

HABLAR DE SALVACION EN LA TIERRA DESDE LA DOCTA IGNORANCIA

por

Martín Gelabert Ballester, O.P.

Excmo. Sr. Presidente

Excmas/os Sras. y Sres. Académicos

Sras. y Sres. Doctores

Señoras y señores

Fue una agradable sorpresa recibir un día las llamadas telefónicas de los Doctores Nereo Silanes y Domingo Muñoz León y escuchar su propuesta de que pudiera formar parte de esta Academia. A ellos y a todos ustedes les agradezco la acogida en esta docta corporación.

Una de las razones por las que me siento más satisfecho de pertenecer a esta corporación es porque considero que en ella se practica el diálogo interdisciplinar que permite llegar a una visión íntegra y completa de la persona. La teología forma parte de esta mesa de diálogo. Sin pretensión de tener la palabra última y definitiva, ella puede aportar una visión trascendente de la persona y ofrecer un sentido global a la vida humana. Debido a esta posibilidad de practicar el diálogo interdisciplinar es para mi un alto honor entrar a formar parte de una de las instituciones más importantes para la promoción de la cultura en nuestro país.

UNA REFLEXION DESDE LA DOCTA IGNORANCIA

Una de las principales tareas de la teología es la de reflexionar sobre la salvación, entendida como un proyecto de felicidad estable y total, que abarca todas las dimensiones de la persona. El espíritu con el que, a mi entender, debe realizarse esta tarea, es el de la docta ignorancia.

Docta ignorancia es una expresión usada en la carta de San Agustín a Proba¹, que da también título a un libro de Nicolás de Cusa. La ignorancia docta a la que

¹ “Ahora vivimos sin ver lo que esperamos... No podemos imaginar como ello es en sí, y, por lo tanto, lo ignoramos... No sabemos cómo es lo que buscamos. Eso quiere decir que hay en nosotros una docta

ambos se refieren es el saber sobre Dios. Ahora bien, dice el de Cusa, mientras que Dios es infinito, nuestro conocimiento es finito. Por lo tanto, la verdad absoluta (Dios) escapa siempre al conocimiento finito. Con respecto a ella sólo podemos llegar a aproximaciones graduales, que nunca la agotan. En este sentido, el ser humano debe conformarse con la ignorancia, pero no con una ignorancia por ausencia de conocimiento, sino con una ignorancia que resulta del conocimiento de las limitaciones del entendimiento humano. Esta es la docta ignorancia, que no hay que confundir con el escepticismo, porque sabe que no sabe y lo sabe con total certidumbre. El entendimiento sabe que no sabe². No puede llegar nunca al fondo de las cosas. Por medio de su ignorancia docta, sabe que lo que sabe no es todo lo que se puede saber y, por tanto, sabe que su conocimiento es limitado.

Esta docta ignorancia se aplica cabalmente a todo lo que podemos decir sobre Dios, incluido el conocimiento que la Revelación nos ofrece y que nosotros acogemos en la fe. Todo lenguaje sobre Dios es, por principio, insuficiente e inadecuado. Pues todos los conceptos que utilizamos para referirnos a él son mundanos y, por tanto, sólo sirven para hablar de cosas no divinas, de cosas mundanas. Dios es trascendente y está más allá de todo lo mundano. Ninguna de nuestras expresiones lo agota, ninguna lo controla, pues Dios, como decía San Anselmo, no sólo es más grande que todo lo que se puede imaginar, sino que es demasiado grande para que nuestro pensamiento pueda concebirle³. San Agustín era bien consciente de ello cuando afirmaba que si comprendemos lo que de Dios decimos, eso no es Dios: “lo que tú has podido abarcar es cosa bien ajena de Dios... Si lo comprendes, no es El, y si es El, no lo comprendes”⁴.

Hay, pues, un no saber saludable. Porque pretender saberlo todo de Dios, lejos de acercarnos a él, nos aleja cada vez más. No extrañará, pues, esta afirmación de Tomás de Aquino: lo máximo y más perfecto de nuestro conocimiento de Dios en esta vida, es conocerle como a un desconocido, pues si bien sabemos lo que no es,

ignorancia, por decirlo así, pero docta por el espíritu de Dios, que ayuda nuestra debilidad” (*Carta* 130, 14,27-15,28).

² “Si consiguiéramos alcanzar esto plenamente (=saber que somos ignorantes), habríamos alcanzado la docta ignorancia. Así, pues, a ningún hombre, por más estudioso que sea, le sobrevendrá nada más perfecto en la doctrina que saberse doctísimo en la ignorancia misma, la cual es propia de él. Y tanto más docto será cualquiera cuanto más se sepa ignorante” (NICOLAS DE CUSA, *La docta ignorancia*, ediciones Orbis, Barcelona, 1984, 24).

³ *Proslogion*, cap. XV; cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra Gentiles*, I, V: “Dios está por encima de lo que se puede pensar”.

⁴ *Sermón*, 52,6. En sus *Tratados sobre la primera carta de San Juan* (tratado 4), se pregunta: “Cuando decimos Dios, ¿qué es lo que decimos?... Todo lo que podamos decir está muy por debajo de esta realidad”. De ahí que, según el santo, la auténtica actitud ante Dios es la del deseo, pues el deseo está

“ignoramos absolutamente lo que es”⁵. Cuando se busca conocer lo que, por definición, es incognoscible, si se busca bien, llegamos a saber que no sabemos. Hay una ignorancia que deja puertas y posibilidades abiertas. Es la docta ignorancia: el único saber posible sobre la realidad que nos supera si queremos conocerla como lo que es, o sea, como lo que nos supera.

UNA REFLEXION DOCTAMENTE IGNORANTE SOBRE LA SALVACIÓN

La docta ignorancia de la que aquí hablamos se refiere a la salvación. La salvación es un concepto teológico. Para el cristiano, tiene un nombre propio: Jesucristo que, tal como confiesa el Símbolo, “por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajo del cielo”. El es “el gran Dios y Salvador nuestro” (Tit 2,13).

Ahora bien, la salvación no es sólo un concepto propio del cristianismo. Todas las religiones hablan de Dios. Pero también hablan de salvación. La salvación es otra manera de hablar de Dios. Es hablar de la relación que Dios tiene con cada uno de los seres humanos. En realidad, cuando hablamos de Dios, más que hablar de él, estamos hablando de nosotros mismos y de nuestra relación con él. O de cómo entendemos su relación con nosotros, que es la otra cara de nuestro situarnos ante él.

Si, en principio, la idea de Dios une a todas las religiones por ser común a todas ellas, cuando tratamos de la salvación que podemos esperar de Dios empiezan a surgir las diferencias y rivalidades. Pues entonces dejamos el terreno de los principios más o menos generales, y nos adentramos en el de lo concreto, de lo que yo considero que es bueno para mí; de lo que tengo que hacer o dejar de hacer, y también de lo que tiene Dios que hacer (lo cuál es también una manera de preguntar por su poder) para que yo consiga eso considerado bueno.

Las diferencias a propósito de la salvación no surgen sólo entre las religiones. Surgen también entre el universo de lo religioso y el de lo secular. Porque también fuera de las religiones se plantea la cuestión por la salvación, al menos en forma de cuestión por la vida buena. Lo característico del mundo secular, en su expresión más radical, es afirmar que para conseguir la vida buena se hace necesario prescindir de toda referencia a Dios, considerado bien como un rival que nos quita lo nuestro, bien como una falsa ilusión alienante.

siempre abierto al “siempre más” y “siempre mayor”. Todos los grandes autores son bien conscientes del problema insoluble que plantea el habla sobre Dios.

⁵ *Contra Gentes* III, 49

Si la salvación no es una pretensión exclusiva del cristianismo, los cristianos debemos aceptar, con humildad, que quizás otros puedan ayudarnos y estimularnos a comprender mejor la salvación. Aparecen así dos líneas de diálogo y de reflexión sobre la salvación. A partir de ahora, ofreceremos alguna consideración sobre cada una de estas líneas de diálogo, aunque nos detendremos un poco más en el diálogo con la secularidad, puesto que posiblemente ahí está el mayor desafío.

LA SALVACION, TEMA PROPIO DE TODA RELIGIÓN

Las diferencias entre las religiones a propósito de la salvación manifiestan diferentes imágenes de Dios. Para justificar estas diferencias, o sea, para justificar que mi concepto de Dios es el bueno, es grande la tentación de descalificar los otros saberes. De modo que, poco a poco, mi saber tiene la pretensión de ser el único saber; en todo caso, el único buen saber y, además, pretende saber cada vez más, hasta agotar toda posibilidad de saber. Quizás se pueda conceder que todas las religiones saben “algo” de Dios. Pero la mía es la que lo sabe “todo” y, por tanto, la que no necesita de ninguna complementación; la mía es la que, si no tiene la exclusiva, al menos tiene la totalidad del saber. La rivalidad, el pretender marcar las diferencias, lleva a un exclusivismo y a una pretensión de agotar la totalidad del saber que, quizás, sin esa rivalidad, no hubiera llegado a tales pretensiones.

El cristianismo no está exento de este deslizamiento. Sobre el asunto de la salvación posiblemente se ha querido saber demasiado. De este modo nos hemos alejado de este saber saludable sobre lo que no sabemos. Y si sabemos es a través de parábolas e imágenes abiertas que no agotan la realidad a la que orientan. Del Dios cristiano sabemos, sin duda, que sólo quiere lo bueno. Lo bueno para cada uno de los seres humanos. Pero no sabemos exactamente qué es lo bueno para cada uno, ni los caminos por los que Dios conduce a los seres a lo bueno. El Vaticano II, cuando habla de la salvación en Jesucristo ofrecida a todos, añade con gran sabiduría que “sólo Dios sabe” el modo cómo esa salvación alcanza a cada uno⁶.

Todas las religiones, de un modo u otro, se presentan como una oferta de salvación para el ser humano. Ahora bien, ninguna debería considerar su saber sobre la salvación como terminado. Todas deben ser conscientes de que su saber es humano y, por tanto, limitado. Esto nos lleva a considerar humildemente el saber sobre la sal-

⁶ *Gaudium et Spes*, 22

vación. Lo dicho vale también para el cristianismo. De la salvación cristiana sólo puede hablarse en parábolas, por medio de imágenes que no agotan la realidad a la que remiten⁷. Evitamos así que la fe se convierta en fanatismo (o en fundamentalismo).

Precisamente la diferencia entre fe y fanatismo es del orden del conocimiento. El fanático, cree que sabe. El creyente, sabe que cree. Como sabe que cree, sabe que su saber nunca es claro ni agota todo lo que puede saberse sobre la realidad en que cree. El fanático, como cree que sabe, no tiene nada que escuchar. Tampoco considera necesario reflexionar e interpretar. El creyente, como sabe que cree, siempre está inquieto y vive en tensión hacia una claridad que todavía no posee. La religión convertida en fundamentalismo termina por creer que todo lo sabe y que todo está claro. La auténtica fe sabe que ve en la distancia (cf. Heb 11,13: las promesas de la salvación sólo “se ven y se saludan desde lejos”) y que hay muchas preguntas sin resolver; sabe que siempre hay una parte de oscuridad en su conocer, consecuencia del misterio al que da su adhesión: “Parcial es nuestra ciencia y parcial nuestra profecía... Ahora vemos en un espejo, en enigma... Ahora conozco de un modo parcial” (1 Cor 13,9.12). Mientras el creyente es un docto ignorante, el fanático es sencillamente un ignorante.

SALUDABLE IGNORANCIA RELIGIOSA SOBRE LA SALVACIÓN

Todo lo dicho nos conduce a la docta ignorancia sobre la salvación. Una ignorancia saludable porque evita fanatismos y contribuye a la paz y a la concordia entre las religiones. Pero saludable, sobre todo, porque introduce un campo de inmanencia que al permitir una mejor comprensión de la fe cristiana, le impide encerrarse en sí misma y la abre positivamente a otras aportaciones.

La idea de campo de inmanencia la utiliza Adolphe Gesché para responder a estas dos preguntas que inciden directamente en lo que aquí tratamos: ¿es el cristia-

⁷ Desde otra perspectiva, he hecho notar lo siguiente (en MARTÍN GELABERT, *Teología dialógica. Ante la fe desafiada*, edit. San Esteban, Salamanca, 2004, 147): si bien la fe cristiana reconoce en Jesucristo la plena y total manifestación divina, esta manifestación se da en la humanidad y corporalidad de Jesús. Por tanto, en una realidad finita de nuestro mundo. De modo que si cualitativamente todo está dicho en Jesucristo, eso no significa que no pueda haber distintas maneras de hablar de la salvación. Y tampoco significa que, una vez dicho todo (cf. Jn 15,15), no quede mucho por saber (cf. Jn 16,12). Esta tensión entre lo todo dicho y lo mucho que queda por decir, esta tensión entre la plenitud cualitativa y la apertura cuantitativa (a una mayor comprensión, acogida y profundización), es consustancial a la revelación cristiana (cf. 1 Cor 1,7: “no os falta ningún don” y, sin embargo “esperáis la Revelación de nuestro Señor Jesucristo”)

nismo la única religión que ofrece y que asegura la verdadera salvación? ¿No tendrán su verdad, y su verdad suficiente, todos los caminos que proponen, con diversos matices, las distintas religiones? Para intentar responder a estas preguntas Gesché propone “una nueva clave, que consiste en buscar *en el propio cristianismo* algunos elementos inmanentes que lo hacen menos excluyente de lo que muchas veces se cree”⁸. “Se trata de preguntarse si la propia estructura del cristianismo, en su *misma inmanencia*, ofrece elementos o signos que le permitan cuestionar –en cierta medida– su pretensión de ser la religión absoluta. Y esto en el nombre mismo de lo que él es y de la manera como se comprende”⁹. Si así fuera, habríamos encontrado una cierta “holgura” (como cuando se dice que hay que dejar cierta holgura a un instrumento para que funcione bien) que es propia del cristianismo y que pertenece a su propio funcionamiento. Holgura, amplitud de miras, capacidad de autocrítica, reconocimiento de los propios límites, seguridades que pierden algo de su rigidez, con el fin de respetar a un infinito que, al tiempo que se revela, se oculta.

Gesché se refiere a algunos de estos elementos: la tradición de la teología negativa y mística (el cristianismo jamás ha mantenido que posee un discurso acabado sobre Dios; no pretende que su revelación sea total, justamente porque es histórica y contingente); la reserva escatológica (el anuncio de la buena nueva, ya realizada en Jesucristo, sigue siendo una promesa que aguardamos en esperanza); la doctrina trinitaria (el Dios único integra la diferencia; la unidad que soporta la alteridad es la más rica de las unidades); las Escrituras cristianas (que al reconocer las del Antiguo Testamento no pretenden tener la única verdad, al tiempo que afirman que Dios no hace acepción de personas y llama a todos); el recurso a la racionalidad (si la razón prueba la existencia de Dios y si en la conciencia puede descubrirse su Ley, es posible un conocer y obedecer a Dios fuera de la revelación); la lucha contra la idolatría de convertir los medios en fines, que puede darse dentro mismo de la fe (el sábado está hecho para el hombre y no el hombre para el sábado).

Lo interesante del planteamiento de Gesché es que muestra una fe cristiana consciente de sus propias limitaciones, de su propia ignorancia. De este modo, el cristianismo puede abrirse sinceramente a otras aportaciones y entrar en un diálogo fecundo con otras tradiciones. “El afán por saberlo todo tiene que ver mucho más con una sensibilidad cultural que con una sensibilidad evangélica. Aceptar no saberlo

⁸ *El destino*, Sígueme, Salamanca, 2001, 185.

⁹ *Id.*, 189

todo y renunciar a juzgarlo todo es en definitiva una actitud profundamente religiosa y tiene incluso un talante liberador”¹⁰.

Sin perder nada de su originalidad y sin ceder un ápice en sus convicciones fundamentales, la fe cristiana puede y debe presentarse, humildemente y respetando a los otros, como una oferta que apela a la libertad, que se ofrece con buenos modos y respeto (1 Pe 3,16), con pedagogía y paciencia (2 Tim 4,5), sin prepotencia, consciente de que quizás los “otros” pueden no comprender, porque ella misma confiesa sus propios límites en la comprensión. La fe cristiana sobre la salvación se presenta así como una saludable docta ignorancia. Docta, porque ofrece algunas respuestas. Ignorancia, porque estas respuestas además de ser humildes nos abren a nuevas preguntas. Saludable, porque evita todo fanatismo, toda condena precipitada, toda impaciencia.

Pero aún hay más. Pues consciente de su limitación, la fe cristiana está en la adecuada disposición para poder escuchar lo que otros planteamientos sobre la salvación pueden ofrecer. De este modo la fe cristiana amplía saludablemente su campo de visión, al ser capaz de ponerse en el lugar del otro, no sólo para comprenderlo mejor, sino para comprender mejor los propios valores y juicios al verlos desde el punto de vista de los demás y de la reacción (positiva o negativa) que en ellos pueden suscitar. Al tomar conciencia del punto de vista del otro, tomo también conciencia de mi propia situación de una manera distanciada, por así decirlo menos dogmática, enriqueciendo así mi propia opinión. Necesitamos a los demás para comprendernos a nosotros mismos, del mismo modo que necesitamos de la libertad y felicidad de los demás para realizar nuestra propia vida. Sin renunciar a nuestro yo podemos comprender al otro, valorar lo que nos separa de él e integrar en nuestra propia visión los elementos justos y buenos que descubrimos en los otros.

Todo esto tiene hoy una especial importancia, no sólo de cara al diálogo interreligioso sobre la salvación, sino también de cara al diálogo con propuestas no religiosas de lo que puede ser una vida realizada.

SALVACION ASI EN LA TIERRA COMO EN EL CIELO

¹⁰ Id., 194

La consideración puramente escatológica de la salvación ofrecida por las religiones (y en concreto, por el cristianismo) ha provocado la crítica de que las religiones olvidan el presente, el compromiso con el mundo.

La necesidad de responder a los grandes problemas y desafíos que se plantean hoy a los seres humanos ha podido conducir a una mala consideración de las religiones, entendiendo que se despreocupaban de los problemas de este mundo o, lo que es peor, que estaban en contra de todo lo mundano. Cuando Jesús dice que sus discípulos “no son del mundo” no hay que entenderlo como un alejarse de las penas, sufrimientos, gozos, alegrías y necesidades bien mundanas de las personas, sino como un “no ser” del maligno, del llamado “príncipe de este mundo”. O sea, como un no ser partidario de todo lo que perjudica al ser humano. La identificación de la religión con ascesis y sacrificio, como un “mal vivir” en este mundo para poder luego gozar del cielo, no es adecuada. El que, incluso desde posturas opuestas, haya podido hacerse, se ha prestado a muchos mal entendidos sobre la religión.

De cara al diálogo con las propuestas seculares de salvación importa comenzar por aclarar que, según la fe cristiana, la salvación comienza ya aquí en el tierra. El cristiano está llamado a vivir una vida salvada ya en este mundo. A propósito de este asunto caben algunas reflexiones convergentes.

a) Desde la Sagrada Escritura

En buena parte de la revelación bíblica la muerte es algo normal. Se la considera lo más natural. Más allá de ella no hay nada. Todavía en tiempos de Jesús, los saduceos, ateniéndose estrictamente a la tradición del Pentateuco, contrariamente a los fariseos, negaban que hubiera resurrección de los muertos (cf. Mt 22,23; Hech 23,8). Si el justo esperaba una recompensa, de parte de Dios, por su virtud y fidelidad, ésta se cifraba en una serie de bienes terrenales: larga vida, descendencia numerosa, tierra abundante. En contraste con lo que le ocurre al malvado, que no vivirá (Ez 3,18-21; 18,4.9.13.20-24; 33,11), quién cumple los mandamientos de Yahvé prolongará sus años y será feliz sobre la tierra (Dt 5,16; Prov 3,1-2). Que en el curso de la revelación esta recompensa llegue a alcanzar horizontes escatológicos, no cambia para nada el hecho fundamental: al justo todo le va bien (o, al menos, todo debería irle bien). Como dice el salmo 128, “los que temen a Yahvé y siguen sus caminos” son “dichosos”, porque todo les va bien: tienen trabajo, hijos y larga vida (“ven a los hijos de sus hijos”). “Con tales bienes será bendecido el hombre que teme a Yahvé”. En la casa del hombre que teme a Yahvé, dice otro salmo, “abundará

riqueza y bienestar” (Sal 112, 3), “todo cuanto emprende prosperará” (Sal 1, 3). Es posible, pues, ser feliz en este mundo. Y esta felicidad en el presente tiene que ver con la fidelidad a Yahvé.

Incluso con la llegada del mensaje profético, que anuncia una salvación futura, debido a que la presente está interrumpida por la ruptura de la Alianza a causa de la infidelidad del pueblo, esta futura salvación, que aportará “el día de Yavhé”, es intrahistórica, para este mundo. Lo que los profetas esperan bajo el nombre de día de Yavhé no es un final de los tiempos, sino unos tiempos distintos en los que la paz y la concordia serán realizadas ya en este mundo. También en esta concepción futura, la salvación acontecerá en este mundo.

Pero lo más importante para un cristiano es acudir a la persona y mensaje de Jesús. Si el anuncio de Jesús es un evangelio, una buena noticia, no es porque anuncie un futuro compensatorio de una serie de desgracias, penas y sufrimientos presentes, sino porque anuncia que ya ahora es posible vivir en la paz y la alegría desde la comunión con Dios y el amor a los hermanos. Según el evangelio de Mateo, Jesús comienza su predicación con el discurso de las bienaventuranzas. Estas presuponen que en este mundo hay mucha gente desgraciada. Y, sin embargo, a éstos Jesús les anuncia que es posible ser felices “actualmente”, “en el momento presente” e incluso “en el momento en que vayan a padecer malos tratos”, si se cumplen ciertas condiciones que exigen “transformar la existencia actual del cristiano y del mundo”. Y ello gracias a la presencia de Jesús Resucitado “en la historia de cada creyente y en la historia de la humanidad”. “Es posible ser feliz en cualquier situación por la que pase el hombre: pobreza, hambre, sufrimiento, persecución, marginación, muerte. Porque la Cruz está ahí como una victoria y no como un fracaso, porque Jesús ha Resucitado por la fuerza del Espíritu”¹¹. Los pobres pueden ser felices desde ahora porque el Reino de Dios ha llegado. Los afligidos, las personas hundidas bajo el peso de la calamidad, pueden ser felices, aunque todavía no plena y definitivamente, porque pueden experimentar ya el consuelo de Dios. “Las bienaventuranzas evangélicas las proclamó Jesús para vivirlas en este mundo. Es necesario proclamar, oportuna e inoportunamente, esta verdad consoladora: las bienaventuranzas son para aquí y ahora”¹².

Por su parte, el cuarto evangelio, sitúa la vida eterna, que aporta Jesús, en el presente: “mientras que en la gnosis la vida eterna se halla transpuesta a un más allá

¹¹ GERARDO SÁNCHEZ MIELGO, *Evangelios sinópticos*, Usta, Bogotá, 1983, 350-351.

¹² GERARDO SANCHEZ MIELGO, *La palabra, fuente de vida* (Ciclo C), San Esteban, Salamanca, 2003, 220.

inasequible, sitúa Juan la vida divina en el presente... Esta vida eterna de acá abajo parece no conocer la muerte; en todo caso, la muerte y el juicio no ejercen ya para el creyente ningún papel (Jn 5,24; 11,25)¹³. La vida eterna no es la que se espera para el futuro, sino la que se introduce en el presente allí donde la verdad vence al error, el amor al odio y al egoísmo, la justicia a la opresión, la esperanza a la desesperanza, la ilusión al tedio y al desánimo.

La "Vida" es el hilo conductor de los discursos y diálogos del cuarto evangelio (pan de vida, agua viva, resurrección y vida), desde Jn 3,15 hasta 17,3. Prerrogativa del Padre, la vida es comunicada al Hijo (5,26; 6,57; 11,25; 14,6), y por Cristo participan de ella los creyentes (Jn 3,15; 3,26; 5,24; 6, 40.47; 10,28; 17,2 ss.; 20,31; 1 Jn 5,12). El que cree en el Hijo tiene ya la Vida (1 Jn 5,12), la vida eterna (Jn 6,40-47), ha pasado ya de la muerte a la vida (Jn 5,24; 1 Jn 3,14). La vida eterna que se otorga al creyente se exterioriza en el amor (Jn 15,9-17) y en la alegría (Jn 16,20-24), una alegría que nadie puede arrebatarse. Según 1 Jn 3,14 el amor fraterno es el criterio de la verdadera vida: "Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos. No amar es quedarse en la muerte".

En resumen, unidos a Cristo, que es la misma vida eterna personificada (Jn 14,6; 1 Jn 1,2), y viviendo como él vivió (1 Jn 2,6: "quién dice que permanece en él, debe vivir como vivió él"), los creyentes se encuentran ya ahora con Dios y participan en la vida del eternamente feliz y dichoso que llena de gozo su corazón. Ya ahora tienen acceso a la santidad escatológica que es la dignidad de hijo de Dios (1 Jn 3,2; Rm 8,15).

Esta dimensión de presente de la salvación aparece igualmente en el tema fundamental –y casi único– de la predicación de Jesús: el Reino de Dios. Ciertamente, el Reino tiene todavía que llegar en plenitud. Pero muestra sus efectos salvíficos en el ahora porque, en cierto modo, ha llegado ya. Las curaciones de Jesús, las obras que realiza en beneficio de los necesitados (Mt 11,4-5), sobre todo su expulsión de lo que entonces se consideraban síntomas de posesión diabólica, anticipan en el presente el gozo del Reino (Lc 11,20; Mt 12,28). Donde Jesús aparece la gente recupera la esperanza, la ilusión, las ganas de vivir, encuentra sentido a su presente, se siente mejor, consolada y reconfortada. Todos sus demonios -lo que les angustia, les impide ser felices, les deprime- desaparecen.

¹³ H.-G. LINK, "Vida" en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. IV, Sígueme, Salamanca, 1984, 360.

Sólo desde el descubrimiento de la presencia actual de la salvación en Jesús se comprende la reacción de los discípulos ante la pregunta de Jesús: “¿También vosotros queréis marcharos?”. Pedro en nombre de todos, le responde: “Señor, ¿a quién vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna” (Jn 6,67-68). Cuando uno ha encontrado y vivido la experiencia de determinados amores, ya no entiende cómo puede ser su vida sin ellos. Hay personas que son un auténtico descubrimiento y una maravilla para la vida de quienes les aman. Esto es lo que ocurrió en el encuentro de los discípulos con Jesús. Unos hombres se encontraron con él y quedaron tan fascinados que, desde ese momento, su vida cambió radicalmente. Se sintieron regenerados y comprendidos. Fue como si nacieran de nuevo. Su nueva identidad se expresó en un entusiasmo renovado por el reino de Dios y, por tanto, en una solidaridad análoga con los demás, con el prójimo, tal y como Jesús la había vivido con ellos. Este cambio fue fruto de su encuentro con Jesús, sin el cual hubieran seguido como eran.

Si es verdad que Cristo está resucitado y presente en su Iglesia, la salvación hoy para el cristiano tiene que poder repetir una experiencia similar a la de los primeros discípulos. Quizás fuera un entusiasmo mal entendido debido a esta experiencia que todo creyente puede realizar, a saber que Cristo está vivo y presente en su vida, el que hubiera llevado a algunos miembros de las comunidades de Pablo a negar que hubiera resurrección de los muertos, puesto que la resurrección había acontecido ya (cf. 1 Cor 15,12; también: Col 3,1; 2,12; Ef 2,6)¹⁴. ¡Ya estaban y se sentían salvados! (cf. 1 Cor 15,2). La consecuencia de haber recibido el Evangelio es ser salvado en el ahora, sin necesidad de esperar al futuro.

b) Desde la teología de la creación

La teología de la creación confirma el dato de que la salvación tiene efectos en el presente de la vida cristiana. A la pregunta de para qué creó Dios al ser humano la tradición de la Iglesia responde: para dar gloria a Dios¹⁵. Esta respuesta no debe entenderse como si Dios necesitase de nuestra alabanza. Dios no crea para aumentar su gloria, sino para comunicarla y beneficiar a otros con ella. De modo que la gloria

¹⁴ La *Biblia de Jerusalén* inserta la siguiente nota a Ef 2,6: “Aquí y Col 2,12; 3,1-4, Pablo considera como realidades ya conseguidas (verbos en pretérito) la resurrección y el triunfo celeste de los cristianos... Esta escatología realizada es una de las características de la Epístolas de la Cautividad”

¹⁵ “Es una verdad fundamental que la Escritura y la Tradición no cesan de enseñar y de celebrar: El mundo ha sido creado para la gloria de Dios” (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 293)

de Dios, tal como se cuida de aclarar la doctrina eclesial, consiste en la felicidad del ser humano¹⁶. Esta felicidad está en proporción a su fidelidad a Dios.

Dios es glorificado cuando el hombre es feliz. El objetivo de la creación, por tanto, es la felicidad de todos y cada uno de los seres humanos. Dos datos de la teología de la creación ayudan a profundizar en esta cuestión. El primero es la creación del ser humano “el día sexto” (Gen 1,31): cuando todo estaba ya hecho, cuando ya no había nada que hacer, entonces, el día sexto, aparece el ser humano en función del séptimo día, que es el día del descanso de Dios, el día que Dios santifica (Gen 2,2-3; Ex 20,11). Recién venido al ser, el hombre se encuentra no con el agobio del trabajo, sino con el gozo del descanso, con la posibilidad de entrar en el sábado, en el descanso de Dios, en el ámbito de la celebración festiva de su relación con Dios. Antes que para hacer, el hombre ha sido creado para ser. El sábado, día de descanso, es el recuerdo permanente de que la vida es un don de Dios, para ser vivida de cara a El, encontrando así la dicha y la felicidad.

En esta línea podría ir una lectura renovada de un tema clásico, el de los llamados dones preternaturales con los que habría sido creado y beneficiado el ser humano, a saber, el de integridad y el de inmortalidad. Tales dones, consecuencia de la gracia y de la amistad con Dios, perfeccionaban las tendencias naturales del ser humano. Algunas presentaciones de esta cuestión resaltan que los dones llamados preternaturales se habrían perdido con el pecado. Pero también podrían entenderse como una posibilidad de vida dichosa en comunión con Dios que no ha sido clausurada, y que resulta posible realizar en la medida en que el ser humano se vuelve hacia Dios y vive en comunión con El. El llamado don de integridad o ausencia de concupiscencia y el don de inmortalidad no serían una situación histórica que se perdió para siempre, sino una posibilidad permanente de vivir de otra manera en la comunión con Dios. Y habría que entenderlos como una manera plástica de explicar que la amistad con Dios tiene repercusiones reales, físicas y psicológicas, en la manera de vivir, pues el amor –y más que ningún otro el amor de Dios- proporciona estabilidad a la persona y le permite vivir sin miedo a la muerte.

Con el pecado no desaparecen determinadas posibilidades. Se viven de distinta manera en función de nuestra actitud para con Dios. Con el alejamiento de Dios no cambia el mundo ni la naturaleza humana, pero el hombre se sitúa de distinta

¹⁶ Baste citar tres ejemplos. SAN IRENEO, en *Adv. Haer.*, IV, 20, 7, escribe: “La gloria de Dios es que el hombre viva; y la vida del hombre es la visión de Dios”. TOMÁS DE AQUINO, en *Suma de Teología*, II-II, 132, 1, ad 1, dice: “Dios no busca su gloria para él, sino para nosotros”. El decreto *Ad Gentes*, n° 2 del Concilio Vaticano II identifica prácticamente “la gloria de Dios y nuestra felicidad”.

manera ante sí mismo, ante el mundo y ante los demás. Algo de esto insinúa el relato del primer pecado –prototipo de todo pecado- al decir que, al desobedecer a Dios, los hombres “se dieron cuenta de que estaban desnudos” (Gen 3,7). Sin embargo, antes de pecar también “estaban desnudos, el hombre y la mujer, pero no se avergonzaban el uno del otro” (Gen 2,25). Vivían el estar desnudos desde la normalidad y la armonía. Con el pecado no cambia el mundo, cambia el ser humano, cambia su manera de situarse ante Dios y ante los demás.

El don de integridad, o la armonía con la que Dios creó al ser humano, podría leerse en clave de felicidad, deseo innato de l ser humano porque se corresponde con el propósito creacional de Dios. El destino del hombre es ser feliz: “el hombre no puede no querer ser bienaventurado”, decía Tomás de Aquino¹⁷. Pascal se expresa de manera parecida: “el hombre quiere ser feliz y no quiere sino ser feliz y no puede no querer serlo”¹⁸. Ahora bien, la felicidad corre el peligro de pervertirse cuando la vivimos egoístamente, sin referencia a los demás. El cristiano conoce esta verdad: sólo en el amor es posible encontrarse a sí mismo. En la medida en que todos los bienes estén orientados al amor y vividos en función del amor adquieren una dimensión nueva, divina, fuente de gozo y felicidad para quién los recibe y, sobre todo, para quién los da. El no cristiano también puede experimentar esta verdad, pues la vida nos enseña que el egoísmo no nos hace felices, sino envidiosos, dejándonos insatisfechos. La envidia es fuente de tristeza y el odio conduce al desequilibrio personal: “el odio implica desorden en la voluntad del hombre, que es lo que mejor tiene”¹⁹.

La referencia a los demás, hace que la felicidad a la medida de este mundo no pueda ignorar las enormes desgracias que asolan a la humanidad. Hoy es bien sabido que muchas de estas desgracias tienen motivos personales, sociales y políticos. Incluidas muchas de las desgracias naturales: el terremoto puede producir heridos y muertos, pero construir en uno u otro lugar, con unos u otros materiales, es una decisión política o económica que puede impedir, o al menos reducir, las consecuencias indeseables del terremoto. Aparece así, desde otra perspectiva, el amor como fuente de felicidad. No puedo sentirme en paz conmigo mismo y con mis hijos si no estoy en paz –al menos en la medida de mis posibilidades- con todos los niños de la tierra. Sin solidaridad con los demás no hay posibilidad de encontrar la propia felicidad.

Todo esto significa que, en la medida en que el Evangelio se realiza, los seres humanos, con sus limitaciones, pueden sentirse gozosos y satisfechos. Digo bien

¹⁷ *Suma de Teología* I-II, 5, 4, ad 2

¹⁸ B. PASCAL, *Pensées*, n° 169, ed. Brunshvicg

cuando el Evangelio se realiza, no cuando se toma conciencia de que se realiza el Evangelio (pues es posible vivir el amor al que nos llama el Evangelio sin ser consciente de la llamada). Aunque también es cierto que la toma de conciencia es un bien que no se puede subestimar y que comporta un aumento de dicha.

Ahora bien, la felicidad en este mundo nunca es completa y siempre está amenazada. Siempre nos falta algo y lo que tenemos es frágil y está en peligro de muerte. Por grande que sea la dicha que proporciona el vivir en el amor, toda persona debe enfrentarse con una situación no deseada e inevitable: el hecho de su propia muerte. También a propósito de esta cuestión, lo que hay de aceptable en la teología de los bienes preternaturales podría prolongarse y actualizarse. No se trataría de que el primer hombre, antes de pecar, no conociera la muerte, sino de la diferente manera de afrontarla en función de la relación que se tiene con Dios.

La muerte es algo natural. Llega a los pecadores y a los justos, a los amigos y a los alejados de Dios. Pero unos y otros no la experimentan de la misma manera. Para el que vive de la fe en la resurrección de Cristo, como primicia de todos los que mueren y sabe, por tanto, que la muerte es en realidad la entrada en la vida verdadera y para siempre, la muerte puede convertirse en un deseo: “para mí la vida es Cristo, y la muerte, una ganancia... Deseo partir y estar con Cristo, lo cual, ciertamente, es con mucho lo mejor” (Flp 1,21.23).

Desde esta perspectiva, lo problemático no es tanto la muerte, cuanto la manera de afrontarla. El que vive alejado de Dios ignora el sentido positivo que tiene la muerte y la vive como algo angustioso y oscuro. En la medida en que nos acercamos a Dios y nos asemejamos a Cristo tal angustia desaparece. Pues a la luz de la fe, la muerte puede experimentarse como realización normal, no traumática, de nuestra hambre de trascendencia, como paso normal hacia la plena y definitiva salvación. Para el creyente “la vida no termina, se transforma; y al deshacerse nuestra morada terrena, se nos prepara en el cielo una mansión eterna” (Prefacio I de la Misa de difuntos).

En la medida en que el creyente vive hoy unido a Dios por el amor, resulta posible vivir sin miedo a la muerte. Del miedo y no del hecho (biológico) de la muerte vino a librarnos Cristo. Por su victoria sobre la muerte, garantía de la del creyente (Heb 13,20; Rm 8,11), Cristo liberó “a los que, por miedo a la muerte, estaban de por vida sometidos a esclavitud” (Heb 2,15). De este modo la vida puede vivirse como

¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* II-II, 34, 4

vida buena, salvada, en la medida en que Cristo nos libera de nuestro temor más grande, el de la muerte. Pues en Cristo, la muerte puede ser vencida.

Llegados a este punto, el discurso cristiano sobre la salvación debe enfrentarse con una pregunta que parece cuestionarlo radicalmente. ¿De verdad que esta vivencia cristiana de la muerte es salvífica? ¿No será más bien una ilusión alienante? La salvación que propone la fe cristiana, ¿no habría que compararla con el opio, que adormece, pero no impide morir? Y como adormece, también impide vivir. He ahí la respuesta de las ideologías seculares al planteamiento cristiano, ideologías que hoy han alcanzado una especie de *non plus ultra*. Ya no se puede ir más allá en la descalificación de la religión y en la advertencia contra sus nefastas consecuencias.

Si la respuesta cristiana es un engaño (y bien pudiera serlo, puesto que no es demostrable), queda en pie el hecho de la muerte y el miedo que suscita. Y la descalificación de la respuesta cristiana es tanto más seria cuanto que las ideologías seculares ofrecen una solución aparentemente satisfactoria a este temor. Es posible superar el temor a la muerte sin recurrir al “engaño de la inmortalidad”. De tales desafíos planteados a la fe cristiana nos ocupamos a continuación.

EL DESAFIO DE LA FILOSOFÍA Y DE LAS BUSQUEDAS SECULARES DE SALVACION

Ha sido el supuesto consuelo que procuraría el anuncio de una victoria sobre la muerte la crítica más fuerte que ha sufrido el discurso cristiano sobre la salvación. Una salvación centrada finalmente en la escatología, en el más allá, ha conducido a quienes prescinden de lo religioso o lo descalifican a preguntarse por la posibilidad de salvación en el acá, de vida realizada sin necesidad de Dios. Al fin y al cabo, dirán las ideologías seculares, el pensamiento de una salvación más allá de la muerte, nos distrae de la única posibilidad de vida buena que tenemos, a saber, la de nuestro presente, la de este mundo, para orientarnos a lo que no existe. Las religiones son las causantes de que olvidemos el más acá; nos han hecho perder la felicidad presente y posible en nombre de una felicidad improbable, cuando no inexistente. Si hay una vida más allá de la muerte, quizás tenga su punto de lógica despreocuparse de la presente. Pero si no hay más vida que la de esta tierra “comamos y bebamos, que mañana moriremos” (1 Cor 15,32; cf. Is 22,13), y “coronémonos de rosas antes que se marchiten” (Sab 2,8; cf. Sab 2,7-9).

En Nietzsche encontramos un buen ejemplo de esta línea de pensamiento, que alcanza lo que hemos llamado un *non plus ultra*: “¡Dios, la fórmula de todas las calumnias del ‘más acá’, de todas las mentiras del ‘más allá!’”²⁰: “Más allá, o Dios, o la vida verdadera, o nirvana, redención, bienaventuranza. Esta retórica inocente del reino de la idiosincrasia religioso-moral aparece al momento *mucho menos inocente* si se comprende cuál es la tendencia que aquí se envuelve en el manto de las palabras más sublimes: la tendencia *antivital*”²¹. Tendencia antivital, o sea, la enemistad a la vida. Buscar la salvación en Dios o en cualquier otro modelo de trascendencia es “declarar la guerra a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida”²².

Esto no significa que para Nietzsche, y en general para la filosofía y el pensamiento secular, sea rechazable la aspiración a la bienaventuranza. Todo lo contrario. La filosofía, antigua o moderna, busca responder a la pregunta por la vida buena, por la vida realizada, por la vida salvada en este mundo. La más decisiva cuestión de la religión, la de la salvación, es también la gran cuestión de la filosofía. Pero la filosofía la afronta desde una perspectiva immanente. El diálogo con estas búsquedas seculares de salvación resulta de sumo interés para la teología. No para, una vez conocidos los puntos débiles del adversario, poder descalificarlo mejor, sino para aprender y recibir. También para aportar. Ahora bien, el diálogo debe hacerse con los mejores planteamientos, buscando siempre el lado bueno, lo mejor de las posiciones no religiosas. Pues aquí no se trata de un combate en el que interese debilitar al adversario para vencerle mejor, sino de la gran cuestión de la verdad. Y cuando se trata de la verdad, todos ganan. Ganan también los que, acogiendo la parte de verdad que hay en el otro, modifican o matizan su planteamiento inicial, bien porque integran posiciones descubiertas en el otro, bien porque corrigen las propias cuando, a la vista de lo que dice el otro, se convencen de su parcialidad.

¿Cómo se responde a la pregunta por la vida buena desde lo secular? Si Dios no existe y no hay trascendencia alguna, es en esta tierra donde debemos aprender a encontrar y distinguir lo que merece ser vivido y lo que merece ser rechazado²³. En las modernas sociedades democráticas este es el objetivo que guía a los políticos y el sentido de los programas que ofrecen a los ciudadanos para que les voten. Y desde el punto de vista personal se trata de vivir intensamente la vida, o dicho en negativo, de

²⁰ FRIEDRICH NIETZSCHE, *El anticristo*, n° 18

²¹ Id., n° 7

²² Id., n° 18

²³ En esta línea puede leerse Qo 9,7-10: “... vive tu vida con la mujer que amas... Cualquier cosa que esté a tu alcance, hazla según tus fuerzas...”

no fracasar en la vida. La cuestión, entonces, es saber qué significa vivir bien y no fracasar.

Distinguir lo que merece ser vivido y vivirlo intensamente es el sentido del famoso “eterno retorno” de Nietzsche: hay momentos que uno desearía que no pasaran nunca o, al menos, poder repetirlos. Son momentos gozosos, momentos en los que uno se siente realizado, contento de lo que hace. Son momentos de alegría, amor, lucidez, serenidad que merecen durar siempre o, al menos, merecen volver. Este es el criterio para valorar lo que es bueno²⁴, aquello que merece que le dedique todo mi interés, lo que merece ser vivido intensamente. Incluso en ausencia de Dios, existen cosas, placeres, regocijos, satisfacciones que requieren eternidad²⁵. Nietzsche espera que, en el momento de la muerte, podamos exclamar entusiasmados lo que uno de los personajes de Zaratrústa: “¿Es esto la vida? ¡Muy bien! ¡Pues que vuelva a empezar!”. La cuestión está, pues, en vivir de un modo que se desee volver a vivir²⁶.

Hay algunas preguntas que se suscitan a la vista de este planteamiento: la primera es si no conduce al individualismo. Pues lo que a uno le resulta o le parece bueno, quizás a otro le parezca malo. Decir en concreto y en positivo lo que es bueno para cada uno ofrece tantas respuestas como personas hay. Pero incluso aceptando esta pluralidad de respuestas, hay que notar que la conciencia de lo bueno (de la vida salvada) es una conciencia negativa, pues el hombre sabe lo que no quiere, sabe contra lo que tiene que luchar, pero no encuentra respuesta satisfactoria para lo que quiere, no encuentra aquello en lo que descansar. Cualquier realización positiva está siempre marcada por unos límites que la tornan provisional, incompleta y perecedera.

Esto me lleva a una segunda pregunta: El “eterno retorno” ¿no es el puro símbolo de un deseo? ¿O la proposición de un principio programático que, en todo caso, parece difícil concretar de algún modo? Estos placeres que requieren eternidad, ¿no son finalmente ideales? ¿La “vida real” no es otra cosa menos encantadora y más lúgubre? Esta vida buena, que es la que uno desearía repetir siempre, no existe. No

²⁴ “El que llega a decirse: ¡Este es mi bien y éste es mi mal!, ése se ha descubierto a sí mismo” (FRIEDRICH NIETZSCHE, *Así habló Zaratrústa: El espíritu de la pesadez*, 2)

²⁵ Recuérdese la conocida fórmula, repetida varias veces en *Así habló Zaratrústa*: “¡Todo placer quiere eternidad! ¡Quiere profunda, profunda eternidad” (en *La otra canción del baile*, 3; *La canción del noctámbulo*, 10, 11 y 12). En esta misma obra (en *Los siete sellos*) se repite este otro texto: “¿Cómo no he de sentir ansias de eternidad y del nupcial anillo de todos los anillos: el anillo del eterno retorno? No he encontrado una mujer de la que haya querido tener hijos, a no ser esta mujer a la que quiero: ¡porque yo te quiero, eternidad! ¡Porque yo te quiero, eternidad!”. Sobre el eterno retorno, me ha parecido de sumo interés: LUC FERRY, *¿Qué es una vida realizada?*, ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2003, 118-119.

porque no haya momentos buenos, sino porque no se repiten tanto como uno quisiera. Peor aún, en la vida hay también momentos malos. Y desgraciadamente hay verdugos. No sólo hay que contar con lo finito, sino también con la libertad malvada, como el “símbolo” (dicho sea con la esperanza de que no se mal interprete el término, que se refiere a una situación tristemente real) de Auschwitz ha dejado muy claro. Dejando aparte estas situaciones dramáticas y extremas, no conviene olvidar esta enseñanza del psicoanálisis: si uno quiere realizarse en la vida, se entienda como se entienda la felicidad, es necesario afrontar y asumir la realidad tal como es.

Pero entonces surge una nueva pregunta: ¿toda felicidad no es siempre precaria y limitada? Esto no tiene que ser obstáculo para valorar, desear, buscar, sostener e incrementar las felicidades posibles de esta vida (que por grandes que sean, resultan pequeñas). Desgraciadamente, a veces el cristianismo ha dado la sensación de estar en contra de la buena vida, de los placeres y de las alegrías mundanas. Se ha creado así una falsa contraposición entre humanismo y cristianismo, entre religioso y secular, entre fe y vida. Importa, por tanto, dejar claro que el cristiano quiere vivir lo mejor posible en este mundo y hacer retornar y durar los buenos momentos. De hecho, como reconoce Tomás de Aquino, “nadie puede vivir sin algún placer sensible y corporal”. Decir lo contrario “no es razonable”²⁷. Lo que Tomás de Aquino rechaza son los placeres inmoderados y contrarios a la razón (placer del incesto, placer del sadismo, de la pereza, etc.), entre otras cosas porque tales placeres producen más mal que bien. Nuestro autor afirma que el ser humano necesita el placer para aliviar sus múltiples e inevitables males y tristezas²⁸. Y al respecto aclara: no se trata de que los placeres corporales y sensibles sean mayores que los intelectuales y espirituales. Más bien es lo contrario lo que es verdad. Lo que ocurre es que cada uno se ve obligado a utilizar los remedios de que dispone. Quién sólo conoce los placeres sensibles, sólo de ellos podrá servirse. Quién conoce los placeres espirituales e intelectuales podrá servirse de ellos. Las personas combaten la tristeza de muchas maneras: leyendo un libro, escuchando música, jugando al tenis o bebiendo alcohol.

No hay que olvidar, al respecto, que Jesús era amante de la fiesta. Tanto que fue acusado de comilón y bebedor (Mt 11,19-20). También era sensible a la amistad y se rodeaba de buenas amigas y buenos amigos. De ahí que sólo desde una consideración positiva del placer y de la felicidad podrá encontrar audiencia la necesaria crí-

²⁶ Cf. ENRIQUE LÓPEZ CASTELLÓN en el prólogo de *Así habló Zaratrusta*, ediciones Buma, Madrid, 1982, 24.

²⁷ *Suma de Teología*, I-II, 34, 1

²⁸ *Suma de Teología*, I-II, 31, 5, ad 1

tica a una búsqueda del placer a toda costa, que ya no contribuye a la felicidad, sino a la destrucción, y en cuya vorágine está en peligro de caer el hombre moderno.

Si presentamos al cristianismo como enemigo de la felicidad –como algunos así lo interpretan²⁹- lo estamos presentando como enemigo de lo más profundamente arraigado que hay en el ser humano. Pues el deseo de felicidad es innato y connatural al hombre. Como ya hemos dicho anteriormente, este deseo se corresponde con el propósito creacional de Dios. De modo que, lo que el hombre desea no es sino expresión de la huella que Dios ha dejado en él al crearle.

De todas formas, esta búsqueda del “eterno retorno”, de la repetición de lo bueno de la vida, de su búsqueda apasionada de duración, por muy positivo que en alguna ocasión resulte, no puede dejar de enfrentarse con la desazón que plantea su inevitable duración limitada. Lo mejor de esta vida no dura, porque es la vida la que no dura. Más adelante tendremos que volver sobre si es posible y cómo una vida buena, una vida salvada en las condiciones de este mundo. Pero ahora es el momento de plantear la gran pregunta que el principio de realidad nos exige: la cuestión del no durar, de la muerte en definitiva. Cuestión que se plantea con tanta más acuidad o viveza cuanto más buena y realizada resulte la vida: “¡Hacer a lo demás más felices, para que esa mayor felicidad ante la perspectiva del anonadamiento les haga más infelices!... Cuanto más grata y dulce y encantadora la vida, más horrible la idea de perderla”³⁰.

Las ideologías materialistas desafían radicalmente a la religión, obligándole a plantearse la pregunta por su realismo al introducir la duda sobre si no será una vana ilusión. Pero también la religión plantea una pregunta al materialismo: ¿cómo afrontar la muerte? Dado que la perspectiva de la muerte nos hace sentirnos mal, para sentirnos bien tratamos de ocultarla y de ignorarla. No es de buen tono mentarla y se procura no pensar en ella. No porque no sea problema, sino porque se la teme y no se sabe como evitarla. ¿No es todo esto signo de que con la muerte topamos con un problema irresuelto que no se sabe muy bien como afrontar? El pasar de largo y no querer verla, no contribuye a solucionar el problema. Más bien logra agu-

²⁹ Recordemos un texto de Nietzsche sólo parcialmente citado anteriormente: “La concepción cristiana de Dios, Dios como dios de los enfermos, como araña, como espíritu, es una de las más corrompidas que existen sobre la tierra; tal vez hasta marque el punto más bajo de la curva descendente del tipo de la divinidad. ¡Dios *degenerado en objeción contra la vida*, en vez de ser su transfigurador y eterno *sí!* ¡En Dios declarada la guerra a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios, la fórmula de todas las calumnias del “más acá”, de todas las mentiras del “más allá”! ¡En Dios, divinizada la nada, santificada la voluntad de alcanzar la nada!” (*El anticristo*, nº 18). ¿Si no fuera por su lenguaje belicoso, cuántos cristianos no se reconocerían en esta caricatura de Dios?

³⁰ MIGUEL DE UNAMUNO, *Obras Completas*, Escélicer, Madrid, 1966, t. VIII, 824

dizarlo. Y, sin embargo, también la ciencia y la reflexión filosófica se han enfrentado con este problema y han ofrecido una respuesta inmanente al mismo.

UNA SOLUCION INMANENTE AL PROBLEMA DE LA MUERTE

“Mientras yo existo, la muerte no existe; cuando exista la muerte, yo ya no existiré”. Este aforismo de Epicuro³¹ podría ser la respuesta al problema de la muerte desde la pura razón inmanente. Puesto que mientras estamos nosotros no está la muerte, es inútil pensar en ella o preocuparse por ella. Es totalmente contradictorio y absurdo “estar vivo” y tener conciencia de “estar muerto”. Nunca *coexistimos* con la muerte. Por eso, no hay que temerla. Pero el aforismo podría recibir otra interpretación, a saber: lo problemático no es la muerte en cuanto tal (puesto que cuando existo no existe la muerte), sino la perspectiva de tener que morir, la amenaza de la muerte. El problema está, pues, en la manera de afrontarla (tal como ya dijimos en un apartado anterior). Dicho de otro modo: lo que resulta difícil de asumir no es la muerte, sino el saber que tenemos que morir y el temor que eso desencadena³². Este saber hace que la muerte se presente como un atentado, como algo no buscado ni deseado. Como algo “antinatural” llega a decir Tomas de Aquino.³³

La respuesta o reacción más corriente ante el miedo a la muerte es la lucha por la supervivencia y el intento de prolongar la vida. En nuestra sociedad se da la paradoja de que, mientras se provocan por doquier muertes injustas y sin sentido, también se lucha contra la muerte con todos los medios a nuestro alcance. Pero esta lucha que el hombre de hoy emprende contra la muerte tiende no tanto a la supervivencia más allá de la muerte sino a la prolongación de la vida presente, esa vida que es la única que parece interesar al hombre moderno. Por eso, la lucha contra la muerte se orienta a la prolongación de la longevidad biológica. Este intento de alejar la muerte parece muy semejante a la lucha por la supervivencia que se advierte en todos los seres vivos, incluso en los que no tienen un principio espiritual. Para la ciencia médica (y para muchas personas) la lucha contra la muerte deriva del deseo de prolongar la vida terrena, de vivir aquí en la tierra el mayor tiempo posible. Dicho lo cual, subsiste el problema de que también para la ciencia la vida concluye en una muerte,

³¹ “El más terrible de los males, la muerte, no es nada en relación a nosotros, porque mientras existimos, la muerte no está y, cuando la muerte está, ya no existimos” (*Lettres et maximes*, Paris, 1987, 219).

³² “El máximo tormento del hombre es el temor por la desaparición perpetua” (*Gaudium et Spes*, 18)

que todo hace pensar que es definitiva y que, además, siempre llega demasiado pronto.

Algunos autores se preguntan si este deseo de longevidad biológica es “distinto del de todos los vivientes en su lucha por la supervivencia, incluso para aquellos para los que no habrá vida más allá de la muerte”³⁴. Acabo de reconocer que hay una semejanza entre el deseo humano de prolongar la vida y el instinto de supervivencia que hay en todos los seres vivos. Pero las semejanzas no anulan las diferencias, pues las plantas y los animales no saben que van a morir, mientras el ser humano sabe que tiene que morir. Este saber hace que su muerte no sea una muerte puramente animal y es, quizás, la nota más característica de “lo transanimal en el ser humano”³⁵ y lo que hace que, ante la muerte, se planteen las preguntas más fundamentales: ¿de dónde vengo, a dónde voy? y, finalmente: ¿qué soy más allá de lo que hago y experimento?.

Lo animales presienten el peligro, pero “no saben” (¿o parece que no saben?) que tienen que morir. Se encuentran con la muerte. No piensan en ella. El ser humano, a pesar de todos los rodeos que da para alejar la muerte de su conciencia, está seguro de que va a morir³⁶. Por eso termina pensando en la muerte de una u otra forma, hasta el punto de que, para algunos, este pensamiento es el principio de la filosofía. Hablando por boca de Sócrates en el diálogo *Fedón*, Platón dice que filosofar es “prepararse para morir”³⁷. Más cercano a nosotros, Miguel de Unamuno dice que “en el punto de partida de toda filosofía hay un para qué”, provocado por el hecho de que “el filósofo necesita vivir”, “no quiere morir del todo y quiere saber si ha de morir o no definitivamente”³⁸. Para acabar citemos a un contemporáneo nuestro, Fernando Savater: “la evidencia de la muerte no sólo le deja a uno pensativo, sino que le vuelve a uno pensador”³⁹.

La muerte da qué pensar. Y la filosofía nos prepara para morir. ¿Cómo? Ayudándonos a que desaparezca el problema fundamental, que es, como ya sabemos, el

³³ *De malo*, 5, 5.

³⁴ MARCELLO BORDONI – NICOLA CIOLA, *Jesús, nuestra esperanza. Ensayo de escatología en perspectiva trinitaria*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2002, 83.

³⁵ HANS JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona, 1998, 39

³⁶ “Incluso si el universo le aplastase, el hombre sería más noble que quién le mata, puesto que sabe que muere, y conoce la superioridad que el universo tiene sobre él. El universo no sabe nada” (B. PASCAL, *Pensées*, n° 347 ed. Brunschvicg)

³⁷ “Los que filosofan en el recto sentido de la palabra, se ejercitan en morir”. El contexto de la afirmación es que, puesto que el filósofo busca la verdad, ésta se halla tanto más cuanto menos condicionada está el alma por el lastre corporal. Luego, en la muerte se encuentra plenamente la verdad (PLATÓN, *Fedón o del alma*, 66 a – 67 c; cf. 63 c).

³⁸ O.c. en nota 30, t. VII, 126 y 129

³⁹ *Las preguntas de la vida*, Ariel, Barcelona, 1999, 31

miedo a la muerte. Si este temor desaparece, sin duda viviremos mejor y habremos dado un paso importante para conseguir una vida buena. Según las *Disertaciones*, Epicteto (filósofo estoico, hacia 50-138 después de Cristo) se dirigía así a sus discípulos: “¿Tienes presente que el principio de *todos los males* del hombre, de la baja, de la cobardía, no es la muerte, sino el temor a la muerte? Ejercítate contra tal temor; que tiendan a ello *todas* tus palabras, tus estudios, tus lecturas, y sabrás que es el *único medio* del que dispone el hombre para ser libre”⁴⁰.

¿Cómo podemos ejercitarnos contra el temor? ¿Cómo ser felices? Por medio de la instrucción filosófica que nos hace capaces de encontrar el bien y el mal en las circunstancias particulares (puesto que en general, en abstracto, todos buscamos el bien). Según Epicteto es necesario saber distinguir entre las cosas que dependen de nosotros y las que están fuera de nuestro control. La voluntad de hacer el bien, por ejemplo, depende de nosotros. La muerte está fuera de nuestro control. Toda la infelicidad proviene del hecho de que no hemos distinguido bien entre lo que depende de nosotros y lo que está fuera de nuestro alcance. “Mientras busquemos la felicidad en bienes que no dependan enteramente de nosotros mismos, ya se trate de su alcance o de su continuidad en la posesión, estaremos llamando a la desdicha”⁴¹. Somos infelices porque nos planteamos objetivos que no podemos alcanzar.

Si el hombre ordena sus deseos según este criterio (lo que se puede alcanzar y lo que no está en nuestra mano) actúa según la recta razón, conforme a la naturaleza de las cosas, y alcanzará la tranquilidad del ánimo⁴². Estará entonces preparado para aceptar la realidad, si lo que acontece está al margen de su voluntad. Podrá vivir el presente sin nostalgia ni remordimientos por felicidades o culpas pasadas que ya no puede cambiar, y deponer preocupaciones sobre futuros que no dependen de él. Los hombres son infelices porque se afanan por adquirir bienes que no pueden obtener y evitar males que son inevitables, o sea, porque no viven según la naturaleza. Si uno se encoleriza, espera o teme, es porque no ha comprendido la verdadera distinción entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros. Desde este punto de vista, la esperanza (en una vida tras la muerte, por ejemplo) pudiera ser causa de

⁴⁰ Texto citado y bien comentado por LUC FERRY, *¿Qué es una vida realizada?*, ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2003, 51-52.

⁴¹ Una primera aproximación a Epicteto: FREDERICK COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, vol. I, Ariel, Barcelona, 1991, 425-429 (el párrafo citado en pág. 429). También: GIOVANI REAL y DARIO ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, tomo I, Herder, Barcelona, 1991, 273-275.

⁴² Pierde Charron (1541-1603) resume bien este ideal estoico: “Le bien, le but et la fin de l’homme auquel gît son repos, sa liberté et son contentement, en un mot sa perfection en ce monde, est vivre et agir selon nature quand ce qui est en lui le plus excellent commande, c’est à dire, la raison” (citado por JACQUELINE LAGRÉE, “Stoïcisme chrétienne”, en *Dictionnaire critique de théologie* (sous la direction de Jean Yves Lacoste), PUF, Paris, 1998, 1105).

la mayor de nuestras desdichas, porque pertenece al orden de la carencia y de lo que no depende de nosotros.

La filosofía estoica encuentra una buena prolongación en determinadas concepciones religiosas y en algunas posiciones seculares modernas. Dice un proverbio budista que el instante más importante de nuestra vida es el que vivimos en este momento concreto. El pasado ya no existe (luego no hay que lamentarlo ni aferrarse a él) y el futuro todavía carece de realidad (luego no hay que temerlo ni preocuparse por él). Importa vivir el presente, lo que hay, lo que existe de veras. El budismo se presenta como un camino para escapar del sufrimiento y del temor a la muerte, por la entrada en un estado, el nirvana, en el que es posible alcanzar la perfecta felicidad. En el nirvana no tiene cabida el sufrimiento, puesto que no se desea ya nada que no se pueda conseguir⁴³.

Aunque el estoicismo ha influido (digo influido y no condicionado) en algunos grandes autores cristianos (recuérdese que Agustín repite a Séneca en su título *De vita beata*), estoy de acuerdo con Luc Ferry en que “el estoicismo parece aproximarse más al budismo que al cristianismo”⁴⁴. No es menos cierto que en determinadas corrientes fundamentalistas cristianas encontramos posiciones parecidas. Si todo lo que sucede en el mundo obedece a la voluntad de Dios, lamentarse de la propia suerte, de haber perdido a un ser querido o contraído una enfermedad grave, raya en la blasfemia, pues el verdadero creyente debe someterse a la providencia no sólo con resignación (con “santa resignación” dicen algunos), sino también con alegría. Tengo delante de mí una estampa con una oración bastante difundida en círculos católicos: “Dios concédeme la serenidad para aceptar las cosas que no puedo cambiar; valor para cambiar aquellas que puedo y sabiduría para reconocer la diferencia”. Para los estoicos y para alguna gente religiosa la rebeldía es no sólo infeliz, sino sobre todo inmoral.

Desde posiciones agnósticas, Enrique Tierno Galván también nos invita a conformarnos con la realidad tal cual es. Como sólo existe lo finito⁴⁵, lo inteligente es conformarse con lo que hay. El que lo logra, vive perfectamente satisfecho en la finitud, sin necesidad de ninguna realidad trascendente⁴⁶. Más aún, “cualquier insatis-

⁴³ A propósito del budismo ofrece una información básica: JUAN BOSCH y JUAN ANTONIO TUDELA, *Cultura y religiones*, Generalitat Valenciana, Valencia, 1997, 31-32 y 58-61.

⁴⁴ *¿Qué es una vida realizada?*, ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2003, 218

⁴⁵ *¿Qué es ser agnóstico?*, Tecnos, Madrid, 1982, 31. También en pág. 74: “lo finito es, desde el principio al fin, lo que existe”.

⁴⁶ “Yo vivo perfectamente en la finitud y no necesito más” (o.c. en nota 45, 15). También pp. 16, 17 y 35: ser agnóstico es no echar de menos a Dios. “No echar de menos” quiere decir que hay una integración perfecta con lo finito.

facción de lo finito en cuanto tal” es enfermiza⁴⁷, pues en ella está implícita la pretensión de lo irrealizable. Por tanto “no hay nada más humano y que mejor defina la finitud que perecer. No hay nada que más contradiga al hombre y a su finitud esencial que la sobre vida u otra vida”⁴⁸. En conclusión: “salvarse significa identificarse con el sentido del mundo, es decir, con la finitud”. Refugiarse en “un ser trascendente es contradictorio con lo que somos y engendra miedo y pesar”⁴⁹.

Sintetizando lo anterior podemos decir que somos infelices porque nos planteamos objetivos que no podemos alcanzar y no vivimos de acuerdo con la naturaleza. Pero, ¿basta conformarse con la inmanencia de lo real, con este mundo limitado y caduco para ser feliz?. Después de esta exposición de la solución inmanente al problema de la muerte, tal como me parece honradamente que se encuentra en las posiciones con las que pretendemos dialogar, considero necesario añadir dos observaciones.

La primera para reconocer que, ciertamente, hay un modo de concebir la esperanza que más que consolar aumenta la insatisfacción. Cuando nos planteamos metas imposibles de conseguir, o cuando esperamos como producto del azar o de la suerte cosas supuestamente buenas (riquezas, honores, éxito sexual, etc.), acumulamos decepción tras decepción. Esta espera es vana, nos deja insatisfechos y conduce, en muchas ocasiones, a la desesperación. Pero este modo de esperar, ¿merece el nombre de esperanza? A mi modo de ver, no. Pues la esperanza se refiere a algo difícil pero posible. La auténtica esperanza reposa siempre sobre un poder que la hace posible. Sólo así la esperanza es creíble. La posibilidad es lo que distingue la esperanza del deseo, “porque el deseo lo es respecto de cualquier bien sin consideración de su posibilidad o imposibilidad. En cambio, la esperanza tiende a un bien como algo que es posible alcanzar, pues en su naturaleza incluye cierta seguridad de conseguirlo”⁵⁰. La esperanza cristiana en la resurrección de los muertos y en la vida eterna no puede considerarse pura proyección del deseo siempre que sea capaz de mostrar lo bien fundamentado del poder (ajeno a nosotros) en el que se apoya: el poder y la misericordia divinas⁵¹.

La segunda observación se refiere al “vivir de acuerdo con la naturaleza” de las posiciones estoicas, que puede conducir a una resignación ante la vida, valiente y serenamente aceptada, sin duda, pero resignación al cabo. Nietzsche calificó a los

⁴⁷ Id., pág. 51; también pág. 82

⁴⁸ Id., pág. 85.

⁴⁹ Id., pág. 127

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, *De Spe*, 1

estoicos de “extraños comediantes e impostores que se engañan a sí mismos”. Tal vez porque no acababa de convencerle tanta conformidad con la naturaleza. Por eso les pregunta: “¿Cómo *podrías* vivir conforme a esa indiferencia? Vivir, ¿no es acaso querer ser diferente de la naturaleza?”⁵². Por su parte, los sucesores del agnosticismo de Tierno Galván tampoco parecen muy “satisfechos con la finitud”. El agnóstico “permanece insatisfecho, irreconciliado con un mal mundo”⁵³; “el furor del querer no puede ser obturado, aquietado por ninguna cosa, por ninguna identidad... El querer consiste precisamente en ser lo que no es, es aspirar a ser, negando lo que se es”⁵⁴. Si la insatisfacción ante lo finito es enfermiza, entonces el hombre es un ser irremediablemente enfermo, un enfermo que no se contenta con tranquilizantes que le hagan olvidar su enfermedad, sino que desea saciar su sed de infinitud. Aceptar las cosas tal como son, es maravilloso cuando la vida nos sonríe. Ya es más difícil aceptar la realidad cuando las cosas van mal.

Lo característico del ser humano ha sido siempre no conformarse con lo que tiene. Hoy está más claro que en el pasado que lo humano no es la conformidad con lo natural. O, al menos, lo que muchos consideran natural (como la esclavitud, la inferioridad de la mujer, pero también los terremotos y otras catástrofes “naturales”). Lo humano es la superación de lo natural, la lucha por la libertad y por condiciones de vida que “planten cara”, que resistan y se enfrenten a aquellos acontecimientos naturales que producen desgracia y muerte. Ante el mal, el sufrimiento y la muerte lo humano es la protesta, y no la resignación. En esta protesta se manifiesta el deseo de bien y de vida innato en todo ser humano. La rebelión ante el mal revela nuestra adhesión al bien. La rebelión ante la muerte manifiesta nuestro deseo de vivir. La rebelión ante el sufrimiento injusto manifiesta el amor a la justicia. La sensación de que algo nos falta y la inconformidad con la realidad fáctica nos abre a la nostalgia por lo totalmente otro. ¿Qué pensar de tales rebeldías? Hay quién dice que el mal prueba la no existencia de Dios. Yo me pregunto si no podría ser también manifestación del anhelo de un Dios, un clamor que apela a la existencia de Dios.

LA RESPUESTA CRISTIANA AL MISTERIO DE LA MUERTE

⁵¹ Al respecto: TOMÁS DE AQUINO, *De Spe*, 1

⁵² *Más allá del bien y del mal*, n° 9

⁵³ X. SADABA, *Saber vivir*, ed. Libertaria, Madrid, 1985, 99

⁵⁴ F. SABATER, *Invitación a la ética*, Anagrama, Madrid, 1983, 25.

Los problemas se solucionan o, al menos, piden una solución. Los misterios nunca encuentran una respuesta definitiva, pero dejan la puerta abierta a la esperanza⁵⁵. La muerte, ¿es un problema o es un misterio? ¿Es “lo que parece” o es un no saber? Se pregunta Emmanuel Levinas: “lo que se abre con la muerte, ¿es la nada o lo desconocido?”. Y afirma: “La muerte es el *sin respuesta*”. Y un poco después: “El fin es solamente un *momento* de la muerte; un momento cuya otra vertiente no sería la conciencia o la comprensión, sino la *pregunta*, pregunta distinta de todas las que se plantean como problemas”⁵⁶.

Modernamente tiende a considerarse la muerte como un hecho. Pero es un hecho no satisfactorio. Y así se prefiere no pensar en ella, cerrando la puerta al posible descubrimiento de sus más profundas dimensiones. Por ser un hecho no deseado, la muerte es un problema. Pero además es un misterio, una realidad que se nos impone, que no acabamos de aceptar y que tampoco logramos comprender ni esclarecer. Y no lo logramos porque la muerte es una parte fundamental del misterio de la persona, del misterio del ser hombre. Si el hombre es ya para sí mismo un misterio (¿quién soy yo? es una pregunta que nunca tiene una respuesta definitiva), la muerte – constitutiva del ser hombre- participa del misterio de lo humano. Afirmar que morir es la nada es tan gratuito como afirmar lo contrario. Morir es más bien lo desconocido, un no saber, aquello que se nos escapa y no controlamos, aquello que está más allá de nuestro poder. Si el morir huye de todo control, abre a lo desconocido⁵⁷.

Si la muerte es lo más desconocido, no parece legítimo que nadie pretenda tener una respuesta definitiva sobre ella. Y sí parece legítimo escuchar toda posible voz (venga de donde venga y siempre que muestre su credibilidad) que, sin anular el misterio, proyecte una luz sobre él: “En Cristo se ilumina el enigma de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta oscuridad”, afirma el Vaticano II (en *Gaudium et Spes*, 22). ¿Cuál es esta iluminación? Responde el Concilio: “Cristo resucitó; con su muerte destruyó la muerte y nos dio la vida”. Esta fue exactamente la respuesta que Pablo ofreció a los estoicos en Atenas (Hech 17,18), respuesta que provocó la burla de los filósofos que le escuchaban (Heb 17,32), cosa que no debe extrañar, pues todavía hoy, incluso en ambientes culturales marcados por el cristianismo

⁵⁵ En el misterio hay algo así como una imposibilidad en el fin y una posibilidad en el camino. Imposibilidad en el fin es el conocimiento de Dios. Posibilidad en el camino son las repercusiones en nuestra vida del misterio de Dios. El misterio es una “docta ignorancia”.

⁵⁶ *Dios, la muerte y el tiempo*, ediciones Cátedra, Madrid, 1993, 19 y 25.

⁵⁷ “La muerte sigue siendo lo más desconocido” (FERNANDO SAVATER, *Las preguntas de la vida*, Ariel, Barcelona, 1999, 36).

son muchos más los que afirman creer en la divinidad que los que creen en la resurrección de los muertos⁵⁸.

La respuesta que ofreció Pablo, y que sorprendió a los estoicos, fue que la muerte, el definitivo y “último enemigo” (1 Cor 15,26), resulta vencida y no solo el temor a la muerte. Esta respuesta puede abrirnos a la esperanza. Ya hemos dicho que la esperanza, para ser calificada de tal, debe mostrar sus posibilidades. ¿En que se fundamenta la esperanza cristiana? En el amor. Sorprendentemente, el fundamento cristiano del poder vencer a la muerte es lo que para el estoicismo representaba el principal problema ante la muerte. Ocurre que el cristiano entiende que el amor puede tener un fundamento divino, que lo hace eterno. Por el contrario, el estoico no acepta esta fundamentación divina del amor. Así el amor resulta un obstáculo para la felicidad. En efecto, para el estoico, lo que nos hace tan desgraciados ante el pensamiento de la muerte es el tener que desprendernos de tantas cosas que amamos y a las que estamos apegados. Pues ella es el final de todos nuestros amores. Si no estuviéramos apegados a nada, no tendría que dolernos el perderlo todo. Sólo se sufre ante la pérdida de aquello que se ama. El desapego será, pues, el principal ejercicio para evitar el temor a la muerte.

El cristiano, y no sólo el estoico, conoce estos amores que resultan motivo de dolor por tener que renunciar a ellos: “es miserable toda alma prisionera del amor de las cosas temporales, que se siente despedazar cuando las pierde”, exclama San Agustín ante la pérdida de un gran amigo⁵⁹. Pero el cristianismo, a diferencia del estoicismo, enseña que hay un modo de salvar de la muerte a los afectos humanos, a saber, cuando se aman “en” Dios, fuente de eternidad: “Bienaventurado el que te ama a ti, Señor; y al amigo en ti, y al enemigo por ti, porque sólo no podrá perder al amigo quien tiene a todos por amigos en aquel que no puede perderse. ¿Y quién es éste, sino nuestro Dios? Nadie, Señor, te pierde, sino el que te deja”⁶⁰.

Amar “en” Dios es un amor íntimo y personal al prójimo. No es una mistificación. Pero es amarle en lo mejor que tiene o puede tener, a saber, en lo que le hace participar de la bondad divina, por el hecho de ser imagen de Dios. En este sentido el amor que vence a la muerte es siempre un amor divino. Dios, que es Amor y ama a

⁵⁸ En todas las encuestas sobre tema religioso que se realizan en Europa aparece una distancia de unos 30 puntos entre los que dicen creer en Dios (alrededor de un 72 %) y los que dicen creer en la resurrección de los muertos (alrededor de un 46 %). Tomo estos porcentajes de la última encuesta conocida. ¿Qué significa esta diferencia? Que muchos bautizados viven una religiosidad puramente natural, quizás muy filosófica, pero poco cristiana, sin referencia a Cristo. Pues el Dios cristiano es el que resucita a Jesús de entre los muertos.

⁵⁹ *Confesiones*, IV, 6, 11

⁶⁰ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, IV, 9, 14

todos y cada uno de los seres humanos, juntamente con el hecho de que es poderoso y la fuente de la Vida, he aquí el fundamento de la esperanza cristiana: “Amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que hiciste; pues, si algo odiases, no lo habrías creado. ¿Cómo subsistiría algo, si tú no lo quisieras? ¿Cómo se conservaría, si no lo hubieras llamado? Pero tú eres indulgente con todas las cosas, porque son tuyas, Señor, amigo de la vida” (Sab 11,24-26). Porque Dios es amigo de la vida y, sobre todo, amigo de los seres humanos; porque cada uno de los seres humanos es para Dios una auténtica delicia (cf. Prov 8,31), resulta posible esperar todo de su amor, pues el auténtico amor se da sin medida, sin reserva; da todo lo que tiene y puede.

Hay que decir algo más a propósito del Amor de Dios como fundamento de la esperanza. Pues este amor se ha manifestado de forma definitiva en Jesucristo. Así, esperamos con una certeza inquebrantable porque Dios nos ha amado y nos ama en Jesucristo: “nada podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, nuestro Señor” (Rm 8,39; cf. Rm 8,31-39). Nosotros poseemos ya las primicias de este amor; más aún, este amor nos ha sido dado con el don del Espíritu, que nos asegura que somos amados y que amamos (cf. Rm 5,1-11; Gal 4,4-7). Una esperanza así fundamentada “no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado” (Rm 5,5), y por tanto, es capaz de “esperar contra toda esperanza” (Rm 4,18). Esto significa que si la esperanza tiene que ver con el “más allá”, su fundamento está en el “más acá”, en la experiencia de un Dios que nos acompaña en nuestra realidad creada y garantiza el cumplimiento de nuestros más profundos deseos. Dicho con palabras de Edward Schillebeeckx, es la densidad religiosa del presente, o sea, el vivir hoy en comunión con Dios, lo que da todo su sentido a la esperanza cristiana⁶¹.

EL AMOR, ¿UN CONTRASENTIDO SI NO HAY DIOS?

Prescindiendo de referencias a la fe, y limitándonos a consideraciones antropológicas, cabe decir que todo amor auténtico requiere eternidad. Recuérdese lo que decía Nietzsche (ver más arriba en nota 24): “todo placer requiere profunda, profunda eternidad”. Es también famosa la frase de Gabriel Marcel: “amar a otro equivale a decirle no morirás”. Efectivamente, amar de verdad es desear estar “siempre” con el amado, querer que “nunca” se vaya de nuestro lado. Se manifiesta así el dinamismo

⁶¹ *Cristo y los cristianos*, Cristiandad, Madrid, 1983, 784.

más profundo del amor, que tiende a lo incondicionado, al absoluto. Por su parte, Unamuno afirma que el amor busca siempre la plenitud. Por eso despierta nuestro instinto de perpetuación y nos orienta hacia la consecución de la perpetuación, pues el amor nos abre al Todo. El amor no se detiene en la apariencia ni en la inmediatez del objeto. Va siempre más allá: “El amor busca con furia a través del amado algo que está allende éste”⁶². Esto que está más allá del amado, y que el amante busca incluso “sin pensárselo ni proponérselo” es “su propia perpetuación”, siendo el goce del amor un simple medio”⁶³. Por eso “el amor es quien nos revela lo eterno”⁶⁴.

Y, ¿cómo el amor es revelación de lo eterno? Porque “así que el amor ve realizado su anhelo, se entristece y descubre al punto que no es su fin propio aquello a que tendía”⁶⁵. Al ver realizado su anhelo el amor se entristece porque lo logrado no acaba de satisfacerle del todo. En el fondo, buscaba más y algo más. Su fin, por tanto, estaba más allá de lo logrado. Por eso, “la satisfacción de todo anhelo no es más que semilla de un anhelo más grande y más imperioso”⁶⁶. Si el amor busca siempre más y por eso tiende a lo eterno, no es extraño que Unamuno acabe afirmando: “el amor es un contrasentido si no hay Dios”⁶⁷.

Desde estas consideraciones sobre el dinamismo del amor, y otras similares que podrían hacerse (por ejemplo, el descubrimiento en los seres humanos de unos valores que van más allá de lo puramente natural, de unos rasgos no reducibles a la lógica natural de la animalidad: piénsese en que uno es capaz –o respeta y admira a los que son capaces- de dar –o arriesgar- la vida para defender a sus seres queridos), se puede concluir filosóficamente en la existencia de un horizonte de sentido, pero la filosofía como tal no concluye en un fundamento último⁶⁸. La tentación del creyente (quizás no tanto la del teólogo) es identificar este horizonte con Dios. Pero esta identificación, si bien puede ser razonable (pues es una interpretación posible de una pregunta abierta que nunca se resuelve), no es racionalmente concluyente. No se puede concluir apodícticamente que por existir un horizonte (inmanente) de sentido

⁶² MIGUEL DE UNAMUNO, *Obras Completas*, Escélicer, Madrid, 1966, t. VII, 187

⁶³ Id., 188

⁶⁴ Id., 229

⁶⁵ Id., 227

⁶⁶ Id., t. III, 285

⁶⁷ Id., t. VII, 201

⁶⁸ Siempre me ha parecido muy atinada esta reflexión sobre las famosas cinco vías de Tomás de Aquino para llegar a Dios: “De su argumentación racional, Tomás no sigue *ergo Deus existit*, sino *et hoc omnes dicunt Deum*; es decir, como creyente que es, identifica al punto final de su análisis filosófico – que le había llevado desde los fenómenos de la experiencia empírica hasta un punto de referencia omnisustentador- con el Dios vivo. *Esta identificación no es un paso filosófico, sino un paso en la fe*: Tomás exhibe el punto en el que el habla cristiana sobre Dios resulta comprensible dentro del contexto de la

exista Dios. La fe sigue siendo un posibilidad seria, una apuesta razonable, un bello riesgo. Pero nunca es una demostración. De ahí que una vez que se ha dado el paso de la fe, muchas cuestiones continúen abiertas. La fe no sólo no acalla las preguntas, sino que suscita otras nuevas e interminables. Se comprende así lo que ya hemos explicado en uno de nuestros libros: que la esperanza cristiana, si bien está garantizada, nunca deja a uno satisfecho⁶⁹.

Cuando Unamuno dice que el amor es un contrasentido si no hay Dios, tiene razón si está pensando en llevar la lógica del dinamismo del amor hasta el final, pues si no hay Dios el amor acaba y, desde este punto de vista, deja a uno defraudado. Pero eso no significa que, por quedarse uno defraudado, tenga que existir Dios. Ni tampoco que el amor no sea valioso por sí mismo. Y este ser valioso por sí mismo es la mejor respuesta que desde la inmanencia puede darse a la pregunta por la vida buena. Por su parte, la respuesta religiosa, si bien no es demostrable, sólo resulta creíble si es capaz de mostrar su efectos, precisamente en forma de amor, en la vida presente. Sigamos, pues, con nuestra reflexión.

RESPUESTA INMANENTE A LA PREGUNTA POR LA VIDA BUENA

La esperanza cristiana afirma que la muerte ha sido vencida en Jesucristo y puede seguir siendo vencida en todos nosotros. Esta esperanza es fuente de consuelo y de sentido para la existencia en la tierra. Ahora bien, la vida buena y realizada que promete el cristianismo no sólo se refiere al más allá, también se refiere al más acá. Sobre esto ya nos hemos expresa en este trabajo y ahora lo completamos .

En este apartado nos preguntamos si hay algo de bueno en las búsquedas seculares de vida realizada en este mundo y qué pueden aportar a la fe cristiana.

Una respuesta por la vida buena en este mundo la ofrece la ciencia y la técnica. Ellas son la prueba palpable de las capacidades creadores del ser humano, que modernamente han sido utilizadas, cada vez con más precisión, para lograr cotas de bienestar nunca soñadas en el pasado. Ahora bien, llegados a estas alturas del siglo XXI, ya no hace falta convencer a nadie de las ventajas, pero también de los peligros de las ciencias exactas y de las ciencias aplicadas. Con ellas hemos logrado lo mejor y

experiencia humana" (E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Sígueme, Salamanca, 1973, 122). El último subrayado es mío.

⁶⁹ Cf. MARTÍN GELABERT, *Para encontrar a Dios. Vida teologal*, San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid, 2002, 102-103

lo peor. El átomo produce energía y bombas mortíferas, y eso hasta el punto de destruir no sólo vidas humanas sino la misma posibilidad de vida en este mundo. Por otra parte, los legítimos anhelos humanos de liberación y de emancipación de los pueblos, han dado lugar en el pasado siglo XX a ideologías y, lo que es peor, a formas de gobierno inaceptables y esclavizantes (Hitler, Stalin, y tantos otros), que pretendían, en el colmo de la ironía, ser los verdaderos agentes de la emancipación o de la mejora de la humanidad.

La humanidad actual (occidental) necesita, más que nunca, salvación y liberación, a fin de salvarse de los poderes tenebrosos que ella misma ha desencadenado. La ciencia y la técnica no son malas por sí mismas. Los malos son los gobiernos y personas que las utilizan para su propio provecho, sin tener en cuenta las consecuencias que este provecho egoísta produce en los demás. Si hoy el terrorismo resulta tan preocupante es porque puede dotarse de armas químicas o nucleares, fuera de todo control. La ciencia que, supuestamente iba a librarnos de los males de los que la religión no pudo librarnos (hambre, pobreza, guerras de religión, catástrofes naturales), no sólo no ha logrado su objetivo, sino que, en algunos aspectos, ha acrecentado los males (crecimiento económico descontrolado, espiral armamentística, manipulaciones genéticas).

La ciencia y la técnica no nos hacen ni más sabios ni más buenos. Puestas al servicio del prójimo pueden lograr maravillas. Utilizadas como instrumentos de poder, resultan destructivas. ¿Quién controla el uso de la técnica y el ejercicio del poder? ¿Cómo ponerlos en manos de una libertad no pervertida? ¿Cómo lograr una ciencia correcta? Por otra parte, nuestra sociedad tecnificada produce competitividad y, por tanto, envidia. Los éxitos de los demás manifiestan nuestro fracaso. ¿Cómo lograr una vida realizada para todos?

Hoy se plantea inevitablemente la pregunta de en qué y para qué el ser humano va a utilizar estos maravillosos instrumentos que su inteligencia ha producido. La necesidad de un control, tanto de la técnica como del poder, y la necesidad de que las posibilidades de la ciencia sean utilizadas en beneficio de todos, es una cuestión ética. Una cuestión que desborda el campo de lo instrumental y se mueve en el ámbito de los valores. Y, finalmente, termina apelando al amor. No sólo se necesita un control y una autorregulación para evitar que los distintos egoísmos redunden en perjuicio propio, se necesita comprender que la felicidad propia depende proporcionalmente de la felicidad de los demás.

Las mejores concepciones humanistas no religiosas consideran que la vida realizada debe partir de “la exigencia de una existencia con los demás”⁷⁰. Al caer en la cuenta de que yo, o mi grupo, o mi etnia o mi religión, no estamos solos en este mundo, se nos plantea la pregunta de qué hacer con los demás, cómo tratarlos, cómo situarnos ante ellos. Caemos también en la cuenta de que este mundo no es sólo mío. Es un mundo común. Es preciso tener en cuenta al otro, respetar las diferencias e identidades alejadas de las nuestras. Y eso incluso para comprenderse uno mismo, para tomar conciencia de nuestra propia identidad. Pero sobre todo para poder vivir y dejar vivir. “Necesitamos de los demás para comprendernos a nosotros mismos, necesitamos la libertad de aquéllos, y si es posible su felicidad, para realizar nuestra propia vida”⁷¹.

Este planteamiento humanista termina apelando al amor como la actitud que permite la reconciliación perfecta (y por tanto, la felicidad) entre la distintas singularidades: “sólo el amor da valor y sentido último a todo este proceso de ampliación (= respeto, conocimiento, interés por el otro, aprendizaje del otro) que puede y debe guiar la experiencia humana”. El amor va más allá de las cualidades corporales (belleza) o espirituales (saber) del otro y se fija en lo que hace a uno “irreemplazable”, en lo que “lo identifica como ser”, y hace que podamos decir al que amamos: “gracias por existir”, pero también como Montaigne: “porque era él, porque era yo”, y no “porque era bello, fuerte, inteligente, valeroso”⁷².

Este planteamiento humanista se basa “en la constatación de una exterioridad o trascendencia radicales de los valores; no invento la verdad, la justicia, la belleza o el amor, sino que los descubro, sin duda en mí mismo, pero como algo que me ha sido otorgado desde el exterior, sin que pueda identificar el fundamento último de tal don”. El ser humano no produce los valores. Por eso no puede manipularlos a su antojo o cambiarlos por sus contrarios. Al descubrirlos como estando ya ahí, de alguna manera se le imponen. “Subsiste un misterio de la trascendencia”, dice Ferry. La teología pretende afianzar esta trascendencia con un fundamento último, divino. “Para un humanista auténtico, por el contrario, el misterio de la trascendencia es completamente racional... Ninguna explicación causal podría acabarse con el descubrimiento de una causalidad última, una causa primera que sería causa de sí”⁷³. Hay una trascendencia, sí, pero en la inmanencia de lo humano. El progreso científico no

⁷⁰ Así se expresa L. FERRY, en o.c. en nota 40, 325

⁷¹ Id., 327

⁷² Cf. Id., 331-333

⁷³ Id., 309

tiene fin. Y filosóficamente (como ya hemos dicho antes) podemos concluir en la existencia de un horizonte de sentido, que nos lleva de horizonte en horizonte, de modo que “siempre subsistirá un misterio en nuestro conocimiento del mundo”. Identificar este misterio con Dios no pertenece a la filosofía. Sólo puede ser un paso dado desde la fe.

EL NECESARIO CORRELATO HUMANO DE LA RESPUESTA RELIGIOSA

La respuesta religiosa, al apelar a Dios como fundamento de estos mismos valores que el ser humano descubre y no inventa, como muy bien reconoce el humanismo, ¿añade algo a este descubrimiento, lo mejora? ¿O simplemente es una superestructura ideológica, puesto que la existencia de Dios es improbable científicamente y, de existir, sólo será verificable en la escatología?

A mi entender, el lenguaje religioso, en ocasiones, matiza y radicaliza los valores humanistas. Pero, en general, expresa desde un registro diferente muchos valores humanistas. Ofrece una interpretación creyente de la causa y motivo de esos mismos valores que también se esfuerza en vivir. Esta interpretación no cambia los valores. Los vive desde la fe.

Vivir en conformidad con los valores que uno descubre y, sobre todo, con el valor supremo del amor, parece humano y humanizador, fuente de felicidad y de vida buena. La fe cristiana lo ratifica y radicaliza desde la soberana autoridad de Jesús, que revela un amor “hasta el extremo”, amor al amigo (como realización plena del amor, que pide reciprocidad) y amor al enemigo (como manifestación de la gratuitidad del amor). Interpreta este amor como “teologal”: al amar al hermano estoy realizando un acto divino, pues, por una parte, estoy amando con los mismos sentimientos, con el mismo espíritu con que Dios ama a cada uno; y, por otra, al amar al prójimo de esta forma descubro la presencia escondida de Dios en él. La dimensión teologal no cambia para nada mi amor; pero descubre en él un “plus”, un exceso, una “demasia” de sentido, sólo visible desde la fe. Por tanto, si “la existencia con los demás” puede ser un buen punto de partida para una vida realizada, es la “existencia para los demás” la clave cristiana de una vida realizada. Además, la fe cristiana añade algo fundamental y específico, a saber, que el amor es capaz de vencer a la muerte. Pero, en lo referente a este mundo, el ideal de la normalidad y de la vida buena se identifica con el mensaje evangélico del amor.

El amor es lo que da sentido a los otros valores y lo que hace buenas todas nuestras acciones. El humanismo y el cristianismo coinciden en las implicaciones sociales del amor. No hay felicidad egoísta. No hay vida buena si esta bondad no alcanza a todos los seres humanos. El cristianismo radicaliza estas consecuencias sociales del amor que, normalmente, toman cuerpo en la justicia. El amor cristiano supone y exige la justicia, pero va más allá, llegando a donde la estricta justicia no puede llegar, a saber, al perdón y a la misericordia.

La postura humanista (en la versión que aquí hemos presentado) coincide con la cristiana en lo fundamental: la salvación viene en y por el amor. Ambas posturas apelan a la exterioridad, a unos valores que uno descubre, pero no extrae de sí mismo. Hay una diferencia: mientras el humanismo entiende que la exterioridad es inmanente, el cristianismo entiende que tiene su fundamento en Dios. La solución cristiana sólo es posible desde la fe, aunque también la humanista reconoce que se topa con el misterio. La solución cristiana –y en general toda solución religiosa- es más difícil de sostener, pero abre las puertas a la esperanza. Al apelar a la fe, la postura cristiana debe mostrar su credibilidad. Esta credibilidad se muestra en la coherencia entre fe y vida, en las consecuencias fraternas, humanas y humanizadoras –inmanentes si se prefiere este lenguaje- que necesariamente debe conllevar la fe en Dios. En teoría, la fe cristiana debe ofrecer más estabilidad, firmeza, seguridad y gozo a la tarea por construir un mundo más justo y más habitable. La práctica se demuestra en la vida de cada creyente.

El planteamiento humanista se explica desde la fe cristiana porque en todo ser humano está la imagen de Dios. Hay una huella de Dios en cada persona, aunque no sea consciente de ello. Esta explicación no intenta recuperar la solución humanista, ni tampoco calificarla de cristianismo que se ignora. Es sencillamente una explicación cristiana de por qué hay en cada ser humano un sentido de la belleza, la justicia, la verdad y el amor. Sentido que puede deformarse, ocultarse o disimularse, pero no desarraigarse ni borrarse. Y nunca perderse del todo, pues es constitutivo de lo humano. Cuando el no creyente afirma que los valores trascendentes son inmanentes al hombre mismo, el creyente puede encontrar ahí su propia interpretación, porque, para él, el ser humano mismo es exactamente creación de Dios. Y puestos a calificar de recuperación esta interpretación cristiana, también podría decirse que el humanismo no religioso trata de recuperar al cristianismo, tachando de ilusión toda referencia a Dios, pero aceptando las consecuencias de una fe que nos lleva a trabajar por la justicia y, en definitiva, a vivir en el amor.

La exterioridad de los valores, con los que el ser humano se encuentra, deja transparentar algo del misterio que es el hombre: no sólo una existencia recibida, sino una existencia que se encuentra con realidades que se le imponen. No sólo realidades naturales (como las fuerzas limitadas, o la necesidad de alimentarse), sino también otras realidades “supranaturales”, relacionadas con la libertad, que le “dictan” lo que es bueno y lo que no lo es. En muchos seres humanos (¿en todos?) puede constatarse un deseo de bien y un rechazo del mal (al menos, de lo que ellos consideran como bueno y como malo). Este deseo de bien está en la inmanencia de lo humano, pero es trascendente a lo humano. Es un “misterio” (Luc Ferry). Eso significa que hay realidades, valores, de los que no podemos disponer soberanamente, acontecimientos (el amor, la fidelidad) que no se dejan funcionalizar completamente. No somos nosotros los que nos apropiamos de ellos. Son ellos los que se apropian de nosotros. ¿No es esto una revelación? Si estos valores disponen de nosotros, entonces se presentan como la realidad que todo lo determina. A esta realidad el creyente le da un nombre: Dios.

El lenguaje cristiano expresa desde un registro diferente lo mismo que el lenguaje humanista. Son dos lenguajes que se correlacionan. Más aún, al lenguaje religioso le interesa, para ser comprendido, encontrar esos correlatos humanos de su propio lenguaje. ¿Cuál es la razón de esta praxis del bien, de este dejarse guiar por unos valores (trascendentes en la misma inmanencia)? ¿Por qué apelar al amor, si el odio puede ser más lógico y más racional? Max Horkheimer –y en esto coincide con Luc Ferry- piensa que un mundo sin justicia y sin amor, un mundo con víctimas, no tiene sentido. De ahí que la vida buena sólo puede realizarse en el amor. Ahora bien, “desde la perspectiva meramente científica, el odio no es, a pesar de todas las diferencias sociales funcionales, peor que el amor. No hay ningún razonamiento lógicamente concluyente por el que yo no deba odiar si ello no me reporta ninguna desventaja social⁷⁴”; “el ejercicio del odio reporta a veces más satisfacción que el del amor⁷⁵. ¿En qué se fundamenta pues la apelación al amor? “Que el amor sea mejor que el odio, no puede fundamentarse sin recurso a la teología⁷⁶. Esta respuesta no debe confundirnos: Horkheimer es materialista. Para él no se trata tanto de afirmar a Dios cuanto de transformar el mundo. Pues la afirmación de Dios es irrevocablemente incompatible con las exigencias de la ciencia y los infranqueables límites de la razón finita y fragmentaria: “pertenece a mi filosofía la convicción de que sobre el

⁷⁴ MAX HORKHEIMER, *Anhelos de justicia* (edición de Juan José Sánchez), Madrid, Trotta, 2000, 168

⁷⁵ Id., 187

⁷⁶ Id., 204; también pág. 169, 187

Absoluto no puede afirmarse nada”⁷⁷. “No podemos afirmar que exista un Dios bueno y todopoderoso”. Entonces, ¿cuál es el motivo del anhelo indestructible del bien? Responde Horkheimer: “No podemos decir cómo ha venido el bien al mundo”⁷⁸.

Cuando los mejores humanismos apelan al bien, al amor, en definitiva, a unos valores distintos de los que rigen la búsqueda científica y la organización política (que son utilitaristas, pragmáticos y egoístas) como caminos de vida buena y criterios sobre los que construir un mundo justo, si buscamos la razón de tal apelación nos encontramos finalmente con un “no podemos decir” o “es un misterio”. Pero todo tiene un motivo, conocido o no. De ahí la legitimidad de la pregunta: ¿cuál es el motivo de la apelación al amor? Quizá no haya respuesta definitiva o concluyente. La causa es desconocida, no se conoce la razón, o no puede explicitarse. Pues bien, esta razón teórica no explicitada (o explicitada a veces como una rechazo de la ilusión de fundamentos metafísicos o de una onto-teología⁷⁹), es el correlato humano de lo que el creyente llama Dios⁸⁰. En el fondo tanto el humanismo como el cristianismo apelan a una fe, al misterio de lo real.

Si es importante para el cristianismo encontrar estos correlatos humanos para explicarse y hacerse entender, no lo es menos el ofrecer, desde la racionalidad común, desde la argumentación, una traducción “no religiosa” de sus convicciones religiosas. Así, el pecado puede presentarse como ofensa a Dios, pero puede también presentarse desde la mediación antropológica, a saber, como lo que perjudica a uno mismo o a los demás. Otro ejemplo podría ser la exhortación evangélica al perdón. Lo que parece justo y racional es el rendimiento de cuentas, eso por no decir que, para el ofendido, para la víctima, lo racional es el odio. Pero el perdón es la consecuencia más profunda de la coherencia del amor, por el que uno trata a los demás como desea ser tratado (no como le tratan, sino como desea que le traten). De ahí que, por parte del que ama, no hay verdadero amor sin perdón.

En resumen, no son tanto los argumentos de autoridad los que hacen audible y aceptable la fe cristiana, cuanto aquellas explicaciones que ofrecen signos de humanidad y humanización. En esta humanización, aunque no se sepa, siempre se ma-

⁷⁷ Id., 153.

⁷⁸ Id., 207

⁷⁹ L. FERRY, en o.c. en nota 40, 311. Onto-teología es el discurso sobre el ser, identificando al ser con el ser necesario, o sea, con Dios. De este modo se da un salto del ser a Dios. Aplicado a lo que dice Ferry: de la trascendencia de los valores no se puede concluir que Dios sea su fundamento, porque entonces hacemos onto-teología.

⁸⁰ Sobre la correlación: E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe*, Sígueme, Salamanca, 1973, sobre todo págs. 141-153

nifiesta y transparente Dios. Pues el Dios de Jesús es la plenitud del ser humano. Cuando más humano es uno, cuanto más perfecto es el ser humano, tanto más divino es. Lo auténticamente humano coincide con lo divino. Esto nos invita a presentar la santidad como la verdadera humanización, que siempre comporta un encuentro con todo ser humano en el amor.

Finalmente, si los distintos registros lingüísticos, en lo que se refiere a la fundamentación última del bien y del amor separan, el humanista y el cristiano pueden unirse en la creatividad común para hacer posible una salvación en este mundo al alcance –en la medida de lo posible– de todos los seres humanos y digna de todos ellos. De modo que la diferencia lingüística e ideológica no impide la unión en algo muy fundamental, la búsqueda de salvación o vida buena realizada en el amor.

El camino para esta búsqueda común es la interactuación. Hay una palabra a la que hoy se le atribuyen efectos mágicos y que, en ocasiones, se utiliza buscando imponer con guante de seda mis propuestas u opiniones, sin buscar realmente un acercamiento al otro. Es la palabra diálogo. Cuando de lo que se trata es de imponer mi opinión, la palabra diálogo produce una gran frustración. Porque incluso, en el mejor de los casos, el diálogo no puede reducirse a una cierta tolerancia y a un vago deseo de entenderse. Esto es solo el primer paso, importante, sin duda, en la medida en que va más allá de los conflictos. Pero hoy debemos pasar del diálogo a la creatividad común. Pasar del hablar juntos al crear juntos. ¿Qué pueden crear juntos nuestros dos grupos, sean grupos cristianos, o grupos políticos, o grupos económicos, o grupos artísticos? Esa es la pregunta que el Creador nos plantea a todos. Esa es la cuestión esencial para compartir la vida con aquellos que nos resultan diferentes: interactuar y preguntarnos qué podemos crear juntos. La ley del universo, la ley del Creador, no es la de los dualismos tolerantes, sino la de las mutuas interpenetraciones.

Para superar lo que nos separa, o incluso mejor, para convivir con lo que nos separa, nada como buscar lo que nos une, buscar aquello en lo que podemos colaborar. Ser creativos, yendo más allá de las diferencias, para trabajar juntos en lo que puede unirnos. Posiblemente lo que puede unirnos es también lo más urgente.

Para encontrar caminos de creatividad común nada mejor que un espíritu abierto al otro, capaz de autocrítica consigo mismo (o de humildad si se prefiere este lenguaje más religioso). Así, humanistas no religiosos y cristianos pueden encontrarse dándose la mano en la búsqueda de salvación de y para lo humano. En lo hu-

mano, el cristiano debe sentirse como en su propia casa, porque es en lo humano donde el Dios de Jesús se da a conocer y se hace presente. Y allí se le encuentra.

LA SALVACION EN ESTE MUNDO: GOZO Y TAREA

Damos un paso más allá de la búsqueda de correlatos y nos preguntamos, situándonos abiertamente en el terreno de la fe: ¿en qué consiste la salvación cristiana aquí en la tierra? ¿Esta salvación es algo más que el consuelo que comporta la esperanza del cielo? Sin duda, eso sería ya mucho. Y también es mucho lo que ya hemos dicho: la salvación en la tierra consiste en vivir en el amor y alegrarse de colaborar con todos los que, desde posiciones no cristianas, viven en el amor.

Pero lo propio y específico de la salvación cristiana en este mundo es la referencia al Señor Jesús. Hay una parábola muy significativa en el evangelio de Mateo, la del juicio final, en el que el Hijo del hombre, en su gloria escatológica dirá a los de su derecha: “tuve hambre y me distéis de comer”. Y los salvados, ya de forma definitiva e irrevocable, le responderán: “¿cuándo te vimos hambriento? Y el Hijo del hombre, o sea, Cristo mismo (pues Hijo del hombre es uno de los títulos que el Nuevo Testamento da a Jesús) les dirá: cada vez que los hicisteis con uno de estos, los humildes, conmigo lo hicisteis (cf. Mt 25,35 ss.). He hecho notar en distintas ocasiones el alcance de esta respuesta. No dice: “yo estaba contento, porque cumplíais mi voluntad”, sino “a mi me lo hicisteis”. Eso sólo puede significar: “yo estaba ahí”, en el pobre, en el hambriento. Y ahí se me podía encontrar. Aunque no se fuera consciente de ello. La salvación en la tierra (y su continuidad en el cielo) no consiste en ser consciente de este encuentro, sino en realizarlo con conciencia o sin ella. En este sentido, un cristiano, cuando los mejores humanismos nos dicen que la vida buena es una vida en el entendimiento y solidaridad con los demás, puede ahí reconocer su propia fe.

Pero entonces surge inevitable la pregunta: ¿qué añade entonces la conciencia de la presencia de Cristo en el necesitado? Quizás nada desde el punto de vista – puramente externo y material- de mi relación con el prójimo. Pero mucho desde el punto de vista de la calidad de vida que supone –o debería suponer- esta toma de conciencia. Pues no es lo mismo ser amado sin saberlo, que ser amado sabiendo que se es amado. El segundo vive más feliz que el primero, aunque quizás el primero se sienta protegido y favorecido sin saber la razón de tal favorecimiento. Dicho con

terminología clásica: mi encuentro con el prójimo puede ser materialmente el mismo tanto si soy creyente como si no lo soy. Pero formalmente (o sea, la razón última, la causa verdadera y la toma de conciencia de la presencia cristológica que en este encuentro se da) es distinta. Y esto redunda no en un encuentro más profundo, no en un trato más humano del prójimo, sino en una mayor calidad del vida y en un gozo más intenso del que ama con este conciencia.

Para un cristiano la salvación en la tierra consiste en reproducir en su vida la vida de Jesús, una vida no sólo salvífica, sino verdaderamente salvada. Este encuentro con Jesús, con el que yo me identifico, reproduciendo su existencia en la mía, cambia por completo mi vida, como la cambia todo encuentro amoroso. Desde esta perspectiva cabría reinterpretar el antiguo axioma de que “fuera de la Iglesia no hay salvación”. Esta afirmación no se referiría a la salvación escatológica (en esa salvación pensaban los autores y concilios de la antigüedad que utilizan el axioma, que afortunadamente fue corregido por el Vaticano II), sino a una determinada manera de concebir la salvación en el presente. La salvación escatológica será la misma para todos los salvados (y podemos y debemos esperar –sólo esperar, ahí no hablamos de certezas y seguridades- que los salvados sean todos los seres humanos). Pero mientras tanto, fuera del conocimiento del Evangelio y del seguimiento de Cristo (“fuera de la Iglesia”, al menos desde el punto de vista del cristiano, hay otra calidad de vida (“no hay una salvación” como la que hay en la Iglesia).

Al final de la historia presente muchos se encontraran (nos encontraremos) con una gran sorpresa: “tuve hambre y me distéis de comer”. Pero, en todo caso, la recompensa será la misma para los sorprendidos (lo que no saben a quién daban de comer) como para los que, al menos de algún modo, sí lo sabían. Mientras tanto no es lo mismo vivir sabiendo que Dios nos ama y a quién le damos de comer, que vivir sin saberlo. Y esto hace que la vida presente cobre una nueva dimensión, una dimensión salvífica.

Esta perspectiva de la salvación aquí en la tierra nos invita a repensar de nuevo el concepto de santidad. La santidad no es un objetivo que se consigue en el más allá, sino una tarea para el más acá. Un modo de vivir y de hacer el bien con un nuevo sentido y una nueva conciencia. La santidad en el presente no consiste en vivir una vida privada de satisfacciones y llena de mortificaciones, sino vivir en el seguimiento de Cristo. Y este seguimiento suscita un nivel de vida más humano, tanto en el terreno personal, como en el social. En esta línea iría esta afirmación del Concilio Vaticano II: “el que sigue a Cristo, Hombre perfecto, se perfecciona cada vez más en

su propia dignidad de hombre” (*Gaudium et Spes*, 41). Y esta otra sobre la santidad: “la santidad suscita un nivel de vida más humano incluso en la sociedad terrena” (*Lumen Gentium*, 40). O estas sobre la salvación: “al buscar la salvación, la Iglesia eleva la dignidad de la persona, consolida la firmeza de la sociedad y dota a la actividad diaria de la humanidad de un sentido y de una significación mucho más profundos” (*Gaudium et Spes*, 40); “no hay ley humana que pueda garantizar la dignidad personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo” (*Gaudium et Spes*, 41).

Los grandes modelos de santidad han reflejado su vivencia cristiana en la alegría que derramaban a su alrededor. De uno de los santos del siglo XX, el Beato Pedro Gelabert Amer, dice uno de los testigos de su proceso: “era el hombre más simpático que he encontrado en mi vida”. Y han sido también grandes benefactores de la humanidad, a veces de forma más humilde (el citado Beato Pedro era frecuentemente llamado en Gandía para ayudar a poner en marcha las primeras máquinas de cine sonoro), y otras veces con una influencia más conocida y extendida, de modo que su obra humanizadora no se ha limitado a su corta vida; ha continuado una vez que han dejado esta tierra, en ocasiones por medio de otros que han proseguido su carisma y han creado instituciones educativas, sociales, hospitalarias u otras, siempre buscando el mejor bien para los seres humanos.

La vida salvada aquí en la tierra no es sólo una vida gozosa, es también una tarea: la de transmitir la salvación recibida a los demás. Sólo el que se sabe liberado puede liberar. Y el que se sabe amado, puede amar. Y el que se sabe salvado, salvar. Cuando uno no se siente salvado, se pasa la vida compadeciéndose de si mismo. Cuando se sabe salvado, utiliza su vida en bien de los demás. Los cristianos han encontrado en Jesús de Nazaret un modelo de vida salvada, con su libertad ante la ley, su modo de entender la religión (el sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado; o también: a Dios no se le adora en uno u otro templo, en Jerusalén o en el monte Garizín, sino en todo lugar donde se vive en la verdad), su cercanía a los leprosos (considerados como contagiosos y alejados de Dios y, en todo caso, alejados de la sociedad), su trato con los niños y mujeres (que entonces estaban marginados socialmente), o su modo de dirigirse con una confianza filial a Dios como Padre querido y cercano. Los discípulos están llamados a comportarse de modo similar, en otras circunstancias históricas. Pero esto no significa reducir el cristianismo a una ética altruista. Este modo de vivir debe ponerse en relación con Jesús

confesado como Cristo, Salvador y Mesías, Resucitado de entre los muertos, Hijo de Dios que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos.

Que la salvación puede ser y es una realidad de nuestro mundo pudiera ser la parte de verdad del milenarismo, esta doctrina que proclama que Cristo, antes de su última y definitiva venida, reinará con los justos en esta tierra durante “mil” años, o sea, durante un tiempo en el que se vivirá en plenitud la paz, la justicia y la fraternidad. Desde esta perspectiva de una voluntad de Dios hecha realidad en nuestro mundo -y la voluntad de Dios es nuestra salvación-, la religión no estaría ni sólo ni principalmente orientada a la vivencia del futuro, o a la conquista de la salvación escatológica, puesto que ésta es gratuita y Dios la ofrece y la da a todos, sino a vivir mejor el presente si cumplimos la voluntad de Dios.