavira, fundadores del budismo y jainismo. La corrupción religiosa, y relativa degeneración popular del hinduismo, produjo el nacimiento de nuevas religiones, aunque en la misma tradición conceptual.

Período de los Purana: de 300 a.C. a 1200 d.C. Es el período clásico de la teología hinduista. En él se afianzan las teologías visnuitas (*Visnu*) o sivaítas (*Siva*) por medio de la interpretación de inmensas obras de relatos antiguos llamados *purana*. Es la época en que se producen también complejas interpretaciones teológicas de los *Upanisads* (libros sagrados antiguos). Se forma la teología en torno a las encarnaciones de *Visnu* que se manifiesta, bien en la forma de *Rama* (que da lugar al escrito épico *Ramayana*) o *Krisna*. Las narraciones, y teologías, en torno a *Krisna* muestran el aspecto bondadoso, humano, amoroso, cercano en todos sus aspectos a la vida humana, familiar, sentimental, lúdica, estética..., de la divinidad. Es la divinidad cercana y solidaria con el hombre en su vida natural y que, al mismo tiempo, le ayuda a encontrar la salvación. *Krisna* es así el rostro amable de la divinidad hinduista.

Período de influencia musulmana: 1200 a 1700 d.C. La ocupación musulmana de la India

produce una gran represión del hinduismo que pierde influencia oficial, pero se refuerza en el plano popular, familiar e individual. El hinduismo se purifica hacia la acentuación del monoteísmo y el misticismo (de este tiempo data la poesía mística religiosa hinduista).

Período moderno: 1700 a 1947 d.C. El hinduismo entra en relación con la cultura occidental, principalmente a través de sus relaciones con la Inglaterra del colonialismo. Un grupo importante de intelectuales de gran altura emprenden una renovación profunda del hinduismo procurando eliminar aquellos contenidos y ritos religiosos más "duros" que se habían adherido a la cultura religiosa popular (por ejemplo, el sacrificio de la viuda en la pira funeraria del marido, o la escisión social en las castas, especialmente el desprecio a los "intocables"...). Rabindranath Tagore (Premio Nobel de literatura) y, sobre todo, Ghandi son los grandes exponentes de este movimiento intelectual. Hoy en día es también muy conocido Krisnamurti y su filosofía-teología sobre el sufrimiento humano.

4.4. *Conclusión: la espiritualidad hinduista moderna*

Modernamente el hinduismo teológico se ha purificado intentando expresar la síntesis más importante de su cosmovisión religiosa. Se destaca el monoteísmo, compatible con la aceptación de las formas diversas de presentación de una divinidad única (el *trimurti* clásico). Pero es esencialmente tolerante con toda forma de religiosidad, principalmente con las mismas formas de religiosidad popular del hinduismo popular. Tiene una concepción monista del universo a partir del *Brahman* y ello deriva a un respeto renovado hacia la naturaleza y toda forma de vida. La ecología, la defensa de las formas naturales de vida que respetan lo natural, la vida integrada en la naturaleza, el respeto a los animales, son temáticas que han sido acentuadas en el hinduismo moderno. Y ello conduce también al pacifismo a ultranza, el rechazo a la violencia, la solidaridad entre los hombres derivada de la misma unidad en el *Brahman*. La espiritualidad hinduista tiende también a reprimir los deseos por el disfrute y dominio sobre los objetos mundanos. Favorece así una vida moderada y elemental, poco adaptable a la moderna sociedad de consumo occidental. Los métodos hinduistas de meditación y autocontrol, por ejemplo el yoga, han servido también para fomentar variados caminos de experiencias religiosas, tendentes a excitar la comunión con la unidad del Cosmos. Numerosos *gurús* hinduistas han propagado y fundado en occidente grupos de espiritualidad, orientados a la meditación y a la vida natural (como evasión muchas veces del estresante mundo occidental). El grupo de *Hare Krisna*, por ejemplo, fundado por un gurú en 1966, se basa en las enseñanzas de *Krisna* (encarnación de *Visnu*) sobre la bondad de la naturaleza, del amor, del pacifismo, de la mística basada en la monótona repetición del *mantra* "hare Krisna" para inducir sentimientos de paz y estabilidad.

4.5. *El "mutuo reconocimiento" hinduista-cristiano*

Cuando se estudia la religión hinduista en profundidad, en la perspectiva del cristianismo, lo primero que sorprende son las numerosas similitudes. Pero,

de acuerdo con lo dicho antes, el camino para el mutuo reconocimiento no es enfocar estas similitudes para “identificarlas”: para acabar diciendo que es “lo mismo”, reduciéndolas finalmente por el “sincretismo”. Cada tradición religiosa debe mantenerse por sí misma como tal en su contexto histórico-cultural, con sus contenidos teológicos autónomos, su presencia del Espíritu y su legitimidad historicista. El diálogo interreligioso debe orientarse a reconocer la solidaridad entre formas diferenciadas del mismo “universal religioso”. Cada religión debe sentirse iluminada por la otra, enriquecerse y sentir la legitimidad de su propia tradición. Esta corriente de simpatía y mutuo reconocimiento debe ser el fundamento de la cercanía de las ideas y de la acción.

La mirada del cristianismo sobre el hinduismo. Para la tradición cristiana la revelación irrumpió en la historia súbitamente por Jesús y la fe cristiana es una adhesión existencial a su persona. El hinduismo, en cambio, es la larga historia de vivencias religiosas de la península del Indostán que se acompañan por ideas que acaban constituyendo su cuerpo doctrinal teológico. Este cauce no interrumpido de ideas y vivencias, teológicas y populares, no tiene autoridades normativas (como en el cristianismo) sino que está abierto a una evolución que, sorprendentemente, a pesar de la imaginación popular difícil de controlar en todas las culturas, ha mantenido una profunda unidad cosmovisional. Así se ve a sí mismo el hinduismo y la mirada del cristianismo descubre en él una enorme cantidad de enseñanzas que le enriquecen.

a) *Una profunda idea de Dios.* Aun sin pretender “identificar”, es difícil no reconocer la profundidad de la idea hinduista de Dios, como manifestación del “universal religioso”. El fondo ontológico del Brahman se personaliza en tres formas divinas compatibles con la unidad de Dios: Brahma, Visnu y Siva. La proliferación popular de dioses no anula la idea fundamental de Dios, su poder creador y su transcendencia a la que está enfocada la salvación. Estos elementos y otros, antes comentados, ofrecen una visión impresionante del hinduismo y su forma de entender el origen ontológico del universo en la Divinidad. La *trimurti* o trinidad hinduista debe ser vista por el cristiano como una aproximación a la idea trinitaria de Dios revelada por Jesús. La teología hinduista y la cristiana se ven por ello en la misma línea del universal religioso.

b) *Una visión holística de la ontología divina del universo.* El cristianismo tuvo una idea de Dios fundada en la cultura hebrea y, posteriormente, en la idea griega del universo. La teología cristiana siempre habló de la omnipresencia y omnisciencia divina, pero su holismo estuvo siempre frenado por la ontología griega, bien fuera platónica, aristotélica o neoplatónica (esta última, sería la más similar al hinduismo). La visión hinduista del universo representa una intuición holística altamente enriquecedora en la línea de la transformación holística de la ciencia que debería ser asumida en el paradigma de la modernidad (capítulos

IV y V). La visión hinduista podría enriquecer considerablemente la teología del cristianismo en la actualización en la vía hacia el holismo moderno.

c) *Una esperanza religiosa de la salvación humana.* La estructura esencial de la antropología hinduista está orientada a la creencia religiosa en un camino de salvación que conduce al alma (*atman*) hacia su vuelta a la Divinidad, a su retorno al *Brahman*. El esfuerzo personal (*karman*) y las reencarnaciones se conciben de forma distinta al camino de salvación cristiano. Pero antropología y soteriología hinduista son ambas de profunda significación religiosa. La vuelta del alma al *Brahman* contiene tonos que reproducen, desde la perspectiva del hinduismo, los tonos místicos presentes en todas las religiones. La ascética del hinduismo puede ser vista con simpatía y respeto por el cristianismo.

d) *Una actitud de ternura sacral ante la vida y la naturaleza.* Sentir que la vida es sacra y que incluso el universo son una manifestación del *Brahman* es una verdad religiosa que el cristianismo, aunque en el fondo la debiera tener, de hecho la olvidó con frecuencia. Sentir la sacralidad de la vida no es afirmar que los animales sean "dioses". No creo que así deban interpretarse las tradiciones populares de la India. El hinduismo ha sido una religión que, en su teología profunda y en las vivencias populares sencillas, se ha adelantado en miles de años a la sensibilidad ecológica actual. El cristianismo mira y "admira" esta profunda ternura hinduista para con la realidad.

e) *Una ética no-violenta y pacifista.* El pacifismo hinduista es resultado de esta sensibilidad sacral ante la vida. A lo largo de una cultura popular tan larga y compleja puede haber habido excepciones que derivaron a lo violento (así la violencia contra el budismo, las relaciones con musulmanes tras el caos de la independencia y el conflicto actual con Pakistán). Pero la tendencia general es muy clara para la tradición cosmovisiva hinduista y para la sensibilidad popular (el modo de ser de la gente): por ello sus grandes pensadores han sido siempre no-violentos y pacifistas. La India debe ser vista así con admiración como uno de los grandes promotores de la paz en el mundo.

f) *Una actitud no dogmática y tolerante.* El hinduismo no tiene autoridad central, aunque es una cultura popular espontánea firme y estable. Admite que la evolución es legítima y respeta la imaginación popular hinduista que deriva, al igual que en otras religiones, a un variado folklore y ritualismo religioso. Es una religión abierta a nuevos enfoques y vivencias que, en último término, tampoco estarían cerradas al diálogo interreligioso. En ocasiones, el hinduismo ha sido violento contra otras religiones (a veces no ha sido tanto el mismo hinduismo cuanto otras sectas o religiones derivadas de él). En la actualidad se han visto agresiones contra los cristianos en algunas regiones de la India. Sin embargo, es claro que la línea auténtica de su sensibilidad lleva a la tolerancia, al anti-dogmatismo y a la apertura a cuantas ideas enriquezcan la sensibilidad religiosa ancestral propia de su tradición, sentidamente vivida.

La mirada del hinduismo sobre el cristianismo. El cristianismo ha sido sin duda para el hinduismo en los últimos siglos –claramente desde la dominación inglesa– una religión unida a sensaciones colonialistas. Una religión lejana que, viniendo de fuera, intenta el dominio: destruir lo que hay y sustituirlo por algo nuevo. La transformación del cristianismo por el paradigma de la modernidad deberá facilitar una nueva mirada del hinduismo sobre el cristianismo. Lo que el hinduismo puede hallar en el cristianismo puede ayudar positivamente a que se enriquezca su tradición abierta y tolerante, sin que por ello se violente o se elimine su misma tradición.

a) *Una religión que busca el mutuo reconocimiento.* El cristianismo que se entiende a sí mismo desde el paradigma de la modernidad es también religión abierta en los términos expuestos. Busca el mutuo reconocimiento desde la persuasión de que el mismo Dios está presente en todas las religiones que deben respetarse en su legitimidad histórica. Así debe ser visto el cristianismo por el hinduismo. Ambas religiones deben sentirse unidas en el pacifismo, tolerancia y reconocimiento historicista de la multiforme acción del Espíritu divino, del *Brahman*, en las diferentes culturas. Deben sentirse unidas en el testimonio de la creencia en una Divinidad que crea el universo y emplaza a los hombres hacia un camino de salvación que les conduce a la liberación.

b) *La coincidencia en el "universal religioso".* El hinduismo debe advertir que las creencias cristianas –la revelación que el cristianismo cree haberse producido en la persona de Jesús– no están muy distantes de sus doctrinas propias. Presentan diferencias pero responden perfectamente a las constantes del "universal religioso"; pero incluso con similitudes sorprendentes como la doctrina del *trimurti* o trinidad hinduística, la idea de encarnación de Visnu en Rama o Krisna, o el conjunto del camino de salvación de vuelta al *Brahman* en el marco de las doctrinas ascéticas y morales. El hinduismo debe hallar en el cristianismo algo familiar que hace presente en ambas religiones al "universal religioso".

c) *Una religión que ilumina el sentido de la religiosidad.* En conformidad con su apertura y tolerancia características, el hinduismo puede reconocer el sentido del mensaje esencial que el cristianismo quiere comunicar a las otras religiones: que el Dios creador del universo se ha ocultado, permanece lejano y en silencio, dejando a la especie humana ante un camino de soledad y de dolor, pero será un Dios salvador que liberará a la historia en su conjunto. El mensaje cristiano le dice al hinduismo que se debe permanecer creyendo en la trinidad creadora, aceptando el camino sufriente de la vida, porque el cristianismo cree que Dios ha revelado que efectivamente es así: que el Dios oculto será el Dios liberador de todo hombre que le busca. La fe cristiana, a la que el hinduismo debe estar abierto, le dice que el camino sufriente no debe entorpecer la creencia hinduista de que la salvación se producirá. La creencia cristiana es así un apoyo para las creencias hinduistas. Aceptar la esencia del cristianismo no implica la renuncia

a la propia tradición religiosa. De la misma manera que el cristianismo puede enriquecerse con los grandes valores del hinduismo así también éste puede enriquecerse aceptando la esencia del cristianismo sin negar la esencia de su propia tradición. No es que el cristianismo esté dentro de la esencia de las otras religiones (por representar, tal como ha sido expuesto, la respuesta divina al "universal religioso"), sino que igualmente las otras religiones, por lo mismo, están dentro del cristianismo.

d) *Una religión que ilumina el camino de salvación.* Tanto el hinduismo como el cristianismo creen que el hombre recorre durante la vida un camino de salvación. El hinduismo entiende que el camino es difícil y se llega al final por el esfuerzo de las propias acciones, tras una difícil historia de reencarnaciones. El cristianismo cree que el camino es más fácil: la creencia en el mensaje de Jesús le hace entender que Dios perdona las malas acciones si tenemos la fe en el Dios que nos Ama y nos liberará, a pesar de que esté en silencio y nos haya dejado solos con el sufrimiento. Dentro de la tolerancia y admisión de nuevas ideas propias de una tradición tan humana, tan antidogmática y tan dinámica como es el hinduismo, la consideración del "espíritu" del camino de salvación cristiano sería sumamente enriquecedora, sin que por ello se viera dañada la esencia teológica del hinduismo.

e) *Una profundización en el pacifismo humanista del hinduismo.* Para los mismos pensadores y teólogos modernos hinduistas se han planteado dos necesidades de perfeccionamiento teológico de su tradición. La primera es la idea de las castas —con su consiguiente escisión social— y la segunda la cierta parálisis que impide ayudar al prójimo sufriente ante el temor de interferir en el proceso de purgación que está atravesando su camino de salvación. Es evidente que este pasivismo fatalista del hinduismo podría frenar el compromiso social en la superación del sufrimiento y, en último término, el avance moderno de la sociedad hacia el progreso. Por otra parte, el hinduismo se compromete con el amor a la vida, combate la muerte y se abre a la esperanza de la paz universal. Mirar, pues, a la tradición occidental del cristianismo (la fe en el Dios oculto y la esencia del camino de salvación) podría ayudar al hinduismo a perfeccionar su propia tradición en el marco del diálogo interreligioso. Nada sería más propio y más posible en la tradición abierta y tolerante del hinduismo.

5. Budismo

Como hemos dicho, el budismo es una escisión del hinduismo que, junto a otra religión llamada jainismo, fundada por Mahavira, se asienta en toda la India entre los años 600-300 a.C. Por tanto, muchos de sus conceptos son repetición y reinterpretación de la tradición hinduista, aunque otros conceptos hinduistas son rechazados. En conjunto, el budismo es una religión que ofrece importantes

novedades, representando una visión nueva, original, religiosamente profunda, frente a lo que hasta entonces había sido el simple hinduismo. Por consiguiente, dados los paralelismos entre el hinduismo y el budismo, situados en la misma tradición familiar (como judaísmo y cristianismo), exponemos en primer lugar la esencia del pensamiento budista, para comentar después la esencia de su religiosidad, sin volver a entrar en consideraciones ya expuestas en el diálogo con el hinduismo. Algunos conceptos fundamentales de la tradición ascética de la vía de salvación hinduista (como las reencarnaciones) son recogidos, aunque reinterpretados, en la religión budista.

5.1. *Buddha y su experiencia religiosa germinal: el sufrimiento*

Buddha. Ningún historiador duda hoy la existencia real de Buddha, aunque es difícil distinguir los hechos históricos de las leyendas de la tradición. Siddhartha Gautama nació hacia la mitad del siglo VI a.C. en el norte de la India, muy cerca de la frontera del actual Nepal, en el seno de una familia noble. Una experiencia dolorosa que desconocemos le hizo caer en la cuenta del carácter doloroso e impermanente de la condición humana. Se retiró entonces a una vida de asceta errante. Se entregó a mortificaciones extremas orientadas por ascetas de su tiempo, pero fracasó y no encontró la paz. Finalmente, tras un prolongado tiempo de concentración meditativa, alcanzó la solución al problema del sufrimiento humano. Según los hagiógrafos había entrado en la liberación, el Despertar, y por ello se le llama *Buddha*, el Liberado o Iluminado. Había llegado entonces a la extinción de las pasiones, a la eliminación de la existencia, y por tanto de todo dolor, en la conciencia de que ya no renacería nunca más. A partir de ese momento Buddha recorrió toda la India propagando su religiosidad, lo que equivale al nacimiento del budismo. Murió el 480 a.C. a una avanzada edad, tras una corta enfermedad.

Buddha y el problema del sufrimiento. Parece ser que la explicación de la experiencia religiosa de Buddha depende del estado de crisis en que se encontraba el hinduismo védico y bramánico. El vedismo, sobre todo en el ámbito de la religiosidad popular (presa de una religiosidad elemental o mágica), hacía prevalecer la idea de sacrificio. Los fieles ofrecían sacrificios, en ocasiones humanos, para obtener beneficios o prevenir angustias o males. Los ritos tenían un carácter mecánico, engendrando la confianza ciega en que acciones rituales mecánicas alcanzaban la benevolencia automática de los dioses. Buddha entendió, también por propia experiencia, que la esencia de la vida humana era el sufrimiento que oprimía la existencia de todos. Pero la solución no era una religiosidad basada en el “negociado” con los dioses. Para Buddha la idea de Dios personal, y de dioses intermedios, era incompatible con la existencia del Mal, del sufrimiento humano. No era posible pensar en un Dios personal si existía el Mal. Por ello, el budismo es así una religión atea, sin dioses (aunque esto hay que entenderlo con ciertas matizaciones que más adelante haremos). Buddha entendió su doctrina como la predicación de un “camino” que conducía sin dioses a la salvación; es decir, a la eliminación de la existencia (fuente del sufrimiento) y a la salvación. La doctrina de Buddha se transmitió primero oralmente, pero los *Concilios Budistas Antiguos* trataron de fijar definitivamente su contenido.

5.2. Impermanencia, No-yo, indigencia: Las Cuatro Nobles Verdades

En su convicción de que todo es *impermanente* y, por tanto, causa del sufrimiento, Buddha predicó una extraña concepción que afectaba a todo lo real. Todo es impermanente, una realidad fluida y transitoria, que desaparece y se deshace al mismo tiempo que nace; lo real es esencialmente morir. Esto se aplica a las entidades físicas, vivientes y al mundo de los fenómenos del psiquismo humano. El hinduismo concedía al mundo, a los seres vivientes, al hombre y a los dioses, estabilidad y una verdadera, esencial y última realidad. Contradiciendo a los *Upanisads* (tratados sacros hinduístas) Buddha defendió que el *Atman* (alma o el "Yo") no existía. Es una pura *apariciencia fenomenal* que no esconde detrás ninguna realidad metafísica. Todo es impermanente, puro fluir inestable, pero la llamada teoría del *Anatman* budista nos dice que el Yo no existe, su verdad es la de un No-Yo. Sin embargo, el hombre, aun no siendo nada, pura apariencia, está sometido al ciclo de nacimientos y muertes, el *Samsara*, puesto que la extinción de la vida en un ciclo no significa el fin de la existencia, sino la proyección del yo-fenoménico sobre otro yo-fenoménico. La existencia que vemos es, pues, esencialmente impermanente y, por ello, fuente de todo tipo de sufrimiento. La salvación budista no es, pues, salvar la existencia, sino llegar a suprimirla. El más-allá, la salvación, no es otra existencia, sino el momento en que se consigue suprimirla y entrar en otra dimensión.

Las Cuatro Nobles Verdades: el Sermón de Benarés. Según la tradición, después de su Iluminación, Buddha pronunció el célebre Sermón de Benarés para explicar su doctrina acerca de la supresión del sufrimiento o *Dukkha*. La *primera verdad* es la universalidad del sufrimiento. No quiere decir sólo dolor en el sentido ordinario: es la impermanencia ontológica (*Anitya*), la no sustancialidad del Yo (*Anatman*) y la vacuidad total de todo (*Sunyata*). El sufrimiento es un estado continuo de la existencia que se deriva de la esencial impermanencia, de que todo existir es morir; existir es sufrir. La *segunda verdad* es el origen del sufrimiento. Para Buddha la causa del sufrimiento es el *deseo* ávido y apasionado (la sed), ya que el deseo origina vinculación, encadenamiento engañoso del hombre a su condición impermanente y vacía. El ir hacia la existencia vacía por el deseo es el *Karma*, en la interpretación budista. La energía del *Karma* es la que, más allá de la muerte, provoca la recaída en la existencia por la reencarnación del yo-fenoménico. El hombre se encuentra, pues, ligado al *Samsara* por el *Karma*. La *tercera verdad* es la supresión del sufrimiento. Para lograrlo es necesario suprimir la causa, a saber, el deseo. Así, al suprimir el deseo, podemos liberarnos del *Karma* y, libres del *Karma*, se estará liberado del *Samsara* (el ciclo de muertes y nacimientos). La supresión del sufrimiento es la liberación de la existencia que equivale a la entrada en una dimensión nueva, el *Nirvana*. La *cuarta verdad* es el camino que conduce a suprimir el sufrimiento. Saber en qué consiste suprimir el sufrimiento no significa conocer el final al que el camino nos conduce. Debemos conocer, pues, el camino hacia el *Nirvana*. En definitiva es la práctica de la no-vinculación, o sea, la eliminación del deseo. El deseo proviene de la falsa ilusión de la consistencia permanente de las realidades fenoménicas, impermanentes, sobre todo la gran ilusión de la consistencia del propio Yo. Librarse de esta ilusión supone llegar a la intuición de la sabiduría de la verdad del No-Yo. Querer adherirse continuamente a algo convierte al hombre en prisionero de ese algo.

5.3. *La ley de la originación dependiente y el Camino Óctuple*

La ley de la originación dependiente. Es atribuida al mismo Buddha y sostenida por todas las escuelas budistas. Nos dice que todo estado fenoménico se produce necesariamente desde un estado anterior que, a su vez, es causado por otros estados anteriores. El mundo fenoménico es así, pues, una inmensa cadena de causas fenoménicas en que cada ser se encuentra atrapado. Para el budismo es importante descubrir cuál es la cadena de estados, unos dependientes de otros en una cadena de causas-efectos, que producen la aparición de los objetos, de los sentidos, del psiquismo y de la vinculación-deseo de éste a los objetos. La descripción pormenorizada del origen y desarrollo cíclico de estas cadenas del mundo fenoménico que atrapan al hombre en el deseo, el *Karma* y la reencarnación fenoménica, es una de las temáticas clásicas de la teología budista. Se ha descrito en diversos tiempos y en escuelas religiosas diferenciadas

El Camino Óctuple. La cuestión es cómo escapar a este ciclo continuamente renovado que conduce al sufrimiento, una vez que ya conocemos por la ley de la originación los mecanismos que lo producen. La respuesta la ofrece la doctrina del *Camino Óctuple*. Es un camino que conduce diversificadamente a una purificación que consiste en eliminar el deseo y el *Karma* consecuente. Este camino se encuentra en cada uno de sus senderos gracias a la meditación continua que permite romper el arrastre hacia la cadena de causas que atan a lo fenoménico. El *Camino Óctuple* es el recto modo de mirar las cosas, el recto pensamiento, el recto lenguaje, el recto comportamiento, el recto modo de vivir, el recto esfuerzo en toda actividad, la recta conciencia, la recta meditación. Es importante advertir que para Buddha todos los hombres eran semejantes y podían emprender en igualdad de condiciones el camino ascético hacia el *Nirvana*. En este sentido el budismo superó la escisión en clases que se había creado en el hinduismo a través del bramanismo. Los historiadores atribuyen a esta popularización del *camino de salvación*, sin castas, gran parte del éxito de esta nueva religiosidad en respuesta a la predicación de Buddha.

5.4. *El Nirvana y la doctrina de los tres cuerpos de Buddha*

El Nirvana. El objetivo final alcanzado a través del ejercicio en el *Camino Óctuple* es el *Nirvana*. *Nirvana* es el estado en que se entra una vez que se ha conseguido eliminar el *Karma* y romper el *Samsara*. Para entender el pensamiento budista hay que decir que *Nirvana* no es existencia (ya que esta es siempre fenoménica, impermanente): es, pues, otra cosa. Sin embargo, el hombre personal, digamos, entra en el *Nirvana* como una realidad transformada. Si no fuera así el budismo no sería una doctrina de salvación para el hombre personal concreto. Buddha no explica positivamente qué es el *Nirvana* o, negativamente, qué no es. La teología budista dice que el *Nirvana* está más-allá, transcendente, y no puede ser comprendido y explicado desde el más-acá. Además, hay que tener en cuenta que no se afirma que el *Nirvana* sea Dios, o que en el *Nirvana* haya un Dios, o dioses; aunque tampoco puede excluirse porque, en definitiva, el *Nirvana* es un enigma. Decir que no hay Dios equivaldría a saber qué es el *Nirvana*. Destaca, no obstante, que el budismo desarrolla toda su teoría religiosa como un proceso de purificación, al margen de los dioses personales propios de la religión hinduista y, en este sentido, se habla del budismo como una religión atea. La religación, la esperanza religiosa de salvación

en el budismo, es así una entrega confiada a una dimensión trascendente enigmática y misteriosa, el *Nirvana*. El budismo es la confianza en un futuro salvador desconocido y enigmático.

Los tres cuerpos de Buddha. El *Nirvana*, sin embargo, debe ser entendido también a la luz de la doctrina budista acerca de los *tres cuerpos de Buddha*. Éste, en efecto, ha sido iluminado ya en vida, ha eliminado el *Karma*, roto el *Samsara*, y al morir ha entrado en el *Nirvana*. En el *Nirvana* permanece como Buddha en una nueva dimensión desconocida, pero en la que sabemos que está ya Buddha. Por tanto, en el *Nirvana* hay, al menos, un ser personal, Buddha: en este sentido el *Nirvana* queda personalizado por la presencia de Buddha; lo trascendente se hace así personal, divino. De hecho la figura de Buddha se representa como un Dios y, en este sentido, se produce en el budismo algo así como una divinización personificada de la enigmática transcendencia. De ahí la doctrina de los tres cuerpos de Buddha. El *primer cuerpo* es fenoménico, el Buddha histórico. El *segundo cuerpo* es el Buddha transfigurado al eliminar el *Karma* y romper el *Samsara*: en él resplandece ya el gozo de haber entrado en el *Nirvana* por la Iluminación. El *tercer cuerpo* es el Buddha transhistórico o glorificado, ya en el *Nirvana* (podríamos decir "nirvanado"): es el Buddha divino como realidad espiritual, ilimitada, coextensiva con el universo. Es entonces el fondo de toda la realidad, la verdad inmanente en todos los seres. Para el budismo todo otro hombre que entra en el *Nirvana* se convierte también en un Buddha, el primer Buddha histórico fue sólo quien enseñó el camino y lo recorrió en primer lugar. Por esto la teología budista tiende a identificar finalmente a todos los Buddhas en una última entidad "divina" situada en el *Nirvana*.

Por consiguiente, en el budismo popular parece tener más importancia la divinización del futuro en una personalización del Buddha glorificado en quien por identificación final pueden sentirse representados todos los hombres que aspiran a llegar a la condición de Buddhas. Así, podría entenderse que la imagen de Buddha en un templo budista es la representación del primer Buddha en su cuerpo transhistórico, ya divino, en el que están unidos todos los Buddhas que han entrado en el *Nirvana*. Por otra parte, en el budismo popular se ha desarrollado la creencia en la existencia de los *Devas*, dioses menores que existen como seres especiales, aunque superiores, sometidos al mundo fenoménico (no son, pues, parte del *Nirvana*). En el *budismo tibetano*, por ejemplo, estos *Devas* se representan con caretas terroríficas con las que se negocia, buscando su benevolencia, según los mecanismos permanentes de la religión elemental mágica. Esta, de una u otra manera, se hace su sitio en todas las religiones populares (pensemos en las "velas" a los santos en el catolicismo).

5.5. *Formas y etapas del budismo*

Las 18 escuelas primitivas. Primero las enseñanzas de Buddha se transmitieron y se asentaron por tradición oral. Pero los llamados *Concilios Budistas Antiguos* trataron de recoger estas tradiciones y establecer la doctrina oficial de Buddha. Esto no pudo, sin embargo, frenar la pluralidad de escuelas teológicas que, a lo largo de los tres primeros siglos, ya habían llegado al número de 18. Las enseñanzas teológicas esenciales de estas escuelas constituyen el budismo primitivo, llamado *Theravada*. En este tiempo tomó forma la estructuración del budismo como comunidad social o *Sangha*. Está formada por todos

aquellos fieles que siguen al Buddha como guía en el "camino de salvación". Los más comprometidos dan el paso de integrarse en las comunidades monásticas: formadas por neófitos y monjes plenos. El más excelente miembro es el "Santo" o *Arhat*. Este conduce a su comunidad a su transformación en Buddhas, para integrarse en el cuerpo del Buddha glorificado del primer Buddha.

El budismo Mahayana. Esta escuela budista, también llamada "Gran Vínculo", se extendió en toda Asia a partir del siglo I d.C. Partiendo de las escuelas antiguas elaboró una compleja filosofía en torno a la apariencia fenoménica de lo real, llegando así a su máxima expresión la especulación budista en torno a la naturaleza ilusoria del universo visible. Fue, sin embargo, un budismo tolerante con la adhesión de supersticiones, fetichismos y *Devas* (dioses locales) en el budismo popular. Una de sus doctrinas más importantes fue la del hombre santo o *bodhisattva*. Es el Santo o *Arhat* que llega a ser un Buddha, pudiendo entrar en el *Nirvana*, pero elige libremente seguir en la reencarnación para ser iluminación y guía de los otros hombres. El *bodhistva* se convierte así en un "hombre para los demás".

Budismo tántrico. Apareció a partir del siglo III d.C. en el norte de la India y una de sus escuelas es el *budismo tibetano*. Este budismo insiste en que todo es apariencia e ilusión, incluido el propio Yo, aceptando los principios del budismo *mahayana*. Todas las apariencias del universo se reflejan en la conciencia. Por ello, las ideas de dioses, divinidades, ritos, prácticas religiosas, magias, alquimias, folklore, fetichismos, imágenes, etc., son ilusiones de la conciencia que no tienen valor real, pero ayudan en el camino hacia el despertar perfecto. Una de las características de este budismo es la meditación por repetición insistente de fórmulas mágicas o *mantras*, pronunciadas en tono monótono y ritual hasta la extenuación; repetición a veces acompañada por ritos igualmente insistentes y monótonos de ruedas o cilindros que representan simbólicamente aspectos de la teología budista. La popularidad del Dhalai Lama por la represión comunista en el Tibet ha contribuido a la extensión en occidente de este tipo de budismo.

Budismo japonés: el Zen. En general, el budismo japonés, introducido muy pronto desde China, se caracterizó por una naturalización, socialización y estatalización de las doctrinas budistas, buscando siempre hacerlas compatibles con los intereses más inmediatos y familiares (más interés por el más-acá y menos por el más-allá o *Nirvana*). Sin embargo, una escuela budista japonesa, el *Zen*, se orientó en una línea muy distinta: la espiritualización por técnicas de concentración-meditación como camino más rápido hacia el despertar final. Para el *Zen* todos llevan dentro un Buddha latente que se debe descubrir por una concentración en el propio interior, sabiendo romper con las reglas del pensamiento lógico que nos domina en la vida cotidiana. Entonces es cuando se produce el despertar de una sabiduría interna, o transcendental, procedente de lo profundo del yo que instala al hombre en la verdad, ya en la cercanía del *Nirvana*.

5.6. *Conclusión: la moderna espiritualidad budista*

El éxito de la moderna espiritualidad budista en el mundo occidental parece deberse a sus rasgos puramente espirituales. Se repite que mucha gente occidental ha buscado en el budismo una espiritualidad pura. El budismo apunta a una salvación transcendente, el *Nirvana*, rodeado de un profundo misterio enigmático. Aunque el moderno budismo

tiende a aceptar la idea de un *Nirvana* unido a la Divinidad, sin embargo esto no es esencial. No es, pues, una fe en creencias cerradas, sino una fe en un futuro enigma salvador desconocido. Junto a esto, la práctica de la meditación, de la vida natural, del amor a los demás, del pacifismo..., todo ello según los principios del *Camino Óctuple*, constituye también una parte de su atractivo. El eco que tienen en occidente las visitas del *Dhalai Lama* puede ser un exponente de esta presencia social del budismo en el mundo occidental.

5.7. *El mutuo reconocimiento budista-cristiano*

El budismo es hijo del hinduismo y ha heredado parte de su contenido. Así la idea de la reencarnación de las almas en un proceso de purificación continuo. En el fondo, la ascético-mística budista es un método para romper la cadena de transmigraciones anímicas y entrar en el Nirvana. Sin embargo, el hinduismo es teísta, cree en dioses personales y el mundo tiene una entidad sustancial; el budismo, en cambio, no afirma la existencia de dioses personales, considera incluso la dificultad en admitir su existencia real por razón del sufrimiento y nos ofrece una ontología fenoménica de la realidad en que esta se diluye en un puro fluir, inconsistencia y volatilidad del No-Ser. Hinduismo y budismo, en cambio, al igual que el cristianismo, coinciden en creer en un camino de salvación que por la ascética lleva al hombre al Nirvana. Las perspectivas expuestas sobre el mutuo reconocimiento hinduista-cristiano pueden aplicarse también al diálogo entre budismo y cristianismo. Me limitaré a considerar aquí el horizonte abierto para el encuentro interreligioso budista-cristiano sólo desde dos contenidos preferentes: la idea fenoménica inconsistente de lo real y la posición ateísta, si es que así puede llamarse, o sea, el peculiar "ateísmo budista" compatible con una profunda religiosidad. Para otros posibles aspectos del diálogo budista-cristiano me refiero, pues, a lo dicho al comentar el hinduismo.

La mirada del cristianismo sobre el budismo. En mucho mayor grado que en el hinduismo, el budismo da la impresión de ser una gran tradición filosófica, compleja en su evolución y en sus contenidos. Así se entiende a sí mismo el budismo, a saber, como tradición filosófica avalada por la experiencia espiritual de los grandes maestros, comenzando por el mismo Buddha. Aun admitiendo que el budismo vive enraizado en su tradición, en la que se configuran aspectos esenciales, sin embargo, es el budismo una filosofía abierta que no renuncia a la evolución y a la reinterpretación de sus creencias. Esta apertura y capacidad de diálogo ha sido confirmada por el talante del Dhalai Lama en los últimos años a lo largo de sus muchos encuentros con el mundo intelectual de occidente. La mirada del cristianismo descubre en el budismo el "universal religioso" y otros contenidos específicos que enriquecen la misma experiencia cristiana.

a) *Un mundo inconsistente y fenoménico.* Produce admiración la filosofía fenomenista en que el budismo, ya desde sus etapas primitivas, profundizada más adelante en el budismo *mahayana*, fue capaz de transmitir la persuasión de un mundo evanescente, en un tiempo donde la visión común de la gente (y así sigue siendo todavía hoy) está instalada en la convicción de un mundo de cosas consistentes, estables y sustanciales. En este sentido el fenomenismo budista es una profundización en la filosofía del dolor y sufrimiento. El hombre es sufrimiento porque su misma esencia es devenir y evanescencia: aquello a lo que ilusoriamente quiere aferrarse desaparece y con ello produce dolor; el sufrimiento de descubrir que no-se-es, o se es la nada. En parte, la ciencia moderna ha confirmado muchas intuiciones del budismo (capítulo IV). Lo que permanece, dice la ciencia, son estructuras que, en su fondo ontológico, están construidas sobre la evanescencia y no-identidad de las partículas elementales (es el *fluir* del “fuego” en el mundo heraclitano). En conjunto la ontología hinduista-budista, a mi entender, es de una riqueza y modernidad considerables (una ontología más acertada que la del paradigma greco-romano, construida sobre Platón, Aristóteles y el Neoplatonismo).

b) *Profunda experiencia existencial del sufrimiento.* Impresiona la nitidez intelectual y la dignidad humana con que Buddha se planteó el problema del sufrimiento. La consecuencia valiente (pensemos en la revolución que supuso para la tradición hinduista) es la imposibilidad de pensar a Dios, incompatible con el sufrimiento humano. El sufrimiento es un factor decisivo para todo ser humano y encuentra en el budismo una reflexión paradigmática, aprovechable para todo “camino de salvación”. Igualmente, la experiencia del dolor y del sufrimiento, presente en el cristianismo, puede enriquecerse con la experiencia budista. Toda experiencia religiosa pasa en algún momento por la angustia del “ateísmo budista”; es decir, de la absurdización del sufrimiento en Dios, tal como hizo el santo Job, o, más recientemente, muchos de los autores modernos de la teología del proceso (Whitehead). La lejanía y la oscuridad de la vivencia de Dios, en que el hombre se siente distante infinitivamente de Dios y como en una separación absoluta de la Divinidad, se ha descrito en experiencias místicas de muchas religiones. En la espiritualidad cristiana el concepto de la “noche oscura” de san Juan de la Cruz describe precisamente esta sensación emocional de que Dios ha abandonado al hombre. En la mística budista existe también una profunda sensación emocional de que el *drama* de la vida distancia al hombre de la Divinidad. No obstante, la religiosidad budista se abre a la esperanza de un camino que conduce a una enigmática salvación en el *Nirvana*.

c) *Convicción religiosa de la salvación.* No obstante, y esto es un elemento formidable de la religiosidad budista, aun a pesar de la desmoralización producida por el ocultamiento divino ante el sufrimiento humano, no se resigna a no creer, sino que se abre a la esperanza de una salvación misteriosa trascendente donde el hombre hallará la permanencia glorificada, frente a la inconsistencia del No-

Ser que produce el mundo fenoménico. La religiosidad budista es una muestra eximia de cómo el ser humano no se resigna al vacío total, sino que, aunque no entienda, da sentido a su vida por la creencia en el *Nirvana*, como misterioso estado de una salvación final en que todo hombre será glorificado con el tercer Buddha. Esta entrega a la esperanza, a pesar de todo, es una gran lección de religiosidad a las otras religiones.

d) *Una ascética esencial*. Impresiona también la profundidad con que en la ascética budista se pondera qué es el universo, su fenomenicidad apariencial y su inconsistencia ontológica como fuente del dolor. La metodología budista que lleva a la eliminación del deseo para entrar en el *Nirvana* es muy dura, pero al mismo tiempo lógica y consecuente. Para el cristianismo incluso es demasiado dura, ya que está abierto al Dios que perdona las insuficiencias (el pecado) y que salva por la redención de Cristo, tal como se ha explicado. Sin embargo, en la ascética cristiana hay siempre un llamamiento a una renuncia que es, en parte, budista y de la que puede aprender en radicalidad.

e) *La compasión como "camino de salvación"*. En el camino-de-salvación budista, el Camino Óctuple, la compasión es un elemento esencial. Es un recto comportamiento que no busca que el prójimo siga en la ilusión de lo transitorio, sino que, al contrario, encuentre su camino-de-salvación. Todos los hombres forman así una comunidad de salvación, una solidaridad en la salvación. Así, el *bodhisattva* del budismo mahayana elige libremente seguir en la reencarnación para ser iluminación y guía de los otros hombres. Esta compasión religiosa lleva también a la misma tradición hinduista de paz y tolerancia que constituyen un foco de inspiración para las otras religiones.

La mirada del budismo sobre el cristianismo. En el marco interreligioso de diálogo esbozado en este capítulo, tras la entrada cristiana en el paradigma de la modernidad, el budismo debe mirar la experiencia religiosa de otras religiones para iluminar su propia experiencia religiosa. Si Dios es el mismo Dios en todas las religiones, cabe admitir que todas tendrán un reflejo complementario para la propia tradición. ¿Cómo puede iluminar el cristianismo la experiencia budista? Parece que una experiencia religiosa tan densa y fecunda como la producida en la tradición judeo-cristiana deberá aportar algún enriquecimiento a la tradición budista. Aquí nos limitamos sólo a lo que consideramos como esencial y más importante. Lo debemos complementar con las observaciones hechas antes al hilo del diálogo con la tradición hinduista.

a) *La experiencia del sufrimiento en el cristianismo*. El budismo debe ver que el cristianismo no olvida el problema del sufrimiento que tiene un lugar esencial desde los orígenes de la tradición religiosa de Israel. También toda la teología cristiana es, en el fondo, una explicación del dolor y del sufrimiento que Dios ha permitido. La fe cristiana en Dios supone haber admitido el plan de salvación

establecido por Dios, que contiene un mundo de sufrimiento que al cristiano no le impide, sin embargo, creer que el universo ha sido creado para la plenitud humana. Así como el cristianismo puede enriquecerse con la teología budista del sufrimiento, así también puede hacerlo el budismo si sabe mirar cómo vive el cristianismo el sufrimiento. El sufrimiento, en el cristianismo, para un hombre libre que puede negar a Dios, independizándose frente a Él en el mundo, es la ocasión de convertirse a Dios al entender que sólo en Él podría hallar la liberación. En el plan de Dios cristiano el sufrimiento es la pedagogía que lleva hacia Dios a los hombres libres que pueden pecar.

b) *Un Nirvana Divino por la fe en el Misterio de Cristo*. Pero lo que puede interesar más a la religión budista es entender por qué el cristianismo, sabiendo la enorme dificultad que entraña creer en un Dios que permite el sufrimiento, sin embargo, acepta y cree fervientemente que el enigmático futuro salvador se resuelve en un ser personal divino. La razón es que el cristiano se ha adherido a la fe en la persona de Jesús que revela el mensaje divino de que, en efecto, el Dios real ha querido ocultarse (y permitir el misterio del Mal) para constituir la plenitud humana de la libertad. El Misterio de la muerte en cruz de la Divinidad revela así, para los cristianos, que Dios asume un orden natural en que existe el sufrimiento. Lo que Dios dice al hombre en el cristianismo es muy sencillo: no desfallezamos en abrimos a la esperanza final de que existe un Dios salvador, agobiados por el sufrimiento, porque el Dios real lo ha admitido como factor que conduce a la creencia en Él y a la liberación final. El camino del sufrimiento, la indigencia humana, es así la vía que nos conduce a Dios en libertad, esto es, a entender que la plenitud no está en un universo transitorio sino en la entrega a Dios. El cristianismo supera la angustia atea del sufrimiento cuando se adhiere personalmente al mensaje de Jesús que nos hace esperar en Dios a pesar de la cruz. El budismo puede enriquecerse con esta imagen cristiana del sufrimiento.

c) *Perdón de los pecados y camino de salvación cristiano*. Pero hay más, ya que el Misterio de Cristo no es sólo que Dios haya aceptado ante la realidad su anonadamiento kenótico, sino que por la resurrección anticipa y descubre el plan salvador de Dios. En el tránsito transcendente al *Nirvana* –para el cristiano un Dios personal– es esencial el perdón divino del pecado: el difícil camino de salvación hinduista-budista a través de complejas reencarnaciones es asumido por Dios que perdona a quienes se acogen a la fe en Cristo (en el Dios oculto que nos salva) y viven en consecuencia. El hombre no sólo lleva al *Nirvana* por sus obras sino por la Gracia y la Misericordia de Dios. Sin duda que la teología cristiana puede ayudar al budismo a vivir la tradición auténtica de su propia religiosidad. Hoy en día hay una corriente budista importante que tiende a dar un sentido teísta al *Nirvana*; en realidad, como antes explicábamos, no se puede nunca negar que la posibilidad queda abierta por la lógica misma del budismo. El diálogo interreligioso debe permitir que el mutuo reconocimiento enriquezca a todas las religiones. El teísmo cristiano ofrece un marco coherente para que el

budismo profundice en el teísmo de acuerdo con su propia tradición y legítima autonomía histórica como religión.

d) *La evolución de la ontología cristiana.* Por otra parte, tanto el hinduismo como budismo deben atender al hecho de que el mundo cristiano también es abierto y tolerante. Todo él está referido a la adhesión a la doctrina de Jesús que considera revelada. Pero la interpretación del *kerigma* cristiano está abierta en la historia. Si, en efecto, el cristianismo caminara hacia su reinterpretación en el paradigma de la modernidad, tal como proponemos en este ensayo, entonces se abandonaría el paradigma antiguo que distanciaba por su rigidez de las cultura orientales: su dimensión socio-política teocrática (capítulo VII) y la filosófico-teológica con sus ontologías propias, eran, en efecto, muy distantes del mundo oriental hinduista-budista. El cristianismo, al entrar en el paradigma moderno, inspirado en la Era de la Ciencia, podría alcanzar una cercanía mayor a las tesis clásicas del holismo hinduista y del fenomenismo budista.

6. El islam

Es la tercera gran religión monoteísta, formada también, como el judaísmo y el cristianismo, en el Oriente Próximo. El islam es la comunidad de todos los creyentes en la revelación de Dios a través del profeta Mahoma. El principio "Alá es Dios único y Mahoma su profeta" es el dogma fundamental del islam que resume sus creencias. Mahoma, conociendo ya las religiones monoteístas, la tradición judeo-cristiana, concibe una religión sencilla pero muy cohesionada socialmente, en que se borra la frontera entre sociedad religiosa y sociedad civil. El islam quiere hacer de su vida civil un reflejo de su fe religiosa. En la actualidad el islam es la religión más numerosa, como unos 1.300 millones de fieles, extendida en los cinco continentes. Por tanto, uno de cada cinco hombres es musulmán; aunque sólo el 20% de los musulmanes sean árabes. Sin embargo, el islam nace en la península arábiga, donde están las ciudades sagradas de la religión (La Meca y Medina) y el Corán está escrito en árabe. En Europa es hoy muy numerosa la emigración islámica; sobre todo en Francia donde es ya la religión más practicada (la mayoría de los franceses, aunque sean católicos, de hecho, no son practicantes). Por razones políticas, los principios de la religión islámica son hoy protagonistas, diarios y continuos, de una u otra manera, de los medios de comunicación del mundo occidental. Hoy en día no puede realizarse un entendimiento interreligioso mundial sin contar con el islam. Para algunos es difícil la misma hipótesis de "contar con el islam". Sin embargo, creemos que la religión islámica cuenta con los ingredientes necesarios para que se integrara en el movimiento de diálogo religioso en la era de la modernidad.

Muchos piensan que es difícil considerar un mutuo reconocimiento con el islam, no sólo con el cristianismo sino con las otras religiones (pensemos en el

judaísmo). No creo que sea así. Es verdad que sólo atendemos a los signos de que el islam es violento porque es lo que sale en la prensa. Pero la inmensidad del mundo islámico tiene en la paz su principio fundamental. Es verdad que en la actualidad lo "políticamente correcto" en el islam es una tendencia radical e incluso intransigente. Pero la evolución de la situación mundial podría cambiar las tornas y hacer que en el futuro lo "políticamente correcto" fuera el diálogo y la solidaridad con un movimiento de mutuo reconocimiento interreligioso en la línea que aquí proponemos. Antes de reflexionar sobre cuáles podrían ser los principios del mutuo reconocimiento islámico-cristiano recordemos en qué consiste la religión islámica y su teología.

6.1. Mahoma y la revelación islámica

Mahoma. El islam surge con la vida del profeta Mahoma. Nace en La Meca, en torno al año 570 d.C. Tras una infancia como huérfano, llena de penalidades, vive con su tío materno. Trabajó en el transporte de bienes por caravanas entre Siria, Arabia y Palestina, donde conoció la religión judía y la cristiana. Se casó y hasta los cuarenta años no pasó nada. Solía retirarse a orar en las grutas del monte Hirá, en las cercanías de La Meca. Fue en uno de esos retiros donde comenzó a hacerse consciente de que Dios le llamaba para ser objeto de una revelación. Su esposa Jadicha le creyó y animó a confiar en aquellas revelaciones. Comenzó a predicar en La Meca y fue rechazado y perseguido. Huyó a Etiopía donde el Negus cristiano le dio asilo por diez años. Volvió a La Meca y se renovó la persecución, y las vejaciones, que pudo soportar gracias a la ayuda de su esposa y de algunos notables. La huida con sus seguidores de La Meca a Medina —la ciudad rival— marca el comienzo de la *Hégira*, año 622, y el principio de la era islámica. En Medina Mahoma se impone y logra organizar la primera comunidad islámica, dándole a la ciudad sus leyes jurídicas, sociales y religiosas. Aquella comunidad, como Mahoma vio, no podía sostenerse sin el "esfuerzo" o *Dchihád*. La doctrina de que vivir la fe islámica supone "esfuerzo", tensión combativa para mantenerla frente a los peligros responde a las amenazas iniciales de sus primeras comunidades y ha dado origen a la transformación de ese concepto por ampliación a su manifestación más extrema o "guerra santa". Mahoma se defendió de los habitantes de La Meca, pero, poco a poco, más y más tribus se sometieron a su protección y admitieron organizarse según sus principios religiosos. En el año 632, después de haber sometido las últimas resistencias de La Meca, y haber eliminado de su piedra sagrada o *Ka'aba* toda referencia al politeísmo anterior de las tribus arábigas, se produce la gran peregrinación, o vuelta, del profeta a La Meca, acompañado de 80.000 fieles. Pocos días después de su regreso a Medina se produjo su muerte.

El Corán o revelación islámica. Corán es el libro que descendió prodigiosamente la *Noche del Destino*, en el monte Hirá, y se fue completando poco a poco a lo largo de los años. Sus últimos contenidos fueron dictados por el Profeta en su peregrinación a La Meca, poco antes de su muerte. Es la palabra no creada, eterna, del propio Dios, dirigida por Mahoma a los creyentes que quieran realizar sus vidas en torno a ella. Para el musulmán Dios lo ha dicho todo en El Corán y nadie puede añadir ni cambiar nada en absoluto.

Salmodiando y meditando sus palabras el musulmán las transfiere del escrito al corazón por medio de la palabra. De esta manera la sensibilidad del creyente va del sentido aparente (*zahir*) al sentido oculto (*batim*) del mensaje eterno de Dios pronunciado en el tiempo por Mahoma. Al contenido escrito de El Corán añade el creyente el ejemplo del Profeta Mahoma: "hombre perfecto y profeta escogido...". Los primeros discípulos recogieron el ejemplo de sus obras y la forma en que vivió e interiorizó las palabras de El Corán que él mismo había transmitido por mandato divino. La tradición sobre la santidad de Mahoma está recogida en el *Sello de los Profetas*. El *Hadiz* recoge la tradición de los dichos del Profeta y la *Sunna* recoge sus comportamientos para resolver problemas sociales concretos. El *Hadiz* y la *Sunna* son, junto al Corán, fundamentos de la ley islámica. La comunidad islámica entiende la vivencia de su fe como una actualización de la vivencia religiosa de Mahoma al contemplar las enseñanzas de El Corán. De esta manera, la revelación islámica presenta tres facetas: El Corán, el Profeta y la Comunidad Islámica. El creyente llega a la revelación por la palabra escrita, el ejemplo viviente del Profeta y la participación comunitaria de la experiencia religiosa en el islam. La diferencia entre *sunítas* y *chiítas* consiste en que los primeros se reducen a las enseñanzas del Profeta; en cambio, los segundos las completan con las enseñanzas de Alí, primo y yerno del Profeta, así como de otros familiares señalados.

6.2. La fe islámica

Alá, el Dios único. En el islam el contenido más esencial de las creencias religiosas es la proclamación ante la sociedad de la unicidad de Dios, dentro del más estricto monoteísmo. Mahoma conocía el monoteísmo judío y cristiano, pero su intención fue radicalizar todavía más el monoteísmo, rechazando la confusión trinitaria cristiana en torno al monoteísmo y, por descontado, el politeísmo anterior de las tribus árabes de su entorno. Dios es creador absoluto, fundamento de todo, misericordioso, omnipotente, todo lo sabe, todo lo entiende, todo lo ve. Así, el islam admite como profetas a todos los personajes del Antiguo Testamento y al mismo Jesús, pero sin reconocerlo como Dios ya que esto iría en contra de la pureza monoteísta. La religión islámica se cree como la verdadera religión que proclama en el mundo la doctrina más absolutamente monoteísta. El Islam cree en otros libros revelados como La Torá, los Salmos, los evangelios, pero sólo El Corán es la revelación final y definitiva del Dios único.

Resurrección, Juicio Final y más-allá: la salvación final. El Dios único es creador del universo para conseguir la salvación del hombre. Pero ésta se produce escatológicamente, más allá de la muerte. La descripción de los sucesos escatológicos tiene una gran importancia en el islam; en ella se descubre una innegable influencia del pensamiento judío y cristiano. El islam es así una religión intensamente volcada hacia una esperanza de la salvación final que, en el Corán, se describe con lujo de detalles. El más-allá comienza por los acontecimientos tras la muerte (se concibe como separación del alma y del cuerpo). Después se produce inmediatamente el interrogatorio ante la tumba o *juicio intermedio*, realizado por ángeles. La *gran catástrofe* es el escenario en que se produce el *Juicio Final* (un potente resonar de trompeta, el temblor de la tierra, fenómenos cósmicos...). Antes del Juicio se producirá la gran resurrección de todos los muertos: Dios es omnipotente y puede llamar a los hombres a una nueva vida por la resurrección. Dios será entonces el

único y supremo juez. Pronunciada la sentencia unos irán a un paradero neutral, otros al infierno y otros al paraíso. El Corán describe con imágenes fastuosas los placeres inefables del paraíso, la felicidad serena en el maravilloso jardín de Dios con sus ríos de agua, leche, vino y miel, con su abundancia de frutos y de cuanto contribuye al bienestar corporal, con su paz y felicidad absoluta, con las relaciones sexuales con las jóvenes de rasgados ojos o *Huríes*, etc. Las mujeres creyentes compartirán también esas delicias y hallarán en el paraíso la benevolencia divina. Siguiendo al Corán que dice, refiriéndose a Dios, que “las miradas no le alcanzan”, los *mutazilíes* rechazan en el paraíso la posibilidad de contemplación divina. Pero los *asharíes*, por el contrario, ven en la visión de Dios la felicidad suprema que Dios ha concedido a los creyentes y a las creyentes.

6.3. *El camino personal al Paraíso*

Las obligaciones personales en el islam. El creyente puede llegar al paraíso y ésta es la voluntad de Alá. Pero para ello debe seguir el camino señalado por Dios, que es el camino de la santidad, la sumisión total a la divinidad (*islam* significa sumisión a Dios). La obligación esencial es la *profesión de fe* o *shahada*. Es dar testimonio de Alá como Dios único y salvador: testimonio ante todos, ante los mismos creyentes del islam y ante los no creyentes o infieles. Esta testimonialidad supone una manifestación pública que es un riesgo y se hace con valentía, con esfuerzo o *Dchihád*. De ahí que se tienda a realizar en grupo todas las manifestaciones de la fe, donde el testimonio es más eficaz, ante la comunidad islámica y ante el exterior. La segunda obligación es la *oración* o *salát*. Las cinco oraciones rituales tienen nombre y hora. Pueden hacerse en cualquier sitio, mirando a La Meca. La oración comunitaria en la mezquita es los viernes. La oración es la relación con Dios que alcanza su máxima expresión en las numerosas escuelas de mística islámica (*sufismo*). La tercera obligación es el *ayuno* o *siyám*. Se realiza en el mes del Ramadán y significa la entrega a Alá por la oración y la espera de la salvación. La cuarta obligación es la *limosna* o *zakát*. El hombre es sólo depositario de los bienes poseídos, el único propietario es Dios. Los hombres desposeídos tienen derecho a recibir la limosna del que posee algo. Limosna es compartir y es una obligación esencial. Todos son libres en sus obras y pueden acumular riquezas; pero aquel que llega a poseer tiene la obligación de compartir por la limosna. La quinta obligación es la *peregrinación a La Meca* o *Al-Hadch*. Es la repetición ritual de la peregrinación del Profeta y supone la muestra exterior definitiva de la identificación con la fe del islam pretendida en la propia vida. Los que no tienen medios no están obligados.

El islam como proyecto de civilización. El islam es una religión cuya práctica se realiza de forma comunitaria y, por tanto, arrastra consigo la organización de la comunidad. La vinculación testimonial de unos a otros, al arrastre comunitario en las prácticas, hace que lo social sea esencial desde la misma familia, donde se proclama a Dios, se ora, se ayuna, se hace limosna y se peregrina a La Meca. El creyente queda profundamente impactado desde la misma infancia, psicológicamente afectado y vinculado existencialmente a los suyos, a su comunidad. La comunidad islámica —modernamente el Estado Islámico— se organiza para vivir la fe islámica en comunidad, ya que la aplicación del Corán exige una comunidad donde tenga vigencia. La *ciudad islámica* (la primera fue creada por Mahoma) tuvo así desde el principio una estructura coránica que se repitió en todas las ciudades

que se fueron creando. La sociedad islámica va así encaminada a crear las condiciones ambientales y de paz que permitan la realización de las obligaciones del creyente.

La Dchihád islámica. El islam es una religión esencialmente social, de una forma mucho más intensa que cualquier otra religión. En principio es una religión de paz, tolerante con las otras religiones, ya que la religiosidad es siempre un acto libre. Sin embargo, El Corán alerta continuamente a los creyentes a estar atentos porque son constantes las agresiones que, desde el exterior, tratan de alterar la paz con que el creyente, amparado por la comunidad islámica, por la ciudad islámica, por el estado islámico, trata de seguir el camino ritual de las obligaciones para alcanzar el Paraíso. Cuando esta paz de la comunidad islámica se ve alterada por agresiones, el creyente debe responder con el esfuerzo defensivo o *Dchihád*. El islam es así tolerante con otras comunidades religiosas que vivan encerradas en sí mismas y no interfieran; pero si alteran la paz del islam (por ejemplo, si tratan de hacer proselitismo) no son toleradas y se les responde con la *Dchihád*, el esfuerzo defensivo a que el islam tiene derecho. En los primeros siglos de expansión del islam, los deseos de propagar las propias creencias emergentes transformaron la *Dchihád* en "guerra santa". En ocasiones, una nación islámica puede ser agredida y el *Dchihád* se transformará automáticamente en "guerra santa"; pero, para los teólogos islámicos, el islam no es una religión agresiva que trate de imponer por la fuerza sus creencias (esto pudo pasar en otros tiempos quizá, como también lo hacían los cristianos). Sin embargo, modernamente, muchos imanes y dirigentes de la comunidad islámica observan que el mundo occidental, por su fuerza comercial invasiva en todos los sentidos, se ha convertido en una fuerza que irrumpe en el mundo islámico y le quita la paz tradicional para vivir su religión. Por ello, se trata de una nueva forma de agresión cultural difusa que exige la respuesta defensiva de la *Dchihád* establecida por el Profeta en El Corán. En este sentido se señala al mundo occidental, especialmente a los Estados Unidos, como Satán, como principio agresor responsable de la corrupción moral e imposibilitador del cumplimiento del camino hacia la salvación.

6.4. *El mutuo reconocimiento islámico-cristiano*

En principio, la coincidencia regional, en el Oriente Medio, de las grandes religiones monteístas –judaísmo, cristianismo e islam– es ya un indicio de que, en efecto, entre ellas deben de haber numerosas concordancias. Así es, incluso por la inspiración que al parecer, como hemos indicado, condujo a Mahoma del conocimiento de la tradición judeo-cristiana a la fundación del islam. Si tales concordias religiosas existen no debe haber duda de que la mirada bidireccional islámico-cristiana debe suscitar numerosas empatías. A pesar del mencionado origen de las tres religiones dentro de una misma tradición religiosa regional, el hecho es que islam y judeo-cristianismo son dos tradiciones religiosas distintas; hay mucha menor conexión que entre el judaísmo y el cristianismo, aunque los profetas y hombres santos judeo-cristianos son así considerados por el islam, incluido el mismo Jesús. Por otra parte, no debemos olvidar lo que antes se ha explicado en este capítulo: que cada religión tiene derecho a tener sus propias

creencias. El hombre es libre para creer en las creencias religiosas que considere. El cristiano es libre para adherirse a la doctrina de Jesús y creer en Él. De la misma manera el islam es libre para creer en la revelación de Dios a Mahoma en los términos de su propia fe. El respeto profundo nacido del mutuo reconocimiento significa reconocer el derecho a configurar una fe libre, sin estar sometida al escrutinio fiscal racionalista de las otras religiones. Las diferentes creencias son así vistas como diversos reflejos del mismo Dios presente en las grandes religiones, tal como han sido configurados con la imaginación y riqueza humana de sus respectivas tradiciones historicistas.

La mirada del cristianismo sobre el islam. Insistimos en que la prevalencia actual en la opinión pública occidental de la idea simple de un islamismo radical y fundamentalista no se ajusta a la realidad. Constatar la existencia de grupos de radicales no es falso; pero sí es falsa la generalización, la universalización y la absolutización. Pero, frente a visiones unilaterales, la visión empática de los cristianos sobre el islam debe ser realista, ponderada y, sobre todo, empática en la percepción de las grandes riquezas del islamismo como religión. Como ya se ha explicado, un carácter esencial del islam es su dimensión social y la idea del estado como organización de la sociedad islámica. Por consiguiente, la mirada sobre el islam no puede olvidar rasgos importantes de la concepción islámica de la sociedad que están integrados perfectamente en la unidad de su fe. Lo que el cristiano percibe inmediatamente en el islam es la estructura diáfana de una comunidad de fe donde destacan con excelencia las grandes constantes de lo que hemos llamado el “universal religioso”.

a) *Excelencia del “universal religioso” en el islam.* El islam es, sin duda, una expresión de lo que podríamos llamar una religión esencial. Cree de forma manifiesta y definida en un Dios Único al que libremente somete la existencia humana en todas sus dimensiones, personales y sociales. La comunidad islámica de creyentes concibe su vida unitariamente, la vida civil es reflejo de la vida religiosa. La idea de Dios en la teología islámica es la misma que en la tradición judeo-cristiana (a excepción de la trinidad cristiana): un Dios creador, sostén del universo, providente, todopoderoso, omnisciente, que ama al hombre y a su creación, etc. Dios ha establecido un plan de salvación revelado finalmente al profeta Mahoma (admite también otras revelaciones anteriores que culminan en Mahoma). Todos los hombres serán examinados en conformidad con este plan en el Juicio Final y el Paraíso, descritos con profusa imaginación por el profeta, será el premio para quienes hayan vivido según la ley coránica. La respuesta humana a este Dios es la oración, vivida con una profunda religiosidad. El sentido de oración islámico es admirable, abarcando toda la vida del creyente. El musulmán siente a Dios y vive unido a Él en una experiencia de fe profunda que culmina en las manifestaciones eximias de la mística islámica (por ejemplo, en el sufismo).

La convicción y seria vivencia de la fe islámica se manifiesta en la radicalidad del testimonio y en la vivencia social de la fe. El musulmán vive una explícita y constante vivencia de fe en la familia y en todas las instancias del orden social. El islam no teme manifestar su fe y en los creyentes la fe va por delante de la vida ordinaria, o mejor, en total armonía con todas sus facetas. Las manifestaciones desviadas de esta fe –como el fanatismo que lleva al fundamentalismo radical, incluso al terrorismo– son también, en el fondo, una prueba de hasta qué punto la vida del creyente musulmán se funda en la fe religiosa y compromete la vida. La vivencia de la fe en el islam es un ejemplo para las otras religiones y también para el cristianismo.

b) *El monoteísmo islámico.* El islam hace de la idea trinitaria de Dios en el cristianismo (o en el hinduismo) una cuestión polémica. Pero, en cambio, para el mismo cristianismo el monoteísmo es también esencial y, por ello, no puede sino reconocer la pureza del monoteísmo islámico. El cristianismo es consciente de que su fe trinitaria deriva de la doctrina, a su entender revelada, de Jesús y es un misterio en el que los cristianos creen, remitiéndose a su creencia en el *kerigma* primitivo. Pero en ningún momento considera un factor negativo el monoteísmo puro islámico, tal como se ha configurado con legitimidad en su tradición historicista. En la fe básica hay, pues, coincidencia, sin que el cristianismo pretenda que el islam debiera asumir también la idea trinitaria de Dios. El cristiano, cuando mira hacia el islam, tiene la sensación de que se está hablando del mismo Dios de la tradición judeo-cristiana.

c) *La comunidad de fe en el islam.* El hecho histórico es que el islam nació en la primera comunidad creada por Mahoma. Como acto libre de los creyentes esa comunidad no distinguió la vida civil de la religiosa (en aquellos tiempos hubiera sido extraño hacerlo, ya que lo común era la identificación entre la sociedad y el estado, tal como pasó en el teocratismo constantiniano cristiano). El cristianismo –y el mundo occidental en general– debe aprender a mirar al islam como un grupo humano que libremente asume sus formas de organización socio-religiosa que conocemos como sociedad islámica. Recordemos que no hay más que un derecho humano básico: la libertad. Es antes la libertad que la democracia. Por tanto, cuando la mayoría social casi absoluta de las naciones islámicas quiere dar forma a su convivencia de acuerdo con su fe y su tradición islámica, es una decisión que debe ser respetada porque es un acto colectivo de libertad.

d) *La oración islámica.* Es otro aspecto admirable de la religión islámica que se manifiesta en la forma de un serio testimonio ante la comunidad. El factor social islámico se manifiesta como oración. Así, la presencia viviente del Espíritu del Dios de todas las religiones se hace presente en una experiencia de la oración en que lo comunitario tiene un grado de intensidad especial. El islamismo tiene tres elementos en su experiencia de oración que deben suscitar la admiración del mundo cristiano: su intensidad emocional, su vivencia social y su compromiso

testimonial. El cristiano se siente unido a la experiencia de Dios de los musulmanes que, sin duda, proviene del mismo Dios universal que funda todas las religiones. La experiencia mística musulmana es la experiencia del mismo Dios de la mística universal, también cristiana.

e) *La dinámica de la teología islámica.* El cristianismo sabe que el islam se funda en la creencia de que Dios ha dictado El Corán al profeta Mahoma. No se puede cambiar un ápice de su contenido. Por ello, se piensa que el islam está “atado” a la literalidad de su Libro Sagrado y ello produce un inmovilismo que dificulta su adaptación al mundo moderno. No obstante, el cristianismo quiere entender que el islam es también una religión susceptible de dinamismo, no para cambiar El Corán sino para entender mejor su contenido. La teología cristiana sufrió un proceso parecido, pasando de la “literalidad” en el sometimiento a la Biblia a su interpretación. Interpretación no es falta de fidelidad sino esfuerzo por mayor fidelidad, por un más preciso conocimiento humano de la verdad que se halla en la revelación que se admite. La presencia de la razón en el islam fue ya reclamada en diversos tiempos (vg. Averroes) y la cultura islámica fue líder en el desarrollo científico durante los siglos que siguieron a su fundación. El dinamismo podría ser promovido por los mismos teólogos del islam.

f) *El islam, religión de paz.* El objetivo de la sociedad islámica es poder vivir en paz y sosiego la propia religión. El islam sabe que hay otras religiones y creencias con las que debe convivir y debe respetar. Así ha pasado en muchos momentos de la historia. La *Dchihád*, antes explicada, es una reacción defensiva contra las agresiones de uno u otro tipo (vg. proselitismo) a la sociedad islámica y no puede entenderse como un principio de agresividad violenta contra el resto de naciones y religiones para imponer el islam. Hubo momentos del pasado en que, al igual que pasó con el cristianismo y con otras religiones, se aplicó una política expansiva, violenta y de conquista. Pero lo que se produjo por razones políticas del pasado no puede generalizarse como principio de la teología del islam (tampoco pueden generalizarse las políticas cristianas de la Edad media por las mismas razones). Por ello, el cristianismo debe ver en el islam una religión que, de acuerdo con sus principios, es susceptible de ser comprometida en un proceso de paz universal.

La mirada del islamismo sobre el cristianismo. El islam debe aprender a mirar al cristianismo como una religión que evoluciona, siendo fiel a sí misma, y que, en la actualidad, ya no es la religión de la Edad media ni la que intentó mandar en siglos anteriores “misiones” a los países islámicos para deshacerlos por el proselitismo sistemático. El cristianismo no es ya ni siquiera responsable del caos moral de los países occidentales, ni de sus políticas económicas y de dominio expansionista colonial. El cristianismo es una religión que evoluciona hacia el paradigma de la modernidad que proponemos en este ensayo. Este paradigma, en efecto, permitiría que el islam mirara con nuevos ojos la religión cristiana y descubriera

en ella contenidos importantes que pudieran ayudar a la mejor comprensión de la misma fe del islam.

a) *Aprender a entender la esencia del cristianismo.* El islam con frecuencia considera que la esencia del cristianismo es su doctrina trinitaria que contrapone a la idea islámica del Dios Único. Sin embargo, la realidad es que los hombres que constituyen el islam son seres humanos sometidos a la indigencia general de la condición humana: son pobres, sufren enfermedades, tribulaciones familiares y muerte de los seres queridos, violencias e injusticias, angustias y problemas psicológicos, incomprensión... Sin embargo, a pesar de todo, aceptan la vida tal como es, su condición trágica agobiante, pero ello no es obstáculo para creer en el Dios Único y estar abiertos a la esperanza religiosa de la resurrección obrada por el Misericordioso en el Paraíso. En definitiva: la esencia de la experiencia religiosa humana del islam es la de todo ser humano y la misma del cristiano: es la actitud de apertura a la esperanza en un Dios liberador a pesar de su silencio, de su lejanía ante la historia humana y el drama del sufrimiento. Pues bien, la esencia del cristianismo es el mensaje divino que nos confirma que, en efecto, el Dios real se ha ocultado, ha admitido nuestro camino de dolor, pero es el Dios que nos resucitará. Esto es lo que el islam cree y en esto puede estar unido al cristianismo. El cristianismo cree que el Misterio de Cristo nos dice que el Dios real ha establecido su anonadamiento kenótico, ha perdonado el pecado y nos salvará por la resurrección anticipada en Cristo. Una profunda religiosidad como la del islam debe ser sensible a este mensaje esencial del cristianismo porque ya en su experiencia religiosa esencial es implícitamente cristiano, seguidor del Dios oculto que, sin embargo, nos salva.

b) *Aprender a respetar la legitimidad historicista del cristianismo.* El islam debe aprender a leer los signos de la historia. ¿Cabe pensar en un Dios que ha abandonado a todos los pueblos y sólo se hizo presente en el islam? Esto no es lo que el islam cree (la revelación al Profeta es sólo la revelación plena), ya que Dios ha estado y sigue estando presente en otros continentes, en otros pueblos y naciones, en otras tradiciones culturales. De acuerdo con la lógica expuesta en este capítulo, sobre el mutuo reconocimiento interreligioso, Dios ha estado en los pueblos constituyendo diversas experiencias religiosas que son legítimas y tienen el derecho a existir que Dios mismo les ha dado. El derecho y legitimidad historicista del cristianismo —así como también de las otras religiones— deben ser reconocidas por el islam. La existencia del cristianismo no niega la existencia del islam, así como la existencia de éste no niega la de aquél. Pero hay algo más importante: las visiones historicistas de las religiones no se contradicen, deben tolerarse unas a otras, respetarse, admirarse y enriquecerse mutuamente.

c) *Aprender a sentirse respetado en el historicismo propio.* Reconocer las otras religiones, y el cristianismo, permite también alcanzar la persuasión de que las otras religiones reconocen también la propia. La evolución de la religión cristiana hacia

el paradigma de la modernidad puede arrastrar a las religiones a la nueva sensación de que las otras no son "adversarias" sino solidarias en el reconocimiento del Dios Único ante la increencia. El islam debe aprender a sentirse reconocido y valorado en su legitimidad histórica, respetado en la forma de entender su religiosidad y apelado a solidarizarse con el universal religioso.

d) *Aprender la dinámica social y teológica de la fe.* El islam debe mirar a las otras religiones, especialmente al cristianismo, para constatar qué evolución se ha producido. El cristianismo cree igualmente en una revelación que ha sido transmitida en las Sagradas Escrituras. Hubo un tiempo en que la teología se atenía literalmente al contenido bíblico, pero se llegó a la persuasión de que la misma fidelidad al texto obligaba a interpretarlo. El islam puede admitir que El Corán no pueda sufrir el cambio ni de una parte mínima. Puede mantener este principio, pero si entiende mal el contenido se estará falseando la revelación coránica. Muchos piensan que hoy hay fundamentalistas que lo están falseando. Por ello, al no haber en el islam una autoridad central, deberá ser la sociedad islámica la que con la valentía de unos y otros vaya introduciendo poco a poco una revolución teológica que beneficie a la misma sociedad islámica y la purifique en sus creencias coránicas.

e) *Integrarse en un proceso interreligioso de paz universal.* El motor hacia el cambio dinámico de la sociedad islámica debe ser el impulso a participar en el movimiento del mutuo reconocimiento interreligioso que, si el cristianismo caminara hacia el paradigma de la modernidad, según nuestra propuesta, podría producirse. Si el Dios Único Misericordioso quiere la paz de la sociedad de los creyentes en el islam y la paz de los pueblos en que inspiró las otras religiones, entonces, en el marco del mutuo reconocimiento interreligioso, las religiones deberán caminar juntas en el proceso de la paz. En ese camino en que las religiones deberán asumir una responsabilidad importante le corresponde al islam un papel de protagonismo al que no puede cerrarse. Para ponerse en las condiciones apropiadas para asumirlo, llegado el momento, el islam debe hoy comprometerse en un proceso dinámico que le lleve al verdadero entendimiento del contenido del Corán.

7. Las religiones en la cultura de la modernidad

La configuración del mundo moderno, en especial el cambio en la imagen de la realidad en la Era de la Ciencia, suponía en el cristianismo una tarea de readaptación que, sin embargo no se llevó a cabo. La pervivencia del paradigma antiguo hasta nuestros días determinó sin duda una cierta manera de entender la relación entre el cristianismo y las otras religiones. Sin embargo, actualmente se empieza a perfilar una madurez histórica apropiada para el gran cambio que se realizará cuando el cristianismo pase del paradigma antiguo al paradigma de la modernidad. El nuevo paradigma permitirá un nuevo enfoque en el diálogo

interconfesional cristiano e interreligioso que hemos expuesto. Que las líneas de actuación que hemos propuesto pudieran llegar a cumplirse dependería de que, en efecto, el cristianismo fuera capaz de dar el tránsito al nuevo paradigma de la modernidad. Todo son hipótesis y propuestas que, aunque puedan hacerse desde una argumentación que en nuestro caso es evidente, no van más allá de ser serias “especulaciones argumentadas”. Pero, en todo caso, permiten vislumbrar que tiempos excepcionales podrían estar avicinándose para la convergencia interconfesional cristiana y para el diálogo interreligioso.

La tormentosa historia de las relaciones interconfesionales cristianas y de las interreligiosas ha sido, y es en cuanto todavía pervivan, un hecho producido que debería avergonzar a todos los creyentes en Dios. Esta lamentable situación de enfrentamiento secular es hoy tanto más incomprensible por cuanto los problemas de las religiones no son las otras religiones, sino el proceso social de secularización creciente, y de increencia militante, ya en un alto desarrollo en los países desarrollados, secularmente cristianos y hoy bajo la influencia de la modernidad, pero que también comienza a extenderse a otras culturas como la judía (sin duda), la hinduista, la budista, e incluso la islámica.

El recorrido emprendido por la fe de las grandes religiones —judaísmo, hinduismo, budismo e islamismo— sugiriendo la mirada enriquecedora esencial que pudiera posarse desde unas sobre las otras, nos hace vislumbrar que el diálogo y la convergencia, su unidad como testigos de un único Dios, es posible. El “mutuo reconocimiento” podría brotar en las relaciones interreligiosas hasta hacerse realidad una nueva época —en que se saldara la deuda de las religiones contraída con la historia— porque las grandes religiones fueran testigos o reflejos poliédricos de la única luz del Dios creador, diseño y señor de la historia. Este tiempo nuevo de la solidaridad interreligiosa supondría poner en juego diversos factores que han sido argumentados a lo largo de este capítulo y que estarían favorecidos por la entrada del cristianismo en el paradigma de la modernidad.

El universal religioso. Las religiones creen en un Dios que ha establecido un “camino de salvación” que debe ser recorrido libremente por el hombre (el budismo debería ser entendido en los términos antes expuestos). La creencia en Dios salvador se hace siempre, como exigencia natural inevitable, desde el drama de la existencia, abocada a la indigencia y a la muerte. Las religiones desvelan el *enigma* del universo y creen en un poder salvador divino aceptando el *drama* de la vida, a pesar de la lejanía y del ocultamiento de la realidad divina. Esta apertura confiada a lo trascendente, a pesar del sufrimiento y de la oscuridad de la existencia, es la religión. El resultado es la experiencia religiosa donde el único Dios, de la misma forma a través de su ontología holística en el cosmos, hace acto de presencia en lo íntimo del “espíritu” de los seres humanos, atestiguada en las múltiples vías místicas en todas las religiones. La religión no puede ser religión sin responder a la estructura de este “universal religioso” que responde a la apertura

a Dios desde un cosmos enigmático y dramático. Este universal es la esencia de todas las religiones.

El cristianismo universal. Nada más esencial para la tradición cristiana que entender en el Misterio de Cristo la expresión sustancial del eterno designio divino para la creación del mundo y para la salvación del hombre. Así, en la hermenéutica del cristianismo desde el paradigma de la modernidad se puede entender cómo y por qué el Misterio de Cristo, Voz del Dios de la Revelación, es armónico con la Voz del Dios de la Creación. La modernidad permite ver la universalidad del cristianismo por cuanto en la revelación da Dios la respuesta confirmatoria que dice “sí” al universal religioso de la condición humana en todas las religiones. En otras palabras, el cristianismo es decir “sí” al universal religioso; lo mismo es decir que el cristianismo es el “sí” de todas las religiones. No podía ser de otra manera si debe aceptarse la lógica de la presencia universal del Dios viviente en todas las religiones, ya que el mensaje de salvación en el cristianismo no va dirigido a un *numerus clausus* sino a la humanidad de todo tiempo y lugar. La revelación de Dios en Cristo –su designio salvador– no podía ser sino un designio salvador universal. La salvación actuante, por la estructura natural asequible a todos, que se realiza en la experiencia religiosa, personal y libre de todo hombre. El cristianismo está así dentro de todas las religiones en la misma forma en que todas están dentro del cristianismo.

La pluriformidad historicista de las religiones. El universal religioso ha sido interiorizado en las diferentes culturas y tradiciones religiosas, produciendo en ellas diversos patrimonios historicistas cuyos “núcleos específicos” pueden enriquecerse mutuamente, como hemos comentado en la exposición precedente. Cada religión debe aprender a reconocer la presencia en ella del “universal religioso”. Este es la fuente fundamental de solidaridad y unidad interreligiosa. Al mismo tiempo cada religión debe aprender también no sólo a tolerar, sino a respetar, valorar y a enriquecerse con los “núcleos específicos” con que las otras religiones han asimilado y vivido la experiencia del mismo Dios. La religión cristiana debe aprender a entender que su esencia es el “cristianismo universal” y que iluminar a los hombres con el mensaje cristiano no es intentar imponer a otras las religiones la “letra pequeña” de la iglesia y de sus perfiles historicistas, sino hacer presente el “sí” divino al universal religioso, es decir, proclamar la presencia universal del logos que se ha revelado en Cristo. Dicho sea esto sin pretender ignorar que el cristianismo defiende (y debe defender) que la iglesia cristiana es el vehículo de la revelación en la historia, en los términos expuestos inequívocamente en este ensayo (ya desde el capítulo II). Pero lo que la teología dogmática católica nos dice sobre la iglesia es que su misión no es imponer su inevitable “historicismo”, sino proclamar la universalidad del Misterio de Cristo para todos los hombres, culturas, experiencias religiosas y religiones. Proclamar la “iglesia universal” (en el sentido antes explicado) no es pretender unificar la humanidad bajo una sola disciplina eclesiástica, anulando la riqueza multiforme

de las tradiciones historicistas, que Dios ha querido y en las que ha hecho acto de presencia como Espíritu. Dios ha querido y ha fundado la iglesia cristiana para que juegue un decisivo papel histórico para hacer presente la revelación del Misterio de Cristo. Pero este papel histórico está cifrado en la proclamación del cristianismo universal. Es decir, la misión de la iglesia cristiana no consiste en luchar para imponer un historicismo frente a otros, sino el proclamar la "iglesia universal" como comunión de todos los pueblos en el "universal religioso" que contiene implícitamente el "cristianismo universal".

Solidaridad interreligiosa en la creencia. Este proceso de profundización teológica promovido por el diálogo interreligioso en el tiempo de la modernidad debería conducir al sentimiento de creciente solidaridad en la creencia. Todas las religiones deberían respetarse como manifestaciones de la presencia real de un Dios que ha hecho acto de presencia en ellas. La tolerancia, el respeto y el mutuo enriquecimiento teológico deberían producir prosperidad y prestigio de las religiones en sus respectivos ámbitos de influencia social. Las religiones, asumiendo sus respectivas tradiciones historicistas, pero respetando las otras, deberían asumir conscientemente el hecho de ser reflejos multiformes de la riqueza insondable de la presencia universal del Dios de la creación. Ninguna religión hubiera podido soñar, en los años del enfrentamiento, llegar a tener una influencia y un reconocimiento universal como el que se posibilitaría por esta solidaridad interreligiosa. Lo mismo podría decirse del cristianismo. El camino de expansión misionera buscando las conversiones al cristianismo no hubiera llegado nunca a un resultado tan decisivo como el de proclamar ante todas las religiones el "cristianismo universal" que permitiría la presencia consciente del Misterio de Cristo en ámbitos insospechados.

La solidaridad interreligiosa en la lucha contra el sufrimiento. El proceso de solidaridad teológica interreligiosa en las creencias profundas produciría un estado de euforia y fortalecimiento histórico en todas las religiones: judaísmo, hinduismo, budismo e islamismo se sentirían universales y vivirían la lógica de ser reflejos de una presencia universal de Dios congruente y con sentido. Ya no estarían en un "localismo religioso" deprimente, pues formarían parte de un proceso universal de la religión con sentido teológico. Verían con claridad la fuerza de la proyección universal de su mensaje religioso. Al mismo tiempo tendrían la seguridad de ser ellas mismas, manteniéndose fieles a las raíces de su tradición. El optimismo y simpatía, solidaridad entre religiones, las pondría en condiciones favorables para jugar juntas un nuevo protagonismo histórico excepcional posibilitado por la evolución de la filosofía de la historia civil en el siglo XXI. Las religiones podrían llegar a jugar un papel relevante en hacer posible el protagonismo histórico de la sociedad civil en un esfuerzo final para combatir, con pragmatismo y eficacia, el sufrimiento humano. Esta será, sin embargo, la temática del siguiente capítulo de este ensayo.

The first part of the paper deals with the general principles of the theory of the evolution of the human mind. It is shown that the human mind is not a static entity, but a dynamic one, which is constantly evolving and developing. The author argues that the human mind is a product of the environment, and that it is shaped by the social and cultural conditions in which it exists. He also discusses the role of language in the development of the human mind, and how it has enabled us to think and communicate in ways that are unique to our species.

The second part of the paper is devoted to a detailed examination of the evolution of the human mind from its earliest beginnings to the present day. The author traces the development of the human mind through the various stages of human evolution, from the earliest hominids to modern man. He discusses the changes in the structure and function of the brain, and how these changes have influenced the development of the human mind. He also examines the role of culture and society in the evolution of the human mind, and how these factors have shaped the way we think and behave today.

The third part of the paper deals with the application of the theory of the evolution of the human mind to the study of human behavior. The author argues that the theory can be used to explain a wide range of human behaviors, from the most basic instincts to the most complex social interactions. He discusses the role of the theory in the study of human evolution, and how it has helped us to understand the origins of human culture and society. He also examines the implications of the theory for the study of human psychology, and how it can be used to explain the development of the human mind and the way we think and feel.

Paradigma de la modernidad y filosofía de la historia

El momento histórico excepcional en que se produce la confluencia de ideas que deberá permitir el cambio de paradigma en el cristianismo, tras veinte siglos de permanencia en el paradigma antiguo greco-romano, coincide con la gestación en paralelo de otro proceso de dimensiones históricas excepcionales. Me refiero a la maduración en la conciencia de que la sociedad civil tiene posibilidades realistas, pragmáticas, de influir en el curso de la historia de las naciones y, por ello, de asumir una forma de compromiso nuevo en la lucha secular contra el sufrimiento humano. Los argumentos, contruidos en filosofía política y en filosofía de la historia, que fundan la conjetura de que se está gestando un cambio histórico de dimensiones colosales, han sido presentados ya por nosotros en obras anteriores, primero literariamente en *Dédalo. La revolución americana del siglo XXI* y segundo en el ensayo *Hacia un Nuevo Mundo. Filosofía Política del protagonismo histórico emergente de la sociedad civil*. La dimensión socio-política del paradigma de la modernidad supondrá para el cristianismo (y por ende también para las religiones) la gran ocasión histórica para salir decididamente de la pretensión teocrática ancestral de controlar la sociedad desde la religión. Sin embargo, el abandono del teocratismo abrirá el nuevo diseño de compromiso socio-político cristiano-religioso más fecundo en el marco moderno de la ciudadanía puramente civil de los hombres religiosos. La exigencia de compromiso civil cristiano-religioso coincidiría con el creciente protagonismo histórico de la sociedad civil en la filosofía de la historia del siglo XXI. La confluencia de la dinámica de la historia civil con la dinámica de la historia religiosa en el paradigma de la modernidad pondría a las religiones en unas excepcionales condiciones para jugar un papel decisivo en hacer posible un Nuevo Mundo en que, pragmática y eficazmente, la humanidad combatiera el sufrimiento humano.

La historia humana es anterior al cristianismo. Hubo muchos siglos de historia anterior y, una vez aparecido, la mayor parte de la humanidad siguió al margen de su influencia. Así ocurre todavía hoy. Aunque gran parte de las naciones estuvieron, y siguen estando, bajo la influencia cristiana, la historia civil discurre al margen de la religión cristiana. Podríamos decir incluso que al margen de las

religiones, aunque la influencia actual de la religión en los sucesos relacionados con el islamismo pudiera hacernos pensar lo contrario. Hubo tiempos en que la religión jugó un papel determinante en la historia de las naciones: pensemos en la antigüedad y en la Edad media. Pero de aquel pasado sólo quedan hoy las sociedades islámicas. En realidad, a pesar del pasado y de su presencia residual, la religión tiene sólo una cierta influencia en la historia actual que discurre por una lógica autónoma.

Sin embargo, la religiosidad individual y las religiones tienen una dinámica que conduce a influir en la vida civil de las naciones. Por una parte la religión individual admite la benevolencia divina para con los hombres. Dios ama a los hombres y los hombres deben amarse entre sí. De ahí que el hombre religioso, coherente con su sensibilidad religiosa profunda, si es sincera, tiende a mirar a los otros hombres con la misma benevolencia con que Dios los mira. Lo mismo acontece, por otra parte, en las religiones configuradas socialmente. De una u otra manera la benevolencia divina aceptada se traduce siempre en inducir a los fieles para que realicen unos con otros esa misma benevolencia divina. Cuando las grandes religiones han determinado la forma misma de las sociedades civiles (este es el caso del judaísmo, cristianismo, hinduismo, budismo e islamismo), el factor religioso llevó a la benevolencia interhumana: motivó hacia el amor, la compasión, la misericordia, el respeto, la solidaridad, la ayuda de unos a otros (sea esto dicho con las debidas cautelas). En alguna manera, por tanto, el *logos* o racionalidad, el sentido de las sociedades civiles ha sido aportado por las cosmovisiones religiosas. En otras palabras: la "filosofía de la historia" (el *logos* con que la sociedad entiende el fundamento del orden social) ha sido aportado por las religiones durante mucho tiempo. Hasta el punto de que no es posible reconstruir la "filosofía de la historia" de los grandes grupos humanos, de las culturas y de las naciones sin entenderla como la "filosofía de la historia" de sus respectivas religiones.

El fin de la "filosofía cristiana de la historia" antigua. El cristianismo, por consiguiente, actuó dentro de esta misma lógica general de la historia. En los tiempos antiguos (que llegan hasta el final de la Edad media) se encontró con una sociedad que, respondiendo a exigencias naturales, se había dotado a sí misma de una cierta organización social. En la época inicial el mundo civil era el imperio romano. La adaptación a esta cultura ambiental primitiva condujo a la formación progresiva del paradigma greco-romano, tanto en su vertiente filosófico-teológica como en la socio-política (capítulo III). Así nació la visión teocrática de lo socio-político que, de hecho, llega hasta nuestros días. Sin embargo, el paradigma greco-romano que fundó la racionalidad del orden socio-político de los tiempos antiguos llegó a su fin con la modernidad, ya en el renacimiento. Así como la ontología griega antigua se fue sustituyendo por la imagen de la realidad en la Era de la Ciencia, así también la filosofía de la historia antigua se sustituyó por

una nueva filosofía social. Desde ese momento quedó abierta para el cristianismo una tarea urgente, aunque todavía pendiente en la actualidad: adaptar la propia "filosofía cristiana de la historia" al nuevo condicionamiento de la modernidad en la vida civil.

Al estudiar el paradigma greco-romano lo hicimos en dos dimensiones: la filosófico-teológica y la socio-política (capítulo III). Pero al estudiar después la formación del paradigma de la modernidad nos referimos sólo en primer lugar a su dimensión científico-filosófico-teológica (capítulos IV y V), y, después, a la oportunidad que el nuevo paradigma moderno ofrecía al movimiento ecuménico interconfesional y al entendimiento interreligioso (capítulo VI). Sin embargo, todavía no hemos abordado el estudio de la dimensión socio-política del mismo paradigma de la modernidad. No lo hemos hecho, en efecto, ni en relación con el cristianismo ni con las otras religiones.

La "filosofía cristiana de la historia" de la modernidad. Si en el paradigma antiguo el cristianismo habilitó una cierta forma de entender cómo realizar su "compromiso benevolente" a favor de la sociedad humana (de acuerdo con la lógica de su tiempo), así igualmente, una vez instalado en el nuevo paradigma de la modernidad, el cristianismo deberá habilitar la nueva forma consecuente de entender cómo realizar su "compromiso benevolente" para con la historia humana. La nueva formulación no se ha producido todavía, a nuestro entender. Si aún no se ha dado la maduración de las ideas hacia el paradigma filosófico-teológico de la modernidad, menos todavía se habrá dado la consecuente maduración hacia el nuevo paradigma socio-político de la modernidad. Nuestra intención es proceder ahora a su explicación, de acuerdo con la lógica general de nuestras argumentaciones. La modernidad ofrece hoy al cristianismo, y a las otras religiones, un ámbito de "compromiso benevolente" mucho mayor que en el pasado. La emancipación de la sociedad frente al teocentrismo greco-romano no sólo no cierra las posibilidades de compromiso religioso y cristiano (al haber asumido la sociedad civil la dirección de la historia al margen de lo religioso), sino que "libera" a las religiones de ataduras ideológicas pasadas que impedían vislumbrar las verdaderas dimensiones de su compromiso. El "paradigma de la modernidad" como "paradigma de la libertad" puede también ser liberador del cristianismo para emprender una nueva época en que afrontar, unido a las otras religiones, su verdadera responsabilidad para con la historia humana. La lógica de este nuevo compromiso socio-político moderno para con la sociedad —la nueva "filosofía de la historia" cristiana y religiosa desde el "paradigma de la modernidad"— es lo que debemos exponer seguidamente. Será, como decíamos, la profundización en esta nueva forma de compromiso cristiano la que pondrá en condiciones a los ciudadanos cristiano-religiosos para asumir excepcionales responsabilidades históricas al entrar en confluencia con la lógica de la historia civil hacia el protagonismo emergente de la sociedad civil.

1. La dimensión socio-política del paradigma antiguo

Comencemos recordando dónde estuvo socio-políticamente el cristianismo durante siglos como consecuencia del paradigma greco-romano. Este tenía no sólo contenido filosófico: tenía también una concepción de la sociedad y del papel de la religión en ella. El resultado fue la derivación hacia el teocratismo político. A ello nos referimos ya antes (capítulo III). Supuesto cuanto entonces dijimos, hacemos seguidamente algunas indicaciones para reinterpretar el origen y la significación de este teocratismo greco-romano, así como para entender por contraste en qué consisten las novedades del paradigma nuevo.

1.1. *Consolidación del teocratismo en el paradigma antiguo*

El gobierno unipersonal caudillista en las sociedades antiguas. La forma de organizarse la sociedad ha dependido siempre de unos ciertos *ideales ético-utópicos* que representan el sentir popular. Los grupos humanos antiguos, por lo general asentados en lugares que por agricultura, caza, pastoreo y artesanía, les daban lo necesario para vivir, tuvieron siempre intereses básicos muy sencillos: el bienestar familiar inmediato, la seguridad frente a la naturaleza, la paz con los vecinos, el abastecimiento de las necesidades básicas, la administración de justicia, el respeto a los propios bienes, etc. Sería la forma popular más sencilla del antiguo ideal aristotélico de la “vida buena”. Esta forma de vivir abrió a la concepción de unos ciertos ideales éticos (comportamientos al servicio de esta “vida buena”) que proyectaban a un horizonte utópico (de avance indefinido hacia el progreso en estos ideales éticos). La sensibilidad popular derivó pronto a una manera de entender el *proyecto de acción en común* de ese grupo humano mediante la elección de un caudillo (rey, monarca, tirano...) que dirigiera la unidad del grupo en orden a la realización de sus intereses: un ejército para defenderse, la protección de los bienes, la impartición de justicia, etc. El pueblo se sintió así identificado con sus monarcas, ya que estos le representaban y le protegían. La forma de “gobierno unipersonal” ha llenado prácticamente toda la historia. Desde el gobierno de las *polis* griegas y del Imperio romano hasta las monarquías medievales, prolongadas en las monarquías absolutistas posteriores. Más adelante veremos que han surgido alternativas al “gobierno unipersonal”, siempre en último término orientadas a la “participación popular” (ya en Grecia y Roma). Pero la lógica primitiva del gobierno unipersonal ha estado siempre muy arraigada y, con frecuencia, ha seguido presente en otras formas políticas más modernas, aunque sea tomando diversos camuflajes (al amparo de ciertas “democracias” modernas se siguen escondiendo, de hecho, puros caudillismos).

El papel de la religión en las sociedades antiguas. Siendo la religión un factor social de importancia extraordinaria era lógico esperar que se produjera una

simbiosis con las estructuras socio-políticas. Si el pueblo cree en su Dios, o en sus dioses, se encomienda a su amparo y protección. Ahora bien, el amparo divino al pueblo debía realizarse de forma especial como amparo al monarca, de cuyas decisiones justas dependían el bien y la prosperidad del pueblo. El monarca se hace así, a los ojos del pueblo, el "ungido" por lo Alto que tiene la inspiración para gobernar. Por tanto, el gobernante ya no sólo es un político más: es un ser especial "ungido" por Dios. El sistema político y el monarca se sacralizan al situarse por la fe bajo el amparo y la providencia divina. Este teocratismo estuvo presente en la monarquía de Israel. También lo estuvo en la Roma republicana (de una forma especial, ya que en ella no hubo reyes) y, sobre todo, en la Roma imperial, donde el emperador no sólo fue el "ungido" sino que algunos lo consideraron incluso asumido en el panteón de los dioses.

El cristianismo en el paradigma socio-político antiguo. La iglesia primitiva no tuvo aspiraciones políticas. Bastante tenía con ordenar la teología cristiana, asentar las comunidades en proceso de expansión y hacer frente a la persecución cruenta del imperio romano. Pero la decadencia de la religión oficial de Roma y el crecimiento constante del cristianismo entre la población del imperio, así como sus principios éticos superiores, le llevaron a un prestigio social creciente. Sin duda que la conversión de Constantino se hizo eco de este prestigio. Para el cristianismo, acostumbrado a la persecución, la nueva situación fue un respiro. Pero Constantino albergaba el plan estratégico de reforzar al imperio dotándole de una nueva religión de estado, el cristianismo. Y así se hizo. Desde entonces el emperador gobernaría a su pueblo como "ungido" del Dios cristiano. En la doctrina de Jesús, que estaba siendo proclamada en el *kerigma*, no se contenía (capítulo II) una teoría política definida; se daban por presupuestas las prácticas socio-políticas del espacio mesopotámico antiguo que respondían a lo que los hombres habían querido hacer de sus sociedades. El cristianismo era sólo una doctrina sobre lo trascendente y la soteriología, pero tuvo que adaptarse con una filosofía de emergencia para responder a la nueva situación constantiniana.

Nacimiento del teocratismo socio-político cristiano. El cristianismo llevaba en sí mismo una doctrina de amor al prójimo y de caridad fundada en la misma esencia del mensaje de Jesús predicado en las bienaventuranzas evangélicas. La comunidad cristiana primitiva se sintió urgida por la fe a la ayuda de unos a otros por la caridad, hasta llegar a la misma compartición de bienes. Es evidente que esta misma doctrina tenía un valor universal: una sociedad cristiana debía instaurar el amor entre unos y otros, socorriendo a los pobres por el ministerio de la caridad. Una sociedad injusta en que unos a otros se desprecian, donde imperan el desamparo y la pobreza no es cristiana. Mientras la iglesia era sólo religión de comunidades aisladas, ciertamente el cristianismo no era responsable de las circunstancias sociales de pobreza, del desamor, injusticia y violencia. Sin embargo, cuando el cristianismo pasó a ser religión de estado se produjo un cambio sustancial: el Dios cristiano pasaba en alguna manera a legalizar sacramentalmente el

orden existente. La sociedad seguía siendo como siempre había sido, con pobres y ricos, con nobles y plebeyos, con señores feudales y siervos de la gleba (en la Edad media). Por otra parte, los monarcas “ungidos” por el Dios cristiano, comenzando por el mismo Constantino, no eran ejemplo de virtudes personales ni de gobierno justo. El caos social y político siguió como siempre, sin alterarse. Pero la sacralización de ese orden injusto se hacía ya desde la religión cristiana. ¿Qué podía hacer el cristianismo ante esta situación, una vez “atrapado” en el teocratismo greco-romano? Sólo le cabía hacer dos cosas que son las que, en efecto, intentó llevar a cabo. La primera exhortar a la caridad y a la atención a los pobres, como vemos en la formidable predicación de los santos Padres, apelando sin cesar a una sociedad caritativa por exigencia cristiana esencial. La segunda exhortar a los gobernantes, sobre todo al “ungido real o imperial” del que todo dependía, a un gobierno adornado con las virtudes cristianas: desde Eusebio de Cesarea, que no sólo “sacralizó” cristianamente el imperio romano y la figura de Constantino sino que trazó la imagen ideal del monarca adornado con las virtudes cristianas ideales, hasta el humanista renacentista Erasmo de Rotterdam instruyendo el gobierno cristiano del emperador Carlos I y el género literario llamado “espejo de príncipes”, tan cultivado en la patrística, en el imperio carolingio y en la Edad media.

La dimensión filosófico-teológica del paradigma antiguo. La iglesia, por tanto, se halló, tras la decisión de Constantino, involucrada en la justificación del orden socio-político del imperio romano. Hubo críticas a los gobernantes injustos, como vemos en los santos Padres: pero ya se movió siempre en un marco teocrático de fondo del que ya no pudo salir. Sin embargo, en ese tiempo, en la época constantiniana y después en la patrística posterior, se construyó paso a paso lo que hemos venido en llamar el paradigma greco-romano, de naturaleza filosófico-teológica (capítulo III). Y el hecho fue que la lógica del paradigma filosófico reafirmó a la iglesia en el papel “legitimador” o “sacralizador” en que los acontecimientos políticos ya la habían instalado. Este proceso ideológico lleva desde la patrística hasta la teología escolástica medieval. A) El orden social se fundaba ante todo en la razón natural y la iglesia era ya la depositaria principal de la filosofía greco-romana. La cristiandad fue acaparando la cultura y llegó un tiempo en que sólo la iglesia producía pensamiento. Esta filosofía racional –junto con la teología patrística– había dejado ya claro que la razón natural llevaba siempre al Dios cristiano como fundamento del orden social. B) La voluntad del Dios creador había quedado también manifiesta en la ley natural que la iglesia, detentadora de la razón natural, tenía la misión de proclamar y cuyo cumplimiento tenía obligación de exigir a las autoridades y al pueblo. C) Pero la voluntad divina no sólo se manifestaba en la razón y en la ley natural sino también, principalmente, en la ley de Cristo que debía inspirar el orden social y político. Ya en su momento estudiamos con cierto detalle el carácter teocrático implicado en la lógica del paradigma greco-romano en su dimensión

filosófico-teológica (capítulo III). De ahí que la iglesia acabara sintiéndose “a gusto” en el papel tutelar del orden político en que los avatares políticos la habían colocado desde Constantino. No sólo lo hacía de hecho (por avatares políticos), sino que le competía por derecho, pues la ley de Dios era fundamento de la sociedad en todos los órdenes.

La perversión del gobierno unipersonal. La organización social por medio del gobierno unipersonal fue un recurso constante a lo largo de la historia. Fue casi inevitable porque las sociedades primitivas apenas tenían alternativa. Sin embargo, fue un “proyecto de acción en común” peligroso, como la historia se encarga de mostrarnos. El monarca, y su sistema delegado de gobierno, podía ser justo; tenemos así el recuerdo de monarcas verdaderamente justos. Pero la monarquía estaba siempre próxima a corromperse, utilizando el poder para beneficiar los intereses personales del monarca y de los suyos. Las complejas “estrategias de acción política” en los gobiernos unipersonales de todos los tiempos muestran que, en efecto, hubo sublevaciones populares, asesinatos, intrigas palaciegas, cambio de monarcas, derrocamiento violento de dinastías... siempre como consecuencia de un ejercicio injusto del poder. La constatación de la perversión no se traducían nunca en poner en cuestión el sistema: sólo se trataba de corregirlo.

La perversión del ejercicio tutelar de la iglesia. En medio de una sociedad todavía muy primitiva en continua convulsión por las injusticias, arbitrariedades y violencias, la iglesia siguió su camino evangélico, como muestran los muchos santos de estos años, así como el esplendor de la vida monástica. Hubo papas, obispos, abades y santos que intentaron denunciar que el orden socio-político existente no era cristiano. Sin embargo, también es verdad que la “perversión del gobierno unipersonal” arrastró a muchos sectores del mundo eclesiástico. Parte de la iglesia no sólo toleró la corrupción, sino que se involucró en ella plenamente. La historia atestigua sin lugar a dudas las dimensiones colosales que en estos tiempos oscuros alcanzó en la iglesia la corrupción.

La seguridad teocrática, fundamento de la represión religiosa. Sólo por la inmensa seguridad subjetiva de poseer la verdad teocrática pueden explicarse los reiterados ejercicios de la represión religiosa, ejercida al unísono por el poder eclesiástico y por el poder civil asociado (en unas épocas más que en otras). Los juicios eclesiásticos, las penas conferidas, los ajusticiamientos, las torturas y las mil vejaciones de que fueron objeto los disidentes religiosos, sólo pueden explicarse en el supuesto del inmenso “fanatismo” de que estaban imbuidos sus protagonistas. Se tenía la persuasión de que la sociedad teocrática tenía derecho a eliminar físicamente, incluso a torturar, a quienes representaban un peligro del orden social, que era por su naturaleza un orden religioso. El bien común daba derecho a obrar hasta la eliminación física de todo aquello que se considerara un peligro, incluso aunque sólo se tratara del peligro de las ideas. El juicio de Juana de Arco o la represión contra los cátaros en Francia son ejemplo de represión religiosa. También el tribunal de la Inquisición o la persecución de las brujas

en toda Europa (o en América, como las brujas de Salem). Fue una represión religiosa multidireccional en que católicos reprimían a protestantes y estos a los católicos (como es el ejemplo del mártir inglés Edmund Campion), a la vez que católicos y protestantes reprimían juntos a disidentes no cristianos.

1.2. *Crisis y persistencia del teocratismo greco-romano*

Por consiguiente, el orden teocrático no sólo era un hecho circunstancial, sino un derecho divino consecuencia de la ley natural de la razón y de la ley revelada de Cristo. La iglesia era el árbitro natural que garantizaba el ejercicio de la ley divina. La persuasión de ejercer un derecho fundado en el orden racional y teológico de las cosas hizo a la iglesia muy difícil abandonar las posiciones teocéntricas. En nuestra opinión, todavía no han sido abandonadas de manera clara e inequívoca, sustituyéndolas por otro sistema de pensamiento alternativo que presente una plena definición. Esto es lo que, en último término, estamos intentando argumentar en este ensayo: la necesidad de entrar de manera ya definida en el “paradigma de la modernidad”, avalado por la inequívoca evolución del mundo moderno. En todo caso, debemos ser conscientes del proceso de crisis, de desmontaje histórico del teocratismo que había llegado a su plenitud con la cristiandad de Inocencio III tras la crisis de las investiduras y la etapa anterior cesaropapista de la época carolingia y del sacro romano imperio. El proceso histórico que acaba desmontando el teocratismo comenzó a fraguarse fuera de la iglesia, como movimiento civil, y es lo que conocemos como la modernidad.

Crisis del teocratismo por la perversión política. La corrupción eclesiástica mencionada, al involucrarse parte de la iglesia en la “perversión del gobierno unipersonal” de los dominios feudales, de las monarquías y de los imperios, fue percibida por los intelectuales, pero también por el pueblo llano. La Edad media estuvo llena de movimientos de protesta populares, siempre antieclesiásticos, que promovían una iglesia más auténtica y evangélica: desde los cátaros y valdenses hasta Wiclef y Huss o las guerras de los campesinos alemanes, ya a un paso de la reforma luterana. Los intelectuales de la baja Edad media, tras el triunfo del poder eclesiástico, no cesan también en su denuncia del incorrecto poder de la iglesia sobre la sociedad civil. Marsilio de Padua fue un anticipo de ideas que se repiten y llegan, ya en el renacimiento, a la reforma protestante, a Maquiavelo, Hobbes y Locke. Por consiguiente, la asociación de la iglesia al sistema del “gobierno unipersonal” fue un lastre de siglos y siglos. Aquel sistema teocrático pudo ser ejemplar (en el marco de su época), pero no lo fue. La perversión del sistema acabó arrastrando a parte de la iglesia y comenzó una larga etapa de protestas entre los intelectuales y en el pueblo. El teocratismo entró en crisis y entre otras cosas produjo en parte la reforma protestante.

La crisis de fundamentos por la modernidad. La insatisfacción y crisis por el estado de la iglesia acabó produciendo primero la convulsión teológica del nominalismo y segundo el nacimiento de la reforma protestante. Cuando esto sucedió, la modernidad estaba sólo naciendo. Por ello, la reforma no respondió plenamente al espíritu de la modernidad; sólo en algunos rasgos. Pero en otros, el teocentrismo y el teocratismo propio de la Edad media siguió manteniéndose sin asomos de crítica. Se combatió el poder eclesiástico de Roma, pero este poder se entregó de nuevo a la sociedad civil, como se ve en el teocratismo real de Enrique VIII, de Calvino y del mismo Lutero. Sin embargo, aunque la crisis del teocratismo medieval ya estaba en curso, el nacimiento pleno de la modernidad terminó de socabar los fundamentos ideológicos del teocratismo civil. Cae el teocratismo que la iglesia controlaba, pero se instaura otro teocratismo gobernado por la misma sociedad civil (vg. de la iglesia de Calvino o de las incipientes colonias en América). En el paradigma antiguo el teocratismo era, en efecto, resultado convergente de los dos aspectos del paradigma greco-romano: de su dimensión socio-política y de su dimensión filosófico-teológica. La dimensión socio-política era el gobierno unipersonal del imperio romano constantiniano, después desplazado a monarquías medievales, al imperio carolingio y al sacro romano imperio. Pero la concepción civil antigua del orden social fue desplazada por la modernidad y la religión fue pasando poco a poco de su papel institucional en el teocratismo anterior a un mero papel residual en la vida personal de los creyentes y de las iglesias. La posición de John Locke fue, en este aspecto, clarividente. El teocratismo medieval anterior era un concierto entre dos partes: la sociedad y la iglesia. Una de estas partes, la sociedad, fue denunciando poco a poco el teocratismo y se salió unilateralmente del concierto. La otra parte, la iglesia, quedó por ello colgada del teocratismo, sin saber qué hacer, con la perplejidad y el desconcierto de una novia a la que se ha dejado plantada. El proceso no fue inmediato. La misma reforma mantuvo la unión iglesia-estado en muchos de sus dominios. Pero se había abierto camino hacia la aconfesionalidad del estado y al laicismo moderno, tal como se verá en la gran constitución americana de la modernidad.

Mantenimiento del paradigma teocrático. ¿Qué debía hacer la iglesia en la nueva situación? Su posición, como hemos advertido, era ya desairada. Siempre de movimientos lentos, la iglesia se había hecho al teocentrismo y, además, la misma dimensión filosófico-teológica del paradigma greco-romano justificaba que el hombre y la sociedad sólo se entendían desde Dios. La sociedad debía por ello fundarse en la ley natural y en la ley divina: en ambas resplandecía la razón natural y la razón teológica. La razón imponía la verdad de Dios y por ello el derecho natural era, por naturaleza, teocrático. Aunque la ideología de la modernidad se imponía y se extendía por todas partes, muchos países todavía conservaban gobiernos unipersonales (vg. las monarquías nacionales absolutas del XVII-XVIII) y mantenían referencias residuales a Dios y a la iglesia. Pero el avance hacia posiciones aconfesionales y laicistas fue constante. No obstante,

la iglesia se mantuvo, y a nuestro entender, todavía se mantiene, en la posición teocrática matizada en que estuvo durante siglos. La iglesia aún proclama testimonialmente que la sociedad debería fundarse en Dios, que el humanismo sin Dios es un humanismo imposible y que los intentos de las nuevas sociedades hacia la construcción de un orden al margen de Dios y de la iglesia son intentos desorientados y fallidos que nunca conducirán al verdadero humanismo. Sólo la antropología y la sociología inspiradas en la ley de Cristo podrían llevar a la sociedad al cumplimiento de sus fines. Sin lugar alguno al desánimo, la iglesia ha seguido proclamando en encíclicas (que constituyen la llamada "doctrina social de la iglesia") cómo debería ser la sociedad para responder a la verdad de la razón y a la ley de Cristo. Sin embargo, si nos situamos en la perspectiva de no creyentes, de cristianos de otras confesiones o de miembros de las otras religiones, parece que estas proclamaciones no se verán tanto como "la" verdad cuanto como la verdad "de" la iglesia católica.

Adaptaciones "ad hoc". El problema para la iglesia no era tanto el haber abandonado el gobierno unipersonal por otros sistemas nuevos participativos, de soberanía popular, constitucionales y democráticos, cuanto que los nuevos sistemas se hubieran autonomizado frente al teocratismo cristiano. Si los nuevos regímenes políticos (monarquías constitucionales y repúblicas) hubieran seguido admitiendo el papel tradicional de Dios y de la iglesia, no se hubiera planteado ninguna inquietud. Por ello, aun sin audiencia real, a sabiendas de que la sociedad apenas se interesa por sus enseñanzas, la iglesia ha seguido actuando como si las sociedades modernas prestaran oído a su magisterio (como si no hubieran abandonado el teocratismo). Sin embargo, aunque la iglesia sigue en un teocratismo de fondo, lo ha ido matizando continuamente por una serie de adaptaciones *ad hoc* exigidas por lo inevitable de los hechos en los regímenes políticos del mundo moderno. Estos esfuerzos de adaptación son relativamente recientes (piénsese que hace 150 años Pío IX proclamó el célebre *Syllabus*, cuando todavía el integrismo católico se hallaba en pleno combate contra el mundo moderno y el liberalismo, actitud mantenida durante el siglo XIX y parte del XX). Es el caso del reconocimiento de hecho de la aconfesionalidad de los estados, de la autonomía de la sociedad civil, de la laicidad y hasta de la libertad religiosa, tema intensamente debatido, y no fácil de resolver, en el concilio Vaticano II donde las posiciones integristas, al estilo de Pío IX estaban todavía muy vivas (Cardenal Ottaviani), como se ve en las actas de las discusiones del concilio. Las adaptaciones *ad hoc* plantean, pues, una incertidumbre de fondo: ¿significan entonces que la iglesia ha desistido de su teocentrismo ancestral y nos hallamos abiertos a una alternativa definida? Nadie lo podría asegurar porque no se sabe nunca cuál sería la alternativa, dónde se encuentra formulada, a qué nueva filosofía responde y además, cuando menos se espera, aparecen actuaciones de la iglesia en concordancia con el marco teocrático tradicional que parecía moribundo pero que revive con fuerza insospechada. La iglesia de hoy sigue deseando —aunque defendiéndolo con más equilibrio y

discreción— que la sociedad se fundara en el “humanismo religioso” que imponen la razón y la ley natural

2. El compromiso socio-político cristiano desde el paradigma de la modernidad

La iglesia quedó, pues, “atrapada” por el paradigma greco-romano en los términos expuestos. Desde que irrumpió la modernidad quedó “en el aire” ya que desapareció el soporte civil que permitía el teocratismo con que se había identificado. Desde entonces su posición fue más y más incómoda en el mundo moderno. La iglesia católica, en nuestra opinión hasta el presente, todavía no ha concluido su proceso de adaptación a la nueva sociedad. En el fondo es todavía el mismo problema: su persistencia en el paradigma greco-romano, tal como se ha comentado con amplitud. En la dimensión filosófico-teológica el mundo moderno ha producido una imagen de la realidad que exige que el cristianismo dé el tránsito al “paradigma de la modernidad” filosófico-teológico (capítulo V). Pero también en la dimensión socio-política la sociedad actual ha producido un estado de cosas nuevo, que es lógicamente más correcto que el anterior, y que exige que el cristianismo dé el tránsito hacia el “paradigma de la modernidad” socio-político. En ambos casos se debe abandonar el paradigma greco-romano para instalarse en el “paradigma de la modernidad”. La pregunta, por tanto, se debe formular en estos términos: ¿cuál es la filosofía y teología socio-política del cristianismo desde la lógica del paradigma de la modernidad?

2.1. *La autonomía del discurso socio-político natural*

La autonomía del discurso natural. Un rasgo esencial del paradigma de la modernidad es la nueva imagen del hombre en la Era de la Ciencia. El origen evolutivo del hombre muestra cómo se forma su razón y cómo se pregunta, por ejercicio de la razón, cuál es su propia naturaleza en el interior del universo en su conjunto. Queda así abierto al enigma del fundamento último del universo que pudiera ser una Divinidad trascendente o un puro mundo sin Dios. Pero antes de que se pregunte y responda cuál es la verdad metafísica última de las cosas, el hombre se halla constituido en su condición humana y en posesión de un discurso natural que no es resultado de su reflexión metafísica sino lo que la hace posible. La ciencia nos dice hoy que la razón (así como la condición natural humana) debe entenderse como algo previo al discurso metafísico: éste se encuadra como manifestación especial del discurso natural. Este discurso (capítulo IV), que asume e integra instintos y apetencias básicos de la evolución animal, coloca al hombre en el mundo, le abre al diseño básico de su vida personal y colectiva, le hace

ponderar las grandes experiencias humanas con el dramatismo que comportan y le lleva al momento, para él decisivo, en que debe plantearse y responder a las preguntas metafísicas por el sentido último de la vida. No es lo metafísico (ni lo religioso) lo que constituye al hombre, sino que es el hombre el que construye libre y personalmente sus representaciones y opciones en torno al sentido último del universo.

El sistema natural de valores vitales. La vida responde a un sistema natural de valores que han tenido su origen en el mundo animal. Por lo general, los animales superiores sienten instintivamente su individualidad y su pertenencia a la especie, o al grupo. En el hombre el sistema de valores heredado del mundo animal, sin embargo, debe rehacerse por el ejercicio de la razón. Esta es, en efecto, la causa de los principios morales. El hombre se sabe, por su condición natural, como individuo y, al mismo tiempo, parte de la especie humana: parte de un grupo inmediato que le acoge y en el que realiza su vida. El otro hombre puede aparecer como enemigo de su grupo y debe defenderse. Él mismo puede ser un agresor para otros hombres cuando se disputan bienes esenciales para la propia vida y la del grupo. Sin embargo, el curso de la historia ha ido ampliando poco a poco la identificación de cada hombre con grupos más numerosos: bien sean tribus, ciudades, pueblos o naciones, estados y el concierto internacional. La naturaleza racional, por tanto, tal como fue reconocido por la escolástica clásica y por el *iusnaturalismo* de los siglos XVII-XVIII, funda la moral individual, la moral social, los principios de la organización política e incluso el sistema de valores estéticos. Para el hombre es así natural la conciencia de la propia dignidad, de su libertad, exigencia de autenticidad y de sus derechos frente a los demás, así como el sentimiento abierto de respeto, de justicia, de dignidad y de derechos del otro hombre, de solidaridad y de "amor" a los demás. Es la urgencia natural de buscar la felicidad propia y hacerla posible a los demás con una actitud "altruista" (hoy muy investigada en psicología animal y humana).

El discurso socio-político natural. El discurso natural, así como el sistema de valores naturales que produce, es el origen del discurso socio-político. Los hombres han imaginado, y realizado, formas de convivencia socio-política para alcanzar el sistema de valores racionales (y emotivos, racio-emocionales) que pertenecen a su naturaleza básica. El deseo ético-utópico de la "vida buena" de Aristóteles responde a estos valores naturales. Igualmente el diseño del sistema de convivencia socio-política bajo el "gobierno unipersonal" es resultado del discurso natural. También lo son todos los "proyectos de acción en común" que han sido diseñados a partir del renacimiento. Es importante advertir, por tanto, que, en el marco de la filosofía que nos permite el paradigma de la modernidad en la Era de la Ciencia, la razón política no deriva del discurso metafísico, sino del discurso natural que pertenece a la condición humana como tal.

Discurso socio-político natural y discurso metafísico. La misma razón natural, además, sitúa al hombre en un marco de autorealización como persona y diseña

formas de convivencia interhumana. Por ello, como exigencia de la razón, se ve conducida a plantear y responder a las grandes preguntas metafísicas ante el enigma final de las cosas. La respuesta deja abiertas dos posibles explicaciones metafísicas: la hipótesis de la Divinidad y la hipótesis puramente mundana de un mundo sin Dios. Estas hipótesis asumen el mismo discurso natural y el sistema de valores de la condición humana. Es posible que cada una de las visiones metafísica permitan hacer matices añadidos y lleven a la apertura de nuevos valores. Es posible incluso que permitan matices en el discurso socio-político natural. Pero siempre asumen lo natural y lo integran en el contenido propio de la metafísica (esto es lo que, en efecto, como veremos, hace el cristianismo). La diferencia de la perspectiva moderna con el enfoque del paradigma antiguo es que éste era esencialmente teocéntrico. Por tanto, el hombre, como resultado inexorable del ejercicio de la razón, conocía con una certeza metafísica la existencia de Dios como fundamento absoluto del ser del universo. Este conocimiento hacía que la naturaleza y la razón natural se vieran como ley natural que trasluce la voluntad divina; es decir, como ley natural que *eo ipso* es ley divina. Dios era, pues, en consecuencia, para el teísmo el origen de la moral y del orden socio-político (como siguieron diciendo tanto la escolástica como el *iusnaturalismo* de origen cristiano, aunque antes hubieran admitido que el orden social brotaba sólo de la razón natural). Para el paradigma de la modernidad la razón natural, en cambio, puede inclinarse hacia la hipótesis de la Divinidad, así como puede también inclinarse hacia la hipótesis puramente mundana. Para los teístas en la modernidad (sólo para ellos) Dios es la causa del orden natural, pero la ley natural del orden creado por Dios no es ya la ley del teocentrismo impositivo, sino la ley natural de la libertad creativa hecha a medida de la dignidad del hombre (capítulo IV). Pero para los ateístas la pura razón configura una ley natural al margen de la creencia. En todo caso, para todos, teístas y ateístas, el origen radical de la ley natural en la pura razón es la que constituye la autonomía de la razón política y la que pone en condiciones de elegir la cosmovisión que debe dar sentido a la vida.

2.2. *El fundamento ético-social cristiano: la axiología cristiana*

El cristianismo, al igual que las otras religiones, es una metafísica. No es un discurso filosófico, sino una metafísica consecuente con la adhesión existencial a la persona de Jesús de Nazaret. Esta doctrina religiosa, con la metafísica que contiene, supone el nacimiento de un discurso nuevo "teológico" (construido sobre el discurso natural) y la generación de un nuevo sistema de valores. Entre ellos un nuevo fundamento para el comportamiento personal y socio-político. La distinción entre la axiología natural y la axiología cristiana debe hacerse a partir de algunos principios determinantes.

La asimilación de la axiología natural. La axiología cristiana se construye a partir de la asimilación básica del sistema natural de valores (que, por otra parte, está también participado por otras metafísicas ateístas o agnósticas). Valores naturales como dignidad, libertad, autonomía, justicia, derecho, solidaridad, fraternidad, altruismo, sacrificio, respeto, amor... son la columna vertebral del sistema de valores natural y cristiano. La felicidad que busca el hombre natural es el cumplimiento de esos valores. La vida mundana sin Dios se construye sobre esos valores, pero no tiene posibilidad de sostenerlos porque finalmente se desmoronarán por el hecho inevitable de la muerte. En cambio, el hombre religioso se mueve por esos mismos valores y el deseo de que pervivan es la motivación esencial para abrirse a la esperanza de un Dios salvador que liberará la historia, a pesar de su lejanía y de su silencio. El cristianismo y las novedades que supone no eliminan nunca el contenido de la axiología natural. Esta se mantiene en lo personal, en lo social y en lo político.

Novedad y especificidad de la axiología cristiana. El sistema valoral que el cristianismo introduce supone dos cosas. Primero, una novedad. Segundo, una especificidad diferenciadora derivada de esa novedad. La novedad consiste en el factor religioso ya que, a través de la doctrina de Jesús aceptada en la fe, se accede a conocer en profundidad metafísica el fundamento del universo en Dios y el plan divino de la creación. Este conocimiento funda un conocimiento emocional nuevo de los valores que dan sentido a la vida. Este sistema de valores cognitivo-emocional nuevo lleva a los hábitos vitales o "virtudes teologales" de la teología, a saber, la fe, la esperanza y la caridad. Pero, segundo, lo nuevo de la axiología cristiana es la base de su especificidad: no niega la axiología natural sino que la asume, la perfecciona y la completa. Lo que se conoce, y abre un nuevo horizonte valoral, es el fundamento de la realidad en un Dios que es Amor y que crea por Amor. El Amor es la esencia de la imagen cristiana de lo real: Dios se da al hombre por Amor, en la kénosis que produce la libertad y la dignidad humana, y así el hombre debe darse a Dios por Amor en la kénosis inversa, negando el pecado, la autonomía del "seréis como dioses", y ofreciéndose a Dios en libertad. En la profundidad conocida del Amor divino el cristiano se sabe llamado a entrar en comunión con el Amor trinitario en que consiste la Divinidad misma, y hacerlo en la condición de hijo de Dios, hermano de Jesucristo, el Verbo encarnado. Esto es lo que se proclama en el *kerigma* cristiano. Así, en el cristianismo, el "amor natural" propio de la condición humana (de por sí una tendencia natural maravillosa) es asumido, perfeccionado y completado por el "amor teologal" o la "caridad cristiana". Así igualmente, la solidaridad y fraternidad propias de la axiología natural son asumidas, perfeccionadas y completadas por la convicción cristiana de una fraternidad superior fundada en la llamada a la filiación divina universal. Todo hombre es hermano no sólo por la carne (por axiología natural), sino que lo es porque todos somos amados por Dios como hijos, llamados a la filiación divina en la hermandad con Jesucristo (axiología cristiana).

La caridad universal como axiología esencial: la sociedad cristiana. La lógica de la fe cristiana lleva, por tanto, a una caridad universal: esta es la esencia del "sistema de valores" propio del cristianismo (axiología cristiana). Amor a Dios y Amor al prójimo, al otro hombre sin limitación ni distinción. Incluso a los enemigos, a los que odian y desprecian, como recoge la tradición evangélica primitiva. Esta apertura al Amor, si es verdadera, supone siempre un convencimiento intelectual, una vivencia emocional y una praxis realizadora. El convencimiento intelectual pocas veces ha faltado. Pero sí han faltado muchas veces la vivencia emocional y la praxis de la caridad. Obispos, e incluso papas, en los tiempos oscuros de la iglesia, fallaron en la caridad y se dedicaron a los faustos mundanos. Pero siempre hubo santos, en todas las épocas, que vivieron a fondo la caridad universal. Sin embargo, la lógica de la fe cristiana sabe que, aunque los cristianos puedan ser pecadores y fallar, debe exigir que la iglesia aspire a realizar la perfección de la caridad porque es una sociedad perfecta, ya que los cristianos y la iglesia como tal viven el compromiso de realizar la perfección a la que están llamados por Dios. Si bien la iglesia es, pues, sociedad perfecta (llamada a la perfección de la caridad cristiana), en cambio la sociedad natural no lo es. Es una sociedad imperfecta porque, aunque llamada también por Dios a la perfección en el orden natural, ni conoce la llamada divina ni se ha comprometido con ella. La sociedad natural sólo vive en la axiología natural, de por sí maravillosa y base de la axiología cristiana; pero una axiología todavía no perfeccionada por la fe. Esto tiene unas consecuencias que no debemos olvidar: la idea cristiana de sociedad perfecta, iluminada por la caridad, sólo se aplica a la iglesia. La iglesia debe ser una comunidad de Amor incondicionado entre sus miembros (hablo de un principio, ya que en realidad todos sabemos qué pasa). La iglesia, sin cesar, deberá proclamar la ley cristiana de la caridad y exhortar a sus miembros para que la realicen sin limitación. Tampoco debemos olvidar esta otra consecuencia: que la iglesia no puede pretender —cuando habla de la realidad inmediata, de la realidad actual de nuestros días y no de futuribles que no sabemos si alguna vez se darán— que la sociedad imperfecta natural tenga por ideal propio la sociedad perfecta de la iglesia (esta pretensión fue propia del teocratismo del paradigma antiguo y nunca logró realizarla). Es verdad que toda la humanidad está llamada a ser iglesia (aunque sea de forma implícita y ya vimos que puede darse de diversas maneras: capítulo VI). Si la identificación universal con la iglesia cristiana se diera, entonces tendría sentido apelar a que la forma de la sociedad respondiera a la caridad cristiana (en la Edad media se creía que toda la sociedad era cristiana). Pero, si hablamos al hombre real, en las circunstancias históricas actuales, el modelo de la sociedad perfecta de la iglesia en la caridad no es apropiado para la sociedad natural imperfecta (en la que la religión cristiana es sólo una parte).

2.3. *El compromiso socio-político cristiano*

Se impone el hecho de que el cristiano se ve inmerso en la dinámica social que tiende a realizar la axiología natural. Hubo tiempos antiguos que tenían por modelo la axiología cristiana. La sociedad teocrática era cristiana y la iglesia era la guía que orientaba al cumplimiento civil de la perfección cristiana. Pero, tras la difusión de la modernidad, la sociedad ha dejado de ser cristiana y el apoyo civil del teocratismo ha llegado a su fin. La sociedad vive así sólo orientada a la realización de la axiología natural, ya de por sí rica en contenido y posibilidades humanas, personales y colectivas. Esta es la situación real. Por otra parte, el cristiano no tiene alternativa: debe asumir un compromiso socio-político, ya que éste es una parte esencial de su compromiso cristiano por hacer realidad una sociedad de Amor entre los hombres. La cuestión se plantea, pues, en relación a los principios de acción: *¿qué principios deben guiar en las sociedades actuales el compromiso socio-político del cristiano? ¿Cuál es el compromiso que debe ser asumido por la iglesia en la dimensión socio-política para responder a su exigencia moral de promover el Amor entre los hombres?*

Convergencia con el discurso natural y con la axiología natural. Por lo dicho, no parece que el compromiso socio-político del cristiano deba orientarse a la realización social de la “caridad teologal” que cabe promover en la iglesia como sociedad perfecta (en el sentido antes expuesto). Lo único que tiene sentido es la convergencia en la promoción de la axiología natural que es también cristiana porque responde al diseño creador y ha sido asumida en la axiología cristiana. La promoción tampoco debe hacerse por el discurso teologal cristiano sino por convergencia con el discurso natural aplicado a la razón socio-política en busca de la mejor forma de realizar la axiología natural (dignidad, libertad, derecho, justicia, solidaridad, fraternidad, amor...). La razón de que el camino sea la convergencia es clara: la sociedad que realice la axiología natural debe ser obra de todos los hombres, creyentes y no creyentes, de unas y otras religiones. Por ello, el cristiano debe prescindir del proyecto de una “sociedad teologal” (propio de la iglesia o de una sociedad absolutamente cristiana no existente) para entrar en convergencia con la axiología natural compartida. El criterio fundamental es compartir con todos los hombres una misma axiología natural por convergencia. Si no se hiciera así, y el cristiano pretendiera actuar como grupo para imponer una axiología especial a los demás (digamos, la axiología teologal cristiana), se convertiría la axiología teologal cristiana (propia de la iglesia) en una axiología que se trata de imponer. Por ello, el principio cristiano –más auténticamente cristiano– es la convergencia en la dinámica social universal hacia un mundo natural en libertad que realice mejor la axiología natural, ya de por sí cristiana.

Motivación cristiana especial en el discurso socio-político natural. Esto no es obstáculo para que el cristiano actúe en la sociedad para alcanzar la axiología

natural con una motivación muy superior a la pura motivación natural. El plus motivacional debe hacer del cristiano un hombre más comprometido en pos de realizar valores como el amor, la solidaridad, la fraternidad, la justicia... que para él son valores que no sólo le urgen como hombre, sino también por ser cristiano. Al realizar la axiología natural el cristiano sabe que está realizando la axiología teologal de la caridad que se debe estar alcanzando en paralelo dentro de la iglesia. Así, por ejemplo, la justicia no sólo es para el cristiano exigencia natural, sino también un compromiso ante la justicia divina; el amor es una realización del Amor divino, una kénosis a la inversa en que el hombre niega su egoísmo natural y se entrega totalmente a los demás. Es evidente que esta nueva sensibilidad teologal del cristiano le hará especialmente sensible en el discurso socio-político natural para seleccionar qué opciones racionales crean mayor justicia, mayor libertad y creatividad, mayor respeto a la condición humana y a la vida, mayor amor, mayor fraternidad y solidaridad. De acuerdo con esto la promoción de la justicia se hará siempre dentro de grupos humanos universales y pluralistas que se unen para realizar la axiología natural. La historia muestra cómo, en efecto, los partidos políticos que en un tiempo buscaban denominarse explícitamente "cristianos" (y que jugaron un papel importante en Europa y América Latina) han evolucionado hoy hacia una línea menos explícitamente confesional (y así lo ha querido la misma iglesia que antes les apoyaba).

Ejercicio ilimitado de la caridad cristiana. La convergencia en la axiología natural para promover el bien común, participando en consensos amplios sobre programas contruidos con la razón natural, no impide que el cristiano sea responsable también de cumplir su compromiso especial con la axiología cristiana como caridad teologal. Aunque objetivamente la acción socio-política discurre en un plano natural, y en ella participa el cristiano, éste puede ejercer la caridad con todos los hombres, en un ámbito inmediato por la acción personal (en el trato directo con las personas con quienes se relaciona) y de forma indirecta participando en las innumerables acciones sociales y caritativas de la iglesia con los pobres y marginados. La generosidad en este ejercicio ilimitado de la caridad teologal puede manifestarse también en las decisiones asumidas en los ámbitos de acción política pluralista en que el cristiano participa. Puede valer como ejemplo el compromiso cristiano con la vida. La cultura de la muerte en que ha vivido y sigue viviendo la humanidad ha producido guerras, violencia, injusticiamientos injustos, eliminación de los débiles e incómodos, aborto cruel de la vida en el seno materno, etc. La iglesia participó en el pasado en la cultura de la muerte. Modernamente, tanto la razón natural como la razón teológica y el principio de la caridad teologal han producido un amplio consenso sobre la exigencia moral ineludible de no secundar la cultura de la muerte. Pues bien, el cristiano comprometido en grupos políticos pluralistas se ve continuamente en el trance de ceder a la cultura de la muerte, y mirar a otra parte, o comprometerse integral y generosamente con la virtud teologal

de la caridad ilimitada que es una prolongación del principio de respeto a la vida en la axiología natural.

Condición ciudadana libre y personal del cristiano. El compromiso para realizar máximamente la axiología natural depende de propuestas elaboradas por la razón natural. El *kerigma* cristiano no contiene una teoría natural sobre el orden socio-político. En otras palabras: el mensaje de Jesús no contiene una teoría técnica sobre el orden social. Contiene, eso sí, una proclamación del Amor originario de Dios y una llamada a adherirse a su mensaje, viviendo la vida según el principio de la caridad teologal. Además, el cristiano sabe que Dios es el creador del orden natural que dota a la naturaleza de una ley natural (capítulo IV) que puede ser conocida por la razón humana para fundar una axiología natural que fundamenta la convivencia en sociedad. El *kerigma* cristiano es así una llamada al compromiso personal con la axiología natural y con la axiología cristiana. Pero esta llamada es general, no contiene una teoría socio-política concreta que diga con precisión cómo debe organizarse la sociedad en lo social, en lo político y en lo económico. Por ello, la iglesia como tal no está comprometida con una propuesta política concreta (de ahí que la tentativa de partidos políticos "cristianos" haya acabado abandonándose). La opción política concreta —que no es una verdad absoluta sino una hipótesis posibilista en el sentido popperiano— debe ser asumida por cada cristiano tras el ejercicio de su valoración racional honesta y tras asumir la responsabilidad ante su propia conciencia. Por ello puede haber cristianos en los diferentes partidos políticos, porque las perspectivas y las valoraciones de conjunto no siempre son iguales para unos y otros, dado el carácter crítico y abierto del conocimiento humano.

Participación social de la iglesia. Aunque la iglesia no quiere, ni debe, ni siquiera camufladamente (lo que podría darse), interferir en la capacidad de juicio personal de cada cristiano y en la libertad de sus compromisos personales, es evidente que esto no puede querer decir que la iglesia como tal (institución que juega un papel social representada por sus jerarquías) deba quedar reducida al silencio. La iglesia puede dirigirse a sus fieles para informarles, orientarles, aconsejarles, para realizar con ellos una reflexión profunda sobre circunstancias de la vida. No sólo en lo referente a las creencias y a las costumbres morales de los creyentes (esto por descontado, y más teniendo en cuenta la "asistencia" del Espíritu a la iglesia de que antes hemos hablado), sino en lo referente a las decisiones éticas que el cristiano debe tomar para actuar en una sociedad plural y alcanzar la realización de la axiología natural. Además, la iglesia puede también dirigirse a las autoridades públicas y a la sociedad en general (también formada por no creyentes y miembros de otras confesiones o religiones). Puede hacerlo en su magisterio ordinario, en los concilios y en otras circunstancias de carácter extraordinario. En las sociedades de la modernidad todo ciudadano y toda organización social (entre ellas los grupos religiosos) tienen derecho a la libre expresión de las ideas: no tiene justificación la limitación de la capacidad de expresión, ni el ejercicio

de sistemas coactivos de uno u otro tipo para la autocensura o el silencio. Otra cosa es la calidad de las ideas que se expresan y la audiencia que alcanzan en una sociedad libre. La iglesia católica ha ejercido de esta manera su magisterio con documentos de diversa índole elaborados por obispos, conferencias episcopales y por el papa. Las encíclicas, por ejemplo, se han referido, ya desde León XIII, a las cuestiones sociales. Estos documentos no sólo contienen referencias al *kerigma* cristiano y a la caridad teológica, sino ideas y orientaciones concretas sobre cómo actuar en la resolución de problemas planteados a la humanidad (liberalismo, comunismo, capitalismo, sindicalismo, justicia, pobreza, desarrollo, bien común, tecnología, orden financiero...). Estas orientaciones y reflexiones concretas sobre la actualidad pretenden ayudar a los cristianos, a todos los hombres que quieran también escuchar y a los dirigentes políticos, a encontrar el mejor camino para un orden más humano. Pero esta "doctrina social de la iglesia", voz legítima de la iglesia expresada libremente en una sociedad libre, no debe ser entendida como si la iglesia propusiera un sistema técnico socio-político-económico alternativo, específicamente cristiano, que pretendiera competir con aquellas propuestas políticas que ya están siendo construidas por razón natural en orden a realizar la axiología natural. Son exhortaciones a los cristianos ya creyentes e ideas propuestas a todos los hombres para encontrar mejor en una sociedad pluralista y convivencial el camino hacia la axiología natural en que todos participan. Estas orientaciones no tratan de imponerse, ya que el cristiano debe ejercer siempre su razón con responsabilidad individual en un puro orden natural abierto y crítico. Pero quieren ser una ayuda reflexiva que debe ser valorada críticamente por cada cristiano.

2.4. *Un nuevo ámbito de posibilidades: la actuación ciudadana*

Mientras la iglesia estuvo en el teocratismo del paradigma greco-romano su posición ante la sociedad fue incómoda. En tiempos antiguos, sin embargo, no había opción alternativa. Al imponerse la ideología de la modernidad la iglesia quedó colgada en el aire, sin el soporte civil que amparara el teocratismo con el que se había identificado. Aunque en la actualidad la iglesia se encuentra en una posición de perfiles indefinidos en que no se sabe con precisión dónde se está realmente, la fuerza de los hechos ha ido forzando una serie de modificaciones *ad hoc* que han suavizado la fuerza del teocratismo (que todavía era muy grande en el siglo XIX y en gran parte del siglo XX). Sin embargo, cuando la iglesia acabe de entrar plenamente, de forma explícita y definida, en el paradigma de la modernidad, tal como nosotros propugnamos, se le abrirá un inmenso horizonte de posibilidades nuevas para cumplir una obligación esencial de la condición cristiana: promover radicalmente un mundo donde se haga realidad la axiología natural, instaurada por el Dios de la creación, y la axiología cristiana de la

caridad teologal, instaurada por la doctrina de Jesús. Estas nuevas posibilidades se abrirán al superarse la atadura del teocratismo (que en el fondo es pretender controlar el poder civil desde el derecho divino administrado por la iglesia como institución) y al entender que el camino a recorrer depende de saber utilizar una condición social establecida legalmente por la modernidad: la ciudadanía libre de todo cristiano, el asociacionismo libre de los ciudadanos y la condición de la iglesia como institución social y religiosa libre en la sociedad.

El cristiano como ciudadano libre de derecho. La sociedad concebida por la filosofía política instaurada por la modernidad no se divide en ciudadanos libres y en hombres religiosos (o, todavía peor, hombres "católicos"). Esto es claramente inadmisibles (ni por la teoría política, ni por la vía marginal de los hechos). El hombre es ciudadano por su condición de hombre, no en función de sus opciones metafísicas o religiosas libres. Es verdad que la modernidad se hizo sobre el principio de la neutralidad "metafísica", cosmovisional o religiosa del estado. Pero esto se hizo precisamente porque se sabía que los ciudadanos tenían "metafísicas" que el estado debía respetar, sin favorecer a unas u otras. Algunos gobiernos, mostrando en ello su inmadurez intelectual, creen que el laicismo moderno es "poner coto a la metafísica religiosa". Pero ellos, a su vez, se comprometen en defender y en promover ideologías y metafísicas de otro orden. Esta actuación injusta significa no haber entendido qué quiere decir la neutralidad metafísica del estado en la modernidad. Por consiguiente, la teoría política de la modernidad sólo reconoce un tipo de ciudadano y los hombres religiosos (así como los que poseen otras metafísicas) son sin restricción alguna ciudadanos de pleno derecho. Los católicos actúan así en la vida pública no por su condición de tales, sino por ser simplemente ciudadanos. Esto quiere decir que en sociedades en gran parte religiosas una parte sustancial de la soberanía popular corresponde a los católicos, según el uso que éstos quieran hacer de ella (puesto que caben entre católicos diferentes análisis y compromisos políticos). Según lo anterior, la opción de los católicos en su compromiso socio-político no debe ser imponer una sociedad que responda a la caridad teologal que, por su propia naturaleza, sólo es entendida por los cristianos. Su opción es promover la axiología natural que, para el cristiano, depende del diseño creador de Dios y es la base asumida por la axiología cristiana. Esto representa un importante cambio de perspectiva: el control de la sociedad para que sea mejor no depende del puro ejercicio desde arriba de una autoridad teocrática religiosa (que hoy no se reconoce), sino del ejercicio de la soberanía popular desde abajo que en parte pertenece a los ciudadanos cristianos.

El asociacionismo cristiano libre. El compromiso socio-político resulta de un ejercicio personal, libre, intrasferible, de la razón natural que pondera los diversos proyectos alternativos en función de su mayor o menor contribución al bien común (valoración por principio subjetiva). Esta diversidad valorativa es inevitable y produce la escisión de los cristianos en opciones o partidos políticos

diferenciados (por lo común contrapuestos y en disputa). Aunque la libertad de los cristianos en su opción política debe ser respetada al máximo por la iglesia, es un hecho que esta escisión puede convertirse en una dificultad insuperable para que la riqueza axiológica que el cristianismo puede aportar a la sociedad se concrete en algo eficaz. Esto es lo que en realidad pasa, cuando la presencia de los cristianos queda absorbida por la inercia dinámica de los partidos, bajo el imperativo de "lo políticamente correcto". Son silenciados y su cristianismo se somete al imperativo del sistema. La urgencia para hallar una vía que posibilite la eficacia benefactora de la presencia cristiana en los diversos ámbitos de la vida pública depende de la seriedad cristiana de cuantos se comprometen socio-políticamente. Al que, en el fondo, no es cristiano, todo le dará igual. Pero al que vive el cristianismo como algo superior y más fundamental en su sentido de la vida le parecerá algo esencial. Pues bien, a mi entender, para que se supere este estado de dispersión e ineficacia en el compromiso socio-político sólo existe un camino: promover el asociacionismo cristiano libre en lo político. Este asociacionismo está implicado en la lógica de la ciudadanía cristiana en las sociedades de la modernidad. Es evidente: la dispersión es causa de la ineficacia y sólo se supera mediante la asociación. Es claro que, si cada cristiano puede optar diversificadamente, por el ejercicio de su razón natural, la asociación no puede hacerse nunca (ni tendría sentido) sobre el contenido diversificador a que el cristiano tiene derecho individual, sino sobre aquello que une a los cristianos en la axiología natural y en la axiología cristiana. Hablamos de asociación, no de "partido político". En la asociación cabrían quienes sinceramente fueran cristianos, pertenecientes a diversos partidos, instituciones públicas, actividades civiles y ciudadanos cristianos en general. Las asociaciones podrían ser varias, pero deberían relacionarse en una asociación de asociaciones. En ellas los cristianos hallarían un soporte para su actividad individual y un refuerzo en su actividad intelectual. Deberían ser promovidas desde la base, por los mismos cristianos. La iglesia institucional debería abstenerse del intento de control, aunque podría mantener con ellas una relación lógica.

El liderazgo social de un asociacionismo abierto. La dinámica asociativa cristiana respondería en lo esencial a la preocupación por promover la axiología natural. En esta axiología también coincidirían pluralmente ciudadanos de otras ideologías, confesiones y religiones. Por consiguiente, la vía del asociacionismo cristiano debería abrirse a la colaboración con otras organizaciones similares laicas o también con otras confesiones y religiones. En este proceso social de asociacionismo, las organizaciones cristianas podrían ejercer un liderazgo en alguna manera inspirador, en caso de que no existieran otras asociaciones de corte similar. El asociacionismo, cristiano y social, sería, al menos, una vía para hacer posible la influencia real de la soberanía popular que corresponde a los grupos cristianos, humanistas y religiosos que constituyen el eje vertebral sin duda más numeroso de la sociedad. Este asociacionismo abierto y general de la sociedad contribuiría

a dar realidad a la conciencia ética que promueva con eficacia una axiología natural que la soberanía popular mayoritaria quiere instaurar. Cabe suponer que, si este asociacionismo estuviera organizado, los gobernantes, los partidos políticos, las instituciones sociales, empresas civiles y gestores sociales, deberían percibir el eco inequívoco de sus propuestas e iniciativas. No sólo habría una conciencia generalizada de las exigencias humanísticas de la sociedad, sino que cristianos y otros ciudadanos harían valer estos principios dentro de los partidos e instituciones, sintiéndose fuertes y apoyados para ello.

Carencia de ideología para el liderazgo social. En la iglesia actual se ha producido ya un cierto asociacionismo, aunque en grupos pequeños y selectivos que apenas tienen influencia social. Grupos que, además, suelen presentar unos perfiles ideológicos cerrados y conservadores (en el fondo influidos todavía por una idea teocrática de la iglesia). El asociacionismo, cristiano y social, que aquí propugnamos todavía no se ha organizado en las dimensiones que debería tener para poder influir realmente. La causa de que apenas exista es obvia: no existe todavía el marco ideológico que lo haga posible. La iglesia, en efecto, según lo que llevamos explicado, se mueve con dificultades en los tiempos modernos. Su actuación responde todavía al paradigma greco-romano, con las adaptaciones *ad hoc* necesarias que el sentido común y el pragmatismo imponen para vivir dentro de la modernidad, pero ofreciendo una imagen de perfiles poco definidos y en parte anacrónicos. La mayor parte de los cristianos no tienen cultura, no saben bien lo que creen y se vive en una crisis de fe generalizada (capítulo I). Aunque hay cristianos, no se tiene la fuerza ideológica suficiente para que ellos mismos emprendan procesos asociativos de importancia. En la situación de anemia general cristiana y en la carencia de sistemas ideológicos potentes es explicable que el asociacionismo que debiera existir todavía no haya sido gestionado. El cristianismo se percibe como un león dormido o un gigante con pies de barro. En el fondo es inevitable concluir que este desconcierto general entre los creyentes no se ha producido porque los no creyentes han promovido las actividades que tienen derecho a promover, sino porque la gestión de la comunidad cristiana en la modernidad ha tenido, y sigue teniendo, un bajísimo nivel de calidad. Su actuación no ha ofrecido los apoyos necesarios para que los creyentes con buena voluntad hayan recibido un soporte de ideas, de emociones y de liderazgo, que les haya permitido mantenerse en una creencia madura frente a una increencia que, de forma más agresiva, ha difundido su propia cultura. Por otra parte, tampoco ha sabido hacer operativo un compromiso cristiano eficaz.

El soporte ideológico del paradigma de la modernidad. Desde el enfoque en que nos movemos la iglesia todavía no ha dado el tránsito final explícito y definido hacia el paradigma de la modernidad. No lo ha hecho en su dimensión filosófico-teológica y tampoco en la dimensión socio-política. Es comprensible, por tanto, la inseguridad, el desconcierto y la falta de nervio hoy constatable en la sociedad cristiana. El cristianismo es, como decíamos, un gigante con pies de

barro: con la base social de la iglesia, la inmensa mayoría, sumida en una gran incultura y en estado de una total desorientación. Además, sin instrumentos de acción que hagan atisbar un cambio posible, si todo sigue igual. Sin embargo, la propuesta que defendemos en este ensayo haría concebir que estamos cercanos al momento en que la iglesia entre en el paradigma de la modernidad y, cuando esto se produzca, las circunstancias pudieran pronto cambiar y hacerse posible el asociacionismo que, en nuestra opinión, hiciera posible una eficaz influencia transformadora sobre la sociedad.

Conclusión. La esencia misma de la fe cristiana, que se adhiere al *kerigma* que proclama la doctrina de Jesús, lleva consigo la exigencia de caridad teologal que exige un compromiso socio-político a favor de la axiología natural y de la axiología cristiana en los términos expuestos. Este compromiso toma una nueva perspectiva cuando se contempla desde el paradigma de la modernidad. Durante siglos el cristianismo se movió dentro del teocratismo propio del paradigma antiguo. Sin embargo, el nuevo horizonte delimita el campo de actuación en que el cristianismo puede realizar su compromiso por un mundo mejor: la condición ciudadana del cristiano y su posibilidad de influir socialmente a través del asociacionismo cristiano abierto al asociacionismo general de otras ideologías, confesiones y religiones. En todo caso, cuando el cristianismo llegue a estar en condiciones –si entra, en nuestra opinión, en el paradigma de la modernidad– de afrontar la responsabilidad civil ciudadana para promover un mundo mejor, entonces deberá, a través de los cristianos y de las asociaciones, preguntarse dónde está la historia humana y cómo puede orientarse el compromiso cristiano. Al llegar a esta situación deberá hacer uso de la razón natural, ya que la caridad teologal del cristianismo no contiene un programa técnico de acción para cada momento de la historia. Es la razón natural, ejercida desde el cristianismo la que deberá descubrir el sentido de la historia civil que, en paralelo, está entrando en una época de cambios excepcionales en que los ciudadanos cristiano-religiosos podrían jugar un papel excepcional al converger con los movimientos civiles en emergencia. Lo exponemos seguidamente.

3. La filosofía política y de la historia

Hemos argumentado que los proyectos encaminados a la axiología natural se construyen con la razón natural. Esta axiología responde al diseño del Dios creador, pero el *kerigma* cristiano no contiene un diseño técnico, a la altura del discurso político-económico moderno, de la forma que debe tener la sociedad para realizar la axiología natural y la axiología cristiana. Por ello, el cristiano que debe comprometerse socio-políticamente, tiene que ejercer su razón para decidir qué compromiso asume. Pero, ¿qué hacer para asumir un compromiso

que realmente contribuya a producir un mundo mejor? Esta es la pregunta que el cristiano debe responder ejerciendo su razón natural y bajo su responsabilidad personal. La oferta de ideologías y filosofías políticas, de partidos y grupos de acción política, se ha dado en la historia y presenta su fisonomía especial en la actualidad. Pero, en todo caso, puesto que el compromiso no es del pasado sino del presente, valorar dónde estamos hoy, qué elegir y qué se puede hacer supone necesariamente afrontar el discurso de la filosofía política y de la historia. Es inevitable, tanto para el cristiano individual como para las asociaciones de que pueda formar parte. Es inevitable incluso para la propia iglesia, aunque se halle en la dimensión teologal de la fe que la sitúa por encima de los acontecimientos ordinarios. Este discurso natural, como veremos, conduce también hoy a la idea de que el asociacionismo civil se perfila como el nuevo horizonte pragmático para promover la axiología natural (y, por ende, la axiología teologal cristiana).

3.1. *El discurso cristiano en filosofía política y de la historia*

El cristiano que debe comprometerse, las asociaciones cristianas y la iglesia a través de sus instituciones, necesitan, pues, una valoración de la situación real para discernir qué se puede hacer. Es un proceso de discurso natural que tiene algunas propiedades que conviene dejar sentadas desde el principio.

Responde a una urgencia teologal. Aunque sea un discurso natural tiene la urgencia que se deriva de la contemplación del panorama desolador de la vida de los seres humanos desde la perspectiva profundamente sentida de la caridad cristiana. El diseño del plan de salvación divino ha permitido un mundo de sufrimiento (capítulo II), pero el Amor de Cristo a todos los hombres urge en la atención al que realmente sufre. Dios nos acompaña en el sufrimiento, pero la caridad cristiana debe estar cercana para atender al hombre sufriente. Este Amor es el que impele al cristiano desde una motivación teologal a comprometerse en la mejora de la convivencia humana para que no sea fuente de dolor, injusticia, violencia, pobreza, explotación, desamor y sufrimiento. Hay sufrimiento que es inevitable por imposición de la indigencia natural; pero una gran parte del sufrimiento depende de una mala gestión de la convivencia humana y ha sido producido por ella.

Responde a la urgencia del sufrimiento inmediato. El sufrimiento causado por el hombre al hombre es inmenso. Es inmediato y está sucediendo sin cesar, afectando a millones y millones de seres humanos. Sucede en cada minuto en cantidades inmensas. No admite demoras. Es, pues, una urgencia que pide hallar soluciones ya. La angustia del sufrimiento presente desespera ante soluciones que supusieran años y años, siglos de gestión. La caridad inmediata propia del cristianismo con pobres, marginados, enfermos y sufrientes es una respuesta inmediata que la

iglesia ha practicado y practica continuamente. Pero la urgencia de la situación pide además las soluciones estructurales socio-políticas que eliminen las causas humanas del sufrimiento evitable.

Es eminentemente pragmático. Por ello mismo el discurso que el cristiano afronta es siempre pragmático al buscar las soluciones viables e inmediatas, las más rápidas que fueran posibles, para aliviar pronto el desconcierto sufriente de la humanidad. Este pragmatismo lleva a considerar que las puras palabras, los discursos en el aire, los brindis al sol, las buenas intenciones, no resuelven los problemas. No se trata de luchar por las ideologías y las pasiones políticas, por imponer el odio ideológico de unos contra otros, sino simplemente de remediar el inmenso sufrimiento universal que no admite demora. El pragmatismo no se interesa por la política sino por la urgente resolución de los problemas.

Es abierto y crítico. El cristiano está acostumbrado, por el teocratismo del paradigma antiguo, a discursos instalados en la "verdad". El cristiano cree en la Verdad por sus opciones de fe y la vive existencialmente en la iglesia: es la adhesión existencial a Jesucristo que es la Verdad para el creyente. Pero en el terreno del compromiso socio-político no hay otra herramienta que el discurso de la razón natural que es hipotético, abierto y crítico en el sentido que hoy tiene esto en la epistemología moderna, ampliamente consensuada (capítulo IV). Por ello, el cristiano sabe que su discurso en busca del mejor compromiso para combatir el sufrimiento no es una verdad absoluta: es una hipótesis abierta y crítica, asumida con honestidad pero superable en el futuro. No tiene otra vía que obrar honestamente desde hipótesis verosímiles.

Asume un compromiso con riesgo. Esta misma precariedad inevitable en las opciones humanas coloca al cristiano (y también a la iglesia) ante un dilema: o transigir con la precariedad de las opciones o no asumir compromiso alguno. Es claro que la urgencia teológica y la inmediatez del sufrimiento exigen asumir un compromiso. Y este compromiso tiene siempre un riesgo: asumir la posibilidad de que el compromiso no sea la absoluta verdad y que, con el tiempo, deba ser corregido. El discurso cristiano y sus opciones deberán siempre admitir que se hacen desde una precariedad humana inevitable. Pero a pesar de ello deben asumir con total honestidad racio-emotiva los compromisos que en cada momento se le presenten como más convenientes para el bien de la humanidad.

Nexo: el discurso civil hoy concebible. Saber, pues, hacia dónde ir depende de un discurso natural, puramente civil. ¿Dónde estamos hoy? ¿Hacia dónde ir? El cristiano, las asociaciones cristianas y la iglesia desde su posición propia, no pueden asumir su compromiso socio-político sin responder a estas preguntas. Sin embargo, la respuesta no es una evidencia absoluta, sino una hipótesis asumible y, por tanto, en alguna manera insegura y arriesgada. Sin riesgos no es posible hacer la historia cuando ésta surge desde la precariedad del discurso natural. En lo que sigue quiero exponer una hipótesis "arriesgada", una conjetura posible en

filosofía política. No sé si la hipótesis que propongo va a cumplirse; no soy un profeta. Pero considero que la situación política real permite argumentar correctamente que se dan las condiciones para que “pudiera suceder algo”; que suceda o no, no lo sabemos, ya que dependerá de las decisiones libres humanas y de que haya líderes capaces de dirigir las tendencias objetivas de la historia. La historia no está hecha ni determinada, en el sentido popperiano. Se hace en dependencia de las actitudes humanas libres, y por tanto impredecibles con certeza. Pero sólo la consideración de estas hipótesis, construidas en puro discurso civil en filosofía política, tiene unas consecuencias de largo alcance no sólo para el compromiso socio-político cristiano, sino también interreligioso. Prestemos atención a esta consideración: si nuestra hipótesis en filosofía política fuera correcta (se dieran las condiciones objetivas para que “pudiera suceder algo”), entonces la religión se hallaría en nuestro tiempo en unas condiciones excepcionales para promover que ese “algo que pudiera suceder” efectivamente sucediera y que la historia entrara por fin a caminar bajo una lógica que pudiera conducir a resolver parte de sus problemas estructurales endémicos. En otras palabras: la historia pudiera haber llegado en nuestro tiempo a una coyuntura tal que pusiera al cristianismo, y a las grandes religiones, en una posición apropiada para protagonizar una contribución excepcional a la historia humana, de tal manera que, en algún sentido, hubiera llegado el momento de que todas las religiones, en conjunto, hicieran su gran contribución pendiente a la resolución de los problemas endémicos de la humanidad.

1) *Lo que pudiera suceder: la emergencia del protagonismo civil.* Quizá la referencia hecha a que “pudiera suceder algo” necesite una aclaración. Como se explicará, la gran novedad del siglo XXI podría ser la gestación histórica de un nuevo protagonismo socio-político, a saber, el de la sociedad civil. Se trataría de un nuevo asociacionismo civil internacional (no religioso, pluralista, abierto a todos) que debería asumir su capacidad de control de la sociedad política para encaminarla a sus fines propios en la realización de la axiología natural. Ahora bien, el papel de las religiones en promover y hacer posible el protagonismo de la sociedad civil podría ser decisivo. De ahí la eventual importancia que pudiera tener el compromiso socio-político de las religiones. Esto enlaza precisamente con lo que antes decíamos al ponderar cómo el paradigma de la modernidad, superado ya el teocentrismo del paradigma antiguo, habría situado el campo de compromiso socio-político cristiano, y de las religiones, en la condición de la pura ciudadanía que, para ser eficaz, exigiría un asociacionismo cristiano y civil.

2) *Hacia un Nuevo Mundo.* El discurso natural que en la filosofía política analiza dónde se encuentra hoy la historia y qué deberíamos hacer (es decir, ese “algo que pudiera suceder”) lo he presentado en un ensayo anterior: *Hacia un Nuevo Mundo. El protagonismo histórico emergente de la sociedad civil*, Publicaciones Universidad Comillas, Madrid 2005. A su vez, tanto *Hacia un Nuevo Mundo*

como *Hacia el Nuevo Concilio*, como indiqué en la Introducción, son desarrollo de las ideas presentadas en forma literaria en una primera obra: *Dédalo. La revolución americana del siglo XXI*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2002. A estas dos obras me refiero para una exposición adecuada de mi pensamiento. Aquí presento ahora en lo que sigue sólo un sumario de las ideas esenciales de *Hacia un Nuevo Mundo*.

3.2. “*Hacia un Nuevo Mundo*” como discurso en filosofía política

El discurso natural sobre la sociedad civil pertenece a la filosofía política. Es verdad que, sin embargo, la filosofía política ha ido unida durante muchos años al discurso teológico; es lo que sucedió, por ejemplo, en la Edad media cristiana europea. En la sociedad islámica actual sigue dándose también una fusión característica entre la teología y la filosofía política. Además, el hecho religioso, incluso en sociedades modernas, es algo que está ahí y debe ser considerado por la filosofía política. Sin embargo, aun siendo así las cosas, la filosofía política europeo-americana se ha venido distanciando del discurso teológico para quedar reducida sólo a un puro discurso civil; es lo que ha ido produciéndose progresivamente desde el renacimiento y la modernidad. Esta será también nuestra perspectiva. Comenzaremos por un discurso en filosofía política estrictamente civil. En su momento (en el epígrafe 4 de este capítulo) expondremos también la conexión con la exigencia religiosa de compromiso socio-político, en el cristianismo y en las religiones. Nos situamos, pues, en el discurso civil propio de la filosofía política.

3.2.1. *Origen ético del discurso en filosofía política*

El discurso político no es algo trivial. Nace de una exigencia ética de las personas. Es verdad que puede perder sus perfiles éticos germinales, como sucede al “profesionalizarse” o al ponerse al servicio de intereses personales perversos (como el beneficio personal), a veces condicionado al servicio a instituciones, partidos o empresas. En estas ocasiones el discurso no busca responder honesta y racionalmente a exigencias éticas objetivas, sino que se construye en función de la supervivencia más favorable en la compleja piscina de escualos constituida por la sociedad y por los grupos políticos. En estos casos el discurso ya no es libre, sino “ideológico”, en el sentido peyorativo que esta palabra ha tenido siempre en la epistemología marxista clásica o en la sociología del conocimiento.

Pero la llamada al discurso político resuena en todos los hombres; y en especial en los políticos, esto es innegable, aunque en ocasiones les sea difícil mantener la pureza ética de su compromiso germinal. Es una llamada que nace de dos factores: por una parte, los principios ético-morales asentados en la conciencia humana; por otra, la consideración del estado en que se halla la sociedad más inmediata y, en una perspectiva más amplia, la humanidad. El contraste entre la conciencia ética (axiología natural) y la realidad social

fáctica hace brotar una pregunta indignada: ¿cómo es posible que los hombres hayamos producido y mantenido una situación tan lamentable? La fuerza de esta pregunta mueve al discurso político natural, construido según la preparación intelectual de cada uno y sus condicionamientos personales y sociales. Desde esa "filosofía política" personal, cada uno trata de analizar el pasado, entender dónde estamos ahora y argumentar los compromisos que cabe asumir para contribuir a que las cosas mejoren en el futuro.

El compromiso ético ante el sufrimiento humano. El sufrimiento de la humanidad es inmenso. Gran parte de ese sufrimiento es inevitable hasta ahora y no depende de nuestra voluntad personal o colectiva; tenemos la confianza en que con el tiempo podremos aminorarlo. Pero otra gran parte del sufrimiento depende de nosotros; somos nosotros quienes lo hemos producido y lo seguimos produciendo. Palabras como insolidaridad, injusticia, explotación, egoísmo, pobreza, enfermedades, violencia, guerra..., nos refieren a la parte de responsabilidad humana en la producción del inmenso sufrimiento en que estamos dramáticamente enfangados. La filosofía política que aquí tratamos de exponer ha nacido de este sentimiento dramático del sufrimiento de la humanidad. Es moralmente imperativo para todos los hombres, y así lo hacen en diverso grado, al esforzarse en aportar una filosofía política, aun a sabiendas de que quizá no sirva para nada.

Un discurso cuasi desesperado. No lo es absolutamente, ya que en este caso no se emprendería. Pero sí es un discurso cuasi desesperado porque la sociedad está sometida a una densa trama de dominación, tan bien urdida y tan compacta que difícilmente puede hacerse algo contra ella desde discursos "políticamente incorrectos". Esta trama de dominación podría mantener el actual estado de cosas por otros cien años controlando perfectamente cuantos brotes antisistema puedan aparecer. El discurso político no busca nunca la incorrección, sino el análisis racional honesto del camino que nos conduce a luchar contra el sufrimiento. Pero la "incorrección" es inevitable cuando la honestidad personal subjetiva (subjetiva porque nadie tiene la seguridad de poseer la verdad) nos sitúa en ella. Y, si el discurso político se emprende es porque, aun siendo cuasi desesperado, todavía alienta un hilo final de esperanza de que la honestidad intelectual compartida sea capaz de romper por fin lo que se siente como una asfixiante trama de dominación social.

Un nuevo protagonismo histórico de la sociedad civil. Evidentemente para liderar la lucha pragmática eficaz contra el sufrimiento humano. La filosofía política que aquí defiende, en efecto, llega a la honesta conclusión racional subjetiva de que nos hallamos en un tiempo nuevo en que todo conduce a la emergencia de un nuevo protagonismo histórico de la sociedad civil; ésta deberá controlar de una forma no ensayada hasta ahora al poder político para forzarlo a encaminarse en la dirección que pragmáticamente puede conducir a combatir el sufrimiento humano. No defiende que la sociedad civil deba sustituir al poder político: no, la sociedad debe seguir obviamente gobernada por los políticos en el marco de la democracia formal nacida de la modernidad. Pero pienso que el ejercicio del poder político global (dejando aparte la buena voluntad subjetiva de muchos políticos) está hoy en día apresado en la densa trama de dominación urdida dentro de las estructuras socio-político-económicas de la modernidad. Si todo sigue igual podríamos seguir sin variar por tiempo indefinido. Hace unos sesenta años el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional nacieron con vocación de resolver problemas y, sin embargo, hoy todo ha ido a peor. Pensamos, pues, que la organización autónoma de la sociedad civil al margen del poder político, si logra romper las tramas de dominación, puede ser

hoy la ocasión histórica (la gran novedad política del siglo XXI) para forzar a los políticos a emprender lo que probablemente en su fuero interno muchos desearían. Este nuevo protagonismo, emergido desde la lógica de la historia dentro de la modernidad, es el que los ciudadanos cristiano-religiosos deberían descubrir para aportarle la fuerza que, como veremos, podría resultar decisiva.

3.2.2. *Un modelo para el análisis de la historia*

Esta filosofía política responde a una argumentación construida siempre por referencia a un cierto modelo para el análisis de la historia socio-política. Este modelo no sólo es clarificador para entender qué ha pasado en la historia que lleva hasta nosotros, sino también, de la misma forma, para entender el futuro hacia el que supuestamente se encamina la historia del siglo XXI.

Un modelo analítico de cuatro factores. El primer factor es, a nuestro entender, el ideal ético y el horizonte utópico (el *ideal-horizonte ético-utópico*) de una determinada sociedad. La causa primordial de la historia es siempre el sentir popular: cómo la sociedad de un tiempo siente (entiende) qué es la vida humana, qué debería ser idealmente, qué es el bien común social, qué bienes inmediatos se apetecen, cómo se entiende la convivencia y relación de unos con otros, cómo se ve la justicia y la participación de los bienes, etc. El segundo factor es el *proyecto de acción en común* derivado del previo ideal-horizonte ético-utópico. Es la intuición popular de la forma de organización social, política, económica, que permite realizar de la mejor manera esos ideales-horizontes ético-utópicos. La forma organizativa de las sociedades ha respondido siempre a un proyecto en profundidad nacido de la sensibilidad de un pueblo que, en alguna manera, se ha sentido "a gusto" con ella porque era la forma de realizar sus apetencias. El tercer factor es la *estrategia de gestión política del proyecto*. Todo proyecto debe ser gestionado, de una u otra forma, bien o mal, con tales o cuales virtudes o vicios: pero en todo caso, esta gestión supone siempre una estrategia política de gestión. La estrategia diseña el camino que conduce más eficaz y pragmáticamente a realizar correctamente el proyecto de acción en común. El cuarto factor son los protagonismos propios que cada ideal-horizonte, cada proyecto de acción, cada estrategia política, hace surgir en cada momento de la historia. Estos *protagonismos históricos* son esenciales para explicar quiénes son y por qué surgen los actores estelares característicos de cada etapa de la historia.

La historia que conduce hasta nosotros. Este modelo factorial permite analizar y explicar la lógica interna de la dinámica histórica que conduce hasta el momento actual. Nuestra filosofía política considera que la mayor parte de la historia se explica desde un ideal-horizonte primitivo, sencillo y limitado a necesidades primordiales de identidad, supervivencia y defensa, que dió lugar a una forma de organizar la convivencia por medio de un proyecto de acción en común concebido como "gobierno unipersonal consensuado" (caudillismos, señoríos, monarquías...). Estos proyectos unipersonales llegan hasta nuestros días y han supuesto una inercia histórica muy difícil de romper. Sin embargo, en los últimos siglos (desde el renacimiento en el XVI), se han configurado dos cambios importantísimos en el ideal-horizonte ético-utópico del sentir popular, esto es, de la sociedad o

sociedad civil. Primero aparece el *ideal-horizonte de la modernidad* que replantea la *dignitas* clásica, propone el humanismo del renacimiento y la ilustración, plantea los derechos humanos y de los pueblos, la soberanía popular, y conduce primero al constitucionalismo, monárquico o republicano, y después a la democracia formal, uniéndose a las doctrinas liberales en el siglo XVIII y desarrollándolas hasta el neoliberalismo actual. Pero, segundo, aparece también en el XIX el *ideal-horizonte del comunitarismo*, construido desde una crítica social de la modernidad. El comunitarismo, bien en la forma socialista-marxista, historicista o anarquista, apunta al carácter fraternal y solidario de la existencia, promoviendo el abandono de la forma de sociedad (democracia formal) instaurada por la modernidad (para apoyar sólo las iniciativas individualistas del ciudadano burgués). En su lugar promovió nuevos *proyectos de acción en común* alternativos (así los estados marxistas o historicistas, o la sociedad asamblearia del anarquismo).

La historia que conduce hasta nosotros contemplada desde comienzos del siglo XXI muestra, pues, la cabalgada conjunta y conflictiva entre esos dos, digamos, paradigmas socio-político-económicos enfrentados: la modernidad y el comunitarismo. No obstante, ya desde el entrante siglo XXI, ambos paradigmas o ideales-horizontes ético-utópicos parecen haber tocado fondo. El comunitarismo más que la modernidad, después del hundimiento de los sistemas marxistas en la Europa del este y en la URSS. Pero también la modernidad que, aunque sigue siendo el entramado esencial de la sociedad mundial, está hondamente herida en su prestigio al no haber resuelto, y parecer no poder ni querer resolver, los problemas sangrantes de la injusticia, de la insolidaridad y de la pobreza; en definitiva, el problema del sufrimiento humano. Modernidad y comunitarismo parecen haber tocado fondo en el siglo XXI.

3.2.3. *Las tesis de nuestra filosofía política*

Estos análisis previos permiten ahora reformular con mayor precisión las tesis fundamentales que defendemos en *Hacia un Nuevo Mundo*. Para ello el modelo cuatri-factorial nos servirá también de guión explicativo.

La *primera tesis* (primer factor) es que a fines del siglo XX y comienzos del XXI se están viviendo tiempos históricos privilegiados porque en ellos está naciendo una nueva sensibilidad ético-utópica: un nuevo *ideal-horizonte ético-utópico*. Pocas veces se ha dado esto en la historia. En realidad, las últimas emergencias significativas han sido la modernidad a comienzos del siglo XVI y el comunitarismo en el XIX. Pero en la actualidad está naciendo un nuevo tiempo histórico que pudiera conducir a cambios sustanciales. Nuestra filosofía política establece una serie de conjeturas hipotéticas para describir y estudiar esta nueva sensibilidad que emergería desde la confluencia de modernidad y comunitarismo, aunque con una forma propia eminentemente pragmática y desideologizada.

La *segunda tesis* (segundo factor) es que, de la misma manera que, en otros tiempos históricos, modernidad y comunitarismo, desde su sensibilidad propia, derivaron lógicamente a un *proyecto de acción en común* específico, así también la nueva sensibilidad

ético-utópica emergente conduce al suyo propio: es lo que en nuestra filosofía política denominamos el "proyecto universal de desarrollo solidario" (proyecto UDS). Al igual que el ideal-horizonte emergente es una confluencia de modernidad y comunitarismo, así también, por su propia lógica, el proyecto UDS responde a esta misma confluencia. Nuestra filosofía política explica con precisión la naturaleza de este proyecto UDS.

La *tercera tesis* (tercer factor) hace referencia a la "estrategia de acción política" orientada a realizar el "proyecto de acción en común"; en nuestro caso, el proyecto UDS. Y aquí es donde se propone lo que consideramos, desde un punto de vista práxico, la tesis más importante de nuestra filosofía política: la coyuntura actual va a promover por primera vez en la historia la aparición de una nueva forma de organización autónoma de la sociedad civil, al margen del poder político, que supondrá un avance y un cambio cualitativo decisivo en relación a otras formas civiles ahora existentes como el movimiento ciudadano, ONG, voluntariado, etc. En la filosofía política que proponemos se deberá contener un diseño organizativo del movimiento de acción civil que llamamos Nuevo Mundo, cuyo objetivo sería precisamente controlar al poder político existente hasta forzarlo a comprometerse en la promoción del proyecto UDS. La emergencia de la acción de la sociedad civil organizada será consecuencia de la lógica de la coyuntura política e histórica.

La *cuarta tesis* (cuarto factor), como consecuencia de las anteriores, es el nuevo "protagonismo histórico" emergente de la sociedad civil en orden a gestionar políticamente la realización del ideal-horizonte ético-utópico de nuestro tiempo a través del proyecto UDS. El enredo de la política oficial y de los partidos políticos en la trama de dominación urdida desde hace ya muchos años en el orden político y económico internacional, es lo que exige la intervención directa de la sociedad civil como vía más eficaz y pragmática que permita romper la dominación e imponer los ideales utópicos de la humanidad en nuestro momento histórico. Si antes hubo otros protagonistas (reyes, emperadores, tiranos, ciudadanos, burgueses, políticos, proletarios, etc.), el siglo XXI será testigo de la aparición de un nuevo protagonismo histórico decisivo: la sociedad civil.

Acción civil y filosofía política. Los movimientos que en la dinámica de la historia han cambiado la sociedad se han producido siempre desde la emergencia de una nueva sensibilidad ético-utópica. Es lo que pasa en el renacimiento al nacer la modernidad o en el siglo XIX al hacerlo el comunitarismo. Pero esta sensibilidad popular hizo nacer también producción intelectual que, por retroalimentación, acabó orientando y dando consistencia a las vivencias populares. La sensibilidad estaba ya en Oliverio Cromwell, pero necesitó de las ideas de John Locke para entenderse a sí misma, organizarse y asumir un compromiso eficaz y pragmático que realmente cambiara la historia, y en concreto cambiara el sistema político inglés y europeo. Así, de la misma forma, el comunitarismo-socialista no se entendería sin la aportación intelectual de Carlos Marx. Aplicando esto a nuestro contexto, diríamos que hoy nos hallamos en una situación en que tanto el ideal-horizonte ético-utópico como el proyecto que lo realiza, el proyecto UDS, y la exigencia estratégica de la organización autónoma de la sociedad en el movimiento de acción civil Nuevo Mundo, están vivenciados popularmente, pero sólo en un estado de *presencia presentida*. No tienen una *presencia social inequívoca*. Son sólo una intuición vivencial difusa, aunque muy fuerte y ya proyectada sobre la praxis (en los movimientos de acción social asistencial ya existentes). Por ello, la función social importantísima de la filosofía

política que nace de esa misma sensibilidad presentida tiene objetivos definidos: ayudar a que esta *presencia presentida* se haga *conciencia refleja organizada* con *presencia social inequívoca*, formulada con precisión y que se posibilite así por ello mismo la praxis eficaz y pragmática del cambio histórico hacia el protagonismo de la sociedad civil.

Así entendemos la aportación de nuestra filosofía política: la vemos como aportación intelectual que contribuya, junto con otras que deberían producirse, a que la presencia presentida de nuestro tiempo se haga reflexión organizada fundante de una praxis posible. Nos movemos en la hipótesis de que esa presencia social presentida existe y es real; pero, por principio, es algo sólo emergente que no puede todavía constatararse sino a través de indicios y síntomas premonitorios. Pero es una hipótesis que asumimos con riesgo, aunque para nosotros sea una certeza moral subjetiva; sabemos, por tanto, que no poseemos la verdad absoluta y nos podemos equivocar: las cosas podrían en último término no ser como las hemos pensado, o ser así pero que no surgieran líderes apropiados para realizarlas. Nuestra filosofía política nace, pues, desde el riesgo asumido de hablar de un proceso emergente, todavía difuso en la conciencia popular: pero nace también, y en esto se apoya para asumir el riesgo, de la persuasión moral subjetiva de que se trata del proceso que configurará inevitablemente el camino del siglo XXI porque hacia él apuntan lógicamente los elementos ya dados en la confluencia de la historia que lleva hasta nosotros, y que permiten una argumentación objetiva en el marco de la filosofía política.

3.3. *La emergencia de una nueva sensibilidad ético-utópica*

Esta nueva sensibilidad es el origen de esta filosofía política. Responde, en efecto, a un proceso de emergencia histórica, tan importante como los que se produjeron en el renacimiento-ilustración con la modernidad o en el siglo XIX con el comunitarismo. Esta emergencia, es decir, que en este momento de la historia se configure esta nueva sensibilidad, más allá de las anteriores, no es gratuito. Sucede por causas definidas: deben buscarse en las circunstancias objetivas de la historia, los hechos que afectan a las personas y que las mueven a configurar en sus mentes una nueva sensibilidad, una nueva visión racional del pasado, del presente y del futuro. Y entre las circunstancias determinantes juegan un papel sin duda decisivo los paradigmas o ideologías socio-políticas que confluyen en el presente: la modernidad, más antigua, y el comunitarismo desde el siglo XIX.

De ahí que nuestra filosofía política parta de una reflexión en profundidad sobre la modernidad y sobre el comunitarismo, para analizar su significado y para argumentar el nacimiento de esa nueva sensibilidad, detectar su presencia en el estado germinal de emergencia y delimitar su perfil ideológico, asentando así el fundamento fáctico de la nueva argumentación política que sobre el que debe construirse. A esta reflexión, como ya hemos sugerido, están dedicados los tres primeros capítulos de *Hacia un Nuevo Mundo*. La emergencia colectiva de esta nueva sensibilidad ético-utópica, construida desde la crisis de modernidad y de

comunitarismo, sería la verdadera causa de la transformación social que, según consideramos posible, debería producirse en el siglo XXI.

3.3.1. Modernidad y comunitarismo

La problemática socio-político-económica, y sus contextos ideológicos en la última parte del siglo XX y comienzos del XXI, no pueden entenderse si no se reconstruyen en profundidad estos dos grandes paradigmas o ideologías que confluyen confrontados en el presente. Al hacer esta reconstrucción interesa entender qué han significado históricamente, cuál es su contenido ideológico, cómo llegan hasta nuestra época y qué han dejado como herencia, si es que en absoluto han dejado algo, en la nueva sensibilidad emergente.

La modernidad. El nacimiento de la nueva sensibilidad productora de la modernidad no se entendería probablemente sin el humanismo clásico; es decir, sin la idea de soberanía popular y los ensayos democráticos de Grecia y Roma. La Roma republicana, el derecho romano y la vivencia de la condición de ciudadano libre y de la exigencia existencial de la *dignitas* "renacen" en el renacimiento. El humanismo renacentista está en la base de la nueva vivencia de los derechos humanos, de la soberanía popular y de la imagen del monarca moderno-renacentista; incluso la teoría política del monarca absoluto, como ocurre en la escolástica española o en la filosofía política de Maquiavelo o de Thomas Hobbes, se someten a un profundo repensamiento adaptativo a la nueva sensibilidad. En todo caso, las circunstancias fuerzan el tránsito hacia el constitucionalismo monárquico primero y republicano después, apareciendo poco a poco la organización formal de la democracia. La constitución americana es el gran momento histórico de la modernidad, inspirado en la evolución constitucional de la monarquía inglesa pero mucho más allá. Tras el nacimiento de la doctrina económica del liberalismo en el siglo XVIII (Adam Smith) la modernidad se une ideológicamente al liberalismo. Los conceptos de ciudadano, creatividad, libertad, burguesía, sociedad civil y liberalismo económico van unidos al concepto paradigmático de modernidad. Pero el liberalismo no renunció a un hondo sentido social de su teoría (como pasa en John Stuart Mill).

Momentos importantes en la filosofía socio-político-económica de la modernidad son, pues, la consolidación de la doctrina liberal a través del siglo XIX (recordemos a John Stuart Mill) y la convivencia con el historicismo y con el socialismo-marxista triunfantes en la primera mitad del XX, representada en nombres como Keynes, Schumpeter y Galbraith. Sólo después de la II Guerra mundial se crean las condiciones para el progreso de la teoría liberal y su aplicación al gobierno de las naciones. Así, el triunfo liberal en Alemania y en Japón, la escuela de Chicago, el monetarismo económico, los fundamentalismos americanos y las doctrinas neoliberales actuales, aliadas de la estrategia de globalización, son hitos del desarrollo de la modernidad en el siglo XX. La epistemología y la filosofía social y de la historia de Popper contribuyeron conceptualmente con gran fuerza al prestigio intelectual de la modernidad. Por último, mencionemos también el llamado republicanismo político, que nosotros situamos dentro de los límites de la modernidad, que supone una voz crítica y reflexiva sobre la perversión alumbrada en la misma realización de la modernidad y las "tramas de dominación" urdidas en ella.

¿Qué queda hoy de la modernidad? Queda, en definitiva, lo evidente: una sociedad mayoritariamente organizada por el paradigma de la modernidad. Sin embargo, *¿cómo se comporta la nueva sensibilidad ético-utópica frente al paradigma de la modernidad?* Nuestra tesis es que gran parte de la modernidad ha sido asumida, pero asumida "críticamente", en la sensibilidad del tiempo nuevo que intentamos describir. La soberanía popular y la democracia, su realización dentro de los grandes estados modernos, la búsqueda crítica del ejercicio soberano y de la representación, la aceptación pragmática del liberalismo, la búsqueda incesante de un liberalismo crítico y social, el valor de una sociedad libre, creativa, personalista y burguesa, son reflejos parciales de la forma en que la modernidad ha sido asumida en la nueva sensibilidad. Pero, en nuestra tesis, hacemos resaltar también aquellos aspectos en que la modernidad es vista críticamente y en qué sentido la nueva sensibilidad apunta a su superación. A ello nos referiremos más adelante.

El comunitarismo. Es el último gran cambio en la sensibilidad social que explica la dinámica histórica de los siglos XIX y XX. El comunitarismo es una reacción crítica ante la modernidad por razón de su individualismo y su axiología burguesa. Para la nueva sensibilidad la verdadera esencia del hombre es complementaria: personalismo y comunidad, aunque el primer factor de esta dualidad será, de hecho, reducido, infravalorado e incluso, según algunos, reducido a la nada. El comunitarismo tuvo en los siglos XIX-XX tres formas diferenciadas: historicismo, socialismo-marxista y anarquismo. A su vez, cada una de estas formas comunitaristas tuvo internamente una compleja evolución filosófica e ideológica. Los historicismos evolucionaron desde el romanticismo, pasando por Hegel y las tormentosas ideologías nacionalistas de Alemania e Italia, hasta las formas suaves del hoy llamado "comunitarismo" (nosotros usamos el término en un sentido mucho más amplio). El marxismo se escindió en tres grandes escuelas, ya desde el mismo XIX: la derecha de Bernstein, el centro de Kautsky y la izquierda de Rosa Luxemburg y Lenin. La segunda internacional quedó para los socialistas y los comunistas de la tercera tuvieron que abrir un hueco para los trostkistas (cuarta internacional). Además comenzaron a aparecer comunismos yugoslavos, chinos, checoslovacos, vietnamitas, eurocomunismos, etc. En Europa, sobre todo, una serie importante de autores comenzaron a proponer sus lecturas personales del pensamiento marxista: Lefevre, Bloch, Althusser, Gramsci, Berlinguer... La escuela de Frankfurt acabó siendo la voz crítica nacida desde dentro de la misma tradición marxista. Autores como Adorno, Horkheimer, Marcuse o Habermas hicieron la crítica de la sociedad capitalista, pero no olvidaron dar una versión del marxismo en una línea humanista que no coincidía con los marxismos oficiales de su tiempo, bien fueran rusos, chinos, asiáticos o europeos.

¿Qué queda hoy del paradigma comunitarista? El anarquismo nunca llegó a jugar un papel social importante (excepto en algunos países) y así sigue siendo en la actualidad. El historicismo como factor geoestratégico global se hundió con la caída del Tercer Reich. Del socialismo-marxista, después de la caída de la URSS, sólo quedan fragmentos marginales y, en un sentido muy amplio, los partidos socialistas de los países occidentales. Sin embargo, a nuestro entender, no es correcto considerar que el paradigma marxista ha fracasado porque permanecen en la gente muchos de sus valores profundos: la identificación esencial con el hombre universal, la solidaridad integradora y el internacionalismo, el nacionalismo historicista ponderado, la sensibilidad ante el sufrimiento humano y la justicia solidaria, la crítica al liberalismo burgués individualista, la postulación del

control político de la economía en orden a promover el bien común, la búsqueda de la desalienación política y de la participación popular. Evidentemente, como seguidamente diremos, la nueva sensibilidad no asume todos los valores del comunitarismo, aunque en gran parte sea también hija de los valores que este paradigma supo introducir.

3.3.2. *La sensibilidad ético-utópica del Tiempo Nuevo*

Se trata de una nueva sensibilidad que se produce por causas históricas perfectamente definidas; lo mismo aconteció tanto al nacer la modernidad como el comunitarismo. En alguna manera, la nueva sensibilidad es algo así como una necesidad histórica: las circunstancias objetivas han creado unos valores potentes y un vacío fáctico sobre la posibilidad de asumirlos en las ideologías existentes que obligan necesariamente a superar un pasado que ya no sirve para configurar una nueva estructura de valores asumibles. En cierta manera toda la sociedad se ve arrastrada a situarse vivencialmente en una nueva sensibilidad ético-utópica que comienza a manifestarse por doquier. Esta sensibilidad será la que, por su propia lógica, llevará a intuir el *proyecto de acción en común* que le correspondría, de la misma manera que modernidad y comunitarismo también concibieron sus específicos proyectos de acción en común. El movimiento del compromiso cristiano-religioso, como explicaremos en adelante, debería entrar en confluencia con esta nueva sensibilidad y con la promoción de su proyecto propio por medio de un asociacionismo civil, entendido como estrategia más apropiada para promover su realización urgente y pragmática.

Causas históricas de la nueva sensibilidad emergente. En la coyuntura actual pesan sobre la conciencia del ciudadano algunos factores que, en conjunto, acaban produciendo la emergencia necesaria de la sensibilidad ético-utópica de que hablamos. a) Por una parte, la mayor parte de la gente tiene hoy una profunda sensibilidad solidaria con los otros hombres y la justicia se ha convertido en un ideal participado: se siente en la propia carne el dolor de la humanidad, aunque estemos individualmente en una situación confortable. b) Se es consciente de que la humanidad dispone hoy de inmensos medios tecnológicos y económicos para resolver los problemas del sufrimiento humano que dependen estructuralmente de nosotros y de nuestra organización. c) Se tiene la persuasión de que la modernidad, aunque presenta valores que se asumen (antes los resumíamos), no ha resuelto los grandes problemas de la humanidad y ha tocado fondo, sin presentar horizontes eficaces que atisben un futuro mejor. d) Igualmente se tiene la persuasión de que los comunitarismos tampoco han resuelto los problemas y, además, han fracasado históricamente, aunque presenten también valores importantes que se asumen con firmeza (antes los resumíamos). e) La sociedad civil se siente también atrapada en una situación que no parece poder cambiar y en la que existe una densa trama de dominación que lo abarca todo, incluyendo a los mismos partidos políticos f) Sin embargo, pese a todo, la sociedad civil siente la *urgencia* ética y moral a hacer algo eficaz, inmediato y *pragmático* para resolver el problema del sufrimiento humano.

Una nueva sensibilidad por confluencia de modernidad y de comunitarismo. Este nuevo ideal-horizonte ético-utópico se ve forzado a nacer impulsado por los factores constituyentes de la situación actual. Tiene tres propiedades que debemos destacar ante todo. a) No es ideológico: no está comprometido de forma co-religionaria con ninguna ideología existente. No está interesado en defender el liberalismo o el marxismo, por ejemplo, como ideologías que, de derecho, deban considerarse correctas. Ha perdido el "interés" por ellas. En alguna manera asume ya vivencialmente como superado el tiempo político anterior de "pasiones" ideológicas. b) Es pragmático: busca hallar con realismo y eficacia los caminos que permitan llegar con urgencia a la resolución del hiriente problema del sufrimiento. c) Sabe que, aunque tanto la modernidad como el comunitarismo estén desfondados y fracasados, ambos tienen valores que hay que asumir e integrar, no sólo por pragmatismo sino porque suponen valores que merecen ser defendidos por sí mismos.

Este talante desideologizado, pragmático y abierto conduce a un ideal-horizonte ético-utópico que asume e integra conciliatoriamente aspectos muy importantes de la modernidad y del comunitarismo; antes los hemos resumido. En definitiva, es un ideal que acepta pragmáticamente el orden establecido de la modernidad para perfeccionarlo con los grandes valores del comunitarismo. El comunitarismo no es asumido como diseño básico en que situarse; pero la modernidad tampoco se asume en su totalidad y debe ser corregida para integrar valores esenciales del comunitarismo. Es un ideal que apunta a una sociedad libre, creativa, personalista, democrática (modernidad) donde sea posible una actuación solidaria y justa que elimine la pobreza y la indignidad humana por la lucha contra el sufrimiento humano (comunitarismo) dirigida por la regulación política. Y todo ello con una lógica pragmática que busca el camino real viable que permita resolver con urgencia los problemas de la humanidad. Es la intuición inmediata, y de sentido común, de que el orden socio-político establecido tiene valores y no puede desmontarse (modernidad) y de que, sin embargo, debe completarse con la solidaridad (comunitarismo).

3.4. *El desarrollo universal solidario como proyecto de acción en común*

Hasta ahora nos hemos referido sólo al ideal-horizonte ético-utópico. Sin embargo, éste acaba conduciendo siempre al *proyecto de acción en común* que debe realizarlo. Así, la modernidad acabó conduciendo al constitucionalismo, a la democracia y, finalmente al sistema democrático-liberal. A su vez, también los comunitarismos condujeron a sus proyectos de acción en común propios: al estado socialista marxista, al estado historicista o a la forma de sociedad asamblearia del anarquismo. Por tanto, en la hipótesis de que actualmente esté emergiendo una nueva sensibilidad ético utópica, ésta debería conducir por la misma lógica a su proyecto de acción en común propio.

Y esto es lo que, a nuestro entender, está pasando hoy: la sensibilidad que emerge arrastra también consigo misma la emergencia de una nueva manera de concebir qué debiéramos hacer en común para encaminarnos hacia los nuevos ideales. En realidad el nuevo proyecto es una consecuencia lógica del contenido de la nueva sensibilidad. Es ésta misma la que señala el camino que debiéramos seguir para acercarnos a los nuevos

horizontes utópicos. De la misma manera que el ideal-horizonte es todavía hoy una intuición difusa que emerge, pero que todavía no tiene una *presencia social inequívoca*, igual sucede —con mayor razón— con el proyecto de acción en común que lleva implicado. Esto quiere decir que hoy tenemos sólo una intuición difusa e imprecisa, apenas reflexionada, de lo que deberíamos hacer. Pero es una intuición que está ahí y que la filosofía política debe analizar para contribuir precisamente a *declararla explícitamente*, tal como también pretende con la declaración más fundamental del ideal-horizonte ético-utópico emergente en nuestro tiempo.

3.4.1. *Un proyecto de acción lógico para la nueva sensibilidad*

Pragmatismo y eficacia desde la confluencia histórica. Como decíamos, lo que hoy parece demandar la sociedad civil es un compromiso social claro y una resolución eficaz, urgente, del problema dramático del sufrimiento. Una resolución que se piensa posible, si se atiende a los enormes medios financieros, organizativos y tecnológicos de que hoy disponemos. Para ello, el criterio esencial es el *pragmatismo*: hay que seleccionar aquellos caminos y medios inmediatos que permiten una praxis pronta y eficaz. Es el pragmatismo el que conduce a entender que no es posible pretender hoy poner el mundo patas arriba: hay que admitir la forma esencial de la sociedad democrático-liberal que hoy existe, no sólo porque sustituirla por otro diseño sería muy difícil, sino porque se ha mostrado indudablemente eficaz para fomentar la libertad, la creatividad, la responsabilidad, la soberanía popular, la participación social y la riqueza. Pero situarse en la modernidad no es dejar de reconocer su fracaso en la solidaridad: por ello, se entiende que la modernidad debe abrirse a los grandes valores del comunitarismo, la solidaridad, la fraternidad, la justicia... ¿pero cómo llegar a esta integración de valores? La intuición pragmática llega hoy a una conclusión inequívoca: por decisiones particulares aisladas no se llega a ningún sitio; es necesario un diseño del camino a recorrer por un acuerdo de todos en dimensión internacionalista; diseño socio-político-económico que permita mantener los grandes valores de la modernidad, pero haciendo posible desde ella caminar hacia el horizonte utópico abierto por los valores del comunitarismo. La intuición es clara y sencilla: pongámonos a hablar para acordar entre todos el plan o diseño internacional que debe conducirnos a crear la justicia solidaria desde dentro de la libertad creativa de la modernidad.

Confluencia de liberalismo y regulación internacional. El ideal-horizonte ético-utópico es, como veíamos, confluencia complementaria de modernidad y comunitarismo. Lo mismo sucede lógicamente con el proyecto de acción en común derivado. Al mismo tiempo es una intuición del sentido común de la gente, tal como se explicaba en el epígrafe anterior: no es posible poner patas arriba el orden de la modernidad liberal que, además, tiene importantes valores asumibles; pero, por otra parte, los poderes públicos deben intervenir regulando la actividad liberal y creando, por acuerdos internacionales, las condiciones objetivas para que la actividad social creativa se encamine hacia una lucha eficaz contra el sufrimiento y a favor del desarrollo. En el fondo se trata de la intuición de que la regulación internacional acordada por los estados no sólo permitiría financiar el desarrollo interno y externo de las naciones, sino que, además, sería la única forma de combatir la irracionalidad de las condiciones objetivas para el desarrollo económico y la creación por

primera vez en la historia de las condiciones que permitirían el primer gran experimento de "liberalismo perfecto". Advirtamos que esta intuición, aunque asume el liberalismo, no postula un tipo de liberalismo en que el protagonismo del estado (internacionalmente, de los estados) sea tan fino como sea posible para dejar que las cosas discurren por su propia inercia en el mercado. Se asume un principio político fuerte propio de la tradición comunitarista, y en especial del socialismo-marxista: el estado (los estados por regulación internacional) debe intervenir y regular la actividad económica para dirigirla con precisión hacia sus objetivos humanísticos.

3.4.2. *El proyecto de desarrollo universal solidario (proyecto UDS)*

El proyecto UDS es el "proyecto de acción en común" que constituye el desarrollo lógico del ideal-horizonte ético-utópico que hoy se halla en emergencia global. Como decíamos, está también intuido de forma difusa y todavía no tiene una *presencia social inequívoca*. El objetivo y la función social de la filosofía política consiste precisamente en proponer una "declaración formal explícita" de aquello que ya en está siendo sentido, intuido, alumbrado germinalmente, por la sensibilidad de nuestro tiempo. La obra convergente de muchos intelectuales en el trazado de los perfiles reflexivos de este proyecto deberá contribuir a su nacimiento y consolidación social estable. En *Hacia un Nuevo Mundo* hemos ensayado una declaración formal explícita de lo que debería ser este proyecto UDS. Se trata simplemente del trazado coherente de las líneas generales de un perfil esencial que debería prolongarse, obviamente, con estudios técnicos multidisciplinares más precisos.

El *proyecto UDS*. Un primer paso en el análisis del proyecto UDS debe ser, y así lo hacemos en *Hacia un Nuevo Mundo*, el estudio de sus propiedades generales de forma, en cuanto directamente derivado del ideal-horizonte que le da sentido. En concreto, se presentan las siguientes propiedades generales de forma: un proyecto viable y pragmático; innovador y creativo; reformista; con parsimonia de medios; convergente y conciliador; ético y liberador; con solidaridad social y desarrollo; regulado internacionalmente; democrático-liberal; participativo, personal y nacionalista; principal y directivo; abierto y crítico. Pero, con mayor precisión, la organización real, en el concierto de las naciones, del proyecto UDS supondría un conjunto de pactos y proyectos estratégicos definidos. Primero, el *pacto político internacional* que se estudia en sus objetivos e instrumentos políticos, autonomía, liderazgo y miembros asociados. Segundo, el *pacto de financiación y desarrollo* del proyecto para la financiación interna y externa, con los contenidos del pacto de financiación, las instituciones monetarias, la política de planificación y créditos, etc. En tercer lugar, el *pacto de liberalismo perfecto* que, a través del estudio de la política impositiva, de inversión y empresa privada, de regulación política y racionalidad competitiva, de expansión y crecimiento, etc., mostraría por qué el proyecto UDS sería la primera oportunidad en la historia que crearía las condiciones objetivas, iguales para todos, que posibilitarían el primer ensayo internacional de "liberalismo perfecto". Los otros pactos del proyecto UDS serían el *pacto de desarrollo sostenible*, el *pacto para el gobierno del proyecto UDS*, el *pacto intercultural y educativo*, y el *pacto jurídico internacional*.

Un nuevo orden internacional, posible porque pragmático. El proyecto UDS es, a nuestro entender, la única forma viable del demandado “nuevo orden internacional”, tantas veces aludido y tan pocas veces explicado para que podamos entender en qué consiste. El proyecto UDS es una formulación clara de lo que debería ser su diseño y contenido, desde un pragmatismo que lo hiciera posible. Representa un diseño de actuación que no supone cambiar el marco político hoy existente y que podría construirse sobre él: supone pactos internacionales, pero no crea un gobierno mundial que sustituyera la soberanía de las naciones actualmente existentes. A nuestro entender la propuesta de un gobierno mundial no es pragmática, porque acabar con la soberanía de las naciones podría hacer entrar el proyecto en una vía muerta por largo tiempo. En lugar de gobierno mundial el proyecto UDS contempla algo distinto, factible pragmáticamente: el *pacto para el gobierno del proyecto UDS*. Además, el proyecto UDS podría construirse sobre las instituciones internacionales hoy existentes, las Naciones Unidas, sus Agencias, así como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. Estas instituciones, sin embargo, deberían ser reformadas para adaptarlas al proyecto UDS; así lo proponemos en *Hacia un Nuevo Mundo*. El proyecto UDS tiene una virtualidad de diseño que a todos beneficia y a nadie perjudica. Juega a favor de todos y de la historia común de las naciones. Esto es muy importante puesto que la esencia de la sensibilidad actual mueve hacia proyectos pragmáticos y posibles. En otras palabras, los proyectos políticos de conciliación acaban siendo posibles; los proyectos agresivos, de unos contra otros, acaban siendo siempre inviables y engendrando violencia.

3.5. La estrategia histórica hacia el proyecto UDS

Según el modelo antes propuesto para el análisis de la dinámica histórica, toda sociedad se explica por su ideal-horizonte ético-utópico (primer factor), por el proyecto de acción en común derivado (segundo factor), pero también por las *estrategias de acción política* que una sociedad ha aplicado para llegar a realizar el proyecto pretendido (tercer factor). Por consiguiente, en la hipótesis de que efectivamente esté emergiendo un nuevo ideal-horizonte y una idea difusa del “proyecto de acción en común” a que conduce (y que en nuestra hipótesis quedaría declarado en la filosofía política del proyecto UDS), ¿cuál es entonces la estrategia de acción política que podría conducir a su realización? En otras palabras: si la sociedad intuye lo que debería hacerse como el proyecto UDS, ¿qué estrategia conduciría entonces a realizarlo? A esta pregunta están precisamente dedicados dos capítulos de *Hacia un Nuevo Mundo*. Uno para analizar las vías estériles que difícilmente conducirán por sí mismas hacia un nuevo orden internacional como el que demandaría la nueva sensibilidad social. Otro para estudiar lo que en nuestra filosofía política se considera la vía eficiente, perfectamente posible y de organización inmediata, que podría conducir hacia el proyecto UDS: la organización de la sociedad en el movimiento de acción civil que denominamos *Nuevo Mundo*.

3.5.1. *Las vías estériles*

La nueva sensibilidad y su proyecto, en la hipótesis de nuestra filosofía política, supone un cambio; es pasar a algo nuevo. Lo nuevo no rechaza en su totalidad el pasado, ya que asume gran parte de la modernidad y gran parte del comunitarismo. Sin embargo, bidireccionalmente, es abrirse a la modernidad desde el comunitarismo y desde éste a la modernidad. Es, pues, abrirse a lo que hasta ahora ha sido el oponente histórico que se ha combatido. Como comenta Hegel en la *Introducción* a la *Fenomenología* (*Einführung*), avanzar en la historia es, en parte, negarse a sí mismo, superarse (abrirse a la novedad). Esto no es fácil y por ello la historia es para Hegel camino de la duda y de la desesperación por lo que tiene de superación del pasado en que uno se ha comprometido existencialmente.

Es comprensible, pues, que la actualidad esté caracterizada todavía por los residuos del pasado que, aunque desmoronándose, están ahí; las personas se sienten apegadas a ellos porque esa ha sido, en definitiva, su vida. Por ello, en *Hacia un Nuevo Mundo* he abordado el estudio de la situación actual desde la perspectiva de “las vías estériles en la deriva de la modernidad” y las “vías estériles en la deriva del comunitarismo”. Hoy en día se hacen muchas cosas que responden a los fantasmas del pasado y que, en último término, no llevan al futuro. En este sentido son “vías estériles” que entretienen la historia y pueden frenar el proceso emergente de la nueva sensibilidad. Reflexionar sobre estas vías sin futuro, estériles, es importante porque sólo por medio del contraste podemos abrirnos con fundamento al entendimiento de lo que significa la vía eficaz que podría posibilitar la emergencia de la nueva sensibilidad y del proyecto UDS que supone.

3.5.2. *La vía eficiente en el movimiento de acción civil Nuevo Mundo*

La consideración de que la sociedad civil tiende hoy a la emergencia de un movimiento de acción civil que denominamos *Nuevo Mundo* es, a nuestro entender, la contribución más relevante que hemos conjeturado en *Hacia un Nuevo Mundo*. Este título puede, pues, interpretarse como el movimiento que nos conduce hacia el Nuevo Mundo de nuestros ideales (que nace de los ideales de la modernidad en los tiempos en que se colonizó el nuevo mundo y en que América hizo nacer el primer diseño importante de nación de la modernidad); pero se puede ver también como una alusión al movimiento de acción civil *Nuevo Mundo* que, según nuestra filosofía política, debe conducirnos también a la transformación social que deseamos. La propuesta, pues, de Nuevo Mundo, como movimiento de acción civil autónomo frente al poder político, responde al *tercer factor* de nuestro modelo de análisis de la historia: es, por tanto, la argumentación filosófico-política la que conduce a una conclusión sobre la estrategia que podría conducir de forma pragmática y viable al proyecto UDS. Pero el supuesto es que a esta misma conclusión filosófico-política llegará también la sociedad civil, aunque en

todo caso alentada por la reflexión previa de los intelectuales que dan expresión organizada a la sensibilidad de los nuevos tiempos.

Una parte importante de *Hacia un Nuevo Mundo* está, pues, dedicada a estudiar y argumentar la propuesta de Nuevo Mundo como movimiento de acción civil. La pregunta de que se parte es cómo pasar del estado de *intuición presenciada*, sin *presencia social inequívoca*, tanto del nuevo ideal-horizonte como de su proyecto UDS, a lo que llamaríamos la *plataforma fundacional* del proyecto UDS (momento en que se constituyera el pacto internacional que permitiera comenzar su aplicación). Esta pregunta apunta, a su vez, a otra cuestión básica conectada: quiénes deberían ser los protagonistas del cambio, los líderes que condujeran la historia a la *plataforma fundacional* del proyecto UDS. El libro expone con suficiente precisión la discusión básica sobre los candidatos iniciales a ser protagonistas del cambio. La argumentación permite llegar a la conclusión de que el candidato idóneo sería hoy la organización autónoma, frente al poder político, de un movimiento de acción civil, al que damos el nombre de Nuevo Mundo. Ahora bien, ¿cuáles deberían ser las características formales del nacimiento, organización y función social de Nuevo Mundo? En relación a su posible organización real, ¿qué hipótesis y propuestas podrían hacerse sobre su nacimiento? ¿Cómo debería ser su organización interna y su forma de actuación social para encaminarse a sus objetivos, a saber, la promoción del proyecto UDS? Estas preguntas, y otras, son objeto de análisis preciso en *Hacia un Nuevo Mundo*, hasta el punto de presentar algo así como una teoría fundacional de Nuevo Mundo. Sin entrar en detalle hagamos alguna consideración general.

Acción política y acción civil. Quiero dejar constancia de que la filosofía política que defiendo no establece rivalidad o contradicción entre acción civil y acción política. El mundo debe seguir gobernado por políticos y, en último término, son ellos quienes deberán constituir la plataforma fundacional del proyecto UDS. Es muy posible que políticos profesionales, movidos por propósitos decididamente éticos, entendieran la nueva sensibilidad y lo que significa el proyecto UDS. Incluso que se comprometieran en su promoción de forma personal. Sin embargo, el análisis de nuestra filosofía política considera que la naturaleza institucional de los partidos y su atrapamiento en las densas tramas de dominación urdidas desde dentro de la modernidad, así como su deriva histórica por el arrastre de los fantasmas ideológicos del pasado, no nos los presentan como el lugar idóneo, por muchas razones que se analizan en *Hacia un Nuevo Mundo*, para asumir el protagonismo de la promoción pragmática y urgente del proyecto UDS. La acción civil debería ser una fuerza autónoma, independiente, exterior, que presionara sobre el poder político, para forzar lo que la ideología de muchos partidos, tanto de la modernidad como del comunitarismo, en el fondo desearían y querrían hallarse en las condiciones de poder realizar.

Internacionalismo de la acción civil de Nuevo Mundo. La plataforma fundacional del proyecto UDS debería asociar a las naciones más importantes del momento; nos referimos a los Estados Unidos, a la Unión Europea, a Rusia, a Japón, China y otra lista interminable de países. Un movimiento de acción civil bien diseñado en su ideología, independiente

de los partidos (que suelen ser diferentes en cada país, con su historia y peculiaridades), debería ser apto para traspasar las fronteras y difundirse de un país a otro, de una cultura a otra. Esta exigencia de internacionalismo, para la gestión del proyecto UDS, es uno de los argumentos esenciales para entender que Nuevo Mundo no debiera ser un partido político, ni confundirse con alguno de los partidos ya existentes, sino organizarse como un movimiento civil autónomo frente al poder político, con capacidad para dialogar con todos ellos y establecer puentes interculturales. En *Hacia un Nuevo Mundo* se estudian también los presupuestos que permiten augurar, en caso de organizarse y gestionarse correctamente, la rápida extensión internacional del movimiento. Esta rapidez y eficacia sería precisamente una de sus potencialidades pragmáticas.

Dificultad y posibilidad real de organizar Nuevo Mundo. Somos muy conscientes de que Nuevo Mundo es una novedad histórica: sería una forma de organización e intervención de la sociedad civil no dada hasta ahora en ningún momento de la historia. Sería, en definitiva, la gran novedad histórica del siglo XXI: un factor nuevo de intervención poderoso (puesto que en las sociedades democráticas el poder depende del voto de esa misma sociedad) que jugaría un papel determinante en la orientación política hacia el proyecto UDS; es decir, hacia un mundo de libertad, creatividad, justicia, solidaridad y paz. Precisamente por esa novedad y su carácter de denuncia de la trama de dominio establecida al amparo de las estructuras formales de la modernidad, Nuevo Mundo difícilmente sería apoyado por instituciones o personas ya comprometidas con otros proyectos que, aunque sin futuro, son simplemente los "suyos"; en último término, fantasmas del pasado. Por consiguiente, hay que postular de principio lo peor: que una organización de este tipo nacería en la indigencia, sin apoyos y con muchas cosas en contra. Sin embargo, Nuevo Mundo sería posible organizándose desde la base social y ampliando poco a poco su ámbito de cobertura, según el análisis que presentamos en *Hacia un Nuevo Mundo*. Organizaciones de mucha menor fuerza de atracción han logrado prosperar y llegar a desarrollos importantes, movilizando a millones de personas. Nuevo Mundo tendría unos objetivos moralmente elevados, tan elevados como transformar la sociedad y producir un beneficio a plazo medio y largo de dimensiones colosales. La fuerza de atracción de sus ideales, una vez publicitado y gestionado con precisión de diseño, sería tan grande que sus tasas de expansión crecerían con una fuerza proporcional. Pero la posibilidad real de Nuevo Mundo dependería de que la especie humana siga produciendo los *audaces* que siempre han existido y a los que suele ayudar la *fortuna*. Es decir, de la aparición de los líderes civiles con la fuerza profética suficiente para gestionar un proyecto de acción civil tan ambicioso como Nuevo Mundo.

El pragmatismo ante la historia de América. No quiero concluir esta exposición de mis ideas en torno a la filosofía política del siglo XXI, hipotéticamente centrada en la emergencia del protagonismo de la sociedad civil, sin hacer una referencia al papel de América en este posible proceso histórico. El talante pragmático apunta a encontrar siempre el camino más seguro e inmediato que conduzca a conseguir lo que se pretende. La sociedad busca hoy un camino pragmático para luchar eficazmente ante el sufrimiento humano. Por ello, sería faltar al pragmatismo más elemental diseñar hoy una línea de avance histórico, en nuestro caso avance hacia el proyecto UDS, sin contar pragmáticamente con las naciones más importantes, ya que, sin ellas, se haría absolutamente inviable, o al menos, dificultosamente transitable, el camino hacia el proyecto UDS. Este camino sería hoy muy difícil al margen o en contra de los Estados Unidos de América, dado el

papel protagonista de este país en el panorama geoestratégico mundial. Por ello, surge una pregunta inevitable: ¿es América en absoluto coordinable con el proyecto UDS y el proyecto Nuevo Mundo? La verdad es que hemos dedicado muchas páginas —en *Hacia un Nuevo Mundo*— para responder a esta pregunta desde la persuasión de que la filosofía de la historia de América es congruente con la nueva sensibilidad descrita. Nos referimos a la sociedad civil americana, integrable en Nuevo Mundo como una forma de profundizar en el sentido de América y de fidelidad a su propia filosofía de la historia. No hay que confundir la sociedad civil americana con las políticas concretas de gobiernos americanos que, antes y ahora, muchos consideramos un grave error histórico. Pero la persuasión argumentada de que Nuevo Mundo podría difundirse en la sociedad civil americana, que se reconvertiría así hacia su verdadera esencia como nación, es elemento esencial de un optimismo pragmático hacia el futuro. De ahí nuestra insistencia en que el coyuntural antiamericanismo, hoy tan en uso, debería transformarse en una simpatía de fondo hacia la significación de la filosofía de América en la historia del mundo moderno y hacia el papel protagonista que la sociedad civil americana podría jugar convergiendo con el futuro histórico de todos. En el momento de escribir estas páginas es relativamente reciente el ascenso a la presidencia americana del senador Barak Obama. Hemos visto cómo tras la elección se ha desatado en todo el mundo una ola de optimismo, probablemente producida por el cambio en relación a su antecesor y la sensación de descanso producida. Se ha llegado hasta una sorprendente, y sin duda pintoresca, concesión del premio Nobel. La personalidad progresista de Obama —más en su actuación anterior que en sus criterios como candidato y presidente— y el progresismo tradicional del partido demócrata han hecho concebir, quizá precipitadamente, una expectativa de novedad que no se corresponde con lo que realmente había, hay y habrá. Es la misma sensación de optimismo y cambio que se produjo con el advenimiento de John F. Kennedy en los años sesenta o de Willy Clinton en los noventa. Lo que objetivamente puede observarse es que Obama se ha rodeado del *establishment* tradicional del partido demócrata, incluyendo incluso figuras prestigiosas del republicano. Habrá más o menos diálogo y un mayor o menor esfuerzo por alcanzar acuerdos en los focos de conflicto, se tomarán unas u otras medidas económicas y sociales, se será más o menos “progresista”, pero en conjunto todo seguirá el curso habitual de los acontecimientos. Como también pasó con Kennedy o con Clinton. Hago estas observaciones para indicar que cuanto nosotros proponemos —a saber, la extensión en América del movimiento de acción civil Nuevo Mundo, el proyecto UDS y la presión civil sobre los políticos para que asumieran su liderazgo— no tiene, de momento, nada que ver con lo que actualmente está pasando. De momento estamos en una variante más o menos progresista de “lo de siempre”. Lo que nosotros hemos propuesto es la revolución americana del siglo XXI, tal como expuse literariamente en *Dédalo*. A esta obra nos remitimos ahora. Sin embargo, y esto debe ser también señalado, lo que ha pasado con Obama muestra algo que, a nuestro juicio, es crucial: la disposición de la sociedad americana (y mundial) para dejarse arrastrar por una propuesta que pudiera transformar nuestro decepcionante mundo. Queremos vislumbrar que Nuevo Mundo podría ser la propuesta que, una vez percibida, polarizara la nueva sensibilidad en emergencia y la condujera a resultados eficaces.

4. Paradigma de la modernidad y filosofía de la historia

A nuestro entender se están produciendo en la actualidad dos procesos paralelos, ninguno de los dos históricamente concluido. El primer proceso es la evolución de la iglesia católica hacia el paradigma de la modernidad que, de producirse, tal como nosotros propugnamos, supondría un cambio sustancial en las confesiones cristianas y en las grandes religiones. Este proceso transformaría en profundidad las relaciones interconfesionales entre las iglesias cristianas y las interreligiosas entre las grandes religiones mundiales, haciendo posible su solidaridad en procesos participados en orden a promover la justicia y la paz universal (capítulo VI). El segundo proceso es la transformación en la filosofía política y de la historia que, de ser tal como hemos expuesto, haría irrumpir en el escenario socio-político el nuevo protagonismo de la sociedad civil. Ambos procesos históricos de importancia excepcional están todavía sin cumplir, aunque hemos expuesto (y estamos exponiendo) los argumentos que permiten pensar que es verosímil que sucedan. Las ideas de este ensayo (y de otras obras que lo preceden) son, en definitiva, una contribución intelectual para que ambos procesos pudieran producirse en realidad.

Quiero ahora, para concluir este capítulo, exponer algo que considero de excepcional importancia: a saber, que entre estos dos procesos podría darse una convergencia de consecuencias transcendentales. Por una parte, el paradigma de la modernidad habría hecho entender que el compromiso socio-político, que el cristiano (y la iglesia) no pueden dejar de asumir, debe realizarse en el marco de la ciudadanía y de la asociación ciudadana, buscando la convergencia plural con las otras ideologías, confesiones y religiones en orden a realizar la axiología natural. Por otra parte, la filosofía política y de la historia –en cuyo discurso natural están implicados los cristianos y los religiosos– nos estaría haciendo comprender que entramos en un tiempo en que la nueva sensibilidad ético-utópica del pueblo apunta inequívocamente a la organización de la sociedad civil como la vía más factible, urgente y pragmática para resolver el problema acuciante del sufrimiento humano alcanzando la realización de la axiología natural.

La convergencia de ambos procesos aparecería cuando el cristianismo y las religiones caigan en la cuenta de que la lógica de su compromiso socio-político en la historia para combatir el sufrimiento humano debe consistir en sumarse al proceso de iniciativas civiles emergentes. Entre el mundo de lo religioso y las iniciativas emergentes de la sociedad civil podría darse una empatía que diera la verdadera fuerza y transcendencia social a los movimientos civiles emergentes. Por su convergencia con la acción civil, las religiones estarían en condiciones de aportar la fuerza definitiva para forzar la transformación de la historia hacia un mundo más humano, que hoy se nos antoja imposible. Nunca las religiones habrían aportado algo tan sustancial a la historia del mundo. En alguna manera, el humanismo de las religiones ha creado en ellas una urgencia moral, religiosa o

teologal, de comprometerse para hacer un mundo mejor. A lo largo de la historia sólo fragmentariamente han conseguido alcanzar sus urgencias morales. Pero la nueva situación histórica que se configura (por el paradigma de la modernidad, así como por la filosofía política y de la historia convergentes) pondría por primera vez a las religiones en condiciones excepcionales para saldar su deuda pendiente con la historia (deuda también con sus conciencias morales) y para contribuir mediante un compromiso socio-político decisivo al control del rumbo de la historia humana hacia la lucha final, pragmática y eficaz, contra el sufrimiento.

4.1. Debilidad de la acción civil: convergencia con lo religioso

Para entender qué pretendemos explicar debemos advertir que el proceso emergente de la sociedad civil hacia un protagonismo definido que le permitiera el control de la historia es algo posible porque las diversas piezas sociales del puzzle que hoy vivimos encajan perfectamente en ese protagonismo. Pero, aun así, es algo extraordinariamente difícil. De ahí que, por razones que se exponen, de acuerdo con las circunstancias objetivas, el mundo de las religiones aparece en el horizonte como aquel factor, probablemente único, que podría dar el impulso definitivo al movimiento civil para que llegara pronto a las cotas de influencia social necesaria.

Necesidad estratégica del movimiento de acción civil Nuevo Mundo. En lo anterior hemos argumentado –siguiendo el hilo conductor del ensayo *Hacia un Nuevo Mundo*– que la existencia eventual de una nueva “sensibilidad ético-utópica” (factor 1) con su correspondiente “proyecto de acción en común” en la forma del proyecto UDS (factor 2) no garantiza llegar a ningún objetivo eficaz y tangible. Para ello era necesaria una “estrategia de acción política” (factor 3) que diseñara el camino efectivo para promover y gestionar la realización del proyecto UDS. La reflexión estratégica entiende que la sociedad civil debería organizarse. Pero no todo tipo de organización podría llevarla a cumplir sus objetivos y al éxito. De ciertas formas de gestión podría anticiparse un resultado insatisfactorio, ya desde el principio, según el análisis de su propio diseño. Los argumentos que, en efecto, hemos esgrimido para apoyar la eventual creación del movimiento de acción civil Nuevo Mundo se fundan precisamente en que sólo a una organización que respondiera a las características de Nuevo Mundo se le podrían atribuir ciertas garantías de éxito final. Sin embargo, la creación de Nuevo Mundo sería una obra de arquitectura social compleja que, además, se enfrentaría a numerosas dificultades. Algunas de tal naturaleza y dimensión que podrían hacer inviable el proyecto, a pesar de la calidad de su diseño. Debemos ahora caer en la cuenta de estas dificultades para entender el papel que podrían jugar las religiones.

Dificultad y posibilidad real de organizar Nuevo Mundo. Somos muy conscientes

de que Nuevo Mundo es una novedad histórica: sería una forma de organización e intervención de la sociedad civil no dada hasta ahora en ningún momento del pasado. Sería, en definitiva, la gran novedad histórica del siglo XXI: un factor nuevo de intervención poderoso (puesto que en las sociedades democráticas el poder depende del voto de esa misma sociedad) que jugaría un papel determinante en la orientación política hacia el proyecto UDS; es decir, hacia un mundo de dignidad, libertad, creatividad, justicia, solidaridad y paz. Precisamente por esa novedad y su carácter de denuncia de la trama de dominio establecida al amparo de las estructuras formales de la modernidad, Nuevo Mundo difícilmente podría ser apoyado por las instituciones o las personas ya comprometidas con otros proyectos que, aunque sin futuro, son simplemente los "suyos"; en último término, "fantasmas del pasado" que les arrastran en la deriva de los procesos históricos terminales. Los partidos políticos, intervenidos por dogmatismos anclados en el pasado y controlados por eficaces *lobbies* financieros, pronto verían en las organizaciones civiles un potencial rival de importancia para la arbitrariedad de su *de facto* "gobierno unipersonal" absoluto, atrapado en las densas tramas de dominio urdidas al amparo de la modernidad. Por consiguiente, habría que postular de principio lo peor: que una organización de este tipo nacería en la indigencia, sin apoyos y con muchas cosas en contra. Sin embargo, Nuevo Mundo sería posible organizándose desde la base social y ampliando poco a poco su ámbito de cobertura, según el análisis que presentamos en *Hacia un Nuevo Mundo*. Organizaciones de mucha menor fuerza de atracción han logrado prosperar y llegar a desarrollos importantes, movilizando a millones de personas. Nuevo Mundo tendría unos objetivos moralmente elevados, tan elevados como transformar la sociedad y producir un beneficio a plazo medio y largo de dimensiones colosales. No conozco, en efecto, ninguna otra organización social de objetivos tan formidables y con tanta capacidad de atractivo y movilización. En efecto, el atractivo de sus ideales éticos, una vez publicitado y gestionado con precisión de diseño, sería tan grande que su fuerza de expansión crecería con una fuerza proporcional. Sin embargo, aunque Nuevo Mundo pudiera nacer y tuviera mucho a su favor, la duda radica en si tendría el impulso suficiente para vencer los numerosos obstáculos que saldrían al camino desde diversos frentes. No se ve, en principio, un factor "de salida" que pudiera ofrecer las garantías suficientes de un triunfo final del movimiento. Sin contar con este "factor extraordinario" no se podría excluir su fracaso. Aquí es donde surgiría la conexión del movimiento de compromiso civil cristiano-religioso con lo que, en paralelo, estaría sucediendo en la sociedad civil.

Ciudadanía, laicidad y factor religioso en Nuevo Mundo. Organizar Nuevo Mundo y gestionarlo hasta su madurez, no sería, como se acaba de explicar, una tarea fácil, sino la construcción de un complejo diseño de ingeniería socio-política. Y aquí es donde se introduce a nuestro entender la consideración del fenómeno religioso y de su conexión con el movimiento ciudadano Nuevo Mundo. La historia humana, tal como hoy se concibe en la tradición del pensamiento occidental,

debe ser obra de un diseño social laico, abierto a todos, creyentes en confesiones religiosas diversas, arreligiosos en general, ateos y agnósticos. Vimos antes cómo, desde el paradigma de la modernidad, el compromiso socio-político del cristiano debía instalarse en la ciudadanía dentro de un contexto laico abierto a todos. En este sentido, Nuevo Mundo no sería nunca un proyecto religioso, sino más bien un proyecto laico, y así nos hemos referido a él hasta ahora. Sin embargo, los hombres religiosos forman parte de la sociedad civil y tienen el mismo derecho que todos a participar en sus proyectos y no sólo a participar, sino a diseñarlos y a promoverlos. Podríamos decir incluso que la sociedad civil está constituida en su inmensa mayoría por creyentes; incluso en los países desarrollados. Este hecho está en la base de una consideración importante de nuestra filosofía política: que las religiones (pero no una sola religión, sino todas en conjunto) podrían constituir el factor social de apoyo decisivo a Nuevo Mundo, hasta impulsarle hasta sus cotas finales de influencia social. Pero, además, las religiones podrían jugar un papel esencial en el diálogo intercultural que permitiera aunar en el proyecto UDS a todos los pueblos y a las culturas, dada su necesaria aspiración internacional y globalizadora. Lo explicamos seguidamente.

La eclosión inflacionaria de Nuevo Mundo y las religiones. La reflexión anticipada por la filosofía política puede prever las enormes dificultades que supondría fundar y gestionar Nuevo Mundo desde una inicial e inevitable precariedad. Podría crecer pero para ejercer la influencia que se pretende en su diseño este crecimiento debería llegar a cotas decisivas de influencia social muy alta que serían difíciles de alcanzar. Podría crecer hasta un cierto límite y estancarse. De ahí que la filosofía política se pregunte por la posibilidad de que Nuevo Mundo, llegado un momento de su crecimiento, pudiera hallar un factor de apoyo externo extraordinario y coyuntural que le diera el impulso definitivo. Este impulso debería provenir de algún tipo de organización social de influencia masiva en la sociedad y que fuera capaz de producir algo así como la explosión inflacionaria en la influencia social de Nuevo Mundo. Inflación es el repentino aumento de volumen que siguió a la expansión inicial del *Big Bang*. Pues bien, sólo un tipo de organización parece reunir las condiciones apropiadas para ser fuente de este apoyo externo: las religiones. No sólo por su implantación social en todas las culturas y civilizaciones, sino porque las mismas religiones poseen en su doctrina una fuerte llamada a la libertad, la solidaridad, la justicia y la paz. Entre el humanismo laico de Nuevo Mundo y el humanismo de las religiones podría darse la convergencia histórica requerida; aunque sin interferir nunca, insistimos, en el diseño laico dado en la base de Nuevo Mundo. Llegado un momento del proceso de crecimiento, el apoyo externo de las religiones a Nuevo Mundo, respetando su laicidad y sin interferir en ella, podría ser el último factor efectivo de movilización general. Nuevo Mundo podría tener ya en su organización a numerosos cristianos y religiosos no-cristianos actuando desde su condición de ciudadanos. Pero el apoyo externo debería producirse cuando las organizaciones religiosas, cristianas

y no-cristianas, al unísono ofrecieran a Nuevo Mundo un respaldo moral explícito que, aunque no fuera vinculante para los creyentes (que actúan por ejercicio de su razón natural y responsabilidad personal), sí tendría decisiva influencia social. La sospecha y la inacción de muchísimas personas de diversas religiones ante Nuevo Mundo se eliminarían de raíz y de pronto Nuevo Mundo se vería reforzado interculturalmente por un potente prestigio y credibilidad universal.

4.2. *La situación mundial vista por las religiones*

Los ciudadanos creyentes, cristianos y no-cristianos, así como la religión en general, podrían comprometerse con Nuevo Mundo. Pero en todo caso unos y otros deberían tomar la decisión de asumir este compromiso: cada ciudadano en su condición de tal y las religiones como tales. En esta decisión jugarían un papel importante tanto la consideración del dramatismo de la situación mundial, es decir, la geografía y la amplitud del sufrimiento humano, como la inacción insolidaria de los poderes públicos y el factor de urgencia y pragmatismo de las decisiones a tomar. De esta consideración global de la situación mundial debería depender la toma de decisión sobre la forma de asumir el compromiso religioso a favor de la axiología natural y en contra del sufrimiento universal. En el fondo se trataría siempre de la mejor opción posible –aunque siempre arriesgada– para resolver con urgencia y pragmatismo una situación mundial desoladora.

Pobreza y enfermedad. Todos vemos que el sufrimiento humano real es inmenso. Así ha sido a lo largo de la historia y así sigue siendo en la actualidad. Es el sufrimiento de las guerras, de la pobreza, de las hambrunas que asolan áreas geográficas enteras, de la marginación, de la emigración indigna y vergonzante, de la explotación de unos por otros, de las penosas condiciones de vida buscando un trabajo inestable, molesto y mal remunerado; es el sufrimiento de las enfermedades y de la miseria, de los enfrentamientos interhumanos y del odio, de las frustraciones psicológicas de todo tipo, de la falta de respeto social e interpersonal y de la falta de solidaridad interhumana, entre pobres y ricos, entre grupos humanos y naciones. Esta descripción, y otras posibles más amplias y detalladas, incluso con datos estadísticos precisos, pueden quizá parecer incluso retóricas y repetitivas. Pero, aun así, sabemos que son correctas y que ponen el dedo en la llaga. El panorama universal del sufrimiento humano es inmenso. Es el panorama desolador de la pobreza que, por ejemplo, arrastra consigo en muchos casos que el gran sufrimiento de la enfermedad no sea aminorado con todos los medios de que disponemos. La sanidad de los últimos años se ha visto condicionada más y más por la política. En países desarrollados y en el tercer mundo. El cuidado sanitario mira con tristeza e impotencia hacia países donde el caos político está en la base del hambre, de la enfermedad crónica, de la mortalidad infantil y de las reducidas

esperanzas de vida para todos. La sanidad sabe bien que su acción humanista para beneficiar a la sociedad depende de la política: de la libertad y de la socialización interventiva, tanto en la producción farmacéutica como en la actuación profesional de la medicina, de las políticas sanitarias en los países desarrollados y de la solidaridad en relación al tercer mundo. Es para mí evidente que la mirada hacia un mundo en sufrimiento, producido en gran parte por un desorden socio-político que no nos permite aplicar óptimamente los enormes medios de que hoy disponemos, se dirige hacia la historia y hacia el presente con desasosiego y con pesar porque no somos capaces de hacer por los demás lo que intuimos que está en nuestras manos. Es evidente que la religión no puede permanecer indiferente ante el inmenso escenario de dolor, pobreza y enfermedad.

Violencia política. Aunque las cosas debieran haber ido hacia el dominio solidario del mundo por el mutuo reconocimiento interhumano, sin embargo, el hecho incuestionable ha sido la eclosión de la violencia socio-política. A veces ha sido sólo una violencia social, producida por relaciones inmediatas de las personas y de los grupos individuales. Pero otras veces ha sido violencia de naturaleza superior: violencia generada y dirigida por dirigentes políticos de la sociedad. A esta violencia política han contribuido no pocos factores económicos; pero también factores existenciales y psicológicos; en ocasiones la conjunción de lo económico (el dominio) con lo psicológico. Han sido innumerables las luchas fratricidas en la misma sociedad, de pueblos contra pueblos, de naciones contra naciones, de culturas contra culturas; todo ello en un marco geopolítico local, nacional o internacional. Un inmenso escenario universal productor de continuo sufrimiento innecesario y evitable. Pero, la pregunta es: ¿qué causas han producido este espectáculo de violencia fratricida universal, tan contrario a la esencia misma del hombre? ¿Cómo contribuir a eliminar estas causas por el compromiso socio-político? El hundimiento del socialismo-marxista con la caída de la URSS y de los países del este no ha derivado a la paz perpetua de Kant. El ilusorio "fin de la historia" de Fukuyama por el triunfo del liberalismo no pasa de ser un discurso filosófico poco perspicaz y precipitado. El neoliberalismo, tal como ha sido entendido hasta ahora, no ha resuelto los grandes problemas de pobreza, del sufrimiento y de la injusticia en el dominio del mundo. Una inmensa cantidad de recelo y violencia latente se alza hoy por todas partes ante el sistema que se sigue manteniendo, insensible al sufrimiento humano. Por otra parte, ha crecido también la violencia política producida por el historicismo nacionalista. Nuevas formas de historicismo violento y agresivo están naciendo por doquier: lo vemos en España, pero no podemos olvidar a Rusia y a Estados Unidos, donde han renacido con insospechada fuerza nuevas formas de nacionalismo historicista. Por último, la violencia ideológico-religiosa en el mundo del islam nos hace vivir hoy en una sensación de violencia latente que puede estallar de pronto por doquier. El neoliberalismo actual –funcionando con lógica financiera incorrecta y corrupta– no inspira en el mundo la paz, sino la rebelión y los deseos de violencia.

Urgencia y pragmatismo. La preocupación humanista por combatir el sufrimiento humano tiene dos caracteres: es urgente y, por ello mismo, está de inmediato orientada al pragmatismo. El sufrimiento humano universal urge a la acción, no admite demoras: cada minuto que pasa sin afrontar las soluciones eficaces que resuelvan el problema significa la persistencia de inmensos sufrimientos en los países pobres, pero también en amplios sectores del mundo desarrollado. La sinceridad y la intensidad de la preocupación religiosa por el sufrimiento da la medida de nuestra sensación de urgencia. Es la urgencia por encontrar sin demora las posibles vías de actuación ante el sufrimiento lo que mueve al pragmatismo. Somos pragmáticos cuando sabemos atenernos a los hechos reales con habilidad para hallar el camino viable que lleva con eficacia al logro de nuestros fines. La preocupación por ser pragmáticos se funda en que sólo así llegaremos a resolver un mal inmenso que pide soluciones urgentes y eficaces. El pragmatismo es por ello la única respuesta posible ante la urgencia del problema: es saber hallar el camino apropiado para ir con prontitud hacia el cuidado eficaz del sufrimiento. Tiende a una solución inmediata que no tiene por qué ser incompatible con las soluciones a largo plazo. El pragmatismo ideal sería, por tanto, aquel que resuelve el problema presente como aplicación de un criterio universal que significa soluciones estables a largo plazo.

Insolidaridad y desconfianza ante los poderes públicos. La expectativa que es sin duda razonable apuntaría a los poderes públicos como protagonistas de la resolución de estos problemas. Sin embargo, la impresión inevitable es que todo puede seguir como hasta ahora; es decir, sin resolver los problemas en los siglos por venir. Muchas cosas, en efecto, han mejorado. Por ejemplo, la tecnología sanitaria para hacer frente al sufrimiento. También ha mejorado la situación socio-político-económica. Pero el avance es tan lento y, al mismo tiempo, la geografía de la pobreza aumenta con tanta rapidez, que tenemos la impresión de ir a paso de tortuga; y además sin saber incluso con precisión adónde vamos. Las soluciones que se alcanzan tocan a una parte selecta de la sociedad mundial, pero el crecimiento de la población y las áreas de la pobreza aumentan más rápidamente que las soluciones. Hace unos sesenta años, después de la II Guerra mundial, se crearon el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional con la intención de resolver los problemas del mundo: palabrería y pura palabrería. Hoy todo ha empeorado y muy pocos observadores e intelectuales confían en que los organismos financieros internacionales sirvan para algo. La sensación es que, si todo sigue igual, pueden pasar otros cincuenta años en que todo siga más o menos como hasta ahora: es decir, estancados en el sufrimiento de siempre, sin tomar medidas eficaces para reducir ese inmenso mar de sufrimiento evitable que agobia a la humanidad. De ahí nace, pues, la urgencia moral religiosa por encontrar ya las posibles vías de actuación.

4.3. *La disposición de las religiones para su responsabilidad histórica*

La urgencia moral de las religiones a hacer algo —que en el cristianismo se llama caridad teologal o amor a los hombres fundada en el Amor Originario de Dios— entra en desolación, en efecto, al contemplar el escenario mundial de la pobreza, del sufrimiento y de la violencia endémica universal. ¿Qué hacer? Esta es la pregunta del hombre religioso que busca acertar en su compromiso socio-político y es también la pregunta que se plantean los dirigentes de las religiones que también, en alguna manera, deben tomar posiciones de compromiso que les sean propias como instituciones. Queremos ahora defender que la lógica de las obligaciones morales a que debe atender el compromiso socio-político de los ciudadanos religiosos y de las religiones les movería a promover las eventuales iniciativas de la sociedad civil a favor de la axiología natural para combatir el sufrimiento. Esta opción se fundaría en ser la única planteada con rigor en un marco de urgencia y pragmatismo ante un mal agobiante.

El supuesto: la emergencia del protagonismo civil. Cuantas circunstancias estamos sometiendo a consideración están construidas sobre la hipótesis de que, en efecto, como hemos argumentado, en nuestro tiempo está emergiendo una nueva “sensibilidad ético-utópica” (primer factor) que produce la intuición de un nuevo “proyecto de acción en común” como proyecto UDS (segundo factor) y que, por su propia lógica histórica, opta por una “estrategia de acción política” como proyecto de acción civil Nuevo Mundo (tercer factor) que introduce en la historia el nuevo protagonismo emergente de la sociedad civil (cuarto factor). El argumento esgrimido en *Hacia un Nuevo Mundo* a favor de promover la acción civil, independiente del poder político, es precisamente la constatación de la ineficacia de la pura palabra y la inoperancia del poder político en los últimos siglos. La acción civil no pretende sustituir al poder político, sino controlarlo. Lo pretende desde una lógica eminentemente pragmática: es lo único que puede hacerse con expectativas racionales. Para una argumentación más amplia me remito a *Hacia un Nuevo Mundo*: allí argumenté que actuar dentro de los partidos, pretender fundar nuevos partidos, comprometerse sólo con las obras de caridad inmediatas, con las ONG, son actuaciones positivas pero que no están a la altura de un proyecto universal, internacional, de movilización de la sociedad civil. Ahora bien, si se puede hacer algo (y aquí es casi lo único bien diseñado que se podría hacer), entonces hay que hacerlo: la fuerza moral de la conciencia cívica, la urgencia y el pragmatismo no permiten otra opción. El supuesto es, por tanto, que la lógica de la acción civil solidaria está flotando en el ambiente, es promovida por los intelectuales y, en consecuencia, el ciudadano está más y más en condiciones de percibirlo. Se intuye que las condiciones objetivas nos hacen pensar que efectivamente la sociedad civil, organizada, podría imponer realmen-

te sus objetivos y controlar el poder político. ¿Por qué no hacer lo que la razón política nos dice que “podría realizarse con garantías de éxito”?

La opción religiosa urgente y pragmática por la sociedad civil. Lo que se está diciendo del ciudadano, como resultado de un análisis racional de filosofía política y de la historia, es aplicable al ciudadano religioso, bien sea cristiano o no-cristiano. Como todo ciudadano está inmerso en la dinámica de la historia y percibe que se está abriendo un horizonte emergente de posibilidades para la obra transformadora de la realidad emprendida por la sociedad civil. Si cabe, el hombre religioso siente todavía una más profunda motivación religiosa (caridad teológica cristiana) a comprometerse, con urgencia y pragmatismo, con aquella vía de acción más verosímil para combatir el sufrimiento. El hombre religioso, como el simple ciudadano, ve cómo las variables coyunturales de su tiempo le mueven a confiar en que la acción ciudadana –al margen de la inoperancia ya secular de un sistema político impenetrable– podría ser un camino digno de ser emprendido. La opción por la acción civil, según lo antes dicho, no sería una verdad absoluta, sino una opción crítica posibilista, sometida a posibles errores y riesgos. Sería una opción libre, personal y responsable. No se impondría como una solución única: sería posible que algún cristiano hiciera la opción de actuar dentro de los partidos políticos existentes. Por ello, los cristianos y los religiosos tendrían siempre una libertad de opción ante diversas hipótesis legítimas sobre cómo comprometerse en la lucha por el sufrimiento. Pero la opción de actuar en el marco de la acción civil sería una opción posible impulsada por el espíritu del tiempo nuevo, antes descrito, que debería ser legítimamente alentada por las iglesias y por las religiones.

Asumir el liderazgo civil. La manera de dar salida al compromiso con una acción civil dependería de la fuerza que esta misma acción hubiera tomado ya en la sociedad. Podría ser, como hasta ahora, que sólo hubiera ONG orientadas a una acción social ante necesidades inmediatas (pobreza, sanidad, educación, etc.); es evidente que las ONG actuales no son la acción civil para el control del poder político que nosotros consideramos emergente (pero son un signo de que sociedad civil se está moviendo inequívocamente). Podría ser que hubiera ya una conciencia intelectual bien formulada y un interés ciudadano creciente, pero que sólo hubiera organizaciones mal diseñadas y sin unidad. Podría ser también que la misma sociedad –desde círculos no especialmente cristianos o religiosos– hubiera hecho nacer un movimiento de acción civil bien diseñado y con posibilidades de futuro, al estilo de Nuevo Mundo. Las circunstancias que permiten entender que Nuevo Mundo debiera ser fundado ya están ahí, con una presencia social que puede ser percibida por observadores inteligentes. Es una percepción asequible quizá más a los cristianos, por cuanto hemos dicho. Por ello, pienso que el *humus* social más preparado para hacer nacer Nuevo Mundo sería el ámbito de las organizaciones cristianas. Así lo he concebido, en efecto, en la historia literaria de *Dédalo*, donde Nuevo Mundo nace en la organización comunitaria cristiana

liderada por John E. Cardoso. En *Hacia un Nuevo Mundo*, en cambio, hice un análisis más amplio de diversos nichos sociales que podrían ser candidatos a ser los creadores de Nuevo Mundo. Por tanto, Nuevo Mundo podría nacer desde dentro de organizaciones cristianas, aunque –como ya se ha comentado– su diseño debería ser estrictamente civil. Los cristianos son de todo derecho ciudadanos plenos, con opción a formar cuantas asociaciones civiles puramente ciudadanas y laicas consideren oportuno crear. En ellas podrían integrarse miembros de otras religiones y ciudadanos en general. Así debería ser Nuevo Mundo, como es el caso ya en la historia literaria del Nuevo Mundo creado en América por el profesor John E. Cardoso, donde, aun teniendo un origen en asociaciones religiosas, se trata ya de un movimiento estrictamente civil o laico. Si Nuevo Mundo hubiera sido creado con el diseño apropiado, los cristianos podrían integrarse en él. Pero si las organizaciones existentes fueran de poca calidad, o sólo existiera un germen de Nuevo Mundo insatisfactorio, entonces los cristianos deberían asumir el compromiso socio-político de proceder a la fundación, o refundación, y al liderazgo de Nuevo Mundo. De una u otra manera, mi convicción es que nuestra época histórica está colocando al ciudadano cristiano, llamado en conciencia al compromiso socio-político, en condiciones excepcionales para asumir creativamente responsabilidades civiles excepcionales.

Convergencia interreligiosa en el supuesto del nuevo paradigma. La época que vivimos podría ser excepcional no sólo por estar produciendo la emergencia del movimiento de acción civil, sino también por producir las condiciones que harían posible su triunfo. Hemos dicho, en efecto, que la fuerza del movimiento dependería de que, dado su diseño civil, laico, religiosamente neutro, contara con el apoyo de ciudadanos de todas las religiones. ¿Es esto posible? La verdad es que el estado actual de las religiones, muchas de ellas en crisis profunda (así es en el cristianismo) y muchas en posiciones fundamentalistas (en el islam y en parte en el mismo cristianismo), no permitirían vaticinar una potente capacidad de influencia social de las religiones ni de diálogo interreligioso. Sin embargo, si en la hipótesis que deseamos promover, se estuviera produciendo en paralelo el cambio hacia el paradigma de la modernidad (capítulo V), el cristianismo podría recuperar entonces niveles más potentes de influencia social y, además, podría entrar también en una etapa de “mutuo reconocimiento” interreligioso (capítulo VI) que facilitaría una acción solidaria con las confesiones cristianas y con las religiones. En este supuesto el cristianismo en sus diferentes confesiones –y las religiones– estarían en óptimas condiciones de recuperar su influencia social y, al mismo tiempo, en conjunto, de ser promotoras legítimas de una profunda transformación de la sociedad civil a través del compromiso ciudadano.

Convergencia ciudadana. El diseño de Nuevo Mundo, en caso de que fuera liderado por asociaciones cristianas y religiosas, debería ser hasta tal punto laico que permitiera la inserción de todo otro tipo de ideologías y de cosmovisiones filosóficas no-religiosas. Los cristianos y los religiosos comprometidos en el li-

derazgo de Nuevo Mundo deberían ser muy conscientes de que se promueve la axiología natural que pertenece a la condición natural del hombre y responde a los intereses de todos. Un diseño de Nuevo Mundo que no lo tuviera en cuenta carecería de la fuerza de atracción universal que debería darle el prestigio y la capacidad de influencia social efectiva. Además, el tránsito desde el paradigma antiguo al paradigma de la modernidad en el cristianismo permitiría obviar las posiciones en el fondo todavía teocráticas para situarse en un reconocimiento de la condición enigmática del universo y, en consecuencia, la legitimidad moral libre de las ideologías filosóficas no-religiosas.

Apoyo moral de las religiones. La pregunta, *¿qué hacer?*, antes propuesta, no sólo debe ser respondida por el cristiano individual que, como ciudadano, debe comprometerse socio-políticamente, sino también por las instituciones religiosas como tales: las iglesias cristianas y las grandes religiones. La religión no deja campo de opción al entendimiento de sus opciones morales: estas deben afrontar la responsabilidad de comprometerse a favor de la axiología natural y, de forma ya diferenciada, por sus respectivas axiologías religiosas. Pensando en el cristianismo, y si nos atenemos al paradigma de la modernidad, es claro que las iglesias como tales no deben estar en una posición teocrática, ya que deben reconocer la autonomía de la razón natural aplicada a la razón política. Así, las iglesias y las religiones no pueden pretender imponer a la sociedad civil un orden teocrático (dejamos aparte la sociedad islámica, capítulo VI). Son los creyentes, como ciudadanos, los que deben comprometerse, convergiendo con todas las ideologías, en promover la axiología natural a través de proyectos contruidos por la razón natural. Estos proyectos no son verdades absolutas sino hipótesis posibilistas, criticables y sólo provisionarias (en sentido popperiano). A) Por consiguiente, las instituciones religiosas o iglesias dan cabida en su interior a creyentes que se comprometen por opciones diferenciadas, todas ellas honestamente asumibles. Por lo tanto, las iglesias como tales no pueden apoyar sólo una de las vías posibles de compromiso. Su compromiso institucional debe moverse en la línea de los principios generales, de la axiología natural y de las axiologías propias de cada iglesia o religión. B) En ningún caso tendría sentido, en consecuencia, que instituciones, iglesias o religiones se comprometieran como tales en las acciones civiles de que hablamos, o en la eventual organización Nuevo Mundo. Estas son asociaciones estrictamente civiles, laicas, en que se integrarían los cristianos y los religiosos a título de su ciudadanía meramente civil. Además, por lo dicho, no todos tendrían por qué estar integrados en ellas. C) Sin embargo, antes se ha afirmado, y ahora lo confirmamos, que las iglesias y las religiones, en un cierto momento, deberían apoyar a Nuevo Mundo. Este apoyo de las religiones (no de una sola) sería el punto de inflexión en que Nuevo Mundo podría atravesar la final explosión inflacionaria hacia su influencia definitiva. Postular este apoyo no estaría en contradicción con lo anterior. a) Debería darse cuando Nuevo Mundo hubiera consolidado su prestigio y hubiera llegado a un volumen crítico de ex-

pansión. b) Debería darse en paralelo en las diversas iglesias y religiones, tras las deliberaciones y acuerdos a que éstas hubieran llegado. c) Debería consistir en una especial declaración de apoyo positiva que pusiera de manifiesto su seriedad de diseño, fiabilidad ideológica y de gestión, así como la posible transcendencia de su actuación para el bien de la humanidad. La clave de la declaración exhortaría a los creyentes a considerar los objetivos de Nuevo Mundo y a obrar de acuerdo con la propia conciencia individual. La difusión de la declaración se haría para que llegara a los creyentes a través de los medios de difusión propios de cada iglesia o religión, así como de los medios ordinarios de comunicación. d) La declaración institucional religiosa insistiría en que Nuevo Mundo es sólo una hipótesis humana, pero asumible y de transcendencia histórica para la axiología natural y para la lucha contra el sufrimiento humano que, además, no cierra otros posibles análisis y opciones para el compromiso cristiano y religioso con el hombre.

5. Conclusión: una excepcional responsabilidad histórica para con el progreso de la humanidad

Es evidente que, así como en el paradigma antiguo la iglesia asumió una línea de compromiso socio-político condicionada por su tiempo (teocratismo), así también, tras el eventual tránsito al nuevo paradigma, debería asumir otro nuevo compromiso adecuado a la nueva situación. Hemos visto que el contexto de la modernidad sitúa el compromiso cristiano como responsabilidad de cada uno de los ciudadanos creyentes en conformidad con los dictámenes de la razón natural. Por consiguiente, en el eventual proceso que llevaría consigo el tránsito al nuevo paradigma, se producirían tres cosas: a) la reafirmación del marco de la ciudadanía para el compromiso socio-político, tal como ya se ha comenzado a instar en la iglesia como solución *ad hoc* adaptada a las circunstancias actuales; b) el eventual crecimiento de la influencia del cristianismo sobre los creyentes, producida por la presentación renovada de su doctrina en el nuevo paradigma, de tal manera que el compromiso de la ciudadanía cristiana podría crecer en intensidad y en número; c) crecimiento de la solidaridad de acción con las otras confesiones cristianas y religiones que, de acuerdo con el eventual efecto del diálogo interconfesional e interreligioso, promovería acuerdos de asociación para el compromiso conjunto por los valores compartidos de la axiología natural y religiosa (capítulo VI). Estos factores crearían en las iglesias, religiones y en los grupos religiosos una condición favorable para asumir sus responsabilidades en la historia, en los términos que han sido comentados. La naturaleza de las nuevas situaciones políticas y la evolución misma de la religión por la dinámica histórica confluirían en la época actual abriendo un inmenso horizonte para el compromiso civil del hombre religioso.

Por consiguiente, según esto, el hecho es que, según nuestras conjeturas en filosofía política, estos eventuales efectos de la entrada en el paradigma de la modernidad coincidirían con la aparición de una nueva sensibilidad ético-utópica de los ciudadanos que podría producir cambios sustanciales en la situación política. Hemos presentado los argumentos filosófico-políticos que permiten conjeturar con fundamento que esta nueva situación consistiría en la aparición de un emergente impulso epocal a la organización de la sociedad civil, al margen del poder político, para tomar el rumbo de la historia y dirigir por fin el esfuerzo colectivo a combatir la indignidad de la existencia y el sufrimiento humano. El alumbramiento expuesto de esta “lógica epocal para la acción civil” independiente coincidiría –de acuerdo con nuestras suposiciones– con la nueva situación creada por el tránsito al paradigma de la modernidad. Entonces la lógica del discurso socio-político natural que mueve a la creación de Nuevo Mundo sería percibida perfectamente por la dinámica del compromiso moral de los creyentes que pronto entenderían que pueden llegar a ser un factor protagonista sustancial de la nueva época histórica. La percepción de qué serían capaces de hacer juntos movería pronto al protagonismo de los creyentes en la nueva empresa histórica de consecuencias excepcionales.

Hemos usado repetidamente el adjetivo “eventual” porque el tránsito al paradigma de la modernidad es una propuesta que no sabemos si se producirá. Tampoco sabemos, por tanto, si llegarán a darse los tres supuestos que acabamos de esbozar. Con la propuesta de Nuevo Mundo como movimiento de acción civil hemos querido dar respuesta también a un cambio de sensibilidad ético-utópica que tampoco sabemos con certeza si se producirá, aunque nosotros hayamos intentado promoverlo. Parece que sólo nos movemos en el plano de las “eventualidades” y de las “propuestas”. Así debe ser porque estamos hablando de ideas para el futuro y éste depende siempre de la libertad humana.

Quiero terminar observando que este “pensamiento conjetural” no debería calificarse de arbitrario, porque han quedado expuestos los argumentos que nos permiten pensar que las “conjeturas” podrían suceder. A) Es evidente que las sociedades democráticas de la modernidad dependen del voto ciudadano, de acuerdo con los principios de la soberanía popular. B) Es evidente que estos mismos ciudadanos podrían organizarse libremente en asociaciones civiles para controlar al poder político según programas en defensa de la dignidad humana y para combatir el sufrimiento. C) Es evidente que, si estas asociaciones tuvieran la influencia necesaria, podrían imponer una política transformadora y que esta influencia masiva podría venirles del apoyo de las religiones.

Los ciudadanos podrían hacerse con el control de la política. Y este control podría decidir la realización de una política real para combatir el sufrimiento. ¿Es esto imposible? Los argumentos presentados avalan que es posible, sólo con una condición: que haya ciudadanos que comprometan su libertad en gestionar arriesgadamente el proyecto. ¿Qué puede excusar al compromiso cristiano de

intentar gestionar la vía que, con urgencia y pragmatismo, podría conducir al control del sufrimiento en un plazo razonable? ¿Qué podría excusar el apoyo moral de las confesiones cristianas y de las religiones a un proyecto tan ético como Nuevo Mundo? Como veremos en el capítulo siguiente, la respuesta a una situación histórica excepcional, al producirse la entrada en una nueva época no sólo de cambio paradigmático cristiano sino también de cambio en la filosofía de la historia, es uno de los argumentos cuya lógica nos lleva a la necesidad del nuevo concilio.

Intentar gestionar la vida que, con urgencia y prisa, debería consistir en el control del sufrimiento en un plano racional. ¿Qué podría causar el sufrimiento moral de las comunidades cristianas y de las religiones a un proyecto tan ágil como el Nuevo Mundo? Como veremos en el capítulo siguiente, la respuesta a esta situación histórica excepcional, al producirse la caída en una nueva época, no sólo de cambio paradigmático cristiano sino también de cambio en la filosofía de la historia, es uno de los argumentos cuya lógica nos lleva a la necesidad del nuevo concilio.

El Nuevo Concilio

Los argumentos presentados en este ensayo han partido de la constatación de la fuerza ancestral del hecho religioso, de las religiones, y de su sorprendente crisis en la modernidad. Una crisis más profunda en las “religiones” que en la “experiencia religiosa” interior de los individuos. El cristianismo, protagonista principal de esta crisis histórica, se ve abocado a una reflexión rigurosa sobre su significación y su sentido, para aclarar su situación en la cultura de la modernidad. Dejándonos llevar por el impulso de esta reflexión, epocalmente necesaria, nos hemos retrotraído al paradigma greco-romano, al cambio de la imagen de lo real producida en la Era de la Ciencia en la modernidad y a la necesaria reinterpretación del cristianismo en el “paradigma de la modernidad”. Las consecuencias de este paradigma nos han llevado además a considerar un nuevo horizonte en las relaciones interconfesionales cristianas y con las otras religiones, así como un nuevo horizonte en el compromiso de los ciudadanos cristianos en la lucha contra el sufrimiento humano. El resultado de nuestro recorrido nos deja abiertos a la conciencia de que el mundo cristiano se halla en un momento excepcional de su historia: ha llegado el tiempo del cambio de paradigma hermenéutico, después de veinte siglos en el paradigma antiguo, y ello coincide con la necesidad de abordar cambios cruciales tanto en la convergencia interreligiosa como en el compromiso religioso, urgente y pragmático, por aliviar el inmenso sufrimiento de la humanidad. Es este carácter excepcional de los tiempos el que reclama, por su propia lógica, la convocatoria de un nuevo concilio, tal como, en lo que sigue, será argumentado con precisión. Los capítulos anteriores son como los cimientos, o las columnas sustentantes, sobre los que se eleva la lógica histórica que conduce al nuevo concilio. El nuevo concilio, de acuerdo con los supuestos hipotéticos presentados en nuestro ensayo, deberá construirse en conformidad con los argumentos defendidos. La lógica del concilio aparece, pues, al final del recorrido, levantándose sobre los argumentos que constituyen el hilo lógico conductor de este ensayo. El concilio está ya incoado en los capítulos anteriores, y de ellos recoge su contenido. No nos extrañemos de que así sea, ya que este ensayo ha sido redactado precisamente para sentar paso a paso el análisis intelectual científico-filosófico-teológico que, de acuerdo con nuestras conjeturas, nos conduce inevitablemente al nuevo concilio.

La voz latina *concilium* o la griega *synodos* tienen la misma significación en el lenguaje teológico cristiano. La etimología de *concilium* nos lleva a *cum* y al verbo *calare* (*kalein* en griego), con significación de “convocar al conjunto” que confluirá en “asamblea”. En cambio, *synodos*, de *syn* y *odos*, significa hacer camino en común, caminar juntos. Uniendo los dos significados etimológicos diríamos que un concilio es una convocatoria de asamblea para hacer camino en común. Este es el verdadero papel histórico de la iglesia, al que tantas veces hemos aludido: hacer camino en la historia para proclamar el *kerigma* cristiano predicado por Jesús. La iglesia entendió pronto que debía estar inspirada (en las Escrituras) y asistida (en la interpretación de la Tradición) por el Espíritu para cumplir con suficiencia la misión de proclamar el *kerigma*. La responsabilidad de esta misión histórica que confiere sentido al cristianismo se entendió desde el principio como compartida: no era la misión de uno u otro, sino la misión de la iglesia en conjunto, “unida en el Espíritu”. De ahí que pronto (ya en el siglo II) comenzaran las primeras asambleas de obispos y cristianos para tomar el pulso a este caminar juntos, animándose unos a otros, resolviendo problemas y viendo cómo realizar con excelencia la misión encomendada por Jesús.

El número y calidad de las personas participantes, la amplitud de las zonas geográficas y las comunidades asistentes, los temas tratados, así como otras circunstancias concurrentes, permitieron ver a los teólogos posteriores que no todas las asambleas tenían la misma importancia. Hubo concilios provinciales, regionales o nacionales, según la amplitud, y concilios ecuménicos ya que así fueron designados los siete primeros concilios que reunieron la iglesia ortodoxa de oriente y la iglesia romana. Estos primeros concilios fueron convocados por el emperador (teocratismo), pero se celebraron con delegados papales y fueron finalmente sancionados por el papa. En la iglesia católica el código de derecho canónico actual establece con claridad qué se entiende por concilio ecuménico. Sin embargo, la idea teológica de sínodo, de concilio y de concilio ecuménico tiene aspectos específicos tanto en la iglesia ortodoxa oriental como en las iglesias de la reforma. Además, el reconocimiento, clasificación, diferenciación, valoración doctrinal y la teología de los concilios (entendiendo con precisión que significan cada una de sus sentencias, documentos, decretos y definiciones dogmáticas) son cuestiones ampliamente debatidas, todavía hoy, entre los teólogos profesionales. No es nuestra intención entrar en estas discusiones y en los finos matices de una “teología de los concilios”. Pero sí debemos indicar que aceptamos la idea ordinaria de concilio que es habitual en la iglesia católica desde la Edad moderna: la convocatoria de una asamblea universal de obispos en representación de toda la iglesia con la intención de deliberar sobre numerosos aspectos relacionados con la fe cristiana, especialmente cuestiones doctrinales, y sobre la forma de hacer presente en las circunstancias de cada tiempo la misión de proclamar el *kerigma* cristiano. Cada concilio, presidido por el papa, es siempre soberano para concebir su propio estilo, contenido y su aportación a la historia.

No todo lo que un concilio establece tiene el mismo valor teológico. Sin embargo, las definiciones dogmáticas (aquellas en que la iglesia, sabiéndose “asistida” por el Espíritu providente, toma las decisiones cruciales sobre cómo entender el *kerigma* que la iglesia proclama) son sólo atribuidas al papa y a los concilios en la iglesia católica. Es en este nivel dogmático –que afecta al meollo mismo del *kerigma* cristiano esencial, del *patrimonium fidei*– donde el papa y los concilios están “asistidos” para no cometer un error que transmitiera a la historia una versión falseada del *kerigma*. Sin embargo, puede haber concilios donde no haya definiciones dogmáticas, de la misma manera que puede haber papados en que tampoco las haya (en la mayoría). Igualmente, tanto el papa como los concilios en su magisterio ordinario están también asistidos por la providencia divina que conduce a la iglesia, pero están en su “época” (histórica y teológica) y bajo el condicionamiento de la inercia del pasado, pudiendo decir las cosas de tal manera que después vayan a ser superadas por la historia. Es lo que de hecho ha pasado, pues si repasamos la doctrina de concilios y papados del pasado constatamos –y esto es pura historia objetiva– que muchas enseñanzas no serían hoy mantenidas ni por el papa ni por el concilio. En este ensayo, hemos puesto de manifiesto repetidamente que una cosa es el *kerigma* cristiano esencial, el *patrimonium fidei* y otra cosa distinta las interpretaciones o hermenéuticas que aparecen en el curso de la historia. Así, el paradigma greco-romano no se identifica con el *kerigma* (como tampoco se identifica el *kerigma* con los comportamientos de la iglesia, y de los eclesiásticos, tantas veces lamentables, en el pasado y en el presente). Si este paradigma resultara superado por la historia del pensamiento, todas las enseñanzas de papas y de concilios que se hubieran expresado en la clave hermenéutica de ese paradigma antiguo se verían también superadas y deberían ser reinterpretadas. La “historicidad” de la iglesia –que la providencia divina no ha querido evitar y que es compatible con la “asistencia” en todo lo referente a la esencia de la fe– está reconocida por la teología católica actual sin ninguna restricción.

1. Apelación a un nuevo concilio

El hilo de la argumentación presentada en este ensayo en torno al eventual paradigma de la modernidad conduce por su propia lógica a la apelación final a la convocatoria de un concilio ecuménico de la iglesia católica. La apelación es consecuencia de la conciencia de que atravesamos tiempos excepcionales en los que la iglesia católica debe poner en juego todos los recursos de que dispone en aras de cumplir con la misión encomendada por Jesús: hacer presente en cada tiempo la proclamación del *kerigma* cristiano. Bloquear esta proclamación, en el nivel de calidad que debe tener en cada época histórica, es, sin duda, por cualquiera de las causas de este bloqueo, una grave responsabilidad de la conciencia cristiana.

Tres supuestos me mueven a este compromiso, que no es poca cosa, de

1 apelar a la celebración de un concilio: en primer lugar, la crisis de la religión y
del mundo católico en especial frente a la extensión moderna de la increencia,
2 que nos permite intuir que algo no se está haciendo bien; en segundo lugar, la
intuición de que la evolución de las ideas parece haber llegado a un punto en
que las diferentes piezas del rompecabezas comienzan a encajar perfectamente
y comprendemos que la situación ya está lo suficientemente madura como para
emprender, con valentía y confianza en el Espíritu, la ingente obra de un concilio;
3 en tercer lugar, la existencia de importantes retos externos, es decir, coyunturas
de la historia que se nos imponen, que es necesario afrontar y cuya respuesta es
de tal envergadura que sólo puede ser abordada por un concilio. Estos supuestos
son los que han sido ya argumentados a lo largo de este ensayo. La iglesia, en
el fondo podríamos decir “el mundo cristiano” y las religiones, se hallan en tal
tribulación y desconcierto, están enfrentadas a retos históricos tan grandes, que
no hay otra forma responsable de actuación cristiana que apelar al instrumento
más poderoso de que la iglesia dispone: el concilio. Sólo en un concilio podría
abordarse el replanteamiento global que exigen los cambios históricos.

1.1. *El concilio como apelación al Espíritu en un tiempo crucial*

Desde el momento en que la iglesia cayó en la cuenta de que su misión era transmitir el *kerigma* cristiano a la historia y de que Dios debía tener decisión eficaz de hacerlo posible por su Providencia, comenzó a entender poco a poco que Dios la “asistía” en su tarea. La iglesia ha confiado en que esta “asistencia providente” de Dios está detrás de la configuración de gobierno que la misma iglesia instauró en el curso de los siglos. La iglesia piensa que la providencia de Dios ha llevado a que sea como de hecho es, aunque, como obra humana, no haya sido siempre gestionada con la elevada calidad de gobierno que hubiera sido deseable (pero la providencia de Dios contaba también con esto). Ya en el capítulo VI decíamos que el verdadero sentido de la “iglesia institución” no era acaparar en sí misma la historia de salvación, sino ser signo que proclama la realidad de la “iglesia universal”. Por tanto, esta iglesia humilde, localizada en unos límites históricos, ha sido querida por Dios, como veíamos, como signo de una “iglesia universal” en que se realiza el verdadero “cristianismo universal” presente en todos los hombres y culturas. Ya desde los orígenes de la iglesia primitiva aparecieron dos elementos de gobierno fundamentales: el papa, que asumía la autoridad de Pedro, recogida ya en el NT, y los obispos o cabezas de las iglesias locales. Así, la iglesia adoptó la forma de “gobierno unipersonal” que era propia del tiempo en que se fundó. La asamblea o concilio, que reunía a los obispos o a los obispos con el papa, no suponía concebir la existencia de dos instancias autoritarias de gobierno diferentes, contrapuestas e incluso rivales, el papa y los obispos, sino la forma inevitable de realizar la “colegialidad”. Los obispos eran “ungidos” para gobernar sus iglesias,

así como el papa presidía y gobernaba la asamblea de obispos. Cuando primitivamente comenzó a darse la forma de asamblea que llamamos "concilio" se estaba ejerciendo la conciencia "colegial" del gobierno de la iglesia. La colegialidad es un resultado lógico de lo que los primeros cristianos pensaban acerca de aquella presencia del Espíritu que Cristo había prometido. El Espíritu de Jesús soplaba por doquier entre los creyentes, no estaba sólo en una persona, ni en el papa ni los obispos: estaba en todos, estaba en la iglesia. De ahí que la idea de reunirse para conferir y oír en oración la voz del Espíritu se fuera constituyendo poco a poco (a medida que se formó en la iglesia primitiva la idea de concilio) un modo de procedimiento que entraba en lo ordinario: se reunían asambleas comunitarias, los obispos cercanos conferían entre sí, se escuchaba a todos los cristianos en una apertura ilimitada a los carismas, y cuando era posible y necesario había concilios de obispos, hasta el nivel máximo de presencia papal.

El protagonismo del papa. Para la teología cristiana que se formó desde las vivencias de la primitiva comunidad era clara la unidad y la participación de la iglesia. Había un papa y había obispos, pero formaban unidad con el pueblo que les seguía como las ovejas a su pastor. Papa y obispos sabían que su fuerza era la unidad en el Espíritu y la idea de concilio fue una forma de hacerla realidad. Papa y obispos se sabían responsables "colegialmente" de la iglesia (digamos, en el "colegio" del Espíritu). Dicho por contraste: aunque la autoridad final era del papa, éste no era como un monarca absoluto o un general que gobiernan las naciones o los ejércitos por el simple dictado de su voluntad. La iglesia era otra cosa. Es verdad que el modo de ejercer la autoridad del papado en la iglesia no siempre ha sido la adecuada; esto pertenece a su dimensión humana. A lo largo de la historia pueden darse, y se han dado, oscilaciones y cambios. Por ello se produjeron las escisiones en la iglesia. Las iglesias ortodoxas pensaban que la iglesia de un papa "monarca" no era la iglesia de Jesús. La reforma protestante consideró al papado responsable de la corrupción de la iglesia. Pero, en todo caso, la idea de Lutero que apelaba a la celebración de un concilio "contra el papa", mostraba no haber entendido lo que un concilio es: la manifestación más importante de la unidad colegial del papa con los obispos y con el pueblo. Sin papa no hay concilio. Por esto debemos entender que, al apelar aquí al nuevo concilio, lo entendemos como una apelación al papa para la convocatoria de un concilio. El papa es el elemento arquitectónico esencial de la iglesia católica y un concilio no puede sino producirse amparado en esa arquitectura.

En el actual código de derecho canónico es el papa el que convoca, dirige y sanciona la celebración de un concilio. Por tanto, el concilio no será posible si no hay un papa que esté persuadido de su conveniencia para la iglesia y que afronte la osadía de convocarlo. Es posible que el pueblo cristiano, intelectuales de la filosofía y de la teología, sacerdotes, obispos, le pidan al papa la convocatoria del concilio. Este ensayo es una forma de apelar a la convocatoria. Pero sólo el papa

podrá tomar la decisión de que haya concilio. Durante su celebración es verdad que cualquiera podría pedir la palabra para comunicar su pensamiento, sin condicionamiento de órdenes-del-día absolutamente cerrados. Además, se haría una consulta al orbe cristiano sobre lo que el concilio debería tratar. Pero también es verdad que la marcha real del concilio estará en su mayor parte determinada por una idea previa, elaborada por las comisiones romanas, de lo que el concilio deberá ser, de los documentos donde se establecen los análisis de la situación, de los problemas, de las alternativas entre las que se debe optar. Es verdad que los documentos y la "materia del concilio" estará preparada por expertos (en comisiones) que deberán pasar, antes de llegar a la sala conciliar, por comisiones más abiertas en que se podrán rehacer o, en su caso, ampliar o corregir. Pero la verdad es que unas u otras comisiones serán nombradas por el papa; además, el papa y los organismos vaticanos seguirán y controlarán en todo momento lo que se está haciendo y lo que al final llegará al aula conciliar para ser debatido. Más adelante, al concluir el capítulo, me referiré a las etapas que, a mi entender, supondría el proceso que debería desembocar en el concilio.

No obstante, quiero que quede establecido claramente, desde el comienzo de nuestras reflexiones, el principio del protagonismo papal en el concilio. No podría ser de otra manera, dada la organización jerárquica de la iglesia católica. Por consiguiente, no habrá concilio sin que un papa esté persuadido de que debe haber concilio y, para ello, si no quiere lanzarse al vacío sin saber dónde se va a caer, el papa deberá tener en su mente una cierta idea previa de qué debería ser el concilio. Así como nosotros en este ensayo proponemos una idea de lo que el concilio debería ser, así también el papa (y sus equipos de consejo) deberían tener una "imagen robot" del concilio. Es verdad que, una vez inaugurado, las cosas discurrirían por su propia dinámica. Pero la dirección papal del concilio tendría sus estrategias para conseguir que todo acabara en los resultados que se debieran alcanzar. Esto quiere decir que un concilio moderno, en gran parte, ya estaría casi "hecho" antes de comenzarse. En el fondo un concilio respondería a una cierta política papal sobre el cambio en la iglesia. Un concilio sería la gran obra de un papa. Esta es la realidad. Por ello, para que se llegara al concilio debería producirse antes el convencimiento subjetivo en la mente del papa del momento sobre su conveniencia estratégica y sobre un modelo anticipado de su posible contenido. Y para que el papa llegara a este convencimiento sería necesario un proceso previo de formación de la opinión pública en la iglesia. El pulso de esta opinión debería anticipar que el concilio respondería de forma congruente a una nueva sensibilidad emergente y unitaria en la iglesia. Nunca he dudado sobre la importancia capital de este protagonismo papal que estuvo ya presente en la historia literaria de *Dédalo*, donde pueden seguirse muchas de las ideas aquí presentadas.

El concilio como comunión colegial en el Espíritu. Dado el papel del papa en la iglesia católica moderna, un concilio es la obra de un papa (por contraste, recuérdese que los siete primeros concilios fueron convocados por el emperador y

el papa, aunque sancionó los resultados, sólo envió sus delegados). La iglesia es gobernada ordinariamente por el papa que puede incluso promover por sí mismo definiciones dogmáticas de aspectos importantes de la fe cristiana. Los concilios han sido una excepción en la iglesia: el último fue hace medio siglo y el penúltimo en pleno siglo XIX. En alguna manera puede decirse que el gobierno papal, en ciertos momentos importantes del camino de la iglesia en la historia, se ve inspirado a convocar un concilio para que su actuación papal se vea respaldada por la comunión colegial del episcopado en el Espíritu. En el concilio busca, pues, el papa la comunión con el orden episcopal del orbe católico. Esta comunión siempre existe, pero el concilio es el momento idóneo para ejercerla plenamente y manifestarla así a la cristiandad y a todo el mundo. Es como si el papa, en momentos de especial transcendencia histórica, sintiera el peso de su responsabilidad y buscara el apoyo en la colegialidad espiritual con el cuerpo episcopal. La "asistencia" de Dios a la iglesia, que es un elemento esencial de la teología cristiana, tiene en el concilio su forma superior de realización. El concilio se convoca, primero, por causas extraordinarias en que la iglesia debe resolver problemas de envergadura que afectan a su misión de proclamación del *kerigma*. Pero, además, se convoca para que el episcopado colegialmente, junto al papa, su cabeza, imploren la "asistencia" del Espíritu en decisiones importantes. El concilio convoca a la iglesia, por tanto, a ponerse en disposición de "ser asistida" y, como asamblea real objetiva de quienes ostentan el orden superior jerárquico de la iglesia en todo el mundo, es un signo objetivo perceptible por todos (o sacramental, en terminología teológica) tanto de la tradición apostólica y de la presencia del Espíritu, como de la transcendencia del resultado de las decisiones para la marcha de la iglesia. En los momentos más difíciles en que el papa, a pesar de su autoridad, podría sentirse agobiado y abrumado por decisiones excepcionales, la convocatoria del concilio le hace sentir y hacer sentir ante toda la iglesia, y ante el mundo, que las decisiones a tomar están avaladas solemnemente por todas las cabezas de la iglesia y por la "asistencia providente" del Espíritu.

Apelación al Espíritu en tiempos cruciales. La convocatoria de un concilio supuso siempre una gran dificultad. En tiempos antiguos era molesto emprender largos viajes, cuanto más al tener en cuenta la elevada edad media del cuerpo episcopal. En el Vaticano II la dificultad tenía un origen distinto: organizar una asamblea de 2.500 obispos en Roma durante meses llevaba consigo problemas obvios. Por ello, no ha habido muchos concilios ecuménicos en la historia de la iglesia y, por lo general, respondieron a una conciencia clara de necesidad. Se convocaron sabiendo que se atravesaban tiempos cruciales que exigían el esfuerzo inmenso de convocar una asamblea universal. A) En los primeros concilios se tenía conciencia de que la misión de la iglesia de proclamar el *kerigma* podía quedar desvirtuada si no se sentaban con seguridad los principios dogmáticos sobre la idea de Dios y de Cristo (problemas básicos acerca de la Trinidad y la Cristología). Fueron concilios en que se vivió el dramatismo crucial de sentar para siempre los fundamentos del

kerigma proclamado: así en Nicea en 325, Constantinopla en 381, Éfeso en 431 y Calcedonia en 451. B) Muchos de los concilios medievales –por ejemplo, la serie de los lateranenses– respondieron en ocasiones a circunstancias que en su tiempo se sintieron como cruciales, pero que eran de orden menor (a veces disputas con el poder civil). C) Sin embargo, los últimos grandes concilios fueron la respuesta de la iglesia a situaciones de verdadera crisis, fueron situaciones cruciales en que el papado trató de hallar en el concilio el apoyo, el consuelo y la esperanza. El concilio de Trento respondió al reto crucial de la separación de las iglesias de la reforma en toda Europa y fue uno de los concilios más trascendentales de la historia. D) El Vaticano I fue convocado también en un momento de desconcierto ante las revoluciones europeas y la extensión de la modernidad. La iglesia de siempre volvió a necesitar, como en Trento, una restauración que llevó a insistir sobre la autoridad de la iglesia. E) Por último, el Vaticano II fue convocado de repente y por sorpresa por el carismático Juan XXIII desde la experiencia de que la iglesia necesitaba un *aggiornamento* para adaptarse al mundo moderno. Era evidente ya en los años sesenta la crisis de la iglesia y sus anacronismos, aunque no se había llegado todavía a la situación actual. Fue un concilio preparado con prisas que se quedó en profundizar en la idea de la iglesia (como pueblo de Dios), en lo disciplinar, litúrgico, pastoral y, sobre todo, en la apertura de una nueva actitud de diálogo con la sociedad moderna. Su fruto fue inmenso, tras largos años de cuasi-integrismo católico (defensa militante radical del paradigma greco-romano). Pero la verdad es que, aunque promovió, como hemos explicado en otro lugar, la teología kerigmática en documentos importantes, no fue, digamos, un gran concilio de pensamiento y no realizó, a nuestro entender, la reforma en profundidad que nosotros demandaríamos del nuevo concilio que aquí promovemos. Pienso que en aquellos años todavía no se estaba en las condiciones de madurez necesarias para hacer lo que hoy sí podemos: vislumbrar como posible el programa de un nuevo concilio en los términos que aquí exponemos.

Tiempos excepcionales para un nuevo concilio. Los tiempos que hoy vive la iglesia son *cruciales* porque nunca se había vivido una crisis tan profunda, ya que en las anteriores se pasaba por amenazas externas graves pero la creencia de las sociedades cristianas se mantenía firme e inalterable. Hoy es la crisis de la misma creencia: la iglesia tiene, por lo general, los problemas institucionales y materiales básicos resueltos, pero ve cómo se resquebraja la fe tradicional del pueblo de las sociedades occidentales que habían sido siempre el fundamento de la cristiandad. La crisis es más crucial que nunca por ser crisis de fundamento. Pero los nuevos tiempos, a la vez que cruciales, son también *excepcionales* por una razón muy sencilla: porque se vislumbra que, aun dentro de la oscuridad de la crisis, comienzan a percibirse ya las luces de una salida del túnel que, de producirse, podría poner en condiciones a la iglesia para afrontar excepcionales retos, deudas con la historia todavía no saldadas, que de pronto comenzarían a verse como posibilidades cercanas. Nuestro tiempo es todavía para la iglesia

cristiana de oscuridad profunda, pero también de luces augurales de un futuro de retos excepcionales.

Estos tiempos cruciales en que la crisis nos pone en situación decisiva para decidir qué hacemos y estos tiempos de luces augurales de un futuro de retos excepcionales han sido descritos a lo largo de los capítulos de este ensayo. 1) El hecho religioso –tanto la experiencia religiosa como las religiones– representa una constante universal que con sorpresa ha entrado en crisis general, y no tanto la religiosidad cuanto la confianza de los individuos en las religiones. Esta crisis pone a las religiones, y a la iglesia católica, en un punto crucial en que deben preguntarse qué hacer (capítulo I). 2) Lo que la iglesia cristiana debe hacer le viene dado por su propia esencia: proclamar el *kerigma* recibido de la doctrina de Jesús. Ser cristiano es adherirse a la persona de Jesús y proclamar su mensaje de salvación. El *kerigma* establece para el cristianismo el margen de maniobra para pensar qué puede hacer en nuestro tiempo ante la crisis del hecho religioso y de la religiosidad cristiana (capítulo II). 3) La iglesia cristiana no sólo conoce el *kerigma* que debe proclamar. Debe ser también consciente de la hermenéutica interpretativa que le ha servido para proclamar el *kerigma* y hacerlo inteligible a lo largo de los tiempos. El hecho es que la iglesia se halla todavía inmersa en el paradigma greco-romano que se estableció como andamiaje intelectual desde la época patrística. Este paradigma tiene dos dimensiones: la filosófico-teológica y la socio-política. ¿Puede seguirse manteniendo hoy este paradigma? ¿Podría depender de su inadecuación la falta de eficacia en la proclamación moderna del *kerigma* cristiano? (Capítulo III). 4) El hecho es que la imagen de la realidad en la Era de la Ciencia muestra cómo la evolución del conocimiento en los últimos siglos ha sustituido la imagen greco-romana por una nueva que nos permite ya conocer con mayor precisión cómo son realmente la materia, el universo, la vida y el hombre que Dios ha creado. Esta nueva idea fiable de la creación pone a la iglesia en trance de deber reinterpretarse a la luz de los nuevos conocimientos, superando la imagen filosófico-teológica arcaica del paradigma greco-romano (capítulo IV). 5) El paradigma de la modernidad constituye la hermenéutica del cristianismo, del *kerigma* cristiano, construida desde la imagen de lo real en la nueva cultura de la Era de la Ciencia. Representa la superación de la dimensión filosófico-teológica del paradigma antiguo. El paradigma de la modernidad deberá sentar los fundamentos para una nueva manera de proclamar y explicar el *kerigma* en nuestros tiempos (capítulo V). 6) La histórica entrada de la iglesia católica en el paradigma de la modernidad la pondrá en condiciones de emprender una profundización de las relaciones interconfesionales con las iglesias cristianas y, al mismo tiempo, del diálogo interreligioso con las grandes religiones. Este nuevo enfoque dialogal de convergencia y de mutuo reconocimiento entre las confesiones y las religiones las colocará en una nueva posición de fuerza para promover el hecho religioso y el *kerigma* cristiano (capítulo VI). 7) El paradigma de la modernidad permitirá también superar la dimensión socio-política del paradigma

antiguo, pasándose de un marco teocrático a otro de acción civil del ciudadano cristiano. La acción civil cristiana convergerá con las transformaciones paralelas en filosofía política hacia un nuevo protagonismo emergente de la sociedad civil, abriendo para el compromiso civil cristiano un nuevo ámbito excepcional de responsabilidades históricas (capítulo VII).

Por consiguiente, las luces augurales presentadas nos dicen que podríamos estar en un tiempo en que la iglesia católica abandonara por fin el paradigma greco-romano para entrar en el paradigma de la modernidad. Si este tránsito se produjera, entonces se dispondría de un nuevo marco hermenéutico, a medida de nuestro tiempo, para explicar el *kerigma* cristiano. Esto podría ser augurio de una nueva presencia cristiana en la sociedad. Al mismo tiempo, con el cambio se abrirían para la iglesia católica dos retos excepcionales: la convergencia interconfesional e interreligiosa y el compromiso socio-político en una nueva dimensión puramente civil que podría hacer entrar la historia en un compromiso más potente para combatir el sufrimiento humano. El tránsito al paradigma de la modernidad y los retos derivados en una coyuntura histórica excepcional serían los pilares para que la iglesia católica convocara la celebración de un nuevo concilio ecuménico.

1.2. *Argumentos para la celebración del concilio*

Crisis masiva de la fe cristiana. Este hecho tiene consecuencias que todavía no pueden ser valoradas en toda su extensión. No se trata de especulaciones sino de resultados objetivos de la investigación sociológica que, además, coinciden plenamente con la percepción directa en nuestra experiencia personal de qué está pasando hoy en la sociedad: ya no se habla de religión, se oculta todo lo que pueda sugerir religiosidad y se palpa en mil sentidos una descristianización incuestionable. Las estadísticas dicen (cuando las personas responden sin temor al eco social de sus actitudes) que la mayor parte de la sociedad sigue siendo cristiana (con porcentajes distintos en los diferentes países). Pero las mismas personas que se declaran católicas, o creyentes, en su mayoría, apenas saben qué creen y su identificación con la iglesia es mínima. La renuncia práctica a la identificación con la iglesia cristiana (católica) es mucho mayor que la desaparición de la experiencia religiosa; ya que ésta todavía está presente en la contextura psicológica esencial de la mayoría de las personas. En estos momentos todavía existe una parte importante de la población educada en aquella religiosidad más "sentida" de hace unos años. La juventud y la media edad están ya mucho más descristianizadas. Los jóvenes apenas se educan religiosamente. Cuando los mayores falten, gran parte del apoyo social firme todavía hoy existente puede desmoronarse. Este hecho social objetivo, incuestionable, es mucho más grave que la situación que llevó a la convocatoria del Vaticano I: entonces había grupos

sociales muy agresivos frente a la iglesia, pero la masa social permanecía firme en la fe. Igualmente, Juan XXIII intuyó que la situación moderna exigía hacer algo, el *aggiornamento*: pero no tuvo ocasión de ver lo que hoy nosotros constatamos. En conclusión: el proceso de descristianización es tan grave que justifica por sí mismo la convocatoria de un concilio que delibere sobre qué podría hacer la iglesia para la conservación de la fe y establezca un proyecto de acción congruente con la historia.

Percepción social del anacronismo eclesiástico. La iglesia es percibida por la sociedad, y por la gente en general, como una institución ancestral prestigiosa que, sin embargo, está anclada en el pasado. Es claro que los creyentes activos, que todavía son muchos, ofrecen a la iglesia una espectacularidad en ciertos actos religiosos que no deben llevarnos a ilusiones engañosas que oculten la descristianización masiva que realmente está produciéndose (esta ilusión puede darse, por ejemplo, ante el éxito de los viajes papales). La realidad es que la iglesia sigue ofreciendo una impresión anacrónica y no tanto por la vestimenta eclesiástica cuanto por lo ideológico. La gente considera a la iglesia como una institución "antigua" que, como es lógico, tiene "ideas del pasado" que repite sin desmayo, que está asustada por los conocimientos actuales de la ciencia, por la evolución de la cultura, de la sociedad y de las costumbres; molesta además porque las autoridades civiles la ignoran. Esto se ve principalmente en las prescripciones morales que la mayor parte considera desfasadas y que ni siquiera quienes se consideran católicos practicantes están en condiciones de seguir. La ven, pues, como una institución "fuera de su tiempo" (anacrónica) que lanza de tanto en tanto gritos testimoniales alarmistas que pocos escuchan. Aunque la gente no sepa matizar (no tiene preparación intelectual), intuye sin embargo que la evolución de la sociedad responde a lo que debe ser, a lo que son las cosas y al sentido común (¿cómo se le puede objetar algo a la ciencia?). Por ello, mira con superioridad al "desfasado mundo eclesiástico", no le inquieta y se siente segura haciendo lo que todos hacen y dejándose llevar por el atractivo discurrir del consumo, de las diversiones y de las ocupaciones inmediatas. Quizá en su interior tienen todavía una experiencia religiosa (que les justifica "subjetivamente" ante Dios) y quizá no se atreven incluso a decir que ya no sean católicos. Pero no tienen inquietud ni remordimiento si de hecho ignoran un mundo eclesiástico que es responsable por sí mismo de "estar tan anticuado". Probablemente Dios no es "tan antiguo" como esta iglesia, parecen pensar. Esta percepción de una iglesia que, sin advertir su anacronismo, sigue empeñada en mandar, en dar doctrina y prescripciones (que con frecuencia ella misma no cumple), está en la base de una gran parte del anticlericalismo que en el siglo XIX fue muy agresivo (porque la iglesia tenía más fuerza) pero que hoy todavía pervive en muchos. En conclusión: el *aggiornamento* apuntado en el Vaticano II de Juan XXIII parece no haber bastado para frenar el desfase de la iglesia. Si a Juan XXIII el *aggiornamento* le pareció razón suficiente para convocar el concilio, cuanto más hoy el *aggiornamento* inacabado sigue sien-

do una razón suficiente para convocar un concilio, sobre todo al constatar que el desfase existente "sociedad-iglesia" puede estar relacionado con la crisis de fe antes constatada. Pienso que el *aggiornamento* todavía inacabado del Vaticano II se debe probablemente a que no afrontó el problema ideológico (filosófico-teológico) de fondo que debiera ser la temática capital del nuevo concilio.

Percepción social de la crisis disciplinar de la iglesia. La sociedad tiene la percepción inequívoca de que la iglesia tiene una crisis disciplinar profunda. Ya en sí misma es un problema. Pero su efecto se intensifica porque de ella se saca una consecuencia inmediata: la crisis disciplinar es resultado de la falta de fuste de una iglesia que se desmorona por la crisis de fe general y por el anacronismo anticuado de su doctrina. La crisis disciplinar tiene tres aspectos: el pecuniario (el dinero o la riqueza de los clérigos y de la iglesia), el de obediencia y unidad de acción entre los cristianos (las tensiones dentro de la misma iglesia) y el de todo aquello que tiene que ver con la afectividad y la sexualidad (los escándalos que con tanta frecuencia aparecen en la prensa). La *crisis pecuniaria* no es hoy tan importante como fue en otras épocas en que, por contraste con un pueblo en condiciones de pobreza manifiesta, el mundo de los eclesiásticos no carecía de nada esencial y se poseían además cuantiosas riquezas institucionales (vg. en la edad media). Hoy en día la población se ha enriquecido (en los países occidentales) y dispone de lo esencial en abundancia. El clero vive pobremente y disfruta menos del consumo que la gente normal; el hecho de que la iglesia posea riquezas institucionales se ve como algo inevitable y, más bien, como una carga. Por otra parte, las obras sociales asistenciales de la iglesia y su compromiso con los pobres (sobre todo en el tercer mundo) son percibidos por todos y alcanza un nivel de calidad excepcional. Por tanto, pienso que el ancestral problema de la "riqueza del clero" tiene hoy poca fuerza (quizá todavía influya en gente mayor de otro tiempo como residuo del pasado). La *crisis de comunión* en el cuerpo de la iglesia, principalmente entre eclesiásticos, es hoy percibida con claridad por la gente. Entre sectores de la iglesia existe una "alta tensión" que produce polémicas y represión por parte de quienes pueden ejercerla. Da la impresión de que existe incluso "odio" entre sectores eclesiales. Lo que la gente saca de todo esto es que la iglesia está en crisis: lo que unos hacen es criticado por otros visceralmente. Por tanto: esto es señal inequívoca de que ese inmenso organismo eclesiástico, anticuado y anacrónico, está en crisis; no es de extrañar que tantos cristianos quizá sigan en su experiencia religiosa, pero cada vez más se desvinculen de una "religión", una "iglesia" que, tal como intuyen, no parece saber bien por donde va.

La *crisis afectivo-sexual* del clero siempre ha existido y se explica por la naturaleza humana, en los instintos y tendencias asentados en el mismo cerebro que en ocasiones son tan fuertes que no pueden ser controlados. Existió en todas las épocas (pensemos en el renacimiento). Es claro que el clero podría casarse, pero, si la iglesia prescribe el celibato, es una indisciplina seria cuanto lo contraviene,

produciéndose así la perplejidad de los cristianos. La iglesia moderna después de Trento tomó medidas y se consiguió un clero no sólo correcto, sino incluso en ocasiones con alta perfección moral y santidad. Sin embargo, siguen dándose excepciones. Sabemos que, en contra de la disciplina eclesiástica, en América Latina una parte del clero vive maritalmente de forma estable, y en ocasiones han mantenido relaciones sexuales que han llevado a la paternidad (esto era habitual en la Edad media). Lo mismo pasa hoy en África, donde la cultura ancestral y los condicionamientos sociales de aquellos países han producido situaciones de verdadero caos disciplinar, incluso en altos niveles eclesiásticos. Que un clérigo se enamore de una mujer, y entre en crisis su vocación, es algo que siempre ha pasado y es, en el fondo, comprensible. Lo más penoso han sido los numerosos casos de pederastia conocidos, sobre todo en Norteamérica, pero en otras partes también. Estos casos, aireados con insistencia por los medios de comunicación, han creado una atmósfera densa de desprestigio sobre la iglesia católica (injusta porque, entre líneas, se ha jugado con generalizaciones, extendiendo la sospecha al clero que, en su inmensa mayoría ha tenido un comportamiento correcto). Desprestigio mayor porque la iglesia católica, desde hace años, ha tratado oficialmente de seguir una política de negaciones y ocultamiento reiterado (política que, en honor suyo debe hacerse constar, no puede atribuirse a Benedicto XVI, cuando la responsabilidad ha dependido de él). Mucha gente, de razonamiento simple pero tendente siempre a “pensar mal”, generaliza e imagina que en la iglesia todo, o mucho, es igual, y se pregunta entonces con razón qué credibilidad puede atribuirse a cuerpos religiosos donde esto ha pasado. Por otra parte, estos comportamientos intraeclesiásticos (los delitos en sí mismos de algunos, aunque sean pocos, y la tubieza de la iglesia en denunciarlos) contrastan, por otra parte, con el rigorismo de la moral católica en todo lo referente a la sexualidad. El desprestigio, y la inducción al descompromiso con la religión, que todo esto ha producido ha sido inmenso. Todos somos conscientes de ello.

Es evidente que la crisis disciplinar no justifica la convocatoria de un concilio (quizá podría hacerlo en casos muy extremos). Pero la crisis disciplinar es una causa concurrente con el proceso de descristianización por pérdida de la fe y de falta de credibilidad eclesial por el anacronismo eclesiástico en general. Es evidente que las cosas pasan cuando falta motivación y cuando se vive en un caos ideológico que, sin duda, afecta a parte del clero. Se vive en una sociedad donde lo religioso está mal visto y apenas se tienen recursos ideológicos para hacer frente al proceso de desmoronamiento eclesial que rodea a los sacerdotes en su entorno inmediato. En conclusión: la crisis disciplinar profunda exige medidas, nuevos planteamientos, cuadros de motivación definidos y seguros que permitan al clero responder establemente a la disciplina en que se han comprometido. El lugar para plantear y asumir las medidas disciplinarias sería, pues, un concilio que se convocaría por otros argumentos (evidentemente de mayor consistencia e importancia histórica), pero en el que también deberían replantearse al mismo

tiempo otras muchas cuestiones que ayudarían a diseñar las medidas que debieran tomarse en lo disciplinar.

Agotamiento histórico del paradigma greco-romano. En las tres causas que acabamos de explicar se manifiesta un problema de fondo de la iglesia actual al que hemos estado aludiendo a lo largo de este ensayo: la pervivencia residual en un paradigma hermenéutico del *kerigma* cristiano que ha caducado desde hace ya muchos años, e incluso siglos. Ha caducado tanto en su dimensión filosófico-teológica (capítulos III-IV) como en su dimensión socio-política (capítulo VII). ¿Es acaso una suposición arriesgada pensar que tras veinte siglos de servicio el paradigma greco-romano deba ser jubilado? ¿No es lo obvio pensar que tras el cambio transcendental en el conocimiento por la ciencia y tras el cambio socio-político que ha supuesto la modernidad, ha llegado el momento de que la iglesia se plantee con seriedad si el paradigma antiguo le sigue sirviendo? La iglesia es un organismo social que, aunque no debiera ser así, según su propia teología, puede de hecho describirse como “rígido”: como dicen en psicología, con gran “resistencia al cambio”. Esta angustia ante lo nuevo depende de su persuasión de que está “asistida” por la providencia divina para no cometer errores en la transmisión del *kerigma*. Esto es teológicamente correcto, pero no lo es si esta “inerrancia” se extiende indebidamente a las explicaciones dadas por la iglesia en dependencia de hermenéuticas condicionadas por la cultura del tiempo. Si el paradigma greco-romano ha caducado y si parte del proceso hermenéutico de la teología cristiana se ha construido sobre los supuestos greco-romanos, entonces no cabe alternativa: las explicaciones teológicas así construidas han caducado también en lo que tienen de greco-romano. Es posible, y así es, que dentro del paradigma antiguo se hayan expresado ideas profundas en las que se manifiesta la tradición cristiana y el *kerigma*. Por ello tienen un valor incalculable para la iglesia que aquí no pretendemos cuestionar. Pero aun así, el marco conceptual dependiente de la razón natural greco-romana debe verse hoy como superado, y también en la teología cristiana. Dos ejemplos obvios evidentes: tanto san Agustín como santo Tomás responden a filosofías que tanto una como otra (porque son diferentes) no son hoy admisibles. Pero esto no significa que no sean dos hitos que configuran la transmisión del *kerigma* y su interpretación. Es más, en ambos autores, más allá de lo hermenéutico, hallamos formas de presencia del *kerigma* altamente cualitativas que ayudan a entender cómo se ha sostenido en las diferentes épocas (lo mismo pasa en la patrística). La iglesia, pues, “no ha enseñado el error” en el *kerigma* (en el *patrimonium fidei*), pero sí puede haberlo hecho en la hermenéutica explicativa. Dijo cosas en el pasado que hoy están superadas y hoy está también sentando argumentos que el futuro impondrá como superados, necesitados de corrección o de reinterpretación.

La tesis que hemos sostenido a lo largo de este ensayo es que la iglesia se mantiene todavía en el paradigma greco-romano. Creemos que es así, pero, para matizar exactamente qué queremos decir y qué no, considero conveniente hacer

ahora estas observaciones que, por otra parte, se han hecho ya en su momento. A) Si decimos que la iglesia está todavía en el paradigma antiguo es porque esta es la tradición de veinte siglos, ninguna instancia oficial la ha puesto en duda, más bien se ha reafirmado sin lugar a dudas cuando ha habido ocasión, y no se ha propuesto ninguna alternativa (y esto en las dos dimensiones del paradigma). B) Pero la iglesia percibe hoy claramente que el paradigma explicativo ya ha caducado (aunque no lo llegue a decir) y, por ello, desde hace ya años, se mantiene en la mayor parte de sus manifestaciones en un lenguaje teológico esencial ceñido al *kerigma*, sin querer meterse en vericuetos explicativos actuales que forzarán a recurrir al paradigma (al antiguo, naturalmente, que es el único que se tiene, aunque bajo "sospecha"). Se produce entonces lo que he llamado el "incompromiso hermenéutico". C) No siempre es así porque con frecuencia la mención del paradigma es explícita, como pasa cuando aparece la referencia a santo Tomás como doctrina filosófico-teológica *tota*, cuando se constatan los principios filosóficos en que se fundan los argumentos de las doctrinas morales, cuando se revisan las enseñanzas de los catecismos oficiales o cuando se analizan en detalle las enseñanzas que se imponen en seminarios. D) En muchos casos, sin embargo, la iglesia, forzada por los resultados de la ciencia moderna o por la evolución inevitable de la sociedad, ha ido admitiendo numerosas adaptaciones *ad hoc* del paradigma. Se han hecho zurzidos en las rasgaduras evidentes, pero no se ha cambiado de traje. Por tanto, no afirmo que la iglesia actual esté como en la Edad media. Se ha tomado conciencia velada (aunque no se confiese abiertamente) de que los marcos conceptuales ya no valen, se han hecho cosas para salir del paso y en lo posible adaptar *ad hoc* el paradigma. Pero en realidad todo sigue todavía dentro del paradigma y nadie sería capaz de señalar una alternativa hermenéutica que haya sido aceptada por la iglesia. E) Además, debemos indicar que esto sólo se refiere a la iglesia oficial (a la que en este ensayo nos referimos principalmente), ya que muchos filósofos y teólogos cristianos, de todas las iglesias, se han esforzado a lo largo de este siglo en abrir nuevas vías filosóficas y teológicas más adaptadas al mundo moderno, aunque su influencia real en la iglesia oficial haya sido muy reducido. Esta obra no está dedicada a valorar la obra de estos teólogos.

Por tanto, esta cierta indefinición hace que ni los cristianos ni la sociedad perciban claramente dónde se halla la iglesia en lo referente a la hermenéutica esencial sobre cómo concuerda el cristianismo, el *kerigma*, con la imagen de la realidad en la cultura de nuestro tiempo. Esta oscuridad y falta de nitidez en los planteamientos contribuye a que la gente perciba la iglesia como algo esotérico, una organización anacrónica que repite sus creencias "a la antigua" y en la que sólo "a ciegas" se puede uno introducir. El estar "en el pasado" porque se piensa según un "paradigma del pasado", no contribuye a reafirmar la creencia en un tiempo en que son muchos los reclamos que mueven a olvidarla. Por ello, en mi opinión, la iglesia no puede seguir más tiempo con la política de adaptaciones *ad*

hoc y de reafirmación en lo de siempre, con tácticas de camuflaje, como si nada hubiera pasado en la historia del conocimiento y en el cambio social.

En conclusión: la constatación histórica de que el paradigma usado desde siglos atrás ha caducado, junto a la falta de fe, increencia, anacronismo y crisis disciplinar, colocan a la iglesia en una situación extremadamente grave, en un punto crucial en que debe tomar decisiones importantes sobre su futuro. Es, sin duda, una grave coyuntura histórica que requiere convocar a toda la iglesia para que el papa halle apoyo en la "colegialidad espiritual del episcopado universal" para apelar todos juntos la asistencia divina prometida por Jesús. Sin paradigma, es decir, sin una hermenéutica fundada en la imagen racional del hombre en cada momento de la historia de la cultura, la iglesia estaría como "en el aire", sin poner los pies en la sociedad de su tiempo. Un estado grave ya de por sí que justificaría por sí solo la convocatoria de un concilio.

Necesidad de definir un nuevo paradigma. Hasta ahora hemos argumentado causas negativas, problemas graves existentes en la iglesia que justificarían que se recurriera al recurso espiritual de mayor envergadura: el concilio. Pero las causas negativas apuntan a una razón positiva involucrada en ellas: la necesidad de hallar un nuevo paradigma. Un concilio que simplemente constatará que hay problemas (increencia, anacronismos, indisciplina, falta de paradigma) sería inútil. Lo negativo, por tanto, es causa que justifica el concilio: pero sólo si éste puede aportar una solución a medida de tales problemas. La naturaleza de la actual coyuntura orientaría al concilio, por lo dicho, a un objetivo definido: configurar un nuevo paradigma para hablar del *kerigma* cristiano en nuestro tiempo. Esto es: para proclamar el *kerigma* y, al mismo tiempo, explicar que en la Voz del Dios de la Revelación resuena con armonía la Voz del Dios de la Creación. Si el nuevo paradigma se formulara con precisión se dispondría del medio esencial para intentar inyectar fuerza en la creencia, superando la imagen anacrónica de la iglesia, así como los problemas disciplinares pendientes. La respuesta del concilio a la situación debería ser, por tanto, poner a disposición de la iglesia un nuevo paradigma. En esto debería cifrarse la razón fundamental para convocar un concilio: respaldar con su autoridad suprema (el papa con los obispos) la entrada de la iglesia en un nuevo paradigma hermenéutico, una profundización, a la altura de la cultura de nuestro tiempo, en los principios del *kerigma* cristiano de siempre. El concilio debería así no sólo constatar problemas, sino construir positivamente soluciones o, al menos, principios de solución bien diseñados.

No quisiera que pasara desapercibida la transcendencia inmensa de cuanto estamos diciendo. Significa que el cristianismo ha vivido durante dos mil años en un paradigma explicativo que, al caducar, pone a la iglesia en trance de hallar un nuevo paradigma. Para una institución que ha vivido veinte siglos en una manera de pensar definida es un verdadero drama tener que cambiar (aunque se trate sólo de cambiar, como es el caso, el sistema hermenéutico). Se cumple la observación de Hegel sobre el cambio hacia la nueva figura-de-conciencia que

produce la duda y la desesperación de sentir el camino de la historia como un "perdersé a sí mismo". Pero sólo la valentía y el impulso moral hacia la verdad dan fuerza al hombre para afrontar el trauma de avanzar en la historia. Este impulso a la verdad que permita profundizar en el conocimiento del *kerigma*, y la confianza en el Espíritu de Jesús, deberán ser la fuerza de la iglesia para afrontar el cambio necesario de paradigma. Pero en todo caso, lo que la coyuntura actual fuerza a la iglesia a demandar, un nuevo paradigma para entender el *kerigma*, es de una transcendencia excepcional: en el nuevo paradigma deseado la iglesia, a través del concilio, cerraría la época del paradigma greco-romano y abriría el tiempo del nuevo paradigma. Un papa y un concilio capaces de afrontar este reto pasarían sin duda a la historia de la iglesia, y de la humanidad. Sería uno de los concilios más importantes de la historia: probablemente quizá el más crucial en la historia del cristianismo. Conclusión: constatado el desmoronamiento del paradigma antiguo, la iglesia apelaría al concilio como asamblea que hiciera posible la construcción positiva de un nuevo paradigma para hablar del *kerigma* cristiano en crisis de creencia, de anacronismo y de disciplina. Esta búsqueda del nuevo paradigma sería el argumento fundamental para el concilio.

Disposición del paradigma de la modernidad. La necesidad de encontrar el nuevo paradigma justificaría la convocatoria del concilio. Pero, ¿dónde hallar el nuevo paradigma? ¿Es que en realidad existe o es posible un nuevo paradigma? ¿En qué debería consistir? Podría ser que la iglesia necesitara un paradigma nuevo, pero no lo tuviera a disposición. Creo que esto ha pasado en las décadas anteriores. Si entonces se hubiera configurado un nuevo paradigma, y la iglesia hubiera llegado a percibirlo claramente, probablemente el "nuevo concilio" al que nosotros apelamos sería ya historia pasada. Si en el pasado la iglesia no ha percibido ninguna alternativa viable, se explica perfectamente lo que ha pasado (y sigue pasando): seguir disimuladamente en el antiguo paradigma, ponerle las adaptaciones *ad hoc* necesarias y seguir trampeando hacia delante. Por esto creo que el nuevo concilio no se ha emprendido todavía: había problemas, se tenía conciencia de que el paradigma antiguo era ya arqueológico, pero no se tenía ninguna alternativa positiva que construir; por esto las cosas seguían su curso normal, en "lo de siempre", saliendo hacia delante como se podía del embrollo de la historia humana. ¿Para qué hacer un concilio si no se tenía todavía una idea precisa de las respuestas a los graves problemas planteados, sobre todo al anacronismo filosófico-teológico del paradigma antiguo?

Pues bien, la tesis que hemos propuesto y defendido en este ensayo es precisamente que las cosas han cambiado: estamos ya en condiciones de entender que el paradigma deseado es el "paradigma de la modernidad" en los términos expuestos. Este paradigma ya está a disposición de la iglesia y podría ser el hilo conductor del nuevo concilio. Por tanto, la disposición de este paradigma es un argumento decisivo para la convocatoria del concilio. El concilio podría convocarse porque no sólo podría constatar los problemas, sino porque podría

aportar también el nuevo paradigma que ofreciera un marco filosófico-teológico adaptado a nuestros tiempos que ayudara a construir las respuestas necesarias. El concilio debería convocarse porque se dispone ya de un paradigma sustitutorio del paradigma caducado.

Pero, ¿por qué precisamente este “paradigma de la modernidad”? ¿No sería posible formular otras propuestas, otros paradigmas alternativos al paradigma antiguo? ¿Quién avala la idoneidad del paradigma que aquí proponemos? Para valorar debidamente nuestra propuesta debemos caer en la cuenta de su sentido. El objetivo de este ensayo no es negar la posibilidad de otras argumentaciones o, esto es evidente, que un concilio sería soberano para caminar en una u otra dirección. Nuestra intención es argumentar la necesidad de un nuevo concilio de la iglesia católica. Esta argumentación tiene dos puntos de apoyo principales, entre otros: que el paradigma antiguo ha caducado (capítulos III y IV) y que el paradigma de la modernidad es la alternativa sustitutoria (capítulo V). ¿Que hay otros paradigmas alternativos? Sería deseable que existieran. Pero pregunto, ¿dónde están? La verdad es que no los veo. No distingo propuestas teológicas de envergadura que pudieran constituir un paradigma sobre el que montar una reinterpretación global del cristianismo. Si las hubiera, mejor ya que el concilio podría deliberar entre un espectro de alternativas y cabe suponer que escogería la más válida, desde el criterio de su mayor o menor congruencia con el *kerigma* cristiano. Lo que pretendo en este ensayo es sólo argumentar la necesidad y la viabilidad de un concilio porque, para celebrarlo, se necesitaría al menos un paradigma alternativo y en este ensayo hemos argumentado que este paradigma existe: podría ser el “paradigma de la modernidad” propuesto. Pero proponer una argumentación compleja como la presentada en este ensayo no equivale a imponerla: es simplemente dejarla ahí para promover la idea del nuevo concilio mostrando, al menos, una hipótesis global de su viabilidad. Nuestra propuesta y otras que deseablemente pudieran hacerse (aplicando aquel principio de Paul Feyerabend de la “proliferación de teorías”), enriquecerían la formación de una opinión pública eclesial hacia el necesario escenario de un futuro concilio. Si el resultado final del concilio no asumiera las propuestas presentadas aquí, mejor porque entonces cabría suponer que las que se aceptaran serían mejores.

Pero no debemos olvidar que el hilo conductor de nuestra argumentación es mostrar una propuesta de viabilidad del concilio. Por ello nos movemos siempre en la hipótesis del paradigma de la modernidad y la aplicamos al desarrollo del concilio, tal como seguiremos haciendo en este capítulo. Nuestra aportación es plantear una concepción global del concilio que parte de los argumentos que se construyen en paralelo. Su convergencia nos dará una percepción de lo que el concilio podría ser: al menos en nuestros supuestos podría representar sin duda un momento excepcional de la historia de la iglesia.

Necesidad de explicar el kerigma desde el nuevo paradigma. Si un nuevo paradigma fuera introducido debería reinterpretarse a su luz el contenido del *kerigma*

cristiano, así como los contenidos vertebrales de la dogmática en la teología católica. El hecho es que hasta el momento la teología católica ha sido entendida y explicada en términos del paradigma antiguo. El nuevo paradigma exigiría una reinterpretación y profundización en los contenidos tradicionales del *kerigma* y de la teología dogmática. Como se ha comentado, el *kerigma* cristiano es lo que es, a saber, la fijación de la doctrina de Jesús, pero a lo largo de la historia del paradigma greco-romano se hizo una densa interpretación de lo que significaba el *kerigma* desde la realidad (vista al modo greco-romano). La interpretación antigua estaba también sometida al *kerigma*; no lo falseó pero le dió un sesgo especial propio. Al aceptarse que una nueva imagen de la realidad ha sustituido al paradigma antiguo, la teología cristiana se hallaría en posesión de una imagen del universo, en principio más profunda, que debería permitir una profundización lógica en el entendimiento del *kerigma* que, en términos más pobres, fue explicado en el paradigma antiguo. Las líneas básicas de esta nueva interpretación del *kerigma* deberían establecerse, pues, en el concilio, a expensas de que la teología posterior comenzara una obra de profundización similar a la que, desde su punto de vista, fue haciendo poco a poco el paradigma antiguo. Un trabajo de tanta importancia, como es trazar las líneas esenciales de una nueva explicación del cuerpo doctrinal de la iglesia católica, debería tener el respaldo de un concilio, siendo la consecuencia lógica de la entrada en el nuevo paradigma. Este tipo de tareas dogmáticas esenciales han sido siempre en la iglesia una ocupación propia de concilios desde los primeros siglos. Hubo momentos, como pasó en los concilios trinitarios y cristológicos de la iglesia primitiva, en que los concilios fijaron el dogma católico en situaciones difíciles. Una labor de fijación similar, aunque en circunstancias diferentes, debiera hacerla el nuevo concilio. En conclusión: supuesta, por tanto, la admisión del paradigma de la modernidad, la necesidad de la ingente obra de reformulación y reinterpretación de la dogmática cristiana sería un argumento para la celebración del concilio. A los perfiles teológicos esenciales de esta nueva hermenéutica nos referiremos seguidamente para trazar un panorama congruente general de lo que debería ser tarea del concilio.

Necesidad de una estrategia de recristianización de la sociedad. La tarea del concilio debería ser responder a los problemas cruciales, factores negativos en la marcha de la iglesia, constatados como argumentos que lo justificaban. Uno de ellos era la descristianización, el aislamiento cada vez mayor de la iglesia en medio de una población antes cristiana, que probablemente conserva quizá todavía la experiencia religiosa interior. El anacronismo y la percepción de los problemas disciplinares del clero, sobre todo morales, eran también problemas en sí mismos que producían un serio caos en la imagen de la iglesia, contribuyendo a la falta de firmeza intelectual y moral del clero, así como a la descristianización en general. Es claro que los problemas de increencia e indiferencia ante lo religioso dependen de procesos históricos como el consumo, el bienestar, la atracción por lo inmediato, que no sólo merman la capacidad de sacrificio general de

los individuos sino también la capacidad de atención a las grandes cuestiones metafísicas. Si a esta inclinación negativa le sumamos la falta de calidad del mensaje cristiano —enmascarado en anacronismos, en un paradigma anticuado, en una imagen moral decepcionante del clero y del cuerpo eclesial—, entonces el resultado es una todavía mayor descristianización. El verdadero problema para la iglesia cristiana es no acertar en proclamar el *kerigma* cristiano en forma inteligible para la sociedad, habida cuenta de su cultura, de su psicología y de sus condicionamientos. El problema no es si hay más o menos cristianos, ya que esto depende de la libertad humana. El problema es no hacer las cosas de tal manera que la gente pueda entender qué es el mensaje cristiano, de tal manera que, si lo rechaza, no sea porque no se haya percibido. El problema es hacer las cosas de tal manera que más y más personas tengan la senda abierta para enriquecer sus vidas llevándolas a la fe cristiana. Por consiguiente, supuesta la tarea del concilio para reformular la fe en términos del nuevo paradigma, la expectativa sería que esta actualización permitiera una nueva forma de presentación —proclamación— de la fe cristiana ante la sociedad contemporánea. En conclusión: que la autoridad del concilio fuera el escenario idóneo para reconstruir una estrategia de recristianización de la sociedad fundada en los resultados del nuevo paradigma, sería sin duda otro argumento suficiente para la celebración del concilio. Una nueva estrategia global para la presencia cristiana en la sociedad debiera nacer con el concilio. No sólo debería ser histórico por haberse producido en él el tránsito a un nuevo paradigma, tras dos mil años de pervivencia en el antiguo, sino por sentar los fundamentos de la nueva estrategia cristiana para cumplir la misión esencial de proclamar el *kerigma* cristiano según una hermenéutica apropiada que lo hiciera inteligible. El diseño de la nueva presencia social respaldada por el concilio daría los perfiles esenciales, el modelo general a seguir, que debería ser profundizado después y ampliado por la teología y la pedagogía de la fe. En el marco de esta aportación conciliar deberían tratarse la formación del clero, la vida religiosa, las organizaciones laicales, los creyentes cristianos, la increencia y sus formas. Todo ello debería ir precedido de un marco general descriptivo de contenidos, formas y psicología de la sociedad contemporánea.

Ocasión histórica excepcional para la convergencia interreligiosa. Hemos ya comentado cómo el tránsito al paradigma de la modernidad establecería las condiciones para un nuevo enfoque en el diálogo interconfesional cristiano y en el diálogo interreligioso. No sólo se trata de que este diálogo sea una obligación moral de las iglesias y de las religiones, que en todo caso debería emprenderse siempre de acuerdo con las posibilidades viables de cada momento, sino de que, como consecuencia del cambio hacia el paradigma de la modernidad, el proceso de convergencia podría tener una envergadura tal que contribuyera de forma excepcional a potenciar el prestigio social de las iglesias y de las religiones. Todas se verían reafirmadas, verían potenciado el prestigio ante sus fieles y ante sus nichos sociales específicos. En una situación global en que el avance de la modernidad

produce el repliegue de las religiones en todas las culturas (esta es la agresión que el islam siente como producida desde el mundo occidental), la convergencia interconfesional cristiana e interreligiosa debería ser un factor de freno que potenciaría a las religiones, en sus respectivos marcos sociales, para mantener la vivencia religiosa popular ante la increencia. Lógicamente, si el concilio llegara a celebrarse, en el supuesto de que se orientara hacia el paradigma de la modernidad, que es la propuesta que aquí defendemos, serían necesarios algunos años para madurar las ideas que condujeran a su celebración. En ese tiempo podrían haberse dado avances en el diálogo religioso. Sin embargo, a mi entender, el lugar propio más solemne para que la iglesia católica hiciera la gran oferta de convergencia interreligiosa sería el concilio. Esta oferta —quizá facilitada por conversaciones previas— podría responder a los términos antes expuestos. Los documentos que se aprobarían en el concilio establecerían los criterios y el sentido de la nueva convergencia religiosa en el marco del “mutuo reconocimiento”, aplicado a las relaciones interconfesionales y a las interreligiosas. En conclusión: promover el avance hacia el diálogo interconfesional e interreligioso sería ya por sí sólo un argumento suficiente para convocar un concilio, mucho más al haber diseñado antes un concilio para afrontar los grandes problemas mencionados, sobre todo el cambio de paradigma, que por su propia lógica harían posible el avance en el diálogo religioso. Que la entrada en el “paradigma de la modernidad” hiciera también posible un avance histórico de tal envergadura hacia la convergencia interreligiosa sería un argumento importante para la celebración del concilio. En él, al mismo tiempo, la iglesia católica entraría en un nuevo paradigma y haría la gran oferta histórica de convergencia a las otras confesiones y religiones. Por diferentes vías la transcendencia histórica que se seguiría a la celebración del concilio sería un argumento decisivo para su celebración. Insistiremos en ello más adelante, en este capítulo.

Ocasión histórica excepcional en la lucha contra el sufrimiento. Volviendo al supuesto desde el que construimos el razonamiento, si el concilio se llegara a celebrar en el marco del paradigma de la modernidad, esto querría decir que un tiempo antes hubiera tenido lugar en la iglesia un movimiento de opinión hacia el compromiso socio-político en la línea de la acción civil. Este movimiento estaría en armonía con la previsible emergencia del protagonismo de la sociedad civil en cuya promoción podrían haber tomado parte decisiva los ciudadanos cristianos y religiosos. Estaría en gestación un poderoso movimiento civil hacia el compromiso socio-político orientado a la lucha pragmática y urgente contra el sufrimiento humano. Quizá incluso pudiera haber nacido, o estar en camino de fundación, el proyecto de acción civil que antes hemos llamado Nuevo Mundo. Estos movimientos podrían haber surgido por la lógica de la nueva sensibilidad ético-utópica de la sociedad civil, al margen de asociaciones religiosas por la iniciativa de intelectuales y líderes puramente civiles. Pero en este movimiento civil podrían haber aportado iniciativas importantes los ciudadanos cristianos que

tendrían toda la legitimidad para obrar como puros líderes civiles. En la filosofía política que propongo, y que constituye uno de los pilares históricos, sociales, políticos y filosóficos, cuya lógica lleva a unos tiempos nuevos que coincidirían con la entrada del cristianismo en el paradigma de la modernidad (capítulo VII), se considera que Nuevo Mundo podría nacer eventualmente por el liderazgo de diversos candidatos al protagonismo. Sin embargo, quiero aquí expresar mi persuasión de que la madurez del compromiso socio-político de la sociedad civil podría finalmente nacer por acción del asociacionismo cristiano. Si en la iglesia surgiera, en efecto, un movimiento de ideas y de formación de opinión pública cristiana que fuera estableciendo el *humus* básico que llevara, en primer lugar, al reconocimiento del paradigma de la modernidad y, por último, al nuevo concilio, este tráfico de ideas, creador y transformador de la realidad, inspiraría sin duda a asociaciones cristianas para orientarlas hacia el nuevo compromiso socio-político civil para luchar pragmáticamente contra el sufrimiento humano. Por ello, en el cristianismo podría bullir pronto un nuevo laboratorio de ideas que hiciera caer en la cuenta de que combatir el sufrimiento es dramático, es urgente, no admite demoras y exige actuaciones pragmáticas. En este nicho social cristiano podrían nacer pronto los compromisos viables que movilizaran a ciudadanos de toda condición, a cristianos y a religiosos, para hacer “algo posible”, la fundación de Nuevo Mundo, que si no se hiciera pesaría sobre sus conciencias morales: ese “algo posible” sería el movimiento de acción social bien diseñado para llegar al definitivo control socio-político del rumbo de las naciones para imponer por fin una política humanista.

No cabe duda de que la iglesia católica, como consecuencia esencial de la fe que proclama en el *kerigma* la doctrina de Jesús, está llamada a realizar lo que hemos llamado la *caridad teologal* para con todos los hombres. En tiempos antiguos la iglesia intentó que los sistemas teocráticos, en los que quedó atrapada, realizaran una política cristiana que fuera signo del amor fraternal. Cuando la sociedad de la modernidad denunció el pacto teocrático con el mundo religioso, la iglesia no cejó en sus intentos de que el orden de las naciones reflejara el orden de la caridad cristiana. La doctrina social de la iglesia viene resonando ya desde hace varios siglos como una cantinela retórica que apenas influye en la marcha de las naciones de acuerdo con los principios de una modernidad, ya en el fondo controlada por férreas “estructuras de dominación”, donde la aparente dignidad de los ciudadanos es manejada por la “mano invisible” que en realidad gobierna el mundo, insensible al sufrimiento de cada hora, de cada minuto, de cada segundo. Parece, pues, evidente que un concilio como el que proponemos, donde estaría representada la iglesia universal, no podría callar ante la voz de los que sufren; o mejor, de los que sufren sin tener voz. Al menos retóricamente la iglesia debería aprovechar esta ocasión para volver a denunciar una sociedad internacional donde el sufrimiento aumenta más aprisa que las soluciones que se van gestionando lentamente. Sin embargo, si es verdad que la caridad de Cristo

urge a la iglesia, no se podría contentar con la retórica. Debería sentir urgencia y pragmatismo para hacer algo por el inmenso sufrimiento de cada instante en la vida de millones y millones de seres humanos. Esta urgencia pragmática, en el fondo, funda ya las obras caritativas de la iglesia en los cinco continentes, y con una inmensa movilización de recursos privados, por cierto. Pero las soluciones definitivas no son la caridad cristiana, o las ONG civiles; la única solución de los problemas real y efectiva depende del gobierno nacional e internacional del mundo. El concilio debería, pues, preguntarse con la angustia y la urgencia de un problema moral grave: ¿qué hacer?

Ante esta pregunta, la iglesia no debería responder con respuestas políticas concretas, comprometiéndose en una línea de acción política frente a otras, ya que como tal, la iglesia, no es sino una asociación espiritual que, tras la salida del paradigma antiguo, no insiste ya en pretensiones de control teocrático de la sociedad y, además, por otra parte, los cristianos se comprometen por opciones diversas y la iglesia, que los acoge a todos, no debiera optar sólo por una de ellas. Parece que, de nuevo, la iglesia debiera quedar puramente reducida al plano retórico habitual. Sin embargo, no es así, puesto que su entrada en la dimensión socio-política del paradigma de la modernidad le permitiría actuar dentro de un amplio margen de maniobra. 1) El concilio debería hacer con toda la solemnidad posible un llamamiento a la dramática conciencia del sufrimiento. 2) Debería igualmente hacer un llamamiento en conciencia a los ciudadanos cristianos, religiosos y no-religiosos, a intervenir en la vida pública de cuantas maneras dicte su conciencia moral y su razón socio-política. 3) Debería también instar a los ciudadanos a hacer valer su fuerza por medio del asociacionismo civil para influir sobre el poder político que, tras la experiencia inequívoca de los últimos siglos, no ha mostrado ni capacidad ni voluntad de resolver los problemas de la convivencia humana. 4) Debería instar a las iglesias cristianas y a las religiones a colaborar solidariamente, haciendo valer todas las religiones juntas su fuerza moral universal, para la promoción de compromisos eficaces que combatieran el sufrimiento humano. Esta solidaridad interreligiosa estaría avalada por el proceso de convergencia interconfesional e interreligiosa. Una de las motivaciones que harían entender precisamente a las religiones el carácter estratégico y la conveniencia del proceso de convergencia sería precisamente la percepción de la fuerza transformadora de la realidad que todas juntas podrían asumir.

Si el movimiento de acción civil Nuevo Mundo, propuesto por la filosofía política, estuviera formándose o hubiera llegado eventualmente al estadio de crecimiento crítico apropiado para recibir el apoyo de las religiones (tal como se explicó en el capítulo VII y a nuestro entender debería suceder), cabría pensar qué debería hacer el concilio. En mi opinión el lugar y el momento idóneo para el apoyo oficial de las iglesias y de las religiones a Nuevo Mundo (capítulo VII) no sería precisamente el concilio, ya que el eventual "apoyo a Nuevo Mundo" sería un evento en alguna manera más arriesgado y político, de una naturaleza

distinta a los temas esenciales del concilio. El concilio no debería, pues, actuar en este tipo de compromisos, salvaguardando el nivel de su instancia superior en el orden teológico en la iglesia. Sin embargo, si en efecto Nuevo Mundo ya hubiera alcanzado los niveles críticos de expansión y se acercara el momento crucial en que las iglesias debieran mostrarle su apoyo institucional, entonces la declaración del concilio exhortando al asociacionismo civil de los ciudadanos católicos, cristianos, religiosos y no-religiosos, podría ya sentar veladamente el apoyo final que debería producirse después, pasado un tiempo, a Nuevo Mundo. En todo caso, el concilio debería dejar fuera de toda posible duda el hecho de que las religiones han entrado en una nueva época en la que el compromiso civil de los ciudadanos religiosos para resolver el problema del sufrimiento humano, con urgencia y pragmatismo, mediante el asociacionismo civil debería hacer que la historia humana entrara en una nueva situación en que los ciudadanos no siguieran ya como espectadores impotentes, atados de pies y manos, frente al devenir incontrolado del sufrimiento constante de la humanidad.

En conclusión: la celebración del concilio se produciría en un tiempo en que la maduración filosófico-teológica interna de la iglesia por efecto del acceso al paradigma de la modernidad, así como el progreso del diálogo interreligioso, coincidirían con un proceso paralelo de la historia socio-política que produciría la emergencia de una nueva sensibilidad ético-utópica que desembocaría en la postulación de un nuevo protagonismo de la sociedad civil. En esta coyuntura de la historia que calificamos, sin dudar, como excepcional, la iglesia católica no podría inhibirse de la marcha de los acontecimientos. Siendo así que sería un momento de máxima importancia para que la iglesia saldara su deuda histórica para con el sufrimiento humano, la convocatoria de un concilio para establecer las directrices de la política en el compromiso frente al sufrimiento sería por sí sola un argumento suficiente para hacerlo. Mucho más si este concilio debiera al mismo tiempo dar el tránsito al paradigma de la modernidad y embarcar a la iglesia en un proceso de renovación y de diálogo con las otras religiones de tal envergadura que no tendría precedentes en el pasado.

La fuerza proclamadora de la celebración del concilio. Es patente por lo que llevamos dicho que el verdadero drama para la iglesia católica (en su nivel también para las otras iglesias y religiones) es no sentirse con fuerza para que su palabra y su doctrina ayuden a la gente a dar sentido a sus experiencias religiosas. Por ello, el objetivo esencial de un concilio sería ayudar a la iglesia frente a la incredulidad, frente a los anacronismos de su mensaje y el impacto popular de sus problemas disciplinares, superando un paradigma anacrónico, ya inoperante, entrando en una nueva manera de hablar de la fe en consonancia con la cultura de nuestro tiempo. Supongamos que los resultados de un eventual concilio se alcanzaran sin un concilio; por ejemplo, mediante documentos eclesiológicos en su forma ordinaria. Es evidente que su impacto, su fuerza de efecto sobre fieles católicos, sobre las otras iglesias y religiones y sobre la sociedad en general, no sería en ab-

soluto el mismo. El que el cambio transcendental se escenificara en la grandiosa celebración de un concilio ecuménico –aparte del efecto que ya de por sí pudiera producir por su propio contenido– tendría un efecto transmisor incomparablemente mayor. Si la iglesia busca esta capacidad comunicativa: que su mensaje se extienda al máximo y con máximo impacto tanto en relación a sus fieles como al resto de instancias religiosas y sociales, entonces la celebración del concilio sería un argumento en sí mismo. Pensando en la relación coste-beneficio (en este caso espiritual) la complicación organizativa evidente de un concilio produciría un beneficio propagandístico inmenso, ya que día a día, durante meses, toda la prensa universal, así como radios y televisiones en retransmisiones en directo, en programas ordinarios y especiales, todos los medios de comunicación social en general, se harían eco de los temas tratados, de novedades teológicas, de discusiones, de intervenciones, acompañándolo de entrevistas a los personajes más relevantes. Es fácil imaginar cómo sería esta portentosa celebración del concilio y la fuerza de su impacto social. Por ello, el concilio en sí mismo, aun considerando sólo su pura celebración mediática, por su capacidad de inmenso impacto social en todas las direcciones, sería un argumento suficiente para emprenderlo. La importancia excepcional del cambio producido en la iglesia necesitaría una forma de transmisión excepcional.

Pero hay algo más: el nuevo concilio no sería un concilio ordinario, sino un evento excepcional que apasionaría a la opinión pública. Un concilio ordinario como el Vaticano II atrajo ya en su tiempo un seguimiento mediático fuera de lo común, aunque se trató de un concilio donde la iglesia se ocupó de sus cosas en la línea en que siempre lo había hecho hasta entonces, hubo documentos de interés y un nuevo espíritu general de apertura que interesaron porque producían la impresión de que se quería entrar en una nueva época (en la que no se entró porque la iglesia siguió en el paradigma antiguo, sin atisbar ni siquiera que pudiera pensarse en pasar a uno nuevo). Pero en el nuevo concilio se produciría realmente la entrada en una nueva época, la de un entendimiento más profundo del cristianismo de siempre, el del *kerigma* de la fe primitiva, bajo la luz enriquecedora del paradigma de la modernidad. Ver cómo la iglesia católica, una institución de dos mil años de existencia anticipada por otros dos mil años de historia de Israel, cansada de caminar en la historia, es capaz de renovar su pensamiento, de asentarse con una seguridad pasmosa en los cimientos de la cultura moderna y de la ciencia, de reformular con congruencia profunda el contenido de su *kerigma* esencial, de abrirse con firmeza y sin titubeos al diálogo interconfesional e interreligioso con una creatividad sorprendente, de dialogar y de respetar por igual el mundo de la increencia, haciendo admirar el impresionante cuerpo de su doctrina filosófico-teológica en conexión con las raíces de la cultura occidental, de introducirse en la dinámica misma de la historia como protagonista decisiva del compromiso final y de la lucha contra el sufrimiento humano, ver todo esto, repito, sería un espectáculo intelectual impresionante. Este espectáculo no dejaría

indiferente a la sociedad actual que reaccionaría entendiendo lo que realmente estaría pasando en el concilio: una experiencia única, excepcional, de renovación y de actualización dinámica del *kerigma* cristiano, en una forma creativa e inteligible para la sociedad.

Por ello, la iglesia, consciente del impacto mediático del concilio y de ser una ocasión única para promover la fe católica debería tener preparada con toda precisión su propia gestión mediática. Esto sería posible porque, el concilio, de celebrarse, estaría ya preparado en sus líneas generales y la política vaticana debería velar para que se cumplieran los objetivos previstos. Todo esto habría supuesto un enorme proceso de formación de opinión pública en la iglesia y de convergencia del episcopado mundial en el "espíritu" del nuevo concilio. De ahí que fuera posible una preparación previa minuciosa de la política de medios y de comunicados, de materiales informativos de trabajo puestos a disposición de la prensa por las oficinas de comunicación vaticanas.

En conclusión: habiéndose extendido en la iglesia la persuasión de que el cambio de paradigma es inevitable y teniendo ya una idea de que su contenido respondería a las expectativas del tiempo, se extendería también la convicción de la conveniencia de convocar el concilio. Ningún otro acontecimiento podría promover con tanta fuerza la nueva imagen del cristianismo que el cambio de paradigma produciría. La fuerza mediática del concilio, aparte de la oportunidad teológica dada la coyuntura en la historia del cristianismo, se convertiría en un argumento decisivo para su convocatoria. La iglesia católica, debiendo dirigir el inevitable cambio hacia un nuevo paradigma teológico, comprendería también la inevitable conveniencia de la convocatoria del concilio.

Resumen: ponerse en manos del Espíritu. La autoridad jerárquica de la iglesia católica tiene —desde la madurez y experiencia conseguidas a la altura del siglo XXI— una persuasión muy clara de que está en sus manos gestionar la proclamación del *kerigma* cristiano. Esto supone, a la vez, fidelidad esencial a la doctrina de Jesús y esfuerzo hermenéutico para que el hombre de cada tiempo perciba la congruencia de la Voz del Dios de la Revelación con la Voz del Dios de la Creación. Esto es: la congruencia de la fe cristiana con nuestra condición de hombres que construimos nuestra vida bajo la guía de la razón natural. No tendría sentido pensar que una jerarquía responsable de la iglesia se lanzara al vacío de convocar un concilio sin tener una idea clara de su punto de partida y su punto de llegada. El Vaticano II de Juan XXIII fue una sorpresa carismática de un papa con gran corazón que dejó "helados" a muchos hombres prudentes del *staff* eclesiástico. Pero Juan XXIII no hubo más que uno. Sin embargo, no afrontar el debido esfuerzo hermenéutico equivale a una "baja calidad" en la proclamación del *kerigma* que pesa negativamente en la conciencia de la iglesia cuya misión es clara. La hermenéutica es obra de la razón, y desde ella se ha realizado en el paradigma greco-romano. Llegará, sin embargo, un cierto momento en que los argumentos que pesan para entender la necesidad del cambio de

paradigma y para admitir la inevitabilidad del concilio —argumentos que hemos expuesto— inquietarán la conciencia cristiana de los responsables jerárquicos de la iglesia. Llegará un momento en que la consideración objetiva de la lógica filosófica y teológica que lleva al cambio paradigmático y al concilio se les impondrá. Aunque todavía no lo confiesen intuirán que, en efecto, el paradigma antiguo ha dado de sí todo lo que podía, y más, y que se impone racionalmente el cambio. Entenderán incluso que la maqueta teológica de la iglesia que resultaría del cambio paradigmático ha sido ya propuesta, es brillante y es congruente con el *kerigma* que se debe proclamar. El peso de la prudencia responsable ante las decisiones históricas y el vértigo ante la creatividad excepcional que debería afrontarse, producirán sin duda angustia y tribulación; la experiencia hegeliana de que la historia es el camino de la duda y de la desesperación. Pero la angustia natural deberá superarse por la rectitud moral, la objetividad de las valoraciones de la razón y la confianza en el Espíritu de Jesús. El creyente, y más el gobierno de la iglesia, debe saber, aceptar y confiar en que el Espíritu no fallará nunca a la iglesia. La iglesia debe dejarse llevar por el soplo del Espíritu y hay tiempos en que sopla poniéndonos ante los ojos los argumentos que avalan que un cierto comportamiento es el que responde a la lógica de la presencia del cristianismo en la historia. Antes decíamos que no hay concilio sin papa. Por ello, el soplo del Espíritu que aquí postulamos deberá hacerse presente en un papa que llegue a entender que no puede ya seguir cerrando a la iglesia al protagonismo de los tiempos excepcionales que inevitablemente se avecinan.

2. La gran simulación del nuevo concilio

El nuevo concilio que promovemos es un evento futuro cuya realización no sabemos si tendrá lugar. Pero para hacerlo posible es necesario que imaginemos que “podría ser realidad”. Imaginar significa aquí no sólo construir la imagen interna del Vaticano y de las tres grandes basílicas romanas llenas con los 5.000 obispos del orbe católico. Es algo más: es imaginar su contenido, la filosofía y la teología que podrían dar respuesta a los grandes problemas cruciales hoy planteados a la cristiandad. Es necesario imaginar contenidos ponderando que el *kerigma* cristiano no sólo no se vería debilitado, sino enriquecido por nuevas hermenéuticas más profundas, surgidas de un conocimiento más preciso de la realidad, que permitirían un rejuvenecimiento apostólico de la iglesia católica, y del conjunto de las confesiones cristianas y de las religiones. Esta capacidad de imaginar es la mejor promoción del concilio, puesto que nos permite contemplar dónde podría estar la iglesia y dónde está hoy en realidad. Pues bien, esta imaginación propuesta es lo que hoy debemos llamar una “simulación”: la gran simulación del nuevo concilio que nos permita palpar “la futura realidad de un eventual concilio” que, al menos, sería posible en los términos argumentados en la simulación.

2.1. Naturaleza de la simulación

Qué es una simulación. El concepto "simulación" se usa hoy en las ciencias de la información y de la computación. Un programa de simulación del tiempo atmosférico, por ejemplo, establece un conjunto de variables en un tiempo dado (temperaturas, humedad, intensidad y velocidad de los vientos, etc.) y, según un programa de cálculo, predice o "simula" cuál será la situación de la atmósfera en los días siguientes. Establecidas ciertas variables y el diseño de un motor se "simula" también cómo evolucionarán otras variables en condiciones extremas de funcionamiento. En un "simulador de vuelo" los pilotos se entrenan al tener que reaccionar ante situaciones ordinarias y emergencias surgidas en la cabina de vuelo. De acuerdo con esto, una aplicación analógica del término simulación al sistema que es la iglesia católica nos llevaría a la siguiente conclusión: podría "simularse" la producción real de cualquier acontecimiento en la iglesia dentro del establecimiento de ciertos parámetros o variables que definirían el sistema de salida. En el fondo, en términos más sencillos, "simular" es pensar "qué sucedería si"; o bien, "cómo evolucionarían las cosas si pasara esto o aquello". En términos eclesiales, simular sería entonces imaginar "cómo evolucionarían las cosas en la iglesia si pasara esto o aquello". "Esto" o "aquello" formarían parte del punto de partida definitorio de la situación cuya evolución se trata de prever. En el mundo psicobiofísico las simulaciones no son nunca predicciones al 100 % de certeza. Son sólo cálculos probabilísticos que dejan abiertas otras posibles vías de evolución del sistema. Lo mismo acontecería en la simulación de eventos en la iglesia con mucha mayor razón.

La simulación del nuevo concilio. Sería, pues, imaginar el suceso futuro de un acontecimiento especial de la iglesia: la celebración de un nuevo concilio. La simulación, por tanto, imaginaría los problemas, las circunstancias, el contenido y los documentos, las soluciones alcanzadas y la proyección social de la iglesia, que resultarían de la celebración del concilio que se postula. Sin embargo, la simulación dependería de un conjunto de supuestos que determinarían a) que el concilio mismo se celebrara y b) la configuración de sus contenidos. Es claro que, en ciertos supuestos, el concilio no llegaría nunca a celebrarse. Es claro que desde otros ciertos supuestos se llegaría a un tipo de concilio determinado (por ejemplo, para el Vaticano II sus supuestos decidieron su resultado). Al simular, pues, el nuevo concilio será esencial presentar el conjunto de factores a) que harán el concilio posible y b) que determinarán el perfil de sus contenidos. Por esto la simulación sólo será válida en el contexto de los supuestos establecidos. Y aún debemos decir más: esos mismos supuestos pueden quizá conducir a la simulación propuesta (si está bien hecha), pero no necesariamente con una certeza al 100 %. Es decir, los mismos supuestos darían lugar siempre a un cierto tipo de simulaciones, pero estas podrían diferir entre sí en muchos aspectos no sustanciales. Las simulaciones dependen siempre de un sistema interpretativo.

La forma del discurso en la simulación del concilio. Un programa normal de simulación de procesos físicos, e incluso biológicos, funciona de una forma rígida establecida por diseños de análisis matemático. La simulación resultante responde, pues, a un “discurso rígido” (matemático), propio de la ciencia, aun dentro de cierto marco probabilístico-estadístico (que se establece también por un razonamiento rígido, normalmente computacional). En la simulación de este otro tipo de sucesos humanos y sociales (como la evolución filosófica, religiosa, política, etc.) se usa otro tipo de discurso que no es “rígido”. Se funda en el tipo de discurso que es propio de las ciencias humanas donde lo que predomina no es el cálculo numérico y las funciones matemáticas, sino la ponderación de los conceptos cualitativos que describen en el lenguaje humano (crítico, filosófico, teológico) la naturaleza real de las cosas. Este tipo de discurso muestra que, en ciertos supuestos, la lógica natural del discurso mueve en una dirección que podría llevar a ciertos resultados. Obviamente, el nexo entre los supuestos y el resultado de la simulación (que aquí sería el nuevo concilio) dependería de una mayor oscilación, en función de la interpretación del autor que la concibe. La simulación científica la construye una máquina, pero la simulación de un proceso humano y social es interpretada imaginativamente por la mente de un autor (aunque se haga desde argumentos formulados de una cierta forma). Los supuestos lógicos se mueven siempre en una dirección general coincidente: pero la forma específica del discurso dependerá de la oscilación de las valoraciones y de la creatividad del autor.

Nuestra simulación del concilio. Lo que deberemos exponer es, pues, una posible simulación del concilio. Por tanto, describiremos con cierto detalle los perfiles de lo que “podría ser el concilio”. La simulación, por una parte, estará en dependencia de los supuestos que nos permiten construirla. Pero, por otra, no podemos ocultar, ya que es obvio, que la forma de construir la simulación será propia de nuestro enfoque y de nuestra capacidad personal de especular con la imaginación que el evento pide. Los supuestos establecidos podrían llevar a otro autor a resultados similares y su simulación tendría rasgos personales que no podrían ocultarse. De la misma manera, un concilio real, que partiera de los mismos supuestos, también se desarrollaría dejándose llevar por la línea lógica de estos supuestos, pero los resultados ya no coincidirían completamente con las imaginaciones que han propuesto simulaciones previas de autor, sino que serían ya los resultados del concilio real. Pero nuestra simulación, aun siendo de “autor”, es importante, ya que permite entender que, al menos, un concilio (el aquí simulado) sería posible y que sus contenidos responderían a la necesidad de la iglesia. Al menos una simulación habrá construido un modelo del concilio que “pudiera ser”: contemplar su envergadura, su naturaleza excepcional en la historia de la iglesia y la posible fecundidad de sus resultados para la creencia, para la disciplina eclesiástica, para la actualización filosófica y teológica de la cristiandad, para el diálogo entre las confesiones cristianas y con las grandes re-

ligiones, para el protagonismo de los creyentes en el compromiso final en la lucha contra el sufrimiento humano, será sin duda el mejor argumento para inclinarse a la promoción del concilio.

2.2. *Los supuestos de la simulación*

La específica simulación del concilio que proponemos parte de supuestos muy precisos que han sido expuestos a lo largo de este ensayo. No son hechos sucedidos o estados filosófico-teológicos, o socio-políticos, ya consolidados que simplemente debamos referir. Los supuestos que establecemos para dar sentido a la simulación del concilio son, a su vez, hipótesis que podrían suceder, pero que no son un hecho hasta el momento. Nuestro ensayo consiste precisamente en ofrecer los argumentos que ayuden a promover nuestras hipótesis para que se conviertan en realidad. Si estas hipótesis se cumplieran constituirían el supuesto que permitiría la simulación del concilio que deseamos.

Conciencia de la necesidad de cambio paradigmático. Para que se pudiera producir sería necesario un proceso previo de formación de la opinión pública en la iglesia. Esto supondría difusión de ideas y propuestas que llevaran a la persuasión de la necesidad de un cambio paradigmático. Esto no se produciría si, al mismo tiempo, no se vislumbrara que existe una alternativa con solidez suficiente como para sustituir al paradigma caduco. Las dos cosas irían al mismo tiempo, tal como se ha explicado. Por nuestra parte, en este ensayo (así como antes en *Dédalo* y en *Hacia un Nuevo Mundo*) hemos pretendido ayudar a crear opinión sobre la necesidad de cambio. En todo caso, si la iglesia, es decir, el papa, que es el verdadero motor del concilio, no llegara a persuadirse de que la iglesia ha estado mucho tiempo en el paradigma antiguo y de que es necesario embarcarse en el cambio por el bien de todos, este supuesto no se cumpliría y el concilio no sería posible.

Conciencia de la pertinencia del paradigma de la modernidad. No bastaría con la conciencia de una necesidad de cambio paradigmático. Si no hubiera una alternativa viable, no sería posible cambiar. La iglesia no tendría otro camino que seguir en el mismo paradigma, disimularlo, moverse en el "incompromiso hermenéutico" y poner parches de emergencia por el método ya ensayado de las adaptaciones *ad hoc*. Por tanto, un supuesto esencial sería que la formación de opinión pública hubiera desembocado en el convencimiento de la existencia de un paradigma alternativo consistente. Es evidente que una situación previa de desconcierto, de división entre alternativas contrapuestas, de tensión entre unos y otros, no permitiría decidir la promoción del concilio. Este, en efecto, no podría convertirse en un escenario de desunión y de crisis, con resultados abiertos e inciertos. Si esto pudiera suceder no sería prudente convocarlo. La única posibilidad real de convocatoria sería la de un consenso suficientemente amplio,

percibido con certeza en contactos previos entre el episcopado universal, que hicieran posible prever que se tiene a disposición una alternativa de calidad que sería respaldada por la asamblea conciliar. Si el que debiera decidir finalmente la convocatoria es el papa, este no llegaría decidirlo nunca sin darse cuenta de que en la opinión pública ha madurado un cierto consenso en torno a una alternativa viable al paradigma antiguo. Parece claro que el papa no podría ir él solo hacia delante en solitario, en un proyecto tan complejo.

¿Existe esa alternativa? Pensamos que no. La situación actual de la iglesia es la descrita a lo largo de este ensayo. Un estado de parálisis, de mantenimiento de lo que hay, trampeando como se puede. La tesis de este ensayo consiste en proponer precisamente un análisis filosófico-teológico para caer en la cuenta de la crisis del paradigma antiguo y para proponer la nueva hermenéutica que, en nuestra opinión, debería responder al marco de lo que aquí hemos llamado el paradigma de la modernidad. A nuestro entender, en este paradigma confluyen todas las variables del tiempo, se entrelazan con armonía lógica y configuran la imagen del cristianismo. Creo que es muy difícil buscar alguna otra alternativa paradigmática (a ello me referiré más abajo). En nuestro ensayo proponemos el paradigma de la modernidad y formulamos (que nosotros sepamos por primera vez) su imagen congruente y razonamos su capacidad para responder a los problemas que hoy afectan al cristianismo. Si apenas hay alternativas a este paradigma, en consecuencia, sólo hablaríamos de viabilidad del concilio si se hubiera producido un consenso sobre la necesidad de cambio y un consenso para que éste se resolviera por la alternativa del paradigma de la modernidad. Es, por tanto, evidente que el supuesto en que nos movemos es que la propuesta que hacemos en este ensayo —que sólo es una propuesta pues todavía no tiene el respaldo social requerido— hubiera sido considerada y aunado en torno a sí un consenso eclesial suficiente en los términos comentados. El consenso podría ser en torno a la propuesta que aquí presentamos o en una versión similar mejorada, tras la deliberación teológica a que diera lugar; pero, en nuestra opinión no se debería alejar mucho de los términos de nuestro paradigma, ya que responde a la confluencia casi inevitable de las circunstancias de nuestro tiempo, sobre todo a la imagen del universo, de la vida y del hombre en la Era de la Ciencia, tal como se razonó previamente (capítulos IV y V). No hemos propuesto sólo el paradigma que nos parece bien, sino el que requieren tanto las circunstancias filosófico-teológicas como las socio-políticas.

Por consiguiente, nuestra simulación del concilio se levanta en el supuesto de que el concilio va a celebrarse desde la persuasión previa de que existe un paradigma alternativo en los términos del paradigma de la modernidad. Esto significaría, a su vez, que en la iglesia se hubiera llevado a cabo un proceso de discernimiento filosófico-teológico que hubiera creado consenso en torno a esta alternativa paradigmática. ¿Es esto mucho suponer? Es claro que sí. Pero no se puede descartar y en este ensayo se contempla movernos en este supuesto, ya

que sólo en él podemos hacer una simulación del concilio que nos permita intuir dónde desembocarían lógicamente nuestras propuestas.

Conciencia del excepcional momento para el diálogo interreligioso. Desde el supuesto anterior, cabe suponer también que el proceso de discernimiento filosófico-teológico producido en la iglesia abriría importantes horizontes para el diálogo interconfesional cristiano e interreligioso. En la propuesta de este ensayo se han presentado ya las líneas maestras de lo que debería ser el nuevo diálogo interreligioso. Debemos suponer, por tanto, que este ambiente de ideas creativas y de persuasión consensuada de que debería entrarse en una nueva época del diálogo interreligioso, produciría el marco intelectual previo que en el concilio debería traducirse en la excepcional oferta teológica de la iglesia para la convergencia interconfesional cristiana e interreligiosa. Sin este supuesto no se entendería que uno de los argumentos para la celebración del concilio fuera la promoción de la convergencia interreligiosa, ni seríamos capaces de haber diseñado la forma correcta para dar cabida en el concilio a esta dimensión de importancia histórica fuera de lo común.

Conciencia del excepcional momento para el compromiso socio-político. El otro supuesto, a nuestro entender transcendental, que establecemos para simular el nuevo concilio es el proceso de protagonismo emergente de la sociedad civil en los términos que expusimos en *Hacia un Nuevo Mundo*, y antes en *Dédalo*, que fueron además considerados en este mismo ensayo (capítulo VII). Que la emergente sensibilidad ético-utópica que describimos en *Hacia un Nuevo Mundo* efectivamente acabe por generar el proceso que llevaría a un Nuevo Mundo es una conjetura fundada en argumentos construidos dentro de la filosofía política. No sabemos, por tanto, si la emergencia del Nuevo Mundo acabará por producirse. Quisiéramos que se produjera y hemos aportado ideas para hacerlo posible. Pero no somos profetas y no sabemos el curso real de los acontecimientos, siempre en dependencia de la voluntad libre de los hombres. Pero hay algo que nos da esperanza y que podría suceder. Si el paradigma de la modernidad fuera aunando en torno a sí un consenso, según nuestro supuesto, produciría la transformación del horizonte socio-político en que los ciudadanos cristianos entenderían su compromiso en la lucha contra el sufrimiento humano. Por ello, el ambiente intelectual creado por el paradigma de la modernidad, podría conducir a que fueran precisamente los ciudadanos cristianos los que cayeran en la cuenta de la necesidad histórica de emprender la gestión del definitivo protagonismo de la sociedad civil hacia la creación de Nuevo Mundo. Por tanto, el crecimiento de la opinión pública en la iglesia en torno al paradigma de la modernidad podría llevar consigo la salida a escena de los líderes capaces de promover el protagonismo de la sociedad civil. Si esto sucediera, el supuesto previo al concilio incluiría también la conciencia de que las religiones estarían jugando un papel excepcional en el compromiso civil en la lucha contra el sufrimiento. De esta manera, la ocasión histórica de la convergencia interreligiosa coincidiría con la emergencia de la

conciencia del compromiso civil para combatir el sufrimiento, y todo ello con el concilio, de tal manera que éste debiera hacerse eco de ambas circunstancias. Este es nuestro supuesto, por tanto, y desde él construiremos la simulación de lo que pudiera ser el nuevo concilio que hipotéticamente promovemos.

¿Hay alternativas al paradigma de la modernidad? Nuestra simulación se construirá, por tanto, dando por supuesto que no. Es decir, suponiendo que el concilio tendría lugar como consecuencia de la maduración de dos procesos paralelos y simultáneos: la persuasión de respaldar el cambio de paradigma y la exigencia moral de contribuir de una forma nueva a la lucha contra el sufrimiento. Sin embargo, aceptar estos supuestos, ¿será una elección caprichosa, ya que, pongamos por caso, existen otros paradigmas alternativos en competencia para ser aceptados como el eje vertebral del nuevo concilio? Debo confesar que no los conozco. No conozco paradigmas alternativos. Hay, eso sí, estrategias ante el paradigma. Una de ellas es ignorarlo: no darse por aludido, esperar que otros también lo ignoren, y quizá haya suerte y todo llegue a olvidarse en poco tiempo. Combatirlo es otra alternativa: pero tiene la contrapartida de que, si se combate, otros querrán defenderlo, pudiéndose provocar así una polémica que no se sabe dónde podría acabar. En el fondo, sería la alternativa de seguir como siempre con el *alibi* de que es lo más prudente y no estaría bien visto dejarse llevar por el vértigo de la creatividad y de las aventuras. ¿Otras alternativas? No lo son escuelas o autores que, como tales, están todavía en el paradigma antiguo. Es el caso del neotomismo transcendental y, en el fondo, de Teilhard de Chardin (aunque éste último tiene muchos elementos aprovechables: capítulo III). ¿La teología de la liberación? Esta teología se construyó a medida de una época protagonizada por la filosofía marxista de la historia, hoy ya sin prestigio alguno; su justa reivindicación de que el cristianismo debe comprometerse con la liberación de los pobres es universal, de siempre, y ha sido asumida en el paradigma de la modernidad desde una filosofía de la historia más correcta y en congruencia con la situación actual. Además, la teología de la liberación fue sólo socio-política sin abordar los problemas filosófico-teológicos profundos (vg. en relación con la ciencia) que deben ser parte integrante esencial del nuevo paradigma. ¿Paradigmas de autor? Es evidente que muchos filósofos y teólogos cristianos han intentado aportar ideas para una salida cristiana del paradigma antiguo. Muchas de estas ideas son aprovechables: por ejemplo, las de Xavier Zubiri. Pero no conozco propuestas paradigmáticas, concluyentes en alguna forma de simulación del concilio, que tengan la envergadura del paradigma de la modernidad que nosotros promovemos. Lo más ordinario es hoy que otros muchos profesionales de la filosofía y de la teología católica hayan seguido haciendo "ciencia normal" (en el sentido kuhnyano), pero siempre al margen de cualquier alternativa paradigmática seriamente planteada.

Fuera del mundo intelectual católico tampoco conozco alternativas de corte similar a nuestra propuesta paradigmática. Quizá la escuela de la filosofía y de la teología del proceso, inspirada en Alfred N. Whitehead, es la de más entidad

en el mundo de la teología protestante americana actual. Esta escuela, como he explicado en otros escritos, aportó ideas importantes en torno a la kénosis ya en los años sesenta (que es cuando yo estaba concibiendo mi obra ya citada antes, *Existencia, Mundanidad, Cristianismo*, publicada en el año 1973 en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid). Sin embargo, en conjunto, es una teología con serios problemas de ortodoxia, tanto en perspectiva protestante como católica, y, además, no contiene ninguna concepción paradigmática que fuera aplicable para la renovación de la iglesia católica. Lo más válido de sus intuiciones, por otra parte no exclusivo de esta escuela, ha sido integrado en el paradigma de la modernidad (vg. la teología de la kénosis, aunque en una mejor interpretación). También muchos buenos profesionales de la filosofía y de la teología protestante han seguido haciendo su trabajo especializado, pero lejos también de cualquier propuesta paradigmática considerable por nosotros.

Donde realmente ha existido una conciencia de la necesidad de un cambio paradigmático ha sido en el movimiento de investigación que se conoce como el diálogo ciencia-religión, que ha tenido lugar en un ambiente interconfesional, en gran parte impulsado y apoyado por la obra altruista y benéfica de la *Templeton Foundation*. Autores como Barbour, Polkinghorne, Peacocke, Rolston, Ellis, Heller, etc., han contribuido a profundizar en la imagen del cristianismo desde la ciencia. La obra editada por Polkinghorne, *The Work of Love, Creation as Kenosis*, en que colaboran los principales autores, entre ellos Moltmann, es una muestra de que, en efecto, el eje vertebral de esta línea de reflexión desemboca en la teología de la kénosis. Coinciden en este tipo de filosofía-teología cristiana; sobre todo Ellis que, a fines de los años noventa, aportó su idea del *principio antrópico cristiano*. Me alegra que esta importante corriente haya coincidido, después de los años, con lo que yo había ya explicado en mi obra publicada en 1973, y madurada en años anteriores, *Existencia, Mundanidad, Cristianismo*. En todo caso, tanto en mi obra de 1973 como en este ensayo creo haber expuesto la versión, a mi entender más completa, de la teología de la kénosis y de su proyección como eje del cambio paradigmático en la iglesia católica (capítulo V). Por tanto, lo aportado desde la reflexión ciencia-religión, como posible marco de un cambio paradigmático, ha sido recogido, y ampliado considerablemente, en este ensayo, siendo presentado como paradigma de la modernidad en los términos expuestos. Por tanto, el cuerpo de ideas nacido en el ámbito del diálogo ciencia-religión no es una alternativa al paradigma que aquí proponemos porque el paradigma de la modernidad es la forma de entender el cristianismo en la Era de la Ciencia.

2.3. *Las cautelas de la simulación del concilio*

Es patente, desde la primera página de este ensayo, que está escrito por una persona religiosa, creyente, perteneciente a la iglesia católica y, por tanto, en

solidaridad con la fe católica y con su gobierno por la jerarquía de la iglesia. En ningún momento, por tanto, del desarrollo de este ensayo ha habido intención de decir algo que no esté en consonancia con la fe católica. Si hubiera algo, que se hubiera deslizado por descuido en el texto, lo retiraría inmediatamente. Es más: este ensayo está todo él escrito para promover la fe católica, y no sólo ésta sino la apertura confiada a un Dios salvador que se proclama en las otras confesiones cristianas y en las otras religiones. No obstante, este ensayo es una densa trama de ideas que necesita formular explícitamente una serie de cautelas, aplicables a cuanto se ha dicho en capítulos anteriores y, en mayor grado, a esta simulación final del concilio.

El kerigma cristiano y el "patrimonium fidei". Este ensayo no contiene en absoluto afirmaciones que contradigan el contenido del *kerigma* cristiano o del llamado *patrimonium fidei* de las verdades esenciales de la fe que se remontan a la doctrina revelada de Jesús y han sido objeto en muchos casos de definiciones dogmáticas. La fe católica de que aquí se habla, y que se promueve, abarca el amplio espectro de creencias esenciales de la fe: la existencia de un Dios Uno, personal, creador y sustentador del universo, la naturaleza trinitaria de ese Dios Uno y el eterno designio de Dios para la creación; el pecado original y el pecado personal, la encarnación del Verbo y la redención, la divinidad de Cristo y los grandes principios dogmáticos de la cristología definidos en los concilios antiguos; la idea del hombre personal apelable por Dios, la libertad, la Gracia y las virtudes cristianas, el carácter mediador del Misterio de Cristo para la fe en Dios y para la salvación; el papel de la iglesia cristiana en el plan divino de comunicación a la historia, la inspiración de las Escrituras y la asistencia a la iglesia, las fuentes de la revelación en la Escritura y en la Tradición, la teología de los concilios y el reconocimiento progresivo del Canon, la presencia real del Espíritu en la iglesia y en todos los hombres, la forma de gobierno de la iglesia establecida por la providencia divina a través de su cabeza en el apóstol Pedro y de sus sucesores o papas, a los que está unido el colegio episcopal, en la continuidad de la tradición apostólica realizada en la iglesia católica, la organización de la vida de la iglesia en la Gracia del Espíritu por los sacramentos; la teología de los así llamados "novísimos", sobre todo la salvación escatológica por la resurrección más allá de la muerte que será alcanzada por quienes hayan creído en Cristo y hayan vivido de forma coherente con su fe y el Juicio Final que hará entender a todos los hombres, en la presencia divina, el plan salvador de la historia y su resultado final. Son estos algunos contenidos esenciales del *kerigma* cristiano que presentamos como cabecera de nuestro ensayo (capítulo II). La esencia de la fe es la que se contiene en los numerosos credos de la iglesia primitiva, por ejemplo la formulación del credo niceno-constantinopolitano, aunque tal como se ha explicado a lo largo de este ensayo, el *kerigma* es algo más amplio que, en alguna manera, recoge lo que ha sido la historia de la iglesia.

Hermenéutica del kerigma cristiano. La explicación del *kerigma* cristiano a la cultura del tiempo buscaba entender que la Voz del Dios de la Revelación era armónica con la Voz del Dios de la Creación, conocido por la razón natural. La hermenéutica o interpretación era una necesidad de la iglesia, ya que tenía la misión de proclamar y hacer inteligible la doctrina de Jesús. Este proceso de hermenéutica, condicionado por

la historia, condujo al paradigma greco-romano y a una numerosa serie de variantes diferenciadas dentro de él. Pues bien, un principio aceptado desde antiguo en la teología cristiana es que la hermenéutica puede no respetar (las herejías) o respetar (vg. san Ireneo, san Justino, san Juan Crisóstomo, san Agustín o santo Tomás) el *kerigma* cristiano. Hermenéuticas que difieren entre sí, pero respetan el *kerigma* y son conciliables con él, pueden ser defendidas legítimamente dentro de la iglesia. Se impondrá aquella que sea más potente (como pasó con santo Tomás). Este principio clásico, ya primitivo, ha sido mantenido por los siglos y también en la actualidad. Las hermenéuticas o interpretaciones no son todas igualmente correctas; pueden contener errores propios de la cultura del tiempo. Por ello, la asistencia de Dios a la iglesia se refiere sólo al *kerigma* cristiano; es decir, no garantiza que las interpretaciones no puedan contener error (no en lo kerigmático, pero sí en lo hermenéutico). En conclusión: nuestro ensayo es consciente de que así es la teología católica y de que, por tanto, es perfectamente legítimo pensar que el paradigma greco-romano en general (una hermenéutica) ha caducado. En ningún momento se afirma, sin embargo, que haya caducado ni un ápice del *kerigma* esencial del cristianismo y de su *patrimonium fidei*.

El magisterio de la iglesia. Es el que en todas las épocas han ejercido las autoridades jerárquicas de la iglesia en diversas circunstancias eclesiales (tales como concilios, sínodos, encíclicas, cartas pastorales, catecismos, documentos diversos, etc.). A él nos referimos ya en el capítulo II. Este magisterio tiene momentos extraordinarios en que la iglesia, en conciencia de estar "asistida" por el Espíritu, proclama definiciones que se llaman dogmáticas. Pero tiene un curso ordinario en la vida de la iglesia. Es en este curso donde el magisterio puede enseñar los contenidos esenciales del *kerigma* y del *patrimonium fidei*, incluso en ocasiones, pretendidamente, sin la menor contaminación "hermenéutica". Es evidente que el cristiano no puede sino identificarse plenamente con este magisterio. Pero el magisterio tiene la obligación de hacer inteligible el *kerigma* y, por ello, utiliza también elementos hermenéuticos que dependen de "sistemas de interpretación". El magisterio en todo momento busca que sus explicaciones se apoyen en aquellos principios establecidos en la tradición católica: santos Padres, filosofía cristiana, etc. Sin embargo, es comúnmente aceptado en la teología católica que, en lo hermenéutico, pueden cometerse errores derivados del error propio de los sistemas de referencia que no tienen garantía ninguna de ser la verdad final del conocimiento humano. El magisterio, en cada tiempo, debe afrontar el riesgo hermenéutico porque tiene que hablar a la cultura de cada tiempo. El "incompromiso hermenéutico" es en ocasiones un mal menor, pero representa un estado de pobreza conceptual por parte de la iglesia. El hábito cristiano de "sentir con la iglesia" hace que la disposición del cristiano deba ser seguir el magisterio de la iglesia en todo su contenido, pero debe ser consciente de que el magisterio ordinario, en lo hermenéutico, no tiene la garantía de inerrancia.

La función de la teología. La teología ha tenido siempre, ya desde la iglesia primitiva, una función creativa. No sólo conocer y exponer el contenido del *kerigma* cristiano que proclama la doctrina de Jesús, a partir de la Escritura y de la Tradición (de las exposiciones hechas por la iglesia en concilios, sínodos, magisterio, santos Padres, grandes teólogos), sino también la de actualizar las explicaciones que vienen del pasado en concordancia con el momento presente. El teólogo es por esencia creativo: es su misión, así ha sido reconocido por la iglesia de siempre, y también en la actualidad. Nadie en

la iglesia osará negar que la teología es libre para pensar y proponer hermenéuticas. Si no fuera así, santo Tomás no habría construido su formidable hermenéutica aristotélica del cristianismo. Por consiguiente, la teología no sólo puede sino que debe ir más allá de los principios hermenéuticos del magisterio en un tiempo determinado. Esta es precisamente su función: la de proponer ideas nuevas que perfeccionen la calidad hermenéutica cristiana. La teología, por tanto, no consiste en repetir el magisterio eclesiástico en lo hermenéutico; en parte puede ser así (debe tender a ser así siempre que sea posible), pero no necesariamente en su totalidad, ya que el teólogo perdería su creatividad y no produciría un enriquecimiento de la iglesia. Si Santo Tomás en su tiempo se hubiera limitado a repetir el magisterio eclesiástico de entonces en lo hermenéutico, hoy no existiría el tomismo. Esto es evidente. Las ideas propuestas por la teología no son el *kerigma* como tal, ni son *ipso facto* aceptadas por la iglesia para explicar el *kerigma* en su magisterio. Hay un requisito, sin embargo, esencial para la teología: que se respete el *kerigma* y el *patrimonium fidei* con todo su contenido dogmático. Por ello la iglesia debe advertir, cuando lo considera conveniente, si aparecen hermenéuticas que no concuerdan con los principios del *kerigma*; sobre todo si estas hermenéuticas son enseñadas además como si el magisterio eclesiástico las hubiera aceptado. Una cosa es la investigación teológica, donde deben aparecer ideas nuevas, y otra la enseñanza de la teología católica. En esta última, es lógico que la iglesia exija que se enseñe realmente el magisterio de la iglesia y su doctrina (incluso en lo hermenéutico), tal como son en su momento histórico (por descontado en el *kerigma*, pero también en las hermenéuticas aplicadas). Investigación teológica (creativa) y enseñanza de la teología católica son dos cosas distintas; aunque, por otra parte, tampoco cabe excluir que en la enseñanza se mencione la investigación creativa, aunque debe presentarse siempre como tal, sin confundirla con la doctrina católica real que es la que es en cada momento histórico y el teólogo debe conocer. Estos criterios deben aplicarse a nuestro ensayo para ser valorado correctamente.

El paradigma de la modernidad, propuesta teológica creativa. Supuesta la valoración perfectamente legítima de que el paradigma greco-romano está ya fuera de tiempo y ha caducado, nuestra propuesta de un paradigma alternativo es una obra de creatividad (o investigación) filosófico-teológica. Lo es en lo científico-filosófico (capítulo IV) y en su aplicación al nuevo entendimiento del *kerigma* cristiano (capítulo V). Deben quedar claros algunos puntos. A) Responde a la intención de aportar modelos hermenéuticos nuevos, creativos, entendidos como posible servicio a la promoción de la fe cristiana, ejerciendo lo que la misma iglesia siempre ha pedido y sigue pidiendo de la filosofía-teología cristiana: que ayude al entendimiento del cristianismo, así como a su armonía con la ciencia, la filosofía y la cultura. B) La opinión de que el paradigma antiguo ha caducado es, en principio, defendible y no hay problema teológico en que pudiera ser así; si alguien piensa que no ha caducado, esto no excluye la legitimidad de pensar que sí. Los argumentos para pensar que ha caducado se han expuesto antes con la suficiente precisión desde diversas perspectivas (capítulos III-VII). C) En la propuesta de la alternativa paradigmática, paradigma de la modernidad, se da por supuesto que no es una repetición del magisterio de la iglesia en lo hermenéutico. Es, por su propia naturaleza, una propuesta de creatividad teológica que va más allá del magisterio (no en lo kerigmático, repetimos, ya que aquí se coincide por completo, sino en lo hermenéutico, ya que el magisterio, por principio, o bien está todavía en el paradigma

antiguo, o bien actúa en el "incompromiso hermenéutico"). Por ello, según la teología católica, es posible pensar que el magisterio esté en principios hermenéuticos atrasados que deban ser superados (es lo que defendemos en este ensayo con toda legitimidad). Así pasó en la historia, sin lugar a dudas, y así puede seguir pasando. D) La propuesta paradigmática no se presenta como ya aceptada (hermenéuticamente) por el magisterio o por la doctrina de la iglesia, ya que, por principio, se trata de una propuesta nueva, abierta, que debe ser considerada por la opinión pública, valorada con el tiempo que esto supone y sobre la que, eventualmente, el magisterio pudiera manifestar su parecer, si lo considera oportuno. La propuesta, pues, no incita a nadie al error, ni se presenta fraudulentamente en ningún sentido, porque se muestra en lo que es: pura investigación teológica creativa orientada a la promoción de la fe católica. E) La alternativa paradigmática, sin embargo, se construye sobre supuestos filosóficos y teológicos que constituyen una hermenéutica posible de la fe cristiana (como en su carácter propio lo fueron san Agustín, santo Tomás o Francisco Suárez). Hermenéutica posible significa que su contenido asume íntegramente y es por entero compatible con los contenidos del *kerigma* cristiano y el *patrimonium fidei*. Compatibilidad no significa pertinencia: san Agustín es compatible, pero esto no significa que su sistema sea hoy pertinente para resolver los problemas planteados a la iglesia (al menos esta es nuestra opinión). Pero, ¿realmente nuestro paradigma asume el *kerigma* en su integridad? Pensamos que sí. Por otra parte, cuando este libro se publique ya habrá pasado los filtros suficientes para asegurar que efectivamente es así. F) Lo mismo decimos de cuanto hemos especulado en el capítulo VI sobre el diálogo interreligioso, especialmente las propuestas para la convergencia con las otras confesiones cristianas. En nuestra propuesta se defienden todos los contenidos dogmáticos esenciales de la teología de la iglesia: la unidad y la continuidad de la iglesia en la tradición apostólica ininterrumpida, la primacía del papado, la autonomía teológica mantenida de acuerdo con la tradición, etc. G) Tanto en el capítulo VI como en el VII, sin embargo, nuestras especulaciones se refieren en muchos casos a decisiones políticas que no tienen relación con lo dogmático: decisiones que podrían tomarse, o no, por estrategias y decisiones políticas. Nosotros, simplemente, hacemos una propuesta que consideramos enriquecedora y nacida de la lógica de la historia en estos momentos. En nuestra argumentación se traza una imagen del resultado positivo que llevarían consigo las decisiones en la línea que consideramos correcta. No existe, pues, ningún problema doctrinal en pensar que la iglesia pudiera tomar las decisiones que se proponen en nuestro paradigma, ni en lo relativo a la convergencia interconfesional e interreligiosa, ni en lo relativo a la filosofía de la historia. H) Igualmente argumentamos en torno a la simulación propuesta del nuevo concilio: lo dicho en este párrafo puede aplicarse para entender correctamente qué significa la simulación que aquí construimos desde la lógica de nuestro ensayo (y de la trilogía en su conjunto).

3. El concilio se dirige a todos los hombres

La simulación de los documentos conciliares comienza, pues, por un bloque que titulamos: *El concilio se dirige a todos los hombres*. Este bloque contendría cuatro

documentos que constituirían la introducción al concilio: la explicación de su significado histórico y el establecimiento de un contacto inicial con los creyentes católicos, con los cristianos, hombres religiosos, no creyentes y con la sociedad en su conjunto.

Preámbulo: el método de la simulación. No es posible simular en toda su amplitud la celebración de un concilio. Por ello debemos hacerlo por medio de una selección y síntesis de su contenido. Selección quiere decir que sólo se tratarán aquellos contenidos que parezcan revelantes para transmitir la idea de qué podría ser el concilio. Síntesis por cuanto los contenidos seleccionados no se podrán desarrollar en la amplitud que tendrían en un concilio real y, por ello, se presentarán en un resumen que permita intuir lo que deberían ser. Selección y síntesis, sin embargo, deberían tener la suficiente entidad para entender en qué términos debería discurrir el concilio y cuál sería su fecundidad teológica.

1) *Simulación de documentos conciliares.* Lo que simularemos serán, pues, los documentos finales en que el concilio transmitiría sus enseñanzas en torno a la fe cristiana. Los concilios de la iglesia católica concluyen con un volumen de documentos conciliares que es sancionado finalmente por el papa. Sin embargo, no todos los documentos tienen la misma calificación: puede haber documentos dialogales o declaraciones (con el objetivo de dialogar con la sociedad, con las autoridades públicas, con los creyentes cristianos, con las otras religiones, etc., por ejemplo, los documentos iniciales de presentación); documentos doctrinales (donde el concilio desarrolla hermenéuticamente doctrina en torno a una cierta materia); constituciones dogmáticas (donde se establece doctrina referente a aspectos relevantes del *kerigma* y de la dogmática); decretos y declaraciones en torno a cuestiones más bien concretas, por ejemplo de orden disciplinar. Hay también lo que se llaman definiciones dogmáticas donde se toma posición ante cuestiones esenciales de la fe en conciencia de estar bajo la "asistencia" del Espíritu y con toda la solemnidad que ello requiere. En nuestra simulación sólo hablaremos de "documentos conciliares" en general, sin precisar la calificación que finalmente pudieran tener en un concilio real. Pensamos que basta para los objetivos antes señalados y, al mismo tiempo, simplifica la simulación, mirando sobre todo a su contenido esencial.

2) *Categoría teológica de los documentos conciliares.* En el concilio vemos siempre dos protagonistas: primero, el *kerigma* o patrimonio esencial de la fe y, segundo, las hermenéuticas teológicas dominantes en cada tiempo. Así, en los concilios lateranenses medievales pudo haber definiciones dogmáticas (de gran importancia para la fe) formuladas en términos escolásticos. Pero este hecho no justifica que la "escolástica" quedara por ello elevada a "verdad dogmática", ya que en el concilio (de acuerdo con lo antes explicado) debe distinguirse también entre el *kerigma* y las hermenéuticas teológicas. Estas últimas pueden

ser erróneas (o insuficientes) al ser juzgadas por tiempos posteriores, porque se construyen desde el pensamiento provisorio de una época. Sin embargo, en lo hermenéutico, aunque quizá necesitado de una reformulación más avanzada, pudiera haber también elementos positivos (por ejemplo, la "escolástica" tiene sin duda elementos positivos, como son muchas de sus observaciones en torno a la ley natural, reasumibles en una nueva perspectiva más moderna). Esto mismo se aplicaría también, en pura lógica teológica, al nuevo concilio: debería distinguirse lo dicho sobre el *kerigma* y sobre los sistemas hermenéuticos aplicados. Por ello, el paradigma de la modernidad sería sólo un sistema hermenéutico más. No obstante, es importante advertir que el nuevo concilio debería producir ante todo documentos hermenéuticos en que se mantendría y se explicaría el *kerigma* cristiano, consolidado ya, pero sin añadir nuevas definiciones dogmáticas. Este carácter predominantemente doctrinal-hermenéutico del concilio (documentos hermenéutico-doctrinales) no le restaría importancia, ya que es propio de un concilio, y de gran transcendencia, avalar en un momento de la historia una cierta hermenéutica del *kerigma* cristiano. Los concilios se convocan en la iglesia por las más variadas razones: desde problemas teológicos muy concretos (en la antigüedad), circunstancias políticas por los roces con la sociedad civil (vg. con el sacrorromano imperio en la edad media), o por amplias necesidades pastorales de naturaleza diversa (Vaticano II). La iglesia es soberana y puede ejercer su soberanía para convocar un concilio que responda, por ejemplo, a los intereses preferentemente hermenéuticos que en una época puedan considerarse determinantes. El aval conciliar de una hermenéutica –aun sin elevarla a categoría absoluta– tiene, sin embargo, una excepcional importancia porque la asamblea suprema de la iglesia orientaría en un tiempo crucial, cortaría dudas, ambigüedades, indecisiones, e impulsaría la forma de entender el cristianismo que supone el avance del conocimiento y de la cultura en un tiempo concreto. La iglesia, a través de su asamblea suprema, avalaría el entendimiento hermenéutico de la conexión con la cultura, ya que sin este aval la iglesia se perdería en la incertidumbre y en la inseguridad.

3) *La forma de la simulación*. Por tanto, la simulación de los documentos que seguidamente presentaremos no podría llegar nunca, según lo dicho, hasta una redacción completa de los documentos conciliares. Será una simulación tanto selectiva como sintética que dividiremos, a conveniencia explicativa, en tres secciones: *preámbulo*, *criterios* y *textos conciliares*. En el preámbulo y en los criterios justificaremos el documento, explicaremos su naturaleza y haremos las consideraciones aclaratorias pertinentes, siempre con la mayor concisión. En los "textos conciliares" se simulará la redacción de párrafos que pudieran estar contenidos en los mismos documentos reales. Estos textos ayudarán a intuir lo que el documento debería transmitir.

4) *Clasificación de los documentos*. Para mayor unidad explicativa se hace una clasificación de los documentos en diversas secciones. Así, por ejemplo, en la primera sección, titulada "El concilio se dirige a todos los hombres", hacemos una

presentación de aquellas declaraciones y documentos doctrinales básicos que debieran dar comienzo al concilio, dirigiéndose a todos los hombres y a la sociedad en general. En la segunda sección se expondría el sentido del nuevo paradigma de la modernidad y sus contenidos básicos en el marco de la cultura moderna. En otras secciones se recogerían documentos conciliares dirigidos a la iglesia católica en especial: sobre la reinterpretación teológica del *kerigma* cristiano en la nueva perspectiva, sobre los aspectos pastorales y disciplinares consecuentes, así como sobre el compromiso socio-político de los católicos y de la iglesia. Por último, en la sección final, el concilio se dirigiría a las otras confesiones cristianas y a las grandes religiones.

3.1. *Caminando en el misterio de la vida (Documento I)*

Preámbulo: El hombre en busca de la vida. El primer documento conciliar debería consistir en un mensaje a la humanidad para establecer un consenso en los intereses y en las motivaciones de las acciones humanas que explican la configuración de las sociedades, de las culturas, de su actividad productora de conocimiento y de dominio tecnológico creciente de la realidad. La inquietud humana esencial se describiría como impulso a la vida, buscando el dominio del mundo (vencer a la muerte) y realizando la comunión de existencia entre los hombres (vencer el enfrentamiento interhumano). El segundo documento conciliar (*El mensaje de Jesús a la inquietud humana*) ofrecería a los hombres la esencia del mensaje de Jesús como respuesta directa a esa inquietud humana expuesta en el primer documento. Este, por tanto, se construiría recogiendo elementos de la psicología, de la antropología y de la filosofía, pero sin referencias especiales a lo teológico. No sería un documento de “expresión de la fe religiosa”, sino de “situación consciente en la realidad humana” de la que brota naturalmente la acción del hombre, la historia civil y las religiones. El documento vendría a ser una constatación de la realidad humana: así somos los hombres, caminando hacia la vida sobre el enigma del universo. Las religiones serían la respuesta última construida por las culturas de todos los tiempos, señalando siempre hacia el último misterio transcendente que podría resolver la aspiración humana por la vida. El cristianismo sería una propuesta metafísica en el marco de la religiosidad universal. Sin embargo, en la cultura moderna, la promoción de una opción atea o agnóstica por el sentido de la vida ha sido ocasión de situar al hombre ante la incertidumbre. La cultura de la sospecha se ha extendido, las religiosidades ancestrales se han puesto en duda y el hombre difícilmente puede seguir encontrando ya sosiego en sus posibles “sentidos metafísicos de la vida”... Este documento debería ser una apertura del diálogo con el corazón del ser humano individual y con sus aspiraciones a la vida; no tanto con las cuestiones sociales, colectivas, cuanto con el corazón humano en la intimidad individual de cada persona.

Criterios: Una antropología intimista de la vida. El criterio básico para este primer documento no sería exponer un tratado de antropología clásico, quizá con los sesgos existenciales habituales, sino dirigirse a la intimidad existencial de todo hombre para reconstruir con él la estructura de sus íntimas apetencias de ser humano en su apertura a la vida. Sería una apelación a poner a flote con toda sinceridad el verdadero peso de la experiencia subjetiva, de la búsqueda interior de acogimiento y de felicidad, en medio del drama subjetivo de la existencia. El ser humano tiende bajo el peso de sus ansiedades y de sus angustias a ocultarse a sí mismo, a olvidar el verdadero ser interno de su subjetividad personal. El documento debería apelar así a la sinceridad radical del hombre ante la propia realidad individual, no tanto –en este documento– hacia su proyección sobre otras dimensiones sociales, políticas o culturales, también esenciales que serán aludidas en otros lugares.

1) *La vida.* Debería partirse del hecho de la vida en el marco sorprendente de la existencia del universo. La vida humana situada en el proceso de la vida en el universo, por tanto, recogiendo los impulsos a vivir desde la dinámica de lo real, como una realización plena de las funciones corporales, del ejercicio de los sentidos que nos unen a la experiencia estética del espacio y de la luz, de la satisfacción en el dominio de las cosas para alimentarnos, cobijarnos de las inclemencias de la naturaleza y realizar una vida en común con los miembros de nuestra especie, formando así una familia y realizando nuestros afectos y sexualidad con armonía natural...

2) *La felicidad.* La felicidad es el estado en que se siente realizada la vida en su plenitud. Al perseguir la realización de la vida, todos los hombres buscan la felicidad. Este concepto, a veces desgastado por su constante uso popular, expresa perfectamente la aspiración esencial del hombre. Muchos hombres han desvirtuado el móvil esencial de sus vidas ante la presión de los imperativos sociales: el poder obsesivo, el acopio de riquezas y de dinero, la sexualidad animal, los vicios ordinarios, la frivolidad... Muchos de estos comportamientos son desviaciones pervertidas de la verdadera ansia de felicidad auténtica de los seres humanos...

3) *Caminos de búsqueda de la felicidad.* El trabajo ha sido la respuesta del mundo animal y humano al impulso por la vida. La vida no está dada sino que debe hacerse por las propias acciones. El documento debería describir la acción humana en busca de la vida, tanto como dominio del mundo (conocimiento, ciencia, tecnología) o como intercomunicación humana que busca a la mujer para la formación de la familia y se amplía después en otros círculos sociales de comunión interhumana. Debería describirse la dimensión apetitiva subjetiva de esta búsqueda desde el punto de vista de la necesidad individual de dar “sentido a la vida”. El sistema de sentido que cada persona construye en su vida es una respuesta a la búsqueda imperiosa de felicidad, de significación y de sentido...

4) *El drama y la frustración de la vida.* La aspiración ideal de la vida a la felicidad queda dramáticamente contrastada con la facticidad de lo que da de sí la existencia en el mundo. El dominio acaba en frustración y la comunicación interhumana también. El drama del agotamiento paulatino de la vida hacia la muerte final dibuja la amplitud del dramatismo de la existencia... La historia humana en su conjunto, o la descripción de la biografía personal de todo hombre, han sido y son una constatación de la gran frustración en el dominio del mundo (que acaba en la muerte) y en la comunión humana (que acaba en el desamparo y en el vacío final).

5) *Soñar la exaltación y el drama de la vida.* La medida de la aspiración a la vida y de la conciencia dramática de su frustración se alcanza al observar el grado en que la exaltación de la vida y de su experiencia dramática han sido recreados en las artes humanas y en los medios de comunicación. La cultura crea modelos, héroes, ensoñaciones multiformes, realidades mágicas, que hacen a las personas evadirse de la realidad, viviendo su vida en los "sueños". Así, el documento debería hacer caer en la cuenta de este mercado de "ensoñaciones estéticas" en la sociedad contemporánea... Sin embargo, la exaltación no sólo es del "sueño" de la plenitud, sino del "drama" que se impone en la vida real...

6) *La imaginación religiosa, reserva final de la felicidad.* El concilio observaría que, si consideramos la historia de las religiones se constata que responden a una última esperanza de que la vida pueda acabar en plenitud. El hombre ha creído que las religiones están en conformidad con la verdad última del universo y las han utilizado como consuelo ante el dramatismo de la vida. Los hombres han creído que su ilusión por la vida podía hacerse realidad en el horizonte abierto por las religiones... La historia muestra así la persistencia humana en el "sueño de la religión", abierto a una felicidad final absoluta...

7) *La sospecha de la razón crítica atea y agnóstica y el vacío existencial...* Sin embargo, la historia muestra también que lo que en un principio fue obvio en la historia de las culturas, a saber, la pertinencia y el sentido de las cosmovisiones religiosas, fue puesto en duda por una cultura construida por la crítica de la idea de Dios y de las tradiciones religiosas establecidas. Los argumentos esgrimidos fueron la frustración y el dramatismo de la vida (el Mal), la crítica anticlerical de los malos usos de las religiones ejercidos en diversas sociedades y el apoyo de la razón científico-filosófica que argumenta una explicación sin Dios del universo. Pero la "cultura de la sospecha" y de la increencia dejó al hombre sin ilusión y solo con el dramatismo de la vida... Los hombres han concebido libremente ideologías sin Dios, pero con ello se ha acrecentado la angustia ante el enigma del mundo y el drama de la existencia. El hombre ha sido libre, pero con su libertad se ha conducido a la soledad en el universo. La historia humana ha entrado en los últimos siglos en una época atormentada por las grandes incertidumbres metafísicas sobre el futuro y sobre el acceso a la vida que cabe esperar de la existencia...

8) *Las grandes preguntas del camino en el enigma de la vida.* La seguridad meta-

física de las culturas antiguas se ha roto en la cultura moderna y el hombre vive sobre la incertidumbre del enigma de la vida. Es sospechosa la religión, pero son también sospechosos el ateísmo y el agnosticismo. El mundo de las religiones que permitía, al menos, “soñar”, vivir en la esperanza de un futuro de plenitud y salvación, ha sido puesto en cuestión por la cultura moderna (quizá porque el mismo mundo religioso no ha sabido situarse en la modernidad) y una poderosa estructura de estímulos inmediatos ha tendido una red que hace que los hombres olviden el horizonte de la metafísica embebidos en la “ilusión” del consumo y del gozo próximo del más-acá. Por ello, parte de la sociedad moderna se ha situado en un camino cuyo último término es la frustración, la infelicidad final y la muerte. El hombre moderno, sumergido en una experiencia ilusoria de la vida, se ha orientado hacia un previsible fracaso final de su aspiración a vivir. El documento debería concluir analizando la experiencia de búsqueda de felicidad en este mundo ambiguo y enigmático, abierto a la sospecha, y planteando cómo la vida humana puede recapitularse por dos grandes preguntas, insertas en la conciencia íntima del hombre en la cultura que vivimos: la pregunta por el posible Dios oculto y la pregunta por el Dios liberador (preguntas ya presentadas en la argumentación de este ensayo: capítulo V). Estas dos preguntas serán retomadas además en el documento II.

Textos conciliares: la voluntad de creer en la vida.

“El impulso biológico a vivir explica cuanto hacemos, pero no es algo que pueda darse o no darse, porque está inserto en las disposiciones neuronales más esenciales heredadas del mundo animal. Los hombres han diseñado sus vidas como un viaje inexorable hacia la muerte, del que pronto serán conscientes con angustia. Sin embargo, aun siendo así, el hecho es que muchos hombres parecen haber aceptado que el ansia por vivir es una ilusión que acabará necesariamente frustrada. Sospechan ya del dominio de las cosas, que acabará siendo un engaño; pero sospechan incluso de los otros seres humanos con los que querrían estar en comunión, viendo sin embargo que es la incomunicación profunda lo que se impone. El hombre queda solo, frustrado, desamparado ante su ilusión por vivir. Parece aceptar los hechos, el dramatismo de la vida y se somete a su condición indigente con mal humor, con zafiedad y falta de estilo ante la vida, con intemperancia y un lenguaje desabrido, con hipercrítica y amargura ante todo. Es el malestar existencial que se expresa en la explosión emocional de la “blasfemia”. Ese hombre cerrado a la esperanza de la vida parece un diseño erróneo de la naturaleza. El concilio exhorta a todo hombre que vive del impulso neuronal, biológico, a perseguir la felicidad, a no reprimir la esperanza final en una vida plena. El hombre –siendo crítico consigo mismo, renunciando a la amargura existencial, a la zafiedad intelectual despectiva para con todo, a las posiciones

preconcebidas ya cerradas— debe afrontar la búsqueda de los caminos posibles hacia la felicidad, hacia la vida, haciendo un uso objetivo de la razón, abierto a la sinceridad interior en que sólo debe dar cuenta ante sí mismo, para ponderar los indicios, por mínimos que sean, de que pueda realmente existir un camino que nos conduzca como personas, como seres individuales con nombres y apellidos, cada uno con su propia historia, a la felicidad que todos ansiamos. Es necesario que pensemos que la vida es quizá posible para cada uno de nosotros y que depende de las decisiones que debemos tomar solos en la intimidad de nuestro ser. Sin tener que dar cuentas a ningún otro hombre, sólo ante nuestra sinceridad interior que nos hará responsables de haber cortado el acceso a la vida”.

3.2. *El mensaje de Jesús a la inquietud humana (Documento II)*

Preámbulo: El mensaje de Jesús toca el corazón humano. El objetivo del segundo documento iría dirigido a comunicar la esencia misma del mensaje del cristianismo al ser humano. La esencia del cristianismo responde a las grandes preguntas que lleva consigo la naturaleza humana cuando pondera qué caminos quedan abiertos para alcanzar la felicidad al discurrir a través del enigma de la vida. Cuando se considera el dramatismo de la vida, la experiencia sufriente de toda biografía personal, la sangre y violencia esparcidas a lo largo de la historia de las naciones, es patente la dificultad de abrirse a la fe y a la esperanza en un Dios salvador; y más en una cultura cada vez más crítica hacia lo religioso. Pero cabe pensar que el mensaje esencial del cristianismo —el mensaje de Jesús— no es un pliego explicativo, con letra grande y con letra pequeña, asequible a unos pocos, sino la palabra sencilla que toca el mismo centro del corazón humano. El concilio y la iglesia creen que el mensaje de Jesús nos hace intuir la explicación de la vida y nos impulsa a esperar una salvación futura en que la felicidad ansiada será enigmáticamente posible. La oferta universal de salvación en que cree sin dudar la religión cristiana, y la iglesia católica, excluye teológicamente pensar que el misterio religioso de la vida humana dependa de la pertenencia social explícita a la iglesia católica, con sus ritos, sus ordenanzas y su “letra pequeña”. Hay un cristianismo universal del que ya hablamos (capítulo VI) que debe estar inserto en la naturaleza humana y constituye la quintaesencia de la religiosidad humana intuida directamente por todo hombre. Es teológicamente incuestionable que la esencia del mensaje de Jesús va dirigida a todos los hombres y, por tanto, debe responder a esa esencia universal de la vida y de su dramatismo profundo. El mensaje esencial de Jesús que la iglesia custodia y transmite a la historia no es, pues, “regular” con normas positivas la existencia de una iglesia “pequeña”, la iglesia católica como tal (pequeña si es comparada con el conjunto de la humanidad), sino proclamar una salvación de orden universal. No es que Jesús no haya regulado la existencia de la iglesia

cristiana como tal, que lo ha hecho y entra en su plan providente, sino que la “iglesia pequeña” es un instrumento providencial de proclamación de la “iglesia grande”, la verdadera iglesia universal que abarca a todos los hombres. Este segundo documento debería proclamar solemnemente la esencia universal del cristianismo para mover a los hombres, instalados con dramatismo en su historia personal y en la inquietud existencial por la vida y por la felicidad (Documento I), a percibir la intensidad atrayente de la luz que el cristianismo –la palabra de Jesús– deja abierta como posibilidad final.

Criterios: Jesús confirma la sospecha transcendente del hombre. Cuando hablamos de “esencia universal del cristianismo” nos referimos a la “esencia del mensaje de Jesús”. Para entenderla y que produzca su impacto natural en la vida del hombre es necesario que éste advierta reflexivamente cuáles son las grandes inquietudes que constituyen su condición humana. El mensaje de Jesús, el que la iglesia debe proclamar ante todos los hombres, sólo se entiende desde estas inquietudes porque la palabra de Jesús las responde directamente. El hombre se ve así sorprendentemente afectado por un mensaje enigmático que le ofrece indicios, pistas para resolver el misterio de la transcendencia. La esencia de esta inquietud fundamental de la existencia ante la transcendencia es si en realidad existirá, o no existirá, un Dios oculto que, a pesar de su silencio actual, quiera ser un Dios liberador de la vida individual de cada uno y de la especie humana. Pues bien, el mensaje de Jesús responde directamente a estas incertidumbres o sospechas metafísicas de todo hombre, ya que, en último término, dice: debéis confiar en ese impulso que os mueve a creer que pudiera haber un Dios oculto que quiere liberarte y liberaros porque Yo os digo en nombre de Dios que es así, que afectivamente la explicación última del universo es un Dios creador que se oculta pero quiere liberar la especie humana.

1) *La experiencia gozosa de la vida.* El don de la vida nos ha permitido estar abiertos a la ilusión por alcanzarla plenamente. La hemos deseado intensamente. Hemos trabajado para conseguir un dominio satisfactorio del mundo, tener los alimentos necesarios y un cobijo para vivir. Quizá hemos triunfado y hemos en parte conseguido nuestra apetencia por vivir. Hemos buscado también la unión existencial con otros hombres. Hemos buscado amar y ser amados, dentro de los impulsos sociales, sexuales y quizá hemos fundado una familia. Hemos tenido la gozosa experiencia de lo que significa vivir, al menos un destello de lo que podría ser. Y si no ha sido así, o incluso así, hemos estado abiertos a evadirnos y ser felices en la ilusión de una realidad mágica, la “ensoñación” de la vida que nosotros hemos creado con nuestra imaginación con los abundantes elementos que la misma sociedad ha puesto a nuestra disposición. Y, sobre todo, hemos tenido la experiencia de que el gozo del mundo, realizado o soñado, ha sido construido por nuestra libertad, por nuestras decisiones libres y por nuestros compromisos.

Lo que hemos hecho es en parte fruto de nuestra libertad. Pero lo que no hemos hecho también ha sido producto de nuestra libertad.

2) *La frustración de la vida.* Pero junto a la experiencia del gozo por la vida también hemos pasado todos por la experiencia de la frustración. Incluso en la juventud, cuando vivimos la borrachera de la salud, de la potencia, de la ilusión, y parece que podemos comernos el mundo a voluntad, han caído sobre nosotros nubes de densa oscuridad, hasta hacernos llorar depresivamente en la desnudez de la sinceridad interior, como presintiendo la angustia premonitoria del drama final en que acabará la historia de nuestra vida. El drama es el final inevitable de la vida. Esta es siempre una mezcla, cuasi dialéctica, de gozo y de frustración. Quizá no a los veinte años, o quizá sí, pero siempre llega un momento en la vida de todo hombre en que la realidad, gozosa y frustrante, de la vida se impone con absoluta nitidez.

3) *Preguntas y sospechas metafísicas.* Sólo cuando el hombre ha llegado a experimentar la vida en su puro realismo aplastante, la exaltación del gozo y la frustración del fracaso, al menos cuando lo ha entendido intelectualmente, está en condiciones existenciales de plantearse las grandes preguntas y sospechas metafísicas. El hombre mundano que ha vivido sin pensar en lo trascendente, atendiendo sólo a lo inmediato, al triunfo, al dinero, al amor, arrastrado por el vértigo del consumo, está en la cultura contemporánea instado a una "sospecha ante lo trascendente" promovida por lo que ha llegado a constituirse "lo políticamente correcto". No parece que Dios fuera creador de un mundo tan frustrante y desordenado, tan dramático y con capacidad de producir tanto sufrimiento en los seres humanos. Además, es poco alentador que Dios esté representado por religiones también tan frustrantes, ante las que se han mantenido durante años posiciones anticlericales. Dicen, por otra parte, que la ciencia no ve razones para pensar que Dios sea real. Por todo ello, muchos hombres acaban sus días en el "malestar profundo" de haber vivido, en alguna manera avenidos a que no queda ya sino que la vida sea absorbida en la oscuridad sin fondo de la muerte; sin ser capaces de ver la más mínima luz ni capaces de sentirse moralmente justificados a comprometerse con ella. Pero ante este final sin esperanza de vida, todo hombre tiene todavía sospechas que le inquietan y le hacen temer que su rumbo sin esperanza no haya sido un error. La sospecha metafísica le llena de inquietud y de remordimiento. Observa el hecho histórico real de que la inmensa mayoría de los hombres han orientado sus vidas bajo la luz de las religiones que han nacido en las más recónditas regiones de la tierra. ¿No será que, en último término, Dios existe? ¿No será verdad que existe un Dios que, por algún designio que no se entiende, ha ocultado su presencia y ha dejado que el universo siga su curso inexorable? ¿No será que, en realidad, como esperan las religiones, existirá un Dios liberador de los hombres? En todo hombre, las preguntas con que se concluía el Documento I acompañan siempre irremediabilmente la condición humana,

sobre todo a quienes siguen viviendo desde la sospecha metafísica resuelta en la pérdida de esperanza ante la vida.

4) *La proclamación del mensaje de Jesús.* El concilio de la iglesia católica, consciente de que esta es la inquietud esencial de la existencia humana, quiere proclamar y transmitir a todos los hombres la esencia del mensaje de Jesús. El concilio, como iglesia cristiana, es la asamblea de quienes han dado crédito a las palabras y a los hechos de Jesús, a su doctrina transmitida como revelación del eterno designio o plan de un Dios creador del universo. El mensaje de Jesús está dirigido a todos los hombres: es la exhortación a creer en aquello que podíamos ya sospechar por nuestra condición humana. Creer en la existencia de un Dios que ha querido ocultar su presencia, que ha establecido un plan de relación con el hombre plenamente libre que incluye un mundo de dolor, pero un Dios que se manifestará liberador más allá de la muerte. El mensaje de Jesús es así un nuevo impulso, introducido en la historia, que nos llama a “creer en la existencia de un Dios liberador, a pesar de su ocultamiento”, lo que equivale a decir, “a pesar del dolor y del sufrimiento de la historia”.

5) *Exhortación a esperar la trascendencia de la vida.* El concilio exhorta a todos los hombres a no dejarse hundir por la desesperanza. Los hombres que se ven aliviados por la angustia y el dramatismo de la vida, que se rebelan ante un mundo de dolor, son invitados por Jesús a tener el valor de creer que, a pesar de todo, existe un Dios oculto y liberador. La iglesia invita a sentirse aliviados por Jesús, si se siente el agobio por la frustración de la vida. Cada persona, cada individuo en las circunstancias concretas de su vida real –por dramáticas y decepcionantes que a cada uno le parezcan– es libre para abrirse en lo íntimo de su ser a la fuerza que le impulsa a creer que la plenitud de la vida es en último término posible, si aceptamos en libertad personal a un Dios oculto, a pesar de la desmoralización que nos produce su lejanía y su silencio. Toda la creación está hecha por Dios, según el mensaje de Jesús, para promover que el hombre, al menos en la sinceridad interior de su conciencia, diga “sí” al Dios oculto y liberador, siendo capaces de confiar en la pertinencia de su designio salvador a pesar del dramatismo de la vida personal y de la historia. Esta fuerza para vencer la desmoralización ante la continuidad final de la vida es, al menos, la que el concilio nos exhorta a ser capaces de tener. Es, al menos, la gran cuestión que debe resolverse ante Dios, sin testigos ni andamiajes externos, en la apertura personal y libre del hombre a Dios como relación personal, de tú a tú, desde nuestro “espíritu” al Espíritu divino. Sin testigos. Sólo ante nosotros.

6) *Sentirse miembro del cristianismo universal.* Aceptar al Dios oculto pero también liberador es formar parte del cristianismo universal. Todos los hombres que en las diferentes religiones aparecidas en las más variadas culturas se han abierto a la esperanza de un poder salvador divino, a pesar de la experiencia del dramatismo de la vida, están aceptando la esencia del mensaje de Jesús. En este sentido la iglesia cristiana los considera parte implícita del cristianismo. En su

inmensa mayoría la humanidad ha sido "cristiana" aceptando la Voz del Dios de la Creación, que impulsa a creer en la voluntad liberadora de un Dios oculto, que ha sido reafirmada y confirmada, como creen los cristianos, por la Voz del Dios de la Revelación en Jesucristo. Este documento enlazará con el documento VII que expondría la nueva hermenéutica del paradigma de la modernidad. En el documento VII se proclamaría el sentido cristológico de toda religiosidad natural.

Textos conciliares: La fuerza para superar la angustia del sufrimiento.

"Quienes consideren la obra realizada por el concilio de la iglesia católica quizá tiendan a pensar que sus objetivos sean defender intereses, promover adeptos, buscar pleitesías y reconocimientos de la iglesia como tal. El concilio quiere, sin embargo, proclamar con firmeza que el objetivo más importante que se propone no está vinculado a lo que pudiera considerarse un interés inmediato favorable a la organización de su entidad eclesial. La iglesia quiere dirigirse a los hombres y decirles algo que afectará simplemente a la vida interior de sus personas. Busca ayudar a los seres humanos en las decisiones y en las vivencias, en el modo final en que deberán construir su "sentido de la vida", allí donde son sinceros consigo mismos, en la intimidad interior de la que sólo cada uno es testigo, sin tener que dar cuentas a nadie, sin necesidad de reconocer nada ante los demás, ni ante la sociedad ni ante iglesia o religión alguna; ayudar en las decisiones y en las vivencias esenciales que llevan a configurar interiormente lo que realmente pensamos, cómo sentimos el enigma final de la vida y cuáles son los verdaderos sentimientos que nos animan, más allá de las servidumbres y las consideraciones sociales. El concilio quiere transmitir a nuestra intimidad como personas libres el mensaje que Jesús quiso proclamar a todos los hombres. Es un mensaje muy sencillo: es la llamada a confiar en aquello a que nos mueve ya, en alguna manera, nuestra condición de hombres, a saber, que, sin dejarnos vencer por la desmoralización ante el sufrimiento, por la lejanía y por el silencio de Dios en la historia, debemos confiar en un Dios oculto que permite un mundo de dolor, pero que, sin embargo, prepara una liberación final de nuestras vidas. El concilio se dirige a la conciencia interior de todo ser humano para exhortarle a creer en la realidad de un Dios oculto y liberador que ha sido confirmado por el mensaje de Jesús y que nos instalará en la Vida. Decir que sí, es hacer posible que, a pesar del sufrimiento que nos agobia, sintamos la realización interior de confiar en que finalmente la felicidad, la plenitud de Vida, será posible para cada una de nuestras biografías personales. Cada uno, en su historia personal, será acogido por el Dios, ahora oculto, que prepara la liberación. Para creerlo y acogernos a esta esperanza estamos solos y libres ante Dios en la intimidad de nuestras conciencias".

3.3. *La iglesia reencuentra a Jesús en la modernidad (Documento III)*

Preámbulo: Reconocimiento del cambio hermenéutico. La naturaleza del nuevo concilio sería la de avalar el gran cambio paradigmático producido tras veinte siglos de vigencia en continuidad del paradigma antiguo. Por tanto, una vez establecido el contacto inicial del concilio con el hombre de nuestro tiempo en el Documento I (por una analítica existencial sobre “caminar en el misterio” abiertos al enigma de lo metafísico) y presentado el mensaje esencial de Jesús a la inquietud radical humana en el Documento II (cristianismo universal), sería el momento de explicar también a todos los hombres cuál será la tarea conciliar. A mi entender, no puede dejar de explicarse esta tarea para que el mensaje que se va a transmitir llegue en toda su nitidez. La política habitual de la iglesia en el paradigma antiguo fue disimular introduciendo las adaptaciones *ad hoc* como si no pasara nada. Pero esta actitud ya no se podría seguir manteniendo: la iglesia debería explicar con toda claridad que ha llegado el momento del cambio y que va a emprenderlo con decisión. Debería aclarar por qué razones la explicación del *kerigma* cristiano necesitó una hermenéutica y cómo se formó la primera gran hermenéutica cristiana a partir de la cultura greco-romana. A través de los siglos de vigencia de ese paradigma, y dentro de sus condicionamientos, se fue expresando la teología cristiana. El *kerigma* cristiano esencial se transmitió en la vestidura del paradigma antiguo, aunque ésta respondiera a esquemas que con el tiempo se mostrarían inapropiados. Esto es lo que comenzó a pasar, poco a poco, desde que la Edad media se transformó en la modernidad. Desde entonces se fue formando una nueva imagen de la realidad que suponía, en el fondo, una profundización en la naturaleza del universo, de la vida y del hombre que Dios había creado. Era necesaria una nueva interpretación, lectura o hermenéutica de la fe cristiana, es decir, del contenido del *kerigma* predicado por Jesús, al que los cristianos se adhirieron y cuya misión es hacerlo presente en la historia. Este cambio hermenéutico, o paradigmático en términos epistemológicos modernos, se demoró durante siglos, pero finalmente va a ser emprendido por el concilio. Sin este reconocimiento, por tanto, del “cambio hermenéutico” abordado por el concilio, ni la sociedad en general ni los creyentes entenderían lo que se estaría haciendo realmente en el concilio, ni la transcendencia histórica excepcional de sus resultados y consecuencias.

Criterios: El itinerario histórico hacia el cambio hermenéutico. Admitido ya el “cambio hermenéutico” como objetivo capital del concilio, el objetivo que además cumpliría el Documento III sería ofrecer una explicación introductoria de la naturaleza de la iglesia (dirigida a todos los hombres), su necesidad de una perspectiva hermenéutica, lo que fue el paradigma antiguo, la ocasión histórica de cambio como exigencia de la nueva imagen de la realidad configurada en la modernidad, el resultado del cambio hermenéutico abordado por el concilio y

algunas consecuencias más importantes (ya que en detalle se irían presentando en los documentos específicos posteriores).

1) *Origen de la fe cristiana: Jesús y el kerigma primitivo.* Este documento debería comenzar por una presentación sumaria de la aparición de Jesús en el marco de la historia de Israel. Jesús, el sorprendente "profeta" (algo más que un simple profeta) que predica una doctrina revelada y que se presenta a sí mismo como el Hijo, de condición divina. Su doctrina revela el plan divino para la creación y la salvación del hombre. La iglesia nace como adhesión existencial sin límites a la persona de Jesús y al asumir, de acuerdo con su doctrina, la misión de proclamar el mensaje de Jesús en la historia. El *kerigma* es esa doctrina de Jesús que la iglesia debe proclamar y que se apoya en la narración de los hechos y palabras de Jesús en las Escrituras Sagradas (Biblia).

2) *Necesidad hermenéutica en la proclamación del kerigma.* Los cristianos, por tanto, estaban persuadidos de que la Verdad se había manifestado en Jesús y, en consecuencia, la verdad cristiana (revelada en Jesús) debía ser conforme a la verdad de la creación (obra del mismo Dios de Jesús). Por tanto, entre la razón natural —o, más ampliamente, la experiencia del hombre en el mundo— y el pretendido mensaje revelado de Jesús debía darse una concordancia. Por ello, profundizar en el conocimiento racional del hombre en el mundo debía conducir a explicar de forma más inteligible el mensaje de Jesús. Se abordaba así una "hermenéutica" o interpretación del *kerigma* cristiano. En la proclamación del *kerigma* debía entonces iluminarse en armonía la verdad del hombre. Así nació la teología cristiana.

3) *La configuración de la hermenéutica antigua.* Es comprensible que en los primeros siglos comenzara pronto una teología hermenéutica que no podía en aquel tiempo sino fundarse en la cultura grecorromana. Así nació un cierto tipo de hermenéutica que, ampliamente, se inspiró en la cultura greco-romana y que se ha mantenido hasta la actualidad, en un marco amplio de variaciones y de adaptaciones. Este paradigma antiguo tuvo dos dimensiones. En la filosófico-teológica se impuso la ontología platónico-aristotélica, introduciéndose puntos de vista impropios del pensamiento hebreo. En la dimensión socio-política se instauró pronto el teocratismo que aparece ya en el cristianismo del imperio de Constantino como religión de estado. El documento debería abundar algo en la presentación de las características de las diversas etapas del paradigma antiguo.

4) *La teología primitiva de la iglesia: inspiración y asistencia.* Una vez que la primera comunidad cristiana comenzó a hacer teología, la iglesia fue cayendo en la cuenta de que la providencia de Dios debía velar para que, en efecto, el *kerigma* cristiano se transmitiera a la historia. Se vio que las Escrituras debían estar inspiradas y se reconoció el Canon. Al mismo tiempo la iglesia sintió que la asistencia del Espíritu la acompañaba en la proclamación del *kerigma*. Pero ya desde el principio la iglesia entendió que una cosa era el *kerigma* y otra cosa diferente su

hermenéutica o interpretación. De hecho había hermenéuticas diferentes y en conflicto entre ellas. Por consiguiente, las hermenéuticas podían ser erróneas, "perfectibles" al menos, y dependían siempre de cada momento de la cultura. La iglesia no debía optar por unas u otras hermenéuticas, siempre que mostraran su armonía con el *kerigma*.

5) *Fuerza y fragilidad de la iglesia*. El concilio debería explicar cómo la iglesia entiende la Providencia de Dios al velar por la transmisión del *kerigma*. Dios no ha eliminado la condición humana de quienes han formado la iglesia: su conocimiento débil, sus pasiones arraigadas y la fragilidad multiforme del ser humano. La iglesia no olvida su tormentosa historia, arrastrada por la tortuosa historia de la humanidad y por las oscuras tendencias de la conducta humana. De todo ello ha habido muestras lamentables en la historia reciente. Sea dicho, sin embargo, proclamando que nunca la iglesia ha tenido tantas personas con un compromiso religioso y social, absoluto y heróico, como en los últimos años; aunque la santidad de la mayoría no deba ocultar la fragilidad que, aunque minoritaria, manifiesta la condición humana de la iglesia. Pero su fuerza ha sido, a pesar de la fragilidad y de las sombras, haber mantenido la presencia del *kerigma* anunciado por Jesús, aunque a veces esa fragilidad haya contribuido a oscurecer el mismo mensaje de Jesús. Los que, molestos, como todos, con las fragilidades, han permanecido en la iglesia lo han hecho porque han entendido que lo que entra en juego es la adhesión a Dios o su rechazo por la adhesión a la doctrina de Jesús. El concilio debería exhortar a la humanidad a entender que el criterio para decidir su existencia no es la fragilidad de la iglesia, sino la decisión existencial trascendente ante el enigma metafísico, ante la posible existencia de Dios y ante el mensaje de Jesús en el *kerigma* cristiano.

6) *El gran cambio de la modernidad y la crisis del paradigma*. Al concluir la Edad media y comenzar la Edad moderna se produjeron cambios sustanciales en la visión del mundo. La dimensión filosófico-antropológica contenida en la hermenéutica antigua fue sustituyéndose por la imagen de la realidad en la Era de la Ciencia. Además, la dimensión socio-política del teocratismo, iniciado por Constantino, cambió a medida que el humanismo renacentista fue imponiendo la visión de las naciones desde el nuevo prisma de la modernidad. El documento debería abundar en la descripción de cómo la hermenéutica teológica fue quedando desplazada tanto en la imagen de la ontología real del mundo como en la concepción moderna de la convivencia socio-política. El paradigma cristiano entró en crisis y quien sabe si la falta de contacto entre iglesia y sociedad en los últimos siglos no estuvo causada por la falta de un paradigma armónico con la modernidad. Sin embargo, la expectativa hubiera sido que una profundización en la imagen de la realidad debiera de haber producido un mejor conocimiento del mundo creado por Dios y una mejor hermenéutica del *kerigma* cristiano. Sin embargo hubo causas que explican que este cambio hermenéutico no se produjera cuando debía haberse producido y, sin embargo, se esté produciendo en la actualidad.

7) *Ha llegado el tiempo del cambio hermenéutico.* El concilio debería hacer la declaración oficial de la voluntad de la iglesia de afrontar un cambio histórico de paradigma. Este cambio se demoró durante siglos por causas que el concilio debería explicar (entre otras: la inmadurez reduccionista de la ciencia y la falta de disposición de un paradigma alternativo suficientemente preparado). Esto mismo permite pensar por qué ha sido posible el cambio de paradigma en la actualidad: porque la ciencia ha evolucionado hacia una imagen más precisa del universo y porque en el mismo cristianismo se ha configurado un paradigma alternativo. La iglesia mira el cambio de paradigma con esperanza porque debe permitir una proclamación más eficaz del mensaje de Jesús. Sin embargo, el que se hable de cambio de paradigma no equivale a decir que la iglesia declare la verdad final del nuevo paradigma. No lo hizo con el paradigma antiguo y tampoco puede hacerlo con el nuevo. No excluye otros paradigmas alternativos en que también se asumiera la explicación del *kerigma* cristiano. Cambio de paradigma o sistema hermenéutico sólo quiere decir que la iglesia avala que la modernidad permite una visión nueva del cristianismo que instala al cristianismo en nuestro tiempo. Esta visión, presumiblemente más profunda que la anterior, es vista por el concilio como una hermenéutica posible, abierta a su transformación en los próximos siglos. La tarea del concilio será, pues, la de respaldar y orientar un cambio hermenéutico que permita una mejor proclamación del *kerigma* cristiano en nuestro tiempo histórico. Por tanto, el concilio debería dejar muy claro que se avala un cambio hermenéutico, aun sin elevarlo a la condición de verdad definitiva, y que el *kerigma* cristiano permanece en su integridad, sin cambios, ya que, en el fondo, es el criterio de referencia que no se ve afectado por los enfoques hermenéuticos como tales.

8) *El reencuentro con Jesús: el cristianismo universal.* El concilio debería explicar que el cambio de paradigma es una ocasión excepcional en la historia de la iglesia, después de veinte siglos de paradigma antiguo y cuatro de demora en una situación molesta de incertidumbre. Si el avance del conocimiento debe producir, en principio, una imagen de la realidad más precisa, la modernidad ha permitido en consecuencia conocer mejor cómo es el universo creado por Dios. La nueva hermenéutica ha hecho caer en la cuenta a la iglesia de que aspectos esenciales del *kerigma* cristiano pueden ser entendidos con mayor claridad. Se entiende mejor el diseño creador anunciado por Jesús como un escenario para la libertad y el cristianismo se contempla en su verdadera dimensión universal. La iglesia de los últimos siglos, insegura ante la evolución del mundo moderno, se mostró a la defensiva y trazó férreamente las fronteras que le permitieran seguir adelante con la imagen "antigua" de sí misma. Pero la iglesia, que se entiende a la luz de la nueva hermenéutica, está ya segura de su teología, se ve en congruencia con el mundo moderno y es ya consciente de que el cristianismo se muestra con una profundidad insospechada: por ello entiende que debe dejar de ser una "iglesia encerrada en sí misma" para hacerse una "iglesia universal". El mensaje esencial

de Jesús anunciado por el concilio a todos los hombres (Documento II) se hace posible en nuestro tiempo porque esta nueva conciencia del "cristianismo universal", alcanzada desde la hermenéutica de la modernidad, nos lleva a entenderlo.

Textos conciliares: Disposición al reencuentro con Jesús.

"El concilio quiere proclamar la importancia histórica excepcional, para la iglesia cristiana y para todos los hombres, de emprender la nueva explicación del cristianismo desde la hermenéutica de la modernidad. Para los creyentes es la ocasión de un nuevo encuentro con Jesús; es decir, con la doctrina revelada en sus palabras que el avance del conocimiento en la historia permite entender ahora en su profundidad. La iglesia cristiana cree en Dios y en su revelación en Jesús. Cree que la Providencia divina ha velado para que la iglesia sea su depositaria y lo transmita a la historia por la "inspiración" de las Escrituras y la "asistencia" a las decisiones de la misma iglesia. Para todos los hombres, creyentes y no creyentes, se configura una nueva oportunidad de ponderar la armonía entre el *kerigma* del cristianismo y la imagen de la realidad en la modernidad. Es un nuevo dato que a todos puede ayudar: a los creyentes no-cristianos a profundizar su religiosidad propia al entender que el "cristianismo universal" es algo connatural a todos que está en el corazón mismo de toda apertura confiada a un Dios transcendente; a los no-creyentes se les descubre una nueva imagen del cristianismo que sin duda deberán ponderar en la deliberación existencial sobre el sentido de sus existencias en búsqueda de la Vida. La nueva hermenéutica no cambia el cristianismo; sólo cambia el entendimiento, ahora más profundo, de la fe cristiana de siempre; aquella fe que la primera comunidad reflejó en las Sagradas Escrituras y que constituyó el *kerigma* que fue proclamado por la iglesia, asistida por la Providencia divina, a la sociedad desde los primeros tiempos. El concilio anuncia que su labor consiste en establecer los criterios que deberá cumplir la nueva hermenéutica: el concilio no puede elevar al nivel de verdad absoluta ninguna hermenéutica, pero avala que la evolución del conocimiento en la modernidad hace posible la nueva hermenéutica en que la profundidad del *kerigma* cristiano brilla en todo su esplendor. La disposición al entendimiento del trabajo conciliar deberá ser para todos, por tanto, la apertura a la novedad histórica de una nueva hermenéutica cristiana. En el concilio una nueva luz se proyectará sobre la doctrina de Jesús que la iglesia transmite. Los tiempos del concilio serán tiempos de novedad, ya que la instalación de la fe en una seguridad intelectual buscada desde hace varios siglos permitirá también dar nueva fuerza al diálogo interreligioso y al compromiso cristiano con la lucha ancestral de la humanidad contra el dolor y el sufrimiento".

3.4. *La iglesia exhorta a la fidelidad a la vida (Documento IV)*

Preámbulo: La fidelidad a la vida exige la solidaridad interhumana. En los documentos conciliares precedentes se hace un llamamiento a la búsqueda de la vida como realización profunda de las aspiraciones humanas (documento I) y una presentación del mensaje universal de Jesús a creer que, más allá del dolor y de la tragedia humana, existe un Dios oculto que liberará y concederá la vida a quienes libremente quieran ser liberados por Él (documento II). Además, se ha explicado que un cambio del paradigma hermenéutico va a permitir a la iglesia entender con mayor profundidad que el cristianismo es una religión universal y, por ello, también la iglesia es una "iglesia universal" (documento III). En este último documento introductorio (IV) se debería plantear que ha llegado el tiempo histórico para responder moralmente a nuestros impulsos a la vida, desterrando de la humanidad la cultura de la muerte. Una cultura contradictoria en que buscamos la "vida individual", pero transigimos con la "gestión de la muerte" para los otros seres humanos. El concilio debe anunciar que, desde la perspectiva cristiana, se ha llegado al tiempo histórico en que deben denunciarse sin atenuantes las variadas formas en que las sociedades humanas transigen con las culturas de la muerte. El concilio debería tener ante los ojos la inmensidad del sufrimiento humano extendido en todos los continentes, en todas las naciones, en todas las clases sociales. Debería expresarse de tal manera que todos percibieran que siente, es capaz de revivir y hacer propio el sufrimiento humano extendido en cada segundo, en cada minuto, en cada uno de los largos días y noches, de millones y millones de seres humanos de todo orden y condición. El concilio debería recitar también el sincero *mea culpa* en nombre de la iglesia por haber transigido e incluso ejercido en otros momentos de la historia, y quizá incluso en el presente, la cultura de la muerte. El concilio debería proclamar que ha llegado un tiempo en que ya no es posible seguir mirando de lado cuando nos encontramos con el sufrimiento y en el que las naciones deben entender que ha llegado el momento de la verdad en el compromiso ante la vida. El llamamiento a las naciones para resolver el problema universal del sufrimiento debería completarse con el compromiso de la iglesia católica para combatir con todos sus medios el sufrimiento, así como con un llamamiento solidario a las iglesias cristianas y a las grandes religiones para comprometerse en colaborar en la lucha final contra el sufrimiento humano, evitable mediante la gestión humanista de los recursos. Aunque este documento estaría dirigido a todos los hombres debería incluir una exhortación a los ciudadanos a crear y a gestionar organizaciones civiles capaces de combatir el sufrimiento y de influir en el rumbo de la política nacional e internacional. En otro documento posterior, sin embargo, el concilio debería dirigirse en especial a los ciudadanos católicos para exhortarles al compromiso multiforme en la lucha contra el sufrimiento y al asociacionismo civil en la línea ya expuesta en las secciones anteriores de este ensayo (capítulo VII).

Criterios: Geografía del sufrimiento y gestión humana. El concilio debería denunciar lo que realmente está pasando: la inmensa extensión del sufrimiento humano. Al mismo tiempo la contradicción que supone creer en la vida, aspirar a la vida individual y, sin embargo, evadirse del sufrimiento de los demás y, lo que es peor, gestionarlo a favor del propio bienestar. El concilio debería, pues, denunciar ante la conciencia moral del hombre, ante las creencias cristianas y de las otras religiones, la persistencia secular del sufrimiento universal, hasta ahora sin solución, ni aparente interés de hallarla. Este documento enlazaría con otro documento posterior que replantearía el compromiso cristiano específico frente al sufrimiento. En este documento se plantearía un llamamiento introductorio a la solidaridad interhumana en la lucha para promover la dignidad humana.

1) *La aspiración universal a la vida: la solidaridad.* El punto de partida sería la aspiración universal a la vida (documento I). Se describiría cómo la vida es individual, pero unida esencialmente a la vida de la especie. Por ello, en la apetencia individual se busca siempre la comunión con el otro, en niveles cada vez más amplios y superiores: la familia, la tribu, la ciudad, la etnia, el pueblo, la nación, el estado, etc. No se puede aspirar a la vida sin verla realizada en la vida de los demás. De ahí que la búsqueda de la felicidad deba entenderse como la felicidad de la especie. Por ello, los vínculos sociales y las complicidades de todo tipo aúnan a los seres humanos en la búsqueda de la vida. Vivimos en un universo dramático en el que, sin embargo, tenemos el don de la libertad para gestionar poco a poco el ascenso a la felicidad. La solidaridad es el camino que lleva a los seres humanos a la vida como nos hace entender la filosofía...

2) *La muerte de la vida sufriente.* La muerte es la frustración definitiva de la aspiración a la vida. Pero el sufrimiento es ya un pequeño paso en dirección a la muerte: ya sea por la falta de dominio sobre el mundo (pobreza, hambre, enfermedad, desamparo) o por falta de comunión con los otros hombres (odio, violencia, indiferencia, injusticia), el sufrimiento es la frustración de la ilusión por la vida. El documento debería emprender una descripción pormenorizada de todos aquellos estados personales y coyunturas sociales en que se producen los sufrimientos humanos, insistiendo en aquellos que podrían ser evitados por un compromiso eficaz de la sociedad: pobreza, injusticia, falta de trabajo, vejez y marginación, enfermedades, hambre, subdesarrollo endémico de áreas aisladas y olvidadas del interés de los demás, desamparo social y psicológico, soledad social, guerras y violencias, enfrentamientos y odios sociales entre unos y otros, etc. La sociedad actual convive con la inmensidad de la angustia humana y con el sufrimiento universal de millones y millones de seres humanos con actitud de indiferencia, como si fuera algo inevitable que "no va con nosotros". En esta actitud inauténtica se realizaría la gran traición de la sociedad contemporánea a la aspiración a la vida. El egoísmo no es un "sí" auténtico a la vida, ya que ésta

sólo puede realizarse en la solidaridad comprometida frente a la muerte y frente a todo conato de muerte en el sufrimiento humano.

3) *La respuesta de las ideologías socio-políticas.* El documento analizaría qué papel han jugado a lo largo de la historia las ideologías políticas, así como su papel en prometer y realizar una vida mejor para la sociedad humana. Tras la revisión de la historia, formas y resultados de las ideologías políticas, se haría una recapitulación de la inmensa cantidad de sufrimiento producido (violencia y guerras) y también de los beneficios del progreso por la tecnología. La situación actual sería también analizada para mostrar el crecimiento de la geografía de la pobreza y cómo se concluye en una mecánica social insensible al sufrimiento, diseñada para el sostenimiento de los ricos, pero sin diseños comprometidos de solidaridad para acabar con el sufrimiento universal... El futuro de la vida y de la felicidad sigue siendo oscuro y sin respuestas fiables bien diseñadas.

4) *La respuesta de las religiones.* Las religiones han intentado también dar una respuesta comprometida al sufrimiento en una dimensión metafísica. Pero han quedado atrapadas en las estructuras sociales de otras épocas que convivían con el sufrimiento, inevitable y fatalista, y se instalaron también en sus ciertos "nichos de confort" al amparo del poder. En algunas religiones incluso, como hinduismo y budismo, se transigía con un dolor que se consideraba necesario y natural en el proceso de purificaciones sucesivas hacia el *Nirvana*. En todo caso, las religiones, incluyendo el cristianismo, han fallado también en su denuncia y en su compromiso radical en la lucha contra el sufrimiento...

5) *La cultura de la muerte.* Pregonando el respeto a la vida y alardeando del valor moral de actuar para realizar la vida, las culturas humanas han entendido en realidad una "vida egoísta": mi vida, nuestra vida. Esto quiere decir que se ha transigido con la muerte de los demás, e incluso se ha gestionado. Las disputas en torno a una fuente, un territorio, unos mares, cualquier interés de los grupos humanos llevó a las más cruentas guerras, estableciéndose una cultura donde se hacía alarde de la muerte y se exhibía el cadáver de los enemigos. Pero no es sólo esto: individuos particulares han considerado justificado, bajo razón de sus intereses y conveniencia, sojuzgar a otros seres humanos y explotarlos, hasta someterlos a estados de sufrimiento continuos sin la menor inquietud. Se diseña un orden económico a conveniencia de los países ricos que se inhiben de cuanto supone la pobreza, la enfermedad y el hambre en zonas inmensas del mundo. Incluso en la vida ordinaria unos hombres se causan dolor y sufrimiento, unos a otros de forma intencionada y cruelísima... Esta agresividad se funda en los instintos que provienen de la lucha por la supervivencia animal; instintos que la razón desarrollada no ha hecho nada por superar sino que los explota a placer. La conveniencia e interés egoísta de los padres, o de los gobiernos ricos que temen una explosión demográfica en el tercer mundo que dificultaría su control, no dudan en sacrificar cruelísimamente a millones y millones de seres humanos inocentes no nacidos, con la misma indiferencia e impunidad con que se emprendería una guerra o

las más perversas agresiones a cuantos nos rodean. La "vida egoísta" es alardear hipócritamente de "amor a la vida", falso, cuando se esconde detrás una "cultura de la muerte", generalizada desde tiempo inmemorial, que hace sentir vergüenza por la dignidad humana pisoteada a las mentes más honestas y más lúcidas.

6) *El cristianismo atrapado en la cultura de la muerte.* El cristianismo debe también declarar su culpabilidad reconocida porque se ha visto atrapado por la lógica agresiva de la historia y por los propios intereses deshonestos de personas que forman la iglesia, aceptando en general e incluso colaborando con la cultura de la muerte. La iglesia ha sido protagonista de ajusticiamientos de disidentes, de bendición de guerras injustas, de participación en represiones organizadas por poderes políticos de uno u otro signo, de asociación a la indiferencia ante el sufrimiento universal que toda la sociedad opulenta exhibía. El concilio debería reconocer, sin ambages, las faltas de fidelidad de la iglesia a la cultura de la vida a lo largo de su historia...

7) *La conversión a la cultura de la vida.* El concilio debería declarar que se convoca y celebra en un tiempo en que la razón humana y la cultura han llegado a la persuasión colectiva de que ya no se puede seguir conviviendo más con la "cultura de la muerte". No se pueden seguir admitiendo las guerras, las violencias de cualquier signo, la opresión a los demás, la producción de "mal" de unos a otros, la injusticia, la indiferencia ante el dolor de los otros... Es necesaria una "conversión a la vida" que nace primero de la conciencia moral de todo hombre por la ley natural y, segundo, de la conciencia moral de los creyentes en las grandes religiones y en el cristianismo. Es preciso denunciar la degradación moral en que se halla la humanidad: la hipocresía de alardear el compromiso con los grandes intereses humanos que representan las ideologías, pero, al mismo tiempo, la hipocresía de quienes se creen "llenos de derechos", pero viven su vida sin embargo como una continua producción de sufrimiento a los demás. Por lo tanto, la conversión a la cultura de la vida es una condición necesaria para que se hable de cultura en madurez racional propia de nuestro tiempo: exige a la vez conciencia personal y colectiva de la degradación y voluntad de tomar aquellas decisiones libres pertinentes para el compromiso integral hacia la cultura de la vida que no es otra cosa que la "cultura de respeto integral del hombre" en todas las situaciones, personales y colectivas...

8) *Exhortación al compromiso civil: urgencia y pragmatismo.* El concilio debería concluir este documento haciendo un llamamiento general para aceptar definitivamente un compromiso eficaz para promover una cultura de la vida. La exhortación debería ir dirigida primero a los poderes públicos, recordando que la iglesia católica se les ha dirigido ya muchas veces en las encíclicas sociales aportando ideas que podrían hacer el mundo más humano. En segundo lugar, la exhortación debiera dirigirse también a los creyentes católicos y cristianos, a los creyentes de religiones no cristianas y a los ciudadanos en general para urgir una cruda sinceridad existencial para caer en la cuenta de que estamos presos de la

cultura de la muerte y de la necesidad moral de encaminarse hacia la cultura de la vida. El documento debería apelar a la responsabilidad ciudadana como tal que tiene en su poder, en las sociedades democráticas, a los partidos políticos, ya que estos dependen de la voluntad de los ciudadanos. Esto es en "teoría" porque la sociedad civil no podrá nunca ejercer sus convencimientos morales si no se organiza, con urgencia y pragmatismo, para imponer la política humanista en el orden nacional e internacional. El concilio debería concluir con una potente apelación universal al asociacionismo civil ciudadano, participado por cristianos de diversas confesiones, por religiosos no-cristianos y por ciudadanos, que fuera capaz de tomar sobre sí la responsabilidad humanista de la historia, actualmente a la deriva por la gestión política de los últimos siglos y de la actualidad.

Textos conciliares: Un momento moralmente crucial de la historia.

"El concilio ecuménico, asamblea universal de obispos de la iglesia católica que acuden como cabezas de sus iglesias respectivas, se reúne y es consciente de que no sólo se dirige a los creyentes católicos, sino también a otros creyentes y no-creyentes que observarán qué se hace en este importante evento mundial. El concilio proclama que su entrada en la cultura de la modernidad hace posible, para el cristianismo y para las otras religiones, nuevas formas de compromiso eficaz y pragmático, basado en la condición civil de los ciudadanos cristianos y religiosos, en la lucha contra el sufrimiento humano y contra la ancestral "cultura de la muerte". Es consciente de que debe proclamar un mensaje moral que a todos nos atañe: como ciudadanos, y como creyentes en diferentes credos. Vivimos rodeados por sufrimiento humano, por personas cuya vida está sometida a una angustia que no cesa y les lleva al borde mismo de la muerte. Guerras, odios, enfermedades, pobreza, subdesarrollo, desamparo social, desamparo psicológico, mil causas produjeron en el pasado y siguen produciendo la angustiada existencia de millones y millones de seres humanos. Reunido el concilio se siente moralmente urgido a denunciar la presencia que no cesa, y crece cada vez más, del sufrimiento humano. Pero a denunciar también una sociedad que habiendo hecho cosas buenas, y producido bienestar en algunos, mira con indiferencia y pasividad la inmensa geografía física y espiritual del sufrimiento humano. El concilio debe hacerse eco moral de una inquietud que no sólo es religiosa, sino puramente humana, que hoy ha ido creciendo en la conciencia moral de nuestro tiempo, el sufrimiento humano universal evitable cuya presencia es una ofensa a la dignidad humana. Hemos llegado al momento crucial de la historia en que ya no podemos soportar por más tiempo que las cosas sigan este "camino sin sentido", en apariencia inexorable. El concilio hace también en este documento introductorio, dirigido a todos los hombres, una apelación a que se tomen las medidas posibles, urgentes y pragmáticas, que aminoren o incluso supriman el sufrimiento humano.

Esta apelación vehemente a los poderes públicos –aludidos por la doctrina social de la iglesia en el pasado– quiere hacerse extensiva a la responsabilidad social de los ciudadanos que, con sus decisiones y su organización, podrían imponer lo que los poderes públicos llevan siglos sin hacer. El concilio considera que ha llegado el tiempo crucial en que deben confluír todas las energías en hacer posible la solidaridad real con el universo sufriente. Una parte determinante de estas energías morales debe ser la conciencia organizada de la sociedad civil. La iglesia católica, las iglesias cristianas, las grandes religiones de la tierra, todos los creyentes en un Dios que aún a todos los hombres como hermanos, deben sentirse llamados por su conciencia moral, y por la voz de este concilio, a contribuir desde la condición de ciudadanos a la lucha eficaz y final contra el sufrimiento humano evitable”.

4. La hermenéutica de la modernidad en el cristianismo

El concilio ya habría proclamado en el documento III su objetivo esencial: introducir a la iglesia católica en la nueva hermenéutica del *kerigma* cristiano, que ha hecho posible la cultura de la modernidad. Este documento habría declarado ya los perfiles que explican por qué es necesario un nuevo paradigma y en qué va a consistir. Creyentes y no creyentes serían ya conscientes de que el cambio protagonizado por el concilio es ya inevitable, es necesario y exigido por la historia. Es una respuesta debida de la iglesia a la obligación de proclamar el *kerigma* y de afrontar el esfuerzo de una hermenéutica para hacerlo inteligible ante la cultura de cada tiempo. Ya nadie se llamaría a engaño porque el concilio habría comenzado proclamando (documento III) que el cambio es posible en la iglesia, un cambio hermenéutico que no sólo deja íntegro el *kerigma* cristiano, sino que permite entenderlo con mayor profundidad. El concilio se habría manifestado con toda claridad, sin ocultar nada: diciendo que la iglesia está necesitada de cambio (porque no todo estaba bien) y que debe someterse al enriquecimiento que supone el avance del conocimiento en la historia humana. Por otra parte, quedaría ya suficientemente explicado que el concilio no eleva por ello el nuevo paradigma a condición de verdad religiosa, o algo similar, sino que simplemente avala que la imagen del mundo configurada en la modernidad permite una nueva y enriquecedora interpretación del *kerigma* cristiano. La importancia del cambio hermenéutico es tan excepcional que la convocatoria de un concilio se justifica: tanto para avalar el paradigma, dando seguridad a los creyentes con un liderazgo firme, como para explicar la naturaleza del cambio y establecer las orientaciones esenciales en un momento crucial en la historia de la iglesia católica. Del nuevo concilio podría decirse que sería un “concilio hermenéutico”, con un sesgo propio que lo distinguiría del sesgo característico, nacido de la misma autoridad del concilio, que tuvieron otros concilios de la historia (vg. Trento o el Vaticano II).

Sin embargo, en el documento III se habrían trazado sólo ciertos perfiles iniciales del cambio hermenéutico que deberían ser profundizados en otros documentos conciliares dedicados a la "hermenéutica de la modernidad en el cristianismo". Estos documentos responderían a una lógica propia que está en correspondencia con la estructura de este ensayo (capítulos III, IV, V, VI y VII). Primero habría que referirse al paradigma antiguo (documento V), segundo a la nueva imagen de la realidad en la Era de la Ciencia (documento VI), tercero al nuevo paradigma o hermenéutica de la modernidad que hace posible una nueva interpretación del *kerigma* cristiano (documento VII) y cuarto al tránsito socio-político desde el teocratismo antiguo al sentido de la ciudadanía cristiana desde la modernidad (documento VIII). Por tanto, simulamos ahora con brevedad cada uno de estos documentos, ya que una intuición más amplia de sus posibles contenidos queda sugerida en los mencionados capítulos de este ensayo.

4.1. Veinte siglos de paradigma greco-romano (Documento V)

Preámbulo: Riqueza y limitación del paradigma antiguo. Puesto que en el concilio deberá producirse un cambio hermenéutico excepcional parece que no debería faltar un documento en que se tomara conciencia de dónde se ha estado, es decir, qué es y qué ha significado el paradigma greco-romano. El documento debería apuntar a dos objetivos definidos. 1) Recapitular solemnemente, en el momento del cambio, qué fue el paradigma y a qué consecuencias condujo; es decir, qué sesgos interpretativos del *kerigma* fueron inducidos por su contenido. Al hacerlo, el concilio no debería evitar el reconocer las "querencias" que se consolidaron en el paradigma, tanto en lo filosófico-teológico como en lo socio-político, y que, al cambiar de paradigma, van a ser superadas. La iglesia, a nuestro juicio, no debería eludir este reconocimiento de las deficiencias porque en tanto en cuanto se perciban con claridad será posible también ver el contraste y entender qué significa el nuevo paradigma. El que la iglesia haya arrastrado las servidumbres (deficiencias inevitables) de culturas del pasado, tras veinte siglos de historia, aunque sólo en lo hermenéutico (no en lo kerigmático), no debe avergonzar a la iglesia (a no ser que ésta tenga una idea errónea de sí misma y del sentido de la inerrancia teológica). Muy al contrario, el cambio debe ser ocasión para mostrar la fuerte vitalidad de la iglesia, capaz de readaptar la interpretación del *kerigma* tradicional, y de hacerla más profunda a medida que se profundiza el conocimiento humano. 2) Reconocer con claridad que decir que el paradigma antiguo ha caducado no debe inducir a ignorar que en muchos sentidos supuso una gran riqueza para la iglesia. En el documento debería mostrarse que el paradigma antiguo fue una profunda aproximación racional a

la realidad que hizo posible que la fe cristiana se expresara en él. Aun dentro de las deficiencias históricas de su ontología y de su teocratismo socio-político, en el paradigma antiguo se expresó la fe de la iglesia y es hoy esencial para entender la historia de la teología y la forma en que se mantuvo la esencia de la fe. El *kerigma* estuvo presente en el paradigma antiguo y en él se halla parte esencial de su entendimiento en la historia. Los santos padres, como san Agustín, o los autores y escuelas escolásticas, como santo Tomás, serán fuente insustituible de enseñanzas sobre la fe cristiana que, matizadamente, pueden ser reasumidas en la hermenéutica de la modernidad. Esto (que no ha sido negado en este ensayo) debería ser realzado por el concilio.

Criterios: El equilibrio dialéctico de superar y asumir. El documento, por tanto, debería mantener un equilibrio entre la exposición objetiva de lo que fue el paradigma, las tendencias interpretativas y el tipo de teología que se produce, con los elementos que deberían superarse y los que deberían ser asumidos tras el cambio paradigmático. Muchas de las ideas que podrían ser asumidas por este documento han sido expuestas en el capítulo III de este ensayo.

1) *Recapitulación de la hermenéutica greco-romana.* Debería hacerse una historia condensada del paradigma, mostrando sus diversas etapas y el montaje de unos temas sobre otros: la patristica, la escolástica, la neoescolástica y los ensayos modernos por hallar una actualización del paradigma. Debería también señalarse que en siglos pasados, sobre todo en el siglo XX, no todos los autores católicos, filósofos y teólogos, se situaron con precisión dentro del paradigma. Sin embargo, estos autores, aunque algunos tuvieron importancia, no llegaron a constituir nunca una alternativa clara viable al paradigma antiguo; convivieron con él y fueron también tolerados por el pensamiento oficial de la iglesia que se mantenía dentro del único paradigma viable.

2) *Sesgos interpretativos del paradigma.* Una vez descrito su contenido se deberían analizar los sesgos interpretativos de la visión platónico-aristotélico-escolástica. Me refiero a rasgos como estos: la epistemología racionalista, la ontología de sesgo dualista, la visión de un universo definido y estable por obra de la creación, el conocimiento de Dios metafísicamente cierto que establece un orden teocéntrico para el sentido de la vida, la ley natural creada que se hace por ello ley divina y se funda en una razón teocéntrica, etc. Como digo, el capítulo III de este ensayo podría ofrecer una guía de contenidos posibles.

3) *El teocratismo socio-político.* La mención de la derivación socio-política del paradigma antiguo debería ser también establecida, mostrando sobre todo la conexión entre el teocentrismo racionalista y la lógica del orden teocrático al que el cristianismo se vió arrastrado tras la conversión de Constantino. Debería explicarse la distinción entre las dos dimensiones del paradigma, la filosófico-teológica y la socio-política. Esta última debería ser presentada como fundada

en la primera, aunque el teocratismo político se produjo también por coyunturas políticas de las que el cristianismo no fue responsable.

4) *Impulsos positivos del paradigma.* Aunque el paradigma se fundara en supuestos que el pensamiento moderno ha superado, su contribución teológica fue esencial en la historia del cristianismo. El documento debería insistir en las aportaciones de la patrística, de la escolástica y de otras facetas del paradigma, así como su contribución a los concilios. El cambio de paradigma no debiera producir un sentimiento de infravaloración de las riquezas producidas en veinte siglos de pensamiento en el cristianismo. Este patrimonio debería ser sintetizado y reasumido con claridad por el concilio. En realidad, la nueva teología desde el paradigma moderno no excluiría obviamente lo antiguo, sino que procedería dialécticamente, al asumir y superar al mismo tiempo, el rico contenido de la tradición antigua.

5) *La crisis del paradigma y el malestar cristiano en la modernidad.* Estos dos aspectos deberían constituir la parte final del documento que enlazaría con los dos siguientes, donde se haría la exposición positiva del paradigma de la modernidad. Se explicaría por qué el crecimiento de la modernidad, tanto en lo científico-filosófico como en lo socio-político, fue poniendo en dificultades al paradigma antiguo que se vio poco a poco desplazado. La iglesia comenzó a sentir entonces el malestar incómodo de la inadaptación, sentido por los mismos fieles. La mención explícita de aquellos puntos en que la inadaptación se hizo más hiriente daría el paso a los dos documentos siguientes.

Textos conciliares: La paz en la clarividencia histórica

“El concilio reconoce que la iglesia ha debido caminar en los últimos siglos con el malestar de saberse al margen de un proceso histórico multiforme que se ha venido en llamar modernidad. La iglesia, comunidad de creyentes con veinte siglos de historia, había configurado su manera de pensar en conformidad con ciertas líneas de interpretación del cristianismo aprendidas de la cultura greco-romana. Al consolidarse el pensamiento moderno los esquemas en que se movía el cristianismo comenzaron a quedar desfasados y la iglesia sintió un malestar profundo. No había alternativas a unos hábitos de tan largo alcance. Pero llegó un momento en que la iglesia supo fijar el pasado, definirlo, y entender que el futuro le abría un horizonte de transformación enriquecedor. Poner orden en el propio pasado y mirar al futuro nos lleva a la paz de la clarividencia histórica. Entender dónde estábamos, qué ha pasado y donde debemos estar”.

4.2. Una nueva imagen del mundo creado por Dios (Documento VI)

Preámbulo: El conocimiento muestra la obra de Dios. Este documento debería comenzar manifestando un criterio de confianza en todas las formas de conocimiento: desde la ciencia a la filosofía. Un supuesto que, en principio, debe aceptarse, a saber, que la ciencia produce un conocimiento más preciso y cierto sobre la naturaleza del mundo, se ha cumplido en nuestro tiempo. Tras varios siglos de avance en la ciencia, hoy se nos ofrece una imagen más fiable del universo que la dada por el paradigma antiguo. Esta nueva imagen permite conocer mejor cómo ha hecho Dios el mundo real, qué es la obra divina. El conocimiento más profundo del universo, de la vida y del hombre, deberá permitir, en consecuencia, un conocimiento que se presume más profundo del plan divino, revelado en Jesús y proclamado en el *kerigma* cristiano. La nueva hermenéutica o paradigma de la modernidad es la interpretación del *kerigma* que se ilumina desde los diferentes contenidos que constituyen la imagen de la realidad en la modernidad: la ciencia, la cultura, la sociedad, la concepción de la convivencia socio-política. El concilio expresaría su contento porque la imagen de la modernidad permite la profundización histórica excepcional en el sentido del *kerigma* cristiano; la exposición de esta nueva hermenéutica, su aval y el establecimiento de los criterios unitarios que permitan al orbe cristiano hacerse a ella y utilizarla fecundamente en su proclamación del *kerigma* sería el objetivo principal del concilio. En este documento el concilio debería ofrecer una visión sintética de la nueva imagen del mundo creado en la perspectiva científico-filosófica que es, en definitiva, el punto de partida para construir la nueva hermenéutica cristiana. Debería insistir en que la ciencia ofreció durante siglos una imagen "reduccionista" del universo, de la vida y del hombre, que hizo muy difícil al cristianismo entenderse desde ella. Sin embargo, en las últimas décadas ha ido naciendo una nueva ciencia, todavía hoy emergente, pero que describe un mundo más humanista, más holístico y cercano a la "vida"; es decir, una ciencia, más allá del reduccionismo, que permite ya una intuición cristiana congruente del mundo real creado por Dios. El concilio debería expresar su intención de hacerse eco de esta nueva imagen de la ciencia porque la ciencia debe considerarse uno de los pilares esenciales de la modernidad (aunque ésta no se reduzca sólo a la ciencia). Este documento se completaría con otros dos: la exposición de la hermenéutica teológica desde la modernidad, el paradigma de la modernidad propiamente dicho (documento VII) y, además, la dimensión socio-política del paradigma moderno (documento VIII).

Criterios: Una nueva imagen del universo, de la vida y del hombre. Sería, pues, un documento de fundamentos previos a la hermenéutica teológica dónde el concilio se hiciera eco de la imagen de la ciencia; sería incluso una escucha básica del mundo real, ya que no contendría teología. No sería un documento doctrinal, sino científico-filosófico donde el concilio se haría eco de la Era de

la Ciencia. Con la claridad necesaria el documento indicaría que el concilio no avala la verdad de ninguna teoría científica, cuya elaboración pertenece a la pura ciencia autónoma en el uso de la razón natural. El concilio estaría tomando nota de la imagen de la realidad que hoy parece configurarse con la suficiente claridad –siempre abierta y en proceso renovador crítico, de acuerdo con los principios de la epistemología moderna–, proclamando al mismo tiempo que esa imagen, aun en su provisoriedad, manifiesta perfiles de una comprensión nueva del universo, de la vida y del hombre. Aunque haya muchas discusiones abiertas, la imagen del mundo ofrece unas constantes, parámetros estables en la forma de entender la realidad, que apuntan a una nueva imagen de las cosas en alguna manera consolidada en sus perfiles fundamentales. A lo largo de sus diversas secciones el documento debería insistir en que la imagen del universo resultante tiene un decisivo valor teológico, aunque se funde sólo en la ciencia y en la filosofía. Nos muestra con mayor seguridad cómo son realmente el universo, la vida y el hombre que han sido creados por Dios. La ciencia lleva, pues, al conocimiento real fáctico del plan creador de Dios (del mundo tal como fácticamente es). Este supuesto tiene claras consecuencias para la hermenéutica teológica. De ahí, pues, la responsabilidad histórica a que el concilio se sentiría llamado: mostrar cómo la creación, mejor conocida por la modernidad, permite entender con mayor profundidad el *kerigma* cristiano.

Puede haber quien se extrañe de que en esta simulación proponamos este documento. Creemos, sin embargo, que, en un concilio hermenéutico, distinto de otros en otros momentos de la historia, la iglesia debería mirar a la sociedad y hacerse eco del conocimiento que en ella se ha producido como paso previo a la hermenéutica del *kerigma* que ese conocimiento produce (mirada, claro está, que no pretendemos reducir a la ciencia, pero que debería incluir la ciencia como pieza esencial). Recordemos que este mirar al mundo fue ya un avance del Vaticano II. A nuestro entender el documento debería dividirse en cuatro partes y una conclusión. Debería abordar por separado tres campos de conocimiento delimitados, aunque en una estrecha relación: materia/universo, vida y realidad humana. Además debería también hacerse eco de la idea del conocimiento fundada en la ciencia que constituye la epistemología moderna. Por último debería relatar también en qué puntos o rasgos la nueva imagen de la modernidad difiere del paradigma antiguo y nos ofrece una sorprendente visión de la ontología del universo. Nos referimos, sumariamente, a cada una de estas cuatro partes, cuyo contenido está también sugerido con amplitud en el desarrollo del capítulo IV de este ensayo.

1) *Naturaleza del documento*. De acuerdo con esto, el documento debería exponer de antemano cuál es su naturaleza y cómo debe verse su papel como producto emitido por un concilio. Se harían las matizaciones sobre el enfoque y la manera en que debe ser entendido: como constatación fáctica de la nueva imagen del mundo, mostrando sus diferencias con el paradigma antiguo. No se

pretendería, en este documento, una síntesis (y mucho menos cerrada o en que se tomara posición ante disputas interpretativas todavía abiertas) de cuanto hoy dice la ciencia, sino simplemente de una relación de las *tendencias estables* que conducirán a la lógica posterior del paradigma de la modernidad. El concilio debería observar que la ciencia ha sido, y sigue siendo todavía para muchos, "reduccionista"; sin embargo, debería constatar también por qué y cómo se abre actualmente, por fuertes corrientes internas, a una "nueva síntesis" que supera el reduccionismo desde perspectivas más vitalistas y holísticas.

VI-A) *Materia-Universo*

1) *Mecánica clásica y reduccionismo*. Debería explicarse por qué la ciencia permaneció durante tantos siglos sin conectar con el pensamiento cristiano. La explicación debe buscarse en que la ciencia ofreció durante muchos años una imagen fundada en la mecánica clásica que condujo a una teoría mecanicista-determinista incompatible con la imagen cristiana del hombre. El reduccionismo de la ciencia no ha terminado y sigue con importante influencia. Pero la nueva imagen de la ciencia que ha ido configurándose ha abierto en el siglo XX un horizonte nuevo de entendimiento con la cosmovisión cristiana.

2) *El estado de la ciencia: materia y cosmología*. El documento abordaría una revisión sumaria de los resultados de la ciencia moderna en su idea de la materia y de la cosmología. Debería componerse con precisión técnica y en el capítulo IV hemos dado una aproximación a los contenidos que, según nuestra opinión, sería apropiado introducir. La conclusión debería ser que la imagen actual aún a la mecánica clásica (que explica la emergencia de un mundo estable de objetos diferenciados) y la mecánica cuántica que hace entender el papel de la indeterminación y de los fenómenos de campo que fundamentan una visión holística del universo. La nueva física permite aproximarse a la libertad humana y a la realidad holística de Dios como una hipótesis verosímil de la filosofía que se construye desde la ciencia en el teísmo moderno.

3) *Filosofía: metafísica del universo*. La conclusión de esta sección llevaría a plantear las grandes cuestiones metafísicas a que la ciencia apunta, pero que no resuelve por la limitación de sus métodos. Una metafísica de la materia y de la cosmología plantearía el problema de la consistencia final del universo que, tal como antes expusimos, deja abierta la imagen de un universo enigmático que podría ser un puro mundo, sin Dios, pero que hace también posible plantear argumentos rigurosos sobre la posibilidad de una verosímil hipótesis teísta. Esta ambivalencia final del universo de la ciencia al proyectarse sobre la metafísica se abre ya en la física y se mantiene en todos sus niveles posteriores. El concilio debería aceptar explícitamente que el estado actual de la filosofía de la ciencia permite construir una hipótesis explicativa sin Dios, aunque para ello deba fun-

darse en teorías y en especulaciones (cuerdas, multiuniversos), que no se imponen (porque son especulación) pero que son posibles (como legítima teorización científica).

VI-B) *Vida*

1) *El estado de la ciencia: biología y evolución.* Se resumirían también los principales resultados de la biología contemporánea y de la teoría evolutiva. Una guía de contenidos puede hallarse igualmente en el capítulo IV. La idea fundamental debería ser que el reduccionismo de la reciente biología está siendo superado por una nueva biología donde la "sensibilidad" emergida en el proceso evolutivo juega un papel causal determinante. La nueva biología permite una visión más profunda que responde a una necesidad objetiva ineludible: la de dar explicación de las sensaciones, en el mundo animal y humano (psíquico), al que debe atribuirse una inevitable causalidad. La emergencia de esta sensibilidad evolutiva desde la materia-universo conecta con las dimensiones indeterminista, cuántica y holística del mundo físico, dentro de la visión monista propia de la ciencia actual. La explicación de los cuerpos biológicos estables en el espacio-tiempo, que fundan la existencia singular, conectaría con la dimensión mecano-clásica de la ciencia física.

2) *Filosofía: metafísica de la vida.* El hecho real de la vida, en lo mecánico y en lo sensitivo, plantea problemas metafísicos que la biología como ciencia no puede resolver. La ciencia puede explicar cómo nace la vida desde el mundo físico mediante un proceso evolutivo autónomo: la realidad tiene una ontología que ofrece causas suficientes del orden biológico y de la sensibilidad. Pero estas propiedades ontológicas y las variables precisas que hacen posible la vida llevan a que la biología se haya planteado el enigma metafísico sobre el diseño global de un universo que produce la vida. Estos enigmas metafísicos dejan también abierta la biología a la posibilidad de que todo fuera producido en un mundo sin Dios, sin diseño, o que todo dependiera del diseño racional de una inteligencia ordenadora, que respondería a una hipótesis teísta.

VI-C) *El hombre*

1) *El estado de la ciencia: psicología y antropología.* El documento debería hacerse eco también de la forma en que la ciencia moderna explica al hombre en conexión con la evolución biológica, todo ello dentro del supuesto monista. Las cuestiones en disputa deberían dejarse obviamente abiertas, pero se destacaría la forma en que la psicología, neurología y antropología actual, sobre la base de la nueva biología, está llegando a una idea del hombre donde su naturaleza

es resultado del proceso general autónomo de la naturaleza. El capítulo IV nos ofrece también una guía del posible contenido de este documento.

2) *Filosofía: antropología metafísica*. El hombre como hecho objetivo lleva también a la ciencia a enigmas metafísicos que no puede responder. La forma en que la ciencia aborda su proyección sobre lo metafísico no es la misma en que el hombre se abre también existencialmente al sentido último de su vida. Desde el enfoque de la ciencia el hombre es sólo una realidad evolutiva en el proceso cósmico autónomo que lleva desde el mundo físico al biológico. Así se explica la aparición del hombre en el proceso autónomo natural. Pero una forma de realidad tan especial como la del hombre permite constatar que es el término final de la evolución y que, por tanto, la ontología física del universo y las propiedades de la evolución viviente precedente tienen un claro diseño antrópico: dirigido a la emergencia de la realidad humana. El principio antrópico es un enigma de la visión científica del hombre en la ciencia porque las propiedades ontológicas de la materia que hacen posible el proceso evolutivo podrían ser distintas, pero son aquellas que precisamente deberían ser para que sea posible la aparición del hombre. Sin embargo, la antropología no cierra el enigma del universo en un sentido teísta, ya que puede seguir entendiéndose como puro mundo sin Dios o como diseñado para la vida humana por una inteligencia ordenadora, tal como hipotetizaría el pensamiento teísta. El universo, la vida y el hombre, siguen siendo metafísicamente borrosos para la ciencia. En la consideración del hombre se reasume, pues, el enigma metafísico, ya contemplado antes en el mundo físico y en el biológico. La ciencia ve en el hombre el enigma del sorprendente término "antrópico" de un proceso evolutivo que reasume el enigma cosmológico y el biológico de la realidad.

VI-D) *Epistemología*

1) *La teoría epistemológica: un universo conjetural*. El documento debería también recoger que la ciencia, tanto por sus resultados generales como por el conocimiento científico del mismo conocimiento (como se hace en neurología), ha mostrado como impropio una idea fundamentalista del conocimiento. No hay puntos de apoyo para las certezas absolutas y el conocimiento es conjetural, borroso, abierto a su crítica y evolución. La epistemología de la modernidad, que ha aparecido de acuerdo con los resultados de la ciencia, es un aspecto esencial para entender la misma ciencia y, sobre todo, su proyección sobre la metafísica. Es esencial para entender las características de la moderna sociedad crítica e ilustrada. Si la epistemología antigua fue fundamentalista (en alguna manera dogmática), la nueva ciencia tiene una epistemología abierta y crítica que ha sido aceptada en la segunda mitad del siglo XX. A nuestro entender, una de las principales tareas del paradigma de la modernidad debería ser la reinterpretación

hermenéutica del *kerigma* desde esta nueva epistemología crítica (más allá de la seguridad cognitiva del paradigma antiguo: capítulo III).

VI-E) *Una nueva imagen del universo creado por Dios*

1) *El orden creado por Dios como escenario de la vida humana.* La imagen de la realidad presente en la ciencia describiría cómo son de hecho el universo, la vida y el hombre. Una imagen fiable porque la ciencia responde a intenciones de conocimiento honestas y a un método riguroso. Además, no absolutiza sus conocimientos, sino que es crítica. Lo que la ciencia nos dice, aun dentro de su provisoriedad, abre una ventana al conocimiento de cómo ha creado Dios el universo, la vida y el hombre. El concilio constataría los rasgos de esta nueva imagen de lo real y los compararía con el paradigma antiguo. Entre otras, estas características de la creación divina serían: creación de un mundo enigmático, de naturaleza final borrosa que no permite al hombre apoyos “fundamentalistas” para alcanzar la verdad; un universo ambivalente que puede ser explicado como puro mundo sin Dios (es posible construir esta hipótesis explicativa), pero que también permite construir serios argumentos que muestran la existencia de Dios como realidad fundamental (teísmo); por tanto, un mundo en que Dios no se impone inevitablemente a la razón al no ser “impositivamente teocéntrico”, ya que el teocentrismo debe ser asumido por la libertad humana racional; una realidad en la que el hombre advierte que su libertad metafísica no es retórica, sino fundada en la forma de la naturaleza creada por Dios; una naturaleza que no es dualista, sino unitaria, es decir, monista, producida a partir de una materia germinal; un universo, cuya materia germinal posee unas propiedades y leyes que permiten el desarrollo evolutivo autónomo de la historia natural y humana; un mundo que evoluciona hasta producir objetos estables firmes, determinados, que hacen posible la vida (mecánica clásica), pero objetos afectados también por procesos hasta tal punto indeterminados, abiertos (mecanocuánticos), que hacen posible que los “seres con vida” “sientan” y construyan su propia historia al configurarla por elección en un universo de posibilidades; un mundo en que la evolución no es cerrada sino abierta, donde el futuro está “por hacer” y que impulsa al hombre a asumir la dirección del proceso autocreador de la naturaleza; un universo en que los “ámbitos de sensibilidad” se fundan en estados holísticos de la naturaleza cuyas propiedades “sensibles” se manifiestan en los seres vivos con conciencia... Estas y otras propiedades (cuya guía puede seguirse en el capítulo IV) desvelan el mundo descrito por la ciencia moderna que, para el creyente, debe verse como el mundo que Dios ha querido crear y de hecho ha creado. La ley natural manifiesta así la ley divina como la ley de la libertad. No un orden hecho al que el hombre debe someterse, sino un orden “por hacer” que debe ser cocreado por la libertad humana, adaptándose a los estados obje-

tivos y dinámicos del universo descubiertos por la razón (la nueva ley natural). Este mundo conocido en la Era de la Ciencia promovida por la modernidad no es asequible por tres o cuatro adaptaciones *ad hoc* del paradigma antiguo. Es el nuevo paradigma, construido desde la lógica de los resultados de la ciencia, que el concilio proclama como apto para una nueva hermenéutica, más profunda, del *kerigma* cristiano.

Textos conciliares: El orden creado de la libertad.

“Aunque la libertad haya sido una experiencia humana insobornable, que se ha tenido a pesar de tantas circunstancias en contra, la verdad es que durante muchos siglos de historia humana los hombres vivieron sometidos a la angustia de estar dentro de un orden trascendente que respetar, un mundo hecho al que todos debían estar sometidos y que era urgido por los sistemas políticos y por las religiones. Los sistemas filosóficos y religiosos solían dar, en ocasiones al unísono, la justificación de ese orden universal imperante. Pero frente a este mundo “hecho”, la aventura de la razón en la Era de la Ciencia, renovada en la modernidad, nos ha llevado a conocer que no estamos en un universo hecho sino “por hacer”, puesto a la mano de nuestra libertad y de nuestra creatividad para apropiarnos de su energía y de su dinamismo. Un universo dinámico que funda un entendimiento más profundo de la ley natural enunciada en las tradiciones más antiguas del derecho natural. El concilio reconoce lo que este portentoso proceso intelectual moderno ha supuesto y se alegra porque nos dispone a una nueva hermenéutica mucho más rica del proceso creador divino y del sentido del *kerigma* revelado por Jesús donde el universo creado aparece como el gran escenario creado por Dios para la libertad”.

4.3. *El paradigma de la modernidad en el cristianismo (Documento VII)*

Preámbulo: La kénosis divina, diseño cósmico para la libertad. Este sería el documento esencial del concilio, que explicaría por qué la nueva imagen de lo real en el paradigma de la modernidad introduce en una hermenéutica más profunda del cristianismo. Debería ser un documento conectado especialmente con el documento II (*El mensaje de Jesús a la inquietud humana*) y, en general, con los documentos dogmáticos del bloque siguiente (documentos IX ss). En el documento II, introductorio, ya simulado, el concilio habría hablado al hombre individual en su intimidad existencial para decirle que nuestra existencia natural apunta ya a la gran incógnita de que realmente existiera un Dios oculto que quisiera salvar nuestra existencia personal. La doctrina de Jesús, en último término, presentándose como el que proclama un mensaje divino a los hombres, nos dice que efecti-

vamente son verdad nuestras más íntimas inquietudes y sospechas humanas; esto es, que debemos confiar en que existe un Dios cuyo designio es su ocultamiento en la creación, pero que esconde un futuro plan de salvación universal, ofrecido a todos los hombres. En el documento II, por tanto, se insistía –en la forma más general posible– en que el mensaje de Jesús apunta a la esencia de la inquietud religiosa universal de todo hombre. Es la llamada más universal posible a creer, confiar y esperar en el misterioso Dios transcendente que quiere relacionarse con el hombre. El anuncio del concilio en el documento II mencionaba que la iglesia estaba en condiciones ya de entender el mensaje de Jesús en esta “universalidad absoluta” (como dirigido a la esencia religiosa de todo hombre) gracias a la hermenéutica hecha posible por la modernidad. Pues bien, en este documento VII, el concilio debería explicar ya con detalle por qué la imagen de lo real en la modernidad permite construir una nueva hermenéutica teológica de la esencia del cristianismo, a saber, del Misterio de la Muerte y Resurrección de Cristo, de cuya proclamación en el *kerigma* es depositaria la iglesia. En el documento II no se habría mencionado todavía el Misterio de Cristo, pero el documento VII explicaría con detalle por qué la modernidad permite una nueva hermenéutica del Misterio de Cristo y por qué esta hermenéutica lleva a ver el cristianismo como una llamada universal a realizar la “esencia universal de la religión”. Por otra parte, los documentos del bloque siguiente desarrollarían en detalle las consecuencias teológicas de esta nueva hermenéutica del Misterio de Cristo.

Criterios: El Dios de la Creación y el Dios de la Revelación. El supuesto de que parten tanto la razón natural como la teología cristiana es que, si existe un Dios que ha creado el universo, la vida y el hombre, y este Dios, en alguna manera, se revela, entonces deberá haber una armonía entre la creación y la revelación. Esto quiere decir que, bidireccionalmente, conocer la creación debe ayudar a entender la revelación y, viceversa, conocer la revelación llevará a un mejor entendimiento de la forma de la creación. La armonía o convergencia de ambas dimensiones, creación y revelación, producirá una sensación intelectual de haberse cumplido, en efecto, una expectativa tanto de la razón como de la fe cristiana. Por ende, podría también decirse que un conocimiento racional falso, incorrecto o deficiente, en un sentido u otro, oscurecería la hermenéutica de la revelación (es lo que pasaba con la visión reduccionista de la ciencia y, en su medida, con el paradigma greco-romano). A su vez, un perfeccionamiento del conocimiento racional (es decir, científico-filosófico) de cómo es el mundo real equivaldría, al ser interpretado por el creyente, a una cercanía mayor a la presupuesta armonía entre creación y revelación. Se debería cumplir lo que hemos repetido sin cesar: que la Voz del Dios de la Creación debería ser la misma que la Voz del Dios de la Revelación. El concilio debería mostrar, por tanto, cómo la Voz del Dios de la Creación, conocida a través de la imagen de la realidad aportada en la Era de la Ciencia por la modernidad, lleva a una nueva hermenéutica, más profunda, de la Voz del Dios de la Revelación (el *kerigma* cristiano). El documento debería tener,

en nuestra opinión, dos partes. Una guía más amplia de su posible contenido puede recogerse del conjunto de nuestro ensayo, y especialmente del capítulo V.

VII-A) *Lectura cristiana de la imagen moderna de la realidad*

1) *Lectura cristiana*. Piénsese que el documento VI sería sólo una revisión general, asumida por el concilio, de la imagen de la realidad en la modernidad, mostrando las diferencias con el paradigma antiguo. En este nuevo documento se explicaría la nueva imagen de la realidad, pero entendiéndola como obra de la creación divina. La ciencia explica cómo es el mundo. La lectura cristiana de ese conocimiento lo entiende como obra de la creación. Interpreta qué significa que el mundo haya sido creado por Dios de esa manera. Es decir, ve el mundo real que la ciencia describe como voluntad divina de que sea tal como en efecto se constata. Aparecería así una nueva forma de entender la ley natural como ley divina, como revelación en la naturaleza de la voluntad divina.

2) *La unidad del mundo, indicio de la ontología divina*. Un principio de la ciencia moderna es el monismo. Es la unidad del mundo como proceso en que todo ha sido producido desde un fondo de realidad unitario, del que todas las cosas derivan. El concilio debería abundar en la consideración de que la ciencia se acerca hoy a la imagen de una realidad que brota de un fondo de referencia unitario, holístico, que, aunque derivado a estructuras materiales diferenciadas, sigue albergando campos holísticos que juegan un papel causal en el psiquismo animal y humano. Esta imagen unitaria de la ciencia sugiere la idea cristiana de un Dios que es la realidad fundante del universo que crea *ex nihilo*, pero a partir de su propia ontología divina fontanal. Un Dios que es Espíritu, por excelencia, "sensación" y "conciencia" en su analogía suprema. Los seres vivos, tras la creación de las diferencias (los cuerpos materiales) podrían entenderse como una recuperación por los sentidos de esa inmersión en los campos holísticos de la realidad que tendría su plenitud en la luz final o Espíritu de la Divinidad.

3) *Dios quiere crear un universo autónomo, pero borroso*. El universo que Dios ha creado es un sistema con propiedades y leyes germinales que permiten una evolución autónoma en la producción de todos aquellos estadios y estados evolutivos que la ciencia constata. Es, sin embargo, una autonomía "borrosa" por cuanto el hombre, desde dentro del universo, ve borrosamente por qué tiene el universo precisamente esa ontología física que lo hace autónomo. Para la lectura cristiana debería verse que esa autonomía y borrosidad han sido queridas y diseñadas por Dios. Son manifestación fáctica de la voluntad divina.

4) *Dios quiere crear un universo metafísicamente ambivalente*. El universo de la ciencia es también un universo cuya existencia es metafísicamente borrosa en el sentido de ambivalente: deja abierta la posibilidad de una explicación por la hipótesis de una Divinidad fundamental, diseñadora y creadora, pero también la

explicación por una hipótesis puramente mundana, sin Dios. El universo de la ciencia moderna nos hace reconocer que esta ambigüedad metafísica es posible. Por ello cabe pensar también, en lectura cristiana, que eso es precisamente lo que Dios ha pretendido en su diseño creador.

5) *Dios quiere crear un universo para la libertad creativa.* Si Dios es autor del universo que la ciencia describe, debemos decir que ha creado un universo autónomo, abierto, dinámico, evolutivo, en que no todo está cerrado y en que podrían darse muchas posibilidades evolutivas. El hombre con su razón está de hecho dentro de un universo en que debe participar como protagonista libre en este proceso creador. El hombre es así un co-creador creado abierto a la libertad de elección para configurar su vida. Dios, por tanto, no ha querido crear un universo "cerrado", sino "abierto" a la libertad creativa, presente en la naturaleza y en el hombre. Así debe ser vista la voluntad divina que ha impuesto la ley de la libertad creativa en la estructura de la creación.

6) *Dios quiere instalar al hombre en la inquietud metafísica.* Si se hace una lectura cristiana de la forma en que Dios ha querido crear el universo, entonces parece deducirse que el Dios creador de un universo borroso que instala al hombre en la ambigüedad metafísica, es un Dios que no quiere imponer su presencia. Es un Dios que ha instalado al hombre en una esencial "inquietud" metafísica. Es la inquietud que le hace preguntarse si es real el Dios creador de un universo borroso que no impone su presencia y si ese posible Dios oculto tendrá voluntad de relacionarse realmente con el hombre y de liberarlo. Estas dos preguntas, mencionadas con frecuencia en nuestro ensayo, expresan la inquietud metafísica que la creación ha grabado en el hombre. Es la inquietud constitutiva del hombre de la modernidad. Por consiguiente, el concilio debería insistir en que Dios ha hecho el mundo de tal manera que todo hombre abierto a la esperanza de un poder divino salvador lo hace creyendo que es real un Dios oculto y liberador. La vida de todo hombre se debate entre aceptar o no aceptar esta creencia que es base de toda posible religiosidad (documento II).

7) *Lectura cristiana de la cultura de la modernidad.* El concilio señalaría que la cultura moderna es reflejo de la imagen del universo, de la vida y del hombre, que se han configurado en la Era de la Ciencia. Una cultura que no vive ya en la seguridad, sino abierta a la Cifra y enigma final en la ambigüedad metafísica que hace posible la pluralidad de ideologías. El concilio declarararía que la modernidad es el reflejo del universo que Dios ha querido crear. Para el cristianismo, pues, capaz ya de entenderse a sí mismo desde la modernidad, no es una sorpresa, una inquietud imprevista, o algo incomprensible, que la modernidad viva en la incertidumbre de un universo borroso porque éste es el escenario querido por Dios para la libertad creativa.

VII-B) *El Misterio de Cristo en la hermenéutica de la modernidad*

1) *El Misterio de Cristo en el kerigma cristiano.* El concilio comenzaría por recordar un principio capital de la teología del *kerigma* cristiano: que la adhesión existencial y personal a Jesús se resume en la fe, esperanza y caridad, vinculadas a la aceptación del Misterio de Cristo. El Misterio de la Muerte y Resurrección de Cristo, como persona divina en la unidad trinitaria, representa todo lo que el cristianismo es: una proclamación de este Misterio y la llamada a adherirse personalmente a creer lo que el Misterio significa. El cristianismo, como *kerigma* y como teología ha sido siempre “función de”, “referencia a”, “consecuencia de”, “proclamación de”, este extraordinario Misterio de Cristo. Esta centralidad capital del Misterio es parte esencialísima del *kerigma*, y así se explicó en la teología más antigua (san Pablo, como parte inspirada de las Escrituras) y en los santos padres. El concilio presentaría este Misterio y anunciaría que la perfección del conocimiento humano en la modernidad –profundización en la Voz del Dios de la Creación– habría hecho posible arrojar nueva luz a la hermenéutica de su significado en conexión con la realidad y, por tanto, a la hermenéutica esencial del cristianismo.

2) *La revelación del gran Misterio de Cristo.* Lo que la primera comunidad cristiana recogió de la predicación de Jesús es que en su Muerte y Resurrección, Cristo, el Verbo de Dios, el Hijo de condición divina, realizaría y anunciaría solemnemente en un momento de la historia el plan o designio eterno de Dios en la Creación para la salvación del hombre: aceptar en el orden de la historia el momento de su kénosis (del anonadamiento de su Divinidad, manifiesto en la encarnación y plenificado en la cruz), para realizar finalmente la resurrección que salvaría a Cristo como primogénito de la humanidad, también liberada por Dios tras la muerte. Este Misterio, aceptado por la voluntad del Verbo divino, explica la humildad de Dios, su silencio ante la historia, y anticipa la gran liberación final por la resurrección. Los hombres que a lo largo de su vida acepten la oferta de la amistad divina (filiación divina a la que están llamados) no podrán hacerlo sin aceptar, en alguna manera, el Misterio del Dios kenótico en la cruz y del Dios liberador por la resurrección. En el Misterio cristiano se contempla la mediación “cristológica universal” de la salvación: no hay salvación sin una aceptación –aunque sea implícita– del Dios kenótico y del Dios liberador.

3) *El mensaje divino a la condición humana.* La iglesia proclamaría en el concilio ante creyentes y no creyentes su persuasión de ser depositaria del extraordinario mensaje del Misterio de Cristo, que acepta como la Voz del Dios revelado, que entra en sorprendente congruencia con la Voz del Dios de la Creación. Si comprendemos el Misterio de Cristo a la luz de la condición humana explicada en el paradigma moderno, tal como se ha visto, destaca inmediatamente que el hombre siente naturalmente la posibilidad, pero, al mismo tiempo, el silencio y lejanía de un Dios oculto. Es algo que lleva consigo necesariamente la condición

humana en un universo borroso: de ahí surge la pregunta por el Dios oculto (que tiene sentido porque el hombre se sabe en un universo ambivalente, borroso, enigmático, no teocéntricamente impositivo, en que la hipótesis mundana, sin Dios, es posible). Y también la pregunta por el posible Dios liberador: es decir, la incertidumbre acerca de si el posible Dios oculto quisiera ser también un Dios liberador. La profundidad de esta condición metafísica del hombre, abierto al enigma y a la incertidumbre racional de un posible Dios oculto/liberador, sólo se ha entendido en todo su alcance al sopesar la imagen del hombre en el mundo descrita de acuerdo con el paradigma de la modernidad. Esta condición metafísica (ampliamente estudiada en el capítulo V) pone en situación al ser humano 1) de ser naturalmente religioso (si se cree en el amor liberador de un Dios por encima de su silencio y de su inoperancia ante el sufrimiento) y 2) de entender que lo que Cristo revela en su Misterio es precisamente que el plan eterno de Dios responde a la sospecha de la religión natural: que, en efecto, el Dios real ha establecido su ocultamiento kenótico en la realidad ante la historia del mundo, pero que también tiene la intención de una salvación escatológica tras la resurrección. Por tanto, el Misterio de Cristo se entiende como un mensaje a medida de la condición humana, una respuesta que Dios dirige directamente a las grandes incertidumbres metafísicas del hombre: es, pues, un mensaje universal que desvela, y confirma, el sentido profundo de la "religiosidad universal" que ha sido diseñada por el Dios de la Creación. Por otra parte, la imagen de la realidad en el paradigma de la modernidad hace más inteligible el alcance del ocultamiento kenótico y de la resurrección liberadora de Cristo. Si lo pretendido se ve en el resultado que se comprueba en el universo creado, constatamos un universo autónomo, abierto, dinámico, evolutivo, donde el "sentido" no está "cerrado" sino que debe ser co-creado por la libertad humana. Así, el Misterio de Cristo es leído desde la modernidad como el diseño divino que hace posible por la creación la libertad y la dignidad integral del hombre como co-creador de su destino natural y metafísico. El concilio debería exhortar a contemplar la profunda armonía de la esencia del cristianismo en el Misterio de Cristo, como Voz del Dios de la Revelación que descubre su eterno designio hace dos mil años, con la condición de la existencia en el universo borroso que la razón natural describe hoy en la modernidad y que la fe cristiana entiende como la Voz del Dios de la Creación.

4) *El testimonio de la verdad: el cristianismo universal.* En el paradigma de la modernidad entendemos cómo el universo no impone el teocentrismo, ya que es una realidad enigmática que pudiera ser puro mundo sin Dios; pero permite construir una hipótesis bien fundada y profunda a favor de la existencia de una Divinidad creadora. Dios, pues, aun sin imponerse, ha dejado en la naturaleza signos suficientes para que su existencia sea reconocida por la razón libre del hombre. Al mismo tiempo, el Espíritu de ese Dios Trinitario que en su unidad divina aletea en el fondo de las cosas y de los espíritus humanos, tal como es entendido en el *kerigma* que proclama la fe cristiana, como ontología holística

unitaria del universo, deja testimonio y atrae al hombre a la creencia de que ese Dios misterioso es real y existente. Por último, la verosimilitud natural objetiva y la atracción interior del Espíritu trinitario (dado al hombre como Gracia) se complementan con la posibilidad que el hombre tiene de vencer la resistencia a dudar de un Dios oculto, lejano y en silencio, aceptando la creencia en su Amor y voluntad liberadora por encima del sufrimiento. Estos tres testimonios son, pues, convergentes en el *kerigma* de la fe: el testimonio de la naturaleza (del Padre), del Espíritu (del Espíritu Paráclito) y del Misterio de Cristo (del Verbo encarnado y crucificado). Son la estructura del testimonio de la verdad que está presente universalmente ante todo hombre, haya o no haya conocido al Jesús histórico y oído hablar del Misterio de Cristo. El tercer testimonio mencionado, el del Misterio de Cristo, llega implícitamente a toda la estirpe humana: es el impulso de la razón por la naturaleza y del Espíritu por el Amor que mueven a creer en la voluntad liberadora del Dios oculto. Esta necesaria aceptación del Dios oculto y liberador es la esencia de la religión natural y en el Misterio de Cristo queda confirmada (documento II). Por esto el cristianismo es una religión universal: su esencia es la palabra de Dios dirigida a la inquietud universal presente en todos los hombres. El concilio, depositario como iglesia del mensaje de Jesús, debería por ello exhortar a todos los hombres a escuchar la llamada de Cristo que nos mueve a no reprimir el impulso natural a esperar en la plenitud de la Vida creyendo en el Dios oculto/liberador.

Textos conciliares: El Misterio de Cristo, clave de la dignidad humana.

“El concilio es consciente de que el espíritu de la modernidad nos ha hecho descubrir el alcance de nuestra dignidad humana. Es una dignidad que aparece en la misma contextura física, biológica y psíquica del universo. No vivimos en un mundo que nos imponga su ley de forma cerrada. El mundo posee una forma de ser que no podemos alterar porque responde a propiedades y a leyes definidas. Pero estas leyes configuran un universo autónomo y abierto que debe hacerse realidad por una evolución en curso, indeterminada ante múltiples posibilidades, en que el hombre participa orientado por una razón que le confiere la responsabilidad. Pero este universo que nos dona la dignidad de hacernos libremente, personal, social y metafísicamente, nos impone también sus propios límites. La aspiración profunda a la vida, a la felicidad, queda oscurecida por la inevitabilidad de la muerte y de la tragedia humana. De ahí el impulso humano a creer en un Dios transcendente liberador, testimoniado en la historia de las religiones. De ahí, la incertidumbre profunda del hombre ante la eventualidad de que realmente sea real y existente un Dios que no vemos pero que nos quiera ayudar a conseguir la felicidad deseada. Pues bien, el concilio quiere declarar que esta antropología de la modernidad se constituye en una luz inestimable para emprender una nueva hermenéutica de la esencia del cristianismo. El Misterio de

Cristo, esencia del cristianismo del que la iglesia se sabe depositaria, explica que la dignidad humana, constatada por la modernidad, es la dignidad pretendida por Dios en su diseño creador: es la dignidad y libertad humana en la historia, es el proyecto de creatividad natural, social y metafísica, abierto por la decisión divina de ocultar su presencia y ofrendar su kénosis ante la historia para la plenitud humana, para su dignidad y para su libertad creativa. Pero el Misterio revelado en Cristo responde también a la incertidumbre ante un posible Dios liberador de la historia, construida por la dignidad y libertad. El Misterio de Cristo revela la profunda armonía entre la kénosis de la Divinidad en la Creación y la kénosis del Dios humillado por la encarnación y por la cruz. Esta aparente complejidad del mensaje cristiano, está presente en la simplicidad de la decisión de todo hombre ante Dios: vencer la desconfianza ante el enigma del universo y el drama del sufrimiento (ante la debilidad de Dios en la cruz) y creer con confianza en el Amor liberador de un Dios oculto que recreará un Universo Nuevo (la resurrección). Así, el Misterio de Cristo desvela la intrínseca posibilidad religiosa dada en libertad al hombre de la modernidad, aunque sea implícitamente”.

4.4. *El tránsito socio-político cristiano en la modernidad (Documento VIII)*

Preámbulo: del teocratismo a la ciudadanía. La modernidad se manifiesta en dos dimensiones, ya mencionadas en este ensayo: la científico-filosófica y la socio-política. Por tanto, el paradigma de la modernidad en el cristianismo debe considerarse desde ambas dimensiones. La imagen de la realidad en la Era de la Ciencia lleva a la nueva hermenéutica del Misterio de Cristo (por la dimensión científico-filosófica) en la cultura moderna. Pero la lógica socio-política de la modernidad lleva también a una nueva interpretación de la posición del cristianismo en la sociedad y la historia. Esta novedad debería también ser abordada por el concilio en estos documentos cuyo objetivo es hacer una presentación general del paradigma de la modernidad en el cristianismo. El paradigma antiguo justificó una concepción teocrática del lugar de la iglesia en la sociedad. Pero en la modernidad la iglesia queda liberada del teocratismo antiguo, porque se mueve ya en la idea borrosa de un universo que no impone la presencia de Dios. Al no estar ya históricamente atrapada en el teocratismo clásico, la iglesia entra a considerar el compromiso socio-político cristiano en el marco de la ciudadanía civil cristiana. Puede decirse, por tanto, que en la modernidad se produce el tránsito desde el teocratismo antiguo a la ciudadanía civil cristiana. El concilio debería declarar este tránsito y conectarlo con el documento IV (*La iglesia exhorta a la fidelidad a la vida*) en que ya se ha tratado la necesidad de asumir un compromiso integral y sin límites en la lucha contra el sufrimiento humano.

Criterios: La laicidad como impulso al compromiso civil cristiano. Hasta la nue-

va perspectiva laica abierta por la modernidad la iglesia siguió pensando en términos teocráticos que se manifestaron con fuerza en el integrismo del siglo XIX (por ejemplo, en el pontificado de Pío IX). Dios era evidente para la razón natural, era fundamento del orden moral, social y político, y la iglesia detentaba aquella posición de garante moral de la ley natural y de la ley divina. No había humanismo sin Dios. Sin embargo, sobre todo en el siglo XX, acabó admitiendo por vía de los hechos, como solución *ad hoc*, el laicismo del estado moderno. La sociedad distaba ya mucho de ser aquella sociedad monolíticamente cristiana en que la iglesia tenía un papel de tutela ideológica reconocido y en que con su palabra trataba de que los gobernantes guiaran sus actuaciones por la caridad teologal propia de la fe cristiana. Las grandes monarquías habían conservado la tutela moral de la iglesia y ésta hubiera querido que también los regímenes de la modernidad hubieran seguido admitiendo a Dios como único principio racional admisible del orden socio-político. Mientras la iglesia estuvo en el paradigma antiguo vivió en una posición de admisión pragmática del laicismo impuesto por los estados, pero de mantenimiento de los principios filosófico-teológicos que rechazaban el intento *contra naturam* de construir una sociedad al margen de Dios. Sin embargo, al iluminarse la naturaleza del cristianismo desde los principios de la modernidad, la iglesia puede asumir (ya no como mera adaptación *ad hoc*) la lógica filosófica del laicismo. Pero puede ver también cómo esta misma lógica le deja abierta nuevas posibilidades más eficaces de compromiso socio-político a favor de la etiología natural, o sea, en la lucha contra el sufrimiento humano. El concilio debería proclamar el fin de la época del teocratismo y la entrada en un tiempo nuevo para el compromiso civil cristiano. Un compromiso que forma parte del paradigma de la modernidad: o sea, de la hermenéutica de la lógica del comportamiento moral y socio-político de los cristianos en los condicionamientos establecidos por la cultura de la modernidad (en último término derivados del entendimiento de la naturaleza del universo creado en la Era de la Ciencia).

1) *El paradigma teocrático antiguo*. El documento debería explicar qué fue el paradigma teocrático antiguo y su influencia en la historia. Debería también exponer tanto sus fundamentos filosófico-teológicos como las circunstancias coyunturales que instalaron a la iglesia desde Constantino en el teocratismo. No deberían dejarse de explicar las formas veladas, confusas, indecisas, con que la iglesia se mantuvo todavía en el teocratismo hasta tiempos recientes, aunque los síntomas evidentes proclamaban ya que un cambio se avecinaba. El cambio que el concilio deberá establecer con la precisión y la claridad que se necesitan.

2) *La lógica filosófico-teológica de la modernidad*. El concilio debería dar cuenta además de que el abandono del teocratismo antiguo no es arbitrario sino consecuencia de la lógica filosófico-teológica del paradigma de la modernidad. Este, en efecto, ha pasado de un horizonte teocéntrico a la imagen del universo

ambivalente, borroso y enigmático, que hace posible la increencia y que abre la creatividad humana manifiesta en las múltiples tradiciones religiosas. Pero lo importante es que Dios ha creado, por voluntad propia, un universo "escenario para la libertad". La "ley de la libertad" no puede justificar nunca las opciones metafísicas, cosmovisionales o religiosas del estado moderno, entendido como orden de convivencia de una sociedad ideológica y religiosamente pluralista.

3) *La religión en el estado de la modernidad.* Con ocasión de este cambio a la perspectiva de la modernidad el concilio debería asumir en este documento la doctrina ordinaria del estado moderno y de su filosofía política, contemplando el lugar y el papel de las religiones en la sociedad, en la cultura y en el estado. En este sentido la iglesia debería entenderse a sí misma no como un elemento constituyente de las estructuras del estado, sino como una organización civil existente con todo derecho en la sociedad y, como tal, integrada en los estados y, de acuerdo con su importancia relativa, objeto de interlocución, respeto de sus derechos históricos y atención de parte del estado en la misma forma en que éste, a través de los gobiernos, debe atender a cualquier otra asociación civil o tradición cultural de raigambre popular que se haya constituido legítimamente en la sociedad. Desde esta posición civil de incuestionable transcendencia histórica y social, la iglesia tiene el derecho a su integración en el estado, a la expresión pública de sus creencias y a realizar cuantas declaraciones considere oportuno realizar, bien dirigidas a los creyentes cristianos, a la sociedad o a los gobernantes de los órdenes nacionales o internacionales.

4) *El ciudadano cristiano.* El documento debería explicar por qué es la razón natural la que orienta las acciones humanas en la construcción del orden político, y también social y cultural, de la convivencia pluralista nacida con la modernidad. Este carácter crítico de la razón deja, pues, abiertas diversas opciones que debe asumir bajo su responsabilidad el ciudadano cristiano. Por ello la iglesia como tal no puede comprometerse por opciones que no todos los creyentes pueden considerar las más racionales y justas. El concilio debería trazar los límites de la actuación de la iglesia como institución y lo que constituye la responsabilidad personal de los ciudadanos cristianos (por su condición natural de hombres y por la exigencia moral derivada de la creencia en el *kerigma* cristiano). La iglesia puede orientar, sobre todo desde la exigencia del *kerigma*, pero nunca interferir la libertad natural de los ciudadanos cristianos. Son estos los que intervienen en la sociedad de la modernidad, según su razón individual, con pleno derecho, influyendo tanto más cuanto mayor sea su capacidad de asociación civil.

5) *Un nuevo compromiso frente a la cultura de la muerte.* Este documento debería enlazar con el documento IV insistiendo en la responsabilidad de la iglesia institución y de los ciudadanos cristianos en combatir el sufrimiento de la humanidad. La modernidad ha establecido el marco en que las religiones, y también la iglesia católica, deben concebir su compromiso socio-político. En realidad, la modernidad que parecía haber arrinconado la religión a sentimientos

puramente privados, ha abierto a las religiones un inmenso horizonte de derecho en que ejercer su compromiso socio-político. Este compromiso es una inmensa responsabilidad moral en que deben coincidir ciudadanos y creyentes que sólo en el asociacionismo civil podría convertirse en una fuerza transformadora de la sociedad.

Textos conciliares: La modernidad libera la acción del cristiano.

“Desde que la Edad media llegó a su fin y comenzó una nueva época que se tradujo en el movimiento ideológico de la modernidad, se sucedieron grandes cambios en la concepción de las cosas. El mundo cristiano estaba instalado en otra manera de ver, el paradigma antiguo, que no era esencial para la fe, pero se había admitido porque así pensaba la prestigiosa cultura greco-romana. Cuando la modernidad desarrolló las ideas que se impusieron en la sociedad, la iglesia quedó a la intemperie. La visión científico-filosófica de la ontología del mundo era desconcertante, muy distinta de la antigua. La visión del orden social y de la filosofía política acabaron con los reinos medievales, donde la iglesia hallaba su acomodo en los rescoldos del imperio teocrático instaurado por Constantino. Tras una larga espera de siglos, por fin, la madurez de la modernidad y la madurez de la iglesia han propiciado que ésta, por obra del concilio, haya emprendido la tarea secularmente pendiente: reconciliar el *kerigma* cristiano con la imagen de las cosas producida en la modernidad. La modernidad que al principio se pensó que oscurecía, muy al contrario, ilumina el cristianismo. Por ello, la tarea de este concilio es sentar las pautas de la nueva *hermenéutica de la modernidad en el cristianismo*. La nueva imagen moderna de la ontología del mundo ha permitido la hermenéutica de la esencia del cristianismo: el Misterio de Cristo con nueva profundidad. Además, en perspectiva socio-política, el tránsito producido en la modernidad desde el religiocentrismo teocrático antiguo a una sociedad neutra metafísica y religiosamente, laica, constituida por un marco pluralista en sus ideologías y en sus religiones, ha permitido a la iglesia superar una situación impropia del pasado para hallar por fin su sitio en la historia. La modernidad, lejos de haber arrinconado la acción de la iglesia a lo privado, la ha situado con toda la legitimidad debida en el marco de la sociedad civil y le ha abierto la verdadera fuerza de sus posibilidades de intervención por el bien de la sociedad. Así, el concilio es consciente de la nueva filosofía política cristiana y de su posición en el nuevo estado moderno. Sabiendo ya dónde está, y cuál es su fuerza, quiere hacerla valer en promover aquello que impone la conciencia moral, natural y cristiana: el compromiso en combatir el sufrimiento humano como combate contra “la cultura de la muerte”. Para ello, la iglesia, como sociedad civil religiosa, seguirá proclamando sus mensajes a los creyentes, a la sociedad y a los gobernantes. Pero los ciudadanos cristianos deberán ser creativos para organizar

los movimientos de acción civil que, en unión con otras confesiones, religiones y ciudadanos moralmente honestos, sean eficaces en conducir la lucha final de las naciones contra la indignidad humana y contra el sufrimiento ancestral de la humanidad. La modernidad, lejos de haber sacado al cristianismo de la historia, le ha hecho entender dónde radica la verdadera fuerza de los creyentes en la lucha real contra el sufrimiento”.

5. El kerigma y la teología cristiana desde la modernidad

Desde el momento en que la modernidad permite una hermenéutica de la esencia del *kerigma* cristiano, a saber, del Misterio de Cristo, debe producirse la reinterpretación en cadena del contenido general del *kerigma* y de la teología dogmática de la iglesia católica. No podría ser de otra manera ya que el Misterio de Cristo pone en su función todos los otros contenidos de la fe cristiana. De la misma manera que la modernidad, tal como habría explicado ya el concilio en la sección anterior (documentos V-VIII), por ser un conocimiento más profundo del universo creado por Dios, permite una lectura en profundidad de la Voz del Dios de la Revelación en el Misterio de Cristo, así igualmente sucedería con el *corpus* doctrinal del *kerigma* anunciado por Jesús y con el conjunto de teología dogmática que lo habría precisado a lo largo de la historia bajo la “asistencia” del Espíritu a la iglesia. El paradigma de la modernidad no cambiaría nada del conjunto del *kerigma* ni del *corpus* de la teología dogmática, que quedaría tal como está, obviamente, ya que no podría ser de otra manera según la lógica del pensamiento cristiano. El concilio no abordaría tampoco nuevas definiciones dogmáticas. No se trataría de esto. Estos documentos teológicos serían también sólo hermenéuticos: explicaciones para entender cómo se ilumina la teología del patrimonio de la fe cristiana, la teología dogmática, cuando se contempla desde un conocimiento en profundidad de la obra del Dios de la Creación en el marco de la hermenéutica de la modernidad. De nuevo se trataría aquí de un análisis hermenéutico de congruencia entre la Voz del Dios de la Creación con la Voz del Dios de la Revelación. Con ocasión de la introducción de esta nueva hermenéutica, obra fundamental del nuevo concilio, se deberían también presentar y actualizar los contenidos tradicionales el *corpus* doctrinal básico de la iglesia católica desde la nueva perspectiva (documentos IX-XII). El concilio debería manifestar solemnemente, para orientar a creyentes y no creyentes, su voluntad de hacerse eco de la intensa luz que el curso de la historia, hasta entrar en la modernidad, ha proyectado sobre el *kerigma* cristiano que, revelado por Jesús, explica el plan de Dios en la Creación y en la Historia humana. El conjunto de documentos teológicos debería constituir, apoyándose en la fuerza del paradigma de la modernidad, una impresionante presentación del sentido del *kerigma* cristiano, así como de la tradición dogmática de la iglesia, ante el mundo actual.

5.1. Dios y el designio divino (Documento IX)

Preámbulo: Designio creador y mundo creado. El Dios existente revelado en la doctrina de Jesús concibe eternamente un designio creador que termina en el mundo real existente. Las características del mundo creado se constatan por el ejercicio de la razón natural en el paradigma moderno. Por una parte, por tanto, la doctrina de Jesús permite reconstruir los perfiles de la deliberación divina hecha sobre su diseño creador. El mundo real de la modernidad, creado por Dios, permite la hermenéutica de la significación real de la deliberación divina porque constatamos qué clase de mundo real ha sido creado por Dios: una creación para el Amor que debe ser por ello un escenario para la libertad, cuyas características reales son descritas por la modernidad. El concilio debería explicar cómo la Voz del Dios de la Revelación, que muestra su *designio creador* en las palabras de Jesús, es iluminada por la Voz del Dios de la Creación, cuya obra entendida por la modernidad entra en impresionante congruencia con la revelación. El concilio debería proclamar que la palabra de Jesús no anula el enigma, el drama humano y la libertad, pero nos sobrecoge al hacer verosímil la sorprendente posibilidad de que, como fondo del universo, exista realmente un Dios que ha diseñado la creación y su comunicación en Cristo como el escenario de la libertad que constatamos en la modernidad.

Criterios: La intención del Amor y la realidad del pecado. En el documento pondría el concilio de relieve cómo la historia natural y humana nacen, en la revelación de Jesús, del eterno designio creador del mundo como escenario para el Amor y para la Libertad (libertad como ingrediente esencial del Amor). Pero la configuración final del mundo en orden a ese designio es la realidad creada que se constata en la modernidad. Un mundo cuya estructura hace posible que el hombre oiga el "susurro" del Dios que llama, pero también que se haga sordo y lo niegue por la libertad que acaba en el pecado personal y colectivo, en el pecado de la especie, de la humanidad.

1) *El Dios Uno y Trino.* La doctrina enseñada por Jesús, en armonía con sus precedentes en la teología de Israel, tiene su piedra angular en la proclamación de la existencia de un Dios Uno que sorprendentemente se revela como Trino, en la forma que será clarificada y fijada en los primeros concilios ecuménicos, asumida en el *kerigma*. Jesús ha desvelado la naturaleza trinitaria de Dios al mismo tiempo que nos ha explicado cómo la Trinidad concibió y realizó su plan eterno de relación con el hombre. La razón moderna no atisba, evidentemente, la existencia de un Dios Trinitario, pero sí la de un Dios Uno, fundamento del ser, cuya realidad se argumenta con verosimilitud, aunque no con absoluta certeza (aunque así era en el paradigma antiguo). La forma en que la filosofía de la modernidad atisba la existencia de ese ser divino sería como fondo holístico del universo del que brota la materia y la dinámica autónoma del universo. El

fondo ontológico campal en que todos nos movemos, existimos y somos, sería el marco de referencia fundante en el que la filosofía moderna situaría la verosímil existencia de Dios. La revelación, por tanto, nos confirma la incertidumbre moderna sobre un Dios verosímil pero oculto. Jesús proclama que el Dios "verosímil" realmente existe, posee una sorprendente naturaleza trinitaria (el Padre, el Hijo o Verbo y el Espíritu Santo) que concibe desde la eternidad un plan creador y de oferta de comunión al hombre constituido en su libertad.

2) *Un designio creador originado en el Dios Amor.* El *kerigma* proclama que el Dios Uno y Trino es, en su esencia íntima, Amor, que se realiza a través de las donaciones respectivas entre las divinas personas. El Amor comunicativo explica que el Dios Uno y Trino revelado por Jesús haya concebido desde su eternidad un designio creador orientado a la donación de sí mismo. El Dios de Jesús decide crear un universo como escenario de la vida humana, llamada a la filiación divina. Es un Amor tan grande que llama al hombre a la filiación divina. Este anuncio sorprendente de Jesús sobrecoge, pero es el que es: el que Jesús realmente proclamó. El hombre moderno sólo sabe que es profundamente verosímil la existencia de un Dios, fundamento de la realidad, y constata que ese Dios, de existir, ha emprendido, en efecto, un proyecto creador. El *kerigma* cristiano le aclara al hombre moderno que el Amor trinitario es la causa de su obra creadora: un Amor autodonante que es llamada a la filiación.

3) *Un mundo diseñado para el Amor.* Si Dios es Amor en sí mismo debía dar a la creación el sentido de una expansión del Amor. Si el Amor es siempre la autodonación de sí mismo, un darse al otro libremente, el escenario creado debía orientarse a hacer posible el Amor. La obra de la creación sería una obra nacida del Amor divino, pero también el destinatario del Amor divino debía dar una respuesta nacida del Amor. Y para ello debía darse una respuesta originada en la libertad. Imaginemos un escenario en que la patencia absoluta de Dios lo inundara todo de forma inexorable: el hombre no sería libre para decir sí o no a Dios, pues se vería arrastrado por la presencia divina. Por ello decide Dios crear un "mundo", un lugar donde el hombre está solo, donde Dios no se le impone: un mundo creado con hermosura donde "todo estaba bien hecho". La historia yahvista de la creación, en Gén 1,11, aclara que Dios dejó al alcance del hombre el árbol de la vida; no padecía ni la muerte ni la indigencia. Pero Dios quiso también dejarle al alcance la posibilidad de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal (si coméis de este árbol, seréis como dioses, dijo la serpiente). Dios le "susurraba" al hombre que no comiera de este árbol, pero era capaz de comer y, al final, rechazando el susurro divino, comió. La predicación de Jesús se hace también en el supuesto de que está realizando una oferta libre a los hombres que puede ser rechazada (en conformidad con el anuncio hecho premonitoriamente en la historia primordial de Gén 1,11). El hombre se mueve en un escenario o mundo que le hace posible pecar (separarse o rechazar a Dios libremente) y donde de hecho peca. Este es el supuesto de la tradición bíblica, de la doctrina

de Jesús y de su proclamación en el *kerigma* cristiano. El concilio debería iluminar estas verdades de fe por el conocimiento proporcionado por el paradigma moderno: el mundo creado por Dios se corresponde perfectamente con este diseño para el Amor, que es lo mismo que “para la libertad”. Dios no crea un universo en que impone teocéntricamente su presencia, sino el universo enigmático y borroso de la Era de la Ciencia. El hombre puede oír el susurro divino y seguir la creencia verosímil de una Divinidad creadora, pero puede rechazarlo y situarse en una interpretación puramente mundana del mundo sin Dios. La modernidad ayuda a entender mejor cómo las historias ejemplares, imágenes y símbolos de la Biblia y del *kerigma* cristiano primitivo se traducen en las estructuras ontológicas de la creación divina.

4) *La oferta y el rechazo del Amor: el pecado.* La consideración divina de un designio creador que hiciera posible la auténtica libertad para aceptar o para rechazar el Amor a Dios, en respuesta al Amor divino, hizo saber a Dios que el pecado (rechazo de Dios) sería una realidad inevitable. El hecho del pecado que se contempla en la historia primordial de Gén 1,11 es ya posibilidad consumada en el mundo real de Jesús. El pecado es siempre una responsabilidad personal del hombre que realmente peca. Gén 1,11 contempla unos primeros padres de la humanidad que pecaron, Adán y Eva, pero en la historia real de la humanidad hubo también sin duda unos “primeros hombres” que pecaron; con el tiempo fueron más y más quienes desvincularon sus vidas del susurro interior de Dios que les llamaba para aceptarle y confiar en Él. En la sociedad de la modernidad se muestra cómo, en efecto, los hombres han rechazado de hecho a Dios y han construido una convivencia pluralista al margen del reconocimiento divino.

5) *El pecado original del hombre y de la humanidad.* La forma en que Dios ha creado ese mundo para el Amor y la Libertad, que es realidad ya creada en el tiempo de Jesús, es el mundo autónomo que ha producido evolutivamente la especie humana. El mundo creado por Dios, conocido por la modernidad, no hace posible que un solo hombre hubiera sido creado: éste, como individuo, es sólo posible dentro de una especie. En este sentido la ciencia dice que el hombre es solidario con el destino de su especie y está afectado por ella. De ahí que a los ojos de Dios es el pecado de uno, de los primeros padres (y por ende el de muchos), el que hace pecadora a la humanidad. Todo hombre individual, pues, a los ojos de Dios, al margen de sus decisiones personales, está afectado por una condición de pecado, pecadora, que proviene de su pertenencia a una especie pecadora. Una especie donde de hecho se ha consumado el pecado. Dios sabía, pues, que el diseño de un mundo para el Amor y para la Libertad, tal como es el mundo diseñado para la libertad creativa que hemos conocido por la modernidad, haría a la especie, y a todo hombre, pecadores. Dios, en su eterno designio, debió considerar si un mundo real –que responde a la ambigüedad que hace posible la libertad, tal como es la creación descrita por la modernidad–, que iba a ser de hecho un mundo pecador, por el pecado individual y por el pecado original de

la especie que pesa sobre todo hombre, merecía ser creado. ¿Tenía sentido crear para el Amor un mundo humano que rechaza el Amor?

En la modernidad –proclamaría el concilio– se hace sorprendentemente patente la profunda coherencia y sentido del plan divino: del eterno designio de comunicación de su Vida al hombre como Don de su Gracia nacida del Amor que constituye la esencia comunicativa del Dios Trinitario. Tiene sentido crear por Amor, tiene sentido constituir la libertad y la *dignitas* humanas al retirarse Dios de la realidad, tiene sentido que el pecado sea posible, tiene sentido que todo hombre sea solidario como pecador, al ser parte de una especie pecadora, con el destino de la humanidad. El mundo que constatamos es un mundo que muestra su sorprendente congruencia con el eterno designio divino revelado por Jesús.

Textos conciliares: El compromiso divino con la Libertad

“El Dios que nos ha sido revelado por Jesús es un Dios comprometido hasta tal punto con el Amor que decidió crear un mundo para la Libertad, porque sólo ésta haría posible el Amor. Cómo ha sido realmente el mundo creado desde el eterno designio divino lo conocemos describiendo cuál es la estructura real del mundo en que de hecho estamos viviendo (que es el realmente creado por Dios). La profundización del conocimiento en la modernidad permite hoy saber qué propiedades tiene el universo creado: la ambigüedad borrosa que hace posible la libertad y, como su consecuencia, el pecado. Diseñar un mundo que mantenga el equilibrio entre la posible apertura al Amor y al pecado (la negación de la oferta divina) no es fácil. Nosotros podemos comprobar qué tipo de mundo ha creado Dios para hacer realidad este equilibrio. Sin embargo, la creación de un mundo en que la libertad no es un juego sino algo muy real que puede producir la libre autonomía frente a Dios, el pecado, al considerarse el designio divino, pudo haber puesto en juego la misma creación. Es decir, la humanidad, por sí misma, por su propia condición pecadora pudo haber hecho desistir a Dios de su designio creador. El *kerigma* cristiano nos explica que algo influyó en Dios para que decidiera crear un mundo como el nuestro. Lo que sucedió fue la voluntad trinitaria, asumida por la persona del Verbo, de redimir, perdonar y amar por pura Gracia a una humanidad pecadora. Una humanidad dramática en la que abundaría el pecado, pero en la que abundaría la grandeza de la santidad asumida por los justos”.

5.2. Cristo, protagonista del designio salvador y creador (Documento X)

Préambulo: Cristo hace comprensible el designio creador. La naturaleza del mundo real está dada en la experiencia que constituye la modernidad. Es experiencia de un mundo de pecado, de orientación de la existencia al margen de un Dios que

permanece relegado a la indiferencia de muchos. Es experiencia de un mundo de sufrimiento, de tragedia humana personal y colectiva. Es el mismo hombre el que difícilmente entiende que el mundo real que tiene ante sí haya sido objeto de un designio divino que consiente impasible el sufrimiento, la tragedia humana y el pecado. El ateísmo y el agnosticismo consideran inverosímil que un mundo como el nuestro, de enigma, de drama y de pecado, haya podido ser producido por un ser divino. Recordemos, por ejemplo, el análisis religioso budista que, en efecto, constataba la inviabilidad de entender el mundo real como una creación divina por el hecho del sufrimiento. Es el hombre el que difícilmente entiende que un Dios creador esté manteniendo un universo en que la libertad humana se independiza con arrogancia ofensiva contra la Divinidad. El concilio debería en este documento emprender la presentación del designio creador fundado en el Misterio de Cristo, originado en la eterna voluntad del Verbo. Misterio que es la respuesta divina al enigma, al sufrimiento, a la libertad y al pecado. El concilio debería proclamar la profunda congruencia del *kerigma* enseñado por Jesús que la iglesia ha transmitido durante veinte siglos: que el mundo ha sido creado porque Dios ha asumido por pura Gracia su humillación divina, el pecado y el drama de la historia en orden a la santidad de los creyentes (o sea, de la "iglesia universal"). Esta voluntad del Verbo, en la solidaridad trinitaria del Dios Uno, es la Redención que ha hecho posible la Creación y la Historia.

Criterios: Congruencia entre mundo real y Misterio de Cristo. La doctrina conciliar debería apuntar a recoger y a presentar la doctrina tradicional sobre el Misterio de Cristo, pero acentuando cómo la descripción de la naturaleza de la obra creadora de Dios, profundizada por la aportación de la modernidad, hace posible una visión actualizada de la sorprendente coherencia entre el mundo real, la creación, y el Misterio de Cristo como logos del diseño creador de Dios.

1) *Inviabilidad del designio creador.* La especie humana en un universo que hace posible el pecado —como exigencia de una libertad real—, y en que se ha consumado el pecado, no hubiera merecido nunca por sí misma llegar a ser creada. La mera posibilidad de un mundo pecador concebida por Dios en su eternidad no le hubiera movido nunca a la creación. El mundo real que vemos, de hecho creado, el mundo descrito en el paradigma moderno, no merecía por sí mismo ser creado y basta una simple mirada a lo que ese mundo ha producido para entenderlo. ¿Por qué? Primero, porque el mundo real iba a hacer realmente posible la libertad y el hombre podría desvincularse de Dios en toda su crudeza; Dios no iba a crear un mundo de libertad a medias, con la libertad en alguna manera manipulada. El hombre iba a ser libre sin enmascaramiento y la historia se cubriría de pecado. Segundo, porque Dios, consciente del pecado, si creaba, renunciaría al supuesto de crear un cierto "Paraíso Terrenal" y debería situar al hombre real en el mundo final del sufrimiento, de la tragedia humana, del que muchos le harían responsable (como de hecho pasa). ¿Creemos que a Dios le

gusta vernos sufrir? No era fácil emprender, pues, la creación de un mundo de sufrimiento como el que ha acabado creándose. De ahí la persuasión teológica cristiana, derivada del mismo *kerigma*, de que ni el hombre ni la humanidad tenían en sí el valor intrínseco, y menos el mérito, para ser creados. El concilio debería insistir en que es nuestro mundo, el mundo de la modernidad, orgulloso de su libertad, pero tapándose los ojos ante la indignidad humana, el dolor y la tragedia humana, el que hubiera sido inviable por sí mismo como candidato a "ser creado". Es la pura "indigencia radical" ante Dios de una "humanidad pecadora" como especie la que haría inviable el mundo real, el mundo de la modernidad que nosotros hemos sobrevalorado.

2) *Voluntad creadora y salvadora del Verbo: la Redención.* Pero, ¿por qué entonces ha sido creado nuestro mundo real? ¿Por qué existe un mundo donde la libertad es real, donde el hombre puede comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, haciéndose como Dios, donde sobreabunda el pecado, donde el dolor es inmenso, sobre todo la tragedia y el sufrimiento de los inocentes? El concilio debería proclamar que, al entrar en el dogma de la Redención, pisamos ya en la esencia teológica de la doctrina proclamada por Jesús y se ilumina de forma sobrecogedora nuestro entendimiento de por qué nuestro mundo fue creado. Es el dogma cristiano que ofrece la explicación de por qué el mundo real ha sido creado: la razón de por qué la libertad existe y de por qué Dios ha permitido el sufrimiento. La respuesta a las preguntas enunciadas es ésta: Dios emprendió la creación de nuestro mundo porque allí donde, es verdad, sobreabundó el pecado, también sobreabundó la Gracia. El universo es Gracia. En otra palabras: Dios pudo no crear, pero tuvo la voluntad de aceptarnos tal como éramos, en nuestro pecado y en nuestra indigencia. Dios, perdonó así el pecado humano y asumió nuestra indigencia. La voluntad divina de emprender el designio creador, a pesar de nosotros, por pura Gracia, ha sido atribuida en la teología cristiana al Verbo de Dios, en la unidad de la solidaridad trinitaria. Esta voluntad de salvar a la humanidad, perdonando nuestra condición humana, es lo que responde al concepto dogmático de Redención en el cristianismo. El Verbo nos "redime del pecado y de la indigencia" (que nos habrían hecho inviables) y nos hace entrar en la Vida por el mérito divino de su decisión como Gracia. Es más, el primitivo designio divino (Paraíso Terrenal), por obra del Verbo, digamos, se "rediseña" con un nuevo designio creador en que sobreabunda la Gracia de la Redención: el Verbo se unirá a la humanidad, solidarizándose con ella en todo, menos en el pecado, convirtiéndose en su cabeza, realizando y manifestando plenamente el plan salvador de Dios. La creación real, por tanto, fue emprendida por Dios porque se creaba una humanidad engrandecida por la presencia en ella del diseño sobreabundante de Gracia que fue libremente asumido por el Verbo divino. Fue creada una humanidad que, a los ojos de Dios, tenía a Cristo por Cabeza. El Dios Trinitario no sólo decide perdonar la humanidad pecadora y crearla (Redención), sino que establece un

sorprendente plan, de Amor desbordante, para unirse a la humanidad a través del Misterio de Cristo.

3) *Cristo, protagonista del designio salvador y creador.* El concilio debería proclamar que en el Misterio de Cristo, que resume el contenido del *kerigma* cristiano, la persona de Jesús responde a un eterno designio de la Divinidad Trinitaria, representada por la voluntad del Verbo. Es el eterno designio redentor en que cree el cristianismo adhiriéndose a la doctrina de Jesús, como obra de Gracia sobreabundante que une la humanidad a un Dios que se hace con ella solidario. El cristianismo está constituido por un conjunto de Misterios, a los que, aunque no sean irracionales o contradictorios, la religión cristiana no pretende encontrar comprensión racional, pero que cree que son Verdad por confianza en la revelación de Jesús. Estos Misterios (sorprendentes pero verosímiles) han tenido lugar en la historia real para revelar y para realizar el eterno designio de Dios personificado en el Verbo. Todo comienza por el sorprendente Misterio de la Encarnación del Verbo en la persona de Jesús. ¿No es sorprendente y misterioso afirmar que la persona del Verbo haya tomado la condición humana, se haya encarnado? Es Él Mismo quien predica y proclama los extraordinarios Misterios del designio de Dios. Pero la encarnación culmina en el Misterio de la Muerte y la Resurrección de Jesús que se hace finalmente “el Cristo”, y así es nombrado, cuando se le reconoce como el Mesías que realiza la Bendición anunciada a los patriarcas de Israel. La lógica encarnatoria es la misma que culmina en la Cruz y en la Resurrección. Es la lógica del Dios humillado. En ella, el Cristo debe manifestar a los hombres y, al mismo tiempo realizar en un momento del tiempo cósmico, el eterno designio redentor del Verbo divino en la solidaridad trinitaria. Por una parte, Dios, al hacerse hombre asume la condición humana en todo, hasta en el sufrimiento que llega a su máximo exponente en la cruz. El misterio de la cruz, que es misterio del sufrimiento de Cristo, nos dice que Dios “sufre” con su kénosis ante la historia, sufre por el hombre angustiado en el enigma del mundo y sufre por la inoperancia divina que consiente el sufrimiento trágico de la humanidad en el drama de la historia. Dios nos dice que no ha permitido la historia sufriente sin titubeos y con frialdad, sino que ha sufrido por la libertad pecadora y por el sufrimiento humano que, sin embargo, ha decidido admitir en su eterno designio creador. Pero, por otra parte, este Dios solidario que nos hace hermanos en la humanidad y en la divinidad, en su muerte en cruz y resurrección, manifiesta y realiza en el tiempo, el eterno designio de Dios que crea la libertad: la kénosis o el anonadamiento del poder de la Divinidad ante el mundo (la cruz) y la gloria de su liberación anticipada (la resurrección). Este Misterio anuncia que nuestro mundo –el mundo que, en nuestro tiempo, gozamos como la experiencia de libertad que da forma a la modernidad– existe porque Dios ha asumido el pecado de la humanidad y lo perdona; anuncia además que este mundo de libertad y de ausencia de la Gloria de la Divinidad será, sin embargo, liberado cuando Dios se manifieste en su Gloria final. La humanidad que

Dios "crea" y "salva" es la que Cristo encabeza con el protagonismo de su obra redentora. Redención es el sí al hombre (a la libertad y a sus consecuencias, a cuanto es la historia humana en su grandeza y en su miseria), es el sí al perdón, es el sí a la salvación, es el sí a una historia trágica que, sin embargo, conducirá al hombre hacia Dios. Este "sí" se funda en el designio eterno del Verbo, en la solidaridad trinitaria, que Cristo realiza en el tiempo por los misterios de su vida, muerte y resurrección. El Misterio de Cristo manifiesta que Dios asume y carga con nuestro sufrimiento porque constituye con su kénosis la grandeza de nuestra libertad y de nuestra dignidad. Todo esto nos hace entender la gran importancia que, para la teología del *kerigma* cristiano, tiene el reconocimiento de la condición divina de Cristo. Si Cristo no fuera en realidad Dios ni habría Redención ni su Misterio sería signo o sacramento del eterno designio. Podemos decir que, si Cristo no es Dios, entonces no tiene sentido el designio creador fundado en el Misterio de Cristo. La profunda congruencia del *kerigma* cristiano con la realidad (hasta el punto en que hoy podemos verla a la altura de la modernidad) desaparecería.

4) *Cristo, mediador universal*. El designio de creación y de salvación, así revelado en la doctrina de Jesús, hace a Cristo, la persona del Verbo encarnado, mediador universal, tanto de la creación como de la salvación. El plan que hace posible la creación (que mueve a Dios a la creación) es la obra de Cristo y, en este sentido, Cristo como cabeza de la humanidad es mediador de la Creación. Pero, además, es también mediador de la salvación desde dos puntos de vista: el divino y el humano. El divino porque la posible salvación del hombre es obra de la Redención asumida libremente por el Verbo Encarnado, en la eternidad y en el tiempo. El humano porque el hombre que acepta a Dios y ofrece su vida para la salvación final no puede hacerlo sin la mediación de Cristo (sin aceptar a Cristo y a su Misterio en alguna manera, aunque sea implícita). El documento debería explicar aquí cómo la inviabilidad del designio creador de un mundo como el nuestro (inviabilidad de que Dios lo hubiera creado) es también percibida por el hombre en el mundo (por el sufrimiento y por el pecado). Por ello, cuando, a pesar de la experiencia del mundo, el hombre natural se abre a la esperanza de un Dios salvador es porque cree en un Dios liberador (resurrección metahistórica) por encima de su ocultamiento, de su lejanía y de su silencio (muerte en la historia). Por ello, la esencia de la religiosidad humana es así una intuición que da sentido a la creación: el Misterio de Cristo como voluntad divina de hacer la libertad posible por el ocultamiento divino que consiente por su providencia el sufrimiento que culmina en la liberación final. Para todo hombre religioso esperar en Dios es cargar con el sufrimiento (la inoperancia divina, la cruz) pero confiar en la liberación final (resurrección). Por ello, la religiosidad natural está siempre en alguna manera "mediada" por la aceptación del Misterio eterno que se ha desvelado en la obra de Cristo (aquí se debería conectar con el documento II). El hombre que se abre a la esperanza en un Dios transcendente salvador cree que

Dios “sufre” con el dolor humano pero que con su inoperancia, su kénosis, crea nuestra riqueza existencial, nuestra libertad y nuestra dignidad.

5) *Cristo, logos de la creación.* La creación obrada por Dios, por el Padre como persona trinitaria, ha sido emprendida a medida de la obra de Cristo. Él es el *logos* de la creación. Por ello, si el *logos* esencial de la revelación en Jesús es el Misterio de Cristo, éste es la esencia de la Voz del Dios de la Revelación. Ahora bien, si la creación ha sido emprendida por Dios Padre como escenario de la obra del Hijo, de Cristo, entonces la creación ha sido realizada a medida del cumplimiento del designio divino. Es decir, Cristo es el *logos*, la razón que explica el porqué y el cómo de la creación. En otras palabras: la Voz del Dios de la Creación se explica por el *logos* de la obra de Cristo. Entre ambas voces debe haber una congruencia total. Así, la forma en que ha sido hecha la creación ayuda a la hermenéutica de la Voz de la Revelación. Pero, viceversa, el *logos* cristológico de la creación ayuda a entender la forma en que Dios ha hecho las cosas en realidad. Cristo es así el *logos* que ayuda a entender por qué las cosas son tal como la razón ha conocido en profundidad por la modernidad. Ayuda a entender su verdadera significación de fondo. Dios crea el universo de la nada, *ex nihilo*, pero a partir de su propia ontología divina. En la energía creadora nacen las partículas que crean un mundo de diferencias y objetos independientes en el espacio-tiempo, pero Dios permanece como fondo ontológico que todo lo abarca. Un fondo divino de realidad lo abarca todo y es la profundidad de todas las cosas. Es el “*sensorium* primordial” que, por ende, es la Luz metafísica, plenitud de la luz cósmica, pero nueva y embriagadora. A medida que los seres vivos aparecen se abren por su sensibilidad a dimensiones campales u holísticas de lo real que reflejan la luz unitaria final en que se resuelve la ontología divina. Es la luz, o transparencia ontológica de la Divinidad, en que los seres vivos comienzan a sumergirse por la experiencia holística que ha emergido en sus psiquismos. La forma de la materia, sus propiedades y sus leyes, están diseñadas por la mente divina para producir un proceso natural autónomo. La evolución es parte de este diseño autónomo en que la vida se abre camino hacia la perfección a través de la muerte. La tragedia evolutiva que nos hace autónomos y que, al mismo tiempo, nos pondrá en condiciones de saber que sólo en un posible Dios podrá hallar el hombre la Vida que desea. Este portentoso diseño evolutivo apunta direccionalmente al hombre, cabeza de la creación, pero el universo, visto desde dentro por la razón humana autónoma, está diseñado de tal manera que sea ambiguo, borroso, en su explicación final. Es el diseño cósmico a medida de la libertad, que producirá el pecado pero que responsabiliza al hombre dotándole de su dignidad personal, hecha posible por la voluntad eterna del Verbo manifestada en la obra de Cristo en el tiempo. Esta forma de creación hace posible el designio divino. Dios se manifiesta al hombre lo suficiente como para aceptar la oferta de filiación divina. Pero se oculta hasta el punto de que la libertad personal del hombre puede inclinarse también a una interpretación puramente mundana del universo (hacerse como dioses, pecado).

Dios susurra al hombre el testimonio de su verdad y le atrae interiormente en ese universo autónomo que la modernidad ha descrito y responde al plan divino. La naturaleza susurra al hombre que Dios podría ser su verosímil fundamento y a ello impulsa el Espíritu del Padre. El Espíritu Paráclito que todo lo abarca en el fondo universal de la ontología divina que llega a lo íntimo de todo ser, impulsa al hombre a dejarse llevar por el fuego del Amor, diciendo "sí" a la voz interior constante que "llama" para ser aceptada. Por último, todo hombre se siente impulsado a creer y a confiar que una última salvación será posible, superando el sufrimiento, si acepta la esperanza en el Dios oculto y liberador por una aceptación explícita o implícita del Misterio de Cristo: es el Espíritu de Jesús presente en todas las cosas. Dios es Espíritu y Todo Dios, el Dios Uno, es el que aletea en la ontología profunda del universo, pero de una forma en que el Espíritu del Padre, del Espíritu Santo y el Espíritu de Jesús, responden al logos cristológico que da sentido a todas las cosas. El mundo que ha conocido la modernidad es un mundo metafísicamente borroso que hace posible la libertad, la dignidad y la creatividad humana en la historia: es la libertad real, sin enmascaramientos, querida por Dios. Este mundo de libertad, pero también de sufrimiento, es el que responde al logos cristológico de la creación, del proyecto salvador y de la forma de la presencia universal del Espíritu divino. El concilio debería proclamar que el mundo moderno, en que la iglesia debe anunciar que Cristo es el logos de la Creación, nos introduce en una nueva hermenéutica del cristianismo en que brilla con más profundidad su condición de religión de la libertad.

Textos conciliares

"Durante los últimos siglos se pensó que la imagen del universo, de la vida y del hombre que estaba siendo descrita por el pensamiento moderno se hacía irreversiblemente incompatible con la cosmovisión cristiana transmitida desde antiguo. Es verdad que la modernidad rompió con el pensamiento antiguo que había fundado la interpretación del cristianismo. Pero el concilio proclama que la imagen del universo en la modernidad permite una nueva hermenéutica del Misterio de Cristo que es congruente con los grandes contenidos del *kerigma* primitivo, constituido germinalmente hace dos mil años. El mundo de libertad y de creatividad, pero también de pecado y de sufrimiento, nuestro mundo, ha sido posible por la voluntad redentora del Verbo que se manifiesta en el tiempo por el Misterio de Cristo. Este Misterio ilumina el logos que nos hace entender por qué el mundo real es como es y por qué ha sido creado por Dios. El logos cristológico es la Luz de la Sabiduría divina que ilumina el sentido de la creación y de la historia: puede ser rechazada pero nos sobrecoge".

5.3. *El hombre, llamado por Gracia a la filiación divina (Documento XI)*

Preámbulo: El hombre natural y el hombre sobrenatural. El conocimiento del hombre natural se enmarca en nuestra idea de la materia, del universo, de la vida y de la evolución conducente al ser humano. Este conocimiento es construido por la razón, en la ciencia y en la filosofía, y constituye hoy uno de los grandes patrimonios del paradigma de la modernidad. Para la creencia, lo que dicen la ciencia y la filosofía representa lo que hoy, con la mayor garantía de seriedad, podemos conocer de cómo se ha producido la creación obrada por Dios. No hay argumentos para pensar que el mundo no haya sido creado por Dios tal como la ciencia describe. Pero la naturaleza humana nos descubre con admiración que la Voz del Dios de la Creación es en extremo congruente con la imagen que del hombre nos ofrece la Voz de la Revelación. El hombre es ya protagonista del eterno designio creador concebido en la mente divina. Es también protagonista del logos cristológico de la creación, ya que el Misterio de Cristo es el logos del diseño de comunión del hombre con Dios. La antropología teológica descubre que la naturaleza del hombre está inundada (o elevada) por una ontología sobrenatural que Dios le concede como Gracia, como donación. Esta gracia es la unidad del Espíritu Trinitario en la distinción de la obra de las divinas Personas: es la Gracia de la Creación (Espíritu del Padre), del Paráclito (Espíritu Santo) y del Misterio de Cristo (Espíritu de Jesús). El concilio debería ofrecer la nueva hermenéutica de la antropología teológica cristiana para iluminarla desde la idea del hombre en la modernidad, superando la ontología antigua todavía paralizante y productora de una continua confusión.

Criterios: Del dualismo greco-romano al monismo moderno. La filosofía dualista del mundo greco-romano influyó durante siglos y ha dejado su huella en los conceptos ordinarios usados en el lenguaje popular de la cultura cristiana. La formación de la mayor parte del clero se ha hecho en perspectiva dualista y todavía hoy se sigue enseñando, al amparo de la indefinición de perfiles, falta de toma de posición, inercia de la tradición e "incompromiso hermenéutico" de la iglesia oficial, cuyas tímidas adaptaciones *ad hoc* apenas llegan a los mismos creyentes. El concilio debería avalar la nueva antropología de la modernidad, mostrando con claridad su congruencia con el *kerigma* cristiano.

1) *Agraciado por la oferta de la vida: libertad y creatividad.* El hombre ha sido agraciado por Dios con la creación. Es el fin de la creación que se orienta a hacer posible y a enriquecer la vida humana. La libertad y la creatividad son los dones de Dios que, como tales, son buenos y el hombre está puesto en el mundo para realizarlos. La experiencia del universo, tal como es y como es conocido por la modernidad, en su autonomía y borrosidad metafísica, la atracción por vivir, la experiencia de posibilidades naturales humanas en todos los sentidos es buena y querida por Dios. El hombre está puesto en el mundo por Dios para que sea libre

y para que tenga la experiencia de las posibilidades existenciales que el mundo ofrece en su pura mundanidad. El universo es un diseño divino para la libertad creadora. Un hombre que no haya advertido en alguna manera que es posible ser “mundano”, y no haya tenido una apertura real a ese ámbito de posibilidades sin Dios, no puede ser “religioso” en plenitud existencial: no se realizaría en él la kénosis a la inversa en que consiste la donación a Dios desde la conciencia de poder ser “puro mundo”. El concilio debería avalar y proclamar la bondad de la experiencia natural, mostrando que el mundo natural y el mundo moderno no están al margen de la voluntad divina, sino que forman parte de su designio creador, ya que la religiosidad es un acto supremo de creatividad humana libre y personal, avalado por las culturas. Dios ha querido un hombre que se realice y viva en la experiencia de la luz natural que es un espejo de la plenitud de la Luz divina.

2) *Llamado en libertad a la filiación divina.* El documento debería también explicar cómo el hombre, consciente de su libertad creativa real –de que puede ser mundano–, es llamado por Dios a la filiación divina. Por ello, Dios “susurra” al hombre una llamada para que renuncie a ser mundano (pero no para que renuncie a “vivir la vida”) y para que se abra a la oferta de amistad que Dios le hace. Esta llamada se dirige a un hombre en la experiencia de su libertad y de su creatividad. Es un susurro que no rompe la libertad que forma parte del designio divino (del logos cristológico de la misma creación). El concilio debería exponer la estructura del testimonio de la verdad o “llamada” que Dios ha dejado abierta ante la razón y ante las emociones humanas. Naturaleza (Padre), el amor (Espíritu Santo) y logos cristológico (Espíritu de Jesús) impulsan así al hombre a aceptar la amistad divina y dirigirse a Él como a Padre. La revelación completa la imagen natural de la relación humana con Dios, mostrando que, en efecto, el ofrecimiento divino es algo sorprendente, muestra suprema de la generosidad divina: el don de la filiación que presenta a Dios no sólo como Señor, sino como amigo y como Padre, como hermano de Jesús, como parte de la humanidad que encabezada por Jesús se introduce en la vida trinitaria.

3) *El hombre pecador.* Sin embargo, el hombre real es “pecador”. No sólo está abierto a la posibilidad de vivir en un mundo sin Dios, sino que ha asumido personalmente esta posibilidad. El pecado no es vivir y asumir posibilidades que la vida ofrece, porque la vida es un don de Dios. Pero el hombre se ha dejado llevar por el deslumbramiento del “seréis como dioses” y ha atendido al mundo en su experiencia de autonomía frente a Dios: Dios no ha interesado y en sus acciones concretas ha mostrado el hombre que sólo le interesaba el mundo. Esta condición de pecador fue ya asumida por nuestros primeros padres, Adán y Eva en la narración de Gén 1,11. Pero se repite a lo largo de la historia real: en el mundo que describe la modernidad pueden verse la dimensión real de quienes viven su vida al margen de Dios, rechazando el susurro de Dios que acompaña constantemente sus vidas. Que el hombre pueda ser pecador es una medida de

la seriedad del designio divino productor de libertad: no es una ficción sino algo muy real, ya que la vida sin Dios tiene una fuerte atracción que el hombre sólo vence por la voluntad decidida de confiar en el Amor de Dios por encima de su ocultamiento. El concilio debería de nuevo proclamar, de acuerdo con la Voz del Dios de la Revelación en Jesús, que el mundo real –el mundo del que tenemos experiencia en la cultura de la modernidad– no hubiera merecido nunca por sí mismo llegar a ser creado. El pecado hubiera hecho la libertad y la creatividad humana inviable como objeto de la creación divina.

4) *El pecado original*. La antropología teológica del pecado se completa por la teología del pecado original que debería exponer también el documento conciliar en conexión con lo ya explicado en los documentos IX y X. Existe una condición de pecador que afecta inevitablemente a todo hombre individual, pero que no depende de las acciones personales, sino del hecho de la pertenencia a una humanidad pecadora. El “pecado original” pesa así sobre cada hombre que es visto por Dios como perteneciente a una estirpe pecadora que por sí misma hubiera hecho inviable el designio creador. La hipótesis de un hombre que no hubiera pecado personalmente –que siempre hubiera estado en todo abierto a Dios – no le exime de su condición de pecador porque lleva en sí el pecado original propio de la estirpe a la que pertenece. Por sí mismo, como ser individual, no hubiera por ello nunca merecido la creación divina y no tendría sentido pensar que hubiera podido llegar a la existencia. En el documento debería también incluirse la relación de la teología cristiana del pecado con la teología del sufrimiento, conectando con el documento anterior en que se habría presentado la esencia del Misterio de Cristo como designio divino para la libertad y autonomía de la historia. El designio de una historia dramática está unido al pecado, ya que el drama de la historia indigente forma parte del plan divino para reconducir hacia Dios al hombre libremente pecador. La libertad debía estar compensada por la indigencia en el designio divino presente ya en la teología de Gén 1-11. El dolor es hijo del pecado, y en último término de la libertad, y ha sido aceptado por Dios para hacer posible la libertad.

5) *El hombre redimido, llamado por la naturaleza y por la Gracia*. Dios decide crear al hombre por la Gracia de la Redención, al ver a la humanidad a través del Misterio de Cristo. La creación se acomete, pues, en virtud del valor del logos cristológico (documentos IX y X). Que el hombre exista, con la carga de pecado, y sus consecuencias (el sufrimiento humano), que la historia arrastra, sólo se entiende a la luz de Cristo. Por ello, la llamada que Dios susurra en el hombre le mueve a aceptar que es real el único mundo viable para Dios: en el que la naturaleza mueve la razón hacia Dios (sin quebrar la libertad), en el que el hombre se siente atraído por el susurro misterioso del Espíritu y en el que cabe creer en la voluntad liberadora de Dios a pesar de su ocultamiento. El hombre, debería explicar el concilio, por sus solas fuerzas naturales (la razón) podría quizá atisbar la verosimilitud de la existencia de Dios. Podría entonces ser o no ser reli-

gioso. Pero la religiosidad nacida de una mera capacidad natural no fundaría en ningún caso una exigencia de salvación (mérito sobrenatural) o la culpabilidad sobrenatural (demérito sobrenatural o pecado). Este punto de vista clásico de la teología cristiana se nos hace comprensible en la antropología de la modernidad que supera el religiocentrismo del paradigma antiguo. El hombre en el universo creado vive en la incertidumbre del universo borroso que podría ser Dios, pero ser también puro mundo. La religiosidad natural sería un riesgo existencial al que Dios no debería corresponder necesariamente. El mérito y demérito sobrenatural (que en teología cristiana es el pecado) sólo se entienden como consecuencia de la respuesta humana a la Gracia: la Gracia del testimonio del Espíritu que, como tal, Dios sobreañade graciosamente a la pura naturaleza (testimonio sobrenatural, misterioso, enigmático) y la Gracia del Misterio de Cristo a cuya aceptación se encuentra el hombre movido por el Espíritu del Dios Uno (Espíritu del Padre, Espíritu de Jesús y Espíritu Paráclito) y que, por sí mismo, es también sobreañadido a la pura naturaleza (un Misterio sobrenatural, místico, enigmático).

6) *Constituido por carne, espíritu natural y Espíritu sobrenatural.* Durante muchos siglos la idea de la constitución humana ha dependido de la ontología del paradigma greco-romano que fue esencialmente dualista. Esto ha creado no pocas contradicciones con la imagen del hombre en la modernidad. La iglesia ha asumido en esto numerosas adaptaciones *ad hoc*, mantenidas discretamente, que, sin embargo, no han llegado a la opinión cristiana popular. Sin embargo, no existe todavía la deseada doctrina sistemática, bien expuesta y con perfiles definidos que permita sustituir la antropología del paradigma antiguo. El concilio debería emprender esta gran tarea pendiente, para adaptarse a la modernidad, mostrando cómo ésta permite entender mejor el *kerigma* primitivo del cristianismo y su conexión con el pensamiento hebreo. El concilio debería hablar con toda claridad. El hombre puede ser entendido como "carne", como pensaba ya la antropología hebrea y como describe hoy la ontología monista evolutiva de la modernidad. Pero la carne, asumiendo la explicación científica, ha producido evolutivamente el estado neurológico que constituye el "espíritu" humano que le hace racional y emotivamente capaz de conocimiento metafísico y de una posible apelación divina. Esta apelación es la que se ha consumado con la presencia sobrenatural del Espíritu de Dios que llama al hombre interior que es abarcado por una ontología divina que llena el universo como fondo holístico y originario. Esta nueva antropología de la modernidad no sólo es armónica con el *kerigma*, sino incluso mucho más cercana a su contenido.

7) *Salvado por la resurrección de la carne.* En esta línea la obra conciliar debería así completarse abordando una doctrina sistemática sobre la creencia cristiana en la pervivencia eterna personal más allá de la muerte, tal como puede ser entendida desde la iluminadora hermenéutica de la modernidad. En ella se deberían superar las interpretaciones construidas durante siglos de acuerdo con el paradigma antiguo. La salvación eterna del hombre, más allá de la muerte,

debería fundarse en la tradición bíblica de la resurrección y de la antropología moderna. El Dios que diseña la complejidad evolutiva del universo y conoce la interioridad de cada ser humano, sería el mismo Dios que producirá la salvación de la historia personal por la resurrección. Al entrar por la resurrección en la dimensión de lo eterno todos los hombres se iluminarán por un Juicio Final sobre su existencia y sobre la historia humana en su conjunto. Esta "iluminación de la Verdad Final de cada uno y de la historia" ha sido descrita en los textos bíblicos con imágenes barrocas que apuntan a lo que en realidad sucederá. El hombre que haya aceptado la oferta divina entrará en la Nueva Jerusalén. El que se haya negado a Dios será rechazado. El concilio debería insistir en que la doctrina del *kerigma* cristiano es perfectamente congruente con el designio divino y con la forma real de la creación que constatamos en el mundo moderno: es la verdad de la libertad. La Creación y su explicación por el Misterio de Cristo tienen un único sentido: la libertad para abrirse o cerrarse al Amor divino. La libertad no es una ficción y Dios se atendrá a ella con todas sus consecuencias, tal como cabe ya suponer por la naturaleza del mundo creado y por la doctrina de Jesús que se proclama en el *kerigma*. Dios sólo salvará a quienes libremente quieran serlo. No salvará a quienes no quieran serlo. El drama de la historia es el drama de la libertad. El concilio debería presentar la doctrina general sobre los novísimos, con ocasión de la exposición del final de la historia humana y de la posibilidad hermenéutica de la modernidad, mostrando cuál es la esencia de las creencias y cuál es el alcance de símbolos, imágenes barrocas, representaciones populares, utilizadas como vehículo expresivo tanto por el pensamiento bíblico como por la tradición cristiana. Esta nueva manera de entender la pervivencia personal más allá de la muerte sería compatible con dos contenidos presentes por igual en el *kerigma* cristiano: la salvación inmediata personal después de la muerte y la resurrección de los cuerpos en el día del Juicio Final. El poder de Dios podría salvar o recrear al hombre inmediatamente después de la muerte, pero dotándole del cuerpo resucitado final en el momento de constituir la Nueva Jerusalén tras el Juicio Final. El concilio debería instruir sobre estos enigmas finales acerca de la forma de entrar en la "vida perdurable"; enigma sin duda unido a la dificultad de entender tanto la conexión del tiempo terrenal (en que se produce la muerte) con la dimensión eterna propia de la ontología divina (en que se produce el Juicio Final y la resurrección), como la naturaleza real de la Nueva Jerusalén preparada por Dios para aquellos que le aman.

Textos conciliares: La modernidad ilumina la antropología cristiana.

"La cultura hebrea tuvo una idea del hombre que no era dualista y que hoy constatamos en la interpretación crítica de los textos bíblicos. Un autor básico de la teología presente ya en la Sagrada Escritura, como es san Pablo, tampoco

pensó en términos de una antropología dualista. Sin embargo, en el paradigma greco-romano se introdujeron los principios hermenéuticos que dominaron la antropología cristiana durante siglos y siglos, hasta llegar a la actualidad. Es un hecho que el dualismo fue una manera de pensar cristiana al hacer la hermenéutica del *kerigma*. Sin embargo, el pensamiento moderno ha construido una nueva imagen del hombre en el marco de una ontología monista de la evolución material del universo. El concilio declara que esta nueva imagen del hombre reúne las garantías de representar el conocimiento más serio hoy disponible acerca de la naturaleza humana, la naturaleza creada por Dios. El concilio no puede ignorar un conocimiento científico, nunca cerrado sino abierto siempre a su evolución; pero debe declarar que la imagen científica conseguida honestamente hasta el momento es aceptada sin limitación por la iglesia. De ella derivan la filosofía cristiana hoy posible y una interpretación más profunda del *kerigma* cristiano. No existe, pues, contradicción entre la antropología de la ciencia y la antropología cristiana porque la iglesia se funda en la antropología científica que ilumina cómo han sido creados el universo, la vida y el hombre. Por otra parte, la antropología sobrenatural cristiana no es alcanzable por la ciencia y discurre por niveles ontológicos y de razonamiento distintos. Es la adhesión existencial por la fe a la doctrina de Jesús, transmitida en el *kerigma*, la que da sentido a la idea cristiana del hombre como inserto en el orden sobrenatural de la presencia del Espíritu que le impulsa a aceptar la llamada de Dios a la filiación divina”.

5.4. *La iglesia, signo del cristianismo universal (Documento XII)*

Preámbulo: Una nueva teología de la iglesia. La forma de presentar qué es la iglesia, de acuerdo con el *kerigma* esencial del cristianismo, es susceptible de adoptar enfoques diferenciados que, en conjunto, se complementan, ofreciendo una imagen más viva de su realidad. Así, por ejemplo, el concilio Vaticano II proclamó una teología de la iglesia como “pueblo de Dios”. El nuevo concilio estaría en condiciones de ofrecer también una nueva perspectiva de la iglesia en congruencia con la nueva hermenéutica de la modernidad. Este enfoque no sería otro que “la iglesia, signo del cristianismo universal”. Este nuevo enfoque estaría en el fondo del documento II y en el núcleo teológico mismo del paradigma de la modernidad (documento VII). El mensaje de Jesús va dirigido a la humanidad, es universal por su propia esencia ya que no tendría sentido que la salvación que Dios diseña por la creación fuera dirigida a un pequeño grupo humano. Está por su esencia abierta a todo hombre, aunque depende de la libertad humana que sea aceptada o no. Por consiguiente, la iglesia recibe de Cristo la misión de hacer presente en

la historia un mensaje de salvación universal, abierto a todos, una salvación que está diseñada para ser protagonizada por la libertad de todos los hombres, los de antes de Jesús, los que conocieron a Jesús, los que pudieron ser cristianos y los que nunca llegaron a conocer el cristianismo histórico, de antes, de ahora y del futuro. Pero todo hombre puede abrirse a Dios y, en esta apertura existencial, asume el logos cristológico que la creación ha plasmado de acuerdo con el designio divino. La iglesia cristiana, por tanto, la iglesia católica en que subsiste la Iglesia de Cristo –depositaria de la doctrina de Jesús– que se remonta a la iglesia primitiva y transmite la tradición apostólica sin interrupción hasta nuestros días, es signo del “cristianismo universal”. Es decir, es signo de la comunión universal de todos aquellos que se han abierto a la fe y a la esperanza en un Dios liberador más allá de su ocultamiento, de su lejanía y de su silencio. La “iglesia universal” es la comunión de todos los hombres abiertos a Dios en el “cristianismo universal”, de quienes pertenecen a ella explícita o implícitamente (capítulo VI). Esta universalidad debería ser el eje de la nueva teología de la iglesia promovida por el concilio, de acuerdo con los principios de la nueva hermenéutica de la modernidad y del diálogo con las otras confesiones cristianas y con las grandes religiones.

Criterios: Iglesia universal e iglesia institución. La iglesia cristiana que fue instituida por Jesús, que perdura en la iglesia católica unida a la tradición apostólica, es la que conocemos, toma forma objetiva detectable y tiene la organización institucional que, formada desde los primeros siglos, responde a la providencia divina para vehicular la presencia de Cristo en la historia. Esta es la creencia de la iglesia, cuya teología se fundamenta en asumir que esa Providencia divina ha obrado en la “inspiración” de las Escrituras y en la “asistencia” a la iglesia. El documento debería, pues, unir la teología de la iglesia institución con la nueva teología de la iglesia universal, sin que una enmascare la realidad de la otra, ya que las dos representan lo que está contenido esencialmente en el *kerigma*. La vía para unir ambas iglesias es entender que la iglesia institución es un medio providencial para hacer presente en la historia la palabra de Jesús dirigida al cristianismo universal (iglesia universal). Cristo, pues, para la misma iglesia, subsiste en ella como depositaria de su doctrina revelada que manifiesta el “eterno designio” que los creyentes han acogido en la fe. Esta Revelación es lo que la iglesia entiende como la Palabra de Dios explícita que sólo la iglesia custodia “asistida por el Espíritu de Jesús”. Por ello, la forma en que la iglesia institución, así como las otras religiones, o la religiosidad en general, forman parte del “cristianismo universal” no es la misma. Baste recordar que las otras religiones no admiten la Revelación en Cristo (por ejemplo, budismo, hinduismo, islamismo...) que es precisamente lo que la iglesia custodia. Sin embargo, no por ello dejan de pertenecer al “cristianismo universal” por cuanto las religiones, cada una a su manera, y toda forma de religiosidad humana, han respondido positivamente al logos cristológico inserto en la naturaleza (el Padre), en el dramatismo de la vida ante el Dios oculto (el

Hijo) y en el Espíritu interior que impulsa el Amor en el corazón humano (el Espíritu Santo Paráclito). La religiosidad humana es “cristianismo universal” no en la forma en que lo es la iglesia institución, sino por cuanto en ella está presente siempre sólo la creencia en el Dios oculto/liberador (con la aceptación implícita del logos cristológico), tal como repetidamente hemos venido explicando a lo largo de este ensayo. Por consiguiente, la iglesia institución no es un fin en sí mismo sino un instrumento providencial para hacerse presente en la historia por su condición proclamadora del Misterio de Cristo que la hace signo iluminador de la iglesia universal. La iglesia proclama así la Revelación en Jesús –a la que el hombre puede adherirse o no– como un mensaje dirigido al género humano universal: mensaje que es el Sí divino a la inquietud esencial humana ante el Dios oculto/liberador. El mensaje de Cristo –que la iglesia institución custodia y proclama– no viene a suprimir la historia que los hombres han construido, sino a darle sentido (capítulo VI). Digamos finalmente que el documento sobre la iglesia, además, debería abordar una cuestión que, al parecer, ha sido planteada en los últimos tiempos y que ha suscitado discusiones entre los profesionales de la teología. Me refiero a que el concilio debería clarificar en este documento cómo entender la asistencia del Espíritu a la iglesia y cómo se realiza esto a través de las definiciones dogmáticas, las actuaciones conciliares y papales, así como en el magisterio ordinario de la iglesia.

1) *La institución de la iglesia.* El documento conciliar debería presentar de nuevo la teología clásica de la iglesia institución, reafirmandose en su integridad su estructura jerárquica, así como los medios institucionales para promover la fe, esperanza y caridad entre sus miembros por los sacramentos y los medios institucionales para velar por la proclamación del *kerigma* cristiano. Por tanto, toda la organización institucional, jerárquica, jurídica, pastoral y disciplinar de la iglesia no debe ser entendida como el reglamento que condiciona quiénes van a tener acceso al logos cristológico o que selecciona “quiénes van a ser salvados” por el plan divino, sino como la organización institucional de quienes se han adherido al mensaje de Jesús, se unen en una comunión de fe y juntos afrontan la misión de hacer presente en la historia el mensaje de que el Misterio de Cristo deja abierta universalmente la salvación. Sólo en la iglesia institución se produce la plena adhesión al Misterio de Cristo, ya que, por lo que hemos dicho, la adhesión es sólo implícita en el “cristianismo universal”. Esta es, pues, la perspectiva que el concilio debería proclamar y que nos introduce en la hermenéutica de la modernidad.

2) *El cristianismo universal significado en la iglesia institución.* El concilio debería, de acuerdo con esto, explicar el verdadero sentido de la iglesia como la institución que hace presente en la historia el signo de que la iglesia universal existe y se extiende a lo largo del espacio y el tiempo. La iglesia universal está en las conciencias de los seres humanos, en sus experiencias de sufrimiento, en sus dudas de

que exista un Dios que permite el sufrimiento y en su apertura confiada al poder salvador de la Divinidad. Está en todos los que asumen la experiencia trágica de la muerte en la esperanza de un Dios liberador. Está en todas las religiones y en sus tradiciones historicistas. Pero está oculta y el logos cristológico, aunque vivido, no queda manifiesto en toda su fuerza. La iglesia cristiana es así, como institución, una luz (signo o sacramento) que ilumina el fondo de las conciencias humanas y hace presente toda la fuerza del mensaje universal del cristianismo. Hacer presente este signo o sacramento de salvación, universalmente ofertada, es la misión de la iglesia y lo único que le da sentido como institución. La salvación es universal; la misión de la iglesia no es cerrar la puerta, sino mantenerla como se presenta en el *kerigma* y proclamar que está universalmente abierta. Por ello, la salvación no pertenece sólo a quienes pertenecen formalmente a la iglesia institución. Ni la santidad. Pero, por otra parte, quienes son implícitamente cristianos, el cristianismo universal, fuera de la iglesia institución, forman parte implícita de la "iglesia universal".

3) *La pertenencia a la iglesia institución.* Pertenecen a la iglesia cristiana, o iglesia católica como institución, aquellos que se han adherido a la persona de Jesús, han creído en su doctrina, bien directamente, bien a través del *kerigma* proclamado por la misma iglesia, y se mantienen fieles a la continuidad de la tradición apostólica. Ser así cristiano en la iglesia es serlo por excelencia: es adherirse al Misterio de Cristo en la forma más plena y explícita (que sólo está prefigurada implícitamente en lo que hemos llamado el cristianismo universal) y es, además, asumir el compromiso explícito de la misión de proclamar ante los hombres el cristianismo universal, la llamada de Cristo a creer que la historia es el misterio del ocultamiento divino que culminará en el misterio metahistórico de la resurrección. Qué es pertenecer a la iglesia fue entendido en el pasado de diversas maneras, según las escuelas del paradigma antiguo. Durante años se acentuó el hecho de la "iglesia institución", distinguiéndose de las otras iglesias y religiones (denominadas falsas), la iglesia cerró sus fronteras y se defendió frente al acoso de la modernidad. Pero el nuevo paradigma ha permitido hacer luz sobre algo que siempre estuvo en la esencia del *kerigma* cristiano: la vocación universal de la iglesia. Apoyada en la seguridad de la nueva hermenéutica, firme ya en su entendimiento preciso del sentido de la historia y en la verdad del *kerigma* cristiano, la iglesia católica institución reforzará la conciencia de pertenencia de sus fieles y crecerá en prestigio, estando siempre abierta a quienes decidan con libertad su integración en la comunidad eclesial.

4) *La pertenencia a las confesiones cristianas.* El cristianismo institucional se realiza también en las otras iglesias o confesiones cristianas. En este sentido son también "iglesias institucionales" en donde se vive con autenticidad la fe cristiana, dentro de los condicionamientos históricos que las han hecho nacer. Este documento debería reconocer su adhesión creyente a la persona de Jesús, a su doctrina y a la participación en la misión proclamadora del *kerigma* en los

términos que fueron expuestos en el capítulo VI. Las otras iglesias cristianas son también parte de la iglesia universal y testimonian la presencia universal de Dios en el "cristianismo universal". No obstante, en este documento deberían apuntarse sólo los perfiles generales de la ampliación del concepto de iglesia cristiana que se hace posible desde el paradigma de la modernidad al aceptarse la comunión con las otras confesiones cristianas en la iglesia universal. El diálogo pleno con las confesiones cristianas debería ser abordado por el concilio en un documento específico al que después nos referiremos.

5) *La pertenencia al cristianismo universal.* El cristianismo universal es el formado por todos aquellos seres humanos que han vivido, o viven, creyendo en la liberación futura de un Dios que permanece oculto, lejano y en silencio. Este creer en el Amor liberador de Dios por encima de su silencio ante el dramatismo de la vida es la forma implícita universal de aceptación del misterio que explica la creación, a saber, el Misterio de Cristo revelado en los hechos y en las palabras de Jesús. Aquellos que pertenecen al cristianismo universal pertenecen también implícitamente a la iglesia universal. Por ello, en ocasiones, cuando Cristo, en las Sagradas Escrituras, menciona a "su iglesia" puede entenderse legítimamente que se refiere a la "iglesia universal", aunque pueda haber otros contextos en los que la referencia sea claramente a la "iglesia institución".

6) *La pertenencia a las grandes religiones.* La iglesia entiende que también en las grandes religiones está presente el cristianismo universal. Por ello siente que pertenecen al cristianismo; o, si se quiere, que el cristianismo pertenece a ellas, en el sentido antes explicado: por cuanto la esencia antropológica de toda religiosidad, desde el interior del mundo, se funda en la aceptación del Dios oculto/liberador (en el logos cristológico implícito que explícitamente custodia y proclama la iglesia institución como luz que ilumina el corazón de todo hombre y de toda religiosidad). La iglesia cristiana institución, por tanto, las religiones, y la religiosidad humana en general, pertenecen al "cristianismo universal", pero no en el mismo nivel, sino a través de la coincidencia en los factores antropológicos básicos expuestos a lo largo de este ensayo. Las grandes religiones son lugar preferente de realización del cristianismo universal, aunque éste pueda darse también en personas no integradas en "religiones" que, sin embargo, están abiertas interiormente al cristianismo universal. Este documento debería también hacer mención de que las grandes religiones forman parte, en cuanto pertenecen al cristianismo universal, de la iglesia cristiana universal, en la línea sugerida en el capítulo VI de este ensayo. No obstante, este documento debería sólo apuntar los perfiles de esta pertenencia, ya que el concilio debería dedicar un documento especial al diálogo con las grandes religiones.

Textos conciliares: La adhesión a Jesús, servicio a la iglesia universal

“Cuando el concilio se dirige a los creyentes y a todos los hombres con la intención de explicar la naturaleza de la iglesia cristiana como iglesia católica no puede dejar de reconocer que la iglesia es una institución organizada con sus jerarquías, sistema jurídico, orden pastoral y disciplinar, que le son propios. Así es y seguirá siendo. Sin embargo, el concilio quiere declarar que el aparente orden doméstico de la iglesia no es un fin en sí mismo, sino un medio para una misión que rompe fronteras y entra en la conciencia de todos los seres humanos. Es la misión de proclamar el mensaje que Jesús ha transmitido en nombre de ese enigmático Dios oculto cuya posible realidad está flotando siempre como la gran cuestión metafísica de nuestras vidas. Es el mensaje del eterno designio divino de que el mundo responde al plan creador del Misterio de Cristo: un Dios que se oculta, y permite el drama de la vida humana, pero que es solidario con nosotros, que nos dice en la cruz que sufre con nuestro sufrimiento, que crea la libertad, dignidad y creatividad humana y que nos liberará en la resurrección final de la historia. Cristo confirma las expectativas de nuestra existencia en el mundo: la existencia de un Dios oculto que liberará a la humanidad. Cristo nos impele a vencer el malestar ante el silencio de Dios frente al sufrimiento y nos impele a creer que el universo esconde un plan salvador de la Divinidad oculta y liberadora. La iglesia sale de sus fronteras domésticas y se siente unida a todos aquellos hombres que en el anonimato de sus conciencias o por la pertenencia a las grandes religiones han aceptado ya en sus corazones la esperanza del Dios oculto y liberador. Este es el misterio de la iglesia universal del que la iglesia católica, como las otras confesiones cristianas, son sólo un sacramento o signo proclamado que ilumina nuestras esperanzas y nos ayuda a confiar. Es la iglesia universal constituida por quienes pertenecen al cristianismo universal. Por ello, la misión de las iglesias cristianas es sólo servir a ese cristianismo universal. El orden interno de la iglesia católica, y de las otras iglesias cristianas, es sólo una cautela en orden a preservar el cumplimiento de su misión universal”.

6. Otros documentos y declaraciones conciliares

La base doctrinal y hermenéutica fundamental del concilio quedaría cerrada con los documentos que han sido simulados. Sería la gran obra de reorientación hermenéutica que caracterizaría la aportación esencial de este nuevo concilio: el aval y la orientación para realizar en la iglesia el cambio hermenéutico que “da de baja” el paradigma antiguo e introduce el paradigma de la modernidad. Basta considerar la larga permanencia en el paradigma greco-romano –dos mil años de historia cristiana– para ponderar la importancia transcendental que debería atribuirse al nuevo concilio, probablemente uno de los más importantes de todos

los tiempos. La obra esencial del nuevo concilio (en contraste con el Vaticano II) sería, por tanto, eminentemente doctrinal (hermenéutica). Pero los principios doctrinales tienen siempre consecuencias orientadas a la praxis, a la actuación concreta en diferentes campos relativos a los creyentes católicos, a los creyentes cristianos, a los creyentes no cristianos y a la sociedad en general. En este campo la obra del concilio, aunque complementaria, sería esencial, ya que no se podría considerar su transcendencia de conjunto sin ponderar sus consecuencias en la disciplina interna y externa. La orientación de estas actuaciones políticas, educativas o formativas, pastorales, disciplinarias, dialogales, etc., sería objeto de una serie de documentos o declaraciones complementarias, algunas sin duda de una importancia excepcional. Con brevedad, hacemos una relación sumaria, con algunas observaciones básicas, de los documentos y declaraciones que deberían completar la obra del concilio. Es evidente que no pretendemos abarcar todos los documentos que el concilio debería contener. Sólo hacemos mención, de forma sumaria, por tanto, de aquellos que, en principio, tendrían relación con nuestra línea argumental o que asumirían un papel de importancia excepcional en la transformación de la vida de la iglesia (y que por ello merecen que, al menos, los apuntemos aquí).

6.1. *Sobre la presencia cristiana en la cultura de la modernidad*

1) *Existencia cristiana en el paradigma antiguo.* El paradigma antiguo llevó consigo una cierta manera de entender qué significaba vivir una existencia cristiana. Así, el teocentrismo existencial fue “clave” en el entendimiento de la autenticidad cristiana. Dios era el centro natural de la vida y el “mundo” se veía como una transigencia con el pecado. La única forma de existencia auténtica fue el religiocentrismo. La *fuga mundi*, expresión propia de la ascética medieval, que se realizaba modélicamente en la vida religiosa, en los monasterios, se puso como modelo de vida cristiana. Todo debía girar en torno a la iglesia y era la iglesia la que controlaba la vida del creyente: vivir en cristiano era salirse del mundo y entrar en un recinto “sacro” organizado por la iglesia. Cuando el curso creciente de la modernidad fue ofreciendo más y más posibilidades de vivir el puro mundo (la pura experiencia natural del renacimiento a fines de la Edad media), la iglesia se inquietó. Mucho más cuando, como pasa en la actualidad, la oferta de pura experiencia natural es desbordante y se asume con entusiasmo por la gente. Todavía no hace muchos años, y quizá incluso en la actualidad, la respuesta de círculos cristianos ha sido intentar crear cadenas de entretenimiento paralelo pero “cristiano”; algo así como burbujas aisladas del mundo real en que el cristiano pudiera seguir viviendo encerrado en un ámbito religiocéntrico (por ejemplo, si “fuera” había “cine”, “dentro” se organizaba “un cine parroquial” para compensar).

2) *La experiencia natural en el paradigma moderno.* En la cultura actual de la

modernidad la oferta de experiencia natural autónoma, la apertura a variadas posibilidades de gozo y creatividad que pueden ser asumidas y la gente desea de hecho asumir, son inmensas. A veces para realizarlas efectivamente, pero en ocasiones sólo para soñarlas, dejándose llevar por el arte, la música, el cine, la televisión, la literatura, donde vemos a nuestros héroes y seguimos nuestras historias míticas preferidas. El hombre se ve envuelto por esta nube de mitos, de ilusiones, de ficción, de realidad virtual, de consumo, que le domina y le hace olvidar otras dimensiones de la existencia (no sólo las religiosas, sino incluso las morales y las socio-políticas). La iglesia que ha vivido, y vive todavía, en el paradigma antiguo, ha visto la fuerza incontenible de la experiencia natural y ha producido las necesarias adaptaciones *ad hoc* que aminoren el problema. Sin embargo, en los últimos siglos muchos han tenido la sensación de que aceptar el gozo de la experiencia natural autónoma es “pecado” y han tenido la confusa percepción de que no pueden estar “en el mundo” y “en la iglesia”. Esto ha sido en parte causa de la separación de la iglesia y de la existencia al margen de lo religioso. Muchos han visto a la iglesia como un rival de la experiencia natural que se encuentra desdeñado y quisiera volver a convertir la sociedad en un “monasterio”. El concilio, que debería aprovechar el cambio paradigmático para una recolocación de la iglesia ante el mundo real, hallando su correcto lugar en el mundo contemporáneo, debería también replantear el lugar de la experiencia natural en la vida humana de acuerdo con la nueva hermenéutica. Para Dios la experiencia natural, la experiencia de autonomía y de creatividad autónoma en el mundo, no es mala, sino el gran don de la creación, tal como se contempla en el designio divino. La vida tiene momentos de experiencia mundana, que son esenciales para decidir el sentido de la vida, pero que tienen un carácter previo o neutro en relación a la decisión religiosa de apertura o clausura existencial ante Dios. Además, una vez que el hombre se decide ante Dios religiosamente, esto no significa que el hombre deba dejar de vivir “en el mundo”: en el mundo que Dios ha querido crear y que posee el don constitutivo de hacer al hombre libre y dejarle abierto el horizonte de ser cocreador de la marcha del universo en una sociedad que es metafísicamente borrosa y, por tanto, pluralista. Dios, por su obra creadora, impulsa al hombre a la experiencia natural y a la lucha contra el sufrimiento en el drama de la vida.

3) *Una nueva pedagogía de la fe cristiana.* La inquietud de la iglesia por la in creencia, indiferencia y falta de motivación religiosa de los creyentes no nace de la preocupación por una pérdida de poder o influencia social. Es la inquietud que nace de la responsabilidad hermenéutica: constatar que cuanto se hace no sirve para que la gente entienda qué es el cristianismo y tenga la opción a aceptarlo libremente y a enriquecer así sus propias vidas. Es la angustia de saber que no se está respondiendo con calidad a la misión de proclamar la doctrina de Jesús para que ante ella se decida la libertad humana. De ahí que el documento debiera esbozar los principios de la nueva pedagogía del *kerigma* que reconcilie la “creencia”

con el "mundo". Como decíamos antes, la alternativa a la creencia es sólo la increencia. El mundo, don de Dios para la libertad y la creatividad humana, es para la creencia y para la increencia. El mundo puede vivirse con toda su fuerza desde la creencia. Ésta no impide "vivir": "vivir" en plenitud no debe crear ninguna "mala conciencia" cristiana, ya que el cristianismo como religión de la libertad nos dice que la vida es el don que Dios nos ha entregado en el Misterio de Cristo. Ser cristiano significa que el hombre se cierra a la posibilidad real de hacerse "un Dios en el mundo" (el pecado); pero el cristiano no se cierra al mundo, porque la existencia cristiana es la experiencia natural cocreadora que Dios le ha confiado. Dios le ha situado en una existencia dramática, pero le impulsa a luchar contra el sufrimiento y a gozar del don natural del mismo Dios. El documento conciliar debería reflejar los estudios previos de la psicología religiosa, la antropología, la filosofía y la teología, así como aspectos del nuevo horizonte del compromiso socio-político y del diálogo interconfesional e interreligioso, todo ello iluminado por la nueva hermenéutica de la modernidad.

4) *Etapas de la vida y protocolos de actuación cristiana.* En el documento debería trazar el concilio los principios orientativos fundamentales para la nueva actuación proclamadora del *kerigma* cristiano, de acuerdo con los criterios hermenéuticos de la modernidad. En definitiva esbozaría cómo presentar en la forma adecuada el reto del *kerigma* en las diferentes etapas de la vida, en las diversas circunstancias existenciales, biográficas e intelectuales de las personas. Debería dar las pautas para elaborar numerosos protocolos de actuación que se pudieran aplicar en las circunstancias más concretas y que orientaran la acción proclamadora de los cristianos, dándoles competencia y seguridad. Al mismo tiempo, debería también diseñar la forma de utilizar los recursos técnicos que hoy existen (medios de comunicación, productos audiovisuales, revistas, etc.) para usarlos como medios técnicamente bien aplicados para dar a conocer a los creyentes y a la sociedad qué es el cristianismo, su significación y sentido en el mundo moderno. Las pautas para elaborar después los protocolos debería darlas, por tanto, el concilio, pero su redacción minuciosa debería pasar a comisiones de técnicos postconciliares. Igualmente, se deberían contemplar los recursos humanos disponibles en la iglesia (grupos de diversa naturaleza, institutos laicales, religiosos, clero, asociaciones cristianas, parroquias, etc.) que deberían constituirse en la nueva plataforma de la acción proclamadora de la iglesia, de acuerdo con protocolos rigurosamente establecidos. Es evidente que, dada la incultura de la mayor parte de la masa de los creyentes católicos (que llegaron a hacerse insensibles al reclamo del paradigma antiguo), la nueva hermenéutica debería emprender un proceso recristianizador de dimensiones colosales. Las pautas y criterios técnicos para este proceso en todos sus niveles deberían estar establecidas por el concilio y este sería el objetivo de este documento. Creemos que los medios, materiales y humanos, de que hoy sigue disponiendo la iglesia podrían traducirse pronto en actuaciones de calidad que se difundieran en todos los rincones de la sociedad

para hacer posible que los hombres decidieran su voluntad libre ante el sentido de sus vidas a partir de una imagen de calidad del cristianismo en el marco de nuestra cultura.

6.2. *Sobre el sacramento del orden y la disciplina sacerdotal*

1) *La teología del orden sacerdotal.* Esta teología habría sido ya expuesta y reinterpretada a la luz de la hermenéutica de la modernidad en el documento XII sobre la iglesia, signo del cristianismo universal. En este nuevo documento se abordarían cuestiones relativas a la aplicación del sacramento, así como otras medidas pastorales y disciplinares. La teología del sacerdocio permanecería en los mismos términos clásicos, contenidos en el *kerigma*, y podrían ser asumidos muchos enfoques de la teología antigua (en puntos en que el paradigma filosófico grecorromano estaba menos presente, tal como pasa con la doctrina de muchos santos Padres en lo relativo a la espiritualidad). Sin embargo, la aplicación del sacramento en la iglesia supondría introducir cambios decisivos que, a nuestro entender, serían necesarios y tendrían además una repercusión inmediata en la revitalización de la iglesia.

2) *Extensión del orden sacerdotal: la ordenación de casados.* La asociación entre orden sacerdotal y celibato, que se ha mantenido en la iglesia a lo largo ya de muchos siglos, presenta en la actualidad problemas disciplinares serios que la iglesia debería considerar. El primero, es la tensión a que ha estado sometido el sacerdote, debiendo presentar el *kerigma* sin apoyos hermenéuticos y apoyado en una iglesia, ya ella misma con dificultades y a la defensiva. Por ello cabe decir que su resistencia psicológica y su fe han sido grandes. También se han producido situaciones comprensibles de caos y desmoronamiento en el sentido de la vida. Segundo, son también un hecho los numerosos casos en que se ha constatado sin lugar a dudas la corrupción vergonzante de miembros del orden sacerdotal, como en los casos de pederastia y en otras corrupciones de alto nivel que dejan alucinados a cuantos tienen la información pertinente. Es verdad que se trata de minorías, o casos especiales, pero es evidente que esto produce en la gente una mala impresión que deja huella y se tiende a las generalizaciones injustas (inducidas también calculadas e injustamente por los medios de comunicación). En tercer lugar, es también patente la falta de vocaciones sacerdotales que arrastran una atención deficiente en muchos sectores de la iglesia; el clero tradicional es cada vez más reducido y crece la pirámide de edad. A la iglesia le falta, pues, la presencia sacerdotal de calidad que debería tener para funcionar normalmente. Sea todo esto dicho sin la intención de no querer reconocer la obra meritoria, incluso heroica, que están haciendo muchos sacerdotes en la actualidad. Pero lo bueno no debe impedirnos reconocer la objetividad crítica de la situación. Por ello, es obvio que muchas miradas se vuelvan hacia una posible medida a la que

se da vueltas en los últimos años: la ordenación de hombres casados. Mi opinión es que en el nuevo concilio habría llegado el momento crucial de asumir esta importante medida que en muy poco tiempo reportaría a la iglesia beneficios importantísimos. Es claro que no supondría que el sacerdocio celibatario o la vida religiosa no pudieran seguir como hasta ahora. Deberían potenciarse y, probablemente, el sacerdocio de los casados daría un impulso a su mejora. Los detalles y las orientaciones pastorales precisas para cada circunstancia debería contemplarlas el documento conciliar. Tampoco debe pensarse que esta medida pudiera eliminar de raíz la corrupción entre el clero; el documento, ciertamente, establecería normas disciplinares para prevenirla y controlarla. Pero la corrupción, bajo otras formas, podría seguir existiendo ya que la iglesia es también (como cualquier otra institución humana) una obra de hombres. Esta medida, a nuestro entender, potenciada por la nueva hermenéutica, por la planificación estratégica para hacer presente el cristianismo en la cultura de la modernidad y por los nuevos planes de formación del clero, contribuiría decisivamente a impulsar una fuerza nueva de renovación en la iglesia. El clero celibatario tradicional y el nuevo clero de hombres casados se reforzarían y, por otra parte, recibirían apoyo intelectual y psicológico en la potencia del nuevo paradigma de la modernidad.

3) *Formación*. El documento debería incluir orientaciones y medidas para la regulación de la formación filosófica y teológica del clero, habida cuenta de la nueva hermenéutica y de la orientación conciliar sobre la presencia cristiana en la cultura de la modernidad. Todo ello supondría referirse a los *curricula* de formación, incluyendo las especificaciones para la formación de los sacerdotes casados. Además del estudio especulativo de la filosofía y de la teología, en la nueva perspectiva, se atendería también al estudio de las estrategias, protocolos y medios de comunicación aplicables a la nueva recristianización de sociedades secularizadas que antes hemos mencionado (epígrafe 6.1).

6.3. *Sobre los principios de la moral natural, religiosa y cristiana*

1) *La moral fundamental: natural, religiosa y cristiana*. Es evidente que los principios ontológicos y antropológicos que han servido de guía para tratar las cuestiones morales se han derivado de la filosofía del paradigma greco-romano, en especial de los esquemas escolásticos clásicos, todavía hoy presentes. Así ha sido en general, aunque haya habido también las necesarias adaptaciones *ad hoc* en circunstancias concretas. No obstante, es comprensible que la apertura a la nueva hermenéutica suponga un replanteamiento de aquellos principios que dan sentido a los razonamientos morales, en perspectiva natural, religiosa y cristiana. Para la nueva hermenéutica aparece una idea renovada del mundo real que Dios ha creado, de la estructura de conocimiento que se abre al hombre desde su interior y de la ley natural que manifiesta la ley divina querida por Dios. La ley del

universo es la ley de la libertad, de la borrosidad metafísica, de la autonomía y de la condición cocreadora del hombre en el control de la evolución del universo. Los principios ético-morales no se fundan, pues, en un teocentrismo impositivo, ya que el hombre puede construir una interpretación no religiosa del universo. Tampoco se fundan en la idea clásica de un universo "hecho", en estado constructo y estable al que el hombre debe someterse. La nueva epistemología, abierta y crítica en el sentido expuesto, no dogmática, establecería también una nueva perspectiva en la forma de valorar la diversidad de opiniones ante los problemas morales. Si la nueva imagen de la realidad nos lleva a una nueva hermenéutica del *kerigma* cristiano, y esto es mucho más importante (de esto trata este ensayo), no de otra manera el nuevo paradigma exigiría también una nueva hermenéutica de los principios clásicos de la moral cristiana y de la inserción racional del hombre, personal y socialmente, en la ley natural, reflejada en la razón, de una realidad dinámica y evolutiva. El concilio debería abordar, desde estos principios fundamentales, reubicados ya en la nueva hermenéutica, los grandes temas clásicos de la ley natural, de la moral social, de la moral sexual, de la tecnoética y de la bioética. Todo ello visto en perspectiva natural, religiosa y cristiana. En conexión con lo cristiano este documento debería ser la ocasión crucial para exponer la doctrina actualizada del concepto cristiano de "pecado" en el sentido teológico y en su conexión con los comportamientos morales, así como para el estudio de otras formas menores de inautenticidad moral cristiana.

2) *Una nueva sensibilidad ante los problemas morales.* Se debe pensar que las opciones metafísicas y el "sentido de la vida" concebidos por los hombres se constituyen en una urgencia moral que pesa sobre el comportamiento. El hombre tiende según la idea que tiene de sí mismo de acuerdo con el *logos* de un universo dinámico objetivo. La ideología atea o agnóstica comparte con todo hombre una moral natural que ha dado lugar al consenso sobre la ley natural y sobre el derecho natural que reflejan los sistemas de convivencia socio-política en la modernidad. Las religiones completan la moral natural con su moral específica. También el cristianismo. Pero en todo caso la "idea de la verdad de sí mismo" influye indudablemente en la conducta. Y, si no influye, es porque esa "idea" no es consistente, al tratarse de una existencia desintegrada. De ahí la insistencia de la teología católica en que la fe se traduce en las obras. Sin embargo, aun siendo así como principio, también es verdad que en la conducta del ser humano hay pasiones profundas, asentadas en engramas neurales que producen las tendencias casi irreprimibles heredadas del mundo animal (agresividad, poder, sexualidad) que hacen en ocasiones de la vida humana algo verdaderamente borrascoso y pasional. Por otra parte, la biografía de las personas es en extremo compleja y las pone con frecuencia en situaciones que arrastran hacia lo que no se hubiera querido hacer, pero se impone (como el mismo san Pablo reconoció en su momento). Son muchos los que han visto en ciertas visiones rigoristas e intransigentes de la moral cristiana un obstáculo insalvable para acceder a la fe.

En otras palabras: el rigor moral aplicado por la iglesia (en ocasiones, además, fundado en los cuestionables principios morales hermenéuticos del paradigma antiguo) ha oscurecido a muchos hombres la posibilidad de entender el mensaje esencial del Misterio de Cristo. Pediría por ello que, en la revisión de valoraciones morales que el concilio debería abordar, se tuviera en cuenta el principio de que la misión de la iglesia es proclamar ante todos el mensaje salvador de Jesús que va dirigido al hombre pecador en todas sus miserias y con los fantasmas de su mente, sin que la luz liberadora que Dios ha diseñado en su designio eterno de salvación para los hombres pueda hacerse depender de rigorismos morales que, además, en muchos casos, son “ideología” antigua ya superada por la historia. El mundo y los hombres son como son, y la iglesia no los cambiará. A esos hombres, con sus impulsos naturales, instintos y exigencias inevitables del dramatismo de la vida ordinaria, ha enviado Dios el mensaje de salvación. El mensaje de salvación y esperanza que resplandece en la misericordia de Dios detrás de toda esa atormentante borrosidad y oscuridad de la “noche oscura” de toda vida, es lo que la iglesia debería proclamar con firmeza. Dios no ha hecho depender la salvación de que el mundo llegue a un estado de perfección ético-moral ideal, que nunca se dio en el pasado, no existe en la actualidad, ni probablemente se alcanzará nunca. La iglesia no cambiará el mundo: debe procurar la perfección de todos, pero su mensaje es proclamar que el hombre pecador ha sido salvado, es salvado y seguirá siendo salvado por la Misericordia y por la Gracia del logos cristológico de la creación. En este ensayo sólo hemos tocado lo referente a la ley natural, a la conducta y a la moral (natural, religiosa y cristiana) como tema colateral, pero no ha sido su tema fundamental. Pero creemos que el concilio debería proyectar también el cambio de paradigma hermenéutico sobre los temas clásicos de la ley natural y de la moral en todos sus aspectos, yendo más allá de cuanto hemos tenido ocasión de estudiar en este ensayo.

6.4. Sobre el asociacionismo cristiano en la lucha contra el sufrimiento

El concilio habría hecho ya un llamamiento general a la sociedad humana para denunciar la persistencia del sufrimiento en todas sus manifestaciones y para emprender la lucha final contra la indignidad humana mantenida en la cultura de la muerte (documento IV). Más adelante, el concilio habría también revisado su posición en la sociedad en la dimensión socio-política de la nueva hermenéutica, pasando del teocratismo a la condición civil de la iglesia y al compromiso moderno de los ciudadanos cristianos, en especial a través del asociacionismo (documento VIII). Este documento hablaría de nuevo sobre el compromiso ante el sufrimiento urgiendo de forma concreta a los ciudadanos cristianos a asumir en todos los niveles la lucha constante contra el sufrimiento y la indignidad humana,

insistiendo en el asociacionismo civil abierto como medio más eficaz de realizarlo. Este compromiso de solidaridad con los demás debería ser la primera respuesta moral de la vida cristiana.

1) *Compromiso con el entorno inmediato: familia y sociedad.* El concilio se esforzaría en describir cómo los seres humanos producimos sufrimiento en el entorno inmediato de mil maneras, muchas veces con total inconsciencia. Sin embargo, la esencia del cristianismo es creer en el Amor y comprometerse con el Amor en el ámbito inmediato en que se realiza nuestra vida. Primariamente en la familia y en la sociedad ambiente. El concilio exhortaría a todos a ser radicalmente cristianos y ofrecería una guía para realizar diariamente este compromiso.

2) *Compromiso asociativo social.* En las sociedades desarrolladas y en las del tercer mundo nos enfrentamos continuamente a situaciones en que los seres humanos sufren por pobreza, abandono, soledad, falta de cultura, desintegración social, delincuencia, maltrato psicológico, subdesarrollo, etc. La iglesia y los ciudadanos cristianos deben mantener el compromiso asumido ya durante siglos para asociarse en orden a resolver de forma inmediata el sufrimiento ignorado por la sociedad. Esta caridad teologal ha sido y deberá siendo esencial para los ciudadanos cristianos, que hallarán su fuerza en estos multiformes proyectos asociativos de carácter asistencial. El compromiso ante el sufrimiento inmediato no puede nunca excusarse por razón de atender a tareas superiores. Así lo han entendido los cristianos en la historia y así deberán seguir entendiéndolo.

3) *Compromiso asociativo educativo.* Una causa importante del sufrimiento es la falta de educación, o mala educación, de sectores inmensos de la población mundial. El concilio debería confirmar el valor de los proyectos asociativos, ya muy antiguos en la iglesia, tendentes a la educación de la sociedad y debería exhortar a proseguir en esta tarea. La educación en valores y el entendimiento de qué significa construir un "sentido religioso de la vida" debe jugar un papel esencial en el diseño de una vida para la felicidad. La asociación cristiana para la educación, por tanto, en el primer y en el tercer mundo, con matices distintos, debería verse como una forma esencial de compromiso contra el sufrimiento. En el documento conciliar se expondrían los matices de esta exhortación. Pero un aspecto importante sería revisar el diseño educativo en los centros cristianos para pasar de una educación religiosa unilateral e impositiva (conforme con el teocentrismo del paradigma antiguo) a otra fundada en la conciencia de la dignidad y libertad de la persona humana en un universo borroso que haga acceder al cristianismo como religión de la libertad, en conformidad con los principios establecidos en en epígrafe 6.1. La reformulación de los principios educativos de acuerdo con la lógica del paradigma de la modernidad debería establecerse en el concilio, al menos en sus criterios y pautas básicas.

4) *Compromiso asociativo sanitario.* Otro campo de compromiso cristiano en la lucha contra el sufrimiento ha sido, desde siglos y siglos, la lucha contra la

enfermedad, pues muchos de los sufrimientos que se producen son evitables y, en todo caso, se debe acompañar también a los seres humanos en el sufrimiento definitivo que es el proceso final que lleva a la vejez y a la muerte. El concilio debería ponderar el trabajo extraordinario que ejercen en todo el mundo los cuerpos sanitarios, en muchas ocasiones con sacrificios personales importantes, colaborando en el tercer mundo. Desde el campo del compromiso cristiano el concilio debería agradecer su labor a las numerosas organizaciones cristianas, de larga tradición, que ya luchan por ayudar a quienes sufren por enfermedad y por vejez y debería exhortar a seguir impulsando los movimientos cristianos comprometidos en esta lucha.

5) *Compromiso asociativo político*. Los sufrimientos mencionados podrían ser resueltos en gran parte (pobreza, enfermedad y asistencia sanitaria, hambre, subdesarrollo, explotación, etc.) si quienes dirigen la política de las naciones tuvieran ideas claras y voluntad decidida para resolverlos. Son quienes detentan los medios que podrían hacerlo posible. Las exhortaciones de la iglesia en sus documentos sobre doctrina social han caído en el vacío durante años, se hace muy poco y los problemas crecen en dimensiones mayores que las soluciones que se alcanzan. En la actualidad, no se ven en el horizonte ni ideas factibles para resolver el problema, ni interés por buscarlas, ni la voluntad de afrontar un compromiso decidido por el cambio humanista que se necesita. El concilio (en conexión con el documento IV y con el documento VIII) debería aquí exhortar con mayor concreción a que, en el ámbito de la ciudadanía civil, los cristianos emprendieran cuantas iniciativas contribuyeran a forzar a los poderes políticos, nacionales e internacionales, a diseñar el plan internacional de la lucha final contra el sufrimiento. Debería insistirse en que el sufrimiento es un problema dramático que está ahí y cuya solución no admite demora. No hacer cuanto se pueda, con urgencia y pragmatismo, debería pesar moralmente en la conciencia humana y cristiana. El concilio debería insistir en que hay algo que se puede hacer, porque se dan las condiciones objetivas para ello: el control de los poderes públicos por la sociedad civil. La filosofía política democrática, que hoy impera al amparo de la modernidad, hace depender el poder político de la voluntad del pueblo, de los ciudadanos. Por tanto, lo que falta es organizar civilmente a los ciudadanos –organización en la que la ciudadanía cristiana podría jugar un papel decisivo de liderazgo– para forzar y controlar el poder político que hoy constituye rígidas “estructuras de dominación” sobre la sociedad. Sería en este documento (si el movimiento de acción civil Nuevo Mundo estuviera ya organizado y hubiera llegado a lo que antes llamábamos sus “dimensiones de crecimiento crítico” apropiadas) donde el concilio podría introducir alusiones veladas pertinentes al apoyo a Nuevo Mundo que después pudieran tomar forma al desarrollarse en posteriores intervenciones de la iglesia más explícitas en documentos postconciliares.

6.5. *Sobre la convergencia interconfesional cristiana*

Preámbulo: Transcendencia del documento. Este documento y el siguiente (sobre la convergencia interreligiosa) serían, sin duda, desde un punto de vista de su influencia real y de su capacidad de cambio social, de los más importantes del concilio. La guía filosófica y teológica de sus contenidos puede verse en el capítulo VI de este ensayo. No vamos a repetir lo que entonces se explicó con amplitud, pero insistimos en el convencimiento de que aquellos principios son los que deberían establecer el marco del documento conciliar que hiciera un llamamiento profundo a las iglesias cristianas para abrir una vía históricamente trascendental hacia un nuevo modo de realizar la “comunión” en la fe y la “convergencia” interconfesional cristiana. Es evidente que, la celebración del concilio habría supuesto una preparación de documentos que habría facilitado el contacto previo con las iglesias cristianas.

1) *El mutuo reconocimiento entre las iglesias cristianas.* En el documento conciliar debería comenzarse por una reconstrucción de la historia para explicar cómo se llegó a la escisión entre las grandes confesiones cristianas. Cada iglesia tiene contenidos esenciales de su autocomprensión teológica a los que no se puede ser infiel. Sin embargo, el concilio debería exponer la lógica del mutuo reconocimiento intercristiano y las consecuencias a que esta lógica conduciría. En los términos comentados en el capítulo VI sería posible que las confesiones cristianas reconocieran el núcleo dogmático esencial de la iglesia católica, a la vez que ésta reconociera también la legitimidad teológica e histórica, así como la autonomía e independencia de las diversas confesiones cristianas. El mutuo reconocimiento debería ser posible (por no suponer una contradicción interna) para cada uno de los núcleos teológicos esenciales de las iglesias. Así, el camino hacia la convergencia sería posible de acuerdo, por una parte, con la dogmática católica y, por otra, con las exigencias teológicas irrenunciables de cada una de las iglesias. El futuro, o se diseña de una forma posible o es inútil intentar abordarlo. La “comunión” interconfesional cristiana sería posible. La iglesia católica debería explicar y ofrecer en el concilio el camino de la “comunión” (que no cerraría la continuación del diálogo hacia el mayor acercamiento teológico y hacia la “unión”) como actuación excepcional para revitalizar el cristianismo en nuestra época.

2) *Llamamiento a crear la Asamblea de la Comunión Cristiana.* El concilio debería hacer también un llamamiento cordial a que el entendimiento posible, sobre la base del mutuo reconocimiento intercristiano, condujera a la fundación de la Asamblea de la Comunión Cristiana (ACC). Se trataría de algo nuevo, de un diseño de comunión distinto a cuantas formas de comunión intercristiana han sido organizadas hasta ahora, ya que esta nueva “comunión” (que no debería confundirse con “unión”) debería estar liderada por la iglesia católica sobre

presupuestos teológicos nuevos y con ocasión de la entrada del cristianismo en el nuevo paradigma de la modernidad. Esta Asamblea, por tanto, debería hacer posible que, por primera vez en la historia, el cristianismo hablara a la sociedad con una misma voz. La recristianización de la sociedad ante el problema de la incultura, indiferencia, ateísmo y agnosticismo debería ser una empresa en que participara la ACC como tal, estableciendo planes de proclamación del *kerigma* en el marco del paradigma cristiano de la modernidad. El concilio debería abrir así el horizonte para vislumbrar la potencia de una futura actuación "en unidad" (comunión) de todas las iglesias cristianas.

3) *Asociacionismo civil en la lucha contra el sufrimiento*. Este documento debería incluir también un llamamiento a las iglesias para colaborar en el asociacionismo cristiano en la lucha contra el sufrimiento. Debería insistir en la responsabilidad moral cristiana que supondría dejar de hacer algo que, si se hiciera, pudiera contribuir decisivamente a la lucha contra el sufrimiento y la indignidad humana. La necesidad y la fuerza del compromiso civil cristiano dependería de su capacidad de aunar a las confesiones cristianas en proyectos asociativos participados para intervenir a la sociedad política desde la voluntad organizada de los ciudadanos. Esta vía de compromiso moral hacia la debida praxis cristiana, la responsabilidad pendiente con la historia humana, podría ser mejor gestionada y orientada si se hubiera constituido la deseada Asamblea de la Comunión Cristiana. Las iglesias cristianas en comunión, comprometidas en el movimiento asociativo civil podrían jugar un papel histórico decisivo en la transformación de la sociedad humana en el apoyo al eventual movimiento civil Nuevo Mundo. La acción solidaria inter-cristiana, en convergencia con las otras religiones, tal como consideramos en el capítulo VI, coincidiría entonces con la dinámica emergente de la sociedad civil que permite atisbar la filosofía de la historia.

6.6. *Sobre la convergencia interreligiosa*

Preámbulo: Transcendencia del documento. El concilio debería ofrecer a las grandes religiones una convergencia sobre los principios fundamentales de la apertura a Dios y a la Transcendencia que hiciera posible la solidaridad interreligiosa en apoyo de las creencias ancestrales propias de las diferentes tradiciones historicistas. El concilio debería ofrecer el diálogo y un diseño de los cauces posibles de convergencia desde la persuasión de que no tiene sentido que quienes creen en Dios, en el mismo Dios que debe estar presente en todas las religiones, se ignoren, incluso se miren con recelo, se combatan y den la impresión de que están hablando de dioses distintos que se conciben en mundos absolutamente contradictorios entre sí. Las religiones deben mostrar que les une una misma experiencia de Dios y que representan construcciones con una profunda coherencia de fondo que responden a la única presencia universal del Dios de la Creación.

La presencia trinitaria de Dios Uno (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo) está en la ontología del universo y en el "espíritu" de todos los hombres, y de todas las religiones. El Espíritu de Jesús, para la iglesia, está presente en todos y la proclamación de esta presencia universal, de la que es responsable y depositaria, es su misión fundamental, en respuesta al encargo del mismo Cristo en su providencia sobre la historia. La guía esencial para este diálogo y para sentirse solidario con las grandes religiones puede verse en el análisis expuesto en el capítulo VI, y más en general en la línea argumental que hemos defendido en este ensayo, donde queda explicado el papel singular de la iglesia institución y, al mismo tiempo, su profunda identificación con el universal religioso como "iglesia universal". La lógica dialogal argumentada ya en numerosos lugares de este ensayo es, para nosotros, válida y podría constituir el eje vertebral del documento que aquí sugerimos. Hacemos aquí referencia sólo a ciertos perfiles esenciales de su contenido.

1) *El universal religioso y el mutuo reconocimiento.* La persuasión de que el plan salvador de Dios va dirigido a todos los hombres induce a pensar con justificación que las grandes tradiciones religiosas nacidas en diferentes tiempos y lugares de la historia del mundo responden a formas de acercamiento a una misma Divinidad que han sido concebidas por la creatividad cultural humana. El diálogo interreligioso debería, pues, fundarse en la convicción de que Dios ha llenado multiformemente la historia. Desde esta convicción el concilio debería exponer los principios de lo que antes hemos llamado el mutuo reconocimiento interreligioso: una mirada de simpatía, solidaridad y enriquecimiento respectivo entre las grandes religiones. Nos referimos de nuevo a la guía mencionada del capítulo VI.

2) *Universal religioso y cristianismo universal.* Aunque todas las religiones tienen su "núcleo específico propio", existe un "universal religioso" presente en todas las religiones. Lo propio, lo específico, lo diferencial que distancia unas religiones de otras es el núcleo específico, ligado lógicamente a las tradiciones historicistas propias de cada cultura. Los ritos, el culto, la religiosidad popular hacen perceptibles inmediatamente las diferencias, pero detrás de la "escenografía historicista" se esconde la experiencia profunda de Dios en todas las religiones y la ponderación existencial del sentido de la vida. El concilio debería explicar por qué el cristianismo considera que su esencia religiosa pertenece al universal religioso y por qué, en algún sentido, lo esencial cristiano está presente en el núcleo mismo de la experiencia religiosa de todas las religiones. Toda religión es una apertura y una esperanza en el poder salvador de Dios y en la salvación trascendente que se acepta a pesar de la oscuridad, la lejanía y el silencio de Dios, aceptando el drama de la vida en su integridad. En este logos religioso se acepta de forma vivificadora el designio divino de la creación del mundo según lo que la persona de Jesús ha revelado, y el cristianismo acepta, como designio cristológico de la creación. La "letra pequeña" del cristianismo —digamos, la iglesia institución fundada por Cristo y sus medios organizativos para vivir la adhesión a la doctrina de Jesús— están

al servicio de mantener y proclamar ante el mundo el mensaje del "cristianismo universal" que está metido en la esencia del "universal religioso".

3) *Apelación directa a las grandes religiones.* El documento debería incluir también una apelación directa a las grandes religiones, dirigiéndose a cada una en particular. Debería presentar una exposición positiva de sus teologías propias y una propuesta de interpretación de por qué la esencia del cristianismo está en ellas y por qué ellas están presentes enriquecedoramente en la religiosidad cristiana. Con cada una de las religiones debería reconstruirse el proceso de mutuo reconocimiento y, al mismo tiempo, el enriquecimiento mutuo en la idea de Dios y en la forma de vivir la experiencia religiosa. El capítulo VI puede servir de guía de los contenidos que, a nuestro entender, debería tocar este documento conciliar. Debería también exhortarse a las grandes religiones a entender que todas juntas debieran afrontar la misión de proclamar la realidad de un Dios creador del universo que alberga un sorprendente plan de salvación. Frente a un mundo moderno de increencia y de indiferentismo religioso, que se extiende y mina por dentro la credibilidad de las grandes religiones, haciendo perder a muchos hombres la fe en un Dios que liberará a la humanidad, sumiéndolos en la oscuridad de la desesperanza y de la muerte, la acción solidaria de las grandes religiones, en mutuo reconocimiento, hallaría una gran fuerza para impulsar la religión en el campo de influencia de cada una de sus diversas culturas.

4) *Asociacionismo civil en la lucha contra el sufrimiento.* Por último, este documento debería plantear de nuevo el problema del sufrimiento humano, al tiempo en que hiciera un llamamiento dramático a la movilización universal del mundo de las religiones, a través de los ciudadanos religiosos, que deberían ser el impulso capital de los movimientos de acción civil que asumieran la nueva responsabilidad histórica de cambiar el rumbo de la historia. El mundo podría ser transformado por la acción de los ciudadanos y el entendimiento religioso establecería la base de consenso y de solidaridad entre las religiones para que se diera la colaboración religiosa para llegar al cambio humanista de importancia histórica excepcional. Las religiones podrían estar en un momento de la historia en que su colaboración hiciera posible una de las transformaciones más grandes de la historia humana hacia la paz y la justicia entre las naciones.

6.7. *El enigma metafísico, el drama de la historia y el probable Dios oculto (Documento Final)*

Preámbulo: Los signos que fundan la esperanza metafísica. El documento final del concilio debería ser, a nuestro entender, uno de los más importantes. El concilio, una vez concluido su excepcional proceso hermenéutico del *kerigma* cristiano desde la modernidad, debería ponerse en la situación de aquellos que lo reciben y lo consideran desde diferentes actitudes personales: los creyentes católicos

que han permanecido fieles a la iglesia en la oscuridad de los últimos siglos; los cristianos de otras confesiones que han atravesado la misma crisis y que han mirado con inquietud a la iglesia católica; los religiosos no cristianos distanciados en mundos hasta ahora impenetrables; las personas que han tenido indudables experiencias religiosas y están abiertas a la Transcendencia, pero no han visto el sentido de integrarse en las grandes religiones; los indiferentes que viven sus vidas preocupados sólo ante los estímulos inmediatos de la vida o del consumo, abocados al drama existencial que inevitablemente llegará; los ateos que por su crítica radical a las religiones existentes, por su ponderación del drama de la historia y del Mal, por su construcción intelectual científico-filosófica de una explicación del universo sin Dios, viven en la persuasión de que Dios no existe; los agnósticos, desbordados por el enigma metafísico del universo, que no se atreven a comprometerse ni con el teísmo ni con el ateísmo, pero se mantienen al margen de una apertura a Dios y de un compromiso religioso. El concilio debería meterse dentro de la expectativa existencial de estos grupos de hombres para ofrecerles una presentación de su obra teológica. Debería ser capaz de tocar las fibras sensibles más profundas de cada una de las posiciones existenciales mencionadas, como hablando a la conciencia individual de cada hombre. Este importante documento final debería ser una llamada a la esperanza porque existen signos creíbles, verosímiles, de que, por detrás del enigma del universo y del drama de la historia, todo está respondiendo al designio sorprendente del plan salvador de un Dios existente, fundamento de la Realidad y del Ser. Este documento debería ser como la sinfonía final en que el concilio tratara de sintetizar su esfuerzo teológico para tocar las fibras existenciales más íntimas de cada persona.

1) *Enigma del universo y drama de la historia: el ámbito de libertad.* En el concilio se habría comunicado un mensaje muy claro, cuyo alcance y verdadera fuerza dependería de la lectura del designio creador de Dios que nos hace entender el mundo descrito por la modernidad. El universo es un designio para la libertad plena, sin enmascaramientos ni reducciones veladas. El universo enigmático en el que los hombres deben afrontar con sufrimiento el drama de la historia y de sus "historias personales" es el universo querido y creado por Dios. La realidad creada mueve a la "santidad", pero hace posible la negación de Dios, es decir, el "pecado". El concilio es consciente de que, en este mundo de la libertad, Dios no ha querido "imponerse" a nadie. El concilio reconoce y respeta la libertad del hombre para situarse en un sentido-de-la-existencia sin Dios, en el ateísmo, en el agnosticismo o en el indiferentismo. Cree que esto es una posibilidad abierta por Dios que el hombre puede asumir con honestidad natural y que no sorprende al cristianismo. El concilio reconoce y respeta también la multitud de "mundos historicistas" con que la religiosidad natural ha creado diversificadamente la aceptación existencial y su vivencia en ricos ámbitos culturales, que gozan de la presencia de Dios. Es un hecho incuestionable que la historia, y mucho más

en la experiencia histórica de la modernidad, se nos muestra, en efecto, como un portentoso escenario para la libertad y la creatividad humana. El cristianismo acoge la libertad como la obra creadora de Dios y no se extraña de los multiformes productos de la libertad.

2) *Los signos del designio transcendente de un Dios oculto.* El designio de libertad establecido por Dios en su eterno plan de ofrecer al hombre la filiación divina, por la mediación redentora del logos cristológico, que ha supuesto la “humillación” de Dios ante la realidad (ocultamiento divino), contemplaba una creación en la que el hombre no sólo pudiera “negar a Dios”, sino también “leer los signos” que le permiten vislumbrar la presencia de Dios y atender a su oferta personal, encaminándose hacia la santidad. El concilio quiere proclamar estos Signos, presentes en los documentos conciliares, porque confieren paz a quienes han comprometido sus vidas aceptando a Dios y porque sitúan a la increencia en el filo mismo del riesgo de sus opciones existenciales. Estos signos pueden ser leídos por quienes tienen la “voluntad libre de creer”, pero no se imponen a quienes tienen su “voluntad cerrada a la oferta divina”. Pero, en todo caso, la enigmática presencia en estos signos de la sorprendente Transcendencia Divina colocan al hombre y a la historia en el filo de una encrucijada responsable.

3) *El signo de la naturaleza (el Padre).* El concilio debería exponer aquí una síntesis de los argumentos que muestran a Dios como verosímil fundamento de la Realidad y del Ser del universo, de la vida y del hombre. Primero, la forma en que el hombre natural intuye, por su conocimiento profundo y ordinario, que el universo muestra la Gloria de Dios, quedando así abierto a la posibilidad de un Dios transcendente creador. Segundo, los argumentos científico-filosóficos que confirman las intuiciones del hombre natural. Nos referimos (capítulo IV) a los argumentos a) sobre la consistencia y estabilidad del universo, b) sobre la producción de orden, físico y biológico, en el universo y c) sobre la naturaleza y origen de la sensibilidad-conciencia. El concilio debería apoyarse en la nueva visión holística de la ciencia para mostrar la verosimilitud de un Dios que funda la naturaleza profunda de las cosas y abarca el universo con su presencia.

4) *El signo del Misterio de Cristo (el Hijo).* El impulso hacia la Vida –que nunca decae por dramática que sea la existencia– mueve al hombre a confiar en la existencia real de un Dios oculto y en silencio, ante el enigma del universo y el drama del sufrimiento. La religiosidad natural supone necesariamente, como exigencia de la misma condición metafísica del hombre, confiar en la obra liberadora final del Dios oculto, por encima de su lejanía y de su silencio. Esta condición metafísica ha sido entendida por la cultura de la modernidad que nos sitúa en un mundo enigmático. El concilio debería proclamar que la Voz del Dios de la Creación, manifiesta en la modernidad, y la Voz del Dios de la Revelación pronunciada en el Misterio de Cristo entran en una sorprendente armonía respectiva. El *kerigma* cristiano, constituido hace dos mil años, tiene

hoy, en efecto, una impresionante convergencia con la experiencia existencial del hombre en la cultura de la modernidad. El concilio debería explicar, según los argumentos desplegados en este ensayo, la naturaleza del Misterio de Cristo como el gran Signo introducido por Dios en la historia para impulsar la apertura al Dios oculto y liberador.

5) *El signo de la experiencia religiosa (el Espíritu Santo)*. La experiencia religiosa subjetiva, que parece pertenecer a la naturaleza humana, así como las religiones aparecidas en marcos historicistas diversificados, induce a considerar que los hombres han tenido, y siguen teniendo, una misteriosa experiencia, mística, de relación con el Espíritu de Dios que parece cercano al "espíritu" humano. Esta presencia interior de la Voz del Espíritu divino es también un Signo de que el Dios oculto y en silencio es un Dios que se interesa por el hombre prepara la liberación de la historia. El concilio debería explicar cómo se entiende desde el *kerigma* cristiano la presencia del Dios Espíritu como presencia del Dios Trinitario que, tras el sacrificio redentor del Verbo en Cristo, hace posible la obra creadora (obra del Padre) y derrama la fuerza del Amor divino sobre la creación (obra del Espíritu Santo).

6) *El diseño de libertad: santidad, pecado y el drama de la historia*. Estos signos de la presencia de Dios impulsan al hombre a la fe, a la esperanza y al Amor hacia un Dios trascendente, pero no se imponen necesariamente. Deben ser valorados y aceptados por el hombre libre, al que Dios ha dejado abierta la pura mundanidad sin Dios en la estructura del mundo creado. El plan de Dios ha sido hacer posible que todos los hombres puedan aceptar a Dios, y llegar al conocimiento de la Verdad. Pero este plan contempla desde la eternidad, según el *kerigma* que transmite el cristianismo y el concilio proclama, que la libertad "realísima" crea el pecado y la santidad. El *kerigma* y la tradición cristiana contemplan un plan de Dios que cuenta con el pecado, la negación de Dios e incluso la violencia frente a la creencia: el Misterio de Iniquidad generado en la voluntad humana que se resiste a creer en el Amor de Dios, a pesar de su lejanía y de su silencio. El plan de Dios parece contar con el drama de la historia, que concluirá con el drama personal de aquellos que acaban sus vidas cerrados existencialmente a Dios. El plan de Dios es la santidad de los Justos que de hecho se realiza en la "iglesia cristiana" y en la "iglesia universal". Pero este plan cuenta con la cerrazón final de la existencia en el "pecado".

7) *La creencia*. Puede ser la creencia de los cristianos católicos, de las otras confesiones, de las otras religiones o de quienes son interiormente religiosos en el fuero íntimo de sus conciencias. A todos ellos, a cada uno en su condición específica, debería dirigir el concilio una palabra de aliento final para seguir en sus respectivas experiencias religiosas. El concilio debería alentar a vislumbrar los signos de unos tiempos excepcionales en que el sentido de la apertura a Dios nos permite sentirnos fuertes y en paz con nuestras conciencias ante el enigma y el drama de la historia. Los signos actuales de la creencia, profundizados por fin

desde la cultura de la modernidad, nos permiten asentarnos con realismo en el mundo y abrirnos a un futuro consolador de esperanza y de Luz.

8) *La increencia.* La increencia puede darse como ateísmo, agnosticismo o como indiferencia, pero siempre supone estar al margen de la apertura personal al Dios Espíritu que llama interiormente, que podría ser un Dios oculto/liberador (o sea, el Dios del Misterio de Cristo) y que podría responder racionalmente al enigma sobre la Realidad y el Ser del universo, de la vida y del hombre. El concilio debería reconocer el *enigma* y el *drama* que mueven a la increencia: la crítica hacia el mundo de las religiones y del clericalismo, por sus deficiencias, impropiedad, incoherencia, fragilidad y pecado; la ponderación del aparente sentido del Mal y el Sufrimiento de la "dramática" de la historia; la posibilidad, construible por la razón, de una explicación científico-filosófica de un universo sin Dios. Pero el concilio debería dirigirse al corazón de quienes están cerrados a Dios, instándoles a reconocer que la "increencia religiosa" es también una "creencia sin religión". Sin embargo, ante la incertidumbre metafísica del universo, la creencia está en la paz de un futuro de plenitud. Pero la increencia vive abocada a la muerte para siempre, al final dramático de la vida, con un dramatismo que el *kerigma* cristiano anuncia sin titubeos, aunque sea difícil su hermenéutica teológica. El concilio debería dirigirse al corazón de todo hombre para exhortarle a creer en el Amor de Dios, a pesar del enigma y del drama de la existencia, a pesar de la lejanía y del silencio del posible Dios oculto y liberador. El concilio debería exhortar a la increencia a salir del desasosiego inevitable de estar en el vacío y de la oscuridad final del drama tras la muerte, para abrirse a la luz de los Signos que nos hablan de Dios.

9) *Compromiso histórico, iglesia en sociedad y el ciudadano cristiano.* El concilio, en este documento final, debería recapitular su doctrina sobre el puesto de la iglesia, y de las religiones, en la sociedad de la modernidad. Replantear de nuevo el inmenso problema del sufrimiento humano en la historia y la necesidad de que las religiones readapten su compromiso socio-político en la perspectiva del ciudadano religioso y del ciudadano cristiano. El compromiso a través del ejercicio de la condición ciudadana de los creyentes debería unirse a todos los ciudadanos, también los no creyentes, para diseñar estrategias de acción civil creativas que fueran inmediatas, eficaces y pragmáticas para combatir el sufrimiento humano. El concilio debería hacer una llamada final a todos para sentir la excepcionalidad de los tiempos que vivimos y la necesidad de un esfuerzo imaginativo para anticipar lo que podría ser la gran contribución futura de las religiones a la historia de la humanidad.

10) *La esperanza final: hay signos de que la Vida sea posible.* El concilio debería concluir haciéndose eco del primer documento conciliar sobre la existencia y su aspiración a la vida. Después del recorrido a través de todos los documentos conciliares anteriores debería insistirse en la incertidumbre y en la inseguridad de la vida humana, abierta al enigma del universo y al drama del sufrimiento. No

obstante, el concilio debería ponderar los numerosos signos que permiten atisbar que quizá el universo y la historia podrían responder al misterioso y sorprendente designio de un Dios Transcendente que crea la Libertad y la Dramática en que se ve inmersa la existencia de todo hombre. El concilio debería explicar que los Signos de confianza no consisten en la ilusoria “perfección humana” de quienes constituyen las iglesias y las religiones, que no pueden sino arrastrar su fragilidad y sus deficiencias, propias de la condición humana. La iglesia cristiana es sólo Signo de la Divinidad en cuanto transmite y proclama en el *kerigma* el Signo de las palabras y de los hechos de Jesús, al que ella misma se adhiere desde su fragilidad; la condición humana de la iglesia sólo es por sí misma signo de su propia fragilidad. Por ello, el concilio, sintiéndose unido a todas las religiones y confesiones cristianas en el “universal religioso”, en el “universal cristiano” y en la “iglesia universal”, debería proclamar su confianza y su experiencia existencial de que la historia responde efectivamente al plan liberador de un Dios que nos ama y que ha establecido una historia de salvación en que la libertad se ejerce con equilibrio en un universo enigmático y dramático.

7. Conclusión: la lógica de la historia y la lógica del concilio

Quizá pueda alguien considerar ingenuo que el resultado de la simulación del concilio responda al contenido de las opiniones del autor de este ensayo. Si se consideran las cosas, sin embargo, lo ingenuo sería más bien pensar que la simulación no fuera a responder a las líneas argumentativas construidas en el ensayo. Para esto precisamente hemos establecido los argumentos que se han ido levantando poco a poco en los diversos capítulos. Son los argumentos que muestran la situación y la encrucijada intelectual en que se halla el mundo de las religiones, en especial el mundo cristiano, de tal manera que el contenido del concilio debería responder a esas grandes cuestiones y construir sus soluciones de acuerdo con lo que pide la lógica de la historia. Nuestro ensayo ha sido un análisis de la lógica de la historia –historia de las religiones, del cristianismo, de las naciones– y ha mostrado cómo de ella nace el contenido del concilio. Este ensayo está, pues, construido para mostrar que la lógica de la historia pide la celebración de un concilio y que esa misma lógica es la que establecería la pauta lógica del contenido del mismo concilio. Nuestro objetivo era, desde el inicio, mostrar que el concilio es posible porque es la historia misma la que nos induce a establecer la pauta de sus contenidos.

No sería suficiente pedir un concilio en vacío, sin contenido. Nuestro fin era precisamente mostrar que, al menos, un concilio sería posible y estaría lleno de contenido: el que nosotros proponemos. Es evidente que un concilio real, dirigido

por el papa, sería soberano para proponerse problemas y soluciones. Al menos, entre otras que pudieran surgir, debería tener en cuenta la propuesta que aquí hemos argumentado. Es también evidente que, si el concilio llegara a celebrarse, sería porque antes se habría despertado un amplio ambiente de reflexión y de discusión sobre nuestra situación histórica y sobre lo que debiera ser el concilio. No nos cabe duda de que este proceso de reflexión, abierto y honesto cristianamente, sometería a examen nuestras propuestas y sin duda las mejoraría en calidad. Haber contribuido a suscitar un movimiento internacional en torno a la necesidad del concilio sería ya un premio suficiente a nuestros esfuerzos. Como Feryerabend creemos que la proliferación de teorías (es decir, de propuestas teológicas) es el mejor camino hacia la selección crítica de las mejores. Es lo que debería hacer el concilio.

Estas líneas argumentativas convergentes, que podemos contemplar ahora retrospectivamente al concluir este ensayo, representan la lógica de la historia y confluyen en la constitución de la trama del concilio "exigido por la historia". Un concilio que avalara el gran cambio paradigmático, pendiente desde hace varios siglos, que ya es posible porque el paradigma de la modernidad ha sido trazado con firmeza y consistencia científico-filosófico-teológica. Un concilio que hiciera posible la nueva convergencia interconfesional e interreligiosa que impulsara un horizonte de compromiso civil de los cristianos que pudiera tener una transcendencia histórica excepcional en la lucha contra el sufrimiento humano. La conexión lógica de estos argumentos, trazados a lo largo de este ensayo, funda la apelación lógica al concilio ecuménico. El núcleo esencial de lo que debiera hacer el concilio es avalar el paradigma de la modernidad, en lo filosófico-teológico y en lo socio-político, cuya naturaleza ha sido argumentada. A nuestro entender, es difícil contraargumentar nuestra argumentación porque el contenido del nuevo paradigma de la modernidad se construye dejándonos llevar por lo que pide la lógica del mundo moderno. Es la lógica de la historia la que acaba impulsando la necesidad lógica y el contenido filosófico-teológico del nuevo concilio al que apelamos y cuya simulación hemos expuesto.

Responsabilidad histórica y creatividad cristiana

Somos conscientes de que el ensayo que concluimos, en el conjunto de las otras dos obras que lo preceden y que le dan sentido —*Dédalo* y *Hacia un Nuevo Mundo*— pueda suscitar una sensación de vértigo. Nosotros mismos tenemos la misma sensación de embarazo al contemplar no sólo la variedad de temas que han sido objeto de reflexión, sino también la ambición y la relevancia de sus propuestas. A lo largo de esta trilogía hemos pensado sobre la historia de las naciones y sobre la historia de las tradiciones religiosas, especialmente sobre el cristianismo y el estado filosófico-teológico de la iglesia católica. Pero el fondo de nuestras reflexiones ha apuntado hacia el futuro: el futuro de la gran aventura humana por alcanzar el “dominio en comunión” sobre la naturaleza, haciendo frente al sufrimiento, al inevitable drama de la existencia humana, y el futuro del cristianismo y de las religiones en la historia por venir. En ambos casos hemos osado prever qué podría suceder y hemos trazado un proyecto para que pudiera hacerse realidad el futuro. Hemos concebido propuestas tan ambiciosas y tan relevantes que se transforman, ciertamente, en una inevitable sensación de vértigo: la entrada de la historia civil en una nueva época que se caracterizaría por el protagonismo emergente de la sociedad civil y la entrada de la historia religiosa en un tiempo nuevo en que debería producirse el ansiado cambio de paradigma filosófico-teológico y socio-político en el cristianismo. Por ello, la convergencia histórica de estos dos cambios sustanciales transformaría sin duda nuestro mundo. ¿No es esto demasiado ambicioso?

El vértigo ante la dimensión abierta por estas propuestas se explica por la inevitable sensación embarazosa de que sólo por estar apuntando tan alto, sólo por ello, habrá quien piense que se trata de uno más de tantos desvaríos visionarios y proféticos que son objeto de sospecha inmediata; o quien se sienta molestó y agresivo contra quien se atreve a “mirar tan alto”. Quiero repetir aquí lo que ya afirmé en *Hacia un Nuevo Mundo*, a saber, que no nos sentimos profetas. En la

trilogía no se anuncia nada que deba suceder y de cuyo anuncio nos sentimos responsables. Nada de esto. Más bien somos escépticos y albergamos dudas en torno al efecto que tengan nuestras propuestas, si es que en realidad van a tener un efecto. Lo que sí debemos sostener es que cuanto hemos defendido resulta de una consideración racional objetiva de los factores que concurren actualmente en la historia civil y en la historia religiosa. Tenemos la osadía de proponer algo de mucho alcance porque nuestro ejercicio de la razón crítica nos lleva a poner de manifiesto circunstancias concurrentes y un estado en la evolución de las ideas que permiten conjeturar que bien pudiera suceder cuanto proponemos. Además, a lo largo de la trilogía, hemos explicado claramente las razones que tenemos para argumentar que tales conjeturas son posibles. Ante obras como este ensayo (siempre ha pasado así) es fácil que los que se sienten molestos ante ella pronuncien frases descalificadoras, que son como piedras irresponsablemente lanzadas al aire; pero no es tan fácil afrontar una descalificación seria fundada en la argumentación, es decir, analizando con precisión qué dice la obra (y para ello hay que entenderla) y mostrando por qué se trata de algo "descalificable" (y en ello el descalificador se compromete al mostrar las tesis desde las que descalifica). Es claro que sólo estas últimas críticas pueden calificarse como intelectualmente honestas y responsables.

Es más, a mi juicio, estas conjeturas que defendemos (en la historia civil y en la historia religiosa) proponen lo que debería pasar y que, si no sucediera, debería contar como un déficit histórico importante. Pero, si soy sincero, no debo negar que, a pesar de todo, quiere brotar en mi interior un cierto optimismo histórico: cuando la lógica de la historia presiona en una dirección (y hasta el momento estoy persuadido de que esta lógica histórica existe) es difícil que sea frenada y acabe en un colosal fiasco. Podrá pasarse por tránsitos tortuosos, con revueltas y más revueltas, pero finalmente sucede lo que impulsaba la lógica de la historia. Sin embargo, no me es fácil desprenderme del pesimismo realista (que se impone con los años) y de la oscuridad sobre la eficacia final de mis esfuerzos.

La fuerza interior que me ha llevado a componer esta trilogía, venciendo el desánimo comprensible en muchos momentos, y el temor a ser considerado un visionario, es la convicción intelectual de que cuanto he concebido en ella es pertinente. Propuestas no sólo pertinentes, sino un plan congruente, construido con argumentos evaluables, que haría posible un colosal cambio histórico. Para que suceda serían necesarias dos cosas: que el proyecto de transformación estuviera intelectualmente formulado con precisión y que la libertad personal de los hombres se inclinara a comprometerse con el proyecto. No podemos hacer aquí sino poner nuestro pequeño grano de arena para contribuir a delimitar intelectualmente las líneas lógicas que convergen en la conyuntura actual. Lo que los hombres quieran hacer con sus voluntades libres no depende ya de nosotros, aunque podamos confiar en el supuesto de que la lógica de la historia es impá-

ble y, para quienes creemos, confiar también en el supuesto de la Providencia de Dios que influye sobre la historia por caminos inescrutables.

Por tanto, la convicción de que las ideas defendidas en la trilogía son serias y responden además a una necesidad objetiva percible me hacen sentir la *responsabilidad histórica* de no callar. Al mismo tiempo, entiendo también que debo confiar, en principio, en la creatividad cristiana: el cristianismo puede ser capaz de sentir esa misma responsabilidad sentida por mí y de embarcarse en un excepcional proceso de *creatividad cristiana*. En la base de la trilogía alienta la responsabilidad histórica que rompe las inhibiciones que frenan la creatividad cristiana. Por ello mismo, la trilogía, como producto de pensamiento objetivo, se constituye en un reto tanto para la responsabilidad histórica como para la creatividad cristiana de los creyentes (y también de los no creyentes). Es posible que la iglesia sintiera esa responsabilidad y osara entrar con valentía en una de las épocas más excepcionalmente creativas de su historia. Todo está abierto.

Por consiguiente, la trilogía es un reto a la sociedad y al cristianismo para embarcarse en un excepcional cambio histórico. Es un reto que abarca diversas vertientes. Es un reto a la sociedad civil para la creación de un Nuevo Mundo en que se asuma la responsabilidad final en la lucha contra el sufrimiento. Es un reto al cristianismo para que se enfrente a una tarea pendiente desde hace varios siglos, el gran cambio de paradigma que le haga entrar en la modernidad. Es un reto a la iglesia católica, a las otras confesiones cristianas y a las grandes religiones, para que, dentro del marco conceptual más flexible del paradigma de la modernidad, emprendan el posible (el único posible) diseño de convergencia en el testimonio del "universal religioso" y del "cristianismo universal". Es un reto, por último, a la iglesia católica para que tenga la valentía de convocar un concilio en que, con orquestación portentosa, se realizara y se escenificara ante el mundo el alcance del excepcional cambio histórico que estaría teniendo lugar. Se trata, pues, del *reto de un Nuevo Mundo*, del *reto del cambio de paradigma*, del *reto de la convergencia interreligiosa* y del *reto del concilio*. ¿Responden estos retos a una coyuntura histórica argumentable con rigor objetivo? ¿Son en su esencia retos hoy asumibles, viables, con responsabilidad intelectual y con prudencia ejecutiva?

El reto de un Nuevo Mundo

Al margen de las ideologías religiosas, el proceso histórico civil de estos últimos siglos se entiende como la gran cabalgada final hacia la realización del ideal ético-utópico de la modernidad: a saber, la consecución de una sociedad en paz consigo misma por el "dominio en comunión"; esto es, el dominio del mundo por medio de la perfecta comunión interhumana. Es, en último término, el ideal de la especie que mueve hacia el dominio del mundo *personalista* y, al mismo tiempo,

comunitario, según la expresión del Hegel, ya citada antes, que describe el estado de comunión (el Espíritu) como “el yo que es el nosotros y el nosotros que es el yo”. En nuestra reflexión sobre la filosofía política y de la historia hemos defendido que, a fines del siglo XX y comienzos del XXI, estaría produciéndose un cambio sustancial en la sensibilidad ético-utópica de la gente que sería el germen de una transformación de la historia que nos haría entrar en una nueva época, en un Nuevo Mundo, para combatir el sufrimiento y para hacer realidad el ancestral ideal del “dominio en comunión”. Se ha tratado sólo de una conjetura argumentada en filosofía política: la constatación de los signos de que efectivamente está produciéndose ese transcendental cambio en la sensibilidad ético-utópica y la “conjetura” en relación a las consecuencias que podría suponer.

Estas argumentaciones en filosofía política han sido expuestas sobre todo en *Dédalo. La revolución americana del siglo XXI*, en forma literaria, y en el ensayo *Hacia un Nuevo Mundo. Filosofía Política del protagonismo histórico emergente de la sociedad civil*. En *Hacia el Nuevo Concilio* hemos retomado el mismo discurso y lo hemos encuadrado en el conjunto del estudio más amplio del papel socio-político del cristianismo y de las religiones como consecuencia del tránsito al paradigma de la modernidad. Hemos descrito, con argumentos en la filosofía política y de la historia, por tanto, un proceso que podría darse y que supondría un enriquecimiento del ideal del dominio-en-comunión. La propuesta intelectual es ya, de por sí, un reto, el *reto de un Nuevo Mundo*. ¿Es un reto que responde a una construcción intelectual argumentable? ¿Tiene sentido pensar que “pudiera suceder” lo que se conjetura? ¿Es un reto hacia algo viable, hacia algo que pudiera suceder en realidad?

1) No albergó dudas de que la historia que conduce hasta nosotros depende del gran movimiento emergente de sensibilidad ético-utópica que, frente al mundo medieval, nació en el renacimiento. La *modernidad* hizo revivir el ideal clásico greco-romano de la *dignitas*, de los derechos humanos, de la soberanía popular y de los derechos de los pueblos (tema este que se profundizó durante el romanticismo). La modernidad nos llevó a la revolución inglesa, a la americana y a la francesa, al mismo tiempo que se identificaba con los principios liberales en economía. Pero en el siglo XIX surgió con fuerza una crítica política feroz a la modernidad liberal por obra del *comunitarismo*. La modernidad había hecho una sociedad a medida del ciudadano burgués, pero había olvidado al pueblo, la comunión, la comunidad fraternal. Por ello se quiso derribar la modernidad para sustituirla por el historicismo, el anarquismo y, sobre todo, por el socialismo-marxista. De hecho, tal como hemos argumentado, hasta fines del siglo XX, el escenario socio-político ha consistido en la disputa entre la modernidad liberal y un *proyecto de acción en común* nuevo de corte socialista-marxista. La sociedad estuvo escindida en dos sensibilidades ético-utópicas y dos concepciones del proyecto de acción en común, la modernidad y el comunitarismo. Esta tesis de

filosofía política es ordinaria y, por ello, perfectamente defendible. No tiene en realidad alternativas.

2) Sin embargo, la originalidad de la tesis que defendemos es el supuesto de que, a fines del siglo XX, tanto la sensibilidad ético-utópica de la modernidad como la del comunitarismo socialista-marxista han entrado en crisis y de que por ello está emergiendo en la sociedad, en la gente, imperceptiblemente, una nueva sensibilidad que respondería a una síntesis tanto de elementos de la modernidad como del comunitarismo socialista-marxista (incluso con algunos rasgos de no poca importancia del historicismo y del anarquismo). Esta nueva sensibilidad estaría en emergencia y, por tanto, que en realidad exista es un supuesto, fundado en argumentos de filosofía política. Por tanto, es una "conjetura filosófico-política". Conjetura que puede confirmarse, sin embargo, por diversos síntomas premonitorios. Es posible, pues, describir qué rasgos configurarían este nuevo ideal ético-utópico y, en consecuencia, atisbar el tipo de proyecto de acción en común que haría posible realizarlo. Es lo que hemos hecho al presentar el *proyecto universal de desarrollo solidario*, síntesis de modernidad y de comunitarismo, entendido como el primer ensayo mundial de "liberalismo perfecto", tal como en su momento explicamos. Son conjeturas perfectamente congruentes que se argumentan dentro de la discusión abierta en la filosofía política y de la historia moderna. No argumentamos diciendo "esto pasa" apodócticamente y con necesidad "sucederán tales o cuales cosas". Sólo decimos, con modestia epistemológica, que la coyuntura hace posible argumentar ciertas conjeturas que, por su propia naturaleza, deben ser consideradas profundas y congruentes como tales.

3) En nuestra filosofía política hemos reflexionado también, dentro de los supuestos anteriores, sobre la *estrategia de acción política* que pudiera llevar a hacer realidad el *proyecto universal de desarrollo solidario* como *proyecto de acción en común* del nuevo ideal ético-utópico conjeturalmente emergente. Es aquí donde toma forma nuestro discurso más importante: la argumentación de que la vía de los movimientos de acción civil serían la forma más inmediata y pragmática de llegar pronto al proyecto universal de desarrollo solidario, de tal manera que la nueva época histórica introduciría el nuevo protagonismo de la sociedad civil, desconocido hasta ahora en la dimensión que proponemos. En el movimiento de acción social Nuevo Mundo se cumplirían, según nuestro juicio, los requisitos para que una organización de esta naturaleza pudiera alcanzar con eficacia, urgencia y pragmatismo sus objetivos. Nuestra propuesta es, pues, que este movimiento se organizara. Es una propuesta intelectual viable que deja a la responsabilidad libre de los ciudadanos su realización. Es, por ello, el reto de la creación de Nuevo Mundo.

¿Es, por tanto, este reto viable? ¿Es posible la creación de Nuevo Mundo y que los grandes problemas pendientes en la lucha contra el sufrimiento entraran en una nueva vía de resolución por obra de la presión organizada de la sociedad

civil en una acción internacional concertada sobre los poderes públicos y sobre los partidos políticos? Evidentemente, es muy fácil responder de inmediato “no es posible”, “es puro idealismo”, “sería imposible organizar un movimiento de este tipo”, y otras cosas semejantes espetadas con displicencia. Sin embargo, estas expresiones no son un argumento respetable para negar que nuestras conjeturas y nuestras propuestas sean en absoluto viables. El mundo desarrollado que tiene en sus manos el futuro de la historia, ¿no es democrático? ¿No depende el poder en las sociedades democráticas del voto de los ciudadanos? ¿Acaso no es posible que en la sociedad civil se funden organizaciones de opinión y de acción política, al margen de los partidos políticos, tal como ha sido concebido en el proyecto civil Nuevo Mundo? ¿Acaso estas organizaciones, bien diseñadas y dirigidas, no podrían imponer el rumbo de la gobernación de las naciones hacia el *proyecto universal de desarrollo solidario* por medio de la selección de su voto? Por tanto, ¿qué dificultad teórica puede oponerse a la consideración de que la historia está en las manos de la sociedad civil, si ésta es capaz de hacer conscientes sus propios ideales ético-utópicos y de organizarse para hacerlos realidad? Si la sociedad civil se organizara, en sus manos estaría entonces el futuro de la historia humana por cuanto supondría el control real de la política: este principio es inobjetable.

Sin embargo, el hecho de que nuestras conjeturas y propuestas estén bien construidas y perfilen un futuro que “es posible pensar que pudiera suceder”, no significa que la evolución de la sociedad coincida con la “posible prognosis” que proponemos, por si hubiera quien quisiera tomarla como modelo intelectual para transformar la realidad. Como hemos dicho, que el Nuevo Mundo se haga realidad dependerá de la libertad humana. De la capacidad de decisión para asumir el riesgo y los compromisos con la sociedad. Los líderes civiles que en su momento asumieran el proyecto de acción civil Nuevo Mundo tendrían las motivaciones más elevadas porque el éxito apuntado en sus proyectos sería un cambio excepcional en la historia humana, de dimensiones incalculables.

En todo caso, quiero dejar sentado un principio esencial: en la existencia de todo hombre se configura una exigencia moral siempre presente —siempre que la conciencia moral no se haya pervertido—, a saber, la exigencia del dominio en comunión, comprometiéndose en la eliminación del sufrimiento haciendo que siempre prevalezca la vida. Por ello, cuando nos preguntamos, ¿qué hacer? y no respondemos comprometiéndonos con “lo que podría hacerse”, entonces no hay una respuesta adecuada de nuestra conciencia moral. Si hoy aparece la acción de la sociedad civil como la estrategia que, con urgencia y pragmatismo, podría llevarnos mejor a combatir el sufrimiento y no nos comprometemos con ella, no estamos respondiendo a nuestra conciencia moral. Ciertamente, las conjeturas y propuestas hacia el Nuevo Mundo, presentadas en la trilogía, son un reto, si es que se llega a tener noticia de ellas, para la conciencia moral del ciudadano de nuestro tiempo.

El reto del cambio de paradigma en el cristianismo

Hemos defendido también en la trilogía que la coyuntura de ideas que hoy confluye en el mundo cristiano aboca a la necesidad de emprender un cambio de paradigma en la hermenéutica del cristianismo. Este cambio fue ya explicado en *Dédalo* y en *Hacia un Nuevo Mundo*, al menos en sus perfiles esenciales, ya que no podía olvidarse en orden de la congruencia tanto de la trama literaria o de la ensayística, respectivamente. Sin embargo, la argumentación desarrollada sobre el cambio de paradigma se halla en este *Hacia el Nuevo Concilio*, donde constituye el principal hilo argumental del ensayo.

Proponer el cambio de paradigma en el cristianismo es, ciertamente, un reto colosal. Casi un atrevimiento inconcebible para quien quiera pasar por sensato y prudente, al menos en algunos círculos cristianos. Sin embargo, estamos en la firme convicción de que el cambio de paradigma no sólo es posible, sino que es inevitable y que está probablemente más próximo de lo que pueda pensarse. No podemos concluir sin preguntarnos, una vez más: la propuesta de un cambio de paradigma, ¿responde a argumentos serios, bien contruidos, concordantes con la filosofía y la teología cristiana? ¿Es un cambio de paradigma teológico en absoluto viable? Los argumentos que avalan nuestra propuesta se extienden a lo largo de la trilogía, y especialmente en este ensayo. Pienso que a pocos se les antojará considerar que nuestras argumentaciones no son serias y no merecen respeto. Creo que sería difícil justificar que es así.

Evidentemente, puede haber quien piense (todo es posible) que la iglesia no estuvo nunca en el paradigma greco-romano; o quien piense que efectivamente estuvo y que debe seguir estando; o quien piense que, aunque estuvo, hoy ya no está "tanto", que ha cambiado en muchas cosas y que es mejor continuar dando pasitos y dejar las cosas como están, olvidando siempre que sea posible que se estuvo en un marco de ideas hoy tan engorroso. Es posible también que alguien piense que, en efecto, debemos cambiar de paradigma pero que el paradigma sustitutorio no es precisamente el paradigma que hemos propuesto. Permítaseme recapitular algunas observaciones finales que ya han sido mencionadas al hilo de nuestros argumentos.

1) La verdad es que no creo serio dudar que la iglesia haya estado y, siga estando en alguna manera, en el paradigma greco-romano, tanto en la dimensión filosófico-teológica como en la socio-política. Hasta hace muy poco tiempo de forma evidente, manifiesta continuamente. Baste pensar en el integrismo propio del siglo XIX (vg. Pfo IX), extendido también en parte del siglo XX, o en los movimientos actuales integristas (como los lefevrianos) que están molestos porque advierten que la iglesia ya no está claramente en "lo de antes" (es decir, en el paradigma greco-romano en su máxima explicitud). Una investigación que ofreciera todo tipo de detalles históricos confirmaría que, en efecto, la iglesia ha

estado en el paradigma greco-romano y que éste respondió al perfil filosófico-teológico y socio-político que hemos presentado (capítulo III).

2) Tras la inmensa inercia histórica del paradigma greco-romano que, como sistema hermenéutico, influyó tan decisivamente en el pensamiento y en las posiciones socio-políticas de la iglesia católica (y del cristianismo en general), no hay en la actualidad signos evidentes, precisos y definidos del papel que este paradigma sigue teniendo en la iglesia católica. No digo sólo que no haya habido un paradigma sustitutorio, sino que reina una total confusión sobre la hermenéutica oficial. Es verdad que, sobre todo después de Pío XII, han sido introducidas numerosas adaptaciones *ad hoc* y se ha sostenido en lo posible la estrategia del "incompromiso hermenéutico". La iglesia se ha pasado, en parte, a un estilo puramente kerigmático, tal como se ha explicado. Pero, en muchas ocasiones, como antes decíamos, el paradigma aparece de nuevo. Conclusión: el problema es de indefinición. No sabemos hasta dónde estamos en lo de antes, ya que las adaptaciones *ad hoc* no llevan adjunta la mención explícita de un sistema hermenéutico nuevo que les dé sentido, ni cómo se armonizan lógicamente con el paradigma anterior. El presupuesto que cabe admitir es que el paradigma antiguo sigue vigente, a pesar de las "adaptaciones *ad hoc*" y del "incompromiso hermenéutico". Pero siempre late la misma pregunta, ¿hasta dónde? Por otra parte, además, es claro que no se ha propuesto ninguna alternativa paradigmática sustitutoria.

3) La opinión que hemos defendido considera que la iglesia debiera entrar explícitamente en un nuevo paradigma, tal como hemos expuesto. La razón se puede formular con claridad: porque hablar sobre Dios exige una hermenéutica en concordancia con nuestra cultura para que se entienda la armonía entre la Voz del Dios de la Revelación (el *kerigma*) con la Voz del Dios de la Creación. Si la iglesia como tal no respalda ninguna hermenéutica, los cristianos no saben a qué atenerse: o recurren a apoyarse en tales o cuales teólogos bajo su cuenta y riesgo, o deben renunciar a una hermenéutica y reducirse al puro enunciado del *kerigma*, afrontando la inevitable debilidad al confrontar la fe cristiana con la modernidad. Por esto hemos defendido que la iglesia debería avalar que hoy la modernidad permite una nueva hermenéutica del cristianismo, a la que puede atribuirse una calidad explicativa aceptable más concorde con la cultura actual. El concilio que hemos simulado acompañaría al mundo cristiano para hacer ver que esta nueva hermenéutica es posible: pero no por ello la elevaría a condición de verdad, ni la impondría necesariamente. Por ello hemos dicho que se trataría de un concilio preferentemente hermenéutico y no dogmático. Al igual que en el pasado la iglesia usó la hermenéutica antigua y el cristiano sabía con exactitud dónde se estaba y a qué debía atenerse, así también en nuestro tiempo la iglesia debería avalar con su liderazgo la nueva hermenéutica. Este aval hermenéutico clarificaría las cosas, uniría a la iglesia y daría nueva fuerza a la proclamación del *kerigma* mostrando su congruencia con la cultura.

4) Esta entrada oficial en el paradigma de la modernidad, además, de forma explícita y sin tapujos, sin enmascaramientos, sería esencial para hallar en congruencia la nueva posición en el mundo moderno. Este reencuentro de la iglesia con la modernidad no podría manifestarse sino es con el reconocimiento explícito de que se ha transitado a un nuevo paradigma. La iglesia debería, por tanto, aceptar que el paradigma antiguo era sólo un paradigma y que pudo estar afectada por sus imprecisiones durante siglos. Pero esto no iría en contra de la persuasión que la iglesia debe tener de estar en la Verdad: pero sólo la verdad de las palabras y los hechos de Jesús que el *kerigma* de la primera comunidad plasmó en la Escritura y anunció como patrimonio esencial de la fe, como el *patrimonium fidei*. La iglesia pudo estar en el error en los aspectos categoriales del paradigma hermenéutico antiguo, pero estuvo siempre en la Verdad transcendental del *kerigma*. Por ello, la iglesia no debe temer que, después de tantos siglos, sea necesario asumir un cambio de paradigma. Lo extraño es que no se haya asumido hasta ahora.

La conveniencia de que la iglesia procediera a un cambio de paradigma, es decir, al reconocimiento de que es hoy posible una nueva hermenéutica del *kerigma* en mayor concordancia con la modernidad es, al menos, defendible en perfecta armonía con la teología cristiana. Sin embargo, ¿es posible un nuevo paradigma? Quizá la iglesia no lo haya introducido hasta ahora simplemente por no poder disponer de ninguno. En este ensayo, sin embargo, hemos mostrado que al menos existe una alternativa: la que nosotros hemos presentado. Podría, no obstante, objetarse también que quizá el paradigma propuesto aquí no sea el conveniente o más apropiado. Es claro que no pretendemos absolutizarlo. Pero creemos que, en las actuales circunstancias concurrentes, es muy difícil que el paradigma que debería integrar al cristianismo en el mundo moderno difiriera mucho del que aquí hemos propuesto como el "paradigma de la modernidad".

1) El nuevo paradigma debería entenderse como la profundización que el *kerigma* cristiano adquiriría desde la imagen del mundo en la modernidad, es decir, en la Era de la Ciencia. Depende, por tanto, de los resultados científico-filosóficos que muestran cómo ha sido creado realmente el mundo por Dios. El paradigma que hemos propuesto es la derivación lógica de la imagen que hoy nos ofrecen las ciencias. La cultura es más amplia, obviamente, pero el núcleo de la visión científico-filosófica es determinante. De ahí la importancia que le hemos concedido. La ciencia es lo que es y responde a la exposición que hemos presentado en el capítulo IV. Por tanto, es difícil no coincidir en los parámetros básicos que describen el mundo que la ciencia conoce actualmente.

2) Estos parámetros son los que nos imponen una idea crítica y abierta del conocimiento, la imagen del universo como *enigma* último con su ambigüedad metafísica que deja al hombre abierto a la hipótesis de Dios y a la hipótesis de la pura mundanidad, tal como hoy comprobamos por puro análisis sociológico. Es

difícil hoy querer imponer una metafísica única: tanto el ateísmo como el teísmo dogmático chocan con la epistemología moderna y con los resultados científicos que nos abren a un universo enigmático. El universo real no es teocéntrico sino borroso y la ley natural no es como describió el paradigma antiguo sino la que se deriva de la obra creadora de Dios que la ciencia describe. Dios no ha creado un universo impositivo sino un escenario enigmático para la libertad creativa. En esto no hemos hecho sino sacar las consecuencias lógicas que lleva consigo la nueva imagen científico-filosófica de la realidad.

3) Por otra parte, situados ya en los parámetros de la imagen moderna de la realidad, se genera una dinámica hermenéutica del *kerigma* cristiano que hace constatar la profunda armonía de la Voz del Dios de la Revelación con la Voz del Dios de la Creación. La condición metafísica del hombre moderno en el mundo responde a la inquietud ante las dos preguntas por el Dios oculto y el Dios liberador. La nueva imagen de lo real y de la condición humana permite así leer paso a paso los impresionantes contenidos teológicos proclamados en el *kerigma* cristiano, haciendo la hermenéutica de su profunda conexión con la realidad. El paradigma de la modernidad es, en conjunto, esta lectura global del *kerigma* desde la cultura moderna en todos sus aspectos. Pero el elemento clave de esta nueva arquitectura hermenéutica es la *teología de la kénosis*, tal como ha sido expuesta, y su concordancia con la imagen del universo como una creación en que Dios acepta su anonadamiento kenótico para la libertad y la dignidad de la historia humana. Es, pues, inevitable, si nos dejamos conducir por la lógica hermenéutica de la modernidad: el universo enigmático no nos impone a Dios, sino que emplaza a nuestra libertad ante la ambigüedad metafísica del universo, Dios o puro mundo sin Dios. Desde ahí es difícil no advertir que el Misterio de Cristo se armoniza perfectamente con el plan del Dios de la Creación que no es otro que la kénosis que hace posible la libertad de la historia y que nos lleva a la hermenéutica del cristianismo como la *religión de la libertad*.

Un aspecto importantísimo del cambio paradigmático es el que se refiere a su dimensión socio-política, que permite pasar del teocratismo al compromiso cristiano en el marco de la condición del ciudadano cristiano. Lejos de quedar arrinconado socialmente, el cristianismo de la modernidad ve cómo se le abre un horizonte mucho más rico de posibilidades nuevas de compromiso a favor de la lucha final contra el sufrimiento humano hacia el dominio-en-comunión. Su acción, tal como se ha expuesto, queda situada en el marco de la sociedad civil. Es precisamente ese cambio hacia la sociedad civil del ciudadano cristiano el que la historia ha hecho coincidir con el proceso de cambio de sensibilidad ético-utópica que lleva hoy al protagonismo emergente de la sociedad civil. Aquí es donde el reto del Nuevo Mundo entra en convergencia con el reto socio-político cristiano en el nuevo paradigma de la modernidad. Por ello, la conciencia moral cristiana, en el marco del compromiso civil, podría ocupar un

nuevo protagonismo excepcional en el proceso histórico paralelo de emergencia del protagonismo de la sociedad civil hacia el Nuevo Mundo que haga realidad los ideales ético-utópicos del hombre actual. El *reto del Nuevo Mundo* entraría así en convergencia con un cristianismo que hubiera respondido positivamente al *reto del cambio de paradigma*.

El cambio de paradigma, tal como ha sido propuesto en este ensayo, en la dimensión científico-filosófico-teológica y en la dimensión socio-política, ¿es un reto viable, argumentado con profundidad desde la historia? El análisis y la interpretación de la historia del pensamiento, así como la prognosis del futuro en el discurso político y en el discurso religioso, tal como hemos propuesto no son una verdad absoluta, sino sólo una propuesta para ser valorada libremente. Es posible que alguien piense que el paradigma greco-romano es correcto y no sea pertinente un cambio de paradigma. Quizá es posible que alguien haya hecho otra propuesta alternativa a la forma de entender el cambio paradigmático (en realidad desconocemos por completo que una tal propuesta haya aparecido hasta el momento). Quizá haya quien piense que es mejor dejarlo todo como está para seguir con las habituales adaptaciones *ad hoc* en el "incompromiso hermenéutico". Pero, respetando la libertad valorativa de todos, no creo que pueda ponerse seriamente en duda que el cambio de paradigma es argumentable y que se ha mostrado con rigor en nuestra propuesta.

El reto de la convergencia interreligiosa

La trilogía propone también un camino para la convergencia interreligiosa, tanto en relación a las confesiones cristianas como a las grandes religiones. Se trata sin duda de propuestas ambiciosas, de altos vuelos, que también podrían suscitar la sensación de incredulidad, cuando no de vértigo al ver que se mueve el terreno seguro del aislacionismo, de la defensa de la propia identidad bajo el temor a quedar arrastrado por los molestos vecinos circundantes. El horizonte de convergencia que hemos argumentado va más allá del diálogo retórico (cuyo valor no pretende negar, ni la eficacia de los resultados a que se haya llegado). Puede parecer quizá arriesgado para unos y para otros, en diferentes sentidos. En consecuencia, se plantea una cuestión inmediata: ¿es sensato y viable el reto de la convergencia interreligiosa propuesto en la trilogía?

Debemos decir que el diseño del curso futuro de convergencia interreligiosa no es gratuito, sino que surge de las posibilidades conceptuales del paradigma de la modernidad. "Universal religioso", "cristianismo universal" o la "iglesia universal", son principios que permiten profundizar en la teología cristiana que siempre se había defendido en la tradición. Es la mediación universal de Cristo cuya presencia real en la existencia humana de todo tiempo y condición debe ser

afirmada teológicamente, si no queremos hacer del cristianismo algo tan pequeño y local que no tendría sentido en el logos creador universal de Dios en Cristo. A través de una política de convergencia interreligiosa bien llevada por una iglesia que se siente ya segura de sí misma por el paradigma moderno no se arriesgaría la entidad de la iglesia sino que se reforzaría. Nunca el cristianismo y su mensaje habrían llegado tan lejos y con tanta profundidad, hasta apelar al mismo corazón del "universal religioso" (y también del específico) de todas las religiones. La nueva perspectiva abierta debería hacernos renunciar al sueño ilusorio que terminaría en querer "convertir" a las otras religiones. La nueva lógica de la modernidad supone el reconocimiento de la legitimidad religiosa, historicismo y teología, de las otras religiones para iluminarlo desde el logos cristológico universal para aprender a ver que Cristo, el universal religioso, está ya dentro de su experiencia religiosa, de tal manera que el cristianismo está en todas las religiones y éstas en el cristianismo. Esto no es sincretismo, y ha sido argumentado con suficiente solvencia en el capítulo VI.

Cuestión aparte es la convergencia interconfesional cristiana, que también recibiría nuevo impulso cuando el paradigma de la modernidad, que afecta a las diversas iglesias cristianas, permitiera entender el verdadero alcance del logos cristológico y en todas las iglesias se hiciera posible una profundización en el sentido moderno de la fe. La política ecuménica, vista desde la iglesia católica, se orienta a la unión de las iglesias y, para ello, se gestiona hoy un lento diálogo teológico. La idea sería que una vez lograda la unidad teológica se haría posible la "unión". Unir significa convertir en "uno" a elementos hasta ahora desunidos. Si se quiere entender bien lo que nosotros proponemos, es importante advertir que no hablamos de "unidad" sino de "comunidad cristiana" (Asamblea de la Comunidad Cristiana). Es cuestión de matices, pero importantes. La comunión es una forma de unidad, pero que permite la legitimidad, el marco historicista y la teología específica de cada una de las iglesias. Mientras se piense que sólo hay un camino para la unidad, a saber, la disolución de las iglesias para constituir una nueva iglesia "unida" no se llegará nunca a ninguno de los diseños posibles de unión realista y viable. No negamos que a largo plazo la unidad cristiana no fuera un objetivo deseable y que el diálogo teológico, como hoy se entiende, no pudiera ayudar. Pero la "comunidad cristiana", en los términos que antes fueron argumentados, es, a nuestro juicio, el camino transitable que conduce a la reconciliación intercristiana inmediata, realista y viable, que además impulsaría la prosecución del diálogo teológico hoy abierto con mayor profundidad.

Pensemos que el pacto que llevaría a la "comunidad intercristiana" debería aceptar por ambas partes todo aquello que es esencial para la comunión. De ahí que las iglesias separadas debieran aceptar los principios irrenunciables de la teología de la iglesia católica, centrados en su reconocimiento como la iglesia de Cristo que mantiene en continuidad la tradición apostólica desde Jesús de Nazaret. La estructura de la iglesia católica, tal como hoy la conocemos y como

se justifica en su teología dogmática, quedaría inalterada. Reconocimiento que se traduciría en la presidencia papal estable de la Asamblea de la Comunión Cristiana (AAC). La iglesia católica, por su parte, debería asumir la legitimidad, historicismo, soberanía, autonomía administrativa y especificidad teológica, de cada una de las grandes iglesias separadas. El proyecto que hemos propuesto es perfectamente asumible por la ortodoxia eclesial de todas las iglesias. La iglesia católica no debería renunciar, o malinterpretar laxamente, ninguno de los grandes principios dogmáticos de su teología de la iglesia. El que esta comunión fuera posible no dependería entonces de los problemas teológicos específicos de difícil solución, sino de las decisiones políticas que la hicieran factible. En un tiempo de inseguridad por la vigencia "difusa" del paradigma antiguo en la iglesia católica, las iglesias podrían sentir el vértigo de afrontar con valentía la "comunión cristiana" interconfesional. Pero la profundización en el paradigma de la modernidad ofrecería la seguridad ideológica requerida y, al mismo tiempo, la convicción de que esta comunión reforzaría el debilitado papel de las iglesias en sus respectivos ámbitos de influencia.

Las iglesias cristianas se escindieron en un tiempo en que el paradigma antiguo oscurecía la idea de la iglesia en la sociedad (crisis de las Iglesias Orientales) y su posición en el mundo moderno (crisis de las iglesias de la Reforma). El paradigma de la modernidad ofrecería por fin el esperado cambio de paradigma socio-político y filosófico-teológico en el cristianismo que llevaría a la clarificación de las causas de la escisión y al establecimiento del marco ideológico que debería propiciar el reencuentro intercristiano. Desde una nueva seguridad ideológica —al sentirse el cristianismo fuerte en la historia y ante la modernidad— se haría posible la nueva actitud de convergencia que ha sido argumentada en este ensayo.

Un aspecto importantísimo del *reto de la convergencia interreligiosa* sería que, de producirse, en el supuesto de que en paralelo progresara el cambio de paradigma teológico, se haría posible unidad de acción de todos los creyentes en un momento histórico en que se debe hacer frente al *reto del Nuevo Mundo*. El compromiso socio-político de los creyentes, cristianos y no cristianos, debería ser universal, constituyendo una fuerza civil imparabile que moviera el gobierno de las naciones hacia el proyecto de desarrollo universal solidario que afrontara la lucha final contra el sufrimiento humano evitable.

Pensar que las religiones pudieran entrar en un proceso de convergencia, en los términos expuestos, y que ello las pusiera en condiciones de jugar un papel decisivo en el emergente proceso de configuración de un Nuevo Mundo por el compromiso de la sociedad civil, no es un "desvarío" o una *boutade* intelectual. Es un supuesto que sería "viable" porque la lógica de la historia confluye en hacerlo posible. Pero siempre bajo la condición del ejercicio de la libertad que debería producir los líderes civiles y religiosos comprometidos seriamente en hacerlo realidad. Las posibilidades se harían realidad por la elección libre.

El reto del concilio

El reto del concilio sería exigido por la misma dinámica del cambio en la historia, en tanto en cuanto estuviera produciéndose. Una iglesia consciente de la crisis de la religiosidad, de su propia inseguridad ideológica en los tiempos modernos, consciente de que es “antigua” y lleva siglos y siglos en lo mismo, sin plantearse el cambio de paradigma, consciente de que la cultura moderna ha construido una portentosa imagen de la realidad que no puede ser hoy ignorada, consciente de que un nuevo paradigma de la modernidad comienza a configurar la alternativa viable para hallar el puesto de lo religioso en la sociedad actual, consciente de que se abren horizontes excepcionales para afrontar con valentía la convergencia interreligiosa, consciente de que la evolución de la filosofía de la historia civil coloca a las religiones en la coyuntura de saldar su débito con el sufrimiento humano asumiendo un protagonismo determinante en el camino hacia el Nuevo Mundo, una iglesia consciente de todo esto entendería que ya ha llegado el momento de convocar el nuevo concilio donde se sancionara por fin el tránsito de la iglesia hacia la modernidad y se perfilara el diseño de principios que deberían dirigirlo.

¿Es viable y tiene una argumentación sólida apelar a la convocatoria de un concilio? Evidentemente que sería una *boutade*, si pidiéramos un concilio para mañana mismo. Hoy la iglesia no está en condiciones de celebrar un concilio. Lo que con precisión queremos decir es que, si la iglesia hubiera madurado al hacerse consciente de cuanto mencionábamos en el párrafo anterior, entonces se habrían cumplido las condiciones que, por su propia lógica, desembocarían en la convocatoria del concilio. Por tanto, cuando apelamos al concilio estamos en realidad apelando, más básicamente, al desencadenamiento del proceso hacia el cambio paradigmático que hemos argumentado en la trilogía. En este sentido, en tanto en cuanto la dinámica de cambio histórico que daría sentido al concilio fuera expresión de la lógica de los tiempos, también el nuevo concilio sería la culminación debida de esa misma lógica.

Por tanto, el reto del nuevo concilio –que es el reto a comprometerse en el proceso histórico que debe hacerlo posible como su culminación lógica– es hoy tanto más fuerte por cuanto estamos ya en condiciones de vislumbrar esta lógica histórica que conduce hacia él. Nuestro ensayo es una argumentación de altura que nos hace entender cómo la lógica de la historia (capítulos I al VII) conduce a la convocatoria del concilio (capítulo VIII). Que éste sea realidad depende de que esta lógica histórica sea valorada en un amplio proceso de consenso social y eclesial. Nuestro ensayo ha expuesto con argumentos de altura en qué consiste esta lógica de la historia y en qué sentido conduciría a trazar el contenido de un futuro concilio que hemos simulado con el detalle y la precisión que un ensayo como éste permite. Contemplar la dinámica incontenible de la historia y la simulación del nuevo concilio que debería responder a ella es uno de los retos que han sido trazados a lo largo de nuestros argumentos.

Quiénes podrían hacer posible el cambio

Siendo consciente de que la apelación al concilio defendida en la trilogía es sólo la propuesta de un intelectual en solitario, se presenta una pregunta de fondo, que personalmente me planteo, pero que quizá también se hará quien lea estas páginas. ¿Cuándo, cómo y a través de qué protagonistas podría hacerse posible el cambio histórico al que apelamos? ¿Cómo podría hoy el cristianismo llegar a ser consciente de los tiempos excepcionales que atraviesa y de sus exigencias hacia el cambio paradigmático de la teología en la modernidad y hacia el compromiso civil decisivo con un Nuevo Mundo en lucha contra el sufrimiento humano? Estas preguntas no pueden responderse sin encuadrarlas en la situación socio-ecclesial que vivimos. Es decir, no podemos señalar las circunstancias y los protagonistas de este cambio religioso-cristiano, apelado en este ensayo, sin identificarlos en la iglesia real que hoy en día existe.

¿Cuál es, pues, la situación socio-ecclesial?

Una parte sustancial de la iglesia actual responde al *perfil conservador* que se ha descrito en este ensayo. Es una iglesia que no ha hecho una autocrítica de su pasado hermenéutico, en unos porque todavía confían en él y en otros porque prefieren ignorarlo discretamente, aplicarle las adaptaciones *ad hoc* necesarias y moverse sólo en el “incompromiso hermenéutico” de la pura proclamación del *kerigma*. La iglesia oficial responde a este perfil conservador, aunque tiene una faceta moderada en el conservadurismo-kerigmático (a ello nos referimos en el capítulo III). Dispone de todo el poder eclesiástico y del apoyo incondicional de grupos selectos de creyentes que cifran en su fidelidad a la iglesia la forma de ser cristianos. Otra parte de la iglesia –importante, aunque no comparable a la anterior– responde al *perfil radical* de una “iglesia de los pobres”. Ha buscado una reforma radical desde el enfoque social de una iglesia comprometida con los pobres, según el lema de “vende al Vaticano y dáselo a los pobres” (un lema simple pero que permite intuir de qué se trata), aplicar la democracia a la iglesia, etc. La teología de la liberación ha pretendido ofrecer el fundamento teórico-cristiano radical de esta reforma de la iglesia. Quienes responden a esta sensibilidad radical no tienen hoy la fuerza del perfil conservador, pero han creado sus ámbitos de influencia y de poder donde se sienten seguros, con el séquito de grupos de incondicionales no desdeñables. Junto a estos dos perfiles, conservador y radical, existe también un tercer *perfil centrista* que vive sinceramente el cristianismo, pero que sospecha del conservadurismo y del radicalismo. Sin embargo, es una pura actitud intelectual que en realidad no posee programas integradores de reforma de la iglesia y no forma grupos consistentes (son talentos individuales aislados y no

organizados). Aunque no se ve, por su propia naturaleza, quizá sea este perfil centrista el más numeroso.

No se nos oculta que las propuestas de reforma de la iglesia que no sigan los principios del perfil conservador o del perfil radical, tienen muy difícil el abrirse camino. No disponen de un "aplauzo" garantizado de antemano. Este es ciertamente nuestro caso. Levantará sospechas para el perfil conservador y el perfil radical intuirá desde el primer momento que se trata de un talante que no responde a su radicalismo de grupo. Además, toda propuesta original, que se sale de la servidumbre a lo "políticamente correcto" para uno u otro grupo (para conservadores o radicales) suscita inmediatamente agresividad. Siempre ha sido así y seguirá siendo. Con ello contamos. Por otra parte, quienes se mueven en el perfil centrista están aislados y, aunque quizá serían los más preparados para someter a examen las nuevas propuestas, es muy difícil que sepan discernir qué es lo que realmente tiene sentido. La valoración de lo nuevo, por otra parte, será también tanto más difícil cuanto mayor sea la altura intelectual de las propuestas sometidas a consideración pública. Este es nuestro caso, ya que, aunque la trilogía tenga una obra literaria y dos ensayos, se trata de ensayos de alto nivel, cuya comprensión supone reflexión y estudio inevitable.

La dignitas de la responsabilidad intelectual del cristiano.

Por tanto, ¿cuándo, cómo y por qué protagonistas pueden abrirse camino nuevas propuestas como la nuestra? La primera y esencial circunstancia que nos abre a una cierta esperanza es la *dignitas*, humana y cristiana, que mueve a la responsabilidad intelectual de cada individuo como tal. La *dignitas* era la fuerza moral que impulsaba al ciudadano romano a participar en los asuntos públicos de Roma como persona individual. La *dignitas christiana* nos impulsa a sentir la responsabilidad intelectual de hacer funcionar nuestra razón individual para ponderar con precisión las circunstancias de la historia para "responder" a la urgencia cristiana de evangelizar: de proclamar ante la historia el *kerigma* de tal manera que pueda iluminar realmente la conciencia del hombre de cada tiempo, moviéndole a adherirse al mensaje plenificador de Jesús. La *dignitas christiana* nos hace sentir que el Espíritu de Jesús está en nosotros y mueve al pueblo de Dios en el sentido del Vaticano II. Pero nosotros somos personas y el Espíritu obra en nosotros como "personas de naturaleza racional". Obrar "ciegamente", esto es desde una fidelidad ciega a la iglesia del perfil conservador o del perfil radical no es obrar de acuerdo con la *dignitas christiana* que nos mueve al ejercicio individual de la *razón cristiana* en el sentido más puramente erasmiano del humanismo incipiente de la modernidad. La trilogía ha nacido, en efecto, de este sentimiento cristiano, de esta *dignitas christiana* profundamente sentida y de la *responsabilidad intelectual* de dejar que el Espíritu obre en nosotros como forma más auténticamente cristiana

de integrarnos en el proceso histórico de hacer presente el *kerigma* en la historia. La responsabilidad crítica en la dinámica abierta de la historia es más cristiana que la ceguera. ¿Por qué no creer que otros cristianos pueden sentir también la urgencia moral de ejercer su *dignitas christiana*?

Urgencia histórica de ejercer la dignitas christiana.

La llamada a ejercer la *dignitas christiana* es una urgencia histórica que se funda en la persuasión de que la proclamación del *kerigma* atraviesa una crisis profunda, sintiéndose hundida en la oscuridad del túnel que comenzó cuando se inició el trascendental cambio histórico de la modernidad. La iglesia siente hoy el drama de ser consciente de la falta de calidad en el cumplimiento de la misión encomendada por Jesús: a saber, la proclamación inteligible del *kerigma* ante cada uno de los momentos históricos. Esta falta de calidad dificultará a muchos hombres acceder al enriquecimiento de sus vidas por la fe cristiana. Quienes defienden el *perfil conservador* son conscientes de la crisis y de la debilidad histórica de la iglesia cristiana y de las religiones. Quienes siguen en la aventura de la reforma de la iglesia desde el *perfil radical* tienen ya suficientes elementos para darse cuenta de que su propuesta socio-política, fundada en una ideología marxista ya agotada en la historia civil, es inviable. Igualmente es inviable su reforma de la iglesia desde un radicalismo que nunca dispuso de una verdadera propuesta filosófico-teológica de calidad nacida de un diálogo profundo con la modernidad. Es un hecho inevitable que las propuestas inviables, bien sean civiles (el marxismo) o religiosas (el radicalismo cristiano), siempre acaban transformando una ilusoria solución en un grave problema.

De ahí que la conciencia histórica tanto de la necesidad de un cambio como de la insuficiencia de los programas hoy existentes, debe mover a la *dignitas christiana* a afrontar el esfuerzo de ponderar con responsabilidad intelectual las propuestas que contengan un proyecto de cambio hacia una revitalización de la proclamación del *kerigma* en la época moderna. Ponderar con responsabilidad intelectual no significa *eo ipso* aceptación de los proyectos objeto de análisis. Pero no se llegará a identificar racionalmente lo que merece ser objeto de un compromiso personal responsable si no se afronta lo que Hegel llamó en su tiempo el "esfuerzo del concepto". Por ello es hoy una urgencia histórica de la *dignitas christiana* someter al "esfuerzo del concepto" todas aquellas propuestas para actualizar la misión cristiana de hacer presente el *kerigma* cristiano en la historia. Nuestra propuesta, como cualquier otra que pudiera surgir, debería ser ponderada con urgencia, ya que sólo esto tiene sentido para el ejercicio intelectualmente responsable de la *dignitas christiana*. Si esto debería decirse de cualquier propuesta, mucho más de la nuestra que constituye hoy, en el conjunto de la trilogía, una propuesta única (la verdad es que no conocemos nada similar) para una

reforma de la iglesia que actualice la proclamación del *kerigma* desde dentro de la cultura de la modernidad. Por ello, aunque sea complejo afrontar el “esfuerzo del concepto” ante cualquier propuesta que pudiera surgir, no hay hoy otro camino de responder intelectualmente con la *dignitas christiana* que los tiempos exigen.

Protagonistas de la respuesta intelectual a la dignitas christiana.

A la *dignitas christiana* está llamado en su totalidad el pueblo de Dios. Es cada uno de los cristianos, pero también son los intelectuales, los cristianos de las más diversas tradiciones, los sacerdotes, la jerarquía eclesiástica, los obispos y el mismo papa, los teólogos y pensadores cristianos, tanto quienes forman en la iglesia el *perfil conservador* como el *perfil radical* porque por encima de todo compromiso “ciego” está la urgencia moral a ejercer individualmente la *dignitas christiana* que mueve al uso de la razón crítica. Si el pueblo de Dios responde globalmente a esta urgencia moral se producirá la emergencia de un proceso paralelo en los diferentes sectores de la iglesia. Este proceso confluirá en hacer posible la maduración intelectual previa que concluirá por su propia lógica en la convocatoria del gran concilio de nuestro tiempo que hemos postulado. En este proceso deberá madurar la base de la iglesia, principalmente los intelectuales, pero no sólo; sin embargo, en paralelo, deberá ir evolucionando también la jerarquía de la iglesia. Todos están sometidos a la misma responsabilidad de la urgencia histórica de proclamar con calidad el *kerigma* cristiano en la historia. Si se responde a esta urgencia moral con la debida *dignitas christiana* todos deberán participar y deberá producirse una inevitable interacción entre los niveles inferiores y superiores de la iglesia.

1) El concilio, culminación del proceso de cambio paradigmático, no sería nunca posible sin un papa que quisiera convocarlo. Un papa movido por la *dignitas christiana* que actuara con la convicción del papel que el nuevo concilio debiera jugar en la historia. El concilio moderno es siempre la obra personal de un papa, y por ende del conjunto de organismos vaticanos que cubren sus actuaciones. Lo hemos comentado en el capítulo VIII. Ahora bien, un papa no se movería probablemente (digo probablemente porque Juan XXIII actuó carismáticamente y por sorpresa) sin percibir una opinión en la iglesia que apuntara hacia el cambio paradigmático. En ella debería perfilarse un cierto consenso en torno a la existencia de una alternativa paradigmática que pudiera ser ponderada, que estuviera en movimiento hacia la convergencia interreligiosa y hacia la configuración de los movimientos cristianos de acción civil hacia el Nuevo Mundo. Esta confluencia de factores previos movería a la convocatoria del nuevo concilio. Sería posible que desde arriba un papa intelectual pudiera favorecer que en la iglesia se produjera este movimiento de maduración hacia el cambio. Tenemos un ejemplo reciente, repetimos, en el carismático papa Juan XXIII que

convocó por sorpresa el concilio Vaticano II y provocó la reflexión urgente que debía servirle de fundamento. Pero, en condiciones normales, la maduración del cuerpo eclesial en el sentido expuesto debería estar en marcha previamente para que un papa tuviera la valentía de convocar el concilio.

2) Si debiera producirse un proceso de maduración previo, esto nos remite al cristiano individual que constituye el cuerpo social de la iglesia y cuya actuación debería moverse también bajo la urgencia moral de la misma *dignitas christiana*. Me refiero a cuantos constituyen la iglesia: a obispos, sacerdotes, religiosos, intelectuales cristianos comprometidos y a los creyentes en general. Evidentemente la opinión favorable al cambio se produciría, al menos en sus comienzos, en los círculos de cristianos selectos en condiciones de ponderar intelectualmente las cosas. Hay cristianos, y el autor de este ensayo se cuenta entre ellos, concientes de que los problemas actuales del cristianismo exigen reflexionar creativamente para ir más allá (este ha sido el papel tradicional de la teología en la iglesia). Están dispuestos a plantearse preguntas y a discernir con el uso de la razón crítica qué pudiera pasar en el futuro y qué cambios serían necesarios. Sin embargo, muchos cristianos individuales e influyentes grupos de católicos, sólo responden al criterio (sin duda admirable) de confiar en y apoyar a la iglesia, tal como es y se manifiesta dirigida por la jerarquía. Sin duda escaldados por la experiencia acumulada (que nosotros entendemos), estos individuos y grupos desconfían de toda novedad, sometiéndola a sospecha, indiscriminadamente, a todo aquel que se atreva a decir algo nuevo (asumo que mi trilogía caerá también bajo sospecha). Para este tipo de cristiano no se debe dar un paso en falso y, por ello, hay que mirar cómo se mueve la cabeza. Pero, si el jefe de pelotón no se mueve, entonces se impone el inmovilismo estable. Por ello quiero insistir en que, a mi juicio, el cambio no será posible en la iglesia si no se despierta la responsabilidad personal de pensar y valorar las cosas por sí mismo, sintiendo la urgencia moral de responder a la *dignitas christiana*. La sincera creatividad cristiana individual es una forma más cristiana de vivir a impulsos del Espíritu y de contribuir a la misión de la iglesia que el pasivismo ciego. Impulsar el cambio necesario en armonía con la iglesia, a impulsos de la razón y del *kerigma*, es más cristiano que el inmovilismo ciego. La trilogía, y en especial esta tercera entrega, no puede ser valorada sin trabajo y sin esfuerzo. Pero vale la pena emprenderlo, con honestidad y apertura, por la relevancia de los temas que se proponen y por su posible repercusión sobre la historia civil y la reforma de la iglesia. Para muchos, sin embargo, somos conscientes de ello, la trilogía será un *black box* al que no se osará hincar el diente, ni siquiera para ver cómo sabe: simplemente por ser creativa o por suponer un esfuerzo crítico.

3) Si coincidiera la responsabilidad personal de afrontar con objetividad el análisis de nuestra situación histórica, en individuos y grupos cristianos, con un proceso en paralelo dado en los altos estamentos que dirigen la iglesia, entonces quizá se pudiera producir una situación favorable para la transformación de las

ideas y de las actitudes. El movimiento de la base, en individuos y en grupos, podría coincidir con las intuiciones paralelas de quienes gobiernan la iglesia y se dinamizaría el proceso interactivo hacia la maduración en la comunidad de los creyentes, tal como lo postulamos, que normalmente debería preceder al concilio.

4) Este proceso de maduración en paralelo en los estamentos superiores y en los intelectuales de base debería estar precedido por la aportación de obras de pensamiento serias que ofrecieran el modelo de lo que debiera ser el futuro. La trilogía es, por nuestra parte, una aportación en este sentido: no conocemos que haya algo parecido hasta el momento, donde con tanta claridad se analice el pasado y se perfila una propuesta congruente sobre el futuro, incluyendo hasta la misma simulación de lo que pudiera ser el concilio, concebido de acuerdo con la lógica del desarrollo de este ensayo. Pero la expectativa sería que, si el proceso de reflexión, en las alturas y en la base, comienza, otras muchas obras intelectuales y sectores comprometidos de la iglesia proseguirían el necesario proceso de maduración de ideas hacia el cambio de paradigma y hacia la nueva posición del mundo cristiano-religioso en la común tarea, de todos los hombres, hacia el Nuevo Mundo de nuestros ideales ético-utópicos.

5) Una vez que, por el impulso de los estamentos superiores favorables y de los intelectuales de base, el marco intelectual de la iglesia fuera cambiando y nos acercáramos al paradigma de la modernidad, en lo filosófico-teológico y en lo socio-político, las iniciativas que surgirían en la iglesia serían de una calidad extraordinaria. En la iglesia hay mucha gente de fe, con profunda experiencia religiosa, que están dispuestos a comprometerse hasta el infinito. Hoy en día, a pesar de las dificultades evidentes de conexión con el mundo contemporáneo, por la crisis ponderada, son admirables los grupos y las asociaciones cristianas que quieren hacer cosas y las hacen con profusión con un compromiso evidente. Es, sin embargo, penoso constatar a veces tantas energías y tanto entusiasmo dedicado a tareas de poco fuste y, cuando no, incluso a empresas y diseños que están ya fuera de su tiempo histórico, como a burbujas del pasado que todavía flotan residualmente en un ambiente extraño. Pero la dinámica de la sociedad cristiana no alcanzará su pleno rendimiento hasta que se le propongan buenos proyectos que realizar y hasta que puedan abordarse por un liderazgo nacido de la unidad de la iglesia. Los cristianos necesitan ejercer su creatividad histórica sintiéndose apoyados por la iglesia. Es muy difícil que ciertas empresas sean apoyadas "en contra" o "al margen" de la iglesia. Esta es la razón de que siempre hayamos pensado que la futura reforma de la iglesia o es liderada por la misma iglesia o no se producirá nunca. Lo que pueda surgir desde la base (como es esta trilogía, a la espera de otras propuestas mejores) debe llegar a ser asumido por la iglesia en un cierto momento: primero por la predisposición favorable de los altos estamentos y, finalmente, por la convocatoria del concilio. Desde mi condición de creyente siempre he pensado que el soplo del Espíritu debe de estar especial-

mente presente en aquellos que tienen la enorme responsabilidad de contribuir con sus decisiones a hacer presente el *kerigma* en la historia humana. La iniciativa hermenéutica no puede depender sólo de teólogos de base, siempre bajo sospecha y con poca autoridad, sino que debe ser liderada por la iglesia primero en la maduración intelectual previa y, finalmente, en el concilio (básicamente hermenéutico) que protagonice con solemnidad la entrada oficial de la iglesia católica en la modernidad. Con buenas ideas (con el *kerigma* cristiano en la modernidad), con sentimiento de unidad y con un liderazgo inequívoco de la iglesia, las posibilidades de actualización teológica y de compromiso social cristiano en el mundo moderno son infinitas. Mayores que en el pasado. Se gestionaría una nueva hermenéutica para entender el cristianismo, se promovería la acción civil cristiana hacia el Nuevo Mundo, se dinamizaría tanto el diálogo intercristiano como el interreligioso, se organizaría de forma nueva más eficaz la presencia del cristianismo en nuestra sociedad para que todos tuvieran luz para decidir desde una comprensión correcta del cristianismo su adhesión enriquecedora al *kerigma* que proclama la doctrina de Jesús. En la iglesia habría energías para todo. Sobran los medios materiales y humanos para emprender actuaciones de alta calidad. La iglesia cuenta hoy con grupos entregados que, bien pertrechados intelectualmente, serían base suficiente para emprender una ingente obra de nueva presencia cristiana en la sociedad. Lo que falta, sin embargo, a nuestro entender, son los diseños intelectuales del marco filosófico-teológico que dé potencia a los proyectos de actuación cristiana.

6) Queremos manifestar también con toda claridad nuestra convicción de que el *humus* ideal, en mejores condiciones, para generar el movimiento de acción civil Nuevo Mundo (expuesto en el capítulo VII y en la trilogía) podrían ser las asociaciones de laicos en la iglesia. No como tales, pero sí inspirando y apoyando inicialmente a aquellos ciudadanos cristianos que tuvieran la valentía de convertirse en los líderes civiles que generaran un movimiento capaz de transformar el curso de la historia, de forma eficaz, urgente y pragmática. La aparición de líderes civiles independientes, aislados y en situación precaria, es difícil, aunque posible: la historia es siempre sorprendente y maravillosa. Pero sería muy verosímil que surgieran desde el *humus* de las asociaciones cristianas para situarse en el ámbito de la organización de movimientos puramente civiles que pronto aunarían otros colectivos religiosos y sociales.

El reto de la responsabilidad histórica y de la creatividad cristiana

Ha llegado el tiempo de concluir. Somos conscientes de que en la trilogía hemos abierto un nuevo horizonte vertiginoso de cambio, tanto en la sociedad civil como en la religiosa. No tenemos expectativas ilusorias sobre el efecto que puedan tener nuestras propuestas. Pero las hemos expuesto, afrontando tanto

la oscuridad de fondo como el desánimo comprensible, sólo porque nos impulsa la persuasión intelectual de que cuanto hemos expuesto responde a argumentos de los que en cualquier momento podemos responder. Han sido argumentos que hacen verosímil que pudieran suceder ciertos acontecimientos excepcionales (la emergencia del protagonismo de la sociedad civil y el esperado cambio paradigmático en la hermenéutica del cristianismo). Pero argumentar lo que "pudiera suceder" no equivale a afirmar proféticamente que vaya a suceder, ya que no depende de nosotros el ejercicio abierto de la libertad humana en la historia. Estas convicciones, intelectuales aunque no proféticas, que no son absolutas pero son hasta el momento firmes, nos han dado fuerza para actuar sin complejos al perfilar el horizonte de la creatividad cristiana (y también civil) que son excepcionalmente posibles en nuestro tiempo. Para nosotros ha sido una cuestión personal de responsabilidad moral y cristiana el afrontar con decisión y constancia este esfuerzo, no fácil, de lanzar voces en el desierto sin tener la certeza de que haya alguien dispuesto a escucharlas. Como hemos dicho, se trata de responder a la urgencia moral de obrar en conformidad con lo que exige hoy, a nuestro entender, la *dignitas christiana*.

Si observamos dónde está hoy el concierto de las naciones y dónde está la presencia cristiana –y religiosa– en el mundo moderno, ¿qué debemos hacer? La verdad es que no me atrevería a responder diciendo que "más de lo mismo". La sociedad está atascada y se oscurecen lo que en otros tiempos fueron ideales de la modernidad y del comunitarismo, mientras el sufrimiento humano universal está todavía sin soluciones aceptables. El mundo religioso camina penosamente en la modernidad y una desmoralización general lo invade todo. ¿Debemos seguir en las vías estériles de siempre, en lo socio-político y en lo religioso? ¿Más de lo mismo? Si alguno ha afrontado el esfuerzo de estudiar la trilogía y ha llegado al final, ¿no cabe concluir que, al menos, es posible proponer una alternativa que afronte la responsabilidad para con la historia civil de las naciones y que haga entrar al cristianismo en la nueva época de creatividad que supondría la adaptación paradigmática a la modernidad? Si alguien está en situación de comparar el "más de lo mismo" con el horizonte abierto en la trilogía verá que no hay color. Sería pasar de la desmoralización, de la conciencia de que todo puede ir a peor por haber perdido el ritmo de la historia, a una nueva época de prosperidad y de creatividad excepcional en el mundo civil y en el mundo religioso.

El cristianismo podría entrar en un tiempo excepcional en que se produjera el esperado tránsito al nuevo paradigma de la modernidad que se sancionara en uno de los más importantes concilios de la historia, favoreciéndose con ello la convergencia interconfesional cristiana y la solidaridad interreligiosa en la experiencia del mismo Dios universal de la creación. Por otra parte, las iglesias cristianas, en armonía con las grandes religiones, podrían jugar un papel nuevo de liderazgo puramente civil en el movimiento ciudadano que hoy parece nacer en

la historia para sentar los fundamentos de un Nuevo Mundo que hiciera posible el dominio-en-comunión de la naturaleza. Estos tiempos excepcionales harían entrar al cristianismo, y a las otras religiones, en una época nueva de excepcional creatividad histórica.

Cerrarse a indagar las propuestas viables sobre el futuro de la historia humana, negándose a dejarse llevar con valentía y con creatividad por la lógica de los tiempos, no puede hacerse, ciertamente, sin responsabilidad personal. Por ello, mi deseo sincero sería que aceptáramos el reto de nuestra *responsabilidad histórica*, civil y religiosa, que respondiéramos a la urgencia moral de ejercer nuestra *dignitas christiana* y que afrontáramos el “esfuerzo del concepto”, así como la creatividad nueva que los tiempos demandan. Esta respuesta cristiana a tiempos excepcionales debe ser la consecuencia de una valoración intelectual. Pero dejarse llevar por la amplitud de los cambios que la historia demanda, al ser considerada por la razón, produce una sensación de vértigo, antes aludida, que, para los creyentes, sólo podrá ser superada por la confianza en el Espíritu de Jesús, que es el Espíritu del Padre, del Hijo y del Espíritu Paráclito, que mueve la historia y que seguirá estando con la iglesia —la iglesia universal, el cristianismo universal— hasta el final de los tiempos, como creemos con firmeza los cristianos que nos hemos adherido al *kerigma* proclamado por Jesús de Nazaret.

Creencia e increencia ante el enigma del universo

No quisiera terminar sin referirme a los no creyentes. Creencia e increencia deben convenir en que el universo nos deja abiertos a un enigma metafísico. No cabe otra posición crítica e ilustrada ante la verdad última de lo real. Pretender que conocemos con seguridad racional qué es metafísicamente el universo no responde a la epistemología moderna y nos sitúa en un dogmatismo ilusorio. En este ensayo —esto debe advertirse con claridad— no se ha dicho en ningún momento que el enigma final no pueda ser respondido por una “hipótesis” atea, sin Dios. Que la negación de Dios sea posible no es para el cristianismo una sorpresa que se resiste a aceptar, sino, al contrario, una posibilidad congruente con la idea cristiana del universo que ha sido creado por Dios para que la libertad de cerrarse a lo religioso sea efectiva y real. Pero admitir la honestidad y legitimidad personal de quien se sitúa en el ateísmo no significa que la razón natural, considerando el enigma de ese mismo universo, no pueda construir también la “hipótesis” racional de que Dios sea la mejor conjetura para explicar la verdad metafísica última. Esto es lo que ocurre en nuestra sociedad. Basta abrir los ojos y mirar. Hay quienes se sienten molestos y fríos ante la idea de Dios, ante el sufrimiento y el dramatismo de la historia, ante lo negativo de las religiones y del clericalismo decadente, inclinándose a construir y aceptar una posible explicación atea del universo. No entienden el mundo de las religiones y se sienten “molestos” ante

la idea de Dios. Pero también hay quienes, con la misma ciencia y con la misma formación filosófica, se inclinan a considerar a la Divinidad como la hipótesis más plausible para explicar el enigma metafísico del universo. El teísmo, en efecto, conoce perfectamente los resultados de la ciencia en todas sus vertientes, la tradición filosófica, la filosofía actual y la historia de la cultura: y todo ello no es óbice para que libremente inclinen su valoración racional hacia la hipótesis teísta. Esta diversidad interpretativa es un hecho innegable que muestra que, en efecto, el universo es un enigma. Ante este enigma sólo son posibles "conjeturas" racionales en las que, aunque sea con el apoyo de diversos argumentos plausibles, sólo cabe "creer": el teísmo es así una creencia metafísica, pero también lo es el ateísmo. Tanto teístas como ateístas no pueden dejar de ser siempre "creyentes". Y como tales deben respetarse y tolerarse bidireccionalmente. Si no se hiciera así se caería en la ingenuidad epistemológica y en el dogmatismo, pero sobre todo en la falta de tolerancia realista y de sentido común.

Aparte de la consideración racional en sí misma, referente a la naturaleza del universo, de la vida y del hombre, en la ciencia y en la filosofía, el hecho de las religiones debe ser objeto de una atención especial. La inmensa mayoría de la humanidad, del pasado y del presente, incluso en los países desarrollados en la cultura de la modernidad en los últimos siglos y en la actualidad, han sido y son creyentes, organizándose socialmente en gran variedad de religiones. Esto significa que la inmensa mayoría de los hombres han tenido una experiencia misteriosa de relación con un Dios oculto y han entendido la vida como un camino de salvación. Los no creyentes observan las religiones y destacan en ellas sus aspectos más negativos, buscando en ello un apoyo para su ateísmo (o agnosticismo increyente). El ateísmo, surgido en los últimos siglos al amparo de la modernidad en los países de tradición cristiana, ha destacado el arcaísmo y la falta de adaptación de la hermenéutica cristiana al mundo que nos ha impuesto la razón moderna. Sin embargo, el no creyente que —sin duda animado por su curiosidad intelectual por sondear cómo plantea hoy el cristianismo su armonía racional con la cultura moderna— haya seguido los argumentos presentados en este ensayo habrá visto que la sorprendente doctrina de Jesús, proclamada en la historia por la iglesia como *kerigma* cristiano, puede ser entendida hoy en toda su profundidad desde el paradigma de la modernidad en la Era de la Ciencia. La extraordinaria capacidad de la teología cristiana para renovar su hermenéutica desde la imagen moderna del universo es algo muy serio e impactante que, como "cristianismo universal" permite el entendimiento del sentido profundo de todas las religiones, cada una dentro de sus tradiciones historicistas concretas. El mundo de las religiones no parece ser sólo una alteración emocional del psiquismo ante el dramatismo de la vida, sino que cuenta con el aval de una profunda cultura, de múltiples manifestaciones historicistas, respaldada por un uso de la razón que puede instalarse en la imagen científico-filosófica más actual del universo en la modernidad. La religiosidad, sin embargo, no se impone nunca por necesidad

racional y la conjetura atea, o en su caso el agnosticismo, son siempre posibles, tal como hemos establecido repetidamente.

La increencia, si quiere entender correctamente qué es el cristianismo, debe advertir que el *kerigma* cristiano, tal como se ha explicado en este ensayo, es la adhesión existencial y personal a Jesús de Nazaret. La confianza en Jesús hace creer en su doctrina (el sentido de la creación y de la historia de salvación), tal como ha sido proclamado en la historia por la iglesia en el *kerigma*, de acuerdo con la Providencia divina que la misma creencia postula. El cristianismo no es, pues, una filosofía (y menos todavía una ciencia). Su intención no es construir finos argumentos filosóficos para configurar su doctrina. Esta es sólo el *kerigma*: algo ya dado que se trata de respetar y que no se puede cambiar por valoraciones filosóficas. La iglesia, en este sentido se siente "depositaria" de la revelación producida en Cristo. Por ello, la filosofía cristiana tiene sólo un sentido: constatar que entre la Voz del Dios de la Creación —el universo, la vida y el hombre descritos en la Era de la Ciencia— y la Voz del Dios de la Revelación (el *kerigma*) existe una profunda congruencia (que hemos tratado de explicar en este ensayo). La razón (y así lo considera el teísmo cristiano) hace de hecho plausible, inteligible y creíble el *kerigma*. Pero éste no depende de la razón, ni se reduce a lo que pueda ser atisbado o justificado por ella.

Recordamos esto porque el *kerigma* cristiano contiene de hecho contenidos importantes para entender cómo la creencia cristiana entiende la increencia. A esto nos referimos a continuación. En todo hombre se produce un testimonio suficiente de la realidad del Dios que apela a ser aceptado: los testimonios de la naturaleza (que no se impone pero hace plausible a Dios), del Misterio de Cristo (ya que es posible creer en el Dios oculto/liberador a pesar de su lejanía y de su silencio) y del Espíritu (que nos impulsa y llama interiormente de forma mística, no impositiva pero real, a participar en el Amor del Padre manifiesto en el sacrificio del Verbo). En la increencia estos tres testimonios son rechazados y el hombre puede construir positivamente una imagen del universo sin Dios (ateísmo), o una indecisión metafísica frente a la llamada divina (agnosticismo). El *kerigma* cristiano sólo conoce un pecado: la increencia que se cierra libre y personalmente a la apelación divina que se manifiesta en estos tres testimonios. Este pecado fundamental de estar cerrado a Dios puede manifestarse en muchas actitudes y comportamientos en la vida: pero todo es reflejo del pecado esencial de la condición humana, a saber, la cerrazón existencial a Dios. Es claro que el *kerigma* contempla la historia como escenario del Misterio de Iniquidad en que la libertad real del hombre construye su existencia al margen de Dios (al comer del Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal, haciéndose como Dios en el mundo). La idea cristiana de "pecado" contempla, por lo tanto, que el hombre increyente es "responsable" personalmente de cerrarse a Dios. Si consideramos sólo la razón natural habría sólo una "responsabilidad filosófica" por rechazar a Dios (ya que la naturaleza hace objetivamente posible el ateísmo que puede ser asumido como

decisión libre). Pero la presencia trinitaria en su unidad en el interior del hombre (la llamada del Padre, el Misterio de Cristo y la fuerza del Espíritu Santo), para el *kerigma* cristiano, hacen al hombre "responsable moralmente" de su cerrazón a Dios (y esto es el "pecado"). ¿Por qué? Porque en el *kerigma* cristiano (que en la fe cristiana proclama la doctrina de Jesús) se considera que todo hombre recibe, personal e intransferiblemente, un testimonio suficiente de la Verdad divina, en parte de forma natural por la razón y en parte sobrenatural (el testimonio interior del Espíritu que es el Espíritu del Padre y el Espíritu de Cristo). En otras palabras: todo hombre se siente interior y sobrenaturalmente apelado por una presencia del Espíritu que llama a creer en el Amor de Dios (del Padre creador y del Hijo redentor y Logos de la creación) por encima de su ocultamiento en la realidad (o sea, a aceptar el logos cristológico). Repetimos que nos referimos aquí sólo a cómo entiende el *kerigma* cristiano la increencia (es obvio que la increencia se entendería a sí misma de otra manera).

Por consiguiente, desde el *kerigma* cristiano puede verse la posibilidad natural de la increencia como algo "sacral" por cuanto ha sido producida en el orden natural creado por Dios. El cristiano respeta la increencia en profundidad porque la ve como algo abierto en la naturaleza creada por Dios. El escenario de la historia es visto como el gran diseño divino para la libertad humana. Una libertad real, hasta el fondo, donde Dios ha llegado a la kénosis abismal de la Gloria de su Divinidad, que hace posible el pecado. Es la clausura existencial a Dios que constituye en la historia lo que el Apocalipsis llama el Misterio de Iniquidad. La libertad es algo tan serio en el designio divino que Dios no salvará a nadie que no acepte libre y personalmente la oferta hecha por Dios en la creación a través de los tres testimonios mencionados. En la Nueva Jerusalén, la Jerusalén Celestial, en la Nueva Creación, donde los hombres tendrán a la mano el Árbol de la Vida para comer de él y donde Dios enjugará toda lágrima de sus ojos porque el mundo viejo ya ha pasado, estarán presentes los ciento cuarenta y cuatro mil justos de que habla el Apocalipsis (número simbólico) que han lavado sus vestiduras blancas en la Sangre del Cordero (es decir, que han purificado sus vidas por la aceptación del misterio kenótico de Cristo). En el *kerigma* cristiano se contempla, pues, desde una tradición que se funda en la misma doctrina de Jesús, que no toda la historia acabará en la Bendición Prometida. Habrá hombres que, tras el drama de la existencia en el mundo, por su responsabilidad personal, deberán atravesar el drama final de sus vidas ante el juicio divino (el drama escatológico, más allá de la muerte que será, sin duda, el verdadero drama final de su existencia).

La consideración de la historia, sin embargo, ofrece para el cristianismo los signos que permiten entender cómo se realiza la salvación diseñada por Dios. La inmensa mayoría de la humanidad ha sido religiosa y se ha abierto desde el drama de la vida a la creencia en el Amor salvador de Dios por encima de su lejanía y de su silencio. En las diversas tradiciones historicistas que han creado las grandes religiones está presente, tal como se ha argumentado en este ensayo, el Misterio

de Cristo y, por ello, en el "universal religioso" están presentes el "cristianismo universal" y la "iglesia universal". En las grandes religiones ha estado presente en alto grado la santidad ante Dios. En el cristianismo, apoyado en la adhesión a la doctrina de Jesús, proclamada en el *kerigma* del que la iglesia es depositaria, se han impulsado en la historia la adhesión a Dios y grados superiores de santidad. Muchos hombres, además, aunque no integrados en las tradiciones religiosas, han vivido una sentida "experiencia religiosa" (capítulo I). Otros, dentro de las diversas culturas religiosas, han vivido desconcertados, sin entender, perdidos ante la significación última de la vida. Han podido quizá hasta ser indiferentes, arreligiosos externamente e incluso increyentes ante la presión social. Pero en el fondo de sus conciencias no han estado totalmente cerrados a Dios. Es decir, su apertura a Dios ha sido inmadura y poco definida. La tradición cristiana no cree que el juicio de Dios vaya a ser duro con estas personas, víctimas del drama y del desconcierto de la historia, sino que, tras la muerte, atravesarán un proceso de maduración ante Dios que les purificará y les hará entrar en plenitud libre en la Nueva Jerusalén (proceso que en la teología cristiana tradicional dio lugar a postular la idea del estado escatológico denominado "purgatorio"). Muchos incluso que durante sus vidas han sido protagonistas y en apariencia líderes del Misterio de Iniquidad en tramos largos de su existencia, podrían también acabar su "biografía interior" en una apertura a Dios en respuesta a la llamada "interior" del Espíritu de Jesús. La apertura positiva a Dios, que es siempre aceptación del Dios *oculto* (muerte) y *liberador* (resurrección), esto es, "cristianismo universal", posibilitada por el escenario de la historia, se realiza para el cristianismo de muy diversas maneras, previstas en la Providencia divina. Es resultado de un complejo proceso diacrónico, reflejado en la evolución biográfica de cada persona. Pero en el *kerigma* cristiano se contempla también un posible final de la vida en la amargura existencial, en la negación inequívoca e incontrovertible, incluso agresiva, del hombre a Dios. En estos casos Dios no revocará impositivamente el ejercicio humano de la libertad y la historia acabará en el drama final que anticipan con claridad los textos bíblicos. Quizá sea molesto decir estas cosas, pero el cristianismo debe aceptar y proclamar simplemente el contenido del *kerigma* constituido y mantenido en la fe, ya desde las Escrituras "inspiradas" y la primitiva fe de la iglesia.

En la introducción a este ensayo nos referíamos al sentimiento de asombro y de emoción que produce la constatación del universo en que existimos. Este sentimiento pierde fuerza por la habituación desde la infancia —como señalaba Baltasar Gracián— pero puede ser revivido en cualquier momento. Sorprende que el universo exista, pero sorprende también que haya irrumpido en la historia la figura de Jesús de Nazaret, cuyo *kerigma* es proclamado por la iglesia. Que ese universo sorprendente y la existencia humana se funden en un Dios Uno y Trinitario, que emprende la creación de acuerdo con un eterno designio divino en el logos cristológico que hace posible la libertad humana y que concluirá en el Juicio Final de Dios sobre la historia, es también profundamente sorprendente y nos

asombra al considerar la posibilidad de que pudiera ser real. Sentimos asombro, emoción y sobrecogimiento de que algo tan profundo pudiera ser efectivamente la explicación religiosa del universo. El hombre se siente como posiblemente envuelto como protagonista de "una historia maravillosa". La maravilla de que algo exista y haya sido objeto del designio de un Dios Amor sorprendentemente existente. Por otra parte, es también impactante entender que el *kerigma* cristiano a la vez que desborda lo que la razón humana puede atisbar también al mismo tiempo presenta una profunda congruencia con la razón. Es la profunda congruencia de la Voz del Dios de la Revelación con la Voz del Dios de la Creación, argumentada en este ensayo. Todo ello concuerda, por último, con la persistente religiosidad del género humano que se ha manifestado en una gran variedad de religiones construidas en las tradiciones historicistas de los pueblos.

Este sentido de la experiencia religiosa, de su congruencia con la razón y de su presencia en la historia de las religiones, ha sido oscurecida en los últimos siglos al configurarse la nueva imagen racional del universo, de la vida y del hombre, en la modernidad. Las religiones han atravesado la profunda crisis de la modernidad (capítulo I). La tesis de este ensayo ha sido que vivimos tiempos excepcionales en que las religiones están cercanas a recuperar el logotipo de su conexión profunda con la realidad en el mundo moderno y en que las religiones podrán asumir un nuevo papel protagonista en la historia civil. Este proceso histórico debería conducir al gran concilio de los tiempos modernos que ha sido argumentado en nuestro ensayo.

Lo decimos conscientes de que en estos últimos siglos el cristianismo ha pasado por tiempos de oscuridad y la increencia ha gozado del aparente prestigio de la razón. En los últimos siglos el cristianismo ha caminado, en efecto, en una profunda oscuridad. Quiere esto decir que la tarea de hacer presente el *kerigma* cristiano en la historia se ha dado en medio de una continua tribulación. En gran parte han sido tribulaciones producidas por los mismos cristianos, por los desórdenes de la razón y por las pasiones instaladas en los profundos entresijos del ser humano. La iglesia ha sobrevivido a la cruel persecución del Imperio romano, y a otras muchas. Ha sobrevivido a la servidumbre política teocrática que le impusieron ese mismo Imperio romano, así como las monarquías cristianas de la Edad media y moderna. Ha sobrevivido la multiforme perversión y corrupción moral de la Edad media, que arrastró a las altas jerarquías y al papado. Ha sobrevivido a la incultura y a las supersticiones que se extendieron masivamente. Ha sobrevivido a la promoción teocrática de conductas que hoy nos avergüenzan, como son la bendición de las guerras, de la violencia, de la pretensión de dominio violento de la sociedad o de la inquisición. Ha sobrevivido al apego al poder, a las riquezas y al olvido de los pobres, de la justicia y de la solidaridad humana. Ha sobrevivido a los últimos siglos de desprestigio ante la cabalgada imparable de la razón y de la cultura de la modernidad. Durante siglos ha sobrevivido a la imposición de fanatismos fundamentalistas que la impulsaban a refugiarse en un mundo cerrado

y excluyente. Ha sobrevivido a numerosos escándalos morales que en los últimos años han sido especialmente hirientes. Ha sobrevivido a campañas de desprestigio de todo tipo y naturaleza, y en las condiciones históricas más variadas. Ha sobrevivido a la mala gestión administrativa y a numerosas decisiones políticas de gobierno que, en el pasado y en el presente, fueron incorrectas y que no hubieran debido tomarse.

Si la iglesia, sin embargo, evoluciona en la dirección argumentada en este ensayo el cristianismo está cercano a un tiempo histórico nuevo en que recupere su congruencia con el logos de la modernidad. Entonces aparecerá en toda su fuerza la imagen de Dios en el *kerigma* cristiano que proclama a Jesús, núcleo del "universal religioso", su armonía racional con la realidad y su presencia en la historia universal de las religiones. En este sentido la "creencia teísta" podrá mostrarse como una conjetura profunda que responde a un conjunto de sorprendentes indicios de verosimilitud que, además, instala a los seres humanos en una expectativa consoladora de su futuro. El cristianismo entiende que el Misterio de Iniquidad se despliega ciertamente en la historia. Pero también es verdad que Jesús ha prometido a la iglesia que cumplirá su misión y que estará con ella hasta el fin de los tiempos. Para la iglesia no cabe sino esforzarse honestamente a afinar la calidad de la proclamación del mensaje de Jesús que debe gestionarse con la mayor eficacia porque de su anuncio depende el enriquecimiento personal libre de muchos seres humanos. La "creencia increyente" (porque la increencia no puede dejar de ser una "creencia") seguirá siendo posible porque Dios no se impone por la fuerza de la razón natural y seguirá habiendo una conjetura no religiosa del universo. Sin embargo, y esto es inevitable para la increencia, su expectativa de futuro no podrá ser otra que la experiencia dramática final de abandono y de muerte. Es responsabilidad cristiana que esos hombres entiendan el enriquecimiento que supone acceder con dignidad humana (que incluye el atenuamiento a la razón) a la felicidad que pueden soñar y anticipar los creyentes que se han dejado llevar por la fuerza interior de la llamada del Dios trinitario que descubre el sentido de la creación como un portentoso designio divino nacido del Amor que nos ha sido desvelado en Jesucristo.

Pero para entender cómo ve el cristianismo la creencia y la increencia debe advertirse algo, ya sugerido en lo anterior. Ni la creencia ni la increencia son resultado de una fría consideración racionalista del universo, de la vida y del hombre. Tal como es visto desde el *kerigma* cristiano suponen una respuesta a la llamada interior del Espíritu que mueve a reconocer a Dios Uno como fundamento del Ser y Creador del universo (Espíritu del Padre), al Dios oculto/liberador que da sentido al logos kenótico de la creación (Espíritu del Verbo en Jesús) y al Dios que crea por Amor comunicativo infundiendo en los corazones la fuerza del amor (Espíritu Paráclito). Creencia e increencia son una toma de posición libre y personal del hombre ante esta presencia unitaria misteriosa del Dios Trinitario, conocido por la doctrina de Jesús, que está presente como Espíritu en la ontología

profunda del universo y en el "espíritu" del hombre. El único Espíritu del Dios Uno, que apela al hombre en su "espíritu", es el Espíritu del Padre, el Espíritu del Hijo en Jesús y el Espíritu del Paráclito. La creencia vive esta presencia divina de forma mística, se siente apelado por ella y responde con la oración que le hace sentirse en diálogo con ese Dios misterioso pero extrañamente sentido en el interior. Lo esencial de la increencia no es que opte por una visión racional del universo sin Dios (que es posible), sino que se cierra a esta apelación interior o llamada personal de Dios que, según el *kerigma* cristiano, no falta a ningún hombre a lo largo de la vida. Por ello mismo, para el *kerigma*, la conversión de la increencia a la creencia no es tanto un cambio de "racionalidad natural" cuanto una nueva actitud personal de respuesta a esta llamada interior del Dios Espíritu, trinitario, presente en el "espíritu" humano que mueve a aceptar el sentido del logos religioso de la creación, a saber, a aceptar el Espíritu de Jesús. Podría decirse así, en sentido cristiano, que la creencia nace cuando el hombre es capaz de orar y responder al Dios que le acompaña continuamente en su interior. Esta identificación del enigma místico interior como la Voz del Dios real que apela y que todo hombre lleva dentro, es la creencia. Como santo Tomás ante Jesús en el evangelio, es caer de rodillas ante el Dios interior y decir algo que quizá se estaba inhibiendo durante años: "¡Señor mío y Dios mío!". Este reconocimiento ontológico, asumido desde la plena experiencia consciente del drama de nuestra vida, es abrirse al Dios kenótico oculto/liberador por encima de su lejanía y de su silencio. Es entrar en comunión con el "universal religioso", con el "cristianismo universal" y con la "iglesia universal". Para el *kerigma* cristiano la conversión es posible y el Dios interior trabaja para que el hombre la asuma. Pero Dios no ha querido imponerla y el orden creado es el escenario que ha hecho posible la *dignitas* existencial que hace depender nuestro sentido de la vida de la decisión personal libre de cada uno de nosotros.

Índice analítico

Págs.

Introducción

Tiempos excepcionales

El enigma de la existencia en el universo	7
El drama de la existencia en el dinamismo universal	9
El reto de una existencia dramática y enigmática	11
La conjetura teísta en las religiones	14
La conjetura atea en la modernidad	16
El agnosticismo y el comportamiento arreligioso.....	19
Crisis de lo religioso en la modernidad y la tesis de este ensayo.....	21
Vivimos tiempos excepcionales: la responsabilidad histórica de la sociedad civil.....	24
Vivimos tiempos excepcionales: el cambio de paradigma en el cristianismo	26
El paradigma de la modernidad: un universo kenótico para la libertad	29
Hacia el nuevo concilio	34
Justificación personal	36
Observaciones sobre el estilo de este ensayo	40

Capítulo I

La crisis de lo religioso en la modernidad

1. La vida humana y su sistema de sentidos.....	45
<i>Sentido</i>	
<i>Significación</i>	
<i>Sistemas personales de sentido</i>	
<i>Sistemas culturales de sentido</i>	
<i>Conclusión: religión en el marco de los sistemas de sentido</i>	

	Págs.
2. El hecho religioso: religiosidad y religiones	50
2.1. Fenomenología del hecho religioso.....	50
<i>Coherencia cósmica metafísica</i>	
<i>Numinosidad cósmica</i>	
<i>Divinidad, divinidades</i>	
<i>Temor ante la naturaleza</i>	
<i>Religación</i>	
<i>Salvación</i>	
<i>Perdurabilidad y culto a los muertos</i>	
<i>Sacrificio</i>	
<i>Experiencia numérico-divina</i>	
<i>Entrega confiada</i>	
<i>Comunión interhumana</i>	
<i>Profetismo</i>	
<i>Religión</i>	
<i>Conclusión: originalidad personal de la experiencia religiosa</i>	
2.2. Neurología del hecho religioso	58
<i>Neurología de lo religioso</i>	
<i>Significado de la neurología religiosa</i>	
2.3. Interpretaciones históricas del hecho religioso.....	60
<i>Valoración positiva de la religiosidad</i>	
<i>Valoración negativa de la religiosidad</i>	
<i>El hecho de la no religiosidad y de la increencia</i>	
<i>Seguridad de creencia y de increencia</i>	
3. Preguntas críticas por el “hecho religioso” desde la sociedad.....	64
3.1. Preguntas y perplejidades sociales ante lo religioso	65
<i>La existencia de lo numinoso y de lo divino</i>	
<i>Perplejidad ante la diversidad de religiones</i>	
<i>La valoración de las teologías</i>	
<i>El examen de la religión ante la ciencia</i>	
<i>El conflicto de las filosofías de la religión</i>	
<i>El silencio de Dios</i>	
<i>Mal, caos, sufrimiento en el proceso de la vida</i>	
<i>La fiabilidad del profetismo</i>	
<i>La fiabilidad de la experiencia religiosa</i>	

	Págs.
4. La pregunta por la crisis del “hecho religioso” en la modernidad desde el cristianismo.....	70
<i>Crisis, perplejidad, reflexión crítica, concilio</i>	
4.1. La crisis desde la religiosidad y la experiencia cristiana.....	72
<i>Experiencia religiosa y mediación cristiana</i>	
<i>Perplejidad y crisis de la mediación cristiana de la religiosidad</i>	
4.2. Crisis social de la “religión” cristiana.....	73
<i>Presencia social de religiosidad y religión cristiana</i>	
A) Grupos no religiosos	
B) Religiosidad sin religión	
C) Religiosidad ritualizada sin iglesia	
D) Religiosidad popular	
E) Religiosidad culta y crítica	
F) Religiosidad culta y fundamentalista	
<i>Consideraciones estadísticas. Cuestionamiento de la crisis</i>	
4.3. Dimensiones de la crisis social de “mediación cristiana”.....	77
a) Crisis participativa	
b) Crisis explicativa	
c) Crisis de ubicación social	
d) Crisis de liderazgo moral	
e) Crisis relativista de credibilidad	
<i>Conclusión: ¿se trata de una crisis real?</i>	
4.4. Preguntas por el hecho religioso desde el cristianismo: el orden lógico de este ensayo.....	80
<i>Autoexamen y “revisión crítica” del cristianismo</i>	
a) <i>Qué es el cristianismo: el kerigma cristiano</i>	
b) <i>La explicación del kerigma en el paradigma greco-romano</i>	
c) <i>La imagen de la realidad en la cultura moderna</i>	
c) <i>El paradigma de la modernidad en el cristianismo</i>	
5. Conclusión: presencia social y enigma del hecho religioso.....	84

Capítulo II

El kerigma del cristianismo

El concepto de kerigma

El sorprendente kerigma cristiano

El kerigma de la iglesia primitiva

1. Orígenes del cristianismo en la religión de Israel.....	91
1.1. El Antiguo Testamento bíblico	92
1.2. Yahvé y la Promesa de Bendición	93
<i>Yahvé y el patriarca Abraham</i>	
<i>La Alianza y el sacrificio de Abraham</i>	
<i>La Promesa de Bendición</i>	
1.3. Exilio y Monarquía.....	94
<i>El exilio, la pérdida de la tierra y la Monarquía</i>	
<i>Comienzos de la teología de Israel</i>	
<i>Israel reconstruye su teología del sufrimiento: el Paraíso</i>	
1.4. Destierro y Profetismo	96
<i>El sufrimiento</i>	
<i>Destierro</i>	
<i>Profetas</i>	
1.5. Últimas penalidades y mesianismo	98
<i>Hasta la dominación romana</i>	
<i>Las figuras salvíficas: el Mesías</i>	
2. Cristo en la historia de Israel	99
2.1. Nuestra información sobre Jesús.....	99
<i>Salida a la escena en la historia de Israel</i>	
<i>Información y teología en las primeras comunidades cristianas</i>	
2.2. El Jesús histórico y el Jesús del kerigma cristiano	101
<i>El Jesús de la historia</i>	
<i>El Jesús proclamado en el kerigma cristiano</i>	

	Págs.
3. La fe de la comunidad en Cristo Jesús	102
3.1. El cristianismo como Plenitud de la Ley	103
<i>Plenitud</i>	
<i>Innovación</i>	
<i>Escatología</i>	
<i>Universalización</i>	
3.2. El Dios cristiano	105
<i>Dios único y creador</i>	
<i>Dios trinitario</i>	
3.3. El designio eterno de Dios: la creación comunicativa	107
<i>El designio eterno del Dios de la Creación</i>	
<i>Participación y filiación divina</i>	
3.4. El hombre creado	108
<i>El hombre, culmen y señor de la creación</i>	
<i>El hombre, apelado por Dios a la comunión divina</i>	
<i>El hombre, libre y pecador</i>	
<i>La Humanidad, pecadora</i>	
<i>La Creación, sometida al pecado</i>	
<i>Misterio de Iniquidad: ángeles y demonios</i>	
<i>El hombre, la indigencia, la pobreza, el dolor y la muerte</i>	
<i>Bienaventurados los pobres</i>	
3.5. Jesús de Nazaret, el Cristo, Uno con el Padre	112
<i>Enigma y revelación del designio creador</i>	
<i>Jesús de Nazaret, el Cristo</i>	
<i>Cristo, el Hijo de Dios, de la misma condición divina</i>	
3.6. Jesucristo, el Mesías Salvador	114
<i>Cristo, fundamento de la historia</i>	
<i>Cristo, el Redentor</i>	
<i>La Redención, el designio eterno de Dios</i>	
<i>El designio redentor en el tiempo: la Encarnación</i>	
<i>El anuncio del plan de salvación</i>	
<i>La Redención en el tiempo: el Misterio de la Muerte y la Resurrección</i>	

	Págs.
3.7. La fe en Jesús, el Cristo.....	117
<i>La proclamación del kerigma cristiano</i>	
<i>La salvación como fe en Cristo</i>	
<i>Cristo, el mediador único y universal</i>	
3.8. La Iglesia	119
<i>La Iglesia, comunidad de creyentes en Jesús</i>	
<i>La Iglesia, proclamadora del kerigma</i>	
<i>La Iglesia, en el plan de salvación</i>	
<i>María, madre de Dios y madre de la iglesia</i>	
<i>El Espíritu de Dios y el Espíritu de Jesús</i>	
3.9. Escatología, la Jerusalén Celestial.....	122
<i>El fin de los tiempos</i>	
<i>El drama escatológico del pecado</i>	
<i>El Apocalipsis: la Jerusalén Celestial</i>	
<i>La nueva creación</i>	
4. Origen lógico de la teología cristiana	125
4.1. El punto de partida	126
<i>La predicación de Jesús y la respuesta de la fe</i>	
<i>La responsabilidad del anuncio kerigmático</i>	
<i>Teología y Escritura</i>	
4.2. Hermenéutica y diálogo con la cultura.....	128
<i>Mundo helenístico-romano y patrística</i>	
<i>Divergencias interpretativas</i>	
<i>Crisis del anuncio kerigmático</i>	
4.3. Primeros principios teológicos	129
<i>La Providencia sobre la iglesia: la "asistencia" del Espíritu</i>	
<i>Distinción teológica entre el "núcleo kerigmático" y la interpretación</i>	
<i>"Inspiración" de la Escritura y reconocimiento del Canon</i>	
<i>Tradición, concilios y dogma cristiano</i>	
<i>El Magisterio de la iglesia</i>	
4.4. Lógica de la teología cristiana.....	133
<i>La teología fundamental cristiana</i>	
<i>El método teológico cristiano: Escritura y Tradición</i>	

La interpretación, la hermenéutica y el "patrimonium fidei"
Dinámica de la interpretación teológica de la fe

5. **Conclusión**..... 135
La fidelidad de la iglesia al kerigma
La postulación kerigmática de la inteligibilidad
La confianza en la "asistencia" abierta del Espíritu

Capítulo III

El cristianismo desde el paradigma greco-romano

Trayectoria de este capítulo.

1. **Kerigma, teologías, hermenéutica**..... 143
Kerigma y teologías
Cultura hebrea
Otras culturas
El kerigma y las hermenéuticas
2. **El paradigma greco-romano** 146
Paradigma
Paradigma greco-romano
Un largo recorrido histórico de autores y escuelas
Dimensiones filosófica y socio-política del paradigma greco-romano
Perfil histórico consolidado del paradigma
Estado actual del paradigma
3. **La visión filosófica greco-romana** 150
El problema del Ser y el Devenir: Parménides y Heráclito
Platón
Aristóteles
Otras escuelas de filosofía griega y greco-romana
Estoicismo
Neopitagoreismo y neoplatonismo
Plotino

	Págs.
4. Kerigma cristiano y paradigma greco-romano: la patrística	155
4.1. Primeras reacciones y nacimiento de la filosofía cristiana.....	156
<i>Los Apologistas cristianos</i>	
<i>San Justino y el "logos seminal"</i>	
4.2. El pleno desarrollo de la patrística.....	158
<i>Las desviaciones filosóficas y teológicas: las herejías</i>	
<i>La filosofía de los Padres</i>	
<i>Las grandes síntesis de la filosofía y teología patrística</i>	
4.3. San Agustín de Hipona.....	160
<i>El platonismo de San Agustín</i>	
<i>La "iluminación" y la metafísica de la luz</i>	
<i>Existencia de Dios y creación del mundo</i>	
<i>Antropología y principios éticos</i>	
<i>La doctrina de las dos ciudades: la verdad agustiniana</i>	
4.4. Configuración inicial del paradigma greco-romano en la patrística.....	164
a) <i>Kerigma</i>	
b) <i>Razón</i>	
c) <i>Verdad</i>	
d) <i>Error</i>	
e) <i>Libertad</i>	
f) <i>Religiocentrismo y teocentrismo</i>	
g) <i>Ontología greco-romana: dualismo</i>	
h) <i>Teocratismo ético-social</i>	
<i>Conclusión.</i>	
5. El paradigma greco-romano en la escolástica	167
<i>Etapas de la filosofía escolástica</i>	
<i>La disputa escolástica de los universales</i>	
5.1. El sistema tomista clásico.....	169
<i>Hilemorfismo tomista: dualismo ontológico</i>	
<i>La teoría acto-potencia y la "cohartatio formae per materiam"</i>	
<i>Unión substancial y distinción real</i>	
<i>Ilimitación del acto, universales, individuación</i>	
<i>Prevalencia del universal sobre el singular en el conocimiento</i>	

	<i>El ente como primer transcendental de la mente</i>	
	<i>Formas corruptibles y forma humana: la psicología tomista</i>	
	<i>Las cinco vías y la existencia de Dios</i>	
	<i>Cosmología tomista</i>	
	<i>Teísmo ético, ley natural y orden social</i>	
	<i>Conclusión</i>	
5.2.	<i>La segunda escolástica de Francisco Suárez</i>	173
	<i>Prevalencia del singular e inducción universalizante</i>	
	<i>Nociones transcendentales y primeros principios</i>	
	<i>Juicio objetivo de contingencia y razón suficiente</i>	
	<i>Creación, participación, materia, forma y distinción de razón</i>	
	<i>El orden ético-moral y socio-político</i>	
	<i>Conclusión</i>	
6.	El paradigma greco-romano en el siglo XX	177
6.1.	<i>Kant, Blondel y el neotomismo transcendental</i>	178
	<i>Kant</i>	
	<i>El movimiento de la "vuelta a Kant" y la neoescolástica</i>	
	<i>La antropología metafísica de Blondel</i>	
	<i>Neoescolástica tomista transcendental: Maréchal y Rahner</i>	
	<i>Conclusión</i>	
6.2.	<i>La integración de la ciencia en el paradigma greco-romano</i>	182
	<i>Prevalencia de la metafísica</i>	
	<i>Los argumentos científicos</i>	
	<i>La apologética cristiana</i>	
	<i>Conclusión</i>	
6.3.	<i>La evolución y Pierre Teilhard de Chardin</i>	184
	<i>La cosmovisión teilhardiana</i>	
	<i>Teilhard y el paradigma greco-romano</i>	
	<i>Teilhard, Rahner y la interpretación "transcendental" de la evolución</i>	
	<i>Conclusión</i>	
7.	La dimensión socio-política del paradigma greco-romano	187
	<i>La sociedad romana y la religión</i>	
	<i>Constantino y la cristianización del imperio (313)</i>	
	<i>El orden teocrático del paradigma greco-romano en la patrística</i>	

	<i>Carlomagno y la filosofía política medieval</i>	
	<i>Reforma, escolástica y iusnaturalismo ilustrado</i>	
	<i>La neutralidad ideológica y confesional de la modernidad</i>	
	<i>Conclusión</i>	
8.	El paradigma greco-romano y su pervivencia actual en la iglesia ..	195
	<i>Persistencia actual del paradigma antiguo</i>	
8.1.	Contenidos generales del paradigma greco-romano del cristianismo	196
	<i>Autonomía de la razón filosófica natural</i>	
	<i>Epistemología racionalista garantista: la Verdad</i>	
	<i>Teocentrismo</i>	
	<i>Ley natural</i>	
	<i>El teocentrismo ético-moral</i>	
	<i>El teocratismo socio-político</i>	
	<i>Ontología greco-romana</i>	
	<i>Convergencia entre razón y kerigma</i>	
	<i>Libertad racionalista y error humano</i>	
8.2.	Pervivencia actual del paradigma greco-romano.....	201
	<i>La inercia del corpus doctrinal greco-romano</i>	
	<i>Signos positivos de presencia del paradigma</i>	
	<i>Signos pragmáticos de la iglesia ante la ciudad de los no creyentes o reino secular de la modernidad</i>	
	<i>Signos pragmáticos en la dimensión socio-política del paradigma "Testimonio de la Verdad" y "denuncia testimonial del Error"</i>	
	<i>Signos de camuflaje estratégico del paradigma</i>	
	<i>La estrategia del "incompromiso hermenéutico"</i>	
	<i>Manifestaciones teológicas de la crisis del paradigma en el siglo XX: nouvelle theologie y teología kerigmática</i>	
	<i>Conclusión</i>	

Capítulo IV
La moderna imagen de la realidad
en la era de la ciencia

Trayectoria de este capítulo

1.	La evolución de la razón en la modernidad	219
	<i>La modernidad y su impulso hacia el cambio de paradigma</i>	
	<i>La expectativa eclesial del nuevo paradigma</i>	
2.	Epistemología, filosofía y metafísica de la ciencia	223
	2.1. Ciencia renacentista: el método científico	224
	<i>Nominalismo, fenomenismo frente a esencialismo abstractivo</i>	
	<i>El método científico: las formas matemáticas</i>	
	<i>Ciencia, filosofía y metafísica</i>	
	<i>La ciencia renacentista e ilustrada</i>	
	2.2. Filosofía de la ciencia: empirismo, racionalismo y Kant	226
	<i>El empirismo y la teoría inductiva de la ciencia</i>	
	<i>La ciencia de Newton: universalidad y necesidad</i>	
	<i>El racionalismo y la seguridad del conocimiento</i>	
	<i>Kant y la idea de la ciencia</i>	
	<i>Conclusión</i>	
	2.3. Positivismo y racionalismo crítico	228
	<i>Positivismo y neopositivismo</i>	
	<i>Racionalismo crítico y postpopperianismo</i>	
	2.4. La idea actual de la ciencia	230
3.	La materia	231
	<i>Preámbulo: física de campos y física de partículas</i>	
	3.1. Mecánica clásica: un mundo diferenciado	232
	<i>La física de Newton</i>	
	<i>Génesis evolutiva del mundo clásico</i>	
	<i>Interacción causal clásica</i>	
	<i>Reduccionismo clásico</i>	
	<i>Neurología clásica reduccionista</i>	

	Págs.
3.2. Mecánica cuántica: un mundo holístico de campos.....	234
<i>Conexión mecánica clásica y mecánica cuántica: holismo físico</i>	
<i>Holismo en mecánica cuántica: la materia bosónica</i>	
<i>Coherencia cuántica</i>	
<i>Acción a distancia y no-localidad: efectos EPR</i>	
<i>Estados de superposición cuántica</i>	
<i>Indeterminación cuántica</i>	
<i>Neurología cuántica holística</i>	
3.3. La teoría de cuerdas y supercuerdas	237
<i>Más allá de la Era de Planck</i>	
<i>La teoría de cuerdas y de supercuerdas</i>	
<i>Conclusión</i>	
4. El universo	240
4.1. Un universo estable y eterno: Newton y Einstein	241
<i>El universo gravitatorio de Newton</i>	
<i>El primer universo relativista de Einstein</i>	
4.2. La teoría del “Big Bang” y sus alternativas	243
<i>La expansión del universo y su teorización en el big bang</i>	
<i>La teoría del estado estacionario</i>	
<i>El universo oscilante de Hawking: del “big bang” al “big crunch”</i>	
4.3. Multiversos, cosmología cuántica y complejidad.....	244
<i>Multiversos</i>	
<i>La cosmología cuántica: el vacío cuántico y las supercuerdas</i>	
<i>Complejidad cósmica: orden racional y principio antrópico</i>	
4.4. El modelo cosmológico estándar.....	246
<i>Conclusión</i>	
5. La vida: sensibilidad-conciencia y neurología	247
<i>Preámbulo: variedad de teorías</i>	
5.1. Génesis biológica de la sensibilidad-conciencia	249
<i>Mecanicismo determinista clásico en la vida</i>	
<i>Emergencia viviente de la sensibilidad</i>	
<i>La lógica de lo viviente</i>	

	Págs.
5.2. Teoría de engramas clásica.....	251
<i>Qué es un engrama</i>	
<i>Engramas no-psíquicos: la trama inconsciente</i>	
<i>El sistema psíquico (sensibilidad-conciencia)</i>	
<i>El sistema sensibilidad-motricidad</i>	
<i>Modularidad</i>	
<i>Intermodularidad: sistemas neurales</i>	
<i>Registro y memoria: redes lógicas intramodulares e intermodulares</i>	
<i>Darwinismo neural: el "núcleo dinámico" de Gerald Edelman</i>	
5.3. Neurología cuántica.....	254
<i>Primeras conjeturas de von Neumann: el enfoque Von Neumann-Stapp</i>	
<i>La hipótesis Hameroff-Penrose</i>	
<i>Coherencia cuántica en microtúbulos y tubulinas</i>	
<i>El cerebro como computador cuántico</i>	
<i>Conciencia cuántica en David Bohm</i>	
<i>Conclusión</i>	
6. Sujeto psíquico y razón humana.....	260
6.1. Sujeto psíquico.....	260
<i>Función evolutiva del mecanismo estimulación-respuesta</i>	
<i>La conciencia</i>	
<i>Conciencia en Edelman y Damasio</i>	
<i>El sujeto psíquico</i>	
6.2. Génesis cognitiva: memoria y representación	263
<i>Memoria</i>	
<i>Memoria de actualización (remembered present)</i>	
<i>Representación asociativa</i>	
<i>Abstracción</i>	
<i>Imaginación</i>	
<i>Representación superior</i>	
6.3. Emergencia de la razón	265
6.3.1. Teorías de la hominización cognitiva: la teoría de la hiperformalización biológica.....	266
<i>Inespecialización biológica (Gehlen)</i>	
<i>Trabajo</i>	

	<i>Sociedad-lenguaje</i>	
	<i>Adaptación biológica y conductual</i>	
	<i>Hiperformalización biológica</i>	
6.3.2.	Fundamentos empíricos y teóricos de la teoría de la hiperformalización	268
6.3.3.	Hipótesis básicas de la teoría de la hiperformalización.....	270
	A) <i>Hiperformalización, hiperobjetivación, aprehensión de realidad</i>	
	B) <i>Intelección de lo real como "estructura"</i>	
	C) <i>La hipercomplejidad psíquica, la razón y el discurso estructural sobre la realidad</i>	
6.3.4.	Valoración final: conexión evolutiva percepción-conocimiento	273
	<i>Percepción y conocimiento.</i>	
	<i>Conocimiento y ciencia.</i>	
7.	La imagen racional del mundo real en la Era de la Ciencia	275
	<i>Una visión científica, abierta a la filosofía</i>	
	<i>Una forma de entender el conocimiento</i>	
	<i>Una búsqueda abierta y crítica de la verdad</i>	
	<i>Una visión de la materia</i>	
	<i>Una visión "formal" de la materia</i>	
	<i>Una visión del universo</i>	
	<i>Una visión mecano-clásica de la vida</i>	
	<i>Una visión del mundo animal-humano: sensibilidad-conciencia y razón</i>	
	<i>Un mundo real monista, clásico y cuántico (diferenciado y holista)</i>	
	<i>Un mundo real evolutivo y abierto</i>	
	<i>Un mundo real ordenado finalmente</i>	
	<i>Un mundo real enigmático</i>	
8.	Metafísica de la ciencia.....	285
8.1.	Puntos cruciales de la metafísica de la ciencia	287
	<i>El problema de la consistencia estable del universo</i>	
	<i>El problema del orden físico y biológico</i>	
	<i>El problema de la ontología psicobiofísica de la materia</i>	
8.2.	Conjeturas metafísico-filosóficas desde la ciencia	290

	Págs.
8.2.1. Hipótesis ateísta	290
<i>Argumentos de verosimilitud ateísta</i>	
a) <i>Un universo consistente, estable, autosuficiente</i>	
b) <i>Un universo que produce el orden físico y el biológico-neurológico</i>	
c) <i>Un universo que produce la sensibilidad-conciencia y la razón humana</i>	
d) <i>Otros argumentos</i>	
8.2.2. Hipótesis teísta	293
<i>Argumentos de verosimilitud teísta</i>	
a) <i>El universo debe fundarse en la Divinidad</i>	
b) <i>El orden físico y biológico nacen de un diseño creador de Dios</i>	
c) <i>La ontología del universo hace congruente la ontología divina</i>	
d) <i>Otros argumentos</i>	
8.2.3. Agnosticismo.....	297
<i>Argumentos a favor del agnosticismo</i>	
<i>Ateísmo y agnosticismo desde la sociología</i>	
<i>No existe un tribunal de apelación sobre probabilidad metafísica</i>	
8.3. Suficiencia y necesidad en el discurso científico-filosófico	299
<i>Realidad, ser, hechos, suficiencia, autosuficiencia, absolutez</i>	
<i>Un universo de enigmática "autosuficiencia"</i>	
<i>Necesidad</i>	
9. El universo descrito por la ciencia como creación divina.....	301
9.1. Perfiles de contraste con el paradigma greco-romano	302
<i>Incertidumbre y borrosidad cognitiva (frente a patencia de la verdad)</i>	
a) <i>Convicción crítica versus Relativismo</i>	
b) <i>Borrosidad natural y seguridad sobrenatural</i>	
<i>Ambivalencia metafísica de la realidad (frente a teocentrismo)</i>	
<i>Monismo ontológico (frente a dualismo u ontología greco-romana)</i>	
<i>Dinamismo evolutivo abierto (frente a naturaleza cerrada)</i>	
<i>Dinamismo creativo de la acción humana (frente a obediencia natural)</i>	
<i>Configuración libre del sentido metafísico (frente a obediencia metafísica</i> <i>religiocéntrica)</i>	
<i>Neutralidad metafísico-religiosa del orden socio-político</i> <i>(frente a la razón teocrática)</i>	
<i>Libertad creativa (frente a libertad racionalista)</i>	

9.2.	La nueva ley natural iluminada por la Era de la Ciencia.....	308
	<i>La ley natural en el paradigma greco-romano</i>	
	<i>La ley natural en un universo borroso</i>	
	<i>La razón humana y su instalación en la Ley Natural</i>	
	<i>El cambio epistemológico sustancial de la modernidad y la ley natural</i>	
	<i>La ley natural en la Era de la Ciencia</i>	

Capítulo V

El paradigma de la modernidad en el cristianismo

Trayectoria de este capítulo

1.	El kerigma cristiano y la nueva racionalidad	323
	<i>Crisis del paradigma antiguo y vuelta al kerigma primitivo</i>	
	<i>Debilidad teológica del "incompromiso hermenéutico"</i>	
	<i>Acceso histórico al "paradigma de la modernidad"</i>	
	a) <i>Antropología filosófica</i>	
	b) <i>Kerigma cristiano: su hermenéutica desde la modernidad</i>	
	c) <i>La Era de la Ciencia y el "paradigma de la modernidad"</i>	
	d) <i>Paradigma de la modernidad, tradición y teología de la kénosis</i>	
	<i>El paradigma de la modernidad</i>	
2.	La antropología filosófica: el hombre abierto al kerigma cristiano	329
2.1.	El hombre real en la dinámica evolutiva de la vida.....	329
	<i>Emergencia desde las raíces materiales del universo</i>	
	<i>La vida desde la razón emocional</i>	
	<i>El ideal racio-emocional de la vida</i>	
	<i>La facticidad de la existencia posible: la indigencia humana</i>	
	<i>La configuración racio-emocional del sentido de la vida</i>	
	<i>El ámbito de la configuración creativa de la existencia</i>	
2.2.	La pregunta del hombre por el sentido en la filosofía existencialista	334
2.2.1.	La "Cifra" y la fe filosófica en Karl Jaspers	335
	<i>El rechazo vitalista de la razón</i>	
	<i>El existencialismo alemán</i>	
	<i>Karl Jaspers: en la frontera entre medicina y filosofía</i>	

	Págs.
2.2.1.1. Origen y sentido del pensamiento de Jaspers.....	336
2.2.1.2. Las cuatro dimensiones del ser humano <i>Ser-ahí (Dasein)</i>	337
2.2.1.3. Las situaciones-límite y el fracaso existencial (naufragio)	338
2.2.1.4. La Cifra y la Fe-Filosófica.....	338
2.2.1.5. La filosofía existencial de Jaspers como modelo de sentido .	339
2.2.2. La pregunta por el sentido del Ser en el existencialismo de Heidegger	340
<i>Martin Heidegger: persona y obra</i>	
2.2.2.1. Problema y método	341
2.2.2.2. Etapa existencial: del Da-Sein a la nada (fenomenología) ...	341
a) <i>El ser-en-el-mundo</i>	
b) <i>Estructura del ser-en-el-mundo: sus categorías</i>	
<i>Sensibilidad (Befindlichkeit).</i>	
<i>Comprensión (Verstehen).</i>	
<i>Caída (Verfallen).</i>	
c) <i>El cuidado (Sorge)</i>	
d) <i>La conciencia y la decisión</i>	
<i>Conciencia, culpa, muerte.</i>	
<i>La temporalidad.</i>	
2.2.2.3 La etapa ontológica: de la nada al Ser	344
2.2.2.4. La analítica de Heidegger como modelo de sentido	345
2.3. El hombre moderno ante el enigma metafísico	345
2.3.1. La existencia en la Era de la Ciencia	346
<i>Dos posibles hipótesis de coherencia metafísica</i>	
<i>La aspiración ideal y la contingencia fáctica</i>	
<i>La hipótesis de la Divinidad</i>	
<i>Principios hipotéticos de una teología natural</i>	
<i>La hipótesis de la Pura Mundanidad</i>	
<i>El impulso de la cotidianidad inmediata</i>	

	Págs.
2.3.2. La deliberación existencial sobre lo metafísico	348
<i>Experiencias límite y cuestionamiento del sentido metafísico</i>	
<i>Silencio y lejanía del posible Dios</i>	
<i>La opción existencial por la pura mundanidad</i>	
<i>La persistente indignancia y el horizonte de liberación posible</i>	
a) <i>Los límites de la pura mundanidad</i>	
b) <i>Dios, horizonte posible de liberación final</i>	
c) <i>El talante personal ante el posible Dios liberador</i>	
<i>El sentido teológico del silencio de Dios como "discurso existencial"</i>	
a) <i>La dignidad humana: la experiencia de libertad responsable</i>	
b) <i>El "discurso existencial teológico" sobre el silencio divino</i>	
2.3.3. El silencio divino y el logos de la religiosidad natural.....	355
<i>La religiosidad natural</i>	
a) <i>Los argumentos científico-filosóficos (cosmológicos)</i>	
b) <i>El argumento del "sentido del ocultamiento divino"</i>	
c) <i>El argumento de la experiencia religiosa</i>	
<i>La no-religiosidad natural</i>	
2.3.4. La antropología filosófica (metafísica) del hombre moderno	357
<i>Los presupuestos establecidos por la Era de la Ciencia</i>	
<i>La antropología filosófica en la Era de la Ciencia</i>	
<i>La pregunta por el posible Dios oculto</i>	
<i>La pregunta por el posible Dios liberador</i>	
<i>El hombre en la modernidad y la hermenéutica del cristianismo</i>	
3. Kerigma cristiano: su hermenéutica desde la modernidad	360
3.1. Armonía entre kerigma cristiano y racionalidad moderna.....	361
<i>Armonía entre el "Dios de la Creación" y el "Dios de la Revelación"</i>	
<i>Iluminación bidireccional</i>	
<i>Iluminación provisoria, abierta y crítica</i>	
<i>El fundamento normativo: Escritura y Tradición</i>	
<i>El método para el análisis de congruencia</i>	
3.2. Armonía entre la Voz de la Revelación y la Voz de la Creación	364
3.2.1. El eterno designio de Dios en la Creación	364
<i>Un Dios fundamento del Ser y el designio creador</i>	
<i>La historia del Jardín de Edén</i>	

	<i>La creación en la Era de la Ciencia</i>	
	<i>Sufrimiento y sentido de la autonomía del universo</i>	
	<i>El Misterio de Iniquidad puramente mundana: ángeles y demonios</i>	
	<i>La ontología del Dios del kerigma y la ontología de la ciencia</i>	
3.2.2.	El Misterio de Cristo	372
	<i>La Muerte y Resurrección de Cristo como revelación del eterno</i>	
	<i> designio</i>	
	<i>Eternidad y tiempo en el misterio de la Redención</i>	
	<i>La hermenéutica del Misterio de Cristo en la Era de la Ciencia</i>	
	<i>La pregunta por el Dios oculto y el Misterio de la Cruz</i>	
	<i>La pregunta por el Dios Liberador y el Misterio de la Resurrección</i>	
	<i>La religiosidad natural y el Misterio de Cristo</i>	
3.2.3.	El hombre creado	379
	<i>La naturaleza humana y sus principios ontológicos</i>	
	<i>Creado a imagen y semejanza divina: la presencia del Espíritu</i>	
	<i>La proclamación kerigmática del don de la Gracia</i>	
	<i>Atribulado por la indigencia y por el pecado</i>	
	<i>Llamado a perdurar en la vida eterna</i>	
3.2.4.	El testimonio de la Verdad	385
	<i>El testimonio de la naturaleza</i>	
	<i>El testimonio del Misterio de Cristo</i>	
	<i>El testimonio del Espíritu</i>	
3.2.5.	La historia, creación libre del hombre	387
4.	La Era de la Ciencia ilumina el designio kenótico de la Divinidad	389
4.1.	Confluencia del Dios de la ciencia y el Dios del kerigma	390
	<i>Un Dios fundamento del Ser</i>	
	<i>Un Dios creador</i>	
	<i>Un universo de ontología divina</i>	
	<i>Un Dios panenteísta</i>	
	<i>Un Logos divino diseñador</i>	
	<i>El diseño evolutivo de un universo abierto y autónomo</i>	
	<i>Un universo en que la acción divina es posible y verosímil</i>	
	<i>Una ontología monista del mundo psicobiofísico</i>	
	<i>Ontología monista psicobiofísica y creación</i>	

	<i>Una ontología monista del alma humana</i>	
	<i>El hombre como co-creador creado</i>	
	<i>Una razón provisoria ante un universo enigmático</i>	
	<i>La ambivalencia interpretativa de un universo enigmático</i>	
4.2.	La "teología de la kénosis" como lectura moderna del kerigma	400
	<i>Primero: el hombre y la naturaleza de su conocimiento</i>	
	<i>Segundo: el enigma real, dos posibilidades de interpretación última</i>	
	<i>Tercero: el sentido del ocultamiento divino</i>	
	<i>Cuarto: la hermenéutica del Misterio de Cristo</i>	
	<i>Teología de la kénosis, una teología de la libertad</i>	
	<i>La kénosis, clave del enigma y del drama del universo</i>	
4.3.	Kénosis y tradición cristiana	406
	<i>Observaciones sobre la teología de la kénosis en la tradición cristiana</i>	
	<i>La "teología de la kénosis" y el sufrimiento de la historia</i>	
	<i>Relevancia de esta "teología de la kénosis"</i>	
5.	El "paradigma de la modernidad"	419
5.1.	Naturaleza y función histórica del paradigma	419
	<i>Paradigma de la modernidad</i>	
	<i>Provisoriedad del "paradigma de la modernidad"</i>	
5.2.	Rasgos esenciales del "paradigma de la modernidad"	420
	<i>Un universo borroso y enigmático metafísicamente</i>	
	<i>Una epistemología conjetural e hipotética</i>	
	<i>Un universo dinámico, evolutivo, abierto y autocreador</i>	
	<i>Un universo de ontología monista</i>	
	<i>Una antropología natural monista de un hombre libre y autocreador</i>	
	<i>Una antropología teológica monista, sobrenatural y holística</i>	
	<i>Un universo que hace verosímil a Dios</i>	
	<i>Un universo que hace verosímil al puro mundo</i>	
	<i>Un universo antropológicamente ambivalente, no teocéntrico</i>	
	<i>Un universo que ilumina la kénosis del Creador</i>	
	<i>Un universo iluminador del eterno designio proclamado en el kerigma</i>	
	<i>Un universo que impone la ley natural de la libertad</i>	
	<i>La nueva moral humana y cristiana en la modernidad</i>	
	<i>La convergencia interconfesional cristiana y el diálogo interreligioso</i>	
	<i>La filosofía de la historia cristiana en la modernidad</i>	
	<i>Conclusión</i>	

Capítulo VI

Paradigma de la modernidad y religiones

1.	La lógica del diálogo interconfesional e interreligioso	431
1.1.	La lógica del pasado y la tendencia actual..... <i>Fundamentalismo dogmático</i> <i>Universalización, proselitismo y conversión</i> <i>Despliegue misionero</i> <i>Agresión, conflicto y violencia interreligiosa</i> <i>La tendencia actual al diálogo</i>	431
1.2.	Principios básicos de antropología religiosa..... <i>Presencia universal del Espíritu como comunión con Dios</i> <i>Historicidad de las religiones</i> <i>El factor humano en la organización religiosa</i> <i>El "valor específico" de la religión</i> <i>El "valor universal" de la religión</i>	434
1.3.	El "mutuo reconocimiento" religioso desde la dialéctica hegeliana <i>Mutuo reconocimiento existencial en la dialéctica hegeliana</i> <i>Mutuo reconocimiento religioso</i> a) <i>Reconocimiento de la presencia del Espíritu</i> b) <i>Reconocimiento de la coincidencia en lo universal religioso</i> c) <i>Reconocimiento del núcleo creativo específico</i> d) <i>Reconocimiento del mutuo enriquecimiento respectivo</i> e) <i>Reconocimiento de la legitimidad histórica</i> <i>Factores interculturales del "mutuo reconocimiento" religioso</i> a) <i>Renuncia al proselitismo</i> b) <i>Respeto a la libertad individual</i> c) <i>Respeto a la interculturalidad nacional e internacional</i> d) <i>Respeto al flujo libre de información</i>	437
2.	El mutuo reconocimiento interconfesional e interreligioso desde el "paradigma de la modernidad"	441
2.1.	La universalidad como esencia del kerigma cristiano..... <i>Llamada universal a la comunión divina</i> <i>Universalidad de la mediación cristológica en el acceso a Dios</i> <i>Universalidad del "testimonio de la Verdad": el Espíritu de Jesús</i>	442

	<i>La universalidad de la iglesia</i>	
	<i>La explicación teológica de la universalidad de la salvación</i>	
	<i>Discusión de la teología cristiana de la salvación universal</i>	
2.2.	Universalidad y cristocentrismo en el paradigma de la modernidad	446
	<i>La experiencia religiosa universal</i>	
	<i>La hermenéutica del Misterio de Cristo desde la modernidad</i>	
	<i>La mediación cristocéntrica universal</i>	
2.3.	La lógica del mutuo reconocimiento en las iglesias cristianas...	449
2.3.1.	La lógica del reconocimiento intercristiano.....	450
	<i>El mutuo reconocimiento cristiano</i>	
	<i>La esencia universal del cristianismo en la modernidad</i>	
	<i>El núcleo esencial de identificación cristiana</i>	
	<i>El núcleo creativo específico y enriquecedor de la iglesias</i>	
	a) El "núcleo" de la iglesia católica	
	b) El "núcleo" de la iglesia ortodoxa oriental	
	c) El "núcleo" de las iglesias de la reforma	
	<i>La legitimidad histórica de las iglesias</i>	
2.3.2.	La estrategia de la comunión intercristiana.....	456
	<i>Fundación de la Asamblea de la Comunión Cristiana (ACC)</i>	
	<i>Presidencia de la ACC y el papel de la iglesia católica</i>	
	<i>La independencia de las iglesias y su papel en la ACC</i>	
	<i>El núcleo esencial de comunión cristiana</i>	
	<i>Mutua tolerancia de los núcleos teológicos y disciplinares específicos</i>	
	<i>Política unitaria de la ACC ante la sociedad</i>	
	<i>Renuncia al proselitismo y respeto a la libertad religiosa personal</i>	
2.3.3.	Los frutos del reconocimiento: fortalecimiento por la comunión	461
	<i>Fortalecimiento de la iglesia católica</i>	
	<i>Fortalecimiento de las iglesias cristianas</i>	
	<i>Conclusión</i>	
2.4.	La lógica del mutuo reconocimiento interreligioso	464
	<i>Lo "universal religioso" desde el "paradigma de la modernidad"</i>	
	<i>El mutuo reconocimiento entre las grandes religiones</i>	

	Págs.
3. El judaísmo	465
3.1. Israel y los orígenes de la religión judía: La Alianza	466
3.2. El judaísmo después de la destrucción del templo.....	467
3.3. La Torá y los Libros Sagrados en el judaísmo.....	467
3.4. Contenidos teológicos de la religión judía.....	468
<i>Monoteísmo</i>	
<i>Antropología e historia de salvación</i>	
<i>El Rabinismo</i>	
<i>Teología del ritualismo judío</i>	
3.5. La espiritualidad del judaísmo moderno	469
3.6. El “mutuo reconocimiento” judeo-cristiano.....	470
<i>La mirada del cristianismo sobre el judaísmo</i>	
a) <i>Legitimidad de la fidelidad crucial de Israel</i>	
b) <i>Presencia de Dios en la tradición de Israel</i>	
c) <i>La santidad de la fidelidad a la Ley en la tribulación</i>	
d) <i>La Promesa de la Tierra Prometida, el Reino de Yahvé</i>	
e) <i>El judaísmo, una presencia esencial de la historia</i>	
<i>La mirada del judaísmo sobre el cristianismo</i>	
a) <i>La legitimidad de la respuesta a Jesús, parte de la historia de Israel</i>	
b) <i>La presencia del Espíritu en el cristianismo</i>	
c) <i>El logos cristiano universal</i>	
d) <i>La condición cristiana de Israel</i>	
e) <i>El cristianismo, presencia de Israel en la historia</i>	
4. Hinduismo	473
4.1. El Atman-Brahman y la Trimurti (trinidad) hinduista.....	474
<i>Atman-Brahman, origen de la realidad</i>	
<i>El Ahimsa: respeto universal al Brahman</i>	
4.2. El Karman, la transmigración y el sendero de salvación	475
4.3. Formas y etapas del hinduismo	476
<i>Período védico (norte de la India) y dravídico (sur): 2000 a 600 A.C.</i>	

Brahmanismo

Período de reacción: 600 a 300 A.C.

Período de los Purana: de 300 A.C. a 1200 D.C.

Período de influencia musulmana: 1200 a 1700 D.C.

Período moderno: 1700 a 1947 D.C.

4.4.	Conclusión: la espiritualidad hinduista moderna	477
4.5.	El "mutuo reconocimiento" hinduista-cristiano.....	477
	<i>La mirada del cristianismo sobre el hinduismo</i>	
	a) <i>Una profunda idea de Dios</i>	
	b) <i>Una visión holística de la ontología divina del universo</i>	
	c) <i>Una esperanza religiosa de la salvación humana</i>	
	d) <i>Una actitud de ternura sacral ante la vida y la naturaleza</i>	
	e) <i>Una ética no-violenta y pacifista</i>	
	f) <i>Una actitud no dogmática y tolerante</i>	
	<i>La mirada del hinduismo sobre el cristianismo</i>	
	a) <i>Una religión que busca el mutuo reconocimiento</i>	
	b) <i>La coincidencia en el "universal religioso"</i>	
	c) <i>Una religión que ilumina el sentido de la religiosidad</i>	
	d) <i>Una religión que ilumina el camino de salvación</i>	
	e) <i>Una profundización en el pacifismo humanista del hinduismo</i>	
5.	Budismo	481
5.1.	Buddha y su experiencia religiosa germinal: el sufrimiento.....	482
	<i>Buddha</i>	
	<i>Buddha y el problema del sufrimiento</i>	
5.2.	Impermanencia, No-yo, indigencia: Las Cuatro Nobles Verdades	483
	<i>Las Cuatro Nobles Verdades: el Sermón de Benarés</i>	
5.3.	La ley de la originación dependiente y el Camino Octuple.....	484
	<i>La ley de la originación dependiente</i>	
	<i>El Camino Óctuple</i>	
5.4.	El Nirvana y la doctrina de los tres cuerpos de Buddha	484
	<i>El Nirvana</i>	
	<i>Los tres cuerpos de Buddha</i>	

	Págs.
5.5. Formas y etapas del budismo.....	485
<i>Las 18 escuelas primitivas</i>	
<i>El budismo Mahayana</i>	
<i>Budismo tántrico</i>	
<i>Budismo japonés: el Zen</i>	
5.6. Conclusión: la moderna espiritualidad budista	486
5.7. El mutuo reconocimiento budista-cristiano	487
<i>La mirada del cristianismo sobre el budismo</i>	
a) <i>Un mundo inconsistente y fenoménico</i>	
b) <i>Profunda experiencia existencial del sufrimiento</i>	
c) <i>Convicción religiosa de la salvación</i>	
d) <i>Una ascética esencial</i>	
e) <i>La compasión como "camino de salvación"</i>	
<i>La mirada del budismo sobre el cristianismo</i>	
a) <i>La experiencia del sufrimiento en el cristianismo</i>	
b) <i>Un Nirvana Divino por la fe en el Misterio de Cristo</i>	
c) <i>Perdón de los pecados y camino de salvación cristiano</i>	
d) <i>La evolución de la ontología cristiana</i>	
6. El islam.....	491
6.1. Mahoma y la revelación islámica.....	492
<i>Mahoma</i>	
<i>El Corán o revelación islámica</i>	
6.2. La fe islámica.....	493
<i>Alá, el Dios único</i>	
<i>Resurrección, Juicio Final y más-allá: la salvación final</i>	
6.3. El camino personal al Paraíso	494
<i>Las obligaciones personales en el islam</i>	
<i>El islam como proyecto de civilización</i>	
<i>La Dchihád islámica</i>	
6.4. El mutuo reconocimiento islámico-cristiano.....	495
<i>La mirada del cristianismo sobre el islam</i>	
a) <i>Excelencia del "universal religioso" en el islam</i>	
b) <i>El monoteísmo islámico</i>	

- c) *La comunidad de fe en el islam*
 - d) *La oración islámica*
 - e) *La dinámica de la teología islámica*
 - f) *El islam, religión de paz*
 - La mirada del islamismo sobre el cristianismo*
 - a) *Aprender a entender la esencia del cristianismo*
 - b) *Aprender a respetar la legitimidad historicista del cristianismo*
 - c) *Aprender a sentirse respetado en el historicismo propio*
 - d) *Aprender la dinámica social y teológica de la fe*
 - e) *Integrarse en un proceso interreligioso de paz universal*
7. **Las religiones en la cultura de la modernidad** 500
- El universal religioso.*
 - El cristianismo universal.*
 - La pluriformidad historicista de las religiones.*
 - Solidaridad interreligiosa en la creencia.*
 - La solidaridad interreligiosa en la lucha contra el sufrimiento.*

Capítulo VII

Paradigma de la modernidad y filosofía de la historia

El fin de la "filosofía cristiana de la historia" antigua
La "filosofía cristiana de la historia" de la modernidad

1. **La dimensión socio-política del paradigma antiguo** 508
- 1.1. **Consolidación del teocratismo en el paradigma antiguo** 508
 - El gobierno unipersonal caudillista en las sociedades antiguas*
 - El papel de la religión en las sociedades antiguas*
 - El cristianismo en el paradigma socio-político antiguo*
 - Nacimiento del teocratismo socio-político cristiano*
 - La dimensión filosófico-teológica del paradigma antiguo*
 - La perversión del gobierno unipersonal*
 - La perversión del ejercicio tutelar de la iglesia*
 - La seguridad teocrática, fundamento de la represión religiosa*
 - 1.2. **Crisis y persistencia del teocratismo greco-romano** 512
 - Crisis del teocratismo por la perversión política*
 - La crisis de fundamentos por la modernidad*

	<i>Mantenimiento del paradigma teocrático</i>	
	<i>Adaptaciones "ad hoc"</i>	
2.	El compromiso socio-político cristiano desde el paradigma de la modernidad.....	515
2.1.	La autonomía del discurso socio-político natural.....	515
	<i>La autonomía del discurso natural</i>	
	<i>El sistema natural de valores vitales</i>	
	<i>El discurso socio-político natural</i>	
	<i>Discurso socio-político natural y discurso metafísico</i>	
2.2.	El fundamento ético-social cristiano: la axiología cristiana	517
	<i>La asimilación de la axiología natural</i>	
	<i>Novedad y especificidad de la axiología cristiana</i>	
	<i>La caridad universal como axiología esencial: la sociedad cristiana</i>	
2.3.	El compromiso socio-político cristiano.....	520
	<i>Convergencia con el discurso natural y con la axiología natural!</i>	
	<i>Motivación cristiana especial en el discurso socio-político natural</i>	
	<i>Ejercicio ilimitado de la caridad cristiana</i>	
	<i>Condición ciudadana libre y personal del cristiano</i>	
	<i>Participación social de la iglesia</i>	
2.4.	Un nuevo ámbito de posibilidades: la actuación ciudadana	523
	<i>El cristiano como ciudadano libre de derecho</i>	
	<i>El asociacionismo cristiano libre</i>	
	<i>El liderazgo social de un asociacionismo abierto</i>	
	<i>Carencia de ideología para el liderazgo social</i>	
	<i>El soporte ideológico del paradigma de la modernidad</i>	
	<i>Conclusión</i>	
3.	La filosofía política y de la historia.....	527
3.1.	El discurso cristiano en filosofía política y de la historia	528
	<i>Responde a una urgencia teologal</i>	
	<i>Responde a la urgencia del sufrimiento inmediato</i>	
	<i>Es eminentemente pragmático</i>	
	<i>Es abierto y crítico</i>	
	<i>Asume un compromiso con riesgo</i>	

<i>Nexo: el discurso civil hoy concebible</i>	
1) <i>Lo que pudiera suceder: la emergencia del protagonismo civil</i>	
2) <i>Hacia un Nuevo Mundo</i>	
3.2.	"Hacia un Nuevo Mundo" como discurso en filosofía política . 531
3.2.1.	Origen ético del discurso en filosofía política 531
	<i>El compromiso ético ante el sufrimiento humano.</i>
	<i>Un discurso cuasi desesperado.</i>
	<i>Un nuevo protagonismo histórico de la sociedad civil.</i>
3.2.2.	Un modelo para el análisis de la historia 533
	<i>Un modelo analítico de cuatro factores.</i>
	<i>La historia que conduce hasta nosotros.</i>
3.2.3.	Las tesis de nuestra filosofía política 534
	<i>Acción civil y filosofía política.</i>
3.3.	La emergencia de una nueva sensibilidad ético-utópica 536
3.3.1.	Modernidad y comunitarismo 537
	<i>La modernidad</i>
	<i>El comunitarismo</i>
3.3.2.	La sensibilidad ético-utópica del Tiempo Nuevo 539
	<i>Causas históricas de la nueva sensibilidad emergente</i>
	<i>Una nueva sensibilidad por confluencia de modernidad</i>
	<i>y de comunitarismo</i>
3.4.	El desarrollo universal solidario como proyecto de acción en común 540
3.4.1.	Un proyecto de acción lógico para la nueva sensibilidad 541
	<i>Pragmatismo y eficacia desde la confluencia histórica</i>
	<i>Confluencia de liberalismo y regulación internacional</i>
3.4.2.	El proyecto de desarrollo universal solidario (proyecto UDS) 542
	<i>El proyecto UDS</i>
	<i>Un nuevo orden internacional, posible porque pragmático</i>

	Págs.
3.5. La estrategia histórica hacia el proyecto UDS.....	543
3.5.1. Las vías estériles	544
3.5.2. La vía eficiente en el movimiento de acción civil Nuevo Mundo.....	544
<i>Acción política y acción civil</i>	
<i>Internacionalismo de la acción civil de Nuevo Mundo</i>	
<i>Dificultad y posibilidad real de organizar Nuevo Mundo</i>	
<i>El pragmatismo ante la historia de América</i>	
4. Paradigma de la modernidad y filosofía de la historia.....	558
4.1. Debilidad de la acción civil: convergencia con lo religioso.....	549
<i>Necesidad estratégica del movimiento de acción civil Nuevo Mundo</i>	
<i>Dificultad y posibilidad real de organizar Nuevo Mundo</i>	
<i>Ciudadanía, laicidad y factor religioso en Nuevo Mundo</i>	
<i>La eclosión inflacionaria de Nuevo Mundo y las religiones</i>	
4.2. La situación mundial vista por las religiones	552
<i>Pobreza y enfermedad</i>	
<i>Violencia política</i>	
<i>Urgencia y pragmatismo</i>	
<i>Insolidaridad y desconfianza ante los poderes públicos</i>	
4.3. La disposición de las religiones para su responsabilidad histórica	555
<i>El supuesto: la emergencia del protagonismo civil</i>	
<i>La opción religiosa urgente y pragmática por la sociedad civil</i>	
<i>Asumir el liderazgo civil</i>	
<i>Convergencia interreligiosa en el supuesto del nuevo paradigma</i>	
<i>Convergencia ciudadana</i>	
<i>Apoyo moral de las religiones</i>	
5. Conclusión: una excepcional responsabilidad histórica para con el progreso de la humanidad.....	559

Capítulo VIII El nuevo concilio

1.	Apelación a un nuevo concilio	565
1.1.	El concilio como apelación al Espíritu en un tiempo crucial..... <i>El protagonismo del papa</i> <i>El concilio como comunión colegial en el Espíritu</i> <i>Apelación al Espíritu en tiempos cruciales</i> <i>Tiempos excepcionales para un nuevo concilio</i>	566
1.2.	Argumentos para la celebración del concilio	572
	<i>Crisis masiva de la fe cristiana</i> <i>Percepción social del anacronismo eclesial</i> <i>Percepción social de la crisis disciplinar de la iglesia</i> <i>Agotamiento histórico del paradigma greco-romano</i> <i>Necesidad de definir un nuevo paradigma</i> <i>Disposición del paradigma de la modernidad</i> <i>Necesidad de explicar el kerigma desde el nuevo paradigma</i> <i>Necesidad de una estrategia de recristianización de la sociedad</i> <i>Ocasión histórica excepcional para la convergencia interreligiosa</i> <i>Ocasión histórica excepcional en la lucha contra el sufrimiento</i> <i>La fuerza proclamadora de la celebración del concilio</i> <i>Recapitulación: ponerse en manos del Espíritu</i>	
2.	La gran simulación del nuevo concilio	589
2.1.	Naturaleza de la simulación..... <i>Qué es una simulación</i> <i>La simulación del nuevo concilio</i> <i>La forma del discurso en la simulación del concilio</i> <i>Nuestra simulación del concilio</i>	590
2.2.	Los supuestos de la simulación	592
	<i>Conciencia de la necesidad de cambio paradigmático</i> <i>Conciencia de la pertinencia del paradigma de la modernidad</i> <i>Conciencia del excepcional momento para el diálogo interreligioso</i> <i>Conciencia del excepcional momento para el compromiso socio-político</i> <i>¿Hay alternativas al paradigma de la modernidad?</i>	

	Págs.
2.3. Las cautelas de la simulación del concilio	596
<i>El kerigma cristiano y el "patrimonium fidei"</i>	
<i>Hermenéutica del kerigma cristiano</i>	
<i>El magisterio de la iglesia</i>	
<i>La función de la teología</i>	
<i>El paradigma de la modernidad, propuesta teológica creativa</i>	
3. El concilio se dirige a todos los hombres.....	600
<i>Preámbulo: el método de la simulación</i>	
1) <i>Simulación de documentos conciliares</i>	
2) <i>Categoría teológica de los documentos conciliares</i>	
3) <i>La forma de la simulación</i>	
4) <i>Clasificación de los documentos</i>	
3.1. Caminando en el misterio de la vida (Documento I).....	603
<i>Preámbulo: El hombre en busca de la vida</i>	
<i>Criterios: Una antropología intimista de la vida</i>	
1) <i>La vida</i>	
2) <i>La felicidad</i>	
3) <i>Caminos de búsqueda de la felicidad</i>	
4) <i>El drama y la frustración de la vida</i>	
5) <i>Soñar la exhaltación y el drama de la vida</i>	
6) <i>La imaginación religiosa, reserva final de la felicidad</i>	
7) <i>La razón crítica atea y agnóstica como sospecha ante la ilusión</i>	
8) <i>Las grandes preguntas del camino en el enigma de la vida</i>	
<i>Textos conciliares: la voluntad de creer en la vida</i>	
3.2. El mensaje de Jesús a la inquietud humana (Documento II)	607
<i>Preámbulo: El mensaje de Jesús toca el corazón humano</i>	
<i>Criterios: Jesús confirma la sospecha trascendente del hombre</i>	
1) <i>La experiencia gozosa de la vida</i>	
2) <i>La frustración de la vida</i>	
3) <i>Preguntas y sospechas metafísicas</i>	
4) <i>La proclamación del mensaje de Jesús</i>	
5) <i>Exhortación a esperar la transcendencia de la vida</i>	
6) <i>Sentirse miembro del cristianismo universal</i>	
<i>Textos conciliares: La fuerza para superar la angustia del sufrimiento</i>	
3.3. La iglesia reencuentra a Jesús en la modernidad (Documento III)	612

	<i>Preámbulo: Reconocimiento del cambio hermenéutico</i>	
	<i>Criterios: El itinerario histórico hacia el cambio hermenéutico</i>	
	1) <i>Origen de la fe cristiana: Jesús y el kerigma primitivo</i>	
	2) <i>Necesidad hermenéutica en la proclamación del kerigma</i>	
	3) <i>La configuración de la hermenéutica antigua</i>	
	4) <i>La teología primitiva de la iglesia: inspiración y asistencia</i>	
	5) <i>Fuerza y fragilidad de la iglesia</i>	
	6) <i>El gran cambio de la modernidad y la crisis del paradigma</i>	
	7) <i>Ha llegado el tiempo del cambio hermenéutico</i>	
	8) <i>El reencuentro con Jesús: el cristianismo universal</i>	
	<i>Textos conciliares: Disposición al reencuentro con Jesús</i>	
3.4.	<i>La iglesia exhorta a la fidelidad a la vida (Documento IV)</i>	617
	<i>Preámbulo: La fidelidad a la vida exige la solidaridad interhumana</i>	
	<i>Criterios: Geografía del sufrimiento y gestión humana</i>	
	1) <i>La aspiración universal a la vida: la solidaridad</i>	
	2) <i>La muerte de la vida sufriente</i>	
	3) <i>La respuesta de las ideologías socio-políticas</i>	
	4) <i>La respuesta de las religiones</i>	
	5) <i>La cultura de la muerte</i>	
	6) <i>El cristianismo atrapado en la cultura de la muerte</i>	
	7) <i>La conversión a la cultura de la vida</i>	
	8) <i>Exhortación al compromiso civil: urgencia y pragmatismo</i>	
	<i>Textos conciliares: Un momento moralmente crucial de la historia</i>	
4.	La hermenéutica de la modernidad en el cristianismo	622
4.1.	<i>Veinte siglos de paradigma greco-romano (Documento V)</i>	623
	<i>Preámbulo: Riqueza y limitación del paradigma antiguo</i>	
	<i>Criterios: El equilibrio dialéctico de superar y asumir</i>	
	1) <i>Recapitulación de la hermenéutica greco-romana</i>	
	2) <i>Sesgos interpretativos del paradigma</i>	
	3) <i>El teocratismo socio-político</i>	
	4) <i>Impulsos positivos del paradigma</i>	
	5) <i>La crisis del paradigma y el malestar cristiano en la modernidad</i>	
	<i>Textos conciliares: La paz en la clarividencia histórica</i>	
4.2.	<i>Una nueva imagen del mundo creado por Dios (Documento VI)</i>	626
	<i>Preámbulo: El conocimiento muestra la obra de Dios</i>	
	<i>Criterios: Una nueva imagen del universo, la vida y del hombre</i>	
	<i>Naturaleza del documento</i>	

VI-A) <i>Materia-Universo</i>	
1) <i>Mecánica clásica y reduccionismo</i>	
2) <i>El estado de la ciencia: materia y cosmología</i>	
3) <i>Filosofía: metafísica del universo</i>	
VI-B) <i>Vida</i>	
1) <i>El estado de la ciencia: biología y evolución</i>	
2) <i>Filosofía: metafísica de la vida</i>	
VI-C) <i>El hombre</i>	
1) <i>El estado de la ciencia: psicología y antropología</i>	
2) <i>Filosofía: antropología metafísica</i>	
VI-D) <i>Epistemología</i>	
1) <i>La teoría epistemológica: un universo conjetural</i>	
VI-E) <i>Una nueva imagen del universo creado por Dios</i>	
<i>El orden creado por Dios como escenario de la vida humana</i>	
<i>Textos conciliares: El orden creado de la libertad</i>	
4.3. El paradigma de la modernidad en el cristianismo	
(Documento VII)	632
<i>Preámbulo: La kénosis divina, diseño cósmico para la libertad</i>	
<i>Criterios: El Dios de la Creación y el Dios de la Revelación</i>	
VII-A) <i>Lectura cristiana de la imagen moderna de la realidad</i>	
1) <i>Lectura cristiana</i>	
2) <i>La unidad del mundo, indicio de la ontología divina</i>	
3) <i>Dios quiere crear un universo autónomo, pero borroso</i>	
4) <i>Dios quiere crear un universo metafísicamente ambivalente</i>	
5) <i>Dios quiere crear un universo para la libertad creativa</i>	
6) <i>Dios quiere instalar al hombre en la inquietud metafísica</i>	
VII-B) <i>El Misterio de Cristo en la hermenéutica de la modernidad</i>	
1) <i>El Misterio de Cristo en el kerigma cristiano</i>	
2) <i>La revelación del gran Misterio de Cristo</i>	
3) <i>El mensaje divino a la condición humana</i>	
4) <i>El testimonio de la verdad: el cristianismo universal</i>	
<i>Textos conciliares: El Misterio de Cristo, clave de la dignidad humana</i>	
4.4. El tránsito socio-político cristiano en la modernidad	
(Documento VIII)	639
<i>Preámbulo: del teocratismo a la ciudadanía</i>	
<i>Criterios: La laicidad como impulso al compromiso civil cristiano</i>	
1) <i>El paradigma teocrático antiguo</i>	
2) <i>La lógica filosófico-teológica de la modernidad</i>	

3) <i>La religión en el estado de la modernidad</i>	
4) <i>El ciudadano cristiano</i>	
5) <i>Un nuevo compromiso frente a la cultura de la muerte</i>	
<i>Textos conciliares: La modernidad libera la acción del cristiano</i>	
5. Kerigma cristiano y teología dogmática.....	643
5.1. Dios y el designio divino (Documento IX)	644
<i>Preámbulo: Designio creador y mundo creado</i>	
<i>Criterios: La intención del Amor y la realidad del pecado</i>	
1) <i>El Dios Uno y Trino</i>	
2) <i>Un designio creador originado en el Dios Amor</i>	
3) <i>Un mundo diseñado para el Amor</i>	
4) <i>La oferta y el rechazo del Amor: el pecado</i>	
5) <i>El pecado original del hombre y de la humanidad</i>	
<i>Textos conciliares: El compromiso divino con la Libertad</i>	
5.2. Cristo, protagonista del designio salvador y creador (Documento X).....	647
<i>Preámbulo: Cristo hace comprensible el designio creador</i>	
<i>Criterios: Congruencia entre mundo real y Misterio de Cristo</i>	
1) <i>Inviabilidad del designio creador</i>	
2) <i>Voluntad creadora y salvadora del Verbo: la Redención</i>	
3) <i>Cristo, protagonista del designio salvador y creador</i>	
4) <i>Cristo, mediador universal</i>	
5) <i>Cristo, logos de la creación</i>	
<i>Textos conciliares: El logos cristológico, iluminación del mundo</i>	
5.3. El hombre, llamado por Gracia a la filiación divina (Documento XI)	654
<i>Preámbulo: El hombre natural y el hombre sobrenatural</i>	
<i>Criterios: Del dualismo greco-romano al monismo moderno</i>	
1) <i>Agraciado por la oferta de la vida: libertad y creatividad</i>	
2) <i>Llamado en libertad a la filiación divina</i>	
3) <i>El hombre pecador</i>	
4) <i>El pecado original</i>	
5) <i>El hombre, redimido y llamado por la naturaleza y por la Gracia</i>	
6) <i>Constituido por carne, espíritu natural y Espíritu sobrenatural</i>	
7) <i>Salvado por la resurrección de la carne</i>	
<i>Textos conciliares: La modernidad ilumina la antropología cristiana.</i>	

	Págs.
5.4. La iglesia, signo del cristianismo universal (Documento XII) ...	659
<i>Preámbulo: Una nueva teología de la iglesia</i>	
<i>Criterios: Iglesia universal e iglesia institución</i>	
1) <i>La institución de la iglesia</i>	
2) <i>El cristianismo universal significado en la iglesia institución</i>	
3) <i>La pertenencia a la iglesia institución</i>	
4) <i>La pertenencia a las confesiones cristianas</i>	
5) <i>La pertenencia al cristianismo universal</i>	
6) <i>La pertenencia a las grandes religiones</i>	
<i>Textos conciliares: La adhesión a Jesús, servicio a la iglesia universal</i>	
6. Otros documentos y declaraciones conciliares.....	664
6.1. Sobre la presencia cristiana en la cultura de la modernidad	665
1) <i>Existencia cristiana en el paradigma antiguo.</i>	
2) <i>La experiencia natural en el paradigma moderno.</i>	
3) <i>Una nueva pedagogía de la fe cristiana.</i>	
4) <i>Etapas de la vida y protocolos de actuación cristiana.</i>	
6.2. Sobre el sacramento del orden y la disciplina sacerdotal	668
1) <i>La teología del orden sacerdotal</i>	
2) <i>Extensión del orden sacerdotal: la ordenación de casados</i>	
3) <i>El sacerdocio de la mujer</i>	
4) <i>Formación</i>	
6.3. Sobre los principios de la moral natural, religiosa y cristiana	669
1) <i>La moral fundamental: natural, religiosa y cristiana</i>	
2) <i>Una nueva sensibilidad ante los problemas morales</i>	
6.4. Sobre el asociacionismo cristiano en la lucha contra el sufrimiento	671
1) <i>Compromiso con el entorno inmediato: familia y sociedad</i>	
2) <i>Compromiso asociativo social</i>	
3) <i>Compromiso asociativo educativo</i>	
4) <i>Compromiso asociativo sanitario</i>	
5) <i>Compromiso asociativo político</i>	
6.5. Sobre la convergencia interconfesional cristiana	674
<i>Preámbulo: Transcendencia del documento</i>	
1) <i>El mutuo reconocimiento entre las iglesias cristianas</i>	

	2) Llamamiento a crear la Asamblea de la Comunión Cristiana	
	3) Asociacionismo civil en la lucha contra el sufrimiento	
6.6.	Sobre la convergencia interreligiosa	675
	Preámbulo: Transcendencia del documento	
	1) El universal religioso y el mutuo reconocimiento	
	2) Universal religioso y cristianismo universal	
	3) Apelación directa a las grandes religiones	
	4) Asociacionismo civil en la lucha contra el sufrimiento	
6.7.	El enigma metafísico, el drama de la historia y el probable Dios oculto (Documento Final).....	677
	Preámbulo: Los signos que fundan la esperanza metafísica	
	1) Enigma del universo y drama de la historia: el ámbito de libertad	
	2) Los signos del designio trascendente de un Dios oculto	
	3) El signo de la naturaleza (el Padre)	
	4) El signo del Misterio de Cristo (el Hijo)	
	5) El signo de la experiencia religiosa (el Espíritu Santo)	
	6) El designio de libertad: santidad, pecado y el drama de la historia	
	7) La creencia	
	8) La increencia	
	9) Compromiso histórico, iglesia en sociedad y el ciudadano cristiano	
	10) La esperanza final: hay signos de que la Vida sea posible	
7.	Conclusión: la lógica de la historia y la lógica del concilio	682

Conclusión

Responsabilidad histórica y creatividad cristiana

El reto de un Nuevo Mundo	687
El reto del cambio de paradigma en el cristianismo.....	691
El reto de la convergencia interreligiosa.....	695
El reto del concilio	698
Quiénes podrían hacer posible el cambio	699
El reto de la responsabilidad histórica y de la creatividad cristiana	705
Creencia e increencia ante el enigma del universo	707