

El tema fundamental del cristianismo

Vintila Horia

En la mitad y quizá también al final de un periodo como el que estamos viviendo, sombrío en cuanto crepuscular, iluminador como un otoño capaz de ampliar las perspectivas desde su propia caída, el tema de la cruz se nos presenta como el tema fundamental del cristianismo. Situados en el final de un *tiempo*, obligados a considerar la cruz como un símbolo último, nuestra inquisición nos llevará sin duda, de una manera lógica e intuitiva a la vez, hacia el sentido histórico y escatológico que ese símbolo oculta y revela en su doble proyección en el espacio temporal. Porque existe un sentido horizontal y un sentido vertical en la metageografía de la cruz que indican, de un modo preciso, una posibilidad de plenitud inscrita en el corazón mismo del misterio cristiano.

Contemplar el misterio de la cruz, precisamente en este momento de confusión e incertidumbre, del que ni siquiera la Iglesia ha sabido alejarse, me parece indispensable, no solamente para un cristiano, sino también para un creyente que pertenezca a cualquier otra confesión. Porque el símbolo de la cruz, en su proyección última, debería llevarnos a una especie de estallido universal de la verdad que implicaría una nueva posibilidad de pensar el Ser. La filosofía podría entonces recuperar su lugar presocrático, más allá de la herencia racionalista, mientras que la teología recobraría la búsqueda de su único *objeto*, convirtiéndose de nuevo, como afirmaba Heidegger, en “una teología de la cruz”.¹ ¿Acaso no es apocalíptico, quiero decir, revelador?

Desde su primer significado histórico y social que simbolizaba un vil instrumento de tortura y de muerte, hasta la actual proyección ecuménica que la asimila a la esencia misma de los fines últimos, la cruz ha tenido una evolución que, desde el principio, sobrepasó el plan vital de la nueva religión pero que, con el tiempo, se ha vuelto iniciación, realización, madurez en y por Cristo para manifestarse, incluso más allá del cristianismo representado por la Iglesia, como símbolo universal por excelencia. Símbolo situado en el centro de una Parusía que incluye y compromete no solamente a

los cristianos, sino a toda la humanidad tal y como ha estado siempre proyectada hacia el futuro más lejano —no por ello el menos posible—, el del fin de los tiempos en el panorama de todas las religiones. Se convierte así en el ser sufriente, torturado en la encrucijada de la vida, en la medida de la existencia sometida a todos los riesgos, pero también y sobre todo, en la oportunidad de superarse, de vencer los límites y las incomprendiones, de confundirse esencialmente con el Ser en sí. El hombre está incluido en él y aquí se encuentra el sentido oculto del cristianismo, en tanto que religión última que coincide perfectamente con la evolución misma de la Historia.

En efecto, la expansión de la idea cristiana introduce al hombre en lo que podría llamarse, según la enseñanza de los pensadores modernos y contemporáneos —desde Vico hasta Toynbee— en una filosofía de la historia o, en lo que Henri-Irénée Marrou llamaba una “teología de la historia”² o, como decía Jean Daniélou, “el misterio de la historia”.³ Y si nos atrevemos a seguir aquí la doctrina de Heidegger que hablaba en su juventud del lado práctico o pragmático de todo desarrollo teológico, en el sentido histórico de la palabra, nos encontramos entonces de súbito ante la imagen universal a la que alude este centro del mundo y de la historia que es la cruz: el Imperio romano concentra de golpe su voluntad de poder que nada tiene que ver con el nacimiento y la actividad de Cristo —por lo menos en apariencia— en este acontecimiento único desde el cual empezamos a contar fechas que se convertirán en un pasado destinado a explicar un futuro, configurando por primera y última vez también, un horizonte universal. Roma se convierte así en el motor de una proyección espacial metapolítica, que no ha sido más que un desarrollo continuo a lo largo de varios siglos, cuya meta no consiste en crear orden o poder, sino un espacio a la medida del que iba a modificar la trayectoria del hombre, salvándolo, purificándolo y añadiéndole una dimensión de eternidad psicosomática, por decirlo de alguna manera, que había olvidado o que, quizá, no había conocido nunca antes

del comienzo de la era cristiana. Nazaret y Jerusalén formarán parte de la historia de Roma que se adhiere a un sentido ecuménico desde su principio; Roma ha estado siempre en Roma, y su evolución profana es un fragmento de la Historia Sagrada. Así como el descubrimiento de América, el Imperio español y la lucha actual por la conquista y el dominio de un Estado universal solo han sido etapas hacia una expansión, de la misma índole que el esfuerzo romano, cuyo fin último se confunde con el regreso de Cristo; regreso que compromete al género humano en su totalidad, sometido al Juicio y al perdón, lo que en el fondo no sería más que una nueva etapa, la de la revelación o del encuentro con Dios. La cruz como símbolo dominante de la Semana Santa que culmina con la muerte y resurrección del Dios mortal e inmortal, y la ascensión de Dante desde el infierno hasta el confin del paraíso donde se presenta ante Dios, se convierten así en niveles hermenéuticos y en claves. Todo se desarrolla alrededor de un drama que empieza con la creación de Adán, que se encamina hacia un devenir histórico desde el momento del pecado y sus primeros pasos fuera del paraíso terrestre, toma un nuevo vuelo con la aparición de Cristo y encuentra su camino hacia el desenlace en la alquimia celeste de la cruz. El gesto humano menos provisto de trascendencia y a la vez el gesto más cargado de frutos, el acto más profano e incluso profanador no serían más que esfuerzos infinitesimales para que el destino del hombre se oriente del lado de la salvación, final de una tragedia universal que nadie ha considerado bajo esta luz, ni siquiera Milton en su *Paraíso perdido*, ni Thomas Mann, Raymond Abellio, Hermann Hesse, Rilke o Claudel.

Hay que pensar que el peso del cristianismo como organización y visión del mundo (*Christentum* según Heidegger) ha impedido el desarrollo de una cristiandad (*Christlichkeit*) en todos los sentidos, no solamente teológicos. Habría entonces, según el autor de *Ser y tiempo*, una “teología de la cruz”, la auténtica teología cristiana que deja de lado la otra teología, la inauténtica, que solamente ha tomado en cuenta la evolución del cristianismo en el mundo y que ha provocado una terrible confusión entre la religión como mensaje esotérico destinado a convertirnos a nuestra propia posibilidad de salvación, y la religión como mensaje social que transforma la Iglesia en una simple sociedad anónima para la defensa de los derechos humanos y que, al acercarla al concepto de revolución, la aniquila como religión genuina. El cristianismo, con este punto de vista, no es una moral ni un programa de reforma política o social, metas desprovistas de trascendencia y de ecumenidad.

Es aquí —escribe René Alleau— donde mejor se mide cuán esencial sigue siendo la diferencia que proponemos observar entre el *synthème*⁴ y el símbolo, entre lo humano y lo sobrehumano, porque los mayores conflictos de la historia nacieron de una confusión fundamental entre lo *social* y lo *sagrado*, entre los vínculos mutuos temporales y el *vínculo eterno* que la divinidad misma ha instituido, entre el ser limitado y su Principio bajo la forma del símbolo.⁵

Cualquier interpretación del cristianismo fuera del símbolo de la cruz y todo lo que significa para Cristo y para

nosotros se convierte en una aporía con rostro humano. Las tiranías se ceban en ello. Nos vemos forzados, de alguna manera, a rehacer el itinerario de la cruz para evitar los errores funestos a los que el hombre está sometido en la actualidad como a una especie de prueba. No es posible, por sentido común, defender los derechos humanos sin tener en cuenta al hombre, manipular lo abstracto en perjuicio de lo concreto. Una vez convencidos de que no existe nada más concreto que la cruz, cesaría la confusión, y los valores apresados en la trampa de esta confusión volverían a su nivel real, y entre los cuales la libertad no sería hoy más que un valor deteriorado.

Antes de adentrarnos en las profundidades de este primer capítulo, me parece indispensable poner el acento inicial sobre lo que llamaba al principio el simbolismo último de la cruz, que creo está íntimamente ligado a la actualidad del cristianismo por encima de sus crisis, sus temblores y titubeos, resultados indirectos de sus confrontaciones con el mundo moderno, y llevados al límite debido a un uso limitado de su esencia. Su paso a la existencia se ha transformado, durante los cinco o seis últimos años, desde los primeros debates humanistas hasta este final de ciclo, en un penoso proceso de abandono. La Toledo vacía, desprovista de vida humana, que el Greco pinta en su cuadro tan célebre, es la imagen de este abandono, que Hölderlin también descubre cuando nos habla de los templos abandonados por los dioses. Dios no ha muerto, idea totalmente desprovista de sentido, contradicción en los términos, ya que Dios, siendo inmortal en su esencia, no puede morir; es el hombre, arrancado a la divinidad a lo largo de la era humanista, quien hizo que muriera en lo profundo de su alma, pagana de nuevo. Volver al sentido holístico de la cruz, a su significado absoluto, en plena debacle cristiana y, sin duda alguna, en plena agonía del cristianismo, como la llamaba Unamuno, esta última crisis, combate furioso entre el ángel y los demonios, tiene para mí una importancia que está a la altura de la crisis misma. Quiero decir, que la única religión que posee un único símbolo rápidamente perceptible es la religión cristiana, y me refiero sobre todo a las tres religiones monoteístas, ya que no hay que confundir al judaísmo con la estrella de David que simboliza el Antiguo Testamento, precursor del mensaje cristiano, mientras que el Islam, en tanto religión que niega cualquier ideograma de su lenguaje tanto artístico como religioso, solo encuentra en la medialuna un símbolo guerrero, el signo de su expansión, razón de ser exotérica más que esotérica. La señal de la cruz como imagen única y exclusiva posibilidad teológica responde, no solo a una comprensión desde el exterior de lo que Heidegger llamaba *cristiandad*, sino que converge, como veremos más adelante, con el en-sí esotérico de un modo de estar en el tiempo, con todo lo que ello implica como muerte y resurrección, paso y eternidad que supera, unificándolos, a todos los esoterismos. Esta tesis se aleja evidentemente de las conclusiones de René Guénon y de sus seguidores, casi todos convertidos al Islam debido al argumento guenoniano de la caída del cristianismo en el exoterismo, en el momento en que la doctrina secreta se diluía y se perdía en los marasmos racionalistas del Renacimiento para acabar en los compromisos y el obscurantismo del mundo moderno. Por mi parte, pienso que el simbolismo

de la cruz, el signo por excelencia, nunca ha dejado de estar presente tanto en los templos como en las consciencias, salvo en el protestantismo, donde ha sido eliminado junto con el altar y donde, una vez desbautizado el misterio, la religión se ha vuelto ideología, una hermenéutica sometida a los caprichos históricos de los intérpretes, un diálogo entre los hombres cada vez más alejados de sus raíces. Por ello, la desaparición del altar y de la cruz ha llevado a la eliminación de los santos, provocando esa soledad del creyente abandonado a sí mismo que se halla en la base del existencialismo nórdico y de todo un proceso de desmitificación, en cuyo ámbito ya no tiene sentido no solamente el esoterismo de la cruz, sino donde el exoterismo mismo y la lógica vital del cristiano en su cotidianidad se diluyen ante la incertidumbre y la angustia. Este cristianismo ya no es tal. Dios se ha vuelto cada vez más hombre y ha sido en el seno del luteranismo donde se gestó y se ha vuelto una posibilidad el concepto contradictorio de la muerte de Dios; la marginación sistemática de la cruz y de su simbolismo tradicional ha sido el resultado de aquella provocación y alteración en los ámbitos católicos arrastrados hacia la crisis.

NOTAS

1 P. CORSET, *Heidegger et la question de Dieu*, en *Revue de l'Institut Catholique de Paris* (enero-marzo de 1982).

2 *Théologie de l'Histoire*, Éditions du Seuil, París, 1968.

3 *Essai sur le mystère de l'Histoire*, Éditions du Seuil, París, 1953.

4 RENÉ ALLEAU, *De la nature des symboles*, Flammarion, París, 1958: "Suntema en griego, *synthema* en latín, no se ha traducido al francés ni a otras lenguas y nos preguntamos por qué razón, ya que es el único término que designa con propiedad todo *vinculo mutuo*... Las téseras, las palabras concertadas, los signos más importantes de los vínculos mutuos y principalmente los que pertenecen a la esfera de las comunicaciones entre los hombres, son *synthemes*, no son *símbolos*".

5 *De la nature des symboles*, p. 29.

Traducción de Cristina Horia



