

DIOS: ¿UNA PREGUNTA SIN RESPUESTA O UNA RESPUESTA SIN PREGUNTA?

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Olegario González de Cardedal*

INTRODUCCIÓN

- a) Sociología y filosofía de la religión
- b) Teología
- c) “Hablar de Dios después de...”

La reflexión, que ahora les ofrezco, no versa sobre la religión en general, ni sobre la situación actual de la religión en nuestra sociedad, ni sobre el hecho de la secularización, tal como ella ha tenido lugar en el último medio siglo, ni entro a analizar si el fenómeno de la modernización lleva consigo necesariamente una secularización, ni pregunto si esta tesis se ha acreditado o por el contrario está por verificarse, ya que tras todos esos fenómenos la religión perdura, bien que en formas, expresiones y actitudes nuevas. Han tenido lugar una reducción y concentración individualista de la religión, una deseclesialización, una desestatalización, una diferenciación dentro de los subsistemas o grandes órdenes de realidad que ahora forman la sociedad, y dentro de la cual ella es solo un orden, teniendo cada uno de los demás órdenes su autonomía y sus criterios propios, dejando por tanto de ser la religión el marco otorgador de sentido moral, político y escatológico para el resto, “saliendo” así de la sociedad (M. Gauchet).

* Sesión del día 7 de junio de 2011.

Tampoco voy a analizar las posturas de quienes rechazan la religión por considerarla:

- 1.- resultado de la incapacidad para aceptar la finitud y la muerte,
- 2.- fruto de situaciones sociales o económicas, ya superadas,
- 3.- residuo de actitudes infantiles, neuróticas, ingenuas o violentas de la vida humana, tal como la han interpretado desde la crítica del siglo XIX con Freud a la cabeza hasta autores más recientes.

Tampoco voy a aludir a la recuperación funcional de la religión en una sociedad plenamente secular, dentro de la cual podría cumplir ciertas funciones tales como ser u ofrecer:

- 1.- ayuda para conformar la fortaleza del yo y de la individualidad,
- 2.- complemento de sentido tanto para la vida personal como para la interpretación del todo,
- 3.- aportación de recursos para superar la angustia resultante de la finitud (*Kontingenzbewältigung*), junto con las experiencias de sufrimiento, injusticia y culpa,
- 4.- capacidad de crear lazos comunitarios,
- 5.- generación de consuelo y esperanza más allá de la inmediatez,
- 6.- ritualización estética de la vida,
- 7.- oferta de signos y recursos para engendrar concordia y superar violencia,
- 8.- motivaciones para el obrar moral.

Así la han interpretado sociólogos recientes como N. Luhmann, J. Habermas y U. Beck. Consiguientemente no preguntamos por la religión en la forma en la que la contemplan los sociólogos analizando lo que hay y aparece, se afirma o desaparece de la conciencia actual; ni por esa posible función utilitarista de la religión secularizada en otros órdenes distintos de su propio núcleo “religioso”. En su núcleo “religioso” ella es referencia a un Poder personal en el origen, a un Principio sagrado de vida, a un Fin acogedor como salvación. Dejamos la tarea a los sociológicos, que estudian la presencia y relevancia de la religión en un contexto concreto y a los filósofos de la religión que analizan su aportación a la comprensión de la vida humana junto a otras fuentes de sentido capaces de iluminarla y asumirla. Aquí vamos a reflexionar sobre lo que ha constituido el centro y quicio de la religión, personalmente vivida, en clave de verdad y de realidad gratuitas y no sólo de eficacia y función dentro de un horizonte de mundo y tiempo inmediatos. Nos vamos a preguntar por Dios¹.

¹La Bibliografía sobre estas cuestiones es inabarcable. Remito solo a un texto en el que se encuentra un panorama del estado de estas cuestiones, al analizar la última obra de uno de estos autores. *Cfr.* O.J. Wiertz, *Der eigene und wahre Gott*, en *Theologie und Philosophie*, 86 (2011), pp. 113-120; y a la bibliografía final ofrecida por Th. Ruster, *El Dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión* (Salamanca, 2011) pp. 243-254.

La objeción o pregunta repetida a lo largo de la segunda mitad del siglo XX “¿Cómo escribir poesía después de Auschwitz?” también ha repercutido sobre la teología. ¿Cómo hablar de Dios después de la *shoah*, de la secularización, el antihumanismo, la deconstrucción, la posmodernidad, o para decirlo con palabras todavía más tópicas, ajadas y gastadas: después del silencio, eclipse u ocaso de Dios? Expresándonos con referencias personales: ¿cómo nombrar a Dios después de Heidegger, Wittgenstein, Levinas, Derrida, Vattimo? Si enumeramos estas cuestiones y estos nombres es solo para sugerir que somos conscientes de la complejidad de la cuestión abordada y sobre todo para situar el punto de partida de nuestra reflexión. Este consiste en mirar a la historia humana para ver si *las preguntas que se han hecho* y *las respuestas que se han dado* sobre Dios están agotadas y carecen ya de fundamento, porque no encuentran entronque y eco alguno en la conciencia actual, o si por el contrario aún despiertan nuestra conciencia y conmueven nuestra libertad. Partimos de la afirmación siguiente: hay hechos y no sólo interpretaciones. Y el hecho es que en la historia humana ha habido la palabra “Dios”, han perdurado las ideas y preguntas sobre Dios (filosofía). Ha habido también respuestas sobre Dios, testimonios a favor de él, palabras consideradas como preguntas o respuestas del propio Dios al hombre y no sólo del hombre a Dios (religión). ¿Cómo perduran unas y otras y cuál es la relación entre ambas?

Dios, ¿se trata de una pregunta que hacen quienes piensan y para la que no hay respuesta? ¿O es una respuesta que dan los creyentes para la que no hay una pregunta previa en el hombre, con la cual éste se viera preparado para acoger la respuesta? No me propongo demostrar nada sino solo levantar acta de esos hechos y de su posible sentido actual, invitando a perforar ciertas fachadas culturales que impiden acceder a los problemas esenciales.

I.

PALABRAS, PREGUNTAS, PROPUESTAS DEL FILÓSOFO SOBRE DIOS, HACIA DIOS Y DESDE DIOS

1. La palabra “Dios”

Esta palabra se ha repetido incesantemente, con mil variaciones a lo largo de la historia humana. Ella ha sido glorificada y venerada pero también profanada, ensangrentada, pervertida hasta hacerla casi irrecognoscible, ya que los humanos la han utilizado para sus propios fines, han querido legitimar con ella sus elecciones, sacralizar muertes violentas o persecuciones inhumanas. Por eso algunos han propuesto hacer silencio sobre Dios, poner esa palabra entre paréntesis durante varios siglos, para que una vez purificada y renacida pudiera volver a ser moneda limpia y real tesoro en nuestras manos. Pero al hacer esa propuesta, los humanos se han percatado de que las palabras no son arbitrarias, de que no nacen por casualidad, ni se

mantienen sin razón, de que perder una palabra es perder un segmento y una sonoridad de la realidad. Se han percatado al mismo tiempo de que la palabra Dios ha ido unida a las empresas más sagradas de nuestra historia, al amor más limpio y gratuito, a la generosidad absoluta y a la esperanza acreditada con una vida de servicio. Han sabido que en cuanto mortales somos más grandes por lo que soñamos, aun cuando escape a nuestra conquista, que por lo que podemos alcanzar y dominar por nosotros mismos.

Si descartamos de nuestros labios la palabra Dios, ¿no perderíamos con ella todo un universo de sentido, de esperanza y de ensueño? Entonces, ¿no tendríamos que hacer lo mismo con otras palabras sagradas como amor, libertad, justicia, gratitud, gratitud, esperanza? Dos grandes autores del siglo XX, un judío Martin Buber y un católico Karl Rahner, nos han ofrecido dos bellísimas meditaciones sobre esa palabra y su lugar específico en el itinerario y destino de la humanidad². “El poder de las palabras se encuentra en que son capaces de guiar las almas”³. Perder una palabra es perder un guía hacia una realidad que sólo esa palabra conoce y revela⁴.

2. Las preguntas

Pero junto a la palabra ha habido preguntas. Unas hechas directamente a Dios o puestas en relación con él, aun cuando su objeto fuera directamente otro: el ser, el mundo, el hombre, el futuro, la historia, la vida, la muerte, la libertad. Todas esas realidades han ido apareciendo consistentes en sí mismas y con un deje simultáneo de insatisfacción e inconsistencia, como si fueran bellas y absolutas pero a la vez reclamaran un poder que les asignara definitividad y verdad, belleza y permanencia últimas. Estas preguntas han sido muy diversas en el tiempo y en la geografía. Cada cultura y cada experiencia de la vida humana las ha modulado con unas tonalidades propias, pero en el fondo todas remitían al mismo motivo. Por eso nosotros nos podemos encontrar en casa propia leyendo a filósofos de hace veinte siglos y de otros hemisferios, geográficos y espirituales, lejanos al nuestro. Son las mismas cuestiones y es el mismo hombre el que sueña, piensa y pregunta en todo tiempo y lugar.

a) *Preguntas metafísicas*, relativas al hecho mismo de la existencia, de la totalidad, del mundo. Desde Aristóteles hasta nuestras días ha habido preguntas físicas y al lado de ellas, otras que, bien porque vienen después o bien porque las tras-

²M. Buber, *Eclipse de Dios. Estudio sobre las relaciones entre religión y filosofía*, Salamanca 2003, pp. 37-45; K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al cristianismo*, Barcelona 1979, pp. 66-74 (Meditación sobre la palabra Dios); E. Jünger, *Gott als Wort unserer Sprache eu Unterwegs z-ur Sache*, München 1988, pp. 80-104.

³Platón, *Fedro* 279d.

⁴“Un impulso divino le llevaría a cosas mayores, porque por naturaleza, amigo mío, hay una cierta filosofía en el pensamiento de este hombre”. Platón, *Fedro* 279a.

cienden, las hemos designado 'metafísicas'. Y metafísica hace todo hombre despierto y sereno, que se encuentra puesto en la existencia, que no se deja engullir por la multitud de las cosas ni arrastrar por la espuma de las situaciones. Leibniz formuló la pregunta metafísica máxima y Heidegger la ha recogido al final de su texto "¿Qué es metafísica?". Es una pregunta que no nos hacemos como adviniendo causalmente desde fuera sino en la que nos hallamos siempre implantados⁵.

"La filosofía sólo se pone en movimiento, por una peculiar manera de poner en juego la propia existencia en medio de las posibilidades radicales de la existencia en total. Para esta postura es decisivo: en *primer lugar*, hacer sitio al ente en total; *después* soltar amarras, abandonándose a la nada, esto es librándonos de los ídolos, que todos tenemos y a los cuales tratamos de acogernos subrepticamente; por *último* quedar suspensos para que resuene constantemente la *cuestión fundamental* de la metafísica, a que nos impele la nada misma: *¿Por qué hay ente y no más bien nada?*"

b) *Preguntas antropológicas*, que se han ido radicalizando en los siglos últimos. Primero era la pregunta abstracta: ¿qué es el hombre?. Luego siguió la pregunta más concreta: ¿Quién es el hombre? para aterrizar en el ser personalísimo: ¿Quién soy yo que soy hombre? Aquí se fue pasando del ser al sentido, del sentido a la salvación y de la salvación al enigma de la vida y de la muerte, ninguna de las cuales es determinable por el propio sujeto ni en el origen ni en la consumación, porque la autocreación nos es imposible e imposible incluso la muerte definitiva ya que como solución definitiva no estamos seguros de podernosla infligir por medio del suicidio. Ya Hamlet formuló como cuestión suprema el no poder saber si escapando al sueño de la vida (ser) desistiríamos del todo (no ser) o por contrario nos sobrevendrían sueños de otra naturaleza⁶. Y ese posible "ser" futuro o ese imposible "dejar de ser" futuro son su cuestión primordial. La radicalización soteriológica de la cuestión suena así: ¿Qué va a ser de mí? ¿Merezco la pena a alguien? ¿Hay alguien que vele definitivamente por mí o alguien por quien yo deba velar? Dios aparece aquí como una llamada, y una esperanza. Religión y esperanza van unidas: no hay religión sin esperanza y no hay esperanza sin religión. Ya lo intuyó así Kant. En su tercera pregunta fundamental.

"El campo de la filosofía en su significación humanocívica se puede condensar en las cuestiones siguientes: 1) ¿Qué puedo saber?. 2) ¿Qué debo hacer?. 3) ¿Qué me está permitido esperar?. 4) ¿Qué es el hombre?. La primera pregunta la responde la metafísica, la segunda la moral, la tercera la religión, la cuarta la antropología"⁷.

⁵ M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?* (Madrid, 1933-Santiago de Chile, 1963) p. 56.

⁶ W. Shakespeare, *Hamlet*, Acto III, Escena I: "¡Ser o no ser: he aquí el problema!... ¡Porque es forzoso que nos detenga el considerar qué sueños pueden sobrevenir en aquel sueño de la muerte, cuando nos hayamos librado del torbellino de la vida; ¡He aquí la reflexión que da existencia tan larga al infortunio".

⁷ E. Kant, *Lógica, Introducción*, en Kant Werke WB, Darmstadt 1968, 5, pp. 447-448.

c) *Preguntas escatológicas* o de última finalidad y orientación, tanto del cosmos material, como de las creaciones espirituales del hombre, del valor definitivo de nuestra biografía y de las biografías de todos aquellos con quienes hemos hecho nuestra existencia, ya que al final nuestro ser es la historia que hemos vivido y convivido, la libertad que hemos ejercido, las esperanzas que hemos mantenido en alto. J. Ramón Jiménez lo ha expresado luminosamente en esta “*Canción de otoño*”

“Por un camino de oro van los mirlos... ¿Adónde?

Por un camino de oro van las rosas... ¿Adónde?

Por un camino de oro voy... ¿Adónde,

Otoño? ¿Adónde, pájaros y flores?”⁸

d) *Preguntas estéticas* o en relación con el origen, verdad y perennidad de la belleza en todas sus expresiones: musicales, poéticas, pictóricas, escultóricas. Quienes la crean, ejecutan, perciben o transmiten tienen la impresión de un exceso, como si todo esas olas de gracia y gratuidad les vinieran de más lejos, de una fuente primordial, como si nos fueran dadas en afirmación de nuestro ser y como ofrenda de un amor. A la vez hay como un grito que reclama eternidad para ellas; ¡No puede quedar tanta belleza anegada en la nada! ¡No puede estar destinada a la muerte tanta música! Aquí así no se afirma nada, no se demuestra nada; solo se clama y se reclama un Amor, Poder, Gracia, Ser eternos en quien toda verdad, virtud y belleza pervivan acrecentadas. La Belleza, el Amor, la Verdad y la Fidelidad no pueden morir, son un reclamo viviente de eternidad en sí mismas y en quién ha vivido de ellas o para ellas.

e) *Preguntas éticas*. ¿Cómo los seres finitos pueden estar gozosos en el mundo con un límite que cercena sus entradas y salidas? ¿Por qué el bien y el mal? ¿Qué o quién lo funda si nos excede a nosotros? ¿Hay libertad absoluta sin responsabilidad ante nada y ante nadie? ¿Hay justicia sin responsabilidad y sin reconocimiento de un absoluto, que vale por sí mismo? ¿De dónde ese valor de ultimidad superior a mi libertad? ¿Es posible la responsabilidad sin alguien que envíe, pregunte, espere, haga preguntas y espere respuestas? ¿Nos tendremos que resignar a que la injusticia prevalezca definitivamente sobre la justicia, si nadie con verdad y poder universales, en la historia y más allá de ella, vela por los que han padecido injusticia y les devuelva justicia? ¿Prevalecerán los verdugos sobre las víctimas? ¿No habrá memoria de los muertos? Los héroes caídos, ¿habrán sucumbido en vano?

3. Las respuestas

Quienes han hecho estas preguntas, se han atrevido a ofrecer a la vez respuestas ya que el dinamismo de la inteligencia humana no se sacia con la mera inte-

⁸J. Ramón Jiménez, *Antología poética*, Ed A.Colinas, Madrid 2002, p. 163.

rrogación y han intentado desvelar lo que esa interrogación contiene, ya que toda pregunta lleva ínsita una brizna de la respuesta que le corresponde. La historia del pensamiento occidental tiene sus puntos cumbres justamente en la clarificación de este problema y en la oferta de una respuesta.

a) ¿Simples propuestas que dan que pensar o pruebas demostrativas?

Para todos esos hechos, inquietudes y preguntas, se ha reclamado un Principio, que por sí mismo tenga tal luminosidad, inteligibilidad y capacidad de saciedad, que al reconocerle o encontrarse con él las preguntas queden esclarecidas, no resueltas sino disueltas, como ocurre con la luz que no resuelve sino disuelve la oscuridad. Ese Principio irá recibiendo diversos nombres: Bien supremo que como sol alumbraba y llama (Platón), Inteligencia de sí misma que mueve y como amor atrae (Aristóteles); el Uno del que todo emana en derivaciones sucesivas y al que todo retorna (Plotino); Aquel en quien estamos implantados por el hecho mismo de ser, mayor y mejor que el cual nada se puede pensar (Anselmo); el origen, causa y fin de todo ser, de todo bien y de todo movimiento (Tomás de Aquino); el Infinito presente como luz y salvaguarda de mi conocimiento finito (Descartes); el garante necesario de la justicia necesaria para que la vida humana mantenga dignidad y se afirme siempre (Kant); el Infinito que se despliega en la historia y llega a sí mismo al final de ella, suscitándolo todo y arrastrando consigo todo (Hegel)⁹.

Al elaborar tal reflexión estos filósofos no siempre han hablado de Dios, ni han descrito su naturaleza con categorías propias del orden religioso. Se han mantenido en su campo al indagar razón suficiente de la realidad, de la vida humana y de la historia. Y cuando han hablado de Dios ha sido de manera indirecta, como adhiriéndose por una íntima conformidad de lo que ellos decían con lo que decían de Dios los hombres en general y en particular los hombres religiosos, que además de pensar en él creían en él. Ellos habían hecho un camino de reflexión, de búsqueda de coherencia entre lo exterior y lo interior, la realidad real y la vida personal, desde el convencimiento implícito de que no puede prevalecer la mentira sobre la verdad, la fealdad sobre la belleza, la injusticia sobre la justicia, el caos sobre el cosmos, el no ser sobre el ser. Y dado que el hombre por sí solo se encuentra incapaz de hacer prevalecer esas supremacías objetivas, entonces pregunta si no habrá otro Principio, Pensamiento, Persona, que sea capaz de eso. Pregunta que es a la vez Razón y Oración.

⁹ Cfr. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus* I-II, Darmstadt 1971; U. Neuenschwander, *Gott im neuzeitlichen Denken* I-II, Gütersloh 1977; P. Magnard, *Le Dieu des philosophes*, Paris 1992; W. Pannenberg, *La historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca 2002; E. Coreth, *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Salamanca 2006.

Lejos de ellos querer demostrarlo como demuestran las cosas materiales o se demuestran los teoremas matemáticos o filosóficos. Su atención, pregunta y espera son ya una forma de oración. Estas preguntas de los filósofos solo acreditan un vacío y desde su constatación reclaman y exigen una Plenitud que lo llene para que todo al final no sea en vano, porque entonces esa vacuidad final anticiparía su sombra mortífera sobre el presente amorteciéndolo. Aquí ocurre algo semejante a lo que acontece en cristología al explicar la relación entre la tumba vacía y los relatos de las apariciones. Una tumba vacía solo acredita una ausencia: por sí sola no es argumento en favor de un viviente. Los testimonios personales de haberle encontrado vivo a Cristo y de haberle reconocido idéntico a aquel con quien habían convivido fueron el motivo suficiente para acreditar la fe en el Resucitado. Pero junto a ellos también la tumba vacía tiene su valor, aun cuando sea solo un valor negativo: de haberse encontrado el cadáver de Jesús, para los contemporáneos de Jesús que compartían la antropología bíblica donde no se separa alma y cuerpo como los separa la antropología griega, hubiera sido impensable la proclamación de su resurrección. Algo similar acontece aquí: las razones de los filósofos no conducen a la fe; pero una propuesta de los creyentes que chocara permanente y frontalmente con la razón filosófica la volvería inaceptable.

b) ¿Vías?

Aquí hay que situar el sentido preciso que tienen las cinco vías de Santo Tomás: son exactamente eso y nada más que eso “vías”, “caminos” que se anda y al andar (*Fabr*) se logra una experiencia (*Erfahrung*). Un saber no lógico demostrativo sino vital y existencial¹⁰. Cuando se habla de “experiencia de Dios” no se trata de algo idéntico a lo que es la experimentación científica o a lo que es la vivencia psicológica, sino de ese saber que el hombre tiene al vivir, el médico al ejercer la medicina y el padre al empeñarse en la paternidad. Estos no tienen argumentos; tienen saberes de vida como zumo y jugo resultantes del hecho mismo de viajar, andar y ejercer esas formas de existencia. Eso son las vías de Santo Tomás. Y comprende su sentido quien se hace al camino y con él explora esos cinco hemisferios de la realidad. Para concluir de esa reflexión metafísica, axiológica y escatológica, que ese primer motor, esa primera causa eficiente, ese bien supremo, del cual deriva la bondad de todas las cosas, ese ser máximo que se refleja en los seres menores, y esa inteligencia a partir de la cual todas las cosas se ordenan a un fin: a eso es a lo que todos llaman Dios¹¹. Nótese el

¹⁰ “El esclarecimiento en marcha de ese peculiar modo de intelección de la razón que hemos llamado tanteo... Nuestro propio ser personal, en efecto, en tanto que realidad nos es presente también ‘en hacia’. Ahora bien, esta fundamentalidad tanteante es el tanteo hacia un Dios último, posibilitante, imponente. Esto es, en el tanteo mismo llevamos ya el esbozo de lo que buscamos: el esbozo de un Dios realidad última, posibilitante, imponente”, X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 1993, p. 296.

¹¹ “Et hoc omnes intelligunt Deum: Y todos entienden por esto a Dios”. “Et hoc dicimus Deum: Y a esto es lo que decimos Dios”, *Summa Theologica* I q, p. 2 a 3.

tránsito. El no dice que haya demostrado que Dios existe sino que hay aspectos de la realidad y experiencias de los hombres que coinciden; que lo que el filósofo y teólogo insinúan para dar razón de la realidad, del mundo y del orden en el universo, es lo que los hombres desde sí y por sí ya conocen, como seres que en sí mismos tienen todos los principios de orientación necesarios para vivir la vida con dignidad y abrirse a ese absoluto de sentido y de salvación, que han llamado Dios.

Ante la cuestión del conocimiento, reconocimiento y consentimiento a Dios, todos, ignorantes y sabios, pobres y ricos, están en la misma situación y cuentan con las mismas posibilidades de llegar a conocerle y acogerle. Este texto de Kant tiene aquí especial autoridad:

“Pero, ¿exigís acaso que un conocimiento que afecta a todos los hombres rebese el entendimiento común y os sea revelado únicamente por los filósofos? Eso que censuráis es precisamente la mejor confirmación de que lo hasta aquí afirmado es correcto, ya que revela lo que antes no podía preverse, a saber, que en relación con lo que interesa a todos los hombres por igual, no puede acusarse a la naturaleza de parcialidad en la distribución de sus dones. La más elevada filosofía no puede llegar más lejos, en lo que se refiere a los fines más esenciales de la naturaleza humana, que la guía que esa misma naturaleza ha otorgado igualmente incluso al entendimiento más común¹².

c) ¿A qué conducen o en qué desembocan las respuestas del filósofo?

Para unos desembocan en la convicción de que existe una realidad, a partir de la cual esas preguntas encuentran respuesta; para otros en la aceptación de una oscuridad radical del mundo, del hombre y de la historia; para otros en un desbordamiento en la esperanza y en la oración. Para unos filósofos la oración, como palabra a Dios, es la negación de la filosofía, mientras que para otros es la consumación de la búsqueda filosófica, que o bien se suicida en su expresión final cediendo a una infinita melancolía y escepticismo o bien se desborda en una confianza que es súplica. Plegaria o argumento no han sido alternativas en la historia del pensamiento: hay grandes ejemplos de oraciones de filósofos y grandes argumentos de monjes orantes, no en último lugar el más perseverante de todos ellos, pese al sucesivo rechazo: el argumento ontológico de San Anselmo¹³.

¹² E. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 831 B, p. 859.

¹³ El texto es la meditación inicial de su obra el *Proslogion*. La reflexión es fruto de la invocación a Dios en términos que unen plegaria y ejercitación racional: “Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut quantum scis expedire intelligam, quia est sicut credimus et hoc est quod credimus. Et quidem Te ese aliquid quo nihil maius cogitari potest”, cap. II, *Cfr. Proslogion con las réplicas de Gaunilon y Anselmo*, Edición y traducción de J. Valverde y presentación de M. Álvarez, Madrid 2009.

II. TESTIMONIOS DEL CREYENTE EN FAVOR DE DIOS COMO RELATOS DEL ENCUENTRO CON ÉL Y DE SU REVELACIÓN

Las dos palabras humanas fundamentales del universo cultural de Occidente (que es el único que tengo ante los ojos al redactar estas páginas) son sabiduría y profetismo. En la sabiduría incluimos, por ejemplo, todo lo que el mundo griego ha aportado a la conciencia humana: filosofía, poesía, tragedia, historia, matemática, medicina; y en continuidad con ellas se ha seguido creando posteriormente. En el profetismo incluimos lo que la Biblia nos ofrece, comenzando por Israel, siguiendo por el Nuevo Testamento y prosiguiendo después en la Iglesia. Los protagonistas de la sabiduría, aun situándose en un horizonte abierto al universo religioso y contando con él, se saben autores y creadores, mientras que los protagonistas del profetismo se comprenden a sí mismos como receptores, sujetos pasivos, y por ello como testigos que deben transmitir y atestiguar poniendo su propia vida como respaldo y acreditación de lo que transmiten. Los filósofos piensan y hablan, mientras que a los profetas les hablan y ellos escuchan en un oír consecuente que es obaudir, es decir obedecer. Si la característica de la actitud anterior es la búsqueda inventiva e intelectual de un principio y fundamento de la realidad, la característica del profeta en cambio es la convicción de haber sido encontrado por Alguien a quien no buscaba y cuando no le buscaba.

Mientras que el principio de la filosofía es la admiración, el principio del profetismo es el asombro de que alguien cuente con el hombre, le llame por su nombre y le envíe. La historia del cristianismo, ya desde el mismo Nuevo Testamento ofrece esos dos formas de creyentes y pensantes: los que podríamos llamar creyentes con acento de sabiduría, cercana a la filosofía (San Juan evangelista, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Newman, Rahner...) y creyentes con acentos de profetismo, similar al de las grandes figuras del Antiguo Testamento (San Pablo, Lutero, Kierkegaard, Barth, Balthasar...). La historia de la teología muestra esa tensión entre las dos dimensiones del único Dios: el que resuena y es accesible a la razón (filósofos) y el que en su carácter sagrado, trascendente y escandaloso se deja sentir como Misterio de benevolencia en la fe (profetas). Desde Pascal en su *Memorial* hasta nuestros días se ha subrayado esa contraposición, que no puede ser la de dos sujetos sino la de dos manifestaciones de un mismo sujeto. Es tópico repetir la frase de Heidegger sobre el Dios de la filosofía ante quien no es posible “ni caer de hinojos, ni temblar, ni orar, ni danzar, ni cantar”¹⁴.

“Cuando la filosofía habla de Dios de trata en tan pequeña parte del Dios en que piensa la mayoría de los hombres, que si por milagro y contra el parecer de los filó-

¹⁴ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, pp. 50-56 y 67-70.

sofos, el Dios así definido descendiese al campo de la experiencia, nadie lo reconocería. La religión, sea estática o dinámica, le tiene en efecto ante todo, por un ser que puede entrar en relación con nosotros. Precisamente de esto es incapaz el Dios de Aristóteles, adoptado con algunas modificaciones por la mayoría de los sucesores¹⁵.

El sabio encuentra al fin tras larga búsqueda; el profeta es encontrado al principio por quien él no buscaba. Al pueblo de Israel insignificante, pobre, tras-humante en sus comienzos, moralmente rebelde y religiosamente erguido en su poder y valer, es al que Dios se revela y se confía. Isaías pone en boca de Yahvé unas palabras, que repite San Pablo y que son el reflejo de lo que el pueblo judío pensaba de sí: un pueblo duro de cerviz, que no sólo no buscaba a Dios sino que no quería contar con él y se alejaba continuamente de él: “E Isaías se atreve a decir: ‘Fui hallado de los que no me buscaban, me dejé ver de los que no preguntaban por mí’. Pero a Israel le dice: ‘Todo el día extendí mis manos hacia el pueblo incrédulo y rebelde’¹⁶.

En la filosofía el hombre busca a Dios, en cambio en la *Biblia* es Dios quien busca al hombre, llamándole por su nombre en términos interrogativos unas veces e imperativos otras, a la vez que le encarga una misión: “Adán, ¿dónde estás?” (*Génesis* 3,9) “Caín, ¿dónde está tu hermano Abel?” (4,9). “Abraham, sal de tu tierra, y de la casa de tu padre y vete a la tierra que yo te mostraré” (12,1). “Moisés, ahora pues, ve; yo te envío al Faraón para que saques a mi pueblo, los israelitas de Egipto” (*Éxodo* 3,10). Por lo que se refiere a la comprensión específica de Dios en el Nuevo Testamento, yo invito a comparar textos de tres filósofos que hablen sobre Dios, por ejemplo Aristóteles, Kant y Wittgenstein, con las tres parábolas del capítulo 15 de San Lucas: la oveja perdida, la dracma perdida y el hijo perdido. En ellas Dios es el apenado por el hombre que se aleja de su origen y va a tierras desérticas, el preocupado con su situación de hambre y soledad, el alborozado con el retorno. El destino completo de Cristo muestra a ese Dios ocupado con el hombre hasta el final, corriendo la aventura de llegar hasta donde él está y compartir su destino de ser finito, mortal y pecador, muerte incluida, para transmutar ese destino final de muerte en desfiladero que abre a un horizonte en el que compartir la vida plena, la creciente novedad eterna, sin fin e indefectible de Dios.

¿Cómo aparece Dios en el pensamiento, o mejor en la experiencia y convivencia del profeta con él? Experiencia y convivencia en las que se esbozan las de todos los creyentes posteriores. Solo describo algunos rasgos fundamentales, en forma de tesis.

¹⁵ H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932), Buenos Aires 1962, p. 239; J. Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Madrid 1962; P. Magnard, *Pascal*, Paris 1991.

¹⁶ *Is* 65,1; *Rom* 10, pp. 20-21.

1. El Dios del que habla el profeta no es un principio que el busca para resolver problemas de este mundo sino una presencia personal con la que se encuentra, de la que se parte y que se acredita a sí misma amorosamente a la vez que imperativamente.
2. Dios no es aquello que determina el hombre al final de un proceso de inteligencia, voluntad o deseo sino aquel que está en el comienzo de un camino, con el que el profeta no contaba, para el cual no estaba preparado y que se resiste a aceptar
3. Dios no se ofrece al profeta como un objeto a poseer con el que ya hubiera soñado sino como una voluntad imperativa, una libertad electiva y un poder incondicional al que tiene que responder, obedecer y seguir. En esta perspectiva Dios se le da a conocer unas veces como el amigo que acompaña y otras como el enemigo que cierra el paso a nuestros deseos o decisiones.
4. Quien así habla de Dios no ofrece argumentos objetivables al margen de sus palabras y de su persona sino que da signos y se pone a sí mismo por garante de la verdad que enuncia. El valor del mensaje no es separable de la persona, aun cuando tenga una inteligibilidad interna, que apela a la libertad abierta a lo posible en el futuro y no sólo a la razón verificadora de lo presente
5. Este Dios es fruto de fe: del crédito que él ha otorgado al hombre manifestándosele y del crédito que el hombre le ha otorgado a él acogiéndole. A la revelación de aquel corresponde la fe de éste. Desde aquí vale la fórmula: *En Dios sólo se puede creer* (porque ese crédito incondicional otorgado a él es la única actitud consecuente del ser finito ante el Infinito) y *creer sólo se puede en Dios* (porque sólo a él se puede entregar el hombre incondicionalmente en espera de sentido para su presente y de salvación para su futuro)
6. Este Dios del creyente, fruto de la revelación divina y de la confianza que el hombre le otorga se parece poco al Dios de los filósofos, a la “causa sui” , al primer principio ante el que no se puede llorar y danzar. Él, en cambio, es el rostro amado al que se puede entregar la vida, que es lo propio del Dios de los creyentes. ¿Quién en desolación y angustia ante la muerte podrá invocar diciendo: “Causa de las causas ten piedad de mí”? Los creyentes podrán decir que Dios es o hace lo que los filósofos ponen en esa causa, motor, principio necesario, fin último; pero nunca dirán sin más que éstos son su Dios. Para el creyente Dios es todo eso pero todo eso no es Dios

7. El filósofo que habla de Dios propone razones a favor de su existencia mientras lleva a cabo una búsqueda o reclamación de sentido para el ser, el hombre y la historia, que por sí solos no parecen tener suficiente consistencia en sí mismos ni responder a la infinita demanda del hombre para con ellos. El creyente que habla de Dios, en cambio, ofrece la experiencia, realización de la libertad, iluminación y salvación que derivan de su encuentro con él. El creyente descubre signos y remite a signos; conjuga la llamada que siente en su interior con la realidad exterior que constata. En el filósofo prevalece el ejercicio de la razón, mientras que en el creyente la razón no lo es todo. Él apela sobre todo a la libertad e implica una ejercitación de la persona entera como totalidad abarcadora de la memoria del origen, de una inteligencia abierta a la realidad presente y de una esperanza que necesita abrirse e integrar ya el futuro

8. La culminación de la búsqueda y contemplación del filósofo es la experiencia metafísica. La culminación de la adhesión, obediencia y contemplación del creyente es la experiencia mística. Los místicos son la expresión suprema de una religión dinámica, con el amor en su centro. Cuando los místicos hablan algo profundo hace eco en nosotros. Hay figuras en la historia en que ambas experiencias se acercan, por ejemplo Plotino y Eckart. El Absoluto del que hablan cada uno tiene una faz distinta. Su tentación es comprenderle como apersonal o suprapersonal. La diferencia se percibe con toda claridad si se compara a estos dos autores con San Juan de la Cruz con su referencia permanente a la Biblia especialmente a los profetas; Biblia de la que hace más de 1060 citas, de ellas, dos tercios del Antiguo Testamento y un tercio del Nuevo¹⁷.

9. Los místicos y los músicos exigen del hombre sobre todo oído y no sólo ojos o manos. Exigen poner atención interior, ejercitar la audición, dejarse traspasar por sonidos y palabras, que se oyen y no se pueden reducir a materia, aun cuando ambos tengan un soporte material. En tal ejercitación son tan absolutamente reales que ellos se negarían a sí mismos antes de negar la sonoridad de esa palabra y la belleza de esa música. Por eso ningún argumento de los ciegos o de los sordos mantiene validez frente a la belleza de un cuadro del Greco o la sonoridad de una sinfonía de Mozart. Ambos se revelan como absolutos. Si nadie duda de la música porque haya sordos u oídos insensibles a la armonía y personas que no distinguen los ruidos de los sonidos, nadie tampoco dudará de la experiencia religiosa auténtica que tiene en la mística su

¹⁷ Cfr. A. Bord, *Plotin et Saint Jean de la Croix*, Paris 2001.

expresión cumbre, porque haya inteligencias refractarias a lo que no es verificable con los métodos propios de las ciencias duras. Esa belleza, que en destellos o en desbordamiento le adviene al hombre, es percibida como gracia, no conquistable ni comprable. Eso mismo ocurre en grado máximo con el Dios de quien hablan el profeta y el creyente. Este confiesa que si cree es por gracia. Le ha sido dado poder creer y solo puede permanecer en la fe mientras le es mantenida esa relación. Dios se le puede revelar o sustraer lo mismo que una persona puede manifestar a otra su interior o mantenerlo oculto. Dios nunca puede ser ni retenido ni reducido a una conquista asegurada. El creyente se sabe agraciado a la vez que exigido. Pero siempre en este orden: la gracia precede y en esta precedencia ofrece la capacidad de responder. Así aparece la diferencia esencial entre moral (experiencia ética) y religión (experiencia mística). En la moral aparece el imperativo del deber (tú debes); en cambio en la religión aparece el indicativo de la gracia (tú eres llamado y enviado; quien te envía te hace poder, tú puedes). Por eso el creyente no se comprende a sí mismo ni como un héroe ni como un nuevo cumplidor sino como un agraciado con la posibilidad de cumplir una misión y de colaborar con Dios.

10. El filósofo pone en juego y encauza su vida personal por un despliegue analítico, intelectual, propio de la inteligencia, cediendo a veces al impulso dominativo, posesivo y destructivo, propio de la razón instrumental. El creyente también pone en juego su entera vida personal con su inteligencia pero sabe que en esa relación entra por unos desfiladeros que no sabe hasta donde le pueden conducir. La existencia creyente tiene una, dimensión dramática, que le es esencial. Dios hace crédito al hombre y el hombre se pone en manos de Dios. Este le pregunta si puede contar con su vida para hacer de ella signo, mediación e instrumento al servicio de su proyecto para el mundo. La voluntad, la libertad, la alteridad y el futuro tienen un peso decisivo en la existencia del creyente. La fe, que es una radicación del hombre en Dios como poder que le funda y a la vez es una relativización de sí mismo en un doble sentido; ya que le dice: tú no eres un absoluto y tú estás referido a otro. Por ello fe y filosofía pueden aparecer como dos determinaciones antagónicas de la vida humana, cuando se toma a cada una como determinación absoluta y suficiente de la vida humana; pero pueden ser dos hermanas gemelas, referidas esencialmente la una a la otra, cuando se comprenden como expresión diferenciada del único hombre y cualificación agraciadora del único Dios.

III. PREGUNTAS FILOSÓFICAS Y TESTIMONIOS CREYENTES ANTE NOSOTROS HOY

Analizada esa búsqueda filosófica de Dios y expuesto el atestiguamiento de quienes consideran que Dios se ha manifestado en la historia y que ellos han oído su voz, nos queda analizar la validez objetiva y la pertinencia actual de esos dos tipos de palabra. Aquí surgen las cuestiones siguientes:

1. Las anteriores preguntas y razones, ¿mantienen validez hoy?

Esas *preguntas y razones filosóficas*, ¿eran sensatas o insensatas? ¿Siguen teniendo validez racional o estaban tan afectadas por una situación cultural, sociológica y política superada, de forma que cuando ésta ha desaparecido, tales preguntas y razones, han perdido su sentido y resultan inaceptables para nosotros? O, ¿es que es necesaria una determinada forma de vida para que esas preguntas sean audibles y perceptibles como preguntas universales y actuales? Ciertas formas de vida excluyen del horizonte ciertas palabras y preocupaciones. Ningún contexto sin embargo cierra absolutamente la abertura a la verdad y a Dios, si bien puede dificultarlo hasta el extremo. Zubiri distingue lo que es el condicionamiento de una 'razón instalada', de lo que son una 'razón obturada' y una 'razón abierta'. "Por muy instalada que esté en el espíritu objetivo, la razón individual conserva siempre la capacidad de abrirse paso por su cuenta (sea para comprender y hasta para confirmar la vía en que se halla instalada, sea para comprender una nueva vía), porque la razón es constitutivamente 'razón abierta'"¹⁸.

Se conoce y se tiene la teología de acuerdo al hombre que se es. El hombre que se quiere ser depende no solo de una convicción racional sino de una decisión vital y en este sentido aceptar la existencia de Dios derivará de esa decisión o real querer ante el cual las razones huelgan. El enigma del hombre es que es un ser pendiente de llegar a ser, una posibilidad no determinada y por tanto remitida a una elección y decisión del propio sujeto. El hombre es lo que quiera ser. Las cosas no pueden decidir lo que lleguen a ser mientras que el hombre está llamado a constituir su ser desde su libertad: prefiriendo. Un texto clásico de Berulle muestra esta dimensión abierta, que es la raíz de nuestra condición dramática:

"El hombre está compuesto de piezas totalmente diferentes. De una parte es un milagro y de otra es una nada. De una parte es celeste y de la otra terrestre. Es un

¹⁸ L.c. p. 297.

ángel, es un animal, es una nada, es un milagro, es un centro, es un mundo, es un Dios, es una nada rodeada de Dios, indigente de Dios, capaz de Dios y repleta de Dios, *si quiere*¹⁹.

Y ante esa libertad aparece el desafío: “Nos corresponde a nosotros decidir si la libertad es autocreación o respuesta a una demanda”²⁰. Hay una cultura de la inmediatez, de la mundanidad absoluta, de la posesión, del dominio y del instante para la cual carece de sentido hablar de estas realidades suprasensibles, espirituales y santas. Esa cultura no ofrece el marco necesario que pueda albergar tales intereses; tal medio desnaturaliza lo mismo el mensaje del filósofo que el testimonio del creyente. *Las dificultades que encuentra hoy la fe para transmitir su mensaje son en gran parte las mismas que encuentran la filosofía, la pedagogía, y la educación general cuando intentan proponer valores universalmente logrados en la anterior historia de la humanidad, de la filosofía y del cristianismo.* Cuando entra en la sombra Dios, entra en la sombra también el hombre: incluso podríamos decir que entra en la sombra o perplejidad el sentido de Dios porque previamente ha entrado en la sombra el sentido del hombre

No todo es visible desde cualquier altozano y no todo es comprensible desde cualquier posición personal. Libertad e inteligencia, amor y comprensión van unidos. Y Dios no es una evidencia tal que no se pueda no creer en él. Dios deja en libertad al hombre para todo, y en consecuencia también para no creer en él. La realidad, la vida humana, la historia ofrecen tanto sentido por sí solas que, para quien quiera conformarse con ellas, le resulten suficientes. Ahora bien, quien ha escalado otras cumbres declarará insuficiente esa forma de existencia, proclamará la belleza, plenitud y vida que se ven desde la cima a la que él ha ascendido por sí mismo o ha sido llevado por otros. Quien ha divisado a Dios, aunque sea en la lejanía, no puede dejar de marchar hacia él y quien se ha encontrado con él ya no puede olvidarle. Dará testimonio e intentará mostrar con la totalidad de su vida que esa propuesta creyente es más racional por responder a más exigencias y posibilidades del hombre y, por consiguiente, personalmente más fecunda.

2. Los testimonios de los creyentes a favor de Dios, ¿son hoy creíbles?

Esos testimonios tienen que ser discernidos y hay que elegir los exponentes más auténticos en ese orden. Lo mismo que para juzgar la pintura no seleccionamos las obras de un principiante o de un enajenado mental, y para juzgar la poesía no ele-

¹⁹ *Oeuvres*, Edición de F.Bourgoing (1644), reeditada por J.P. Migne, Paris 1856, p. 1137.

²⁰ A.J. Heschel, *Los profetas. El hombre y su vocación*, Buenos Aires 1973, p. 31.

gimos a un trovero de pueblo sino a Garcilaso, Juan de la Cruz, Quevedo, Góngora o Machado, así también en el orden de la palabra profética y del testimonio religioso tenemos que juzgar su validez a la luz de sus exponentes mejores, porque también aquí hay balbuceos y plenitudes, valores mayores y menores, imitaciones y falsificaciones, locos de encerrar y místicos auténticos. Todo mensaje religioso que pretenda univ ersalidad tiene que encontrar, antes o después, algún eco en los oyentes, aun cuando en un primer momento pueda chocar con convicciones desde largo tiempo establecidas y arraigadas. También en el orden filosófico o artístico ha habido palabras y creaciones que han necesitado siglos hasta ser acogidas; así, por ejemplo, Kierkegaard en filosofía y Van Gogh en pintura no fueron recibidos hasta bien entrado el siglo XX. En el testimonio del profeta, comenzando por los del Antiguo Testamento y siguiendo por Jesucristo, lo primero es la oferta de una palabra y presencia que Dios hace a los hombres, y como toda oferta de libertad puede ser acogida o rechazada. No se trata de una exigencia directa ni de un mandato sino de una llamada a la que sigue una invitación. Este elemento de encuentro y de provocación, de libertad y de gracia, debe ser puesto en primer plano al hablar del conocimiento religioso de Dios. Con este va unida su condición dramática: es una posibilidad que se puede perder o se puede ganar, y a la que se accede poniendo en juego la libertad y la decisión. También aquí como en otros órdenes la verdad se descubre siendo, viviendo y caminando. En el cristianismo hay un elemento experiencial, que permite a cada uno llegar a un juicio personal de verdad. El elemento “pneumático”, o si se prefiere el término moderno “místico”, es esencial junto a otros elementos que son igualmente constituyentes del cristianismo como el histórico, el dogmático, el institucional, el litúrgico y el moral.

La palabra interior del Espíritu Santo ha sido considerada en la iglesia tan sagrada como la palabra externa de Cristo; la inspiración personal de Dios a cada hombre (imperativos personales) tan esencial como la ordenación comunitaria (principios generales). En la iglesia cada persona es un absoluto, una “microiglesia”, dotada con todas las realidades y encargada con todas las realidades cristianas.

3 ¿Cómo debe integrar la reflexión actual los argumentos y los testimonios?

Una reflexión actual sobre Dios tiene que integrar esos dos hechos constitutivos de nuestra historia: lo que los filósofos han pensado sobre Dios y lo que los profetas han proferido como derivado de una manifestación directa de Dios a ellos y destinada a todos. El discurso sobre Dios exige al hombre poner en juego todo lo que él es:

- a) Como inteligencia que conoce el ser, razón que conoce las cosas, potencia de discernimiento y de interpretación, poder constructivo de la vida y ejercitación de la autonomía

- b) Como voluntad, libertad, decisión y consentimiento a la alteridad. El hombre en soledad no es suficiente ni para ser hombre ni para ser creyente. El prójimo y la comunidad son en el orden religioso la mediación necesaria para la fe, lo mismo que en el orden del lenguaje, de los signos y de la cultura en general solo como miembros de un grupo accedemos a todo lo que la historia anterior ha logrado hasta hoy y hoy ofrece.

4. Dios: gratuidad y necesidad

Dios nunca ha sido comprendido por los verdaderos creyentes como una necesidad física, metafísica o antropológica. Es posible pensar el ser, el mundo y el hombre sin Dios. Al hacerlo nos quedamos remitidos y retenidos en la finitud, en el silencio último del presente, sin futuro cierto. El hombre puede elegir ese destino y conformarse con él. En un primer momento para el creyente Dios es absoluta gratuidad, del orden del acontecimiento antes que del orden del ser; es fruto del entender y sobre todo del querer. Así podemos decir que Dios sólo existe y aparece como real para quien le quiere. Creer en él en un sentido es una necesidad y en otro es un salto en el vacío; o mejor, un salto hacia las manos de quien nos llama y a quien nos confiamos.

Para quien así le ha querido y aceptado con todas sus potencias e integrado desde todos sus dinamismos, para ese la existencia sin Dios aparece como decapitada en sus mejores posibilidades y privada de aquello para lo cual fue creado. Queda decapitada por dejar al hombre reducido a vivir en una desproporción destructora: la que resulta de un deseo infinito, que tiene a Dios como objeto, y de una posesión finita, el propio yo, insuficiente en su poder de conquista para lo que su querer anhela alcanzar. Este es el enigma del ser humano: que unos son su querer, necesitar, anhelar y otro es su poder. Su poder no está a la altura de su querer. El hombre percibe ese desequilibrio, distensión y inadecuación de su ser de múltiples formas y en muy diversas situaciones. La *inquietudo cordis* de San Agustín es una; pero pueden serlo también el *taedium vitae* que encontramos en Séneca, la *acedia* de Santo Tomás, la *Sorge-Angst* ante la nada de Heidegger y el aburrimiento o *ennui* que encontramos en tantos modernos²¹.

²¹ Cfr. T. Gubatz, *Das Nichts im Dasein und die Unruhe des Herzens. Die philosophisch-theologischen Wurzeln des Begriffes der Langweile*, en *Philosophie und Theologie* 85, 2010, pp. 535-549.

5. Dios como destino del hombre: logro (salvación), malogro (condenación)

A la compañía, plenitud y vida derivada del consentimiento a Dios, en el cual el hombre encuentra desplegada toda aquella inquietud e infinitud, que comporta su deseo, las llamamos salvación. En cambio, a la soledad del hombre finito, mortal y culpable, necesitado de Infinito y retenido en su finitud insuficiente para llenar tal capacidad, se la ha llamado condenación. Esta no es una determinación jurídica positiva de Dios contra el hombre, sino la consecuencia inmanente de sus propias acciones y el resultado de su libertad. ¡Milton en su *Paraíso perdido* ha descrito la epopeya trágica de una libertad finita que se yergue frente al Infinito y queda remitida y hundida en su finitud y soledad! ¡Libertad vuelta contra Dios que intenta arrastrar a los demás a una lucha y rechazo de Dios! El juicio final de Dios es la abertura y patencia de lo que la Biblia llama el libro de la vida en el que aparecen inscritas las acciones del hombre²². Ése juicio es, por consiguiente, la patencia y consecuencia de lo que el hombre decidió hacer con su vida y de las consecuencias resultantes de esa decisión.

A la luz de las reflexiones anteriores, Dios aparece en un sentido como la suprema necesidad (ya que solo desde él aparecerán esclarecidas y sostenidas tanto la realidad como la historia, la vida humana y el futuro) y como la suprema evidencia metafísica. San Agustín dirá que antes dudaría de que existiera él mismo que de que exista la verdad y de que exista Dios. Sin Dios la existencia humana sería como un mundo en el que no hubiera luz. Todo existiría pero sin su verdadero peso, dimensiones, contorno, líneas y figura. Aristóteles dijo que las cosas existen en la luz y el hombre existe en la luz total iluminadora de lo que le es exterior y de lo que le es interior, instaurando así coherencia entre ambos mundos. No se resigna a su finitud, decadencia definitiva, culpabilidad, muerte. En este sentido reclama a Dios. Pero, ¿ese Dios realmente existe o es solo el correlato de la necesidad del hombre, al que éste apela para superar sus límites, finitud y muerte?

6. Dios funcional o Dios real: Feuerbach y Juan de la Cruz

La crítica de Feuerbach es justa en la medida en que se refiere a un Dios concebido a la medida de la necesidad del hombre y utilizado como mero instrumento de su autocomprensión o autorredención. Varios siglos antes Eckhart en un sentido y San Juan de la Cruz de manera mucho más radical habían mostrado cómo el encuentro con el Dios verdadero solo es verdadero si él nos aparece como el Todo y nos hace enfrentarnos con nuestra nada, cuando nos descubre nuestra pecaminosidad y nos

²² *Filipenses*, 4,3; *Apocalipsis*, 3,5; p. 20,15.

deja sentir su santidad. El reconocimiento de Dios debe ser de interés pero no interesado. Eckhart ha puesto un ejemplo extremo pero bien gráfico:

“Algunos quieren amar a Dios como aman a una vaca. Aman a una vaca por su leche y su queso y el beneficio que te aporta. Esto es lo que hacen todos los que aman a Dios para recibir recompensas, riquezas o algún consuelo interior, y en realidad no aman verdaderamente a Dios sino su propio provecho”²³.

Aquí resuena la polémica clásica en los siglos XVI-XVII español (Miguel de Molinos) y luego del quietismo francés (Fenelon) sobre el “amor puro”, que encontró su expresión paradigmática en el Soneto anónimo: “No me mueve mi Dios para quererte”. Desde aquí aparece la genialidad de San Juan de la Cruz que ha tematizado la purificación, soledad y pruebas necesarias para llegar a encontrarnos con el verdadero Dios y no sólo con los deseos sueños o señuelos de nuestra indigencia.

“La ‘noche oscura’ de que han hablado los grandes místicos es acaso lo más significativo, o en todo caso lo más instructivo, que hay en el misticismo cristiano”²⁴. Ella nos hace sentir cómo Dios es la frontalidad objetivadora, diferenciadora y resistente propia del padre; no solo la inmediatez identificadora, nutricia, acogedora de la madre, que retiene al hijo en sí, como si fuera todavía parte de sí misma. Dios remite el hombre a sí mismo y le obliga a reconocerse en su impotencia absoluta ante su finitud y muerte, a la vez que a percibir la trascendencia absoluta de Dios y la incapacidad del hombre para acceder a él, para tornársele benévolo y con ello vivir de fe y de gracia aceptando a Dios como Dios, que tiene que aparecer como gracia en libertad y amor; no como mera respuesta a nuestra necesidad. Tal Dios a nuestra medida es un ídolo de fundición finita y pecaminosa: que el hombre se dirija a ese ídolo y le adore es una idolatría, que le degrada a él como hombre a la vez que difama al verdadero Dios. Solo donde el hombre es afirmado como hombre limitado en un sentido y suficiente en otro; y sólo donde Dios es afirmado como Dios, cercano en un sentido e infinitamente lejano en otro, hay fe verdadera, digna de Dios y digna del hombre”²⁵.

7. Tres formas de estar ante Dios: *aceptar-confiar-creer*

Al Dios de los filósofos se le reconoce existente como un hecho en acatamiento objetivo, nacido de la reflexión analítica, pero no se cree en él. Referido a Dios el término ‘creer’ tuvo siempre en la tradición teológica tres sentidos distintos:

²³ Meister Eckhart, *Sermon 16b*

²⁴ H. Bergson, *Las dos fuentes...*, p. 231.

²⁵ Cfr. O. González de Cardedal, *La teología en España 1959-2009. Memoria y prospectiva*, Madrid 2010, pp. 378-385 (San Juan de la Cruz o la otra desembocadura posible de la modernidad).

aceptar que Dios existe (*Credere Deum*: el modelo es la cosa y su existencia); otorgar crédito a sus palabras en la hipótesis de que se revele (*Credere Deo*: el modelo es la palabra y su credibilidad); confiarse a él, encaminarse hacia él, poner en sus manos nuestra persona y destino para que él vele por ellos y nos salve (*Credere in Deum*: el modelo es la persona y el amor)²⁶.

A la luz de las reflexiones anteriores Dios aparece como la suprema gratuidad y la fe como pura gracia. Creer en Dios no es aceptar un hecho, la coherencia de un concepto o la rectitud de una demostración sino estar votiva, laudativa y amorosamente ante alguien personal y personalizador. Esto es posible si él se ha abierto, nos ha dirigido su palabra, se ha ofrecido a ser compañero del hombre, se nos ha dicho y dado en persona. La fe es fruto de la revelación de Dios ofreciéndose y de la libertad del hombre acogiéndole. Eso es lo que los clásicos exponían al enumerar las tres características esenciales de la fe: *gratuita* (es un don de Dios), *libre* (es un resultado de nuestra libertad electiva), y *razonable* (es no idéntica pero sí consonante con el resto de realidades que conocemos en este mundo). La fe abre a Dios como Realidad y como Misterio, como el Amigo en un sentido y el Enemigo en otro, como Extrañeza absoluta y a la vez como absoluta Extrañeza. La tradición que va de San Agustín a Lutero y Barth hablan de Dios como el “*totaliter aliud*”, “*der ganz Andere*”, mientras que la tradición que viene del Pseudodionisio, Juan Escoto, Eckhart y Nicolas de Cusa hablan de Dios como el “*non aliud*”, el más cercano y connatural con nosotros que nosotros mismos. Él es una realidad que desborda, lo mismo que la luminosidad del sol unas veces puede alumbrar y otras quemar destruyendo la visión. La razón humana incluye entre sus posibilidades el aceptar lo que la trasciende absolutamente a la vez que tiene el deber de analizar cómo es esa realidad que la desborda, y en parte la relativiza. Pero a la vez la razón percibe que la fe la lleva a su más profundo centro y la hace posible tanto descubrirse como realizarse a sí misma de una forma insospechable para su inteligencia e irrealizable por sus solas fuerzas.

²⁶ La idea es de San Agustín que matiza la diferencia entre creer a un hombre y creer en Dios. En el Credo siempre se diferenció los artículos referidos a Dios, en los que aparece el verbo *credere* con la preposición *in* del referido a la iglesia donde no hay tal preposición. Cfr: H. de Lubac, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris 1969. El Santo de Hipona explicita así lo que es la forma específica de fe en Dios. “*Quid est credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et eius membris incorporari*”, *Tratado sobre el evangelio de San Juan* 29,6. BAC XIII, p. 716. Santo Tomás ha analizado con su rigor acon stumbrado la diferencia entre las tres fórmulas. En la tercera Dios aparece sobre todo como bien al que se tiende y como final que uno se entrega: “*Si vero consideratur tertio modo objectum fidei secundum quod intellectus est motus a voluntate sic ponitur actus fidei credere in Deum: veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis*”, *Summa Theologica* 2-2 q 2 a 2).

CONCLUSIÓN: EL QUEHACER DE LA TEOLOGÍA

A la luz de lo anterior, ¿en qué consiste el quehacer del teólogo? En preguntarse por la conexión y la interacción recíproca entre la razón elaborada por el filósofo y el testimonio ofrecido por el creyente; en recoger toda la historia anterior de esa reflexión y conjugarla con las palabras derivadas de la experiencia religiosa. El teólogo lleva a cabo esa tarea desde dentro de la razón histórica, mediante la cual se hace contemporáneo de todos los filósofos que vivieron a la búsqueda y captura del Dios posible y necesario. Y la lleva a cabo, también o sobre todo, desde dentro de la razón creyente, conformándose o dejándose connaturalizar por las realidades teológicas, haciéndose amigo de los profetas y de los místicos que vivieron ante el Dios real y personal, desviviéndose por mostrarle creíble, amable y esperable. En ninguno de los dos casos se puede quedar fuera y describir como mero espectador: si no entra en la exigencia interna de cada uno de esos mundos no será teólogo.

Querer pensar la realidad de Dios sin fe es como querer percibir la belleza de un rostro humano, de un paisaje o de una obra de arte cerrando los ojos o querer gozar de una pieza musical cerrando los oídos. Sin fe se puede allegar infinidad de materiales para comenzar a pensar a Dios o para descubrir e inventariar los signos de su revelación en la historia. Ahora bien, real pensamiento teológico y personal intelección solo son posibles desde dentro de una empatía inicial, de la conaturalidad consiguiente y de una fe final.

Para ser teólogo hay que pensar y creer. Pensar en toda la complejidad y variedad que la historia humana nos ofrece. Creer por sí mismo teniendo ante los ojos la hondura que la fe ha alcanzado en los mejores exponentes de la profecía, de la propia teología, de la mística, de la misión y del martirio. Esa voluntad de universalidad y de profundidad la cumplirá desde su lugar particular, ayudado por una cultura concreta y a la luz de su vocación personal. Su obra será siempre un fragmento, pero todo fragmento verdadero remite al Todo, haciéndolo pensable en un sentido y presente en otro. El teólogo no puede olvidar que en un trozo o fragmento de nuestra historia, el hombre Jesús Verbo encarnado en las entrañas de María, nos está dada la clave de la realidad, porque todo ha sido creado en él, por él y hacia él; y la clave del enigma del hombre ya que hemos sido creados y predestinados a ser conformes con él como promogénito. En ese fragmento cristológico somos llevados al organismo total. El arte nos ha dejado exponentes admirables de esta comprensión en las imágenes del Niño Jesús con la bola del mundo en su mano. Un gran teólogo contemporáneo titula así una de sus obras: *Das Ganze im Fragment*²⁷.

²⁷ H. Urs von Balthasar, *El Todo en el Fragmento. Aspectos de teología de la historia*, 1963. Madrid 2008.