

DESPERTAR RELIGIOSO Y CONOCIMIENTO DE CRISTO

PABLO DOMÍNGUEZ PRIETO
FACULTAD DE TEOLOGÍA "SAN DÁMASO"
MADRID

El deseo de plenitud en el hombre es un hecho evidente. Todo hombre busca dicha integridad existencial. En esa búsqueda de plenitud, la necesidad que el hombre tiene de autotranscenderse es también un hecho incuestionable, pues la experiencia personal de la contingencia se presenta como un dato que se impone a la subjetividad: y ese apunte contingente conlleva la incapacidad de saciarse a sí mismo la sed de absoluto.

Es ese el contexto en el que debemos circunscribir la experiencia religiosa: el encuentro del hombre con "lo santo", con lo divino –aunque hemos de decir más propiamente "encuentro del hombre con el Santo, con Dios"–, es el lugar de la plenitud. La religión y la santidad son, en este contexto, dos términos fenomenológicamente correlativos.

Pues bien, ¿dónde situar la santidad? ¿Nace del hombre? ¿Se debe a él? ¿Cómo entenderla? Cuando en el hombre se da un despertar religioso, ¿es el solo fruto de la aislada subjetividad? ¿O, acaso, la subjetividad es expresión de una realidad ontológica ajena a ella?

Cabría afirmar que el despertar religioso es un aparecer del ansia de santidad. Acerquémonos a esta cuestión al hilo de una evocación alegórica de Rubén Darío, en su afamada obra "Los motivos del lobo":

Déjame en el monte, déjame en el risco,
déjame existir en mi libertad;

vete a tu convento, hermano Francisco,
sigue tu camino y tu santidad.

El poeta increpa a Francisco –el santo de Asís–, para que se vaya con su santidad a otra parte. Y es que la santidad le parece un asunto personal, estrictamente encerrada en el ámbito personal. A fortiori, la religión sería un hecho absolutamente subjetivo, sin basamento ontológico alguno. Parece que estamos encerrados en los pretendidos límites absolutos de la persona humana, y que la religiosidad no es sino un efecto de la sola decisión del ser humano.

El santo de Asís no le dijo nada.
Le miró con una profunda mirada,
y partió con lágrimas y con desconsuelos,
y habló al Dios eterno, con su corazón.
El viento del bosque llevó su oración.

Es verdad, ante este libérrimo y desgarrador grito “del lobo”, Francisco no tiene argumentos. Porque el error que él intuyó radicaba en el fundamento. A ello me referiré.

Dos pueden ser, bajo mi opinión, los contextos –no disjuntos necesariamente– en los que ubicar los errores acerca de la comprensión de la religiosidad en el hombre, y, en consecuencia, de la concepción de la santidad: la desnaturalización y la secularización. Los primeros olvidan la referencia de la religión a la auténtica trascendencia de Dios; los segundos postergan cuál es la auténtica realidad de Dios.

I. LA DESNATURALIZACIÓN DE LA RELIGIÓN Y DE LA SANTIDAD

En un artículo publicado el 13 de mayo de 1910 en *El Imparcial*, Ortega y Gasset –en un acto de gran violencia semántica– catalogaba a Pablo Iglesias de “santo”, aunque “ejercitado” en una “nueva santidad, la santidad enérgica, activa, constructora, política, a que ha cedido el paso la antigua santidad quieta, contemplativa”. “Parece un hombre –añadía Ortega y Gasset– traspasado íntegramente por una idea. Pablo Iglesias es todo socialismo (...) es una magnífica incitación al respeto, porque es la transustanciación de la idea socialista”.

Ahí está la primera de las desnaturalizaciones de la noción de religiosidad –y de santidad–: la mera configuración con unos supuestos valores o ideas. Esta noción de religiosidad no es sino un reduccionismo intelectualista. Reducción de la religión al mundo de nuestras ideas: sólo ideas. ¿Acaso sólo las ideas configuran existencialmente al hombre? Acudamos a la época helénica del pensamiento para descubrir los primeros vestigios de este reduccionismo.

Los griegos no sólo descubrieron una armonía universal del cosmos, sino también la necesidad de un ordenamiento en relación con él. Como conciencia y asimilación de este ordenamiento la *areté* devino justicia, sabiduría y santidad en Sócrates. Todas estas propiedades son distintas entre sí, pero están unidas en función de un ideal de formación de conocimientos, de respeto a las normas establecidas y de práctica vivida sin las cuales no puede darse la felicidad humana. Aquí no se trata, desde luego, de la heroicidad del guerrero, sino de la heroicidad de vivir la *areté* cada día.

Esta concepción eticista de la santidad, quede claro, no está excluyendo un cierto más allá. No excluye el arribo a un mundo perfecto, al Hades. Tema distinto es qué sea éste y cuál sea su naturaleza. Es de temer que nos sigamos moviendo en el mundo de las ideas, de las solas ideas.

En efecto, el viaje al más allá que se relata en el Fedón es la fabulosa geografía del otro mundo y del destino de las almas. El mito presenta las almas de los muertos en su camino al Hades, donde, portando nada más que su *paideia*, se enfrentan al destino correspondiente. La senda es de difícil acceso, y hay *daimones* o guías divinos que acompañan a las almas sensatas y ordenadas, al tiempo que las corruptas vagan errantes y finalmente son conducidas violentamente. Tras el oportuno juicio, las almas que vivieron con cierto grado de moderación, van a la laguna Aquerusia a ser castigadas y purificadas de sus delitos y premiadas por sus buenas acciones. En cambio, las que cometieron sacrilegios son arrojadas para siempre al Tártaro. Los pecadores que en la vida de mortal cometieron injusticias, pero que luego fueron objeto de remordimiento, durante un año viven en el Tártaro hasta que la corriente de los ríos Piriflegetonte y Cócito los arrastra para que pidan perdón a los que agravian y así poder unirse a ellos. De no acontecer, los condenados

volverían a repetir la misma vuelta. Los que destacaron al vivir con justicia y santidad, sin embargo, son liberados de las regiones subterráneas y ascienden para habitar la verdadera superficie de la tierra. De entre ellos, todas las almas que, gracias a la filosofía, han sido purificadas viven sin cuerpo para toda la eternidad, en una morada aún más bella, de inefable felicidad.

Algo parece claro en esta versión platónica: la religiosidad y la santidad son sinónimos de perfección moral, de *paideia*. ¿Se puede sostener este planteamiento con un rigor intelectual firme hasta el final? Como he indicado, nos encontramos ante un grave reduccionismo de la esencia misma de la religión: su desnaturalización.

Una religión que no lleva consigo la idea de un Dios trascendente, realmente existente más allá de la idea misma ¿es acaso verdadera religión? Para responder a esta cuestión, paradójicamente, Sartre nos puede ayudar a encontrar la clave. Aunque disienta profundamente de sus personales posicionamientos, considero su discurso de una lógica intachable. Quede claro que le concedo la corrección formal, en modo alguno la material. Me refiero ahora a lo que explica en un texto de su obra *El existencialismo es un humanismo*, en el que sale al paso de un grupo de intelectuales franceses que quieren construir una ética plenificadora basada en unos “valores” atópicos:

Cuando hacia 1880 algunos profesores franceses trataron de constituir una moral laica, dijeron más o menos esto: Dios es una hipótesis inútil y costosa, nosotros la suprimimos; pero es necesario, sin embargo, para que haya una moral, una sociedad, un mundo vigilado, que ciertos valores se tomen en serio y se consideren como existentes a priori; (...) un pequeño trabajo que permitirá demostrar que estos valores existen, a pesar de todo, inscritos en un cielo inteligible, aunque, por otra parte, Dios no exista. Dicho en otra forma (...), nada se cambiará aunque Dios no exista; encontraremos las mismas normas de honradez, de progreso, de humanismo, y habremos hecho de Dios una hipótesis superada que morirá tranquilamente y por sí misma. El existencialista, por el contrario, piensa que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el bien a priori, porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honrado, que no haya que mentir; puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay

hombres. Dostoievski escribe: 'Si Dios no existiera, todo estaría permitido'. Este es el punto de partida del existencialismo.

Curiosa paradoja: para Sartre, sólo en Dios –que es una realidad sustancial y concreta– podría sostenerse la causa de una plenitud objetiva y liberadora; sin embargo, al no creer en Él –al no ser capaz de creer, como más de una vez afirmara– no tiene más remedio que sostener que la vida humana es angustia, porque, dicho con sus palabras, “el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado en cada instante a inventar al hombre”. Así, para Sartre, la vida humana, por mucho que corra, por más que se afane, es angustia, es náusea, es la antesala de la nada.

La religiosidad sin un Dios real, no es religiosidad. La santidad sin religiosidad es una quimera. No pudiendo estar de acuerdo con los planteamientos de fondo del filósofo y dramaturgo parisino, sin embargo, sí podemos abrazar una de sus conclusiones acerca de la esencia misma de la religión: una religión sin Dios no es religión.

La Edad Media reaccionó contra esta secularización, y la *receptio* de la reflexión griega fue variada en aspectos esenciales. Eso sí, gracias a la reflexión teológica. Detrás de la imagen del guerrero y del monje –dos modelos sociales que corresponden también a “funciones” sociales significativas para la época del medioevo– se delinea la figura del “santo”. El “santo” no es algo así como el “buen chico”, ni siquiera podemos afirmar que es el hombre de la coherencia moral. El ideal de la santidad no reside propiamente en la coherencia moral sino en una apertura a la totalidad. Y esta no es sino la auténtica religiosidad, porque consiste en reconocer que Dios es la fuente de todo y que Él tiene que ver con todo.

Por eso, el santo es “el hombre de la totalidad”. Experimentando la situación concreta que le toca vivir, descubre y reconoce que todo tiene una sola fuente y raíz: el Dios verdadero que se ha vuelto una Presencia viva y operante en medio de la vida concreta. De tal manera, que la unidad y la armonía entre el hombre, la naturaleza y la historia, es asegurada no en virtud del poder humano, sino a partir del reconocimiento de Dios como origen y consistencia de todo. Él es el único Santo. Sólo de Él surge el auténtico despertar religioso, la veraz religiosidad.

Una vez visto que sólo en Dios se fundamenta la auténtica religión, hemos de pasar al segundo de los riesgos a los que me referí: la secularización. ¿Cuál es la genuina experiencia humana de la realidad de Dios? ¿Quién o qué es ese Dios Santo? Según sea la respuesta, así se verá una u otra noción de religión.

II. LA SECULARIZACIÓN DE LA RELIGIÓN Y DE LA SANTIDAD

Toda secularización de lo cristiano no es sino consecuencia de la secularización de la figura misma de Cristo. Aunque aquí pudiéramos hacer referencia a la monofisita negación de la humanidad de Cristo, con sus consiguientes consecuencias acerca de la significación de la vida histórica del hombre; aunque aquí pudiéramos referirnos a la nestoriana negación de la divinidad de Cristo, con la secularizante pseudodesmitificación de todo lo que se vive en el seno de la Iglesia; aunque aquí pudiéramos subrayar el exceso pelagiano, descendiente ontológico de la postura de Nestorio y de Teodoro de Mopsuestia, considero que la referencia al gnosticismo es, en definitiva, la más concluyente a la hora de desentrañar la concepción secularizada de la religión y, por ende, de la santidad.

Si sólo Dios es santo, la esencia de la “santidad en el hombre” no es sino alcanzar esa “trascendencia” que al hombre le es ajena por naturaleza; que sólo por pura Gracia le puede ser participada. No obstante, la idea de trascendencia es aquí el nuevo punto de batalla.

En el pensamiento griego, el concepto de trascendencia va ligado a la pregunta por la realidad última, ya se trate del Bien platónico (fuente del conocimiento y del ser), ya se formule como el “ser en cuanto ser”, al modo de Aristóteles. Así, para gran parte del helenismo, la trascendencia rebasa al ente y constituye la plena identidad del ser, a la vez que se manifiesta en tres esferas ónticas: el cosmos, la polis y el ámbito de lo divino.

Con el gnosticismo no nos encontramos con una trascendencia sólo accesible por la revelación, como ocurría en el hebraísmo, sino con una “integración de la totalidad”, con una “unificación de la multiplicidad” y una superación de la dife-

rencia en la identidad. Una doctrina en la que se perciben reminiscencias de las concepciones “primordiales”, pero que se distingue de ellas en un punto fundamental: la trascendencia aparece como accesible al “logos”, quedando así disminuida respecto de su carácter absoluto.

Con esta cosmovisión gnóstica nos topamos con una trascendencia que se predica unívocamente del “Theós” y del mundo, de manera que ya no cabe señalar un hiato ontológico entre ellos, como el que va a exigir la noción de “creación”.

La radical novedad en la noción de trascendencia, y por ende, de religión, nace del encuentro del hebreo-cristianismo con la filosofía griega. Dos fases lo caracterizan.

En un primer momento, la irrupción de la trascendencia auto-revelada produce un desplazamiento de los esquemas filosóficos en las mentes de los creyentes y una desconfianza hacia ellos. Semejante actitud, anunciada ya en el discurso de Pablo en el Areópago, pone de manifiesto la distancia entre el logos griego y la *pistis* cristiana.

Por otra parte, la figura de Ireneo señala un hito importante en el modo de concebir la trascendencia cristiana, deslindándola fundamentalmente de los excesos de la sofía gnóstica y de todo intento de hacerla accesible únicamente a través del conocimiento. El reino de la inmanencia no está simplemente llamado a un “saber” acerca de la trascendencia, sino a una efectiva participación o comunión con ella. “Comunión” que adquiere su más perfecta expresión en el cristianismo, basado en la unión trascendencia-inmanencia que se hace presente en Cristo y que no se limita a ser una *coniunctio oppositorum*, en la que uno de los opuestos anularía al otro o sería absorbido por él, sino una alianza en la que el ámbito divino interpela a la humanidad y hace posible una relación dialogal.

En este sentido, afirma Zubiri que Dios no está presente al hombre como realidad-objeto sino como realidad-fundamento.

Por tanto mi 'relación' con Él no es una 'consideración' teórica sino 'intimación' vital. Sólo el fundamento es término de religación (...) No es una mera presencia real sino un despliegue de la propia fundamentalidad religante en la constitución misma del

Yo, es decir de mi vida. Y este despliegue es justo lo que entiendo por función de Dios en la vida¹.

La plenitud del hombre, dirá Zubiri, es la vía que lleva a Dios. El hombre va a Dios “en la plenitud misma de la vida, a saber: en hacerse persona”².

Es, por tanto, la Creación, “la casa de la religiosidad”. Puesta esta base, se puede dejar ya a Rubén Darío que siga existiendo en su libertad, pues si no se retira de su existencialidad creada se acabará topando con él único que le puede hacer Santo: El Verbo Encarnado.

CONCLUSIÓN

Hemos de afirmar, pues, que la presentación íntegra del misterio de Cristo –en tanto Revelación plena del misterio de Dios– es conditio para un recto despertar religioso que no incurra en los reduccionismos que se han descrito. Y no cabe presentar el misterio del Verbo Encarnado ajeno al hecho de la Creación, en la que se sitúa la religación ontológica del hombre a Dios.

Por eso, desde nuestra perspectiva cristiana, no son dos momentos distintos –el despertar religioso y la asunción del mensaje cristiano–, sino que responden a un único momento antropológico, aunque puedan, obviamente, entenderse procesualmente. La transmisión de la fe y el despertar religioso mismo no han de situarse sustancialmente en dos momentos distintos, pues es sólo desde el misterio del Verbo Encarnado a cuya imagen hemos sido creados –aunque no se sepa–, desde donde cabe entender adecuadamente el hecho mismo de la religiosidad en el hombre. En el fondo, la inseparabilidad entre Creación y Redención es el trasunto de esa consecuencia catequética a la que me he referido, y que hace del despertar religioso un primer momento del conocimiento de Cristo: el Único en quien el hombre puede unirse en Santidad a Dios Padre.

¹ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios* (Madrid 41988) 160.

² *Id.*, 344.