

# LA SOCIEDAD CONTEMPORANEA: UN RETO A LA CONCIENCIA CRISTIANA\*

ANTONIO ARANDA

## 1. *La más profunda verdad dada a conocer al hombre*

Uno de los textos mejor estudiados y más largamente meditados por el pensamiento cristiano en sus veinte siglos de actividad filosófica y teológica, es el *Prólogo del cuarto evangelio*. No obstante su brevedad, esos dieciocho primeros versículos del capítulo primero de San Juan han dado origen a una amplia e importante bibliografía, pues no en vano en ese pequeño pasaje se contienen algunas de las verdades más profundas de la fe cristiana.

En él viene narrada, por ejemplo, una enseñanza que Juan Pablo II —no sólo con su autoridad doctrinal, sino también con agudeza teológica— ha denominado: «*La verdad más profunda que le ha sido dada a conocer al hombre respecto a la vida*» (*Discurso*, 14.IV.1981), expresión verdaderamente interesante sobre la que vale la pena hacer una breve reflexión. Es preciso reconocer que, si cualquiera de nosotros fuese preguntado por «la verdad más profunda respecto a la vida humana», quizá se encontrase en dificultades para responder con soltura y seguridad; quizá dudásemos entre afirmaciones distintas y, al final, no supiéramos qué decir... Ahora bien, si en esa situación se nos dijera que alguien nos iba a comunicar esa verdad fundamental, y, más aún, que ese alguien era una persona plenamente merecedora de nuestra confianza, ¡con qué atención estaríamos pendientes de sus palabras!...

---

\*. Texto de la conferencia del mismo título pronunciada por el autor en Pamplona (febrero de 1991), dentro de un ciclo sobre cuestiones actuales. Se ha mantenido el estilo originario del texto, propio de la forma oral de expresión.

Pues bien, esa verdad —como confirma la frase citada de Juan Pablo II— ha sido ya, en efecto, manifestada a los hombres y se encuentra expresada en una frase del breve *Prólogo de San Juan*. Oigamos de nuevo, con la máxima atención, su enunciado, que suena sencillamente así: «*Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*» (Jn 1,14). El comentario completo del Papa será: «*El Verbo eterno de Dios se ha hecho hombre: la Verdad y la Vida eterna se ha acercado a nosotros haciéndose vida humana, y por lo mismo haciéndose también donación hasta la muerte. He aquí, traducida en enseñanza real, la verdad más profunda que le ha sido dado a conocer al hombre respecto a la vida*».

Sobre esta verdad de la encarnación del Hijo de Dios —punto principal de la confesión cristiana de fe, verdadero fundamento de todo cuanto cree y anuncia la Iglesia— habría muchas cosas que decir, muchos argumentos que desarrollar. Si la mencionamos al comienzo de estas palabras es, precisamente, por el convencimiento de que sólo en ella encontraremos las claves de sentido de la cuestión que tenemos propuesta: hablar de la conciencia cristiana y su especificidad, analizando el significado de su función en medio de la historia general o, mejor aún, en medio de la sociedad contemporánea. Esas claves están expresadas, indudablemente, en el texto evangélico del que hemos partido, y al que volveremos... después de la siguiente disgresión.

Hace unos meses, con motivo de un viaje por Centroamérica, tuve ocasión de conocer una ciudad renombrada desde el siglo XVI por su belleza, pero famosa también desde hace casi tres siglos por la catástrofe que le sobrevino y la redujo a ruinas: la Antigua Guatemala. Recorrer aquellas calles, visitar aquellos venerables y todavía hermosos restos de palacios, iglesias y conventos —en los que a uno le parece entrar en la España del XVI—, ver, en fin, los efectos del terremoto que asoló tanta grandeza, constituyó una experiencia nueva para mí, y en ese sentido extraordinaria, aunque fuera común y ordinaria para los habitantes de aquel lugar. En medio de aquella situación de cierta desolación material, se adivinaba y se comprendía, sin embargo, algo importante: que los efectos de la catástrofe no habían logrado borrar para siempre los rasgos del antiguo esplendor de aquella ciudad, ni menos aún la grandeza de su entorno. Dominando aquel paisaje y poniendo en él su impronta, se pueden contemplar allí, a las puertas de Antigua, las moles imponentes de los volcanes de Fuego y de Agua, no ajenos ellos mismos a la destrucción, pero dotados de una majestuosa condición. Aquel conjunto ofrecía, en fin, una experimentable impresión de belleza, aunque cada uno de sus elementos por separado quizá no fuera capaz de crearla, e incluso pudiera llegar a producir una impresión contraria...

La experiencia de la belleza, ‘tropezar’ repetidamente con ella bajo alguna de sus formas, nos es común a todos lo humanos. Compartimos esa capacidad natural de advertir la presencia de personas, objetos, realidades que nos atraen y despiertan de una manera peculiar nuestra atención y nuestro interés, porque captamos en ellas —casi siempre de manera instantánea y como por instinto, en un primer momento; luego quizá más racionalmente— aquellas tres cualidades que siempre se han predicado de la belleza material o espiritual, con términos en sí mismos muy elocuentes: *perfección* o integridad, *proporción* o consonancia y *claridad* o esplendor (cf, por ejemplo, Sto. Tomás de Aq., *S.Th.*, I, q. 39, a. 8c). Lo que llamamos impresión o experiencia de la belleza brota de hecho en nuestro espíritu cuando apreciamos en alguien o en algo, quizás incluso fugazmente, el justo equilibrio entre esas tres cualidades.

Aunque ahora no sea oportuno, ni siquiera factible, sería interesante, detenerse a analizar por qué nace en el espíritu humano esa intensa atracción por la belleza, por qué descansa el hombre en su contemplación, por qué suscita en él una disposición tan característica de serenidad y gozo... Una respuesta sencilla, aunque nada simple, podría ser: «esa impresión brota espontáneamente en nosotros porque el hombre está hecho desde su origen para la belleza, para alcanzarla y contemplarla...», o bien: «...porque tenemos cierta connaturalidad con ella, y somos capaces incluso de presentirla antes de verla realizada en alguien o en algo, ...es como si nos hubiera sido dada con la propia naturaleza una cierta precomprensión de su existencia y hasta un previo amor por ella...». ¿No tendríamos, quizás, que decir aquí algo semejante a lo que San Agustín escribía en el libro de sus Confesiones respecto del mismo Dios: «*Nos has hecho, Señor, para Tí, y nuestro corazón no descansará hasta que lo haga en Tí*» (I,1,1). Algo hay de verdad en tal comparación.

Es posible que algunos de nosotros no fuésemos capaces de exponer más precisamente las razones señaladas u otras análogas, pero me parece que todos coincidiríamos, a partir de la propia experiencia, en señalar su verosimilitud. Bien conocen esa connaturalidad, ese presentimiento de la belleza que existe en nuestro espíritu, unos ‘expertos’ o especialistas de la proporción, la perfección y la claridad como los poetas y los artistas, y también, aunque de otro modo, los filósofos y los teólogos. Ellos son testigos autorizados de que existe una misteriosa conjunción entre las cualidades de lo bello y nuestras cualidades espirituales, por la que advertimos en un instante —en esta cosa, en esta persona— la presencia de algo al mismo tiempo cercano y lejano, que parece estar como ‘al alcance de la mano’ pero que, en realidad, es superior a nosotros y nos trasciende.

En esa conjunción armoniosa donde brota, casi siempre de forma inesperada y gratuita, la experiencia humana de la belleza, se despierta también en nuestro espíritu (capaz por definición de conocer y amar) una predisposición favorable a acoger la verdad y el bien que allí, en lo bello, se perciben. Ciertamente el esplendor de la belleza es, bajo otra forma, el mismo resplandor de la verdad, y ésta se muestra como el único alimento digno de nuestro espíritu, el único que le satisface. ¿No es ésta la razón de que tanto la belleza como la verdad señalen siempre hacia Dios, como hacia su fuente y su meta?

Es significativo, en efecto, que en lo más profundo de la conciencia religiosa de la humanidad —tan estudiada por antropólogos y fenomenólogos, como por ejemplo en los trabajos de Rudolf Otto— el mundo de lo divino se haya considerado siempre como *mysterium tremendum et fascinans*, un misterio fascinante, una realidad hermosa y, en su grandeza, terrible, que atrae fuertemente al tiempo que inquieta. No sólo en las religiones naturales ha quedado testimonio del *mysterium fascinans* divino; también en la Biblia se encuentra expresada la experiencia de la majestad de Yahweh con un término preciso: *kabod*, gloria, con el que se significa el resplandor de su inefable santidad o, en otras palabras, la infinita belleza de Dios. El Nuevo Testamento, en fin, habla así mismo de la gloria de Dios, de la belleza y el resplandor de su majestad, pero de una manera especial: revelada en la persona de Cristo Jesús, en Quien por medio de la fe podemos los creyentes llegar a contemplarla e incluso, como enseña San Pablo, irradiarla (cf 2 Cor 4,6).

Pero es tiempo ya de abandonar esta disgresión sobre la belleza y sus raíces teológicas, y retornar a nuestro primer camino. Podemos conectar con lo que decíamos del *Prólogo de San Juan* tomando ocasión de una experiencia que seguramente compartimos: la contemplación del paisaje durante la salida del sol al amanecer, o durante su puesta en las horas del atardecer, y, cómo no, la impresión de belleza que produce. Todos sabemos que antes o después, respectivamente, de aquellos momentos un observador sólo podría ser testigo de la oscuridad que todo lo envuelve, aunque en realidad hubiese allí también tierra y vegetación, casas, distancias, contornos..., y vida. Al faltar la luz y su claridad está oculta también, como inexistente, la belleza. En medio de las tinieblas no es perceptible la perfección de lo que nos rodea, ni la proporción, ni el esplendor...

Todo se transforma, sin embargo, cuando se sitúa en el horizonte la luminosa presencia del sol. Entonces, aquella tierra oscura es capaz de mostrar hermosos perfiles, la vegetación su colorido, las distancias su proporción... La luz del sol hace posible el milagro de la belleza, nos hace

el don de ponerla ante nuestros ojos y nuestro espíritu. Antes estaba ya todo allí, pero sin el resplandor del sol no lo hubiéramos visto.

El *Prólogo de San Juan*, del que hablábamos y al que retornamos, viene a decir que en el horizonte de la existencia del hombre sobre la tierra ha encendido Dios la poderosa luz de Jesucristo. Y que bajo el resplandor de su claridad, sólo bajo él, nuestra existencia individual y colectiva, nuestras relaciones interpersonales, nuestro mundo, superan y dejan atrás toda suerte de tinieblas, y manifiestan por el contrario aquella armonía originaria con que fueron concebidos por el creador, esto es, su consonancia con la Sabiduría amorosa divina. Bajo la luz de Jesucristo el hombre y su mundo, sin dejar de ser lo que son, alcanzan su pleno sentido, y muestran su verdadera condición: la de ser un testimonio viviente de la bondad, la verdad y la belleza de Dios: un testimonio de su gloria. Así lo escribía ya San Ireneo en el siglo II: «Gloria de Dios es el hombre viviente» (*Adv. haer.*, IV, 20, 7); así lo ha entendido siempre el pensamiento cristiano.

«*El Verbo de Dios se hizo hombre y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo Unico, lleno de gracia y de verdad*», escribe San Juan, quien también señala: «*en El estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres, y la luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no la vencieron*» (vv.4-5). Con estas expresiones, con esta enseñanza comienza el Evangelio: el Verbo encarnado, Jesucristo, es para los hombres vida, verdad, luz: «*luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo*» (v.9). Estos son también, en consecuencia, los fundamentos en los que se sostiene el sentido cristiano de la vida, cuyo contenido esencial se puede expresar diciendo: el significado pleno del hombre y de la existencia humana sólo se halla en Jesucristo, y por tanto la vida del hombre sólo merece ser vivida bajo el signo y la luz de Jesús, inspirada en El, identificada con la suya. Este es también el núcleo de la verdad que ilumina la conciencia cristiana, que es básicamente conciencia de pertenecer a Cristo, de ser uno de los suyos y existir en su entorno vital.

Con estos presupuestos estamos en condiciones de entender bien el título de esta conferencia: «*La sociedad contemporánea: un reto a la conciencia cristiana*», en el que la palabra «reto» podría inducir a primera vista una impresión menos positiva: como alusión a una eventual separación o incluso posible enfrentamiento entre la «sociedad contemporánea» y la «conciencia cristiana». No es de ningún modo así, ni en nuestro título, ni en la realidad. El sentido del «reto» que aquí se menciona es justamente el inverso a esa falsa impresión: no se encierra en él una visión negativa de la sociedad, sino que, por el contrario, se propone un objetivo a alcan-

zar por los que somos creyentes en Cristo. Ese reto designa la tarea positiva que los cristianos tienen siempre por delante; en cierto modo, es como un desafío que deben hacerse a sí mismos al pensar precisamente en su papel en la sociedad y en su deseo de ser útil. ¿No les parece a Vds. que su contenido quedaría perfectamente expresado en estas nuevas palabras de Juan Pablo II?:

*«Cristiano es el que libre y gozosamente imprime a la propia existencia el nuevo ritmo que la venida de Cristo ha dado a la vida humana. Tenea siempre la valentía de emplear así vuestra libertad, dejando que en vuestra existencia —inteligencia, sensibilidad, afectos— pulse este nuevo ritmo de vida inaugurado por el Hijo de Dios hecho hombre» (ibid.).*

Ese es, pues, el reto: asumir el ritmo de vida inaugurado por la novedad y la vitalidad permanente de la fe en Cristo, y abandonar hábitos y pensamientos caducos, vacíos de ideales, anclados en posturas personales, sociales, económicas..., que para nada interesan ya porque las verdaderas inquietudes de hoy (la inquietud por el hombre) llevan mucho tiempo pidiendo novedad de soluciones. Hay que tener la audacia —ciertamente modesta, pero audacia— de saltar del letargo de quien «se ha hecho a todo», y asumir con valentía, como escribe el Papa, aquel ritmo impuesto por el Hijo de Dios. Asumirlo y mostrarlo ante la sociedad, para tratar de moverla a emulación. Y aunque pueda sonar a ilusorio, eso he dicho y eso repito: ...para tratar de mover a nuestros contemporáneos a emulación.

Me traen esas palabras a la memoria un famoso texto de San Pablo en la Carta a los Romanos, en el que confiesa su esperanza de despertar emulación entre los de su raza —y así poder acercarles a Cristo— por medio de su anuncio de la salvación entre los gentiles (cf Rom 11, 11-14). Recuerdo también ahora lo que nos decía hace ya algunos años un viejo teólogo dominico, hebreo de raza, a unos cuantos estudiantes que asistíamos por entonces a sus clases. El ansiaba, al igual que San Pablo, la conversión de su pueblo, y tenía como clavada en su alma aquella frase de Jesucristo dirigida a la ciudad que le va a rechazar:

*«¡Jerusalén, Jerusalén!, la que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados. ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina su nidada bajo las alas, y no habéis querido! Pues bien, se os va a dejar vuestra casa. Os digo que no me volveréis a ver hasta que llegue el día en que digáis: ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!» (Lc 13, 34-35).*

«Os digo que no me volveréis a ver hasta que digáis: bendito el que viene en nombre del Señor». Eso era lo que, al mismo tiempo, hería y

consolaba el corazón del viejo teólogo, y le ayudaba a continuar con su tarea de testimoniar entre los hombres, en particular los de su raza, a Jesucristo. Pero añadía una cosa más: la buscada emulación de los suyos, los celos por no tener a Cristo y el deseo de tenerle, sólo podrían despertarse, a su entender, de la comparación entre su forma de vida (sus valores, sus virtudes, sus proyectos) y la existencia cotidiana de los cristianos: nacería la emulación al comprobar la caridad con todos que movía a los creyentes en Cristo, su respeto por la dignidad de cada persona, la calidad de su amistad, el valor de su trabajo, su sentido de la solidaridad... En palabras nuestras, en fin, nacería esa emulación al advertir la belleza de la existencia cuando se vive en verdad bajo la luz de Cristo, cuando se acepta el ritmo que El le ha impuesto. Y esta convicción llevaba a nuestro hombre a proclamar la necesidad y la urgencia de que los cristianos corrientes, los fieles laicos, asumieran sus responsabilidades.

Estas mismas ideas son aplicables a la entera sociedad. ¿No cabe señalar, quizás, que un grave deber de la Iglesia católica consiste en la actualidad en tratar de mover a emulación a los hombres de este tiempo, para conducirlos por ese camino ante Jesucristo? Es, en efecto, un deber común a todos pero su cumplimiento necesita apoyarse, en última instancia, en la íntima convicción de cada conciencia verdaderamente creyente y plenamente inserta en la sociedad de su tiempo —nada hay tan alejado de la conciencia cristiana como el aislamiento del mundo en el que vive— de saberse también activa portadora entre sus contemporáneos del más excelente mensaje sobre la verdad del hombre y de la vida, un mensaje que todos tienen derecho a conocer y que debe ser, por esa razón, públicamente proclamado.

Tal proclamación la ha realizado en todo tiempo la Iglesia, y siempre con exquisito respeto a la libertad de las conciencias; se podrían multiplicar los ejemplos. Uno reciente entre nosotros, y ciertamente importante, es la Instrucción Pastoral de los Obispos españoles: «*La verdad os hará libres*» sobre la conciencia cristiana ante la actual situación moral de nuestra sociedad (noviembre, 1990). Ya se ve en dicho enunciado la cercanía temática entre la Instrucción y la cuestión que tenemos aquí planteada. Por eso, como es lógico tendremos ese texto muy a la vista en el desarrollo de nuestras reflexiones.

## 2. Claves de identidad de la conciencia cristiana

Lo que acabamos de exponer nos conduce a plantear las siguientes preguntas: ¿Es posible expresar con certeza y profundidad cuáles son los

contenidos esenciales de la conciencia cristiana? ¿Se pueden enunciar adecuadamente los fundamentos en los que han de apoyarse su actividad y su capacidad de juzgar? La cuestión consiste, como se ve, en preguntarnos si existe realmente una «*identidad*» de la conciencia creyente, es decir, qué significa y en qué consiste el hecho de que una persona —en su entendimiento, en su libre capacidad de amar, en su actuación— sea y se comporte como un cristiano. Eso ha sido analizado ya en múltiples ocasiones por el pensamiento teológico católico, y tratado también bajo formas diversas en el magisterio doctrinal de la Iglesia. Es, sin duda, una cuestión interesante y central en la que se encierra algo de interés vital para los creyentes de cualquier época.

Aunque no sea necesario entrar ahora en una exposición detallada de su contenido, que resultaría larga y compleja, sí debemos señalar al menos las líneas de fondo de la habitual respuesta a esa cuestión en el terreno del magisterio y de la teología católica. Lo haremos a partir de dos ejemplos —uno de la teología y el otro del magisterio—, elegidos entre tantos otros como ofrece la historia. El ejemplo teológico lo tomaremos de la famosa disputa sobre la «*esencia del cristianismo*», que perdura entre los teólogos, con altibajos y bajo distintos nombres, desde hace más de un siglo; el ejemplo del magisterio lo tomamos del Concilio Vaticano II, y en concreto de un texto característico de la Constitución *Gaudium et spes*, que trata, como todos sabemos, de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad actual. En ambos casos, tan distintos entre sí por su origen y sus características, late sin embargo la misma inquietud: dar respuesta a las preguntas que aquí hemos planteado y que podemos recordar de nuevo con otro enunciado: ¿qué es lo específico del mensaje cristiano sobre Dios, sobre el hombre y sobre el mundo?, ¿qué elementos principales configuran las actitudes fundamentales del creyente?, ¿qué aporta la experiencia cristiana al mundo?

En la polémica teológica sobre la «*esencia del cristianismo*», y ya vamos al primer ejemplo —polémica planteada en un primer momento en campo protestante por el teólogo Adolf Harnack, pero extendida también muy pronto entre los teólogos católicos, principalmente alemanes—, la respuesta católica fundamental será del siguiente tipo: lo esencial del cristianismo, el contenido básico de su aportación al mundo y, en consecuencia, el punto de referencia definitorio de la conciencia cristiana es, sencillamente, *la misma persona de Jesucristo*: su realidad histórica, su presencia actual, su enseñanza, su ejemplo... Así lo expone, por ejemplo, Karl Adam y con él otros grandes teólogos católicos, como Romano Guardini o Michael Schmaus. Y esa será ya siempre la habitual línea de respuesta de la

teología católica a nuestras preguntas, dada además con el convencimiento de que no hay otra posible. La respuesta es, pues, *Jesucristo*, o bien *Jesucristo en su Iglesia*. Todo lo que creemos los católicos, todo lo que debemos aportar a nuestros contemporáneos sobre el hombre, sobre los valores de la existencia en sociedad, sobre el sentido del vivir cotidiano, sobre las grandes cuestiones que se debaten y los graves problemas que nos rodean..., consiste en señalar hacia Jesucristo e invitar a todos a participar libremente de la experiencia de seguirle, tomando el camino preciso —un camino de sabiduría que ha abierto el Espíritu Santo— de la Iglesia.

Y esa misma dirección fundamental es la que, yendo al ejemplo de *Gaudium et spes*, confirma con su autoridad el magisterio eclesiástico. Nos basta, como hemos señalado, con leer un texto elocuente de dicho documento del Concilio Vaticano II:

*«¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que a pesar de tantos progresos subsiste todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan caro precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal?».*

Esas son algunas de las preguntas que se hace el Concilio, en un documento dedicado a tratar de la Iglesia en el mundo actual. Son, como se ve, muy semejantes a las que nosotros tenemos planteadas. La respuesta que da el Concilio suena así:

*«Cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación, y que no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que alcanzar la salvación. Igualmente cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se halla en su Señor y Maestro. Afirma además la Iglesia que bajo la superficie de lo cambiante hay muchas cosas permanentes, que tienen su último fundamento en Cristo, quien existe ayer, hoy y siempre» (Gaudium et spes, n. 10).*

Después de este solemne texto, ¿qué más se puede añadir? En el comienzo de su pontificado escribió Juan Pablo II unas palabras que manifiestan esa misma convicción profunda, encontrada en el mencionado pasaje conciliar, de que la conciencia creyente necesita alcanzar la experiencia personal de Cristo, respirar en su entorno, alimentarse de su verdad, vivir desde su plenitud de sentido. Así se expresa el Papa en la encíclica *Redemptor hominis*:

*«Se impone una respuesta fundamental y esencial: la única orientación del espíritu, la única dirección del entendimiento, de la voluntad y del corazón es para nosotros ésta: hacia Cristo, redentor del hombre; hacia Cristo, re-*

dentor del mundo. A El queremos mirar, porque sólo en El, Hijo de Dios, hay salvación» (n. 7).

A partir de estas palabras, y en continuidad con lo anterior, estamos en condiciones de establecer la siguiente conclusión: no es que la sociedad contemporánea suponga un reto o lance un desafío a la conciencia cristiana, sino exactamente a la inversa: es la conciencia cristiana la que en sí misma, en su verdad, constituye ahora y en todo momento un verdadero reto fraternalmente dirigido a la sociedad. ¿Y saben Vds. que nombre tiene ese reto cristiano?: *su nombre es Jesucristo*, único nombre bajo el cielo en el que podemos salvarnos.

¿Cómo hacer para que la sociedad de nuestros días acepte ese reto fraterno? ¿Cómo entregar adecuadamente a nuestros contemporáneos ese patrimonio de sabiduría sobrenatural, que consiste en querer voluntariamente vivir bajo el signo y la luz de Cristo? Más que «lecciones», lo que todo cristiano debería estar en condiciones de dar es su propia experiencia de Cristo, lo que Cristo ha hecho en él. Y con ello, todo cristiano sería capaz de mostrar a sus contemporáneos, a través de su propia vida creyente, la forma más alta y más plena de vida humana que jamás haya existido o pueda existir: *el modelo de la vida humana santa de Jesús*, con sus características propias, como son la caridad y solidaridad con todos, el espíritu de servicio, el trabajo bien hecho, las ganas de ayudar, la visión positiva..., y tantas cosas más que quizá quepa sintetizar en una profunda experiencia de libertad y de paz que nacen en torno a Cristo.

### 3. *La lógica de la experiencia cristiana*

En mayo de 1989 pronunciaba el Cardenal Ratzinger en Austria un importante discurso, ante los obispos de las comisiones doctrinales de las diferentes Conferencias episcopales europeas. El tema era: *«Actuales dificultades para la fe en Europa»*. Poco después, y en esta ocasión en España, hablaba ante una selecta reunión de intelectuales sobre: *«Perspectivas y tareas del catolicismo en la actualidad y de cara al futuro»*. Ambos discursos tienen un gran interés por la hondura de los argumentos que desarrollan. Con ambos guarda también relación cuanto aquí venimos diciendo, y aunque no podamos detenernos en ellos, quiero al menos recordar algunas de las ideas del primero, menos conocido quizá entre nosotros. Retomaré con ese fin algunas ideas que he desarrollado más extensamente en otro trabajo (cf *Creatividad teológica y existencia cristiana*, «Annales Theologici» 4 (1990) 283-308).

Tras un inteligente análisis de los problemas actuales para la fe en Europa y de sus motivaciones profundas, propone el Cardenal una tesis que se sintetizaría así: la actual crisis cultural de Occidente, a la que va ligada el declinar de un pensamiento teológico basado en modelos caducos, exige una verdadera renovación intelectual y vital entre los católicos, un nuevo despertar: no una simple reacción de defensa frente los problemas, sino un retomar la iniciativa para hacer patente ante la sociedad que la fe cristiana es la alternativa que el mundo espera. Como venimos diciendo, y confirman esas palabras del Card. Ratzinger, ese es el desafío que tiene planteado el cristianismo, o mejor dicho los cristianos de este tiempo, y, en consecuencia, esa es también nuestra gran responsabilidad.

Los actuales fenómenos contestatarios contra la fe y la praxis moral de la Iglesia, se lee en el texto del discurso citado, aún siendo temáticamente diversos —pues se refieren, por ejemplo, a cuestiones que pertenecen al ámbito de la moral sexual, o en otros casos al del ordenamiento sacramental—, dependen sin embargo de una misma visión del hombre y de la libertad, esto es, de una orientación antropológica global cuyos conceptos clave son conciencia y libertad, entendidas desde una perspectiva de *autodeterminación moral*, es decir, carentes de presupuestos objetivos. Una expresión que permite caracterizar esa postura sería: «sólo yo decido lo que es moral para mí en determinada situación..., la norma o la ley moral deben ser entendidas como nociones negativas..., lo que viene de fuera sólo puede ofrecer modelos orientativos pero nunca fundar obligaciones definitivas...».

Esa visión del hombre se manifiesta de manera paradigmática en los modelos de comportamiento sexual, y en el cambio de relaciones entre el hombre y su cuerpo, entendido como liberación de «pasados tabúes». El cuerpo se considera una posesión de la que cada uno dispone conforme a lo que considera útil para su «calidad de vida». El cuerpo se tiene y se usa. De la corporeidad no se espera un mensaje sobre lo que soy o debo ser, sino que se decide lo que se quiere hacer con ella. Es indiferente si este cuerpo es de un sexo u otro, porque no revela un «ser» sino que se ha convertido en un «tener», en un dominio. Bajo esta orientación, la distinción entre homosexualidad y heterosexualidad, entre actos sexuales dentro o fuera del matrimonio..., es irrelevante; y la diferencia varón-mujer se considera un esquema convencional superado. A esta actitud respecto del cuerpo se ha llegado a través de la total separación, no sólo teórica, entre sexualidad y fecundidad, llevada a plenitud por la ingeniería genética: hoy se pueden «hacer» hombres en laboratorio, con materiales conseguidos no a través de relaciones intrahumanas, personales...

Estos ejemplos y otros que pudieran ponerse son fenómenos, hechos patentes, que muestran una revolución en la imagen contemporánea del hombre, y que piden un estudio detenido de lo que en esa visión pudiera haber de sensata rectificación a los esquemas tradicionales, y de lo que contrasta absolutamente con la imagen antropológica de la fe y no admite acomodación, pues nos pone ante la alternativa entre fe y oposición a la fe.

¿Cómo es posible que esos modos de entender al hombre se hayan convertido en habituales también entre los cristianos? ¿Por qué se ha producido ese profundo cambio de orientación de los paradigmas del ser y del deber ser del hombre? «Todos respiran —dirá el Cardenal— una imagen del hombre y del mundo que hace plausible para ellos una determinada visión e inaccesible la otra. ¿Quién no estaría a favor de la conciencia y de la libertad, contra el juridicismo y la constricción? ¿A quién le puede interesar la defensa de los tabúes? Si se plantean así los problemas, significa que la fe anunciada por el magisterio ha caído ya en una posición sin esperanza. Se deshace por sí misma porque ha perdido su plausibilidad en la estructura de pensamiento del mundo moderno, y es clasificada por la masa de nuestros contemporáneos como algo superado hace tiempo».

¿Cómo responder a esos problemas de modo significativo? La línea de respuesta que, postula el Cardenal Ratzinger para superar las graves dificultades con que tropieza la aceptación de la doctrina de fe en el contexto cultural occidental, consiste en tratar de *presentar la lógica de la fe en su conjunto*. Pero, entonces la cuestión que debemos plantearnos es: ¿qué significado preciso tiene la expresión *lógica de la fe*?

Lógica viene de *logos* (razón), e indica en el lenguaje habitual lo mismo que razonamiento; con la expresión: «lógica de alguna cosa», por ejemplo de un determinado pensamiento, de un discurso, de una demostración o cosas análogas, designamos la razonabilidad que manifiesta, su intelecibilidad, la coherencia interna de tal pensamiento o discurso, el orden en la reflexión... Al hablar, por tanto, de la «lógica de la fe» tendemos espontáneamente —y, por eso, primariamente— a pensar en la coherencia intelectual de sus enseñanzas, en la razonabilidad de la imagen que la doctrina de fe ofrece de toda la realidad, en la fuerza intelectual de los argumentos de la fe... Y eso es un pensamiento válido. Sin embargo, no contempla todo lo que realmente es la fe, no considera todas sus dimensiones y, en ese sentido, siendo válido es también un pensamiento insuficiente. Quien pensara que mostrar la «lógica de la fe» consiste en un puro mostrar la razonabilidad de lo que creemos, podría acabar quizás opinando —si no tiene grandes conocimientos de la doctrina— que a él no le

corresponde realizar esa tarea, o quizás acabara convirtiendo la doctrina en «su doctrina»: es decir, sólo en aquello que para él es «razonable». Son dos extremos igualmente insuficientes y equivocados.

Se debe, en cambio, hacer notar que la *lógica de la fe* no puede consistir sólo en la pura luminosidad intelectual de las verdades creídas, porque ni la realidad revelada de Cristo —como síntesis de los misterios revelados, de la fe que creemos— es un puro mensaje doctrinal, ni la doctrina de la que vive la conciencia cristiana es una simple suma de contenidos intelectuales. Y por eso, más que de «lógica de la fe» prefiero hablar de «*lógica de la experiencia cristiana de fe*», en la que se incluye una conjunción de verdad y de sabiduría, de fe como aceptación amorosa de la verdad y como actitud de seguimiento... Desde esa perspectiva, la «lógica de la fe» es más bien la *lógica de la unidad de vida del cristiano*. Presentarla ante el mundo, lanzar ese reto, quiere decir ante todo mostrar la imponente fuerza humanizadora de la *unidad de vida*, entendida como unidad en el sujeto de la caridad, esto es, unidad entre el amor a Dios, a uno mismo y a la entera creación.

Esa *lógica de la experiencia cristiana*, antes de mostrarse como desarrollo intelectual de contenidos doctrinales, necesita el fundamento de una sabiduría vital nacida y alimentada en los dominios de una naturaleza plenificada por la gracia. Desde esa base de amor y sabiduría despliega también el pensamiento cristiano su *logos*, que junto a razones comunes a todo pensar humano posee además leyes internas propias, como son: la centralidad del misterio revelado de Jesucristo, la dimensión salvífica de los restantes misterios de la fe, la continuidad entre creación y redención dentro del eterno designio del amor de Dios, la conexión de las verdades de la fe entre sí y con el fin último del hombre...

Así pues, la *lógica de la experiencia cristiana* se hace presente tanto con el testimonio de una comprensión de la persona humana coherente con el misterio de Cristo, como con la elaboración de un pensamiento teológico que se esfuerza en trabajar sin perder contacto con la sabiduría de la Cruz. Una cosa llama a la otra, como bien sabe el conocedor de la historia del cristianismo. Cualquier cristiano que ha tomado posesión real, aun no refleja, de los núcleos vitales de su fe por la vía de la unidad interior, está capacitado para mostrar ante el mundo en el que vive el *logos* de su experiencia, y para formularla expresivamente en la medida de sus hábitos intelectuales. En el caso de un intelectual cristiano y, en particular, de un teólogo, esa capacidad es también un compromiso y un deber de servicio a la Iglesia y a sus contemporáneos.

#### 4. Elementos nucleares de la cosmovisión católica

Llegamos así al último punto de nuestra reflexión, en el que quisiera proponer en términos más concretos una síntesis de cuanto hasta aquí ha sido expuesto. Las preguntas que ahora nos hacemos son éstas: ¿Cuáles son los elementos decisivos o fundantes de una experiencia cristiana, capaz de llevar a cabo hoy en día esa tarea de manifestar al mundo su lógica de fe y de unidad? ¿Sobre qué bases se fundamenta una comprensión global de las cosas (una «cosmovisión») esencialmente católica?

Conforme a lo que venimos diciendo, esos elementos nucleares pueden quedar sintetizados en los cuatro siguientes:

- a) *un sentido vivo del misterio de Cristo*
- b) *inserción consciente en el misterio de comunión que es la Iglesia*
- c) *amor a la verdad*
- d) *solidaridad con todos los hombres.*

a) *Sentido vivo del misterio de Cristo* significa aquí, principalmente (renunciamos ahora a un desarrollo más extenso), aquella abierta y sincera actitud de fe en su existencia real y actual como quien es, es decir, Hijo de Dios y Redentor del hombre, Dios y Hombre verdadero, Señor y Salvador nuestro. La cercanía existencial con este Cristo amable y viviente, la seguridad de entrar en relación personal con El a través de los medios que la Iglesia administra, la posibilidad siempre abierta de alcanzar en El y en su Espíritu la misericordia y la comunión filial con el Padre, son esenciales para la conciencia católica, que es en su núcleo más íntimo *conciencia de la propia pertenencia a Cristo*. Si en un bautizado faltase esa confianza y veneración por Jesucristo, si careciese del sentido de la amistad con El, que es ya un saber sobre su presencia cercana y sobre la personal vinculación a su misterio, entonces, sólo muy quedamente, sin convicción, cabría decir que posee el espíritu católico, una conciencia católica. El alejamiento de Cristo, la falta de relación con El, es verdadera pérdida del centro de referencia: lejanía de lo cristianamente esencial.

b) *Inserción consciente en el misterio de comunión que es la Iglesia*, segundo elemento que hemos señalado, unido al anterior e inseparable de él, significa aquí principalmente aquella comprensión *teologal* —incluso no reflejamente poseída— de la Iglesia histórica, *esta Iglesia*, como lugar de la presencia del Cristo del amor, del perdón y de la gracia, como ámbito de actuación del Espíritu Santo vivificador, como hogar donde se encuentra el amor paterno de Dios, como signo y realidad de comunión con los de-

más. Ese sentido teológico de la Iglesia y de la pertenencia a ella, va acompañado siempre, casi por instinto sobrenatural, de una particular veneración por el sacerdocio ministerial y de una sincera adhesión a las enseñanzas del magisterio. Si en un bautizado estuviese ausente ese sentido teológico de la Iglesia y de su personal inserción en ella, si faltase en él esa referencia que habla de unidad, de comunión, de participación en los dones y en los deberes de la redención..., no podría afirmarse que su conciencia poseyera la deseable madurez católica. Tales carencias son, nuevamente, lejanía de lo esencial.

c) *Amor a la verdad* es un tercer elemento característico de la actitud y de la mentalidad católicas. Qué sentido tenga esa expresión, lo podemos deducir de un relato evangélico. En respuesta a la pregunta de Pilato: «¿Eres tú rey?», pronunció Jesús, como se lee en San Juan, una frase llena de admirable fuerza y de misterioso contenido: «Yo para esto he nacido, y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad» (Jn 18,37). Esas palabras pronunciadas delante de Pilato y dirigidas a él mismo en aquella particular circunstancia del Pretorio, atrajeron profundamente su atención y despertaron en su espíritu una fuerte inquietud: un vivísimo interés por Quien las pronunciaba y por el misterio que su persona parecía esconder. Aún más intensa fue su inquietud cuando oyó el final de la frase: «Todo el que es de la verdad escucha mi voz». «Pero ¿de dónde eres tú?», exclamará con temor el gobernador romano poco después, al saber por los judíos que aquel hombre declara ser el Hijo de Dios (cf Jn 19,8-9).

Aquellas palabras mostraban, en efecto, aunque ocultamente, el misterio del Hijo de Dios hecho hombre. Las pronunciaba el único hombre que, al ser y saberse a sí mismo eterno Verbo del Padre, podía identificar la realidad y la finalidad de su vida terrena, sus palabras, sus acciones, con la manifestación plena de la verdad. El es y se sabe la eterna Verdad encarnada, la Verdad misma (cf Jn 14, 6). Aquellas palabras que escuchó inquieto y temeroso Pilato y que han quedado fijadas para siempre en el texto inspirado, brotaban, por así decir, del corazón de la Verdad y gozaban por esa razón de una poderosa e imperecedera capacidad de atracción. No dijo Jesucristo: «Todo el que escucha mi voz es de la verdad», sino a la inversa: «Todo el que es de la verdad escucha mi voz». Esta expresión junto a la anterior, en la que se revela la íntima relación entre su venida al mundo y la manifestación de la verdad, ponen al pensamiento ante un gran misterio sobrenatural sobre el que se ha reflexionado largamente en la Iglesia, desde el momento en que esas palabras quedaron escritas en el cuarto evangelio.

Al comentar el pasaje de San Juan antes mencionado, señala Santo Tomás de Aquino, siguiendo la conocida tradición de San Agustín, que «*son de la verdad*» no aquellos que sólo la conocen, por así decir, externamente sino quienes se adhieren a ella, esto es, quienes internamente la aman y la dan a conocer a través de sus propias acciones. Sólo éstos son, por consiguiente, los que están en condiciones de oír al Señor («los que escuchan mi voz»), y pertenecen a su Reino (cf *In Ioan. Ev. Expositio* XVIII, l.VI, 10). Oye la voz de Cristo el que cree en la verdad y la ama, y la pone por obra. Ese creer y amar, dirá Santo Tomás, es *donum Dei*, un don de Dios que se concede con la vocación cristiana. Consiste, por tanto, ese don eminentemente cristiano —y así lo hemos venido subrayando— en una capacidad sobrenatural para aceptar personalmente que la verdad suprema del hombre y de la vida de los hombres se llama Jesucristo, y que es dada en la Iglesia. Un cristiano ha de saber mostrar que para conocer plenamente la verdad es preciso amarla, adherirse internamente a ella, lo cual significa adherirse a Cristo y vivir conforme a El. Esa y no otra es la obra del Espíritu Santo en el hombre redimido: hacer que nuestra conciencia vibre en sintonía con la vida santa de Jesús, y manifieste esa belleza ante el mundo: *ut videam opera vestra bona...* (Mt 5, 16).

Desde este punto de vista, se ha de concluir que para cualquier hombre, pero de manera particular para un cristiano, el peor de los males sólo puede ser conocer la verdad y no amarla —lo que es sinónimo de rechazarla—, actitud que en el caso del cristiano se traduciría por conocer a Cristo y no amarle —o lo que es lo mismo, rechazarle—. En cualquier conciencia, y más agudamente en la que está informada por la fe cristiana, esa disposición de rechazo de la verdad desemboca de manera necesaria en la fractura de la *unidad de vida* (postulando una doble moral, una errónea duplicidad de principios éticos), que es un grave mal padecido hoy por muchas personas bautizadas en las sociedades tradicionalmente cristianas. La fractura de la unidad de vida del bautizado, que se caracteriza por la contraposición práctica entre su adscripción genérica a la comunidad de los creyentes y su actitud existencial de increyente, pone de manifiesto la ruptura interna que existe en aquella conciencia, en la que se ha llegado a admitir la validez de una «doble verdad» y, en consecuencia, la existencia de una «doble moral». Es fácil advertir en esa actitud la manifestación de una falta de compromiso con la verdad, sólo conocida externamente (en la enseñanza de la Iglesia) pero no amada. De aquel bautizado, que escucha la voz de Cristo en la Iglesia pero no la sigue, se podrá decir que, por desgracia, «no es de la verdad», es decir, no es de Cristo mientras admita en su interior la fractura de la verdad y la correspondiente fractura de la caridad.

Para vivir del todo la fe cristiana y ayudar personalmente a iluminar con ella todos los aspectos de la vida social, hay que vivir siempre en paz con la verdad: amarla internamente, darla a conocer externamente. Sólo la verdad es digna de nuestro amor, y sólo es verdad plena si es la de Cristo. Es ésta una parte esencial del mensaje que se nos ha encargado transmitir: la vida humana está hecha para ser vivida bajo la luz de la verdad amada, al calor de la amistad con Jesucristo.

Una consecuencia importante de este punto, en el plano intelectual, es la *afirmación y defensa de la unidad y continuidad en el creyente entre fe y razón*. La interrelación entre ambas, no sólo en cuanto afirmada como verdad de fe y como postulado intelectual, sino sobre todo asentada y ejercida en la base del propio vivir, es determinante para que una conciencia sea católica y pueda mostrar la lógica de la fe desde su unidad de vida ¿Cabría acaso hablar de identidad católica donde faltase esa íntima compenetración entre fe y razón? ¿Podría asentarse una conciencia católica sobre los postulados intelectuales que sostienen la fractura entre ambas, y seguir siendo católica? No habrá coherencia católica donde esté ausente ese fundamento.

d) *Solidaridad con todos los hombres* es el cuarto y último elemento que hemos señalado más arriba. Constituye, por así decir, una dimensión eminentemente práctica de la conciencia católica fundada en los grandes aspectos anteriores y, en particular, en el amor a la verdad sobre el hombre. Esa verdad impone a la conciencia del católico el compromiso de proclamar y defender la inviolable dignidad de cada persona humana, desde el momento de su concepción, y de esforzarse en la promoción del bien común. Así se enseña y se recuerda con frecuencia en la Doctrina Social de la Iglesia, como últimamente hace, por ejemplo, Juan Pablo II, cuando insiste en el verdadero sentido de la *solidaridad cristiana* como actitud moral y social. «No es la solidaridad un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y de cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos» (*Sollicitudo rei socialis* n. 38). La solidaridad, puede también leerse en el mismo texto, debe ser considerada como una virtud cristiana, con numerosos puntos de contacto con la *caridad*, que es signo distintivo de los discípulos de Cristo (cf n. 40). De ahí su lugar central, que aquí hemos querido recalcar, dentro de lo que venimos llamando la cosmovisión católica.

Cuando esos cuatro elementos nucleares comentados son poseídos en unidad, aun de manera no refleja, por una persona creyente, y vividos

en sus habituales manifestaciones prácticas (ejercicio de las virtudes en la vida cotidiana, práctica religioso-sacramental), forman un armazón espiritual que sostiene con firmeza su entera existencia. Proporcionan al cristiano, como fruto de la interrelación de los dones de naturaleza y de gracia que ha recibido, aquel espíritu esencialmente católico que ha animado siempre el Cuerpo de Cristo y que, con las características propias de cada momento, se encuentra convertido en vida real (pensamiento, acción) en cualquier periodo histórico, desde la época apostólica hasta el final de este siglo XX.

Precisamente ahora, en este final del siglo XX, la recuperación vital y evangelizadora de la entera Iglesia y el renacimiento de un pensamiento cristiano creativo —que es siempre también atrayente desde el punto de vista intelectual, como testimonia la historia de la cultura europea—, está en íntima dependencia con el fortalecimiento de aquellos elementos básicos dentro de cada conciencia creyente. El reto de la sociedad contemporánea nos pide a cada uno un reencuentro responsable con aquel espíritu de la gran tradición católica, que no es ni fideísta ni racionalista, ni fundamentalista ni gnóstico, sino que se ha forjado en la comunión con Dios y con todos los hombres en Cristo y, por eso, en la proclamación comprometida de la verdad.

Antonio Aranda  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA