

# Notas sobre la mística cristiana en la perspectiva de la experiencia filosófica

Miguel García-Baró

## Resumen

Se parte en este ensayo de profundizar en las raíces últimas del rechazo generalizado de la experiencia cristiana del ser en la contemporaneidad. Se muestra luego cómo esta experiencia difiere profundamente de toda concepción de la existencia como un proyecto que no debería fracasar. Finalmente, a la luz de la interpretación de algunos textos capitales bíblicos acerca de la relación entre la razón filosófica y el *logos de la cruz* paulino, se analizan los conceptos de esperanza, acontecimiento y revelación como centrales en la mística cristiana.

## Abstract

The first part of the essay tries to put out the meaning and foundations of the widespread rejection of Christian ontological experience today. Part two shows the difference departing such experience from any view of human existence as a project that one has to be fulfilled lest the life is lost. Finally, based on the interpretation of a couple of mean biblical texts about the relationship between philosophical reason and Paul's *logos of the cross*, the author proceeds to analyze the concepts of Esperance, Event, and Revelation as central in Christian mysticism.

**Palabras clave:** Nihilismo, muerte, mal, esperanza, acontecimiento, revelación.

**Key words:** Nihilism, death, evil, esperance, event, revelation.

## 1.

Al ser mi punto de vista el de un filósofo (si así puedo llamarme, entre tantas dificultades de orden técnico y de orden moral que casi impiden, como un pecado de orgullo, que nadie se dé a sí mismo este nombre hoy), tiene más de prescriptivo y de prospectivo que de diagnóstico, que es cosa más propia de la sociología (ciencia que no sólo ignoro sino que incluso temo por la facilidad con que puede ser mal usada para profetizar, en vez de para describir).

En esta perspectiva, sin embargo, creo que es imprescindible empezar tomando en consi deración por qué encuentra el cristianismo,

co mo posibilidad existencial, tantas dificultades de entrada, a veces hasta groseras, masivas, se diría que diabólicamente bastas, para llegar al corazón de las gentes hoy. No creo que haya duda respecto de la relevancia que semejante problema espiritual tiene hoy para cualquier persona afecta a pensar.

Y es que creo que hay una general impugnación de lo cristiano que, aunque de fondo es disparatada y hasta se basa en buena parte en supuestos cristianos nunca satisfechos y pocas veces reconocidos, tiene visos de autoridad y contiene, sobre todo, aspectos críticos que es muy importante que se recojan adecuadamente en su elaboración intelectual y emocional contemporánea.

Me refiero a que Occidente y el mundo todo creen que ha llegado, de alguna manera, el momento de saldar cuentas con los errores históricos del cristianismo e incluso, como algún autor popular ha escrito recientemente, con la historia criminal del cristianismo. Se tiene una generalizada impresión de que, en efecto, Dios ha muerto, o, mejor, más nietzscheanamente dicho, que se ha manifestado con evidencia en nuestro presente que Dios nació muerto; y que el Dios muerto es justamente el que preside la historia cristiana, no tanto el que preside las historias próximas de judíos y musulmanes, y menos el que queda desplazado por el Vacío en el Lejano Oriente.

Si se me permite un rápido ir hasta el final de estos planteamientos, a veces sordos, inarticulados, otras veces gritadores y durísimos (un cartel popular en la pared de mi pueblo: *La Iglesia es de todos, quema tu parte*), consideremos que el sentimiento de la masa en mayorías significativas del llamado Primer Mundo es que hemos visto ya el desfile completo de las consecuencias de la idea cristiana: sobre un principio prometedor, vino en seguida la contaminación con el poder político, la embriaguez de ser la religión oficial del Imperio Romano en todas sus versiones, desde Teodosio hasta la Primera Guerra Mundial. Y esta contaminación que ha hecho del Imperio teocracia y del Papado realeza mundana, ha comportado orgullo intelectual, expresado en las Cruzadas primero, la Inquisición y el Colonialismo después, y en medio, la natural secuela de las guerras confesionales, interminables, devastadoras de la unidad espiritual del mundo. Del comunismo de los primeros escritos cristianos, donde se reprocha a los vivos no compartir la miseria de nuestros bienes cuando ya compartimos nada más y nada menos que las primicias de los bienes eternos, se ha pasado a una ideología de poder. En el siglo XVII, a la vuelta de la vergüenza de la paz de Westfalia y la peor vergüenza de un siglo largo desde el saqueo de Roma, pasando

por la noche de san Bartolomé y la quema de Giordano Bruno y el proceso de Galileo, Espinosa, que sólo veía en el cristianismo auténtico paz, amor y alegría, no podía, en cambio, reconocer en el rostro histórico de las confesiones divididas más que ansia y placer del poder. Como él escribe al principio de su tan impresionante *Tratado teológico-político*, se usa en las iglesias enfrentadas la doctrina del pecado original como barrera que contenga el libre vuelo del pensamiento; la teoría del delito de opinión y hasta de pensamiento, como violencia directa sobre las conciencias en favor de las monarquías opresoras; y se llega por fin a forzar a la Biblia a que hable en los supuestos términos de cualquier filósofo pagano, para que su verdad directa se oscurezca definitivamente y a todo el mundo le venga a las mientes que entre las verdades reveladas y las meramente racionales hay un abismo, como lo hay entre la gracia y la naturaleza decaída y degenerada por el efecto del pecado. En definitiva, en vez de la alabanza de la razón y la naturaleza, se las vitupera y calumnia, olvidándose de la creación y la revelación de Dios, que se reemplazan por este tipo espantoso de figura humana, autorrevestida de la autoridad sublime del Cristo, que será andando el tiempo el Gran Inquisidor. Se prefiere la guerra a la paz, la mentira a la verdad, y nada se odia más que la idea de que la libertad y la razón sean de hecho indispensables para que el divino orden empiece a dar serias señales de su llegada al interior de la historia de los hombres, después de que estas señales se hayan entenebrecido tan tremendamente desde Constantino para acá.

Hitler fue educado como católico, y, según recordaba con horror y pena muchas veces Emmanuel Levinas, prácticamente la totalidad de los verdugos nazis, dentro y fuera de Alemania, habían pasado por la catequesis cristiana. Toda esta educación no contuvo el nuevo paganismo de la nación, la raza y el suelo, ni siquiera en personas tan espiritualmente dotadas como Martin Heidegger. Y no lo contuvo no sólo en Alemania sino, como es muy importante recordar, tampoco en la Francia de Vichy, ni en Polonia; pero tampoco en tierras ortodoxas como Ucrania o Rumanía, ni en la mayor parte de la población protestante de los Países Bajos o de Hungría. Después de que el cristianismo no supo refrenar la crueldad de la persecución secular del infiel, desde el siglo XI hasta el XIX, y después de haber dado alas a la colonia y no haber tampoco resistido con verdadera eficacia en ninguna parte a la trata de negros y a las restantes formas de esclavitud y semiesclavitud que comportaba el colonialismo, su médula moral y su misma vida litúrgica debían de estar tan afectadas

como para que también fuera impotente ante la sed de revolución socialista del siglo que separa 1849 del asesinato de Trotsky y dejara a su margen el anarquismo e incluso declarara pecado el liberalismo. Lo que todavía movió generosamente a muchos espíritus judíos, dejó impassible al conservadurismo cristiano en una medida desconcertante. En cambio, el fascismo encontró demasiadas veces colaboración cristiana en Italia, en España y en los países, como la mencionada Rumanía, que se encontraban entre la amenaza alemana y la bolchevique. Finalmente, el crisol liberal que eran los Estados Unidos desde siempre, no frenó el uso de las armas de destrucción masiva, no retrocedió ante la asimilación de la ciencia y los científicos nazis, y no ha sabido luego, hasta el día de hoy, administrar con sabiduría las consecuencias del monstruoso imperio tiránico en el que se había convertido la realización del socialismo; de modo que el mundo se hunde en la desesperación del hambre y la miseria educativa de los países al sur del Ecuador, la violencia resentida del integrismo musulmán y su nueva edad media y la avaricia perfectamente atea de los países ricos.

¿Dónde resuena la voz profética del cristianismo en medio de este caos espantoso?

Dije que no me introduciría en el terreno de los sociólogos, pero no he podido evitar un poco de historia. Repito que la acusación masiva contra el cristianismo realizado en la historia no es justa, pero también insisto en que no es del todo incomprensible, precisamente, que haya en todas partes el difuso sentimiento de si no habremos ya visto demasiado en qué termina disolviéndose la maravillosa llamada de Jesús de Nazaret, el Crucificado Resucitado.

Esto, en cuanto a las dificultades objetivas pero relativamente superficiales del cristianismo hoy. Las más hondas son, en todo tiempo, las que ya hacían pensar a un cristiano tan auténtico y reflexivo como Sören Kierkegaard que la misión de su vida prácticamente había de consistir en recordarse a sí mismo y recordar a sus contemporáneos cuántas y, sobre todo, cuáles son tales dificultades.

## 2.

Pasemos a este segundo género de problemas.

Hay un primer punto que quiero subrayar mucho. Se ha hablado con exceso en las últimas décadas de la vida humana como un proyecto, de cómo la muerte siempre nos ha de encontrar en una zona

aún poco madura de la realización de tal proyecto y de cómo la preparación para una auténtica muerte propia debería ser una tarea esencial de cualquiera de nosotros. Se da a entender como cosa ya averiguada que interrogarse por la fe cristiana actualmente tiene en gran parte que consistir en responder a la cuestión de una presunta misión propia de la vida cristiana como proyecto cultural y moral.

Pues bien, siendo gran verdad que toda vida humana tiene un para qué esencial, un porqué originario, es confusión concebir estas razones y fines con el sentido corriente de la palabra *misión*, o sea, con la idea, como acabo de decir, de un proyecto cultural y moral. La primera evidencia de una vida sensata tiene que ser la obvia posibilidad de morir en todo momento. Todo presente, todo ahora, está ya maduro para el juicio de Dios. El mismo Jesús de Nazaret reflexionó en cómo no tiene ni más ni menos sentido que hayan muerto determinados habitantes de una aldea, en vez de sus vecinos, por la caída de un edificio; y es tema capital de su sabiduría la invitación a que sean imitados los lirios del campo y los pájaros del cielo, que logran, como casi sin haberlo pedido, el pan cotidiano.

Este mismo presente de ahora tiene que estar lleno de pleno sentido, o nunca ninguno podrá estarlo. Si cualquiera de nosotros muere repentinamente, será la misma la causa providencial de su muerte que lo venía siendo la de su vida hasta aquí. Mueren, de hecho, personas que tenían una misión que cumplir y la dejan apenas iniciada. Sobreviven malvados que destruyen cuanto se les acerca. Este presente puro, aislado, en apariencia insignificante, ¿qué plenitud de sentido puede realmente tener, incluso si ya no lo van a seguir muchos otros en los que se vea madurar lo que ahora apuntamos que vamos a llegar a ser y a causar? ¿Cómo es posible que en todo instante, desde la cuna a la sepultura, tenga el mismo sentido que nos muramos? ¿Cómo pensar esta verdad patente a la vez que la existencia del Dios que el cristianismo presenta como Padre de Jesucristo?

Este asunto capital para la comprensión de nuestras mismas vidas sólo admite una respuesta: este pobre presente actual, aun sin tener en cuenta su problemático pasado y su más que incierto futuro, puede por sí mismo, en la perspectiva religiosa cristiana, ser perfecta alabanza de Dios como Amor perfecto, sobre cuya realidad se asientan todas las demás realidades del modo más complejo, misterioso y bello. Contra toda probabilidad, este presente fugaz de plena vida de un ser humano puede dar testimonio de que el fondo infinito y absoluto de todo cuanto existe es el Bien perfecto y trascendente, la Trinidad divina. Para esto, que es tan complicado, que tiene tantas

posibilidades de realización diferentes, es para lo que vivimos y morimos. No hay otra misión superior a ésta o que la abarque. Y esta misión, la única real, puede ser cumplida con perfección por cualquier ser humano en cualquier situación, a cualquier edad, en cualquier sitio.

### 3.

La fe cristiana, según la hermosísima descripción que hace de ella Pablo en el primer capítulo de la Carta a los Romanos, comentando el extraordinario pasaje del capítulo 13, versículos 1-12, del libro deuterocanónico *Sabiduría de Salomón*, consiste básicamente en confiar en el anuncio del discurso sobre la encarnación, la cruz y la resurrección del Salvador, para que esta confianza alimente en adelante el pensamiento y la acción. Y, por otra parte, se trata de una confianza que supone varias etapas –aunque se pueden consumir éstas muy de prisa en ciertos casos–.

Pablo y el autor de *Sabiduría* recuerdan cómo lo que de Dios se podía dar a conocer a las criaturas empieza a manifestarse en la creación del cosmos, de tal modo que cada uno de nosotros nace entre bellezas y gozos que no debe cerrarse a sentir. Partimos, para la búsqueda de Dios, de los bienes deleitables que tenemos a la vista y a las manos, y nuestro goce de ellos suscita naturalmente nuestro afán de conocer mejor el conjunto de la realidad. De lo sensible, dice Pablo, es preciso llegar a lo que ya no lo es: a los *noúmena*, como se lee en el texto de Rom 1, o sea, a las realidades que sólo se entienden, partiendo de las que se sienten y nos están más cercanas. El sentir mismo, en su deleite y su necesidad, nos habrá trasladado, si somos fieles a su movimiento interior, a la esfera de lo revelado inteligible, de lo creado inteligible. Y cuando un hombre verdaderamente piensa, no puede menos que pensar en la fuente suprema de los bienes creados, o sea, no puede sino elevarse, sobre todo racionalmente, a la idea de Dios (Kant evidentemente leía bien a san Pablo, en este sentido). Los filósofos han solido detenerse, agobiados por el mismo buen placer de las realidades sensibles, en algún factor del cosmos, y lo han propuesto a la adoración humana como siendo ya Dios, cuando no era más que una criatura. Pero los que sólo piensan hasta este punto, por alta que sea la realidad inteligible, el noúmeno, que hayan pensado que ya era Dios, merecen el duro calificativo de *mátaioi physei*, *vanos por naturaleza*. Les faltó fuerza

para llegar a conocer al Que es, *Ton Onta*, al Creador. No ascendieron analógicamente de la criatura a su Hacedor, y, en el mejor de los casos, como dice Sabiduría, se detuvieron en lo bello mismo, que, desde luego, es el culmen de las cosas creadas.

En palabras más sencillas, ya cristianas: aquel hombre que de veras ama la realidad, porque de suyo es radicalmente amable, penetra con su inteligencia más allá y más arriba que los mayores filósofos de muchos pueblos, porque piensa que Dios, el Que es, hasta tal punto es el Bien transcendente que ha creado la forma misma inteligible del Bien. Y más sencilla y cristianamente expresado: el que de veras piensa el mundo, llega al concepto, o sea, a la espera, de un Dios libre en su creación, que sólo por el bien, o sea, sólo por amor, la ha querido, la ha diseñado con maravillosa inteligencia y belleza sensible, y la ha construido según su plan perfecto, su divino Hijo el *Logos*.

Aquí termina la búsqueda iniciada en la sensibilidad y continuada en la inteligencia: ha de existir, existe sin duda, un Dios que resume en sí la perfección de la existencia y la sobreabundancia del bien, o sea, cuyo ser es amor precisamente, amor absoluto, preñado de inteligencia y poder.

Ahora el hombre que ha amado correctamente, es decir, desafiadamente, la realidad, ya no puede seguir construyendo a Dios con su razón. Tiene que volverse, por decirlo de alguna manera, a su alrededor. Abandona el pensar *a priori* e indaga en la historia, puesto que la maravilla del cosmos se le manifiesta arraigada en la historia del amor, de la gracia y la libertad de Dios. Indaga para esperar. Más que buscar, como ha hecho hasta aquí, ahora *espera* y reconoce la historia, para ver en ella las señales de la acción siempre nueva de este Dios libertad, amor, gracia.

El hombre que ha meditado la Creación mira en la Historia si no podrá interpretar al menos alguna parte de ella como progreso de la Revelación del Dios amor y libertad, gracia y poder. Necesita ahora, en esta actitud nueva de espera, recibir el anuncio de los hechos portentosos (por el amor y la libertad que significan) de Dios en la historia humana. Los seres humanos somos, para este hombre, relatos de Dios, como dice un teólogo contemporáneo. Si el mensaje, el que llama Pablo *discurso de la cruz*, y que con Moisés y los profetas era discurso de la liberación de la esclavitud, discurso de la donación y la recepción de la Torá, discurso de las traiciones y las fidelidades y las expiaciones –vicarias muchas veces– del pueblo en sus acontecimientos; si este mensaje es realmente proclamado, el hom-

bre que ha entendido quién y qué es Dios, le prestará confianza. Y será regenerado por esta confianza, que le viene del Espíritu, y por ella recibe, como dice el Prólogo de Juan, la gracia de nacer por segunda vez, pero ahora no ya al cosmos y del cosmos, sino como hijo querido de Dios. Y Pablo afirma: quien así ha esperado porque había entendido y no había gozado en vano de la vida y del mundo, pasa ahora a pensar otra vez, con más vigor y tensión que nunca, a la luz del relato del vaciamiento de Dios para el hombre; piensa con el deseo de entender todas las cosas desde el sentido infinitamente misterioso, infinitamente racional y a la vez infinitamente emotivo, de tal relato.

Este pensamiento *narrativo, a posteriori*, pero que supone haber sentido y pensado mucho el mundo y la vida, es *fides quaerens intellectum, pistis gnôsin zetousa*, y más que teología debería recibir el nombre universal, general, de filosofía cristiana o judeocristiana.

Nada hay, pues, en este texto bíblico capital respecto de las relaciones entre naturaleza y sobrenaturaleza, razón y fe, que abone la llamada fe del carbonero, aunque, por supuesto, el pensamiento profundo que nos hace concebir que Dios no ha creado el mundo porque lo necesite, y que el mundo no depende sólo del azar o de la necesidad, es accesible más aún por vía de ejercicio de la libertad y del amor, o sea, por vía práctica, que por vía meramente teórica. Ya san Juan de la Cruz se queja amarga y burlescamente de aquellos que querían tener a Dios sólo hablando; y Kant insiste, con gran parte de razón, aunque recortando quizá el significado real de la expresión, que es sobre todo la razón práctica quien presta realidad objetiva a la pura idea racional teórica de la libertad divina (y aun de la libertad humana).

En una aldea apartada, una humildísima existencia llena de libertad, de amor, de entrega desinteresada a los derechos del prójimo sobre nosotros mismos, puede estar, desde luego, racionalmente abierta a la espera del Dios vivo, amante y libre. A fin de cuentas, es Pablo quien también indica, con toda la hondura posible, que la cerrazón y la vanidad en este problema capital de la existencia es la *kaúchesis*, o sea, la hinchazón, producida sobre todo por la confianza en los propios pensamientos y las propias obras, más que en la apertura a los privilegios del otro sobre nuestro egoísmo. Y la hinchazón, o sea, el engordamiento de uno mismo, el engordamiento del yo, contra el que tan enérgicamente advierten Pascal o Levinas, no es sino la versión directa de aquella ignorancia de la propia y

mortal ignorancia de la que habló a diario Sócrates, hasta que por ello lo mataron.

Mi primer punto ha sido, pues, situándome en el interior de la perspectiva cristiana, procurar desmontar, desconstruir, la hinchazón de la creencia en las misiones culturales y morales de hombres y comunidades, para reducir la auténtica misión de la vida humana a reflejar en cada presente, y, por lo mismo, en un banal presente cualquiera, que sólo el amor absoluto es la clave definitiva –aunque tan improbable parezca– de toda la realidad en su conjunto.

Mi segundo punto insiste en que la fe cristiana, deseosa –el que no es varón de deseos, está en otra dirección y gira en otro círculo, según los textos mismos neotestamentarios– de conocimiento, parte por principio más del ejercicio de la razón que de ninguna otra cosa. Empieza por aceptar en plenitud, con perfecto realismo, el mundo y la historia tal y como son; sigue por el disfrute de los bienes creados y el gozo hondo de la vida, contrastado con los males inmensos, los horribles interrogantes, de los que está más que sembrada y fructificada la historia humana. Piensa, pues, la creación, y termina por reconocer, valientemente y consecuentemente, tanto en la vida privada como en la pública, que ha de existir un Dios perfecta libertad y perfecto amor, cuya revelación progresiva está en la progresiva liberación de los hombres de cuantas cadenas echan ellos mismos a sus cuellos.

La fe cristiana ha de ser, conforme a sus mismos textos ejemplares y a la vida de sus representantes más profundos, aliada esencial de la razón; sólo que la razón no es lo que la Modernidad, en sus cortas visiones racionalistas y positivistas, ha supuesto, sino más bien lo que esta misma Modernidad, prolongando lo mejor de la filosofía antigua y medieval, ha sostenido: que razón no es sólo teoría sino también práctica, y que hay, como los fenomenólogos han defendido y prueban cada día, tantas especies de la razón cuantas son las formas de la evidencia originaria, auténtica, en primera persona –a veces implicando la segunda y la tercera–.

Cuando la razón se concibe con la auténtica amplitud que ya tuvo en Sócrates y Platón y han recuperado recientemente Husserl y sus mejores discípulos, vía Pascal y Kant, se hace realidad aquel lema de Espinosa al que antes hice referencia: no sólo no pone en peligro la libertad de pensar la religión, sino que, al contrario, es una condición suya indispensable, como lo es también de la verdadera paz de las sociedades de todo rango.

Pensar, base de la confianza judía y de la confianza cristiana, pensar con toda la razón, con lo que la Biblia y Pascal llaman el *co-razón* entero, es no sólo imprescindible para la existencia plena sino algo esencialmente fecundo y nutricional. Pensar así no es sino una expansión capital del amor y de la libertad, puesto que hay una razón estimativa y una razón práctica, además de múltiples esferas de la razón teórica, tantas cuantas son las regiones de la realidad, partiendo de lo que los fenomenólogos llamamos el *mundo de la vida* y llegando hasta las regiones más abstractas de las ciencias matemáticas de la naturaleza.

De hecho, una cuestión esencial para la vida espiritual vuelve a ser hoy –aunque jamás ha dejado la actualidad– encontrar el lugar propio para el pensamiento filosófico (narrativo y pre-narrativo), rechazando la idea popular de que el conocimiento verdaderamente tal sólo es el de las ciencias de la naturaleza y, en todo caso, el de las ciencias humanas. El espíritu del ser humano exige absolutamente un espacio propio para este pensar el cosmos y la acción que abra a cada uno, de un modo muy distinto de como la ciencia lo intenta –ella no puede hacerlo en realidad–, a la espera, por ejemplo, del relato de la encarnación, la liberación, la cruz y la redención.

#### 4.

Si consideramos cuál debería ser por principio la primera cara del cristianismo de hoy, sin duda que hemos de recurrir a las llamadas virtudes teologales en su conjunto, pero, en mi parecer, sobre todo a la que hoy resulta más chocante, por decirlo de alguna manera, es decir, a la vez la más necesitada, la más ausente, la más increíble y escandalosa y, por todo ello, también, la más atrayente. Me refiero a la esperanza.

Si me pregunta alguien directamente qué caracteriza sobre todo en la sociedad contemporánea al cristiano, qué lo hace contrastar con cuanto lo rodea y en qué puede consistir primordialmente su ejemplaridad –naturalmente, no buscada como tal sino sencillamente vivida–, diré, sin duda, que la esperanza; pero no la espera de esto o aquello y ni siquiera una potente esperanza global, sino precisamente lo único que puede denominarse virtud teologal cuando hablamos de esperanza: la esperanza absoluta.

A fin de cuentas, explicado el adjetivo «teologal» en términos humanos generales, siempre significa esto mismo: absoluto. Fe teologal

es confianza perfecta en lo absoluto mismo, o sea, en lo único digno de tal clase de confianza, como no se cansó de repetir Kierkegaard a través de todos sus personajes literarios. Y caridad teologal no es otra cosa que apropiación, en la medida finita en que nos es posible, del amor absoluto. Aquí, puesto que nos es inaccesible por completo amar de manera absoluta –sí nos es posible confiar y esperar de manera absoluta, aunque para ello las fuerzas de nuestro ser se hayan de tensar hasta el máximo–, tenemos que conformarnos con el testimonio, muchas veces fugaz o sólo parpadeante, de que el amor absoluto es la clave última de la creación y de la vida en todas sus formas, incluida la vida divina. Es también Kierkegaard quien ha dicho maravillosamente que sólo gracias al Espíritu que nos inhabita en la confianza teologal, podemos nosotros realizar las obras del amor sin ser el amor mismo, sino nada más que portadores limitados e intermitentes suyos.

Nada falta más, en general, que la esperanza. Y sin esperanza, pedir amor es pedir agua a la piedra pómez. Claro que es verdad que sólo alguna forma del amor puede engendrar la esperanza, y claro que es verdad que sin confianza no hay amor ni esperanza. Pero creo que es, con todo, posible sostener que, en principio, el paso primero en el dominio de lo absoluto lo da la esperanza, engendradora de confianza y de amor.

El porqué se hallará descendiendo al río revuelto de la vida humana.

Hay en ésta dos formas activas y dos formas pasivas, hablando de modo muy abarcador, de vivirla. La primera forma pasiva, que se podría comparar al bajo continuo en una composición musical barroca, es la que llamamos normalmente *experiencia*. Tenemos experiencias de continuo. En ellas se nos viene al encuentro la variedad del mundo, la variedad de los hombres. Todo presente nuestro se parece a una explosión que nos alcanza y nos afecta, pero de tal modo que una gran parte de esta constante novedad que recibimos pasivos y fundamentalmente gozosos ya está adelantada en nuestra expectativa, porque siempre el mundo mantiene, dentro de la multiplicidad tan divertida de las experiencias, la misma estructura global, las mismas leyes que hemos inducido de pasadas experiencias. Tener una nueva experiencia a cada momento es confirmar nuestra idea de todas las cosas, pero, a la vez, enriquecerla con nuevos aportes y, muchas veces, corregir sus pequeños defectos: aquel hombre no es tan generoso como yo pensaba, este paisaje aburre antes de lo previsto, aquella teoría atrae cada vez más hondamente...

En su profunda pasividad, cada experiencia nos obliga a una interpretación en términos de las verdades que hemos inducido de las experiencias pasadas. Como si la vida y el mundo fueran un texto que va mostrando siempre nuevos matices, pero que hemos de esforzarnos en leer, y para esta operación sólo disponemos de las claves que nos ha dado este mismo libro enorme que es el mundo.

Nuestra primera forma de vida activa apenas sobrepasa el nivel de la espontaneidad con la que interpretamos la experiencia siempre renovada. Apenas, pero algo sí lo sobrepasa. Me refiero a los *actos* que emprendemos en el seno del mundo experimentado y que, como decía muy bien Kant, vienen siempre a ser consecuencias de las máximas u opciones prácticas que tenemos tomadas, sepámoslo claramente o no. Actos casi rutinarios, con los que respondemos a las necesidades de orden técnico que nos plantean, o a la búsqueda de la felicidad, o al modo en el que hemos aceptado que se deben desarrollar las relaciones interpersonales no demasiado profundas o comprometedoras.

La segunda forma de la pasividad y la segunda forma de la actividad existencial son las dos raras, excepcionales, y en muchas ocasiones se relacionan íntimamente.

En el dominio de lo pasivo, y antes de introducir tantos matices que a la larga resultarán imprescindibles, esta segunda forma recibe en la filosofía de hoy el nombre de *acontecimiento*. Quiero decir con este término una explosión de tal novedad en la realidad, que me abruma, me desconcierta, me deja desarmado para interpretarla, me desorienta. Tengo que irme recuperando luego poco a poco, tengo que ir luego asimilando despacio el exceso de significado o el exceso de antisignificado de lo que ha acontecido, porque en mi experiencia no cabía nada así, porque en ella no había fórmulas ni lugares donde colocar ordenadamente esto tan nuevo, tan fuerte, tan destructivo al principio y, posiblemente, tan constructivo después.

Los acontecimientos son, podría decirse, las experiencias que hacen época en una vida, que marcan profundamente un antes y un después, que piden una reorientación radical de las convicciones, tanto de orden teórico como práctico, en las que estaba basada hasta entonces la vida en cuestión.

Por eso suelen ir ligados a la segunda forma de la actividad, que no es sino la actualización de la libertad en un sentido realmente fuerte: en aquel que Kierkegaard sólo podía describir en sus antecedentes y sus consecuentes pero no por dentro, porque consiste en algo así como *saltar*. Saltar sin conocer si hay del lado de allá suelo

que nos sostenga y, mucho menos, de qué clase será ese suelo y de qué modo nos sostendremos en adelante sobre él.

Mientras sólo aplicamos de modo rutinario fórmulas técnicas, pragmáticas y rudimentariamente morales en nuestro trato con el mundo y las otras personas, no estamos aún siendo profundamente libres, aunque quizá sí ya culpables y, por cierto, responsables.

Los acontecimientos tienen, pues, algo de *revelaciones*, sólo que los hay sombríos y luminosos: casos espantables y auténticos advenimientos de la gracia. Los saltos de la libertad, en los que una nueva opción radical se adopta de pronto, en los que una forma nueva de la vida comienza, suelen responder a estas revelaciones, tanto a las oscuras como a las luminosas. Un acontecimiento terrible es siempre la llegada de un mal propiamente dicho, o sea, de un mal que no podemos ni debemos, en principio, aceptar que venga por bien ninguno. La lucha contra el mal auténticamente tal, contra el dolor en sus formas más crueles, es, a la fuerza, sumamente inventiva a la vez que ardorosa. Como suele decirse, aunque pésimamente, es una lucha a la desesperada. La verdad es que se lucha en ella con tal intensidad y tal novedad de armas justamente cuando el mal no nos ha desesperado sino sólo soliviantado, desazonado hasta casi nuestras raíces vitales. Nuevas confrontaciones exigen nuevas armas, creatividad última contra el antisentido del mal. Y esta creatividad se expresa en una auténtica aventura, un salto adelante.

Así es como Levinas describía o definía el aspecto metafísico propiamente tal de la vida del espíritu: *«morir por lo invisible»*, o sea, saltar, como saltaremos a la muerte, al vacío; pero quizá llevados en los brazos de una esperanza desmedida y separándonos de un mal devorador.

Y cuando, al contrario, los acontecimientos son visitaciones de la gracia, también entonces, igual que en la situación primitiva del paso del Mar de las Cañas o en la situación novísima, refundadora de la existencia, que es la Pascua de Resurrección, el hombre responde a la gracia excesiva con el compromiso fiel del mandamiento; con la apropiación, lo más honda y sincera posible, del amor, que debe ahora pasar a través de nuestra vida, hacia los demás, a la imagen de cómo nos ha atravesado ya a nosotros mismos el amor absoluto, perfecto, nunca bien entendido ni bien correspondido, de Dios.

Los acontecimientos marcan, pues, los hitos de la existencia, revelan un aumento de la verdad primordial, añaden a la creación más sentido aún, incluso cuando lo hacen por la vía del encuentro con el sinsentido del mal. Porque la extrema sensibilidad al mal, a su peli-

gro más grave y desolador, es una nota central, imprescindible, del cristianismo, hoy y siempre. En sus términos, si el Hijo de Dios termina en un suplicio vergonzoso su historia humana, ¿cómo podrá nadie tomarse con relativa ligereza la cuestión del mal? Ningún salto fue nunca tan libre y grave, tan llevado por el amor y sólo por él, como el de Jesús de Nazaret a los brazos de su Padre en la cruz, en medio de las tinieblas de toda la naturaleza y de toda la historia.

El cristiano, que jamás debería arrogarse el orgullo violento de suponer que su carrera exige cruz y, por tanto, verdugos humanos que sean sus enemigos, sí debe, en cambio, permanecer atento a los abismos de la desgracia y del dolor, a sabiendas que le exigirán, para que su imitación de Cristo no sea una farsa, saltos de libertad que no puede del todo tener previstos, como no puede prever la novedad genial de los acontecimientos que le aguardan, por la providencia de Dios, en el futuro oscuro de su vida.

La historia ha probado infinidad de técnicas de ingeniería social, y lo ha hecho muy especialmente en los últimos dos siglos. A veces, como ha ocurrido con la revolución liberal, con bastante éxito; otras veces, como ha ocurrido con las revoluciones bolchevique y fascista, con espantosa miseria en todos los sentidos. Se ha hecho un gasto de buenas intenciones y de intenciones diabólicas como para justificar dos lemas recientes: que *todos los héroes están muertos*, de manera parecida a como en Auschwitz *los santos fueron los que murieron antes del final*; y que el siglo XX es el *cementerio del futuro*. La esperanza se ha desvanecido y se ha diseminado, en el mejor de los casos, en un polvo de pequeñas esperanzas, cuando no ha sido reemplazada por el vacío de la nada.

Emil Fackenheim ha subrayado poderosamente cómo nuestras actuales empresas de recuperación de sentido para la acción política están todas bajo sospecha: son demasiado fáciles, ahora que no vivimos dentro de los muros del antimundo que es un campo de exterminio; y las que se diseñaron antes de 1940 no lograron detener el rumbo de la historia hacia esos campos y hacia las demás catástrofes de fin del mundo a las que empecé refiriéndome. Lo único que aún acepta este pensador, muerto hace un par de años en Jerusalén, lugar de su último retiro, es cuanto sirvió *allí y entonces* para hacer frente a la barbarie incluso con el sacrificio completo de sí mismo.

Pues bien, los portadores actuales del cristianismo tienen hoy el deber primordial de conocer a fondo, sin remilgos, sin edulcoraciones, la historia del mal, incluida, desde luego, la historia del mal que han producido las mejores intenciones, cristianas o críticas del cris-

tianismo. Tienen que estar educados a fondo, como pedía Kierkegaard, en la posibilidad de que, desde luego, las formas ya conocidas del mal se reiteren, si la acción de los hombres buenos no logra pararlas a tiempo; y tienen que intentar esta imposible educación basándose en las catástrofes ya ocurridas, tratando de discernir desde ellas cómo afrontar las subidas imprevisibles del mal satánico en la historia personal y en la colectiva. No por eso se verán investidos, hinchados, por una misión de ingeniería o reingeniería social enorme y quizá gloriosa. El martirio, si llega, de ninguna manera podrá tener el rostro de la gloria histórica y de la misión cumplida y destinada a seguro triunfo póstumo. Aunque los relatos de la bondad infinita de Jesús le hagan anticipar repetidamente su resurrección, hubo de intervenir el poder perfecto del Padre sobre la historia y la naturaleza para que ésta se produjera y para que, sobre todo, el grupo cobarde y desesperado de los antiguos discípulos experimentara un acontecimiento muy superior en fuerza de gracia al mero hecho de hallar una tumba vacía.

Medidas, en la proporción pequeña en que seguramente ello es posible, la magnitud y la amenaza del mal, el cristianismo da en seguida testimonio de que cabe vivir de la esperanza absoluta, no sólo de grandes esperanzas que puedan repetir, en definitiva, las catástrofes del pasado. El cristiano espera fehaciente y práctica y amorosamente lo que el ojo no vio ni el oído oyó ni las manos son capaces de construir. Más aún: espera lo que no sabe lúcidamente que espera ni el más puro de los nunca puros del todo corazones humanos. Espera que el dolor inmenso de tantas personas aplastadas por el mal no sea explicado por la sabiduría de Dios, sino resucitado absolutamente en Su Juicio; espera, pues, lo absurdo: que el pasado sea reformado; que el Crucificado ciertamente venga, en la gloria de la Resurrección, a cerrar y borrar y cambiar la historia y a llenar de sentido y gozo a los que ni siquiera tuvieron atisbos de qué puedan ser estas realidades escatológicas pero también presentes, por el misterioso designio de Dios, de alguna manera en muchas vidas humanas. Todo este horrendo desequilibrio de los destinos de los hombres será destruido; toda la cizaña se arrojará fuera y desaparecerá en el fuego; nada más que el amor ocupará los espacios de los cielos.

El cristianismo no se ha de limitar a esperar la ya inconcebible paz perpetua dentro de la historia, sino todavía mucho más que eso. No se limita, como solía pensar Miguel de Unamuno una vez superada la esperanza socialista meramente intrahistórica, a esperar el re-

greso de la inocencia perfecta, antes del pecado personal de cada hombre, antes de Adán mismo. Sin duda, esta imagen del cielo es sublime, pero todavía no está a la medida de la esperanza absoluta, que va siéndolo paralelamente a como va tomando perfecta conciencia del abismo del mal.

El futuro de Dios no se deja dibujar ni siquiera como la densidad suma de la existencia, como el acto puro de existir. Todos los hombres hemos atravesado alguna vez –quizá con mínima, tímida, conciencia; quizá con toda la fuerza emocional posible– el acontecimiento capital de la congoja de comprender que no queremos ni morir para siempre ni vivir para siempre. Levinas llama al conjunto del ser y el no ser el *Hay*, y los mismos pensadores del Barroco, que intuían este *Hay* como todos lo intuimos, concibieron el deseo de no haber siquiera nacido, para no vernos puestos en la alternativa insufrible, casi invivible, en la que de hecho estamos, y que se ve abarcada por el espanto del *Hay* incesante, del ruido caótico, *tohu wabohu*, del ser y el no ser, para siempre uno u otro.

Lo que espera la esperanza absoluta, para toda existencia consciente, más allá de la historia y la muerte, no es, por decirlo de alguna manera, simplemente la resurrección, sino algo así como resucitar dentro de la resurrección: una forma de vida que más bien sea *de otro modo* que toda vida concebible o imaginable, como ha dicho con extraordinaria palabra y maravilloso acierto Levinas. La alteridad que amamos y hacia la que vivimos, la que se nos revela en cada acontecimiento y, sobre todo, en el más frecuente pero no por ello menos poderoso y menos acontecimiento, que es el encuentro interpersonal auténtico, el verdadero pasar el tiempo hacia el futuro, hacia el otro lado del salto de la libertad y la responsabilidad, no es la alteridad del ser en plenitud, porque ya conocemos de sobra la congoja de no poder dejar de ser lo que somos ni aun muriendo, de no poder abandonar el impersonal horror del *Hay*. La alteridad esperada, revelada, siempre aún esperada en el futuro de la redención, siempre amada aun en formas que sólo el Espíritu, y no ya el hombre, puede realizar, es fundamentalmente la del Bien, más allá del ser, más allá del Uno, más allá de todo haber.

Si dejamos perfectamente al margen de nuestra consideración los tópicos y acudimos, como he intentado hacer, a la esencia del cristianismo en su historia, sus textos y, sobre todo, la existencia de sus místicos, el portador del cristianismo será, sobre todo, este hombre que espera sobrellevar una esperanza absoluta, la única esperanza absoluta, que apenas se deja decir en términos como los que acabo

de usar. Espera en la esperanza absoluta; no tiene certeza de contera, porque no se ha visto confrontado aún con el mal más terrible –nadie se ha visto en tal trance– y no sabe si hará traición; pero confía, con confianza perfecta, en que la esperanza lo habita, lo mantiene abierto hacia el futuro. Confía en confiar perfectamente en que la esperanza absoluta es la clave de su vida. Y esta confianza y la esperanza que es su objeto y término al mismo tiempo que su primer origen, sólo se atestigua muy modesta y misteriosamente en las obras del amor: aquellas que quedan lejos del amor absoluto pero que, pese a eso, quizá atraen sobre la vida de alguien un acontecimiento de gracia cuyo origen no es el hombre sino el amor que lo atraviesa.

Cada cual es responsable de su lucidez ante la realidad, ante los saberes, ante el mal y su historia. Todo esto es, según el cristianismo, el terreno de la inteligencia que en cierto modo sube hasta la prueba, por analogía audaz, de que Dios existe como libertad y amor perfectos. Todo esto es el suelo vivo de la existencia espiritual de la que cada uno es responsable y que, de no ser realizada con hondura, deja al sujeto sin defensa, vano, ante la crítica implacable que la conciencia hace de uno mismo en su fuero íntimo. Así lo dice también Pablo, y así creo que podemos interpretar una parte siquiera de su mensaje supratemporal. Él sostiene, con durísima pero esperanzadora palabra, que de todo esto es responsable cada hombre en primera persona: de acoger el mundo hermoso y necesario y gozable, de pensarlo radical y valientemente, de elevarse hasta la noción adecuada de Dios. Él dice que carecemos de defensa ante nuestro tribunal interior y, por tanto, ante Dios y el prójimo, si no procuramos llegar hasta este extremo, para el que, como he intentado decir una y otra vez, no se necesita mucho tiempo ni mucha instrucción, sino, más bien, mucha penetración en la bondad.

Todo este trabajo que es pura responsabilidad de cada individuo humano no aporta ya la esperanza absoluta. Claro que no. Pero sí introduce en una esperanza abierta, en un *sí abierto* al futuro de Dios, por la vía de haber logrado pronunciar algunos *noes* absolutos respecto del mal y su hermano mayor, la falsedad. Dicho en los términos del cristianismo, cuando el Espíritu confía dentro del hombre en el relato de la Encarnación, el Vaciamiento, la Cruz y la Resurrección, el íntimo juego de mutuos reforzamientos de las virtudes teológicas comienza en el centro activo de la existencia.

Desde este secreto de experiencia mística cotidiana, en combate con los acontecimientos, saltando al Bien perfecto, mejor dicho, ha-

cia el Bien perfecto, siempre con el criterio del cuidado atentísimo del prójimo, es como el cristiano ha de vivir en el testimonio puntual, ahora, en cualquier ahora, de que Dios, el Padre de Jesucristo, realmente funda todas las cosas y las está ya recapitulando en Sí.

Mi tesis es que la experiencia mística cristiana –que debo decir que se me presenta como la más plena– no es sino aquella forma de la vida dentro de la cual aparecen vivos y en todo su poder los múltiples factores que he tratado de captar desde la perspectiva del filósofo de la religión. Quede para la osadía del sociólogo señalar la distancia entre la meta ideal y los hechos concretos.

*Solicitado el 28 de abril de 2008*

*Aprobado el 10 de abril de 2010*

Miguel García-Baró  
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)  
mgbaro@chs.upco.es