

Fe cristiana y humanismo

Dios puede ya no parecer necesario como causa para explicar los hechos mundanos, pero es quizás la única alternativa razonable para tener esperanza de que estos no son hechos sin razón de ser.

El proyecto humanista no es lo mismo que el proyecto de salvación ofrecido por la persona de Jesús.

Nuestra necesidad de profundizar la fe apunta al paso de una concepción de Dios como causa «sobrenatural» a un Dios como única posibilidad de «Sentido».

Antonio Bentué | Teólogo



El «humanismo» es lo mismo que el proyecto de «salvación» ofrecido por la persona de Jesús? Si fuera que sí, ¿sería aún necesario el evangelio? Y si no, ¿qué es lo que aporta el mensaje cristiano que no aporte el humanismo?

Ofrezco un acercamiento a esta pregunta a través de tres tópicos distintos.

«SECULARIZACIÓN» Y «HUMANISMO» GLOBALIZADO

El proceso de «secularización» va vinculado al de «globalización». Y ha resultado de la capacidad técnica que ha hecho posible la cultura occidental para hacerse presente en todos los rincones, así como para conectar a los diversos grupos humanos con lo que ocurre en otros puntos del planeta. Pero esa globalización ha sido fundamentalmente una expansión de las formas culturales del mundo occidental dominante, consideradas como propias de la Modernidad, sobre todo de los países más avanzados en la tecnología. Y tal expansión se ha hecho también en función de los intereses expansivos y dominantes de esos mismos grupos de poder, lo cual da al concepto de globalización su profunda ambigüedad y provoca reacciones de rechazo en diversos ambientes.

Supuesta esa ambigüedad, quiero describir el proceso cultural que ha desembocado en tal cultura moderna, así como en la crisis posmoderna.

El ser humano, a diferencia del resto del mundo animal, es un animal que se hace preguntas por la realidad a la cual se enfrenta. Ante cualquier objeto, no puede dejar de preguntarse: «Eso, ¿qué es?». Para responderse ese interrogante, intuye que tiene que descubrir las causas que han determinado que ese objeto sea, y sea así. Ese es el concepto aristotélico de ciencia («el conocimiento por las causas»). Intuye además que no puede haber nada que no tenga causa (según el evidente principio



© Ricardo Abarca

de causalidad). Ahora bien, ante realidades notables (salida del sol, tsunamis, movimiento de los astros...), esa intuición lo lleva a postular causas sobrenaturales muy poderosas, como única forma de explicar lo observado en la naturaleza. Y ante tales poderes experimenta el temor sagrado y busca la manera de controlar esos poderes desconocidos, para dejar de sentir temor frente a ellos. Así surgen los dos aspectos básicos de toda cultura religiosa premoderna: el «mito», como explicación de los fenómenos observados —a los que considera producidos por causas sobrenaturales—, y el «rito», como intento de acceder a esos poderes y ojalá tenerlos controlados (=actitud mágica en el rito).

Con raíces medievales (siglos XII-XIII), por la introducción en Occidente del pensamiento inductivo aristotélico (gracias a la versión al árabe, hecha por los musulmanes Avicenna y AVerroes), surgió la raíz del pensamiento inductivo propio de la Modernidad. Este pensamiento rechaza la visión platónica idealista —la de las ideas innatas— para explicar el origen del conocimiento humano y la sustituye por el pensamiento inductivo. No hay ideas innatas, sino que el conocimiento surge a partir de la observación concreta de lo real a través de los sentidos, gracias a la capacidad de la abstracción por parte de la inteligencia humana.

A partir de esa perspectiva, surge la cultura moderna que representa un paso desde una cosmovisión premoderna mítico-ritual, como forma de comprender y manejar la realidad, a una cosmovisión científico-técnica, en el sentido moderno del término. Ese paso progresivo se suele denominar «proceso de se-

cularización». En su versión radical está el ateísmo, como la no necesidad de postular causas sobrenaturales para explicar nada de la realidad observada (ese Dios causal premoderno ha muerto, según la famosa expresión nietzscheana). Y el hombre, con su capacidad científico-técnica, lo sustituye con ventaja (humanismo ateo).

A partir de esa euforia, surgen las tres utopías modernas principales para responder a los tres problemas fundamentales de la existencia humana, que son la muerte, la inconsistencia del vivir y el problema de la convivencia. El hombre puede esperar de sí mismo, primero, la superación de la muerte gracias a la utopía de la inmortalidad de la nación o de la raza a la cual pertenezca el individuo. Así podrá participar personalmente de la «Inmortalidad de la patria o de la raza». En segundo lugar, puede esperar el logro de la consistencia de la vida, gracias a la utopía del «Progreso» permanente, como resultado de la ciencia y la técnica modernas. Finalmente, puede esperar la superación del problema de la convivencia, gracias a la utopía socialista que promete

el fin de la opresión, y que todo el mundo amará a todo el mundo, gracias al triunfo de la lucha política emprendida por las clases proletarias.

Sin embargo, el siglo XX hizo evidente el fracaso de esas tres utopías: el escándalo nazi, fundado en la utopía de la raza, así como el escándalo de las barbaridades cometidas en nombre de la seguridad nacional, derrumbó la utopía de la raza o de la nación inmortal; la utopía del «Progreso», como promesa del paraíso en la vida, entra en profunda crisis como resultado precisamente de la ciencia y la técnica que amenaza con problemas ecológicos graves, así como con las explosiones atómicas, que pueden hacer invivible el planeta; y finalmente, la utopía socialista entró en grave crisis con el derrumbe del Muro de Berlín y la *Perestroika*. Se produce así una decepción, también globalizada en muchos ámbitos del planeta, respecto a las utopías modernas. Y es en esa línea de cultura de la decepción o del desencanto que surge la denominada posmodernidad. Frente al desencanto, y ya adquirida la cosmovisión moderna secularizada, nos quedamos sin el pan de la escatología premoderna religiosa y sin el pedazo de las utopías modernas que pretendían sustituirla con ventaja.

Por eso la posmodernidad tiende a conformarse con una cultura del presente fugaz, sin ilusiones escatológicas ni utópicas. «No busques peras al olmo», «lo bailado y lo comido es lo que se tiene a la mano», tal como lo propugnaba ya el antiguo *Eclesiastés*.

EL PROBLEMA DEL «SENTIDO»

Sin embargo, la pregunta porfiada del ser humano va más allá de la cuestión de las causas explicativas de la realidad y de su control técnico. El interrogante más profundo es sobre el sentido que todo esto pueda tener, frente al riesgo de que todo haya sido por nada, absurdamente. Esa conciencia de que los hechos no garantizan su razón de ser o sentido, constituye propiamente la angustia propia de la existencia humana (angustia es, precisamente, la «conciencia del absurdo»). La

•
*El problema fundamental
del humanismo autónomo es
precisamente su incapacidad
de autofundarse, dándose, a sí
mismo, Trascendencia.*
•

pregunta acuciante es: ¿estamos condenados a la angustia, o a su evasión por medio de «alienaciones» que intenten sacar de la conciencia esa pregunta «heavy» de fondo, conformándonos a entretenernos sólo con las preguntas y las manipulaciones «light» de los hechos en su proceso de causa-efecto? De esta manera, en el corazón de la posmodernidad hay profundos «vacíos de sentido» que pueden llevar a la conciencia a experimentar el ser mundano como «insoportablemente leve» (Kundera), haciendo imposible la «felicidad», incluso hasta favorecer el suicidio como escape frente al absurdo.

Es como si ante un tapón de corcho, nos preguntáramos por las «causas» descubriendo la máquina de hacer tapones como única explicación; pero que la conciencia se planteara después: ¿cuál es el sentido de ese tapón y de todo el proceso de fabricación que se ha dado desde la máquina de hacer tapones al producto «tapón de corcho»? ¿O es que todo se reduce a hacer tapones por hacer tapones, sin razón de ser, sin un sentido que permita trascender el mero proceso fáctico? Pues bien, si ese tapón (la realidad) tiene que tener sentido, la única alternativa es postular que tiene que haber una botella, como único fundamento de «sentido» del hecho «tapón». Es así, aunque la botella no aparezca en el proceso que va de la máquina al tapón, puesto que no se necesitan botellas para fabricar ta-

pones, sino máquinas que los hagan. Ese nuevo enfoque fenomenológico repercute en el replanteamiento de lo religioso. Dios no es ya necesario como «causa» para explicar los hechos mundanos; pero es quizá la única alternativa razonable para poder tener la esperanza de que los hechos mundanos no hayan sido, en definitiva, «absurdos», hechos sin razón de ser, puesto que el ser siempre termina en la nada. Dios no es, pues, máquina de hacer tapones, sino que es «botella». Él es la única posibilidad de fundamento trascendente de «sentido» para un mundo y una existencia humana amenazada en sí misma del «absurdo» de que todo en definitiva sea y haya sido «vanidad de vanidades» (*Eclesiastés*).

Es aquí donde radica la necesidad de profundizar la fe, y la fe cristiana, en esos términos. De una concepción de Dios como causa «sobrenatural» a un Dios como la única posibilidad de «Sentido». Y desde ahí replantearnos la correcta pregunta teológica sobre todas las afirmaciones del Credo: ¿Qué *sentido convincente* puede tener lo que afirmamos creer? Solo así la fe podrá ser experimentada como salvífica. Puesto que todo lo que creemos lo creemos «por nuestra salvación», ¿de qué nos salva creer en las afirmaciones del Credo? Solo si descubrimos que tienen sentido convincente, la libertad será capaz de decidir en esa dirección. Y, así como la conciencia del absurdo es la «angustia», solo la conciencia del sentido es la Felicidad, la cual es la única capaz de motivar a la libertad (como fundamento ético).

LA POSIBLE Y «ESPERADA» TRASCENDENCIA

El problema fundamental del humanismo autónomo es precisamente su incapacidad de autofundarse, dándose, a sí mismo, Trascendencia. Puede que todo lo que haya hecho el ser humano haya sido vanidad de vanidades, que acaba en la nada, como una gran torre de Babel. Pero, a pesar de la angustia suscitada por esa conciencia del absurdo posible, ¿es razonable abrirse a la esperanza que funda la felicidad como conciencia de sentido?

La tradición del evangelio pone en boca de Jesús el realismo de la angustia como tentación asumida realmente por Jesús mismo, al verse enfrentado al riesgo de que todo haya sido por «nada» en su vida: «Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34). Pero no cayó en la tentación y es lo que Lucas recoge al poner en su boca, como última palabra, la Esperanza en su expresión confiada: «Padre, en tus manos encomiendo mi Espíritu» (Lc 23, 46). Es la confianza de que Dios, aunque no salve de la muerte, salva en la muerte. Es decir, la fe es la confianza de que Dios salva como Dios y no como mundo. Esa salvación es fundamentalmente la fe en que la realidad autónoma, amenazada de absurdo en su propia autonomía (todo pudo ser, en definitiva, por nada), está fundada en lo que Dios es, su propia Vida. Y esa es la trascendencia gratuitamente entregada por Dios a la vida y la muerte autónoma, así como a todas las acciones humanas. Como lo expresa el texto paulino: «Si no tengo Ágape (el Amor gratuito que es el mismo Espíritu de Dios), aunque hable lenguas de ángeles y logre grandes eficiencias, no soy nada» (1C 13). En esa misma línea es que Lucas da el verdadero sentido de la petición a Dios, señalando: «Cuánto más el Padre del cielo dará su Espíritu Santo a quien se lo pida» (Lc 11, 13). La fe no es, pues, solo ni fundamentalmente mi decisión humana de creer, con su propia envergadura psicosocial y sus propios voluntarismos, sino que, siendo mi propia decisión de creer, esta es el Don gratuito del Espíritu de Dios en mí, garantizando así la trascendencia de mis propias decisiones autónomas. Si no fuera así, todas esas decisiones, por humanistas que hayan sido, podrían, en definitiva, haber sido por nada. Como lo expresa un gran exégeta del Nuevo Testamento: «Únicamente la experiencia del amor de Dios (Gracia) transforma el corazón endurecido del hombre, liberando al individuo de sus condicionamientos y haciéndolo así capaz de romper las estructuras limitadas. En esto consiste precisamente la novedad revolucionaria del mensaje de Jesús»¹.

El proyecto humanista no es, pues, lo mismo que el proyecto de salvación ofrecido por la persona de Jesús. Dicho en otros términos, la salvación cristiana no consiste en un proyecto meramente ético, sino en la garantía dada por la presencia del Espíritu de Dios que otorga al voluntarismo humano ético su verdadera trascendencia. Esa salvación es hoy más necesaria que nunca, para garantizar la trascendencia de un humanismo amenazado de intrascendencia en su propia autonomía (iposmodernidad!), tal como lo reconoce el mismo posmoderno Fernando Sabater: «El problema actual y el de mañana, respecto a la ética, consiste en saber si, una vez abandonado su refugio en la trascendencia (=secularización), podrá evitar la caída en la intrascendencia, es decir, en la banalidad...; el mal es, en efecto, la forma más aguda de la banalidad, la resaca destructiva del abandono de la trascendencia»².

Lejos, pues, de alienar al hombre de su propia acción intramundana (=religión como opio del pueblo), la esperanza de salvación incondicionada en Jesucristo ofrece al hombre la garantía de fundamento trascendente, la cual puede constituir la motivación más profunda e incondicionada con vistas a su propio compromiso ético humanista.

- *La esperanza de salvación incondicionada en Jesucristo ofrece al hombre la garantía de fundamento trascendente, la cual puede constituir la motivación más profunda e incondicionada con vistas a su compromiso ético humanista.*
-

Esa es la verdadera identidad de la salvación cristiana. No son las obras humanistas las que salvan, sino que la «salvación es Gracia» (=presencia del Espíritu de Dios) que garantiza la trascendencia de esas obras. De esa manera, las obras no son causa de la Gracia, sino que son su consecuencia, motivada por esa misma conciencia de Trascendencia recibida gratuitamente. Creo que deberíamos redescubrir y desbloquear el cristianismo de todo el peso histórico que ha ensuciado su verdadera identidad de salvación, la única que puede realmente garantizar la trascendencia del humanismo autónomo: «Es Dios quien actúa en nosotros tanto el querer como el actuar con buena voluntad» (*eudokias*, Fil 2, 13). Y esa acción divina en nosotros hace que nuestras obras humanistas, siendo nuestras, sean infinitamente más que nuestras; es decir, siendo voluntarismo propio, sean, en nosotros, el Otro que les da Trascendencia (Rm 8, 26-27). Como lo expresaba San Agustín: «Dios es el *intimior intimo meo*» (más íntimo que mi propia intimidad).

De otra forma ¿«a quién iríamos? ¡Solo Tú tienes palabras de *Vida eterna!*» (Jn 6, 68). **MSJ**

1 M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Sígueme, 1973, p. 89.

2 *Ética como amor propio*, Madrid, Ed. Mondadori, 1988, p. 312.