

Experiencias religioso-intelectuales a lo largo de mi vida de cristiano

ENRIQUE MIRET MAGDALENA

Licenciado en Ciencias y ex-profesor del Instituto Superior de Pastoral (Madrid)

La formación que me proporcionó la Iglesia de pequeño no fue nada satisfactoria. El libro de religión que tenía en mi colegio —el Liceo Francés— no sólo no me ayudó, sino que me produjo fuertes problemas de enfrentamiento entre la ciencia, que me enseñaba el profesor de biología, y lo que en él se afirmaba como enseñanza obligatoria, y doctrina de fe, en la Iglesia católica.

Estudiaba entonces el bachillerato, y estaba a la mitad de sus cursos, cuando sufrí este primer problema. Antes no había tenido ninguno. Yo era un chico religioso ya que sentía, más o menos profundamente, la religión; pero era este sentimiento para mí importante, sobre todo conforme pasaron los primeros años de estudio en el colegio. El primer centro de enseñanza al que fui era el de los jesuitas de Zaragoza, ciudad donde viví hasta los seis años, en que toda la familia se trasladó a Madrid.

Mi religión tenía un matiz ligeramente idealista, que con los años aumentó. Recuerdo que mis tres características intelectuales eran: un idealismo, como el que luego leí en Berkeley, y más tarde lo conocí mucho más matizado en el Cardenal Newman; un sentido de la responsabilidad, un poco impropio de mis cortos años, que también me lo razonó y desarrolló este

intelectual, convertido del anglicanismo al catolicismo, que me marcó para toda mi vida, a veces demasiado rígidamente; y, por último, ese sentido religioso muy íntimo, que nunca me abandonó, a pesar de los múltiples avatares de mi larga y compleja vida.

En Madrid fui, y allí hice mi primera comunión, al colegio de los Hermanos Maristas, que estaba en la calle de Los Madrazo. Mi recuerdo no es tan bueno como el que tuve con jesuitas de Zaragoza, donde está en mi memoria un venerable y afectuoso religioso que me tomó gran cariño: el padre Blanco. En cambio aquí no encontré la misma acogida, sino más bien despegó y carencia de interés por mi manera de ser reconcentrada. Incluso llegaron a decir a mis padres que yo, dado mi carácter idealista, no servía para el estudio. La primera comunión no tuvo ninguna reacción emotiva para mí: fue un acto rutinario en mi vida. Yo creo que esto me ocurrió por el ambiente que allí viví, en el cual sólo interesaban las notas académicas y el comportamiento externo, cuando yo vivía espontáneamente otra cosa.

La entrada a los ocho años en el Liceo Francés cambió totalmente mi vida escolar. Allí, no sé bien por qué, se estimularon mis capacidades externas, que parecían medio muertas, y, a partir de entonces, tenía siempre las mejores notas con gran facilidad y sin necesidad de esforzarme.

Era un colegio laico, pero se daba en él clase de religión. Mi familia era muy cumplidora, más mi madre que mi padre, aunque los dos eran católicos e iban a misa los domingos. Mi madre era de novenas y rosarios, pero no demasiado presionante. Yo recuerdo muy bien que vivía la experiencia religiosa ya desde aquella época, y el ir a un colegio laico me la estimuló viendo a algunos compañeros poco interesados en la religión, porque me parecía que perdían con ello algo importante para sus vidas, según lo que yo sentía en mi intimidad.

Creo que ese descubrimiento del sentido de responsabilidad que tuve en ese colegio fue su ambiente laico quien me lo

despertó, quizá por vivir sin presiones ni exterioridades, y me acercó también hondamente a Dios. Algo parecido a lo que cuenta Newman que a él le pasó y que sólo años más tarde leí. Tendría diecisiete años cuando cayó en mis manos su libro con las bellísimas confesiones tituladas *Apología pro vita sua*, que fueron un refrendo decisivo de mis vivencias. Decía este gran pensador católico: «la existencia de un Dios presente —según mi opinión personal— presenta la mayor dificultad, si bien se impone a nuestro espíritu con la máxima fuerza». Y confiesa, como me pasaba a mí, y me sigue pasando, «que de ello estoy tan cierto como de mi propia existencia». Lo cual no quita que me ocurra también lo que le pasaba a este gran creyente: «que cuando quiero dar a esta certeza una forma lógica tengo dificultad para hacerlo de modo que mi espíritu se encuentre satisfecho». Así es como llegué a darme cuenta de que no hay concepción alguna de Dios que me convenza. Por eso fue para mí de gran ayuda saber lo que dijeron de El los místicos católicos —igual que los que no eran católicos, o incluso algunos agnósticos—; para ellos intelectualmente era «la nada», «el vacío» o «el desierto», y ninguna cualidad positiva se podía decir de El, sino sólo lo que no era, como señala San Agustín (*in Psal.* 82), pues «si lo que vas a decir de Dios lo comprendes, eso no es Dios; porque si pudiste comprenderlo, comprendiste otra cosa en lugar de Dios» (*Serm.* 52).

Esto es lo que a mí me ocurría, a pesar de que este mundo da un desmentido en muchas ocasiones a esta experiencia. Por eso yo siento y creo que «sin esta voz que habla dentro de mi conciencia, sería un ateo», como también le pasaba a Newman. Es el sentido moral no impuesto por nadie, sino que brota de lo más hondo de nuestro interior, lo que me demuestra ser verdad la experiencia que de Dios tengo, y que se me manifiesta moralmente más que de ningún otro modo.

Años después también vi unas razones probables a favor de su existencia, sacadas inductivamente de la astrofísica y de la nueva ciencia física, como les pasa a grandes intelectuales como Jaspers, que le llama «el Englobante», o Davies «el Diseñador», o Hoyle «la Gestalt del mundo», o «el principio de con-

creción» de Whitehead, o «el principio integrador» de Whittaker, quizás el que más se acerca con su concepción a mi experiencia, ya que intelectualmente Dios es para mí la hipótesis que mejor explica el conjunto de mis experiencias religiosas, científicas, artísticas y morales. Sin embargo, todo ello deja muy frío, siendo muy superior lo que aporta la experiencia personal de todo lo que es fundamental en la vida.

Años después se me hizo todo intelectualmente más claro al leer la discusión del padre Copleston con Bertrand Russell en la BBC, en el año 1948. Plantearon el tema de Dios en un diálogo por demás sincero. Y en él decía Copleston: «la experiencia religiosa... creo que puede decirse que la mejor explicación de ella es la existencia de Dios».

Y, ¿qué es la experiencia religiosa, si es que puede describirse con palabras?: «la conciencia amante, aunque oscura, de un objeto que irresistiblemente le parece al sujeto de la experiencia algo que le trasciende». Es «algo que no puede ser imaginado ni conceptualizado, pero cuya realidad es indudable, al menos durante la experiencia». Esto es lo que dice un filósofo que, además, es creyente. Sin embargo, lo mismo señala un agnóstico, como el marxista y profesor de matemáticas, Lombardo Radice: «la identificación positiva y gozosa —dice— con una realidad que nos supera y nos completa», y que muchos aparentemente no creyentes pueden tener.

Ese es el fondo que yo, más o menos imperfectamente, he vivido siempre desde niño, a pesar de todo el daño que los propios dirigentes de mi religión me han hecho, o de las cosas poco convincentes que me han dicho y no he podido aceptar.

Por eso pienso que la verdad es sinfónica, como sostiene Von Balthasar. Es la armonía que descubrí, poco a poco y año tras año, entre mis experiencias, mi intelecto y las principales enseñanzas de Jesús en el Evangelio, y lo que muchos personajes cristianos —perseguidos en vida por la Iglesia, y siglos después elevados a los altares por el sentido de la fe que tienen los fieles— han vivido en sus azarosas vidas y en su pensamiento, casi siempre muy originales.

Un libro que influyó profundamente en mis ideas fue el *Catecismo de los incrédulos* del filósofo padre Sertillanges, O. P. Recuerda que esta idea de la verdad como armonía de ideas y hechos fue la postura de Platón —la cual emplea Sertillanges en su capítulo dedicado a la «Apología interna del catolicismo»—. Platón fue, además, el que me salvó de la crisis religiosa más profunda que tuve de muy joven.

Después de los disparates que leía en mi manual de religión, titulado *Nociones de Religión y Moral*, escrito por el profesor del Instituto de San Isidro de Madrid, lugar donde nos examinábamos todos los años, fue Platón quien me sacó de mi atasco, y no ningún libro o enseñanza católicos.

En este manual, que teníamos que aprender de memoria para aprobar, se decían cosas tan peregrinas como éstas: «ateos prácticos hay muchos, por desgracia; especulativos, ninguno»; y, sin embargo, los veía yo cerca de mi familia, entre sus amistades. Decía este sacerdote que se oponía a la fe el «darwinismo», que se nos enseñaba en la clase de biología, sin que el profesor fuese ningún ateo; y lo mismo enseñaba sin apelación de la «generación espontánea», que habían sostenido, sin embargo, los antiguos escolásticos, incluso Santo Tomás, sin merma para su fe; y no se podía pensar tampoco que ningún Papa hubiera podido equivocarse alguna vez, y quien así pensara no podía por menos de caer en herejía, y del «infierno —afirmaba— que la creencia universal es que está en el centro de la tierra».

Mi idealismo me salvó, porque daba más importancia a mis vivencias existenciales que a tales explicaciones, que me parecían inaceptables por lo superficiales y risibles.

Mis tíos se dividían en dos: los que entonces llamaban mis padres anti-católicos, y que tenían grandes inquietudes intelectuales, y los que eran católicos a machamartillo, si bien mucho menos cultos, aunque no por eso menos inteligentes. Pero mi preocupación, a los dieciseis y diecisiete años, era ésta: ¿se puede ser católico, como yo lo era, y persona culta? Porque empezaba a gustarme la cultura, y el ejemplo familiar me producía una fuerte preocupación.

Pero uno de ellos, hermano de mi madre, me quiso iniciar en lecturas de categoría; y me regaló los *Diálogos* de Platón en la edición económica de Bergua. Consulté a mi confesor y éste, sin mucho entusiasmo, me dijo que podía leerlos.

Recuerdo, como si lo viviera hoy, el impacto que su lectura me produjo. Su belleza, su manera de razonar, su claridad, sus intuiciones tan profundas que coincidían y ampliaban lo que yo vislumbraba, su idealismo de la mujer especie, el Dios vital que allí aparecía como la experiencia de la belleza y la bondad, que para nada tenía que ver con las abstractas y poco convincentes concepciones de los libros de religión, de los catecismos, y que se vertían con pelos y señales en los manuales de teología o filosofía: este descubrimiento me llenaba de gozo, que apenas podía contener. Era todo ello el «summum» y el desarrollo de lo que tímidamente había vislumbrado ser el mundo de lo religioso. Fue esta lectura cuidadosa la mejor apologética que nunca he leído, y que disolvió, como por ensalmo, la gran preocupación del conflicto que había creído ver entre religión y cultura. Esa gran objeción, que se presentaba a mi intelecto, con motivo de la postura de mis tíos anticlericales, fue perfectamente resuelta y asumida, pues me di cuenta de que eran más religiosos que la parte más cercana de mi familia, que era, sin embargo, externamente practicante. Sin embargo, esto no me apartó de la práctica católica, sino que la entendí con una nueva luz más vital. Su profundo simbolismo, tanto en la liturgia romana como en el lenguaje de los místicos, supuso para mí un nuevo desarrollo de lo religioso. Me di además cuenta, ante esta lectura, de que la existencia profunda era la clave de la religión y no el legalismo aplicado a la ética, o a las costumbres y ritos.

Sin embargo, todavía tenía que superar una deformación de mi pequeña cultura, demasiado impresionada por mi inclinación a la exactitud matemática. Yo era un buen alumno de esta ciencia. Tenía especial facilidad y atractivo hacia ella; y no podía comprender el gusto por la literatura o la música. Me costó mucho darme cuenta de lo que dice uno de los más grandes matemáticos, lógicos y filósofos de este siglo, Alfred North

Whitehead: «la exactitud es un engaño». Y ciertamente lo es, junto con el criterio de evidencia que ella esgrime, como ha demostrado Ch. Perelman en su agudo libro *Justice et Raison*. Pero entonces yo no conocía nada de todo esto, y únicamente, gracias a la influencia de varias experiencias y circunstancias nuevas, pude superar esta parcialidad mía, sin perder nunca el papel decisivo de la propia razón en todo; pero sin olvidar nunca, desde entonces, que la razón es siempre una «razón vital», como me enseñó Ortega años después, cuando lo leí despacio durante la guerra civil.

Puse, de este modo, a la razón en su sitio, superando el carácter escrupuloso excesivo que mi formación matemática me había dado. Escrupulos en lo intelectual, lo mismo que en lo moral. A este propósito quiero aclarar que los libros demasiado silogísticos no me convencían. Me parecían excesivamente simplistas, y que deformaban la realidad. Y pongo un ejemplo: el del extenso libro de las *Nociones de Apologética* del presbítero Negueruela, considerado en España y Sudamérica el mejor libro de teología fundamental que había en nuestros ambientes. Era una obra descarnada, con unas ínfulas apodícticas que a mí me repelían, y con un modo de razonamiento silogístico totalmente infantil, propio de mentes de poca categoría intelectual. Pero ese era el ambiente que privaba entre nosotros en los años treinta. Desde entonces desconfié de la presentación silogística del razonamiento, y conste que no había leído ninguna de las críticas que contra él se habían hecho. Tuve que esperar, para saberlo, a la lectura de *El Criterio* de Balmes que, a pesar de lo poco profundo de muchas de sus enseñanzas, tenía razón al hablar de muchas cosas, entre otras al hacer la crítica de este método de exponer y desarrollar el pensamiento. Este pensador del sentido común llama a las reglas de los silogismos «frivolidades» e «inutilidades». Es lo que muy acertadamente subrayó en 1946 Bertrand Russell: «la teoría formal del silogismo es insignificante», de tal modo que «cualquiera que desee en la actualidad aprender lógica, perderá el tiempo si lee Aristóteles o a cualquiera de sus discípulos». Y, en 1956, el filósofo de la ciencia Hans Reichenbach decía lo mismo que la profesora de la Universidad de Lyon, Marie-Louise Roure, en

su inteligente estudio *Logique et Metalogique*, donde recuerda que ya Leibniz demostró que varios de los silogismos tradicionales eran imperfectos; y el filósofo de las matemáticas Couturat amplió con todo rigor esta crítica, que muchos católicos ni saben ni han asumido. Hay otro hecho histórico de gran trascendencia, recogido en la obra del profesor F. Rostand, *Souci d'exactitudes et escrupules des mathématiciens*: la realidad de los numerosos errores que esta concepción ingenua de la evidencia ha producido en los más famosos matemáticos, y que ha costado años y aun siglos para caer en la cuenta de ello.

Este modo de razonar, sin matices ni suficiente análisis crítico, dejándose llevar de una ingenuidad racional, provocada muchas veces por la identificación de la filosofía con el lenguaje, y con su gramática —como subraya Russell en su crítica del aristotelismo—, ha producido muchos errores y crisis dentro del catolicismo, por su intelectualmente defectuosa exposición y defensa. Y a mí me las produjo, si bien las ideas vitales adquiridas en el plano religioso fueron las que me salvaron de los estragos que a otros produjeron.

En moral los escrúpulos se me curaron con el conocimiento y aplicación del «probabilismo», del que tanto usaron y abusaron los jesuitas, porque había adquirido poco a poco la concepción de Newman: que la convergencia de probabilidades —que es a lo más que podemos aspirar los humanos en el camino hacia la verdad— es el criterio definitivo de certeza en todo, y no el que siguen las mentes artificialmente formadas en el método silogístico, al uso directo o indirecto eclesiástico. Es lo que tan inteligentemente analizó y observó Newman en su *Grammar of Assent*.

Otro daño también muy importante —y aun quizás más— me lo hicieron las obras superficiales y carentes de todo rigor sobre la vida de Jesús, como la tan popular del jesuita padre Vila-riño. Por su factura simplista, aunque aparentemente rigurosa al dar por sentadas muchas cosas que la historia no puede aceptar, me costó muchos años tener un atractivo religioso por la figura de Jesús, que siempre lo veía distante y hasta como si

fuera un personaje demasiado ficticio. Es lo que más me costó comprender del cristianismo, porque no se habían escrito libros de divulgación crítica por católicos serios, como por ejemplo los actuales de Trilling o de Fitzmyer. Ni los jesuitas Prat, Lebreton, o Grandmaison, a pesar de su mayor aparato crítico, me convencían. Mi razón, ni mi sentido científico, podían aceptar ciertas afirmaciones que una mente independiente no podía asumir. La figura de Jesús, que de esos libros se desprendía, era la única que yo conocía. Sólo, muchos años después, con la lectura y el estudio de críticos cristianos, como H. Braun y Bornkamm, junto con un judío como Levine, me han reconciliado con el verdadero Jesús, permitiéndome reestructurar su figura real tan convincente y tan atractiva hoy para mí. El primer paso me lo hizo dar Karl Adam, que me ayudó a comprender el aspecto absolutamente humano de Jesús: el hombre absoluto y definitivo de San Pablo, como se desprende de sus epístolas, cuando se le traduce bien. Característica que explica a nuestra cultura la afirmación propia de otra cultura, como la que supuso decir, por influencia helenista, «Jesucristo es Dios»; y cuya realidad no puede ser entendida hoy a través del galimatías de inspiración griega de naturalezas y personas. Si Jesús es absolutamente humano, Dios está en él, puesto que Dios es el absoluto.

Ese agnosticismo mío sobre el concepto de Dios lo encontré, mucho después, expresado por dos filósofos católicos tradicionales, pero inteligentes: el dominico padre Sertillanges, y el profesor del Collège de France, Étienne Gilson. El uno decía que el catolicismo sostiene respecto a Dios un «agnosticismo de definición», y el otro mantiene un «agnosticismo de representación». Dios sería, como dijo el filósofo medieval más científico, San Alberto Magno, «el innominable y el omninominable». Lo que había dicho San Anselmo, y repetido el católico Descartes, confusamente reproducido todavía en nuestro tradicional catecismo del P. Astete, cuando contesta que Dios es «lo más excelente y admirable que se puede decir o pensar». Sería así el «omninominable». Pero lo estropea ese catecismo, tan popular en España durante siglos, añadiendo una definición simplista, recortada y parcial de Dios, que para colmo de desdichas

lo llama «Señor», con lo que identifica antropomórficamente al infinito inabarcable, al llamarle «un Señor», y poner en El además una serie de cualidades positivas, que San Agustín y Santo Tomás habían enseñado que no podían afirmarse en rigor de El, porque nada podíamos decir de lo que es, sino sólo lo que no es.

Cuando empezó la República ingresé en la Juventud Católica de mi parroquia de San Jerónimo, en Madrid. Allí nos juntamos tres grupos de jóvenes entusiastas: el monárquico de los Borbones, el carlista, el liberal moderado de corte republicano y el demócrata profundamente social de inspiración cristiana. Yo era de estos últimos, porque acababa de leer un libro del sacerdote catalán Angel Carbonell, titulado *El colectivismo y la ortodoxia católica*, que produjo un gran impacto en la izquierda española de entonces —y sin brindarle la más mínima atención la derecha católica—, pues defendía con acopio de razones morales, históricas, sociales y teológicas la posibilidad de ser un católico socialista, incluso de Estado, hasta en su forma más radical. El censor oficial había sido un gran experto en doctrina social de la Iglesia —el jesuita padre Guitart—, y le había dado el «nihil obstat», a pesar de reconocer lo original de su postura, con la que él mismo no estaba personalmente de acuerdo; pero noblemente reconoció que las razones alegadas por el autor eran de tanto peso que no podía por menos que rendirse a la evidencia de su legitimidad, por infrecuente que pudiera ser tal postura en un católico.

Desde entonces no pude menos de ser un convencido de la izquierda social sin paliativos. Me parecía lo más congruente con el Evangelio, y con los principios sobre el derecho de propiedad, sustentados por nuestros teólogos del siglo XVI, los dominicos Vitoria y Soto, y los jesuitas Molina y Suárez, y me parecía que el libro estaba en esa línea, si se aplicaban a la circunstancia histórico-social que existía en tiempo de la monarquía y república.

Sin embargo, no siempre me encontraba a gusto intelectualmente en aquella Juventud Católica, que —eso sí— tenía gran

entusiasmo, gran sentido apostólico, un profundo sentido litúrgico y gran idealismo sin duda, pero al mismo tiempo le sobraba en mí sentir romanticismo, y un cierto paternalismo seglar de algunos de sus dirigentes, inspirados en un San Pablo confuso y barroco, lleno de conceptismos. A mí me gustaba más «la primacía del Logos sobre el Ethos», que defendía por entonces Guardini, en su *El espíritu de la liturgia*, así como me atraía la severidad de la liturgia, que no estos romanticismos poco sólidos y poco racionales. Yo creo que por eso surgió, después de la guerra civil, este sentimiento abigarrado del «monje soldado» del nacional-catolicismo de los años cuarenta, y el falangismo católico del P. Llanos —cuyos dos hermanos habían sido pilares de esta Acción Católica, hasta que los mataron en el año 1936—; o del romanticismo de la Orden Jerónima, de tanta tradición española —y en la que entraron muchos de ellos—, hasta que todo ello dramáticamente se vino abajo, como a mí me parecía que tenía y debía ocurrir.

Dos autores influyeron positivamente en mí también: el P. Laburu, cuyas inolvidables conferencias cuaresmales, para universitarios y profesionales en la Iglesia de San Isidro, durante la República, recordaré toda mi vida; y un libro popular de apologetica, el del norteamericano P. Comway. Ambos reconocían los errores cometidos por la Iglesia en su historia, como producto de su humano desarrollo, y que me abrieron a un catolicismo crítico, que siempre ha fortificado mi fe en el cristianismo, porque éste me apareció desde entonces como la paradoja perfectamente asumible de la dignidad del Evangelio y la indignidad de los cristianos, estén arriba o abajo de la escala jerárquica. Una Iglesia de hombres y para hombres no podía ser de otro modo: ése era su atractivo precisamente, siempre que no se divinizaran sus fallos y errores, como muchos pretenden, buscando razones traídas por los pelos, que no constituyen una defensa real.

Dije que yo era refractario a la música y a la literatura porque no entendía su entraña. Me parecía una pérdida de tiempo, ante la exactitud de la ciencia. Pero el ejemplo de otros amigos, que también apreciaban la ciencia, me chocaba, y sospeché

que algo no funcionaba en mi actitud contraria a las letras. Por eso decidí dedicarme a escuchar música, asistiendo a los conciertos dominicales que se celebraban por las mañanas en el Cine Monumental, e intentar —con mi asistencia— vivir lo que allí escuchaba. Mi asombro fue grande, porque al poco tiempo sentía una profunda emoción espiritual, oyendo los acordes de la orquesta, y la belleza de la armonía musical —que apreciaba especialmente en Wagner, Debussy y Stravinsky—, y que extrañamente coincidía con el descubrimiento que había hecho de la verdad de lo religioso, como una armonía de elementos diversos, como una verdadera sinfonía, si bien no la había identificado hasta aquel momento con la esencia de lo musical. Y otra cosa parecida me ocurrió con la literatura. Empecé con la lectura de dos literatos católicos muy distintos: Alarcón y Pereda. Y los dos, por caminos muy diferentes, me entusiasmaron también con la belleza de sus ficciones, que me parecían coincidir con la vida profunda del ser humano, y sus vivencias más hondas, aunque a lo mejor no hablasen directamente de lo religioso. Con estas dos experiencias había conseguido traspasar la barrera que la ciencia me había puesto en los ojos, ocultándome una mitad de la realidad. Y esto me sirvió para comprender de otro modo el valor de la liturgia católica, especialmente de la romana, con esa contenida emoción que produce, como si fuera una sonata de Bach. Descubrí que era esta «*lex orandi*» la que me descubriría la «*lex credendi*», y no al revés, como equivocadamente me habían enseñado mis lecturas de manuales de religión y de teología, lo mismo moral que dogmática. Todo ello me ayudó a desarrollar mi religión como experiencia, no sólo emotiva, sino racional; experiencia compleja que era la razón fundamental de mi fe en ella; pero que a veces se bloqueaba tal vivencia con esa concepción académica, que los manuales católicos al uso me daban de ella: ¡qué de falsas y poco vitales distinciones leía en tales obras, producto de sus poco religiosos autores, por muchos títulos teológicos que tuvieran!

Yo estuve durante dos años encerrado, en la época de la guerra civil, en una embajada, para salvarme de la persecución que me amenazaba por querer irme jesuita, cosa que durante esa

experiencia profunda de mi vida deseché, prefiriendo una opción plenamente seglar, aunque queriendo vivir lo religioso con plenitud. Allí me dediqué a la lectura, sobre todo de nuestros clásicos profanos y religiosos, descubriendo su profundidad humana e intelectual. Es entonces cuando tuve otra muy positiva experiencia religiosa. Mi actitud convencida y razonada, pero respetuosa de cualquier otra postura, me concitó el respeto de todos y su confianza, por causa de tal convicción religiosa sin alharacas ni demostraciones, pero sincera.

Los libros más pesados que, en otras circunstancias difícilmente hubiera tenido paciencia de leer, cayeron en mis manos y me los engullí. Recuerdo sobre todo dos: la *Filosofía fundamental*, de Balmes, un prodigio de prosaísmo de aburrido sentido común, y la apasionada *Historia de los heterodoxos españoles*, de Menéndez Pelayo, no exenta de atractiva erudición, a pesar de su obsesión de ortodoxia. Otro libro que resultó para mí decisivo fue *La Ciencia Española*, de este último autor, que me sorprendió por su apertura contra el plumizo escolasticismo clerical, lleno de inútiles distinciones y análisis verbales, sin consistencia real. También leía la pequeña *Historia de la Filosofía* de Balmes, que me chocó por lo respetuosa que era —a pesar de su moderación— con autores que los manuales religiosos me habían presentado como el colmo de los errores intelectuales. Otra historia de la filosofía me hizo igualmente bien, por otra razón muy distinta, la que escribió el P. Zeferino González. Este autor me hizo ver que el «summum» del pensamiento filosófico cristiano no estaba en Santo Tomás, sino que había una rica variedad de pensadores, contrarios a su postura en el Medievo, entre los que me atraía el racionalista y crítico Durando, que arremetía contra tirios y troyanos dentro del pensamiento católico, porque no convencían a su razón omnímoda, de la cual se sentía tan orgulloso.

Pero entre todos tengo que decir que se llevó la palma el ya citado padre Sertillanges, para mí un excelente y ejemplar filósofo católico, que no se dejó nunca amilanar por las persecuciones directas o solapadas de la autoridad eclesiástica. Se guió por su razón, y el tiempo se la ha dado. En su excelente resu-

men filosófico-teológico, que llama *Catecismo de los incrédulos*, da una orientación de los prenotandos de la fe, y de sus principales enseñanzas; es un libro verdaderamente inteligente, que me resolvió muchas dificultades que los manuales corrientes, y aun las obras más extensas de teología católica, me proporcionaban. Por ejemplo, la concepción verdaderamente infantil que dan de la creación. Entonces era costumbre rechazar la evolución, como contraria a la fe, y él la defendía. Pero eso no era lo peor: lo más equivocado era hablar, como si fuese algo evidente para un creyente, de la creación «ex nihilo», como si de la nada pudiera salir algo. Yo todavía le he oído esta equivocada interpretación a un pensador católico, que respeto por otros motivos intelectuales: es el profesor y amigo Laín Entralgo. En su excelente curso sobre *Cuerpo y Alma* repetía esta idea, como si fuese la postura única de un creyente como él. Sin embargo, hacía muchos años que Sertillanges había visto bien claramente que «de la nada, por lo mismo que nada es, no puede proceder nada», porque «la nada no puede ser propiamente punto de partida...; ya que, siendo nada, no podría jugar ningún papel positivo»; puesto que «la creación no presupone ni materia ni punto de partida ni antecedente alguno...; y ese después, o antes de la creación, no tiene sentido alguno». La creación, como acción divina, tiene que ser eterna porque El lo es; y «solo su efecto, que es el mundo, es temporal», siendo por tanto «el tiempo, posterior a la creación». Además Dios no depende de nosotros: somos nosotros quienes dependemos de El, y la creación no puede ser sino otro nombre para nuestra realidad mundana: que es relación dependiente totalmente de Dios. «La creación en sí *no* es temporal; pero sus efectos *sí*». Estas reflexiones abrieron mi mente a una nueva postura intelectual, respecto a las enseñanzas de la fe, que deben ser tratadas con rigor intelectual, y no siguiendo ciegamente las simplezas que durante siglos se han podido repetir, para querer explicarlas o aun sólo exponerlas. Siempre será verdad central del catolicismo que una cosa es la fe, y otra su expresión, como recordó Juan XXIII en la apertura del Concilio Vaticano II, y que Santo Tomás había enseñado en su Suma Teológica: «la fe —decía— no se dirige al concepto, sino a la realidad que está trás él». El concepto ha de ser manejado por nuestra razón, y nunca

por ciegas repeticiones de vulgaridades que no pueden vencer a cualquier mente que sea independiente.

Después de la guerra civil tuve que luchar contra dos problemas: el nacional-catolicismo, que había invadido el mundo católico español, y la deformación producida por la teología al uso, resumida en los catecismos de Ripalda y Astete que cubrían el panorama español, educando desde niños en unos conceptos de una filosofía de fondo, que resultaba inaceptable para la cultura moderna. Conceptos equivocados y obsoletos que no hubieran existido de habernos inspirado, como los Santos Padres, en Platón según hizo San Agustín, en vez de hacerlo en Aristóteles, y siglos después en Santo Tomás, interpretado —para mayor INRI— por pensadores de tercera y cuarta fila. Lamentablemente no había salido a la palestra, para mi instrucción, el teólogo agustino Argimiro Turrado, que ha dado una interpretación modernizada, pero rigurosa, de San Agustín: dinámica y no estática; dialéctica y no lineal; vital y no abstracta; utópica y no prosaica; de la gracia como el diálogo delectante de Dios y no la imposición de la determinación física del tomismo; del funcionalismo contra el esencialismo; de los sacramentos como signos de la invitación real de Dios a la justicia y al amor, y no el fisicismo escolástico; el de la divinización redentora, y no del castigo cruento y vengativamente satisfactorio de San Anselmo y sus equivocados seguidores, por olvido de la teología cristiano-oriental; de la superación de la mentalidad tribal semita por el universalismo radicalmente ecuménico; y usando de la hermenéutica de las culturas y de los géneros literarios, para poder entender hoy tanto las decisiones dogmáticas como la Biblia, igual que hicieron inicialmente Orígenes o San Agustín, que hoy tenemos que estudiar mejor.

Y el nacional-catolicismo español, contrario a toda libertad religiosa me lo echó por tierra, de una vez por todas, la lectura del norteamericano Cardenal Gibbons, que aportaba convincentes datos católicos en favor de ella: el mejor clima para la religión era el respeto de las decisiones humanas y de la dignidad del hombre, a pesar de las reticencias de los Papas del siglo pasado, contradichos un siglo después por el Concilio Vaticano II.

Se me hizo también presente la necesidad de una lectura del Evangelio, sin las anteojeras occidentales de la cultura aristotélico-escolástica. Y reconocer, como dijeron a una el papa Pío XI a los universitarios italianos y el obispo Landrieux a los misioneros: que no es el catecismo el que nos enseña el cristianismo, sino la lectura del Evangelio «sin glosa», como pedía San Francisco de Asís a sus frailes.

Mi vida cambió también cuando, por una serie de casuales circunstancias, empecé a escribir en 1952 por dos caminos: en la revista, que yo dirigí, titulada *Espiritualidad Seglar*, y haciendo una página semanal en el extraordinario de los sábados del periódico *Informaciones*. Más tarde fue mi confirmación, después de aquel bautismo con la pluma, en la Revista agnóstica *Triunfo*, más interesada ella y sus lectores que las publicaciones católicas de entonces en una presentación actual del cristianismo y de la fe, durante los veintidós años que duró esta experiencia. Entonces conocí palpablemente al pueblo español, anheloso de otra cosa que la averiada mercancía religiosa que se le suministraba. Y, casi inmediatamente, vino el Concilio con las sinceras intervenciones de la mayoría de los obispos del mundo entero que, por primera vez, podían hablar de sus experiencias e inquietudes «urbi et orbi».

Uno de los primeros artículos que escribí para la revista *Espiritualidad Seglar* fue sobre la dirección espiritual. Había sufrido mucho con las presiones de los llamados directores espirituales, y con las enseñanzas de los libros de espiritualidad que exigían, para adelantar en el camino del espíritu, la obediencia cerrada a un director espiritual. Mi experiencia, sin embargo, había sido contraria; pero el clero insistía de tal modo en esa necesidad, que me puse a estudiar el problema y cuál no sería mi sorpresa que descubrí todo lo contrario de lo que me habían dicho hasta entonces: la dirección espiritual no correspondía al ejercicio de la virtud de la obediencia, sino a la de consejo; y muchos grandes santos nunca tuvieron un verdadero director espiritual, como les pasó a San Ignacio, San Juan de la Cruz o más modernamente a Santa Teresa del Niño Jesús y a Santa Francisca Cabrini. Y hasta averigüé que había habido una santa

que no había podido ser canonizada por obedecer demasiado a su confesor: la beata Ana María de Taigi. La gran verdad histórico-espiritual es que «Dios habla hoy como hablaba en otros tiempos a nuestros padres, cuando no se conocían ni métodos ni directores», señala el padre Caussade, uno de los escritores espirituales más acertados, a pesar de haber vivido en el retrógrado siglo pasado.

Mi siguiente artículo versó sobre las «nadas» en San Juan de la Cruz. Yo sostenía que las «nadas», de las que él habló, no tenían un significado ascético, como se solía decir, haciendo de este santo un asceta super-riguroso: esa expresión sanjuanista se refería al modo de conocimiento contemplativo, que no podía ser nunca discursivo, y había, por tanto, que «hacerse nada» de todas las reflexiones deductivas y análisis conceptuales en los que consistía la famosa meditación llamada de las tres potencias. Yo entonces todavía no conocía la meditación zen; pero de haberlo sabido, y practicado como hago ahora, me hubiera percatado de que mi interpretación de San Juan de la Cruz era correcta, pues era la misma que enseña este camino espiritual oriental.

Por último aprendí en un teólogo seglar holandés, Grossouw, algo que —por desconocido— me había hecho mucho daño: el sentido sacrificial que se solía dar del ascetismo católico. El sacrificio no puede hacerse por afán de sacrificio, sino en función de la restricción que comporta el ejercicio de la ayuda a los demás, porque el mérito no está ni en el dolor ni en la dificultad, sino en el amor que dirige nuestros actos, como ya había señalado Santo Tomás, pero yo no lo sabía y creía de buena fe todo lo contrario, convirtiéndome en un cristiano un poco atormentado.

Para terminar tengo que hacerme una pregunta de gran importancia para mí: ¿por qué soy católico? No parece que mi sentido crítico tan agudo, mi poner siempre por delante la razón y mi sentido de la experiencia interior, se casen con lo que muchos creen que es el catolicismo. En lo cual tienen en gran parte razón, porque la Iglesia ha dado ejemplo práctico muchas

veces de comportarse al revés de lo que digo aquí, y que fue mi experiencia personal. Y, sin embargo, yo me siento plenamente identificado con las grandes figuras del catolicismo, que muchas de ellas han sido elevadas a los altares, para admiración y ejemplo de los que seguimos corrientemente por los caminos de la vida. No ha canonizado la Iglesia, con toda la fuerza solemne de su autoridad, ningún libro de teólogo o místico, sino sólo conductas. Y en ellas veo la lucha por la razón, como hacía Santo Tomás de Aquino; la lucha por la primacía de lo interior, como San Agustín; la crítica más despiadada contra el clero y los escolásticos, como en San Pedro Damiano; y poner en primer término la propia conciencia, antes que aceptar el pensar de nuestros obispos, como Santo Tomás Moro; dar más importancia teológica a la «*lex orandi*» que a la «*lex credendi*», como hacía el padre Getino, O.P., siguiendo en eso a las famosas «*Decretales*» y a las antiguas «*Capitula Celestini*».

Karl Adam marcó en mí, de una vez por todas, esta postura con sus convincentes razones. Y Escoto y Suárez me dieron una visión optimista del hombre, a pesar de sus defectos, y que ha sido la que dio sentido a todas mis ideas sobre educación, en contra de cualquier clase de jansenismo; y he creído así en la profunda reforma de la sociedad, puesto que Escoto señala, con toda razón, que no es exclusivo de las Ordenes religiosas el descubrir y aplicar un nuevo sistema de propiedad, distinto del tan injusto que nosotros conocemos hoy con el nombre de capitalista.

Para mí la suprema razón del catolicismo, en sus ideas y sus ejemplos de santos, ha sido el ser un rico «*complejo de cosas opuestas*», como decía hace cuatro siglos el cardenal de Cusa; y como lo desarrolló el más inteligente católico de este siglo —según el ateo Bloch, uno de los pensadores más inteligentes de la historia—, como es el pensador de las paradojas, G. K. Chesterton.

No hay que tener miedo a la paradoja. Desde el principio del pensar cristiano existieron, y fueron un elemento de desarrollo. Los Santos Padres latinos y griegos son la expresión, aparente-

mente contradictoria, de dos modos de pensar que paradójicamente lo enriquecieron, ya que la verdad no es lineal, sino compleja y necesita del complemento de pensamientos distintos para acercarse a la riqueza de lo real profundo.

La historia de la Iglesia es también otra paradoja que nos invita a pensar con profundidad lo real religioso que hay en ella. Todo ello no puede ser sino una invitación a darnos cuenta del estrecho pensamiento que hemos tenido frecuentemente los católicos. Y ahora, en el cambio de mentalidad que se está produciendo, con el paso de la modernidad a la posmodernidad, es urgente que lo hagamos de una vez. Cambio que necesariamente afectará a la teología que debemos hacer dentro de nuestra cultura.

Esta nueva teología tiene que ser una teología de la existencia profunda, del testimonio y de la relación. No puede ser ya ni meramente especulativa desgajada de la vida, y usando un modo de pensar que se ha quedado obsoleto en el mundo actual, tras los avances de la ciencia física y biológica, gracias a la nueva lógica relacional que emplean. Mi experiencia —en el plano de este nuevo camino— la puedo plasmar con palabras de K. Rahner así: el cristianismo no es sino «el enunciado claro de lo que el hombre experimenta oscuramente en la existencia concreta». Y la reflexión de esta teología del porvenir tiene que ser la de esta experiencia.

Por eso será esta teología una teología ecuménica de fondo, y no de superficie, como ahora lo es muchas veces, ya que este cristianismo existencial «lo único que prohíbe es la autoclausura del hombre en su finitud», sigue diciendo Rahner. No podemos encerrarnos en nuestra perspectiva, sino abrirnos a otras, como hacen hoy los jesuitas indios —Hinanayan, Amaloss y Achuraparambil— en su replanteamiento total de nuestro pensar cristiano occidental.

Además, se inspirará más en el testimonio que en el concepto abstracto, según pedía hace años un seglar católico, J. M. Pauert, y un pensador eclesiástico como Von Balthasar. Hay que

partir de los testimonios de vida de los grandes personajes religiosos: «Sus ejemplos y sus experiencias místicas» deben ser los lugares teológicos del futuro, según el P. Philipon, O. P.

Y su mecanismo de pensamiento no será ya la excluyente lógica de clases, sino la lógica relacional; para salir, como observa el filósofo Brunschvig, del «pensamiento de Aristóteles» que tiene, respecto a los hallazgos de la sorprendente ciencia actual, «el nivel intelectual, frente a la psicología contemporánea, de un niño de ocho a nueve años», como analizó también Piaget. Y, en esa corta lógica de clases, se basa desgraciadamente todavía gran parte de nuestro pensar católico inspirado, directa o indirectamente, en la escolástica. Por eso Teilhard de Chardin no fue entendido por estos teólogos, y así pudo decir que esa teología estaba aún en el neolítico.

Un repaso a fondo del filósofo y matemático más grande de este siglo, A. N. Whitehead; del lógico americano M. R. Cohen, y del filósofo de la ciencia H. Reichenbach, nos convencerían de ello, y nos ayudarían a pergeñar la teología que pide este siglo por venir.