

ANTONIO HORTELANO

**PROBLEMAS
ACTUALES
DE MORAL**

III

ETICA Y RELIGION

**EDICIONES
SIGUEME**

LUX MUNDI

55

ANTONIO HORTELANO

PROBLEMAS ACTUALES
DE MORAL

III

ETICA Y RELIGION

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1984

CONTENIDO

<i>Introducción</i>	9
1. La moral exige no dejar pendiente el tema religioso	13
2. La moral exige conocer en profundidad el tema religioso	21
3. Definición de la religión y diferentes ciencias que se ocupan de ella	109
4. Existencia de Dios e historia de las religiones	171
5. Opción por la confianza vital. Reflexión en profundidad.	265
6. Constatación histórico-salvífica	323
7. Coherencia moral	421
<i>Conclusión</i>	437
<i>Ética y religión: Propositiones finales</i>	441
<i>Bibliografía</i>	445
<i>Índice general</i>	453

«Tarde te he amado, ¡oh Bondad!, tan antigua y tan nueva, tarde te he amado. Estabas conmigo, y yo estaba fuera. Aquí es donde yo te buscaba y me dirigía, déformame, sobre estas cosas bellas que Tú has hecho.

Tú estabas conmigo, y yo no estaba contigo, detenido lejos de Ti por esas cosas que nada serían si no estuvieran en Ti. Tú me has llamado, y tu grito ha forzado mi seguridad; Tú has brillado y tu luz ha iluminado mi ceguera; Tú has exalado tu perfume y he aquí que tras de Ti, yo respiro. Te he gustado y tengo hambre de Ti, sed de Ti. Tú me has tocado y ardo por la paz que Tú me das».

S. Agustín, *Las confesiones*

«Enseñame a buscarte, oh Dios, y muéstrame a mí que te busco; porque yo no puedo buscarte si Tú no me instruyes, y no puedo encontrarte, si Tú no te muestras a mí».

S. Anselmo, *Proslogion*

Nadie ha visto a Dios, pero los hombres, desde que aparece el «homo sapiens» hasta ahora, se han ocupado de Dios. Es cierto que con la llamada modernidad irrumpe en la historia un tipo de hombre, ateo, que niega la existencia de Dios y hasta se despreocupa de él. Pero la conciencia de Dios rebrota una y mil veces después de las crisis y los hombres terminan por reconocer que no se puede impunemente marginar a Dios, como dice el profeta Isaías: «No os contentáis con alienar a los hombres, sino que pretendéis también alienar a Dios» (Is 7, 13).

«¿Existe Dios? Y, por extensión: ¿quién es Dios?... ¿Sí a Dios? Hace tiempo que para muchos cristianos ya no es evidente. ¿No a Dios? Para muchos creyentes tampoco lo es.

¿Sí o no? Muchos entre creer y no creer están perplejos, indecisos, escépticos. Dudan de su fe, pero también dudan de su duda. Otros muchos están orgullosos de sus propias dudas. Pero el anhelo de certeza permanece. ¿Certeza? Sean católicos, protestantes u ortodoxos, sean cristianos o judíos, creyentes o ateos, la discusión recorre a

lo largo y a lo ancho las viejas confesiones, como las nuevas ideologías»¹.

«Sea cual fuere la actitud de los creyentes, hay algo que debemos aceptar: que las cuestiones acerca de Dios, e incluso acerca de su misma existencia, son debatibles por la sencilla razón de que muchos las debaten. Y todos los creyentes saben, a veces por propia experiencia, que la fe en Dios resulta tremendamente difícil —si no imposible— para una gran parte de la humanidad. Claro que cabe resistirse a la discusión, porque, considerándola excesivamente complicada y peligrosa, se teme zozobrar en ella. Pero el elegir esta actitud evasiva significa alinearse con quienes no creen en Dios.

Si Dios es Dios, exige ser comprendido en referencia a cuanto sucede en el mundo y a cuanto nos sucede a nosotros. De hecho se está desarrollando una intensa discusión sobre la existencia de Dios y sobre las implicaciones de la fe en Dios. A la mayoría nos abruman grandes dificultades y serias dudas: muchos sufren con ellas más dolorosamente que nosotros mismos; y otros muchos ya no sufren porque han dejado de creer que Dios existe. Si los creyentes nos mantenemos al margen de estas realidades por miedo a ahogarnos en ellas, quiere decirse que consideramos al Dios de nuestra fe como algo irreferible o irrelevante respecto a una extensa área del pensamiento y de la vida; quiere decirse que somos ateos prácticos o quizás auténticos idólatras, lo que es peor, pues idolatría es una forma especialmente perniciosa de ateísmo, ya que los ídolos no son dioses, pero sus adoradores ignoran su propia condición de ateos. Decir que creemos en un ser cuyos designios no lo abarcan todo es como prestar fidelidad a un dios local o tribal representado por un ídolo. Consiguientemente, el desentenderse del debate en curso es admitir que nuestro Dios tiene un poder limitado, con lo que colocamos a nuestro Dios al nivel de otros ídolos religiosos.

Si, por el contrario, creemos realmente que Dios es Dios, esta nuestra fe obliga a participar en la discusión y a exteriorizar la lucha que se lleva a cabo en la intimidad de nuestros corazones»².

1. H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid 1979, 19.

2. D. Jenkins, *Guía para el debate sobre Dios*, Madrid 1968, 19-20; cf. G. Szecseny, *Die Zukunft des Unglaubens*, München 1959; A. Schaefer, *Der Gottesgedanke im Abendland*, Stuttgart 1964; J. M. Paupert, *Peut-on être chrétien aujourd'hui?*, Paris 1966; A. M. Greeley, *Religion in the year 2.000*, New York 1969; L. Dewart, *El futuro de la fe*, Barcelona 1969; H. Stern, *Sentido y no sentido de la religión*, Barcelona 1970; R. Lay, *Zukunft ohne Religion*, Freiburg B. 1970; G. Morel, *Dios: ¿alienación o problema del hombre?*, Barcelona 1970; R. Panikkar, *El silencio de Dios*, Madrid 1970; H. Ott, *Gott*, Stuttgart-Berlin 1971; E. Schillebeeckx, *Dios y el hombre*, Salamanca 31969; Id., *Dios futuro del hombre*, Salamanca 31971; O. Schatz, *Hat die Religion Zukunft*, Graz 1971; J. C. Barreal, *Qui est Dieu*, Paris 1971; L. Kolakowski, *Vigencia y caducidad de las tradiciones*

En el estado actual de secularización a que está sometido el mundo moderno, el hombre ha ido tirando por la borda en sucesivos momentos importantes valores religiosos.

En primer lugar se rechaza a las iglesias institucionales, con el peligro de que la religión se gaseosifique y pierda densidad social y tangible. Al mismo tiempo se echa una cortina de humo sobre la divinidad de Cristo, de suerte que, al final de cuentas, el hombre de la calle termina por no saber si el Cristo que le presentan los teólogos es verdaderamente Dios o sólo su más esplendoroso reflejo en la tierra. En íntima relación con esto nos encontramos con el eclipse de la Trinidad. Dios es un ser solitario y no una comunidad interpersonal. Jesús no es Dios y el Espíritu santo es sólo un aspecto personalizado de la divinidad.

Pero la demolición no termina ahí, sino que llega al mismísimo Dios. Algunos piensan que la palabra «Dios» está gastada y que hemos de prescindir de ella durante un largo período de tiempo hasta que recupere su valor original. Otros piensan que hay que reconceptualizar la idea de Dios porque la imagen del mismo que presentamos los creyentes es la caricatura de Dios más que el Dios de verdad. Y en ese sentido algunos llegan a hablar equivocadamente de «muerte de dios». Pero otros hablan de la muerte de Dios en sentido estricto. Como dice Heine, el viejo Yahvé, después de intentar adaptarse vanamente al mundo occidental, se muere sin remedio y hay que darle el viático.

El hombre no necesita para nada de este Dios moribundo. Todo lo contrario. Gracias a la muerte de Dios, el hombre llega a ser él mismo, un dios en la tierra.

La descomposición religiosa acarrea gravísimas consecuencias. El hombre sin Dios no es el superhombre que se soñaba, sino un pobre hombre. El estructuralismo pone en la picota todas las veleidades antropoteístas. El hombre no es más que una manifestación entre otras de la energía inicial. No es alguien, sujeto de la historia, sino algo, una oscura fuerza arrastrada por el azar y la fatalidad.

De ahí a decir que el hombre y el mundo son radicalmente nada no hay más que un paso. Nada, cósmicamente, socialmente, psicológicamente y metafísicamente. ¡Nada!, ¡Nada!, ¡Nada! Por lo que los

cristianas, Buenos Aires 1971; P. Schoonenberg, *Un Dios de los hombres*, Barcelona 1972; J. Pikaza, *Las dimensiones de Dios*, Salamanca 1973; J. Kopperschmidt, *Der fragliche Gott. Fünf Versuche einer Antwort*, Düsseldorf 1973; K. Rahner, *Ist Gott noch gefragt? Zur Funktionslosigkeit des Gottesglaubens*, Düsseldorf 1973; J. Ratzinger, *Dios como problema*, Madrid 1973; K. Krenn, *Die wirkliche Wirklichkeit Gottes. Gott in der Sprache heutiger Probleme*, Paderborn 1974; Varios, *El futuro de la religión*, Salamanca 1975; J. Martín Velasco, *La religión en nuestro mundo*, Salamanca 1978.

ácratas, coherentes hasta sus últimas consecuencias, quieren que paremos el mundo para bajarse de él.

Frente a este movimiento involutivo, los creyentes responsables pretenden hacer un proceso al revés partiendo de la nada, en la que estamos hundiéndonos, para llegar al Todo, que es Dios. Pero este proceso quieren hacerlo teniendo críticamente en cuenta la historia del pasado, viendo la realidad presente en profundidad y desde todas las perspectivas y reconceptualizando el lenguaje religioso de acuerdo con las exigencias de nuestro tiempo.

Frente a Dios el hombre siente una serie de exigencias morales fundamentales. Ante el tema de Dios el hombre no puede inhibirse éticamente. Hay que optar por él o contra él, por el sí o por el no. Y esta opción es la más fundamental y trascendente que el hombre puede y debe hacerse a lo largo de su vida. Llama en este sentido la atención el hecho de que los moralistas modernos, incluso católicos, no aborden explícitamente el tema de Dios como imperativo moral.

En los volúmenes anteriores de *Problemas actuales de moral* hemos estudiado la introducción a la teología moral y su fundamentación responsable, el problema de la violencia y la agresividad (respeto a la vida) y todo lo relacionado con la sexualidad, el amor y la familia.

En este tercer volumen vamos a tratar la extensión vertical de la moral con el estudio sobre ética y religión, dejando para el cuarto tomo el tema de la ética y la política, que constituye la extensión horizontal de la moral.

Hoy, como siempre, el tema candente y apasionante de la muerte nos enfrenta con la realidad de Dios. La vida pasa volando y hace agua por todos los costados. Y después ¿qué? Lo mismo que el protagonista de «Blow-up» los hombres de nuestro tiempo, ante el problema de la muerte, con el que no quieren enfrentarse, tratan de aturdirse mediante el trabajo, la música y todo tipo de diversiones, pero al final se dan cuenta que la vida así es una partida de tenis en que todos juegan apasionadamente, pero sin pelota. Esta no existe. De un modo absurdo están dando raquetazos en el aire. Entonces con angustia miran furtivamente al cielo para encontrar allí algo o alguien. Pero ¿lo encontrarán?

LA MORAL EXIGE NO DEJAR PENDIENTE EL TEMA RELIGIOSO

1. *Importancia de la religión*

En teoría existen tres posibles actitudes ante el fenómeno religioso. Hay hombres que creen en Dios y se ponen en relación con él de un modo u otro. Son los «creyentes». Otros niegan la existencia de Dios o, por lo menos, piensan que no puede saberse nada de él y por lo tanto prescindir de Dios en su vida. Pero, en cambio, se ocupan del hombre y todo lo relacionado con el hombre. Fuera del hombre no hay nada que merezca la pena. Son los ateos humanistas. Y, finalmente, existen los nihilistas para los que Dios no existe y el hombre no merece realmente la pena.

Según esto, es evidente que para los creyentes la vida tiene un sentido trascendental y absoluto al apoyarse en Dios. Para los ateos humanistas la vida es valiosa, pero su valor es relativo y precario, ya que el hombre, a pesar de su dignidad, es frágil desde todos los puntos de vista: biológico, psicológico-social y metafísico, estando como está abocado a la nada. Para los nihilistas el hombre no está condenado a desintegrarse sino que es realmente nada y su vida no tiene en absoluto sentido.

No cabe la menor duda que ante estas preguntas resulta trascendental para el hombre ser creyente, humanista ateo o nihilista. No se trata de cuestiones periféricas o intrascendentes. En realidad lo que aquí está en juego es saber si la vida carece de sentido o si, por el contrario, tiene un sentido precario o trascendental.

¿No puede el hombre tomarse la vida en serio? ¿O se la puede tomar en serio? Más todavía ¿se la puede tomar absolutamente en serio? La cuestión es decisiva y no podemos tratarla con frivolidad.

«Alguien pensaba que el hecho no creyente debía ser aceptado como algo perfectamente cotidiano, trivial, banal. Tan banal que ni siquiera se llega a hablar de ello. Siendo lo importante la unión de los creyentes y de los increyentes en la praxis. La verdad es que estas expresiones nos suenan muy superficial o muy pragmáticamente. Porque la creencia y la increencia señalan la diferencia más radical entre los hombres. Que no es una simple variedad de conducta social, una diferenciación de programas sociales, o de prácticas culturales, sino de ser o no ser moral con una moralidad absoluta, que está por encima de las relatividades de la persona, de la sociedad y de sus correspondientes intereses útiles del momento. En la cuestión del hombre teísta y del hombre ateo está implicada la presencia o la ausencia del valor absoluto, no profanable, en la historia.

Lo que nos jugamos con esta decisión en torno a la existencia de Dios es realmente trascendental para el hombre. «Si Dios existiera, la realidad no estaría últimamente infundada..., no carecería en último término de meta... La realidad, suspendida entre el ser y el no ser, ya no sería últimamente sospechosa de inanidad»¹.

2. Posibilidad de la religión

No cabe la menor duda de que la vida del hombre «con Dios» es infinitamente más interesante que «sin él». Si Dios no existe, el hombre tiene que escoger entre sentirse radicalmente nada, como piensan los nihilistas, o ser algo en marcha hacia la nada, de suerte que tiene que contentarse con una existencia precaria y frágil, de la que al final no le va a quedar nada.

Como han dicho varios pensadores de nuestro tiempo: «Si Dios no existiera, habría que inventarlo». Pero esto es un consuelo de tontos. No se trata de que me convenga o no que Dios exista, sino de saber si existe o no en realidad, prescindiendo de si a mí me gusta o no.

a) Estadísticas religiosas

Si hoy nadie creyera en la existencia de Dios, después de muchos siglos, quizás no merecería la pena plantearnos la cuestión de si Dios existe o no. Hoy, por ejemplo, nadie cree en los fantasmas o los duendes y no estamos dispuestos a perder el tiempo en el estudio de

1. H. Kung, *o. c.*, 771-772.

estos temas trasnochados a no ser por pura curiosidad histórica. Pero el hecho de que la humanidad haya creído siempre en Dios y que todavía hoy en todo el tercer mundo los hombres sigan creyendo en la religión y que en el mundo occidental, tanto en el primer mundo, como en el segundo, según sondeos fiables de opinión pública, el 80 por ciento más o menos de la población no se atreva a negar que Dios existe, demuestra fehacientemente que el problema está sobre el tapete y que no podemos eludirlo frivolamente.

En estas circunstancias dejar «pendiente» el tema de Dios es de una inconcebible frivolidad e indica una notable falta de sentido crítico y de sensibilidad.

En una encuesta realizada en España, en 1979, por «Informaciones-EFE», los que se declaran ateos no llegan al 10 por ciento. A la pregunta ¿Cree Ud. que Dios existe? el 84,5 responde que sí; el 8,2 dice que no; y el 7,2 no sabe o no contesta.

Esto no quiere decir que no exista el ateísmo o que éste sea un fenómeno insignificante. «El papa Pablo VI en la encíclica *Ecclesiam suam* y el concilio Vaticano II en la constitución pastoral *Gaudium et spes* coinciden en considerar religiosamente al ateísmo como «el fenómeno más grave de nuestro tiempo».

El ateísmo contemporáneo se distingue de otros ateísmos históricos ante todo por su universalidad. En otras épocas los ateos eran hombres aislados, que vivían frente a la sociedad creyente en una actitud de autodefensa o de lucha. Hoy día, en cambio, los hombres que viven teórica o prácticamente al margen de Dios y de todo compromiso religioso no son ya individuos aislados. Ni siquiera constituyen una minoría de intelectuales rebeldes, desligados de la realidad social que los rodea. En el este y en el oeste, en los países comunistas, como en las democracias capitalistas, nos encontramos con grupos numerosos de hombres que se saben y se quieren ateos. Más aún, que consideran al ateísmo como la única actitud humana digna y constructiva. Su postura no constituye siempre una excepción, sino que en ciertos ambientes llega a considerarse como normal. El ciudadano creyente coincide con sus conciudadanos ateos en la mesa de estudio, como en el puesto de trabajo, el lugar de reunión y el mismo techo familiar².

Por vez primera en la historia existe un ateísmo de masas y hasta hay un bloque de países, el comunista, en el que el ateísmo tiene de hecho carácter oficial o, por lo menos, oficioso. Incluso ha habido dentro de las iglesias cristianas un movimiento que ha defendido la «muerte de Dios» para poner de relieve al hombre. Algunos han

2. E. Colomer, *El ateísmo de nuestro tiempo*, Barcelona 1967, 15-16.

querido separar a la teología de Dios, como se ha separado la astronomía de la astrología o la química de la alquimia. No se dan cuenta que Dios (Theos) es a la teología lo que los astros son para la astronomía o los cuerpos químicos para la química. Pero todo esto es un índice de la extensión e importancia del fenómeno social del ateísmo.

El problema de Dios, hasta hace pocos años al margen del interés teológico y más bien pacientemente soportado que tratado como cuestión vital, ha vuelto de pronto a ser el centro de atención de la teología. Parecía que sobre el tema «dios» ya se había interrogado y pensado todo; desde las pruebas de la existencia de Dios hasta el tratado de trinidad parecían andados todos los caminos y ensayadas todas las posibilidades. Las energías teológicas se concentraron visiblemente en la eclesiología y en todo aquello que guardaba relación con ella. Aquí existían quehaceres concretos; aquí aguardaba un extenso material de investigación histórica, y también aquí se acertó con el interés del hombre de hoy respecto al problema de la sociedad y su orden. Por cierto, que ya en 1942 había llamado H. de Lubac la atención insistentemente sobre el peligro latente en esta línea de pensamiento³ y recordaba que A. Comte creyó descubrir en la historia de los dogmas una evolución del interés desde la trinidad hasta la eclesiología, pasando por la cristología. Comte expresó su convicción de que por este camino iría cayendo la iglesia en el positivismo callada y lentamente, sin darse cuenta de ello. De este modo, la iglesia ya no se ocuparía de Dios, sino del hombre⁴.

El concilio Vaticano II se ha preocupado de intento sólo de problemas pastorales, dejando a un lado o entre bastidores las cuestiones dogmáticas propiamente dichas. Lo que interesó sobre todo al Vaticano II era estudiar cómo la iglesia podría llegar a ser una comunidad más abierta, más al día, más ecuménica. Por eso no estaba previsto en modo alguno el tema de Dios aunque se estudió el hecho del ateísmo del mundo moderno.

Sin embargo, poco a poco, se ha visto que para hacer las reformas de la iglesia con madurez y equilibrio hay que tocar fondo en la vida del cristianismo y ese fondo no es otro que Dios. En estos momentos Dios está de moda y nadie puede en nuestros días superarle en capacidad de convocatoria. Ningún poder político o fáctico puede convocar las masas que, por ejemplo, el cristianismo reúne todos los domingos en las iglesias, o con motivo de las visitas que el papa Juan Pablo II ha hecho a diferentes países.

b) *Sucedáneos religiosos*

Otro hecho que demuestra la vigencia del sentimiento religioso en el mundo moderno es la importante creación de sucedáneos que el

3. H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1967.

4. J. Ratzinger, *Dios como problema*, Madrid 1973, 11.

eclipse aparente de la religión ha ido creando en el mundo occidental. «Parece que una parte considerable del viejo impulso (religioso) está secularizado. Así encontramos en Nietzsche los rescoldos de la antigua religiosidad cósmica, representada por Apolo y Dionisos, bailando en la fiesta del retorno de los tiempos. Los devotos de Zen o de los yogas parecen un injerto secular de las tendencias religiosas del camino de oriente. Finalmente, los marxistas y utopías de aquéllos que se afanan por lograr un mundo nuevo de justicia y transparencia encienden con fuego desacralizado las viejas esperanzas israelitas. ¿Quiere esto decir que la religión ya se ha perdido y sólo quedan ramas descartadas de la vieja viña misteriosa? ¡De ninguna manera! La experiencia religiosa sigue viva en miles de comunidades, en millones de personas. Sigue viva a pesar del bombardeo de la crítica implacable, de los pensadores de la sospecha, de Feuerbach y de Marx, de Nietzsche y Freud, de todos aquellos que pretenden disolverla como expresión de un desajuste social, indicio de impotencia o de neurosis. Pues bien, por encima de esa crítica, la religión sigue ofreciendo ante la humanidad el ideal de una existencia infinitamente abierta, libremente creadora y llena de misterio en medio de un mundo amenazado por el positivismo de la ciencia, los mesianismos sociológicos y la angustia de la vida»⁵.

Nada de extraño por eso la enorme influencia que sacerdotes, exsacerdotes y seminaristas han tenido en los movimientos revolucionarios. «Es un seminarista descontento, escribe Dostoievski en una de sus cartas a su mujer. Imaginate el carácter y seguridad de estos seminaristas... Nos están haciendo daño». Se refería Dostoievski al matrimonio Elissein, que había encontrado en Ems y que le disgustó profundamente por su espíritu negativo y su ateísmo. Es sabido que este tipo de seminarista fue muy frecuente en la historia del movimiento revolucionario ruso. El caso más importante y conocido es el de Stalin.

De ahí la aparición últimamente de un movimiento neoateo que pretende acabar no sólo con el fenómeno religioso, sino con sus sucedáneos.

El rechazo de Dios por parte de los filósofos —dice E. Morin— no me conduce a una concepción humanista y positivista del mundo. Creo, incluso que si se prosigue el movimiento de la crítica de la religión, se llega a criticar la noción del «hombre-Dios» del humanismo; es decir, la concepción del hombre sujeto del mundo que debe convertirse en Dios, que debe llegar a ser, en efecto, el dueño y el rey del mundo. En otras palabras: mi posición me conduce a no oponer esquemáticamente un humanismo-positivista a la religión. Igualmente, el profundizamiento

5. J. Pikaza, *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios*, Salamanca 1981, 305-306.

to de la crítica de la religión me lleva a desvelar la componente religiosa existente fuera de las religiones. Se encuentra la componente religiosa —en particular la deificación— en los sentimientos nacionales, en los partidos políticos, en las relaciones amorosas (en las que se deifica al compañero, y se deifica uno a sí mismo cual «Dios celoso»), finalmente en todo el tejido de las relaciones sociales e interpersonales. Igualmente, el profundizamiento del mito nos obliga a encontrar el mito en el corazón de todas las realidades humanas. A este camino, yo lo llamaría neoateísmo. El neoateísmo quiere decir que nosotros sabemos que la necesidad religiosa traduce algo profundo y fundamental. Y más todavía, una estructura de la realidad humana. El neoateísmo quiere decir que nosotros ya no encuadramos la mitología únicamente en el plano sobrenatural, sino que existe en el corazón de lo real y esto quiere decir que a diferencia de los filósofos del siglo XVIII, no reducimos el mito a una mistificación, es decir, a un engaño subalterno de los sacerdotes o de los poderosos⁶.

Pero, a pesar de estos esfuerzos del neoateísmo, el hombre moderno sigue usando sucedáneos de la religión, uno detrás de otro, como si el espíritu humano quisiera vengarse por el abandono de algo tan esencial como la religión y tuviera que crear a prisa y corriendo sustitutos más o menos convincentes de Dios.

Por eso «desechamos deliberadamente cualquier gesto polémico o inquisitorial» en relación a las tendencias antropoteístas, por ejemplo, en el caso del marxismo ateo. Quisiéramos principalmente mostrar la verdad profunda de que es portador el ateísmo marxista actual aun cuando él no se percate claramente.

De este modo creemos ser fieles al espíritu del doctor común, que, como muy bien observa E. Gilson, era guiado por la idea «de que cuando un hombre enseña un error no se le libra de él diciéndole que está equivocado, sino haciéndole ver la verdad que él se esforzaba en enseñar»⁷. El propio Tomás de Aquino plasmó felizmente esta sabia norma de exégesis intelectual en sus comentarios a la metafísica de Aristóteles, al escribir a propósito del pensamiento del filósofo griego Anaxágoras: «Se equivocó en lo que dijo, acertó en lo que quiso decir»⁸.

La existencia de estos sucedáneos nos obliga a estudiar en serio la causa profunda de los mismos. No se puede tomar a la ligera un hecho como el religioso, que se resiste ferozmente a desaparecer y que, cuando algunos hombres se deciden por fin a negarlo, da lugar a una serie importante de sucedáneos más o menos solapados. Sin decir todavía que la religión responda a la realidad y que Dios exista verdaderamente, la persistencia de la creencia en el mundo y la creación de sucedáneos cuando aquélla se obnubila, nos obliga a

6. E. Morin, *Dios hoy*, Barcelona 1968, 34-35.

7. E. Gilson, *El filósofo y la teología*, Madrid, 181.

8. R. Belda, *Ateísmo y marxismo occidentales de hoy*, en *Dios-ateísmo*, III Semana de teología Universidad de Deusto, Bilbao 1968, 239-240.

plantearnos seriamente la cuestión de si Dios existe y si nuestras relaciones con él por medio de la religión responden sí o no a la realidad o con sólo un producto de la imaginación popular o de la sugestión fabuladora del hombre angustiado por la fragilidad de la existencia y el miedo a la muerte.

Todo es posible antes de que analicemos críticamente la cuestión. Lo que no es posible a un hombre consciente y responsable es desentenderse del tema y dejar el problema de Dios «pendiente».

Nada hay menos escéptico que el ateísmo contemporáneo. Es una negación tajante y radical. No niega la existencia de Dios, sino su posibilidad. No coloca a Dios en el dominio de lo incognoscible, lo que aún dejaría a salvo su misterio, sino que considera inconcebible la misma idea de Dios. No destruye ninguna prueba demostrativa, sino que prescinde de ellas. No rechaza la realidad de Dios, sino su misma noción. Ya antes de la formulación de los argumentos clásicos, el debate queda zanjado como consecuencia de un problema previo.

Ante esta negación brutal el cristianismo no puede evadirse. Debe afrontar el mal y aplicar el remedio a lo más vivo de la llaga. Y la herida está precisamente en que para los ateos contemporáneos la existencia de Dios es un problema secundario, del que prescindieron por la previa negación de la misma noción de Dios. Dedicarse a demostrar que Dios existe es, pues, llegar tarde a la cita y no encontrar a nadie⁹.

Nosotros, en cambio, pensamos que antes de decir si Dios existe o no, hemos de estudiar a fondo el tema sin prejuicios ni frivolidades. Ninguna otra cuestión se merece como ésta nuestra atención. El que no quiera afrontar seriamente y de un modo responsable el tema de Dios no puede sentirse tranquilo en lo más profundo de su conciencia. Algo habrá siempre que le duela en lo más íntimo de su yo, allí donde uno mismo no se siente manipulado por nada ni por nadie.

Nada, en efecto, ganaremos dejando «pendiente» el tema de Dios, y podemos perderlo todo, es decir, el sentido último y trascendental de la vida y de la muerte, si «pasamos» de él.

9. H. Dumery, *El ateísmo en nuestro tiempo*, Barcelona 1967, 277.

LA MORAL EXIGE CONOCER EN PROFUNDIDAD EL TEMA RELIGIOSO

1. *Planteamiento radical*

Un planteamiento radical del tema religioso nos obliga en primer lugar a no ver en Dios un medio para conseguir algo, por ejemplo, la seguridad existencial, sino un fin en sí mismo, prescindiendo del hombre que vive en un mundo concreto e histórico.

Dios no es un instrumento del que se pueda apreciar su utilidad, tampoco es un instrumento de explicación del mundo, ni un instrumento de acción o de presión sobre el mundo. Estoy convencido de que no es posible creer en la existencia de Dios por otro motivo que no sea Dios mismo. No es para dar un fundamento a la moral, para explicar unos fenómenos que escapan a la investigación científica o para poseer un poder sobre las cosas o sobre los hombres, que no fuera capaz de aportarme la técnica por lo que yo creo en Dios. Tal fe me parecería forzada y finalmente blasfema. Sería mitología, magia o, en el mejor de los casos, un sentido equívoco de lo sagrado. No sería la fe en el Dios vivo, espíritu y verdad. En una palabra, creo en Dios, porque existe. Esto es todo¹.

a) *Estudio a fondo del problema*

Tanto los creyentes como los ateos, si quieren ser honrados consigo mismos hasta el fondo, tienen que prescindir metodológicamente de sus actitudes previas, para plantearse radicalmente el tema de Dios.

1) *Actitud crítica de los creyentes*

En estos momentos muchos creyentes, empezando por los teólogos, están dispuestos a plantearse el tema de Dios de un modo crítico.

1. A. Brien, *Dios hoy*, Barcelona 1968, 88-89.

Conocemos las cosas que ofrecen datos científicos y no dudamos de su existencia. ¿Qué podría constituir un dato para las «cosas» no científicas? El debate en torno a Dios no es más que una confrontación entre, por un lado, el dato indudable de aquello de que se ocupa el científico, y, por otro, ¿qué?².

Los teólogos católicos, arropados por la institución y el prestigio de una iglesia extraordinariamente fuerte y estructurada, han resistido mejor este proceso de erosión. En cambio, los teólogos protestantes, más afectados por esta situación, no han tenido más remedio que plantear a fondo críticamente el tema de Dios y de la religión. Así por ejemplo, Bultmann, Barth, Brunner, Tillich y Bonhoeffer, aunque últimamente, también los católicos, sobre todo después del concilio Vaticano II, han tomado conciencia de que, si los creyentes quieren pasar, como es necesario, de un cristianismo pasivo y sociológico (presión social) a otro activo y responsable (convencimiento personal), no hay más remedio que plantearnos a fondo y radicalmente el tema de Dios y de la religión.

Si la fe encuentra hoy dificultades... ¿se trata de un flagelo, de una enfermedad espiritual de nuestra época o de una crisis de crecimiento? La hipótesis más acertada es la última. Así lo reconoció el sínodo de los obispos en octubre de 1967. Se trata de una crisis de crecimiento, pero toda crisis de crecimiento puede resultar dramática si el que la experimenta no sabe explicarse lo que está pasando. Puede creerse enfermo, puede obsesionarse con la idea de la enfermedad, y esto es precisamente lo que hay que evitar³.

Es precisamente lo que ha pasado a muchos creyentes en la actualidad, que o se han encasillado en inmaduras posiciones defensivas o han tirado todo por la borda, por no asumir el tema con madurez y responsabilidad. Tanto en un caso como en otro falta un planteamiento serio y responsable de la cuestión. Unos se niegan a tomar alimentos propios de adultos y otros se indigestan con lo que toman por no saber discernir críticamente lo que hay de verdadero y falso en los nuevos planteamientos.

2) Teología de la muerte de Dios

El movimiento más interesante en este sentido dentro del ámbito cristiano es el de la «muerte de Dios».

La expresión es paradójica, porque teología, según la etimología misma de la palabra significa ciencia de Dios (*Theos*=Dios). Hablando de la muerte de Dios la teología parece negar su mismo objeto.

2. D. Jenkins, *o. c.*, 27-28; cf. L. Dewart, *Los fundamentos de la fe. La fe en la perspectiva crítica de la antropología teológica*, Barcelona 1969.

3. R. Laurentin, *¿Ha muerto Dios?*, Madrid 1968, 10.

La fórmula «Dios ha muerto» es muy antigua. En la tradición cristiana designa el drama del Calvario, es decir, la muerte de Jesús, el Señor en la cruz.

En Europa, durante el siglo XIX, la «muerte de Dios» tomó la forma de un mito extraño y demencial. Aparece primero en el sueño romántico de Jean Paul Richter y fue popularizado más tarde por Madame de Staël⁴. El mito se sitúa en un cementerio poco antes de la media noche. Se abren las tumbas y salen de ellas los muertos. Arremolinados y expectantes preguntan a Cristo por Dios. Pero éste cansado y hundido, después de un largo viaje por el cosmos, responde: «No tenemos Dios. Todos somos huérfanos. Ni vosotros ni yo tenemos un Padre en los cielos».

Parecidos sueños se encuentran en Gerard de Nerval y Heinrich Heine: «Nada lo ha podido salvar, escribe el último. ¿Oyes la campanilla? ¡De rodillas! Están llevando los sacramentos a Dios, que agoniza».

Este mito expresa el presentimiento de un mundo nuevo, en el que Dios pierde el puesto que tenía y tiende a desaparecer del corazón de los hombres. En los reformadores sociales el mito se estructura. Para Feuerbach, uno de los inspiradores de Marx, Dios es la alienación y la muerte de Dios es la liberación del hombre esclavizado. El mito de la «muerte de Dios» adoptó su forma más negativa y agresiva en *Así habló Zaratustra* de F. Nietzsche. En esta obra el «último hombre» anuncia que Dios ha muerto y Nietzsche celebra triunfalmente esta noticia. Para él la muerte de Dios equivale a la liberación del hombre y prepara el nacimiento del «superhombre»⁵.

En 1963 aparece la obra de J. A. Robinson, *Honest to God*, que llega a ser un bestseller mundial.

Para brindar a las nuevas generaciones el tema de Dios no basta, dice el obispo anglicano, una simple reafirmación en términos modernos de la ortodoxia cristiana. Hace falta remodelar de un modo más radical las categorías fundamentales de nuestra teología, como «Dios», «sobrenatural» e, incluso «religión». Comprendemos, dice, a quienes proponen que deberíamos abandonar, durante una generación por lo menos, el empleo de la palabra «Dios», porque está ahora tan impregnada de una determinada manera de pensar, que no podemos seguir empleándola, si queremos que el evangelio siga significando algo.

La Biblia nos habla de un Dios «que está en lo alto», de acuerdo con una cosmología primitiva que dividía el universo en tres planos:

4. Madame de Staël, *De l'Allemagne*, 1810.

5. R. Laurentin, *o. c.*, 10-28.

arriba el cielo, abajo la tierra y debajo de la tierra el fuego o infierno. Este lenguaje no nos choca en general, porque maquinalmente hacemos la trasposición necesaria. En lugar de un Dios que estaría físicamente arriba, pensamos en un Dios «que está más allá», en un sentido espiritual o metafísico. Dios ha creado el mundo como cosa exterior a sí mismo, ha hecho una «alianza» con los hombres, nos visita con sus profetas y últimamente con su Hijo, que volverá al final de los tiempos para conducirnos al Padre. Todo parece indicar hoy día que hemos de abandonar, aunque nos cueste, este concepto de un Dios fuera del mundo.

Según P. Tillich (*Destrucción de los fundamentos*), Dios no es una «proyección exterior» de nosotros mismos y de nuestro mundo, un «otro», que existe fuera y cuya existencia habría que reconocer. Es más bien el fondo mismo de nuestro ser, la raíz de la existencia, lo que últimamente es más importante para nosotros, lo que tomamos absolutamente en serio, sin reserva de ninguna clase. Si llegamos a esa profundidad y le damos el nombre de «Dios», es imposible ser ateo, porque la vida humana en sí misma no tiene profundidad y nuestro propio ser es de suyo superficial. Reconocer que hay una profundidad de este tipo en la raíz de nuestro ser es reconocer que en nosotros mismos hay algo que nos trasciende, Dios.

Según D. Bonhoeffer (*Cristianismo sin religión*) (*Cartas y notas de la cárcel*), ajusticiado por los nazis en un campo de concentración, habría que despojar al cristianismo de su base religiosa. La religión es un sentimiento de propia insuficiencia, en cuanto que el hombre se siente inmerso en un vacío que sólo Dios puede llenar «desde fuera».

Para R. Bultmann (*Nuevo testamento y mitología*), los escritores neotestamentarios han empleado un lenguaje mitológico, como se ve en las expresiones: preexistencia, encarnación, subida a los cielos y descenso, milagro, catástrofe cósmica, para expresar el carácter «trans-histórico» de la vida concreta de Jesús. La desmitologización que propone acabaría con la concepción del mundo sobre-natural, que invade y traspasa el mundo natural.

Según D. Bonhoeffer, Bultmann no va suficientemente lejos. No basta prescindir de la «mitología», dejando después a un Dios que existe en sí mismo. Hay que prescindir también de la religión, para llegar a una concepción «no-religiosa» de Dios. El movimiento de autonomía iniciado en el siglo XIII, está llegando a su culminación. La ciencia, el arte, e, incluso, la moral, y ahora, también, la religión, han prescindido de Dios, es decir, de un Dios en sí, fuera del mundo. Nada conseguiremos, tratando de convencer a un mundo adulto, que no puede vivir sin la tutela de Dios. Empeñarnos en ello sería como tratar de situar al mundo en un estado permanente de «adolescencia».

Sólo algunos débiles estarían dispuestos en adelante a aceptar esta idea de Dios. Es Dios mismo quien nos enseña a vivir como hombres, que pueden muy bien valerse por sí mismos, sin necesidad de Dios. Sólo un Dios, que sufre y que está dispuesto a matarse por el hombre, como el de la Biblia, puede hacer esto. El mundo llegará así a su mayoría de edad por medio de una «limpieza en el vacío». En realidad, esta demolición será un schok tremendo para la fe y probablemente dejará desamparados y «sin Dios en el mundo» a muchas gentes. Pero es urgente tratar de construir una nueva idea de Dios y del evangelio que sepan prescindir de esa proyección, que es un «Dios-fuera». Lo que no quiere decir que vamos simplemente a sustituir una divinidad trascendente por otra inmanente. Lo que hace falta es revalorizar la idea de trascendencia, adaptándola al hombre moderno.

Como dice Tillich (*Teología sistemática*), la imagen de «profundidad» es más pertinente para descubrirnos la verdad de Dios que la de «altura», acostumbrados como estamos hoy en psicología profunda, a la idea de que la verdad última está en la profundidad del ser. Un Dios «en la altura» o «fuera del mundo» nos deja indiferentes, porque no puede mezclarse en nada de lo que constituye realmente nuestra existencia concreta. Pero no hemos de pensar que se trata simplemente de un cambio de simbolismos. Cuando Tillich habla de Dios «en profundidad» no habla de otro ser distinto de nosotros. Habla de la profundidad y del trasfondo infinito, inagotable, que hay en todo ser. Este trasfondo es lo más importante para nosotros y lo que tomamos absolutamente en serio y sin reserva de ninguna clase. Dios es el nombre de este fondo infinito e inagotable de la historia. Es lo que alimenta nuestra esperanza en los momentos históricos más difíciles, que los profetas han sabido descubrir en el hondón más profundo del ser. Como dice Bonhoeffer, Dios no está «en las fronteras de la vida, sino en su centro». Nos ponemos en contacto con esta realidad profunda, no por evasión hacia un tú que está fuera del mundo, sino según las magníficas palabras de Kierkegaard, mediante «una más profunda inmersión en la existencia». La palabra de Dios significa, pues, la profundidad última de nuestro ser, el fondo creador y el sentido de toda nuestra existencia.

Aquí llegamos al punto crucial. ¿Este trasfondo infinito del ser es un tú verdadero para nosotros, otro distinto que yo, o no es otra cosa que un desdoblamiento de nuestro yo, una proyección interior en la profundidad de nuestro ser? Esta es la pregunta fundamental que habría que hacer a Robinson. Según Buber (*Yo y tú*), «cuando un hombre que destesta el nombre de Dios y se cree ateo, se consagra por completo al diálogo con el tú de su ser, viendo en él un verdadero tú, que no puede ser limitado por ningún otro, entonces se está dialogan-

do con Dios». Para Tillich, Dios es personal, pero no personal en el sentido de que es una persona en sí, que está en relación con nosotros, sino en el sentido, como dice Feuerbach, de que la «personalidad es la esencia absoluta». El amor personal es la última realidad en lo profundo de las cosas. Sólo el amor puede dar sentido a la vida. Creer en Dios es aceptar el riesgo incalculable de entregarnos por completo al amor. Esta es la esencia del evangelio: amar a fondo perdido. El amor es una realidad de la que nadie puede separarnos, como afirma san Pablo, porque constituye el fondo mismo de nuestro ser.

Si hablar de Dios es hablar del fondo último de nuestras relaciones personales, se sigue que Feuerbach tenía razón cuando quería transformar transformar la «teología» en «antropología». Su finalidad era restituir a la tierra los atributos divinos, que le habían sido robados, para ser atribuidos a un ser celestial, perfectísimo, pero imaginario, a cuyos pies, el hombre empobrecido debía prosternarse en actitud de adoración. Feuerbach creía que la verdadera religión consiste en reconocer a la divinidad de estos atributos, pero sin atribuirlos a un sujeto ilegítimo. «El verdadero ateo, dice Feuerbach, no es aquél que niega a Dios, el sujeto, sino aquél para quien los atributos de la divinidad, como: el amor, la sabiduría, la justicia, no significan nada. Y la negación del sujeto no es necesariamente la negación de los atributos».

Este camino no deja de ser peligroso. Si la teología se reduce a antropología, caemos en la deificación del hombre, en el «superhombre» de Nietzsche y la religión de la humanidad de A. Comte. La categoría de Dios sería semánticamente superflua como afirman los ateos.

El problema de Dios es el de la trascendencia. Toda afirmación de Dios es un reconocimiento del elemento trascendente, incondicional, que existe en todas nuestras relaciones (naturaleza incluida) y sobre todo en nuestras relaciones personales. Las proposiciones teológicas de hecho son afirmaciones sobre la existencia humana, pero son afirmaciones que llegan hasta el fondo último y profundo de esta existencia. San Juan no ha dicho: «el amor es Dios», sino «Dios es amor». Como dice Buber «cada tú particular es una expresión del tú eterno». Según Bonhoeffer, «Dios es el más allá en el centro de las cosas». «El trascendente no está infinitamente lejos, sino que por el contrario se encuentra muy cerca de nosotros». Porque el tú eterno no existe sino en, con y bajo el tú finito, sea en el encuentro con otras personas o con la naturaleza.

Sin embargo el tú eterno no puede ser la misma cosa que el tú finito. Dios no se identifica con el hombre o con la naturaleza. Caeríamos en el naturalismo y el nombre de Dios sería superfluo. Así

suprimiríamos también la profundidad de nuestro ser. «Nuestra época, dice Tillich, ha optado por un mundo secularizado». Hemos hecho del mundo en sí algo sacro. Pero con eso le hemos quitado esa profundidad que la religión aporta. Poco a poco ha ido desapareciendo el sentido del misterio insondable en la vida, la perfección de un significado último para la existencia, el poder invencible que tiene una abnegación sin reservas. Y la verdad es que el hombre no puede prescindir de esas cosas. Si quisiéramos suprimirlas reaparecerían en forma diabólica, como lo estamos constatando en nuestra época. Esta es la verdadera enfermedad de nuestro tiempo.

El problema de Dios es el siguiente: ¿La profundidad del ser, que llamamos Dios, es una realidad o una mera ilusión? Reconoce la trascendencia de Dios aquel que en las relaciones condicionadas de la vida descubre lo incondicional y reacciona por medio de una relación personal incondicional. Según Tillich, la palabra «trascendencia» no nos obliga a admitir un super-mundo de objetos divinos. Significa más bien que, en sí mismo, el mundo finito se trasciende, desbordándose más allá de sí mismo. Dicho de otro modo, es autotrascendente. Dios es una entidad que se encuentra en el interior de las estructuras sujeto —objeto del mundo espacio— temporal. Esta actitud es más consciente del carácter incondicional de lo divino, que un teísmo que destierra a Dios en el reino de lo sobrenatural. Para muchos, sin embargo, el abandono de este Dios «fuera del mundo» parecerá una negación de su «alteridad» y la negación de lo que Kierkegaard ha llamado «la diferencia cualitativamente infinita entre Dios y el hombre».

El tradicionalismo religioso ha tratado de superar este problema integrando trascendencia e immanencia. Dios está a infinita distancia, en lejanía y profundidad, de la superficie pecadora de nuestro ser, pero, por otra parte, está más cerca de nosotros que nosotros mismos (Sal 139; 1 Cor 1,10-16; Rom 8, 18-28; Mt 25, 31-46; 1 Jn 4, 8).

Pero Robinson, diciendo cosas muy bonitas sobre la immanencia, se queda en un plano demasiado superficial, por no atreverse a admitir una verdadera trascendencia «personal» de Dios. No se encuentra a Dios, dice, retirándose del mundo, para llevar una vida religiosa, sino, por el contrario, se le encuentra a través del amor al otro, visto en su última profundidad.

Por desgracia vivimos habitualmente en un estado de alienación en relación con los otros y con nosotros mismos, porque hemos prescindido en la vida de lo que constituye el fondo de nuestro ser. No sabemos de dónde venimos y a dónde vamos. Hemos renunciado a lo que hay en nosotros de misterio, de grande y de profundo. No escuchamos la voz que nos llega de la profundidad del ser. Nos

negamos a reconocer que se nos pide algo que es radical, total, absoluto. Nos rebelamos contra esa llamada. Y, sin embargo, es inútil escaparse porque se trata de algo que está en el fondo de nuestro ser. Estamos inexorablemente unidos con Dios y no podemos escaparnos de él.

La teología de la «muerte de Dios» sería muy bonita si terminara en un verdadero Tú con mayúscula y no en un desdoblamiento del yo finito, todo lo incondicional que se quiera, pero que, al ser autotrascendente, no pasará nunca de ser un tú con minúscula. Todo este esfuerzo de análisis fenomenológico puede ayudarnos a poner de relieve la inmanencia y la encarnación de Dios, que está más dentro de nosotros que nosotros mismos (san Agustín), en la misma raíz de nuestra libertad (Bañez) y de nuestro amor (nuevo testamento), pero que es «completamente otro» y por lo tanto un verdadero tú, fascinante y tremendo al mismo tiempo.

El mismo año 1963, fecha de la aparición del libro de Robinson, se publica la obra *The secular meaning of the gospel* de P. van Buren. En este libro el autor decide hablar del evangelio de Jesús renunciando a todo lenguaje sobre Dios. Van Buren se propone hacer una cristología, suprimiendo cualquier forma de teísmo. Se inicia así la teología postmoderna que intenta superar a un mismo tiempo la teología neoortodoxa de Barth y la bíblica de Bultmann. En este sentido será una teología radical postneopositivista y postexistencialista.

Robinson no es propiamente un teólogo de la muerte de Dios, a pesar de que tiene ciertas afinidades con el movimiento. Tampoco lo es G. Vahanian, aunque ha sido él el que puso en circulación la expresión «muerte de Dios». Los verdaderos teólogos de la muerte de Dios son los americanos Paul van Buren, W. Hamilton y T. Altizer⁶.

Van Buren reconoce que la frase «teología de la muerte de Dios» es «lógicamente absurda» y no llega al radicalismo que Hamilton y Altizer. Los tres se reconocen cristianos. Pero insisten que no hemos de usar el nombre de Dios en vano. La crisis actual de las ciencias, todas, incluso las matemáticas, arrastra consigo también a la teología, en cuanto es una ciencia de Dios, que a lo largo de los siglos se ha apoyado en los modelos científicos vigentes. Lo que fallan son los «asientos humanos de la certeza teologal», como decía D. Dubarle⁷. Según Altizer «Cristo no puede aparecer como Dios en un mundo en que Dios ha muerto».

6. P. van Buren, *The secular meaning of the gospel*, 1963; W. Hamilton, *The death of God*: Play Boy (agosto 1966) 74-84; T. Altizer, *El evangelio del ateísmo cristiano*, Esplugues de Llobregat 1972.

7. D. Dubarle, *L'homme et Dieu: Dieu aujourd'hui*, Paris, 26-39.

Y aquí es donde la teología de la muerte de Dios nos deja de parecer radical... Es cierto, cruelmente cierto, que se ha presentado a Dios a nuestra sensibilidad identificado con tradiciones profundamente alienadoras. Es cierto que hay hombres cuya sensibilidad ha sido profundamente herida por un mal lenguaje sobre Dios. Pero todo esto no justifica a nuestros ojos el tratamiento que los tres autores estudiados hacen del problema de Dios. En los tres el descartamiento nos parece «dogmático». Y no cuenta con una encuesta seria de las virtualidades interpretativas que contiene en sí misma la fe bíblica para contestar a las objeciones y para desenmascarar las desfiguraciones. Es cierto que los factores más determinantes de la modernidad han puesto profundamente en cuestión «los asientos humanos de la certeza teologal», pero esto no significa sin más que estos asientos no puedan ser reconstruidos con una lógica humana apropiada, o si se prefiere, que puedan ser vueltos a decir con un lenguaje humano inteligible hoy. El primer paso para hacerlo es una encuesta mucho más seria del «pretérito de la fe». Esta encuesta no puede ser puramente arqueológica... «Lo que pensamos» nos puede llevar a desfigurar «cómo pensaban ellos»... ¿Se le puede afirmar a él (Jesús) recordando su ser, a fin de poder entender sus palabras desde las nuestras?⁸.

Como se ve, el planteamiento crítico de los creyentes ha llegado a límites de un extraordinario radicalismo con grave peligro de desestabilización en muchos casos, sobre todo durante la década de los sesenta y parte de los setenta, coincidiendo con la euforia juvenil y contestataria de las revoluciones utópicas de California, París (mayo del 68) y Praga (primavera del 68) y rubricado todo ello con la llegada del primer hombre a la luna.

La «muerte de Dios», aunque en el fondo era un movimiento de maduración cristiana, supuso de hecho para muchos la pérdida de la fe. No estaban preparados para un plato tan fuerte y muchos de los protagonistas del movimiento no pudieron digerir el problema, por lo que contagiaron no madurez y responsabilidad, sino inseguridad y crisis en el sentido negativo de la palabra. El costo social de la operación ha sido muy alto, pero a largo plazo será rentable para la fe el que los creyentes hayan tenido el valor de llevar sus cuestionamientos de Dios y de la religión hasta las últimas consecuencias.

8. A. Alvarez Bolado, *La teología americana de la muerte de Dios*, en *Dios-ateísmo*, III Semana de teología Universidad de Deusto, Bilbao 1968, 299-374; cf. G. Harkness, *The modern rival of christian faith. An analysis of secularism*, New York 1952; G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, Paris 1956; R. Garaudy, *El pensamiento de Hegel*, Barcelona 1974; L. Newbiggin, *Religión auténtica para el hombre secular*, Bilbao 1969; J. Macquarrie, *God and secularity*, Philadelphia 1967; J. Durandeaux, *Question vivante à un Dieu mort*, Paris 1967; C. J. Pinto de Oliveiro, *Avènement de la secularisation et revision des fondements de la morale*: IDOC-C 68/10 (1968); G. Thiis, *¿Cristianismo sin religion?*, Barcelona 1970; M. Buber, *El eclipse de Dios*, Buenos Aires 1970; J. Natanson, *La mort de Dieu. Essai sur l'athéisme moderne*, Paris 1975.

3) Actitud crítica de los ateos

Honradamente tenemos que afirmar que no encontramos en el campo ateo nada semejante a lo que ha ocurrido entre los creyentes cuando se han decidido a criticar en profundidad sus posiciones. Todavía, por ejemplo, el Kremlin no ha hecho su Vaticano II.

No cabe duda que en estos momentos el movimiento ateo más organizado en el mundo es el de los «sin-Dios» en la Unión Soviética. Pues bien, nada nos permite afirmar que en la Unión Soviética se haya iniciado a nivel oficial un movimiento crítico de sus posiciones dogmáticas antirreligiosas.

Es cierto que a nivel privado se han organizado encuentros cristianos-marxistas que han ayudado para conocer mejor las posiciones del adversario, pero en general hasta ahora los ateos han rehuido cuestionarse a sí mismos de un modo radical. Para ellos es un dogma de fe que Dios no existe, que no existe sino el mundo fáctico en que estamos inmersos y que la única manera que tenemos de conocer la verdad es la verificación científica para la que Dios y cualquier otra realidad metaempírica es pura ciencia ficción.

Sin embargo tenemos la impresión de que el desencanto existencial provocado en el mundo tras la crisis del petróleo y de la expansión económica ha puesto en crisis la autosuficiencia de una concepción de la vida cerrada en sí misma. Son quizás cada día más los que piensan que, si es difícil demostrar la existencia de un Dios que nadie ha visto, mucho más difícil es encontrar un sentido mínimamente aceptable a un mundo sin Dios.

Si nos fijamos en las grandes corrientes del espíritu, aun sin entrar en el detalle de los sistemas, parece ser que el movimiento más positivo y más característico del pensamiento en este siglo ha consistido en reconocer los límites de la evidencia intelectual. Si bien la inteligencia humana se siente más fuerte que nunca en el plano de la exploración de los fenómenos y de la eficacia en el dominio de la naturaleza, sabe también que, en el momento en que quiere sobrepasar este plano, es decir, desde el momento en que quiere pasar al plano de la síntesis explicativa y, con mayor razón, al de las definiciones de los valores y de las justificaciones del valor y de la esperanza, no tiene más remedio que hacer una elección y aceptar un riesgo. Yo no digo que este riesgo sea una apuesta calculada o arbitraria. La razón está ahí para encontrarle motivos y argumentos, pero digo que siempre hay un margen de oscuridad irreductible, a través del cual es siempre la voluntad quien decide, la voluntad movida por la llamada de un amor en un mundo en el que se da el mal y la muerte. Es un riesgo el afirmar la existencia de un Dios todopoderoso y bueno, y con mayor razón es un riesgo el confesar, a través de todas las dificultades de la exégesis y las complejidades de la historia, que este Dios es el que ha hablado a Abrahán, el que ha dictado la ley a Moisés, y el que se encarnó en Cristo. Pero en un mundo en el que la racionalidad es bastante visible como para que Einstein haya podido decir que lo más incomprensible es que el

espíritu humano lo comprenda, también es correr un riesgo el afirmar que Dios no existe y, por consiguiente, que el cosmos ha podido organizarse él mismo como un azar feliz de la vida y como un producto de la historia, sin una intención espiritual del ser. Aún más, también corremos un riesgo al enunciar unas leyes científicas cuando no sabemos hasta qué punto las categorías del espíritu se corresponden con el orden de las cosas, y nos arriesgamos de una forma todavía más visible, todavía más peligrosa, al hacer la ciencia, al juzgar el porvenir humano basándonos en los poderes que ella nos proporciona siendo así que no queda excluida la hipótesis de que esta ciencia haga estallar un día el planeta donde ha aparecido misteriosamente y, podríamos decir, de forma irrazonable. Así pues, tanto creyentes como ateos, sabemos muy bien que las cuestiones son difíciles y que nosotros decidimos estando inmersos en el peligro, lo que da un sentido a nuestro destino. He aquí por qué nuestro diálogo puede ser fraternal y honesto y desarrollarse dentro de una gravedad respetuosa, que es todo lo contrario de la muelle tolerancia del escepticismo, puesto que ella envuelve nuestro común acto de fe, y otra cosa que la fantasía del diletante, puesto que tanto los unos como los otros comprometemos en ella nuestra alma⁹.

b) *Desenmascaramiento de las falsas actitudes en pro o en contra de Dios*

Nada, a nivel de actitudes humanas, es químicamente puro. Todo lo que toca el hombre con sus manos pecadoras queda de algún modo manchado, por valioso que sea en sí mismo. Por eso creemos que si nos vamos a acercar al tema religioso hemos de hacerlo con un gran respeto y humildad. Y, antes de nada, si queremos que nuestra reflexión sea verdaderamente crítica, hemos de desenmascarar valientemente todo lo que hay de falso e inauténtico en nuestras actitudes en pro o en contra de Dios.

1) *Desenmascaramiento de las actitudes teístas*

En nuestra sociedad (Dios) ha sido y es todavía con frecuencia manipulado para causas interesadas, dudosas, violentas. Se lo han apropiado naciones o grupos. Lo han encadenado los prejuicios. Ha sido caricaturizado por ciertas imágenes. Se discute de él como si fuera un objeto de consumo o de repulsa. Quienes lo exaltan tienen que recorrer muchas veces un camino análogo al de quienes lo rechazan. Su proceso se va desarrollando a lo largo de los días. La creación anda desequilibrada, la providencia es ineficaz. Su amor es demasiado discreto. A sus defensores suele faltarles el acierto. Creen que lo honran exacerbandos el sentimiento de culpabilidad, describiéndolo sediento de justicia vengadora hasta llegar a exigir inmolaciones, lleno de resentimiento contra cualquier forma de felicidad humana.

Pero ¿no será Dios diferente de todo eso, él, tan silencioso, cuando se instruye su proceso?

Incluso nuestra iglesia ha ayudado a este cautiverio de Dios. Recordemos las pretensiones de los catequistas, de los predicadores y de los teólogos. Dictan lo

9. P. H. Simón, *Dios hoy*, Barcelona 1968, 5-58; cf. G. M.M. Cottier, *Panorámica actual del ateísmo*, Madrid 1973.

que él tiene que hacer, conocen su plan, imponen órdenes y mandamientos en su nombre, invocan su autoridad a tiempo y a destiempo, le hacen intervenir en asuntos sin importancia, lo muestran indiferente o despreocupado cuando se trata de la vida y de la felicidad.

Pero ¿no será Dios diferente de la imagen que trazan de él muchos discursos eclesiásticos?

Hace dos mil años surgió alguien que se atrevió a hablar libremente de él: Jesús. Los especialistas en religión lo trataron de blasfemo y fue ejecutado por haber osado comprometer a Dios en situaciones y decisiones indignas de su gloria.

Después de aquel asesinato nadie puede preguntarse sobre Dios, nadie puede negarle o confesarle en occidente sin recordar a aquel que atacó nuestras imaginaciones y nuestras prácticas religiosas.

La muerte de Jesús no fue la última palabra. El vive desde entonces por el espíritu. Preguntarse sobre Dios es entrar en un movimiento en el centro del cual la figura de Jesús nos orienta hacia esas dos figuras misteriosas que, desde los tiempos de la iglesia primitiva, nombran los cristianos en su oración: el Padre y el Espíritu. Preguntarse sobre Dios no puede ser solamente describir cómo Jesús libera de los ídolos, sino también es esforzarse por establecer cuál es la nueva figura de Dios que él convoca en la doble relación que suscita con aquél a quien llama Padre y con aquél que da a los que le confiesan como Cristo: el Espíritu.

El Dios de Jesús no está cautivo de nadie, es diferente. Su diferencia lo arranca del calvario de nuestras imágenes, de nuestros temores y de nuestros sentimientos pidosos. Por eso he preferido el título de «Dios diferente»¹⁰.

Hemos de reconocer con el Vaticano II que el Dios que los creyentes han presentado al mundo no era siempre el Dios de verdad sino la «caricatura de Dios». No buscábamos a Dios, sino nuestro propio consuelo y una manera fácil, que tenía más de magia que de religión, para resolver nuestros problemas sin acudir al propio esfuerzo. Muchas veces, en vez de escoger el largo camino de una autonomía bien entendida, pletórica de libertad y creatividad, cogíamos el atajo de un Dios dispuesto siempre a sacarnos las castañas del fuego. Por eso ese Dios no era sino un reflejo de nuestras apetencias y mezquindades, de nuestras cobardías y hasta de nuestros crímenes, contra el que justamente se alzaban las voces indignadas y escépticas de los ateos.

Pero esto no quiere decir, como pretenden los teólogos de la «muerte de Dios» más radicales, que hemos de renunciar al uso de la palabra «Dios», por todas las impurezas que se han adherido a ella a lo largo de los siglos.

Sí... ella es la más sobrecargada de las palabras humanas. Ninguna está tan ensuciada y desgarrada. Justamente por esto me está permitido no renunciar a ella. Las generaciones humanas han echado encima de esta palabra el peso de su vida angustiada y la han oprimido contra el suelo. Ahora yace en el polvo y soporta la carga de todas ellas. Las generaciones de los hombres han desgarrado la palabra «Dios» con sus partidismos religiosos. Por ella han matado y por ella

han muerto. Ella lleva las huellas de los dedos de quienes la han manoseado y la sangre de todos. ¿Dónde encontraría yo una palabra que se le asemejase para describir la suprema realidad? Aunque tomara de la cámara más secreta de los filósofos el concepto más puro y reluciente, con ello no obtendría más que una imagen mental sin compromiso, pero nunca la presencia de aquél que yo pienso, de aquél a quien las generaciones, con su vivir y morir trágicos, han reverenciado y humillado. Esto pienso yo, del que también piensan las generaciones humanas que sufren penas de infierno y toman por asalto los cielos. Ciertamente, los hombres dibujan caricaturas y escriben Dios debajo, se matan unos a otros y exclaman «en nombre de Dios». Pero, cuando toda ilusión y engaño se desvanece, cuando se encuentran frente a él en las más desérticas tinieblas y ya no pueden decir él, él, sino que gimen y gritan tú, tú y todos dicen una sola y misma cosa y a ello agregan la palabra Dios ¿no es verdadero Dios ese a quien ellos invocan, el único viviente, el Dios de los hijos de los hombres? ¿No es él quien los oye? ¿El quien los atiende? Y justamente por eso ¿no queda la palabra «Dios», la palabra de la llamada, la palabra hecha nombre, consagrada para todos los tiempos en todos los idiomas humanos?

Debemos tener en cuenta que hay quienes la suprimen porque se rebelan contra la injusticia y el abuso, quienes se acogen gustosamente a explicarlo porque Dios lo autoriza; pero nosotros no debemos renunciar a ella. ¿Qué bien se comprende que algunos aconsejen callar durante algún tiempo las «cosas últimas» para que las palabras se rediman de su abuso! Pero así no se las puede redimir. Nosotros no podemos depurar la palabra «Dios», ni tampoco perfeccionarla. Lo que sí podemos es, manchada y desgarrada como está, levantarla del suelo y enderezarla una hora al menos con el máximo cuidado¹¹.

2) Desenmascaramiento de las actitudes ateas

No sólo los creyentes deben desenmascarse. También los ateos. Es cierto que los creyentes, al presentar con palabras y hechos no la verdadera imagen de Dios sino su caricatura, han dado pie en ocasiones a que los ateos rechacen ese Dios que no es el Dios de verdad. Pero muchísimas veces los ateos se refugian en ese hecho para rechazar a Dios sin profundizar en la cuestión y poder así decidirla radicalmente. Son con frecuencia demasiado narcisistas o superficiales y racionalizan en su inconsciente con falsas razones su rechazo de Dios y su negativa a estudiar a fondo el tema religioso.

¿Debemos pensar que los que no creen en Dios por haberlo concebido erróneamente constituyen la mayoría o la totalidad de los ateos?... ¿Los que han rehusado en un Dios deformado, ¿son ateos? ¿o pseudoateos? Nos parece que debemos responder que quienes niegan un Dios erróneamente concebido no por ello dejan de ser ateos. Al enfrentarse con una realidad trascendente presentada de manera inadmisiblemente, se han negado a aceptarla y, sin intentar comprenderla desde otro punto de vista, han negado sin más toda realidad trascendente. Se podrá objetar que, si negaron a Dios, fue porque tuvieron de él un falso concepto, y esto tal vez sea verdad. Pero su rotunda negación es ya un hecho

10. Ch. Duquoc, *Dios diferente*, Salamanca 1982, 9-10.

11. M. Buber, *Gottesfinsternis: Werke I*, München 1962, 509.

consumado... Es un atenuante muy fuerte para el ateísmo de hoy la deficiente presentación de Dios, que nosotros hemos ofrecido. Sin embargo, debemos notar que no es lo mismo negar un Dios concebido erróneamente que a Dios porque se le concibe erróneamente. En efecto, puede darse una negación de un falso Dios, pero basada en razones que atentan contra todas las posibles concepciones de Dios... ¿Qué es anterior en la mentalidad atea: la negación de Dios o los motivos que inducen a negarlo? ¿Negan los ateos a Dios porque les hemos presentado una motivación falseada, o por el contrario su prejuicio *a priori* de negación a Dios ha desvirtuado y ennegrecido los motivos objetivamente válidos que se les ofrecen? ¿No será que necesitaban una base teórica que les sirviera de armazón ideológica para su actitud negadora y han apelado a que nuestra motivación es insuficiente y falsa? Temo que aunque un día lleguemos a presentar a Dios con lucidez especulativa y a mostrar su existencia con motivos mucho más convincentes, el número de ateos no disminuirá¹².

Esto nos plantea cuál es el papel de la teoría y la práctica a propósito de Dios y de la religión. Teoría y praxis son interdependientes, pero ni la teoría debe reducirse a la praxis ni la praxis a la teoría. La praxis no es el criterio de verdad de la teoría. Una teoría, que no se pone en práctica puede ser verdadera. Pero la teoría debe llevar a la práctica. La teoría tiene que verificarse en la praxis, tiene que comprobarse prácticamente.

Hay que llegar, pues, al fondo de la verdad. Como dice Th. W. Adorno «si la religión es aceptada por algo distinto de su propio contenido de verdad, se arruina a sí misma»¹³.

El problema está, pues, en saber si Dios existe sí o no de verdad. Y es de este modo y solamente de este modo como los creyentes y también los ateos deben plantearse el tema religioso, si quieren ser fieles a sí mismos. Lo demás es andar por las ramas y echarse polvo a los ojos.

2. La modernidad

Un planteamiento crítico de Dios y de la religión nos obliga a estudiar a fondo el tema de la modernidad. Del Renacimiento para aquí ha ido cambiando radicalmente nuestra visión de Dios en el ámbito occidental cristiano. Mientras que en los primeros siglos del cristianismo los hombres se sorprenden con un Dios que viene a liberarlos y a poner de relieve la dignidad de la persona humana, en cambio, en el período histórico que llamamos modernidad, los hombres se van haciendo a la idea que Dios es su antagonista y que es preciso prescindir de él, si queremos conseguir la autonomía y desarrollar al máximo los valores de la humanidad.

12. G. Girardi, *El ateísmo en nuestro tiempo*, Barcelona 1967, 100-102.

13. Th. W. Adorno, *Vernunft und Offenbarung*, Frankfurt 1969.

Recogiendo, después de Epicteto, el «conócete a ti mismo» socrático (la iglesia) lo transforma y profundiza. Lo que para el sabio antiguo era sobre todo un consejo de sentido moral, la iglesia lo convierte en un juicio metafísico... «aprende a ver en ti el espíritu, reflejo de Dios, hecho por Dios... Fíjate en que nada de lo que existe es capaz de contener tu grandeza»¹⁴. «Te darás cuenta inmediatamente de que, en una especie de infinitud, excedes en todos los aspectos a este gran mundo y que en realidad es él, este «macrocosmos», el que está contenido en este aparente «microcosmos»¹⁵.

La iglesia cree que debe manifestarse esa grandeza incluso, en las condiciones de esta vida presente, como fuente de libertad y de progreso, y como desquite necesario contra las fuerzas del mal. De esta manera puede celebrar cada día en su liturgia «la dignidad de la substancia humana»¹⁶ antes, incluso, de elevarse a la contemplación de nuestro nacimiento (en Cristo).

Estas verdades de nuestra fe nos parecen hoy banales y aún nos olvidamos demasiado frecuentemente de su realidad. Nos cuesta imaginarnos la revolución que provocaron en el alma antigua. Al primer anuncio que se percibió de esto, la humanidad quedó sobrecogida por la esperanza. La humanidad se sentía liberada. No se trataba, entendámoslo bien, de la liberación externa, de la liberación social, que representaría, por ejemplo la abolición de la esclavitud. Esto no fue posible más que mediante condiciones de orden técnico y económico y fue llevada a la práctica lentamente, pero con paso seguro, bajo la acción de la idea cristiana del hombre. «Dios, decía Orígenes, ha hecho a todos los hombres a su imagen y semejanza, los ha modelado uno a uno»¹⁷.

El hombre fue liberado ante sus propios ojos de la esclavitud ontológica que hacía pesar sobre él el destino. ¡Los astros y su curso inmutable no regularían, en adelante, implacablemente nuestros destinos! Se acabó el cerco ¡Se acabó el ciego destino! El Dios trascendente, Dios «amigo de los hombres», revelado en Jesús, abrió a todos un camino que no se cerraría jamás. De ahí ese sentimiento de intensa alegría y de novedad radiante que se extiende por todos los primeros escritos cristianos. Hay que lamentar que esta literatura esté tan lejos de nosotros. ¡De cuánta riqueza y de cuánta fuerza se ve privada nuestra fe por no conocer, por ejemplo, los cantos de triunfo y los llamamientos embelesadores que resuenan en el Protréptica de un Clemente de Alejandría!

Pero, si seguimos ahora el curso de los siglos para llegar hasta «los tiempos modernos» haremos un descubrimiento extraño. He aquí que ahora esta idea cristiana del hombre, que había sido recibida como liberación, comienza a sentirse como un yugo. He aquí que este mismo Dios, en el que el hombre había aprendido a ver el sello de su propia grandeza, comienza a aparecerse como un antagonista, como el adversario de su dignidad. Las causas históricas son numerosas y complejas. Pero el hecho está ahí, simple y real. Tomando al principio un cariz de vuelta al paganismo antiguo, este movimiento de ruptura debía precipitarse y extenderse a lo largo de los siglos XVIII y XIX, para conducir, después de muchas etapas y vicisitudes, al ateísmo moderno¹⁸.

«La modernidad» designa ese movimiento por el que los hombres de occidente vuelven a hacerse con las razones de saber, de ordenar,

14. Gregorio de Nisa, *In Cantica, Homilia 2*.

15. Gregorio de Nisa, *De creatione hominis*, c. 16.

16. «Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti»: Misa romana, ofertorio.

17. Orígenes, *Comentario a San Juan*: PG 14, 468.

18. H. de Lubac, *o. c.*, 18-25.

de obrar y de esperar desterradas en la objetividad de Dios. Este movimiento no ha nacido de la teoría o de una ideología establecida de antemano, de un programa de secularización planificado, sino que procede del avance tecnológico y científico. La experiencia razonada, dominada y finalmente cuantificada se demuestra más eficaz para la transformación del ambiente circundante, para la explotación de las riquezas naturales, para el retroceso de las plagas y epidemias, para el cambio de las realidades sociales, que las instancias religiosas, los preceptos morales o las invocaciones a Dios. Poco a poco se va estableciendo la convicción de que es lo científicamente fundado y lo técnicamente posible lo que constituye la última instancia de legitimación.

Dios va perdiendo poco a poco su función de inteligibilidad del sistema del mundo y de legitimación de las relaciones sociales. Puede ser que en alguna que otra parte asegure el fundamento último del conjunto, pero su acción creadora o reguladora no produce ninguna heteronomía, ya que la estructura del sistema es trasparente a la razón. Dios se convierte en una hipótesis realmente inútil, tanto en el conocimiento como en el dominio del mundo.

Sin embargo, en todo rigor, Dios es aceptable si deja de ser un elemento necesario para la comprensión del sistema del mundo, en una palabra, si se convierte en una opinión o también si asegura la autonomía de ese sistema contra el imperialismo de las relaciones positivas con un ser trascendental y absoluto¹⁹.

No podemos hoy estudiar el tema de Dios al margen de lo que la modernidad ha supuesto en el mundo occidental desde el Renacimiento hasta nuestros días²⁰.

Desde Galileo hasta hoy el eclipse de Dios ha seguido un proceso implacable. Primero es la *ciencia* la que se libera de Dios para conseguir así su autonomía metodológica y de contenido en relación a las ciencias sagradas, aunque los científicos por el momento siguen siendo todos creyentes. Más tarde se produce la emancipación de la *política* que deja de considerarse un derecho divino, para trasferirse con la revolución francesa a la soberanía popular. Después es la *moral* la que se hace independiente de la religión dando paso al laicismo ético. Y, finalmente, la *religión* opta por la «muerte de Dios», sustituyendo la teología por la antropología. De este modo, a lo largo de tres siglos, Dios es expulsado de la ciencia, la política, la moral y —absurdamente— de la religión.

19. Ch. Duquoc, *o. c.*, 103-107.

20. Varios, *Modernidad y ética cristiana*, Madrid 1982.

Esto es lo que ha sido llamado proceso de secularización. La primera vez que se habla de secularización es en las conversaciones previas a la paz de Westfalia, en 1648. Se trata de la liquidación del poder espiritual, a la que sucumben fundaciones eclesiásticas, monasterios y obispados enteros. En esta primera aplicación histórica, la secularización es un concepto político-jurídico²¹.

En el siglo XIX aparece una nueva versión del concepto de secularización, esta vez en el plano de la filosofía de la historia y de la cultura. Dicha versión está en relación íntima con el proceso de la historia del espíritu y de la sociedad burguesa. Lübbe señala que Hegel, el gran filósofo de la sociedad burguesa, desconoce el concepto de secularización, aunque aborda decididamente el tema que más adelante recibirá tal apelación. En la filosofía de Hegel la emancipación de la sociedad burguesa se define señaladamente como un momento del proceso dialéctico del espíritu hacia sí mismo. Lo que más adelante se entenderá por secularización —distanciamiento de la tradición (cristiana)— en Hegel aparece todavía como grado último de la realización de dicha tradición.

La concepción de la secularización como categoría genealógica significa que en un ámbito temporal concreto de la historia más reciente, se ha cumplido un proceso en el que el mundo actual se ha desprendido del pasado y se ha dotado a sí mismo de una forma cuya determinación hay que buscarla en su diversificación frente al pasado. El mundo pasado se presenta como cristiano —religioso en su totalidad. Por el contrario el mundo actual es un mundo secular, que aunque por el momento dispone todavía de elementos cristino-religiosos, sin embargo, éstos no le caracterizan esencialmente.

Ante estos hechos cabe preguntarse: ¿qué le queda a Dios en el mundo moderno? Considerando la situación religiosa de su época, Durckheim ve que el ámbito de las cosas a las que la religión podría referirse como «santas» está sometido a un proceso de reducción debido al influjo de la ciencia y de la configuración científica de la sociedad. Pero al mismo tiempo ve también que en estas circunstancias la religión «está llamada a transformarse más que a desaparecer» e, incluso, espera que en futuro habrá una época de nueva «excitación creadora»²².

Los creyentes más conservadores ponen el grito en el cielo ante este proceso de secularización.

21. H. Luebbe, *Säkularisierung. Geschichte eines Ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg-München 1965, 21.

22. J. Matthes, *Introducción a la sociología de la religión*, Madrid 1971, 82-106.

Con la negación de un ser superior trascendente, eterno, omnipotente, de inteligencia y sabiduría infinitas, fuente de existencia y de vida, se cae en una barahúnda de concepciones eminentemente absurdas. Nada se explica ya, ni en el mundo, ni el fin de la existencia de todos los seres, comenzando por nosotros mismos.

Y sin embargo, el hombre por puro orgullo, por no encontrarse bajo ninguna autoridad y sentirse plenamente libre, prefiere ese absurdo, atribuir la creación a causas impersonales, a fuerzas misteriosas, desconocidas, a la materia, situándose bajo ella, bajo esa misma materia que también constituye su cuerpo, materia destinada a la corrupción... materia que él mismo no puede considerar superior al propio espíritu, con el que la domina.

Y todo esto por negar la lógica existencia de un ser supremo, dotado de propia personalidad y de quien por tanto deberá reconocer la supremacía: Dios, causa primera de toda cosa creada; Dios, creador de materia y energía²³.

Críticamente lo que hay que hacer en primer lugar es estudiar a fondo la cuestión, sin apasionamiento ni prejuicios, para ver si realmente Dios existe o no y por lo tanto si nos tenemos que relacionar o no con él religiosamente.

Esto supone, si los creyentes quieren asumir la modernidad y no quedarse al margen de nuestro tiempo, estudiar y digerir en sus vidas el fenómeno de la secularización. ¿Un mundo secularizado como el nuestro tiene necesariamente que prescindir de Dios o puede y debe reencontrarse con él a un nivel más profundo y depurado?

3. Tipificación religiosa

Y lo primero que hemos de hacer antes de estudiar si Dios existe o no y si la religión tiene o no razón de ser, es saber lo que piensan al respecto los hombres de nuestro tiempo.

En este sentido podríamos clasificar del siguiente modo sus diferentes actitudes religiosas: agnosticismo, ateísmo práctico, ateísmo humanista, ateísmo camuflado o criptoateísmo, teísmo tradicional y teísmo crítico o posteísmo.

a) Agnosticismo

El agnosticismo es una actitud bastante frecuente en los últimos tiempos, que subraya la imposibilidad absoluta de trascender los límites de la propia experiencia. Dios está más allá de nuestro horizonte. Y por lo tanto nos es absolutamente imposible decir si existe o

23. J. Pérez, *La ciencia frente al problema de Dios: Con Dios y contra Dios*, Barcelona 1969, 507.

no y cómo es. Cualquier cosa que digamos en ese sentido es ciencia ficción.

Ya el poeta griego Simónides de Geo adoptó esta actitud frente al tirano Gerón. Le preguntó éste: ¿Quién es Dios? El poeta le pidió un día para reflexionar y después dos y después cuatro y así sucesivamente en progresión geométrica hasta que ante la admiración y extrañeza del rey el poeta respondió que cuanto más lo pensaba más oscura le parecía la respuesta. «Es difícil, dijo, saber quién es Dios y si existe o no existe».

El sofista Protágoras llegó a decir: «En cuanto a los dioses, ignoro si existen o no existen»²⁴.

Sin embargo, es un hecho que en todas las épocas todos los grandes filósofos han afrontado, precisamente como cuestión filosófica fundamental, el tema de la existencia de Dios. Los filósofos ateos son en realidad muy pocos. Negar *a priori* que Dios existe es lo menos filosófico del mundo. Hasta ahora nadie ha probado filosóficamente que Dios no existe. Lo que sí ha ocurrido después que Kant negara a la razón teórica la posibilidad de demostrar la existencia de Dios, es que ha aumentado el número de los que niegan la posibilidad racional de probar si Dios existe o no. Y así ha nacido una actitud muy importante en nuestro mundo que es el agnosticismo.

Huxley fue el primero en usar la expresión agnosticismo en 1869. El inglés Leslie Stephen publicó en 1876 la *Apología del agnosticismo* (*An agnostic's apology*).

Una gran influencia en este sentido ha tenido el movimiento positivista y neopositivista.

1) Positivismos de Comte

A. Comte (1798-1857) es el padre del positivismo agnóstico. «Estoy persuadido, escribe el 22 de abril de 1851 a M. de Teuleuze, que antes del año 1860, predicaré el positivismo en Notre-Dame como la nueva religión real y completa».

El espíritu humano «pasa tres estadios teóricos diferentes: el estadio teológico o ficticio, el estadio metafísico o abstracto y, por último, el científico o positivo»²⁵.

En el estado positivo «nuestra inteligencia gradualmente emancipada» deja de plantearse toda clase de «porqués» curiosos y vanos. No se pregunta ya sobre las causas de los fenómenos, sino que se

24. Diog. IX, 51.

25. A. Comte, *Cours de philosophie positive* I-VI, Paris 1830-1842.

esfuerzo en determinar las leyes, según las cuales estos fenómenos se producen. Nuestra inteligencia realiza, como diría M. L. Brunschvicg, «una cura de adelgazamiento» llegando así a su estadio definitivo de positividad racional. «El espíritu humano renuncia a las investigaciones absolutas». De esta manera Comte no es teísta ni ateo. Pasa de Dios. Es un ignorante en el tema y proclama agnósticamente su ignorancia.

Para Comte el ateísmo dogmático no es suficientemente radical en su negación de Dios a pesar de todas las apariencias en contra.

Los ateos dogmáticos, en efecto, mantienen con su absolutismo la manera de pensar de los creyentes. Tratando de absolutizar ideológicamente al hombre después de negar a Dios, se exponen a que los hombres vuelvan al único absoluto de verdad que es Dios. Inconscientemente, y sin saberlo, los antropoteístas o ateos dogmáticos son «los órganos inconscientes del régimen de las causas y buscadores, sin darse cuenta, de lo absoluto», es decir, Dios.

Por eso, para acabar de una vez para siempre con la creencia en Dios, y con la ya larga minoría de edad del mundo, Comte proclama enfáticamente que el único principio absoluto que existe es que «todo es relativo».

Únicamente el positivismo agnóstico es capaz de desterrar para siempre a Dios. Gracias a él «Dios se ha marchado sin dejar ningún problema» detrás.

Comte previó que, gracias al positivismo, y casi sin darse cuenta de ello, las religiones positivas se irían vaciando poco a poco de contenido, como ha ocurrido de hecho en gran parte. Así a la larga el positivismo agnóstico está siendo mucho más peligroso para la religión que la acción agresiva y descarada de los ateísmos dogmáticos, como el marxismo²⁶.

Y en todo caso es muy fácil pasar del agnosticismo al ateísmo explícito. La afirmación «más allá de los datos de nuestra experiencia no sabemos nada» puede transformarse fácilmente, aunque a veces se diga lo contrario, en la otra «más allá de los datos de nuestra experiencia no existe nada».

2) Neopositivismo

El neopositivismo, que cuaja entre las dos guerras mundiales, se inspira a un tiempo en el positivismo de Comte y el empirismo inglés de Russel, y se desarrolla en el pleno *boom* de las ciencias positivas y experimentales y de su aplicación sensacional al desarrollo técnico.

26. H. de Lubac, *o. c.*, 303-314.

Para el neopositivismo todas aquellas proposiciones de carácter filosófico o teológico que no pueden formularse en términos científicos, es decir, que no pueden ser verificadas y contrastadas por la experiencia, carecen de sentido, ya que el sentido de nuestras expresiones lingüísticas proviene exclusivamente de su verificabilidad empírica.

A esta actitud heredada del positivismo de Comte, el neopositivismo añade la crítica del conocimiento mediante el análisis del lenguaje, con lo que el neopositivismo empalma con las modernas corrientes de la lógica.

Vamos a presentar a las personalidades más significativas de esta corriente.

a) L. Wittgenstein (1889-1951)

Vienés. Con su *Tractatus logico-philosophicus*, publicado en 1921, da un gran impulso al neopositivismo²⁷.

El saber verdadero versa sólo sobre hechos y acontecimientos. Las proposiciones complejas en relación a un hecho dependen, en su verdad, de afirmaciones simples sobre lo que puede ser experimentado y verificado. Las afirmaciones de valor, en cambio, no son verdaderas ni falsas, sino meras expresiones de emociones y actitudes. Una proposición es verdadera o falsa según esté o no de acuerdo con la realidad que enuncia. Una proposición, verdadera o falsa, está dotada de sentido siempre que representa una situación existencial posible. Aquella proposición, que no hace referencia a las circunstancias reales de la existencia, carece de sentido y por lo tanto no es verdadera ni falsa.

En este sentido, decir que Dios existe no es una proposición verdadera o falsa, sencillamente no tiene sentido, porque no podemos ver a Dios y verificarlo experimentalmente. De ahí que los enunciados religiosos sean pseudoproposiciones de carácter poético y emocional sin base ninguna en la realidad.

b) R. Carnap (1891-1970)

Pertenece al llamado «círculo de Viena». Inspirándose en Leibniz y siguiendo las pistas de Wittgenstein y Russel, pretende hacer una especie de matemática universal. «El gran objetivo, a la larga, es

27. L. Wittgenstein, *Tratado Lógico-Matemático*, Madrid 1973.

reconstruir racionalmente todos los posibles enunciados de la ciencia sobre la realidad empírica dentro de una ciencia unitaria, universal y lógicamente trabada... ¡Un estructuralismo total!!»²⁸.

De acuerdo con este estructuralismo radical de carácter lógico-matemático, el hombre, en vez de decir con Descartes «yo pienso», dirá con Russell «dentro de mí se piensa» o, incluso, se llegará a suprimir el «dentro de mí». Así accedemos a la suprema objetividad científica, suprimiendo de raíz todo subjetivismo particularista.

Carnap excluye radicalmente toda realidad metafísica²⁹.

c) K. Popper

Según Popper, en su libro *Logik der Forschung (Lógica de la investigación)*, 1934 «el radicalismo positivista aniquila, a una con la metafísica, las ciencias naturales». Porque, como dice Hume «al comienzo de nuestro saber no tenemos más que conjeturas, modelos, hipótesis, siempre sometidos a revisión... Con lo cual la hipótesis queda inequívocamente rebatida, falsificada... ¿Cuándo puede darse por probada una hipótesis, una teoría científica? Cuando ha resistido todos los intentos de falsificación, hechos hasta el momento. Lo cual es claro, sólo vale provisionalmente... Nosotros no sabemos, en realidad, si es así o no. Sólo adivinamos».

Con Popper muere el positivismo lógico en su versión radical.

d) T. S. Kuhn

Para Kuhn «las teorías decididamente nuevas no nacen por verificación, ni por falsificación, sino por sustitución —sumamente penosa y compleja en cada caso— del modelo explicativo antes vigente, por otro nuevo»³⁰.

«El camino de la teoría de la ciencia ha llevado en los últimos cincuenta años desde la racionalidad hipercartesiana de una lógica positivista y un análisis del lenguaje abstractos, a través de un sinnúmero de correcciones internas, otra vez hacia atrás, a las dimensiones de la historia, del sujeto, del grupo social, y, con ello, a la necesidad de la historia, de la psicología, de la sociología, incluso de la “metafísica”». Para enjuiciar todo este proceso racional-irracional no

28. R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin 1928.

29. Id., *Scheinproblema in der Philosophie*, Berlin 1928.

30. T. S. Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas*, México 1975.

basta, evidentemente, un único método especializado, una única teoría rígida, un único lenguaje unitario representativo del mundo, un único gran paradigma. Existe una única realidad, que en sí misma, por supuesto, sigue siendo infinitamente más rica y compleja que todas las afirmaciones, aun las más exactas que se hagan de ella.

Pero junto con la relatividad del conocimiento científico que ha ocasionado la teoría de la ciencia, también debemos considerar la desideologización sociocrítica que ella ha comportado, tal como la desarrolla, por ejemplo, J. Habermas³¹. También las ciencias naturales y los científicos se han guiado secretamente —a menudo sin saberlo— por determinadas valoraciones e intereses, como eficiencia, economía, disponibilidad controlada, rentabilidad técnica.

La Ilustración, entendida en sentido puramente técnico, debe ser ilustrada desde fuera y por encima de sí misma. Es la única manera de evitar que estén al servicio de los sórdidos intereses de los poderes económicos o políticos, o, simplemente, al servicio de una técnica social ilimitada, que con su gigantesco aparato reduce al hombre a su minoría de edad y lo despolitiza. Es la única forma, finalmente, de que no se haga realidad ese «sueño cibernético», que desembocaría en una regulación total de la sociedad, en una administración racional del mundo mediante un gobierno de técnicos. En síntesis: hay que desistir de una vez del cientismo ideológico, de esta fe dogmática en la ciencia.

3) Superación del positivismo agnóstico

El positivismo, como dice H. Küng, más que resultado de una fundamentación científica, es la expresión de una confianza ciega en la ciencia y en la técnica, confianza que empieza a cuartearse en nuestros días. En esta época de crisis: crisis del petróleo y de las materias primas, crisis atómica y ecológica, crisis socio-económico-política, sólo algunos ingenuos creen en el inevitable progreso de la humanidad por medio de la ciencia positiva y la tecnología. Y de este modo queda también cuestionado el positivismo sociológico de Comte, que ni siquiera en su variante lógica (círculo de Viena), ha podido mantenerse en pie³².

Un filósofo moderno puede muy bien aceptar los resultados de la investigación sobre la estructura de los sistemas semánticos sin tener que aceptar al mismo tiempo la tesis del sin sentido de la metafísica³³.

31. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968.

32. H. Küng, *o. c.*, 240-242.

33. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwarts Philosophie. Eine kritische Einführung* I, Stuttgart 1969, 422.

Lo que más me ha interesado de las palabras de Juan Pablo II a los teólogos, en la universidad de Salamanca, dice Julián Marias, es su referencia a la situación de la cultura social, por una parte, y sus precisiones sobre los verdaderos temas de la teología. Habla de la influencia de «las corrientes filosóficas que proclaman la validez exclusiva del principio de verificación empírica», lo cual «tiende a dejar en silencio la dimensión trascendente del hombre, y por eso, lógicamente, a omitir o negar la cuestión de Dios y de la revelación cristiana».

Permitaseme recordar lo que dije hace muchos años, precisamente en Salamanca: «La tesis de que no tiene sentido más que lo empíricamente controlable, ¿es empíricamente controlable? Porque al filósofo que suscribe esa tesis se me ocurre preguntarle: ¿Cómo lo sabe usted? ¡Ah!, lo sabe por fuentes que en rigor para él no son válidas. Hay un paso o salto a otro género. El filósofo que niega sentido a todo enunciado no empíricamente controlable está haciendo un enunciado no empíricamente controlable... Podemos tener respeto por la práctica del que elimina de su filosofía toda referencia al problema de Dios, pero no me sentiría igualmente respetuoso frente al que en nombre de la contabilidad empírica me lo prohíbe³⁴.

Este problema es de extraordinaria actualidad para nuestro estudio sobre Dios. Si Dios no es verificable experimentalmente y por lo tanto, según los positivistas, no tiene sentido el plantearnos el tema, no tenemos nada que hacer sino cruzarnos de brazos, como pretenden los agnósticos. Pero ¿es realmente así?

De parte de la teología y la filosofía ha obtenido el positivismo lógico una serie de respuestas que van desde la omisión, pasando por la hermenéutica y la crítica de la escuela de Frankfurt, hasta los ensayos de poner el análisis lingüístico al servicio de la teología. Con toda seguridad se puede decir, comenzando por esos últimos ensayos, que el análisis lingüístico, en cuanto método que adiestra al pensamiento en la exactitud, puede ser provechosamente utilizado para entender la regularidad del lenguaje religioso. Con ayuda de la analítica del lenguaje se puede comprender y precisar mucho mejor la estructura de los textos bíblicos y de los testimonios de la fe. Cada vez se hace más patente con ello que el lenguaje religioso no es una mera constatación de una realidad, sino un lenguaje de convicciones. Ahora bien, con los simples medios de la analítica del lenguaje no se puede determinar si un juego lingüístico religioso ha de ser aceptado como existente o real fácticamente, ni tampoco si su contenido (incondicionado) expresa la verdad.

Según esto, toda reflexión filosófica sobre problemas teológicos debe, al fin, volver a la cuestión de la verdad misma. Ni aquí, ni en ningún otro sitio puede ésta resolverse únicamente por el análisis de las formas de expresión lingüística. Sin embargo, bien se echa de ver —esto al menos es claro— que toda concepción positivista de la realidad está fundamentada en una opción inicial, la de entender la verdad desde un principio como el acontecer fáctico de los átomos lógicos del mundo, o sea, de los juegos lingüísticos. La realidad es en exclusiva la realidad de lo singular, que acontece o no acontece. Esta particular concepción de la realidad y de la verdad, por su parte, tiene su explicación ostensible en el empeño (proveniente en lo esencial de la investigación científico-técnica) de captar lo más genuina y limpiamente posible la realidad de lo singular, lo que es de por sí y

34. J. Marias, *Unas palabras de Juan Pablo II sobre la teología*, en ABC (Madrid 3-11-1982).

puede ser sometido a experimento; de tal suerte que quede descartada toda arbitrariedad subjetiva. El interés del planteamiento positivista está claramente centrado en excluir la subjetividad del proceso cognoscitivo.

Pero tal inmediatez significa al mismo tiempo no historicidad. Queda eliminado el tiempo como algo que sucede y es encomendado al hombre. Los problemas de la autoconfiguración humana, que integran y constituyen el fenómeno de la historia, se diluyen en la inmediatez aporética del respectivo presente puntual.

Si ya no se permite plantear la cuestión de la verdad (metafísica) resulta que la determinación de lo que es «verdadero» queda enteramente a merced de un puro convencionalismo pragmático. Y es la mejor prueba de que aquí no se ve más, sino menos de lo que puede y debe ser visto.

El mismo Wittgenstein avista este presupuesto restrictivo: «De lo que no se puede hablar es obligado callar»³⁵.

El pensamiento de Wittgenstein a este propósito no está claro. «Wittgenstein, ciertamente, ha sido muy a menudo malentendido, como si para él todo lo que no se puede expresar con sentido matemática o científicamente, no existiera, fuera absurdo. Pero la opinión de Wittgenstein es la siguiente: «Nosotros sentimos que incluso cuando todas las posibles preguntas científicas han sido contestadas, los problemas de nuestra vida no han sido tocados siquiera. Entonces, por supuesto, ya no quedan más preguntas; y, justamente, esa es la respuesta». Lo que está fuera de los límites del lenguaje, lo que es impensable e indecible, puede, no obstante, existir: «Se da, en efecto lo indecible. Esto se muestra; es lo místico». «Wittgenstein, dice N. Malcolm, no rechazó lo metafísico, sino más bien la posibilidad de constatar lo metafísico»³⁶. Pero esto significa que la experiencia de lo «místico» no puede entrar en discusión. Y un aserto semejante tiene catastróficas consecuencias para la teología y la filosofía. Teóricamente, pues, ante los «problemas de la vida» no cabe otra actitud que el mutismo³⁷.

En cambio, J. de Sahagún Lucas es más optimista en la interpretación de Wittgenstein. Tanto en las últimas proposiciones del *Tractatus*, como en el último periodo de su vida, los comentaristas advierten un cambio notable en Wittgenstein, que parece ampliar el sentido del lenguaje, atribuyéndole nuevas posibilidades de significación. Con ello da pie a la superación del principio de verificabilidad que ya no se podría aplicar rigurosamente. Es verdad que la totalidad del lenguaje es signo representativo de la totalidad del mundo, pero en el mismo lenguaje se muestra algo que ya no puede ser dicho. Es lo que Wittgenstein denomina «lo místico»³⁸.

Existe, por consiguiente, una relación entre lo místico o inexpresable semejante a la que se da entre el lenguaje y su sentido. Esto significa que lo «místico» no es completamente ajeno al lenguaje, sino que se revela en él como aquello que lo sobrepaja. El lenguaje no

35. B. Casper, *Dios como problema*, Madrid 1973, 49-56.

36. N. Malcolm, *Wittgenstein*, en *The Encyclopedia of Philosophy* VIII, New York, 1967, 327-340.

37. H. Küng, *o. c.*, 141-167.

38. L. Wittgenstein, *Tractatus*, prop. 6.522.

puede expresar por sí mismo la totalidad en cuanto tal, sencillamente porque, aunque es imagen del conjunto de los hechos —mundo— no es reflexión sobre ellos. Por eso se refiere y expresa solamente lo que aparece. Pero no podemos negar la totalidad como totalidad, sino que en la limitación que entraña la palabra estamos viviendo la totalidad que afirma la propia limitación expresada. En otros términos, en el discurso limitado sobre el mundo, sentimos la totalidad del mundo, como totalidad limitada. Esta experiencia, que rebasa lo expresado directamente por el lenguaje, es lo que Wittgenstein llama lo «místico».

La referencia mística como condición objetiva para pensar la realidad en profundidad demuestra la gran importancia que concede Wittgenstein al hecho de ser del mundo, hecho que trasciende y penetra la facticidad mundanal, situándose en su origen. Se abre por aquí un resquicio a la evocación de Dios como lo indecible. Puesto que lo que puede ser dicho no es el «es» del mundo, que es indescriptible, sino el conjunto de sus relaciones fácticas, su «cómo», según Wittgenstein, más que un saber sobre Dios, hay una certeza de él, ya que Dios no puede ser objeto de un discurso dotado de sentido. A Dios se le vive, pero no se le puede nombrar con palabras, porque el lenguaje es una reproducción del mundo, mientras que Dios es lo que está más allá del mundo, fundamentándolo. Ahora bien, sobre el fundamento no se da discurso, de ahí que el problema de Dios sea un pseudoproblema y las proposiciones con las que se intenta expresarlo carezcan de sentido.

Más, con la incorporación de Dios en el ámbito de lo místico, Wittgenstein, en su última época, la de Cambridge, abandona la concepción unilateral del lenguaje para admitir en sus *Investigaciones filosóficas* nuevas posibilidades del mismo. Llega a afirmar que existen tantas formas de lenguaje cuantas revela la inmensa gama de modalidades de la intercomunicación humana. Cada una de éstas posee sus propias leyes, cuyo conocimiento global es necesario para poder entenderse los hombres entre sí. Abre así una ancha puerta a la comprensión filosófica de la actitud religiosa. «Crear en Dios significa que no todo puede reducirse a los hechos del mundo. Creer significa que la vida tiene un sentido»³⁹.

39. Id., *Philosophische Untersuchungen: Schriften*, Frankfurt 1960, 279-544; cf. J. de Sahagún Lucas, *Interpretación del hecho religioso*, Salamanca 1982, 153-159.

4) Positivismos fideísta

Hay una forma de agnosticismo no laico o ateo, sino religioso, que se ha llamado fideísmo o fundamentalismo. Los seguidores de este movimiento piensan que no existen pruebas racionales y objetivas de la existencia de Dios. En Dios se cree sólo por la fe, en virtud de una serie de exigencias subjetivas de carácter fundamentalmente religioso. Esta forma de agnosticismo se ha dado exclusivamente en el protestantismo, aunque se ha extendido en otros ambientes, como consecuencia de más de un siglo de agnosticismo positivista y de la creciente convicción de que no es posible una metafísica como saber racional. La existencia de Dios es exclusivamente cuestión de fe y no se puede demostrar con la razón. La razón no puede demostrar que existe, aunque sí puede, según algunos, demostrar que no existe. En tal caso, se continúa creyendo, aunque la razón demuestre lo contrario. Es este, pues, un fideísmo desesperado, una fe a cualquier precio. Es la fe del escéptico que cree en Dios, a pesar de que su razón, característica de la filosofía contemporánea, ha empujado a estos autores a una fe visceral al margen de la razón y de la lógica. Este fideísmo es sumamente peligroso, aunque indica la hondura religiosa de sus promotores, y suele desembocar en general en el ateísmo lindo y morondo, porque es muy difícil, por no decir imposible, conservar la fe sin el apoyo de la razón o en contra de ella⁴⁰.

b) Ateísmo humanista o antropoteísmo

El ateísmo humanista o antropoteísmo es un conjunto de actitudes o movimientos que se caracterizan por negar la existencia de Dios sustituyéndolo con el hombre.

En el hombre, en efecto, podemos descubrir una doble dimensión. Por una parte existe en él una gran capacidad de aspiración, prácticamente ilimitada, que le permite abrirse a lo absoluto y desarrollarse indefinidamente. Por otra parte, el hombre tiene conciencia de sus limitaciones congénitas y de su finitud.

En un primer momento, dada su enorme capacidad fabuladora de personalización mítica y la posibilidad que tiene de desdoblarse a sí mismo considerándose alternativamente como sujeto y objeto, proyecta hacia fuera de sí su capacidad utópica y convierte su apertura a lo absoluto en un ser personal eterno e infinito al que llama Dios, con

40. M. F. Sciacca, *Con Dios y contra Dios*, Barcelona 1969, 583-590.

el que es necesario ponerse en relación interpersonal mediante la religión.

Para dar importancia a esta última y potenciarla eficazmente, se tiende a degradar al hombre enfatizando sus límites y miserias, de suerte que, considerándose radicalmente empecatado, no tenga más remedio que acudir a Dios en busca de salvación y apoyo.

El ateísmo humanista o antropoteísmo sostiene enfáticamente que el hombre debe terminar con este alienante desdoblamiento. Dios no existe. Es sólo la proyección exterior de un hombre acomplejado y desposeído de lo mejor de sí mismo.

Si el hombre quiere ser lo que puede y debe ser, tiene que eliminar a Dios y prescindir en absoluto de él. Sólo así el hombre llegará a ser él mismo sin complejos de inferioridad.

Con esta operación, en virtud de la cual restituimos al hombre lo que se le había quitado, el mundo no queda privado de su dimensión utópica. Únicamente se hace una trasferencia de valores de Dios al hombre. Lo que antes hemos colocado en Dios, ahora lo depositamos en el hombre de donde había salido. Dios le impedía al hombre ser algo divino. Ahora el hombre será de verdad él mismo, es decir, «un superhombre».

El antropoteísmo nace entre las guerras napoleónicas y las grandes guerras mundiales, en pleno ambiente romántico y cuando los europeos sueñan con el progreso indefinido y el paraíso en la tierra. Un arrollador mesianismo invade los espíritus y el hombre se siente capaz de conseguir todo con la ciencia, la técnica y la revolución social. E, incluso, lo más ingenuo, se siente capaz de ser una especie de Dios en la tierra, llenando el vacío que la muerte de Dios dejaría en los corazones.

1) L. Feuerbach

Feuerbach estudia el tema de Dios en su obra *La esencia del cristianismo*, escrita en 1841⁴¹.

¿Cómo nace en el hombre el sentido religioso? Feuerbach lo ve así. No pudiendo el hombre satisfacer sus necesidades, crea un ser ilusorio, que no existe en realidad, y que es fruto de su fantasía. Este ser no es otra cosa sino la proyección en el exterior de lo que el hombre querría ser, es decir, un hombre liberado de todo tipo de necesidades. Creyendo que no lo puede conseguir con su propio esfuerzo, proyecta este deseo hacia fuera, lo personaliza y le da el nombre de Dios.

41. L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975.

«La religión es la conciencia que el hombre tiene de sí mismo... Y Dios es la esencia del hombre que se objetiva». El hombre atribuye una existencia real a los valores que él quería realizar y los sitúa en un ser que llama Dios. De este modo la teología no es realidad sino una antropología subterránea. Donde hasta ahora se ponía Dios, habrá que poner en adelante hombre⁴².

La razón de esta proyección hay que buscarla en el esfuerzo del hombre por liberarse y desprenderse de los «aspectos desagradables» de este mundo.

Así se produce la «alienación religiosa». El hombre descarga en Dios la actuación de los valores desentendiéndose de una tarea que le competía a él mismo. Pero «una existencia humana, desprovista de sus propias condiciones y funciones, es una existencia fantástica, falsa, fingida. La proyección religiosa no facilita la autorrealización sino la autoalienación del hombre».

La refutación de Feuerbach no es difícil. En efecto, el hecho de que la necesidad de Dios surja en el hombre no prueba que la religión sea un producto humano y, por tanto, puramente histórico. Más bien hay que preguntarse: ¿por qué surge en el hombre la necesidad de Dios? ¿Si Dios no existiese, surgiría tal necesidad y existiría la religión?

No parece que Feuerbach esté absolutamente convencido que la sociedad llegará en su evolución a eliminar la idea de Dios y la religión, sencillamente porque tampoco está convencido de que los hombres lleguen a satisfacer todas sus necesidades por sí mismos. Una sombra de inquietud oscurece su triunfalismo. Habrá que esperar a Marx, que en este sentido es mucho más explícito y seguro⁴³.

Feuerbach, considerado en sí mismo, no merecería un puesto decoroso, que no le fue negado nunca, en una buena historia de la filosofía. Pero su importancia está en que constituye el enlace entre la gran corriente especulativa que fue el idealismo alemán y la gran corriente de pensamiento y acción revolucionarios, siendo Marx su principal, si no su más legítimo heredero... En el peor de los casos, no es nada menos que el escalón que une Marx con Hegel. Pero es el «transformador», gracias al cual Hegel se vuelve a encontrar en Marx.

En los años que siguen a la muerte de Hegel, acaecida en 1831, el interés de los debates filosóficos se centra en el problema de Dios, y es a este respecto, y no precisamente en materia política o social, donde

42. *Ibid.*, 290-300; cf. M. Cabada, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, Madrid 1975.

43. J. Matthes, *o. c.*, 67-71.

se produce la escisión entre derecha e izquierda hegeliana. Feuerbach aparecerá pronto como el jefe de la izquierda. Su intento es paralelo al de su amigo F. D. Strauss, el historiador de los orígenes del cristianismo. Como Strauss, intentaba liquidar la ilusión cristiana y terminar psicológicamente con la ilusión religiosa en general, como él mismo lo dice, encontrando en la antropología el secreto de la teología. En la *Vida de Jesús* (1835) Strauss decía sustancialmente: Los evangelios son mitos en los que se expresan las aspiraciones del pueblo judío. Feuerbach dirá paralelamente: «Dios no es más que un mito en el que se expresan las aspiraciones de la conciencia humana. El que no tiene deseos, no tiene Dios. Los dioses son los votos del hombre realizados»⁴⁴.

Para explicar el mecanismo de esta «teogonía» Feuerbach recurrió al concepto hegeliano de «alienación». Pero, mientras que Hegel lo aplicaba al espíritu absoluto, Feuerbach, retorciendo la concordancia de la «idea» con «lo real», lo aplica al hombre de carne y hueso⁴⁵. Según él, la alienación consiste en que el hombre se encuentra desposeído de alguna cosa que le pertenece por esencia, en provecho de una realidad ilusoria. «Es un acto que despoja al mundo de lo que contiene y que transporta este contenido a Dios. El hombre pobre tiene un Dios rico». El hombre «afirma en Dios lo que niega en sí mismo», «la religión se convierte así en un vampiro de la humanidad, que se alimenta de su sustancia, de su carne y de su sangre».

Después del movimiento de sístole religiosa por el que el hombre se rechaza a sí mismo, le fue preciso, por un movimiento de diástole, «recuperar en su corazón a este ser que había rechazado». Por fin sonó la hora de liberarse del fantasma. El reinado del hombre había llegado.

Feuerbach hizo escuela enseguida. Engels ha hablado de la extraordinaria «sensación de liberación» que experimentaron muchos jóvenes de su generación, en 1841, con la lectura de *La esencia del cristianismo*. «El entusiasmo fue general, todos nos hicimos feuerbachianos». No exagera; la impresión producida era la de algo definitivo, de una revelación completamente clara, como si se cayeran, por fin, las escamas de los ojos. Era la impresión del punto final puesto a las discusiones milenarias, convertidas en algo sin objeto, un final puesto a las ilusiones de la creencia religiosa, así como a las aventuras de la especulación idealista. Se había encontrado solución al problema humano. No había que buscar ya nada en el más allá.

44. L. Feuerbach, *La religión*.

45. L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*.

En *La sagrada familia* escrita en colaboración con su amigo Engels y publicada en 1845, Marx elogia a su maestro en términos ardientes, por haber disipado «las antiguas bagatelas», instalando al hombre en su lugar. Sin duda, Feuerbach no profundizó jamás en los problemas económicos, aunque señalaba la consecuencia social de su doctrina. Y confiaba a otros el cuidado de desarrollarla. Por tanto Feuerbach no puede ser considerado como el fundador real, aunque no nominal, del marxismo. Pero, por lo menos, es su «padre espiritual».

Es cierto, pues, el afirmar que Marx ha salido espiritualmente de la religión humanista de Feuerbach. No se explica sin él, y este hecho tiene enormes consecuencias. Es uno de los que dominan la historia de nuestra época.

El juego de palabras de A. Rouge (Feuerbach = arroyo de fuego), repetido por K. Grün y por el mismo Marx, da al historiador un símbolo lleno de sentido. En el umbral del paraíso marxista está el «purgatorio» de Feuerbach⁴⁶.

2) K. Marx

El marxismo es el movimiento ateo que más impacto ha tenido en las masas y que, habiéndose originado en el siglo XIX, como los otros movimientos antropoteístas, mejor ha sobrevivido en nuestro tiempo, y que ha llevado su opción atea a las últimas consecuencias en los países comunistas, organizando el movimiento de los «sin-Dios» y persiguiendo sistemáticamente cualquier manifestación religiosa de una manera descarada o solapada, según las exigencias de la estrategia-táctica.

Marx no se volvió ateo. Es un ateo nato. Y, durante toda su vida, no tuvo la menor duda al respecto. Todo lo contrario de lo que le pasó a Engels. Este fue educado en un tipo de cristianismo puritano, a la vez cruel y sentimental. Para liberarse de él tuvo que pasar por dolorosas pruebas.

Rezo cada día, escribe a uno de sus amigos, rezo durante todo el día para llegar a conocer la verdad. Lo hago desde que empecé a dudar, y, sin embargo, no puedo recobrar una fe como la tuya. Se me llenan los ojos de lágrimas al escribirte esto. Estoy trastornado, pero siento que no me perderé, que llegaré a encontrar a Dios, a quien deseo ardientemente con todo mi corazón. Todo esto lo considero como una prueba del espíritu de Dios por quien estoy dispuesto a vivir y a morir⁴⁷.

46. Carta a Feuerbach 14, 10, 1840; cf. H. de Lubac, *o. c.*, 26-44.

47. K. Marx, *Zur Judenfrage*, en *Werke* I, Frankfurt, 1927, 601; cf. G. Morel, *Dios, ¿alienación o problema del hombre?*, Barcelona 1970, 82-83, 95-96.

Engels trata aquí de convencerse del valor de una fe, que en realidad, ya ha perdido y que no recuperará jamás. A los 21 años pertenece a la izquierda hegeliana y continuará definitivamente por ese camino en el que pronto se encontrará con K. Marx. El único vestigio de la religiosidad juvenil de Engels será su afición a la historia de las religiones.

En Marx, en cambio, no encontramos ni la menor sombra de duda religiosa. Lo tiene clarísimo desde el principio y nunca en su vida se planteará personalmente el problema de Dios. Nunca se preguntó, por ejemplo, si su lucha contra las ideologías religiosas no estaría dirigida de hecho contra las deformaciones de la religión y no contra la religión en sí misma. Desde el principio está convencido de que Dios no existe y que es sólo una quimera inventada por la imaginación de los débiles.

Sin duda Marx nació ateo, pero no en un medio ateo. Su ateísmo personal supone el rechazo de la tradición familiar. Su familia, de origen judío, se había convertido al protestantismo. Y tanto el judaísmo, como el protestantismo, que le tocó conocer a Marx, le resultaron inaceptables desde el punto de vista social.

«Cuál es el culto de los judíos en este mundo?, se preguntaba. La usura. ¿Cuál es su Dios? El oro»⁴⁸. Y poco más o menos pensó de los cristianos de su tiempo y de la burguesía occidental.

Si queremos entender el pensamiento de Marx respecto a la religión hay que tener en cuenta algunos de sus presupuestos fundamentales:

a) Dialéctica hegeliana

«En el principio era Hegel»⁴⁹. Kant había encerrado a la razón en el mundo de lo finito, poniendo de relieve su incapacidad de percibir el mundo de la trascendencia. Pero las tareas de la razón podían considerarse desde dos puntos de vista. El racionalismo ilustrado, con su preocupación obsesiva por las «ideas claras» insistía en lo universal, necesario y abstracto. En cambio, el romanticismo ponía de relieve lo individual-histórico y promovía el desarrollo de las ciencias físico-matemáticas y de la historia.

Hegel vive a caballo entre estos dos mundos, el de la Ilustración y el del romanticismo. Con los románticos quiere reivindicar el valor de lo concreto y de la historia, y con los racionalistas ilustrados insiste en el valor de lo absoluto y de lo total. Hegel aspira a integrar estas dos

48. K. Marx, *Zur Judenfrage*.

49. E. Borne, *Dieu n'est pas mort. Essai sur l'athéisme contemporain*, Paris 1956, 30.

tendencias de su tiempo, asumiendo en una síntesis extraordinaria lo mejor de las dos.

Para Hegel la razón humana, de acuerdo con los principios del racionalismo ilustrado, puede comprender lo real concreto. Pero en lo real concreto, según el principio romántico de la immanencia, la razón encuentra lo absoluto necesario.

El Dios de Hegel está inmerso totalmente en la historia; más, es la misma historia en devenir creciente. Hegel rechaza, por eso, el concepto filosófico-religioso de la trascendencia. La trascendencia, en efecto, sería la afirmación de un ser, exterior a la naturaleza, a la historia y a la humanidad, que, sin embargo, sería su fundamento y su base ontológica. Ello supondría la escisión entre lo absoluto y lo concreto. Ahora bien, separar lo absoluto-necesario de lo particular y concreto sería arrancar a la realidad de lo más suyo, mutilándola y vaciándola de contenido.

Precisamente la «conciencia desgraciada» vive dramáticamente este vacío ontológico, producido por la trascendencia filosófico-religiosa, y hace caer en la cuenta de la rivalidad ontológica y ético-humana que existe entre el Dios trascendente y los hombres.

En esta concepción de Hegel influye sin duda la teología luterana, que era la única perspectiva del cristianismo que Hegel tenía⁵⁰. «El luteranismo afirmaba la corrupción total de la naturaleza por el pecado original... En lugar de una participación finita en el ser infinito, tendremos una completa "aequivocatio" (separación) entre lo finito y lo infinito. Dios será lo otro del hombre, lo-que-no-es-hombre. Lo que se da a uno se le quita al otro»⁵¹.

El Dios bíblico es para Hegel un Dios tirano, celoso e irritable. Es la potencia extraña que aplasta. Es el amor ante el que tiembla el esclavo. El judío creyente y adorador de ese Dios, es el ser vil que vive en constante temor de su Señor. Cristo gastó gran parte de sus energías, según Hegel, en luchar contra esta concepción judaica, pero el cristianismo histórico se ha dejado reconquistar por el espíritu judaico. Por eso el cristiano es un ser servil, pasivo, sin valor para sacudir el yugo que le impone la ley de la religión. Ahora bien, el Dios extraño que se irrita y aplasta es el Dios de la trascendencia⁵².

Surge así la idea de «alienación», concepto elaborado por Hegel para designar al hombre despojado de sus propios atributos, el hombre radicalmente frustrado. En oposición a la trascendencia del

50. P. Asued, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Paris-Louvain 1953, 31.

51. G. M. M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hegeliennes*, Paris 1959, 46-17.

52. M. Agúndez, *Raíces del ateísmo*, en *Dios-ateísmo*, III Semana de teología Universidad de Deusto, Bilbao 1968, 150-190.

judaísmo y del cristianismo, que arranca, según Hegel, al hombre de sí mismo, poniendo en su lugar una representación idealizada carente de contenido ontológico (alienándolo), la dialéctica hegeliana propugna la historización e intramundanización del absoluto como culminación de la marcha humana a través de los siglos.

La idea de alienación es fundamental para Marx, que descubre sus raíces en un terreno enteramente profano: la producción por el trabajo. La división de la sociedad en dos clases: la de quienes poseen los medios de producción y la de quienes carecen de ellos, será para Marx la causa y el origen de toda alienación. Toda alienación procede en última instancia de la explotación de los económicamente débiles por los poderosos. La alienación religiosa no es sino la consecuencia de la alienación económica, a la que, a su vez, contribuye actuando como narcótico social. «La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo implacable, el espíritu de unas estructuras que carecen de él. Es el opio del pueblo»⁵³.

En consecuencia, superada la alienación económica, desaparecerá de un modo automático la alienación religiosa y el hombre podrá llegar a ser él mismo, un hombre verdadero y autónomo⁵⁴.

b) Antropologismo de Feuerbach

Según Feuerbach, como hemos visto antes, el hombre que cree en Dios proyecta, alienándose, en un ser trascendente e ilusorio las riquezas reales de su propia especie. A nivel de humanidad el hombre se siente ilimitado e infinito. Pero el hombre puede también verse en su propio ser individual y concreto. Entonces se siente un ser limitado y finito. Este doble juego de la conciencia humana es el causante de esa terrible pesadilla que es Dios. El hombre finge la existencia autónoma de un ser que, en sí mismo, posee todas las cualidades ilimitadas que corresponden a la humanidad y a partir de Dios las reparte en dosis limitadas a cada uno de los hombres.

La única manera de salir de esa pesadilla angustiada es liberar al creyente de esta alineación devolviendo al hombre las riquezas que el hombre ha depositado en Dios. Hay que convertir la teología en antropología.

Marx vivió un período de verdadero entusiasmo por las ideas de Feuerbach. «Para Alemania, dice, la crítica de la religión está en lo substancial concluida»; se refería a Feuerbach. «El hombre hace la religión, la religión no hace al hombre». «La religión es la conciencia

53. K. Marx - F. Engels, *Sobre la religión I*, Salamanca 21980, 165-166.

54. K. Marx - F. Engels, *o. c.*, 166.

y el sentimiento que de sí mismo tiene el hombre». «El hombre es la esencia suprema del hombre»⁵⁵.

Pero Marx no seguirá al pie de la letra los planteamientos de Feuerbach, que Marx considera en exceso teóricos. Es cierto que Feuerbach parte del hombre existencial, pero no tiene en cuenta para nada las circunstancias sociales en que vive el hombre, de suerte que éste sigue siendo en realidad un ser abstracto y genérico, sucedáneo del Dios de los teólogos. Para Marx el hombre «no es un ser abstracto. El hombre es el mundo del hombre, el estado y la sociedad»⁵⁶.

No es la ignorancia ni el egoísmo individual lo que origina el nacimiento de la idea de Dios, sino las estructuras sociales injustas en que el hombre vive. La religión, igual que otras realidades culturales, no es más que una superestructura de la situación socio-económica en que viven los hombres. En este sentido, Marx es acreedor de los economistas ingleses Adam Smith y Ricardo, de quienes heredó como indiscutible la tesis según la cual la vida económica es perfectamente autónoma, no pudiendo ser juzgada ni ordenada por nada fuera de ella misma⁵⁷.

Así como Feuerbach había llevado a cabo una trasposición antropológica del pensamiento filosófico de Hegel, Marx y Engels harán lo que bien puede llamarse conversión sociológica de la doctrina de Feuerbach⁵⁸.

c) Socialismo científico

Marx califica su doctrina de socialismo científico, en oposición al otro socialismo fundado en doctrinas religiosas y morales, que él llamaba despectivamente «socialismo utópico». Para Marx no son los ideales morales o religiosos, sino las leyes exactamente comprobables de la evolución económica y social, las que conducen al verdadero socialismo. Este se apoya, según esto, en lo que Marx llama materialismo histórico. Para el marxismo, la historia de la sociedad no es otra cosa que la historia de la lucha de clases, basada en las relaciones existentes de producción. La lucha de clases se realiza, en primera instancia, a nivel de toma de conciencia, pero como esto es insuficiente para llegar a la sociedad sin clases, se propugna el asalto al poder

55. K. Marx - F. Engels, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in Werke I*, 378.

56. *Ibid.*

57. B. Haering, *Fuerza y flaqueza de la religión*, Barcelona 1958, 237-238.

58. K. Marx - F. Engels, *Sobre la religión I*, 355.

estatal, en una segunda instancia, mediante la acción revolucionaria y la dictadura del proletariado. Marx llega a declarar: «no es la crítica, sino la revolución, la fuerza motriz de la historia»⁵⁹. «¡Fuego a la filosofía!», dirá Engels por su parte en el *Antidühring* y desde entonces todos los verdaderos revolucionarios marxistas han abandonado con desprecio los sistemas de los «profesores» para preparar la acción directa.

En este sentido, el marxismo se ensaña especialmente contra el cristianismo, que predicando la ley universal del amor se ha preocupado siempre de superar los antagonismos sociales.

Intimamente relacionados con el socialismo científico y materialismo histórico está el concepto de praxis. Es una idea clave en el sistema marxista. Gracias a la praxis, el hombre, al mismo tiempo que humaniza la naturaleza con su trabajo, se perfecciona a sí mismo y se convierte en objeto de su propia actividad, llegando a liberarse de toda dependencia económica, social y religiosa, para ser lo que desea ser.

Con la sustitución de la concepción teórica de la realidad por una consideración pragmática de la misma, el marxismo realiza un cambio radical en el concepto de verdad. Como dice Marx en su tesis undécima sobre Feuerbach «los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo»⁶⁰. «La práctica es el único criterio de verdad».

Es evidente, pues, que el marxismo se apoya en una serie de presupuestos económicos, sociales e históricos, pero, sin embargo, a pesar de sus pretensiones científicas, da la impresión de ser más una religión que una ciencia.

El marxismo consigue su fuerza de atracción sobre las masas, solamente en la medida en que éstas han encontrado en el marxismo una fe cuasi-religiosa. Detrás de la lucha de K. Marx en pro de un futuro mejor para la clase obrera, se encuentra camuflada la esperanza judeo-cristiana de salvación mesiánica. Es cierto que en los marxistas este mesianismo religioso se ha secularizado, pero también es cierto que en los judíos y los cristianos esta esperanza mesiánica cuyo máximo beneficiario debería haber sido el pueblo, se ha individualizado unilateralmente a causa de la «devotio moderna», el nominalismo y el protestantismo. De ahí que el marxismo se haya sentido llamado a poner de relieve esos valores sociales silenciados durante varios siglos.

59. K. Marx, *Estudio de 1845-1846 sobre la ideología alemana*.

60. K. Marx - F. Engels, *Sobre la religión* I, 161.

La sincera indignación de K. Marx contra la injusticia social del siglo XIX, que nos recuerda un profeta del antiguo testamento, no es ciertamente una conclusión científica, sino una actitud, en su raíz, religiosa y con una relación esencial a las verdades y valores supremos. Se trata, en el fondo, de un profetismo ético, aunque el marxismo pretenda presentarse con la etiqueta de socialismo científico.

Las promesas y expectativas cuasi-religiosas del marxismo han conquistado la fe de una buena parte del mundo obrero, precisamente por lo que tienen de religioso. Gracias a eso el marxismo llega a lo más profundo de los corazones. Un planteamiento puramente científico no hubiera podido jamás poner en marcha un movimiento de la importancia del marxismo.

En este sentido, lo que más nos molesta en el marxismo es su ambigüedad radical respecto a la religión. Y así vemos cómo «una doctrina, que se había atribuido la tarea de arrancar a la humanidad de sus ensueños, engendra a su vez nuevos ensueños, no menos peligrosos que los antiguos. El marxismo no solamente deja intacta la cuestión de Dios —la declara *a priori* inadmisibile— sino que también, en la medida en que sucumbe a los atractivos de la utopía, aumenta la confusión ideológica, que no sin alguna razón él acusa a las religiones de mantener»⁶¹.

d) Cuestionamiento de la doctrina marxista sobre la religión

Muchas son las críticas que se han hecho al marxismo, en general, y, sobre todo, por lo que a nosotros se refiere, a su crítica de la religión.

Marx identifica apresuradamente y sin criterio histórico universal, la religión en cuanto tal, con el judaísmo y el protestantismo burgueses de su época y su mundo⁶². Pero la religión es un fenómeno que aparece con el «homo sapiens», que existe en todos los pueblos y culturas, que es causa y efecto, al mismo tiempo, de múltiples hechos sociales, y que no puede por lo mismo etiquetarse sin más por lo que ocurre en un país determinado y en una época concreta. A estas alturas el reduccionismo histórico-cultural de Marx respecto a la religión no se sostiene científicamente.

Por otra parte, da la impresión de que Marx desconoce en absoluto el carácter específico de la religión. Como es bien sabido, Marx hace respecto a Hegel la gran «inversión». La dialéctica hegeliana, de

61. G. Morel, *o. c.*, 95-96.

62. K. Marx - F. Engels, *o. c.*, 32-33.

carácter teórico-idealista, desciende al terreno práctico de lo económico-social. Los valores económicos constituyen la única estructura real (material) en el proceso histórico dialéctico. Todo lo demás: religión, moral... etc., no es sino «superestructura» de lo económico.

¿Cómo nace la superestructura de la religión? De una situación económico-social. La clase dominante, que detenta los privilegios, propone e impone a la clase oprimida un sistema de leyes, imperativos morales e ideas religiosas, que le permite conservar indefinidamente sus privilegios. La religión es un epifenómeno que desaparecerá automáticamente el día en que llegue el socialismo integral y se supriman las clases sociales. Entonces no habrá opresores ni oprimidos, no existirá la alienación económico-social y los hombres no tendrán necesidad de crear superestructuras inútiles.

Hoy los hombres, con un mínimo de sentido crítico, se resisten a admitir este reduccionismo económico-social. Que lo económico influye significativamente en la dialéctica de la historia no cabe la menor duda. Que todo se reduzca básicamente a economía es harina de otro costal.

A lo largo de la historia de la humanidad ha surgido siempre el hecho religioso por algo más profundo que las tensiones económico-sociales. Mientras el hombre piense hoy en el ayer y el mañana, mientras se sienta agobiado por la miseria y la finitud en todas sus formas, mientras no se resigne a morir y desaparecer, tratará de abrirse paso, como sea, al mundo trascendental de lo infinito, para liberarse de la angustia y encontrar sentido en su vida.

Esto explica el hecho paradójico para el marxismo de que la religión no ha desaparecido en los países comunistas a pesar de que hace ya muchos años han impuesto una sociedad sin clases.

Todo esto se agrava por el hecho de que el marxismo en su actitud antirreligiosa parece sacarnos de nuestro contexto histórico. Aunque el marxismo se presenta como un campeón del materialismo histórico, la verdad es que Marx, en su crítica a la religión, se sitúa fuera de la historia, en un tiempo mítico: el paraíso de la sociedad sin clases. Entonces desaparecerán todas las superestructuras: el estado, la moral... y también la religión. Superada la alienación económica, la religión, que nace como opio del pueblo, no tendrá nada que hacer.

Con el advenimiento de la sociedad homogénea y sin clases, creada por el marxismo, cesa el proceso dialéctico y la humanidad se sitúa fuera de la historia, con lo que el marxismo se convierte en un momento no histórico de la historia, o sea, la eternidad en el tiempo.

Y, si se quiere mantener el proceso dialéctico, surgirán nuevas tensiones y nuevos grupos sociales antagónicos, con lo que se demostrará que las superestructuras, y entre ellas la religión, no son produc-

to de una determinada época histórica, sino que se encuentran en el hombre de todos los tiempos.

El hombre, también en la sociedad marxista, conocerá el mal físico y la miseria moral y estará abocado a la muerte. Ante la imposibilidad de resolver radicalmente estas consecuencias de su finitud, se sentirá tentado a plantearse la hipótesis de Dios. Marx no ha previsto la posibilidad de persistencia de la religión en la sociedad del futuro. Y es porque, en el fondo, el marxismo, más que un humanismo, es una religión, la forma más importante de antropoteísmo de nuestro tiempo.

e) ¿Puede un creyente y, en concreto, un cristiano, ser marxista?

La respuesta a esta pregunta no es clara a primera vista. En pocos años hemos presenciado la excomunión del papa Pío XII y el diálogo oficioso, por no decir oficial, entre marxistas y cristianos.

No cabe la menor duda que en el marxismo existen valores, ya en gran parte, asimilados por el mundo moderno, tanto en lo referente al análisis de la sociedad, como en orden a las metas sociales a conseguir. En esto estamos prácticamente todos de acuerdo. El problema está en saber si el marxismo, en sus líneas esenciales, es compatible con la creencia en Dios, y concretamente, con el cristianismo.

Algunos piensan que el ateísmo de Marx es puramente coyuntural: la reacción del marxismo ante una religión, que en un momento histórico determinado, era «opio del pueblo». Pero esto ¿ha sido y será siempre así? ¿No puede existir una religión que, en vez de «opio del pueblo», sea estímulo social y voz de los que no tienen voz?

Desde el momento que el hombre se da cuenta de la realidad de su autoprocreación progresiva por el trabajo, en el seno de una historia ascendente, no permite la intrusión de un extraño que le arrebate esta plena responsabilidad. Sin embargo, la alienación religiosa no ocupa un lugar primordial en la función purificadora de la praxis socialista. La alienación religiosa, para Marx, es una consecuencia y expresión de la alienación política. Desde esta perspectiva rigurosa de la exigencia de la praxis socialista se puede entender la célebre frase, vulgarizada por Marx, de que «la religión es el opio del pueblo». Modernamente muchos marxistas se preguntan seriamente si el famoso eslogan hay que entenderlo de una forma estrictamente universal o de una forma temporalmente episódica. Auténticos representantes del humanismo marxista (varios representantes del comunismo italiano van por esta línea, verbi gratia, Lombardo Radice, Salvatore di Marco), afirman rotundamente: 1) Que la religión no es necesariamente «opio del pueblo»; 2) que la religión puede ser, ha sido y sigue siendo impulso y estímulo de promoción humana; 3) que un ateísmo militante entendido como lucha *a priori* despiadada contra toda forma de religión no viene exigido, ni mucho menos, por el dinamismo de la praxis socialista⁶³.

63. J. M. González Ruiz, *El ateísmo en nuestro tiempo*, Barcelona 1967, 202-203.

Una cosa es cierta, que Marx se declara ateo sin pasar por una crisis religiosa previa, como le ocurrió a Engels. ¿Esto se debe a que Marx se hace ateo incidentalmente y por casualidad, sin que su opción atea tenga en él verdaderamente peso específico?

Marx recibe por herencia el sentido immanentista de Hegel y Feuerbach. Pero los potencia enfáticamente. Es cierto que de entrada el marxismo no se presenta como un ateísmo. «El marxismo es o pretende ser, en primer lugar, un método científico de crítica social y de iniciativa histórica; sobre este punto no se suscita discrepancia alguna entre los marxólogos. En segundo lugar es un humanismo. En este sentido escribe Garaudy: “La tesis fundamental del marxismo ateo no es Dios no existe, sino el hombre existe”. Por consiguiente, en su orientación fundamental el marxismo tiene un sentido absolutamente positivo. Luchamos por el hombre. La lógica de esta lucha nos lleva al ateísmo»⁶⁴. Y en otro lugar: «El ateísmo del siglo XX, es esencialmente humanista. No comienza por una negación, sino por una afirmación: la de la autonomía del hombre, y tiene por consecuencia rechazar toda tentativa de privar al hombre de su poder creador y autocreador»⁶⁵.

Marx no ha elaborado nunca, de modo explícito y sistemático, una teoría atea, quiero decir, una negación lógicamente estructurada de Dios. C. Luporini, profesor de la universidad de Florencia, decía así en las conversaciones de Salzburgo en 1965:

El ateísmo no fue nunca elaborado, en una teoría explícita, por los clásicos del marxismo. Se limitaron a la observación del creciente distanciamiento existente entre el desarrollo de la historia y la evolución de la teología... Para los clásicos del marxismo, una visión atea del mundo era algo de por sí natural y evidente. El que pretendía entonces tener una cosmovisión científica moderna, no podía menos de ser ateo. El ateísmo pertenecía al estilo del tiempo⁶⁶.

Dios no es un problema para Marx. La inexistencia de Dios no es objeto de discusión, sino presupuesto del que la teoría marxista arranca. Sólo en contadas ocasiones aflora el tema de Dios en los escritos de Marx. Y, cuando esto sucede, cualquier lector un poco avisado puede constatar que la suerte ya está de antemano echada en la mente de Marx. Por esta razón J. B. Metz definía al marxismo, en las conversaciones de Herreninsel (1966), como el «humanismo de un tiempo postateo»⁶⁷.

64. R. Garaudy, *Christentum und Marxismus heute*, Wien 1966, 62.

65. R. Garaudy, *Marxisme du XX^{ème} siècle*, Paris 1966, 117.

66. C. Luporini, *Christentum und Marxismus heute*, Wien 1966, 59.

67. M. Agúndez, *Raíces del ateísmo en C. Marx*, en *Dios-ateísmo, III Semana de teología* Universidad de Deusto, Bilbao 1968, 150-175.

No hay por qué decir que este modo de concebir el marxismo no mengua en nada la rigidez de su ateísmo, sino que lo expresa en el máximo grado de su virulencia. Es, sin duda, menos consistente la postura del intelectual preocupado por la negación de la existencia de Dios, que la de aquél de cuyo horizonte ha desaparecido hasta el más leve vestigio de preocupación por lo divino.

En realidad, la religión no es un problema para Marx. Es cierto que Marx efectúa una implacable crítica de la religión y no es menos cierto que la crítica religiosa está presente en los más fundamentales estratos de su sistema. Pero todo ello, desde un supuesto aceptado e indiscutido: que la religión es un fenómeno de conciencia extraviada. Su principal tarea consistirá en investigar las raíces del extravío de la conciencia. El error se da por descontado. Las raíces de la opción atea y arreligiosa de Marx hay que buscarla en los sustratos de la cultura de la Marx vive, más que en las concatenaciones lógicas, en los supuestos o en las consecuencias ideales de su sistema⁶⁸.

Los que se esfuerzan por separar el ateísmo del marxismo, esperan que un ulterior desarrollo de la doctrina en torno a la «base y la superestructura» conducirá a una progresiva exclusión de la ética y la religión de las predichas categorías, de modo parecido a como ya se ha hecho con la lógica y la ciencia, como valor auténticamente humano, común a todas las clases y a toda la humanidad. Pero a mí me parece que tal esperanza quedará en un piadoso deseo mientras el comunismo permanezca comunismo. El reconocimiento de la religión traería consigo no sólo una modificación de la doctrina de la «base y la superestructura», sino la separación del materialismo histórico del dialéctico. Ahora bien, según Lenin y la actual doctrina soviética, estos dos constituyen una unidad indisoluble, monolítica, y una separación de los dos sería considerada absolutamente intolerable.

Por todo lo dicho y a pesar del intento de hallar una puerta abierta para el espíritu, según mi opinión, se debe decir que el ateísmo constituye un elemento indisoluble, sea de la doctrina de Marx, sea de la del actual marxismo-leninismo⁶⁹.

En realidad, el marxismo deja sin solución el problema de la muerte, que está en la base de toda actitud religiosa. Analizado el marxismo, hemos de admitir que falla en algo básico. El marxismo se presenta como solución radical al problema del hombre en un plano total, y, sin embargo, Marx deja el problema de la muerte sin solución. Pero, si el marxismo no quiere ser un mero empirismo organizador y quiere presentarse como el enigma resuelto de la historia, debe dar al problema de la muerte una auténtica solución. Sin embargo, el problema está ahí colgado sin que el marxismo lo

68. M. Agúndez, *Humanismo marxista y humanitas cristiana: Las conversaciones de Baviera*: Fomento Social 83 (1966) 298-299.

69. G. Wetter, *El ateísmo en nuestro tiempo*, Barcelona 1967, 199.

haya resuelto. El teórico marxista no huye el problema, pero dice: hay cosas más urgentes que hacer, no paralicemos la vida preocupándonos de la muerte. Nos plantearemos y daremos solución a este problema cuando tengamos tiempo, después de haber realizado la revolución proletaria y estemos en la fase positiva del marxismo. Pero la realidad es que la muerte se plantea como problema ahora. La muerte no depende de una situación histórica concreta. Se muere hoy, como se morirá mañana. Mueren el rico y el pobre, el capitalista y el marxista. La absoluta de la muerte obliga a plantearse el problema sin dilación. El hombre, ha dicho Marx, no se plantea problemas que no pueda resolver ¿Qué solución da a este problema?

Descubriendo al hombre social, dice Marx que cada individuo, como sujeto consciente, es una manifestación de la sociedad que hace continuamente referencia al todo de esa sociedad. Sólo en ella existe el individuo. Pero esta unidad queda rota al nivel individual. El hombre muere, constata Marx. Pero, según él, la desaparición del individuo es normal, pues el individuo no es la totalidad de la especie. La desaparición del individuo no es problema a nivel de lo universal, es decir, a nivel de la especie.

El hombre parece así elevado por Marx a una sublime oblación gratuita. Pero el problema no queda resuelto, y al aceptar como solución radical un sistema que deja tan grave interrogante sin respuesta, el hombre marxista queda fundamentalmente alienado cuando quería quitar de sí toda alienación.

La especie humana no es más que la integración de individuos, y lo bueno y lo malo que sucede al individuo le corresponde también padecerlo a la especie humana. Si en todo individuo se cumple la ley esencial de la muerte, hemos de admitir que la especie humana es mortal. Negada toda trascendencia del hombre sobre la naturaleza, al estar condenada la especie humana a la desaparición, su existencia se presenta absurda. La especie humana ha salido de la naturaleza para terminar al fin reabsorbida por la naturaleza. La naturaleza es entonces el absoluto, principio y fin de todo, dotada de ciclos cerrados, uno de los cuales es la existencia de la humanidad. Por ahí va el pensamiento de Engels.

Es evidente que Marx desaprobaba tal concepción. «El hombre, según Marx, tiene por misión transformar la naturaleza hasta tal punto que no pueda ver reflejado en ella nada que no sea el hombre mismo. El hombre se convierte así en ser supremo para el hombre. Y resultaría intolerable una concepción de la naturaleza tal como hemos señalado más arriba, como el ser supremo que ha producido al hombre y que lo reabsorberá totalmente al final del ciclo humano. Marx no aceptaría este naturalismo y, sin embargo, se deduce de su

sistema, negada la trascendencia del hombre sobre la naturaleza, al suprimir la relación hombre-Dios a través de ella. El marxismo no es, pues, la solución»⁷⁰.

Todo eso está llevando a una seria revisión del marxismo, sobre todo en los países occidentales, donde, al tener mayor espacio de libertad, el marxismo empieza a cuestionarse a sí mismo, desprendiéndose en parte de la rigidez dogmática que tiene en los países comunistas.

«El marxismo occidental ha acometido seria y decididamente desde hace unos años una tarea de *aggiornamento*».

Esto ha requerido de su parte el reconocimiento humilde de sus desviaciones a la vez que el repudio de la actitud dogmática, raíz de la esclerosis del marxismo en su versión staliniana. Así mismo la aceptación de una sana y constante autocritica como terapéutica inmejorable de rejuvenecimiento intelectual, y la búsqueda leal del diálogo con otras cosmovisiones en orden a fecundar las propias posiciones doctrinales.

Un sector del marxismo occidental estima que la intuición original de Marx, y por tanto lo permanentemente válido del marxismo, es haber atisbado un método científico y heurístico capaz de proporcionar una orientación racional a la lucha humana por edificar la ciudad terrestre a la medida del hombre. Probablemente muchas de las conclusiones que Marx dedujo en su tiempo, conducido por su método dialéctico, hoy han de ser abandonadas. La fidelidad a Marx reclama liberarse de todo dogmatismo. Hay que desechar sus afirmaciones caducas y sustituirlas por otras avaladas por la aplicación del método dialéctico a las nuevas circunstancias históricas.

En resumen, el marxismo, según la expresión ya popularizada, no es otra cosa que una metodología de la iniciativa histórica, apoyada sobre un análisis científico de la realidad. El marxismo entendido como método dialéctico-crítico ¿exige la negación de Dios?

Prescindiendo de la calificación que merezca el marxismo considerado en el ámbito metodológico, lo cierto es que resulta neutral en orden a la opción teísta o atea sobre el sentido último de la vida humana. Así lo ven numerosos grupos pertenecientes al movimiento marxista europeo no comunista e, incluso, figuras aisladas del movimiento comunista.

Como dice J. Hindel, uno de los principales pensadores del partido comunista austriaco, «una filosofía atea que proclama verdades absolutas sobre la religión en sí es contraria al método de búsqueda dialéctica del marxismo. Este no puede sino exponer el

70. G. Martelet, *Ateísmo en nuestro tiempo*, Barcelona 1967, 180-182.

papel social desempeñado por una determinada religión en un contexto histórico preciso. A la pregunta: ¿existe Dios? —concluye Hindel— el marxismo sólo puede dar una respuesta personal. Ni más ni menos que la medicina o las matemáticas, una ciencia social no puede responder a las cuestiones metafísicas. Un marxismo no ateo es, pues, perfectamente concebible»⁷¹.

Sin embargo, la mayoría de las tendencias marxistas, especialmente las que animan la teoría y la praxis de los partidos comunistas, continúan apegadas a un ateísmo que se juzga postulado por los supuestos radicales del marxismo.

Estos supuestos últimos no son considerados de una manera uniforme. En unos casos, se fija preferentemente la atención en el cientismo —idolatría de la ciencia—; en otros en el carácter creador del hombre social, fruto de su propio trabajo (superestructura); últimamente, en la escuela marxista francesa de L. Althusser, en la aplicación de los principios del movimiento estructuralista al pensamiento de K. Marx.

Ahora bien, ¿hasta qué punto es legítima y lógicamente correcta esa pretensión atea del marxismo filosófico? El marxismo traspasa su estatuto propio científico experimental al detectar presuntos conflictos insuperables entre dos órdenes de realidades, uno de los cuales escapa por principio a su ámbito de percepción.

El marxismo hace bien en denunciar las incursiones corsarias que históricamente hayan hecho las religiones en el campo de lo observable y científicamente comprobable.

El marxismo puede justamente denunciar, y muchos creyentes se lo agradecemos de veras, aquellas actitudes religiosas que se inspiren en un desprecio de lo terreno, en una minusvaloración del hombre. Esto higieniza y climatiza al menos la vida cristiana.

Pero el marxismo comete una extrapolación cuando juzga el hecho religioso en cuanto tal y profiere conclusiones que pugnan con una doctrina vindicadora como ninguna de los fueros de la historicidad. Así comienzan a verlo y a admitirlo mentes preclaras del marxismo comunista, por ejemplo, C. Luporini, en su ponencia del coloquio Herreninsel entre «cristianos y marxistas»⁷².

No se puede, pues, sostener sin más que Marx no tiene una metafísica de la religión. Creo que esta afirmación debería ser matizada cuidadosamente. Que Marx no hace metafísica religiosa es cierto, pero no lo es que no tenga afirmaciones sobre la religión de alcance

71. *Débats sur le caractère athée du marxisme*: Informations Catholiques Internationales 297 (1961) 14.

72. R. Belda, *Ateísmo y marxismos occidentales de hoy*, en *Dios-ateísmo*, III Semana de teología Universidad de Deusto, Bilbao 1968, 262-267.

metafísico. Marx sólo tiene —se dice— una sociología de la religión. O, mejor, una especulación humanista montada sobre la experiencia histórica y sociológica de su tiempo.

Si esta afirmación de los intelectuales marxistas es cierta —y en lo fundamental opino que lo es— la crítica de Marx ofrece un flanco muy poco guarnecido a las objeciones de un creyente que piense también con categorías histórico-sociológicas. Porque, en efecto, es perfectamente lógico y legítimo plantear a cualquier pensador marxista estos o parecidos interrogantes: ¿qué pasaría con la crítica religiosa de Marx, si la religión, en lugar de servir de apoyo a un estado «irracional» se convirtiera en un elemento de crítica política y de rebelión contra toda arbitrariedad e injusticia? ¿qué sucedería si la conciencia religiosa, sacudiendo su secular pereza, se decidiese por fin a ser fiel y consecuente consigo misma e implantase en la práctica la solidaridad y el amor fraterno que predica su código?

Marx destacó en la estructura y función de la religión dos aspectos: el de reflejo y el de protesta. Como reflejo de una situación social inhumana, la religión es ideología y alienación: opio del pueblo. Como protesta, alberga en sí una carga revolucionaria: es o puede ser fermento social. Es sabido que en la historia del marxismo, sobre todo desde el momento en que se convierte en la ideología de un sistema político, el concepto de religión-opio ha prevalecido sobre el de religión-fermento. La situación actual parece invertir el peso de estos factores. Dos hechos han influido decisivamente en esta modificación: la terca pervivencia de la religión, incluso en los países sometidos a una implacable educación atea, y el para muchos sorprendente e inesperado resurgir de la conciencia social del cristianismo. «Un marxista frente a hechos nuevos en el pensamiento y en la conciencia religiosa» es el expresivo título del artículo publicado por L. Lombardo-Radice en la obra *Il dialogo alla prova*, trabajo en el que abiertamente polemiza con el pensamiento leninista⁷³.

Pero, si, como antes hemos recalcado, la arreligiosidad marxiana se apoya en una llamativa vivencia de la religión ¿no se minan las bases de su pensamiento modificando los presupuestos?

Hay otra vía de interpretación marxista abiertamente heterodoxa en la que se niega abiertamente el origen social de la religión. En el mapa de las posiciones doctrinales actuales, podríamos distinguir cinco tipos de crítica religiosa dentro del marxismo.

Un primer modelo que calificaré de psicológico-existencialista. Siguiendo esta orientación, muy influenciada por el existencialismo, dice así B. Bosnjak, filósofo marxista yugoeslavo, profesor de la

73. L. Lombardo Radice, *Dialogo alla prova*, Firenze 1965, 81-111.

universidad de Zagreb: «La fuente de las ideas religiosas es la conciencia de la muerte. Por consiguiente, la religión, precisión hecha de sus formas, puede existir en cualquier sistema social»⁷⁴. Consiguientemente, las raíces de la religión hay que buscarlas en los estratos del psiquismo humano (el temor a la muerte, el afán de eternidad) y no en una incorrecta situación social.

Un segundo tipo de crítica que llamaré ético-humanista, está muy extendido en el ámbito intelectual italiano. Arranca esta concepción de la siguiente tesis: «Nosotros ya no compartimos la ingenua y errónea concepción, según la cual, el progreso de la ciencia por un lado, y el cambio de las estructuras sociales, por otro, bastarían para introducir modificaciones radicales en la evolución de la conciencia religiosa. Esta concepción fue un producto de las ideas de la Ilustración en el siglo XVIII. Pero no ha superado la prueba de la historia»⁷⁵. Estas palabras forman parte de un discurso del secretario del partido comunista italiano, P. Togliatti, pronunciado en 1963. Es sabido que esta tesis fue aceptada como doctrina oficial por el décimo congreso del PCI.

Idéntica repulsa del origen social de lo religioso se percibe en la interpretación neocrítica de M. Adler, elaborada ya hace años, pero tal vez llamada a jugar un cierto papel en el comunismo actual austríaco.

Quedan dos modelos en los que el reduccionismo de lo religioso a función social se mantiene de modo explícito. A uno le llamaré neomarxista, por los múltiples elementos nuevos que pretende introducir y conciliar; al otro clásico sin más. El que he llamado neomarxista tiene como máximo representante al comunista francés R. Garaudy. Garaudy mantiene explícitamente la tesis del origen social de la religión. Pero parece traducir el pensamiento marxiano más en conceptos premarxistas que en los genuinamente marxistas. El lenguaje y las categorías de la izquierda hegeliana son inequívocamente visibles en la exposición de Garaudy⁷⁶.

A apoyado en los indicios aquí esquemáticamente indicados, creo poder concluir que la tesis del origen social de la religión, en otras épocas considerada como la pieza clave del pensamiento marxiano, ha agotado o está a punto de agotar todas las posibilidades hermenéuticas.

Ningún pensador cristiano se imagina que es tarea fácil convencer o convertir a un ateo marxista. Pero todo creyente responsable puede

74. B. Bosnjak, *Der Mensch als Mysterium*, en *Christentum und Marxismus heute*, Wien 1966, 49.

75. C. Luporini, *o. c.*, 231.

76. R. Garaudy, *o. c.*, 77.

aspirar a plantear el problema de Dios en los términos más serios y exigentes. Para ello, creará que es deber ineludible suprimir todo posible «pretexto» espúreo de ateísmo. Este deber se concreta en la exigencia de un saneamiento, tanto a nivel de teoría como a nivel de praxis de la conciencia religiosa.

Contra el optimismo racionalista, el cristianismo cree salir por los fueros de la realidad afirmando la existencia de un misterio inaccesible a la razón (científica). Contra el cientismo marxista, el cristianismo afirma la autonomía del saber científico, pero niega a la ciencia la legitimidad de alzarse con el monopolio del saber. La realidad contiene parcelas inaccesibles al experimento.

Sobre el cristianismo recae la tarea de demostrar que es un absurdo metafísico la afirmación de la rivalidad Dios-hombre.

Decía Garaudy en Salzburgo:

El método conforme al cual nosotros, los marxistas, planteamos el problema de Dios no investiga si Dios existe o no. La tesis básica del marxismo no es «Dios no existe», sino «el hombre es». Ello significa que toda pregunta que el hombre plantea tiene que plantearla a partir del hombre. La teología afirma que el problema de la posibilidad y destino del hombre no basta para dar cumplida explicación de lo que el hombre es. El hombre ha de ser entendido a partir de lo que no es. Entonces pregunto yo: ¿qué les autoriza a ustedes a explicar lo que el hombre es por algo que el hombre no es?⁷⁷

A esta pregunta tan lisa y llanamente formulada el creyente podrá responder llana y lisamente: el hombre mismo. Es, pues, el sentido y la finalidad del hombre lo que, en última instancia, habrá de decidir lógicamente la existencia o inexistencia de Dios, en la discusión con el marxismo. Los intelectuales marxistas urgen la incompatibilidad de dos soles en un mismo sistema. Los creyentes podrán hacer valer el radical desamparo, metafísico y humano, del hombre sin Dios. Por eso, y no para sancionar lógicamente un menosprecio por lo humano, postulará la existencia de lo divino, de Dios, como apoyatura doctrinal de la afirmación axiológica del hombre (es una de las tesis de la ponencia de K. Rahner en Herreninsel), de Dios, como consumación ontológica de las apetencias íntimas del hombre, como clave del enigma de su ser y de su sentido (es la tesis de Metz en Salzburgo).

En el fondo, la polémica sobre Dios, es un conflicto de humanismos. En esta misma perspectiva, dice Zubiri que el ateo sólo podrá dejar de ser ateo si lo es hasta las últimas consecuencias. Efectivamente, un humanismo exigente y sin concesiones se vuelve al fin contra todo humanismo exclusivamente immanentista, porque, como dice Girardi «el hombre es demasiado grande para bastarse a sí mismo»⁷⁸.

77. *Ibid.*, 63.

78. M. Agúndez, *Raíces del ateísmo en C. Marx*, en *Dios-ateísmo*, III Semana de

Por eso algunos de los actuales ideólogos del marxismo se han opuesto ferozmente a cualquier intento de humanización de Marx. Tienen miedo a una asimilación subrepticia de la superestructura religiosa. Uno de los más destacados en esta línea ha sido el marxista estructuralista L. Althusser en su libro *Pour lire Marx*. Sin embargo, M. Bermudo de la Rosa publica una carta personal que le escribe Althusser y en la que parece abrir un discreto portillo al humanismo: «Althusser, como todos saben, había defendido enconadamente la ruptura, bautizada por él como epistemológica, del Marx humanista y filósofo de su juventud con el Marx científico y sociológico que comenzaba en las *Tesis sobre Feuerbach* y en la *Ideología alemana*, pero que tenía su fundamento psicológico más profundo en el impacto que le habían producido los círculos obreros revolucionarios de París.

Yo no acababa de aceptar esa ruptura. Parecía que se me iba con ella la posibilidad de conciliar a Marx con cualquier humanismo y especialmente con el cristianismo. Más adelante le envié a París un trabajo sobre el ateísmo de Marx. Mi tesis era que ese ateísmo no era esencial al sistema, sino coyuntural y propio del tiempo y de las circunstancias. Que para un marxista el cristianismo podría ser válido (usando la palabra de Marx), apelando al criterio de la tesis segunda sobre Feuerbach: El problema de si se le puede reconocer al pensamiento humano una verdad objetiva no es una cuestión teórica, sino una cuestión práctica. Es en la praxis donde el hombre comprueba la verdad, es decir, la realidad y el poder de nuestro pensamiento en este mundo y para nuestro tiempo. Añadía yo que la praxis cristiana en toda su historia, y especialmente en nuestros días, demuestra la posibilidad de encontrar hoy un cristianismo audazmente reformador, capaz de coexistir con las más avanzadas reformas de la propiedad, así como muchos marxistas modernos, Gramsci y Bloch, por ejemplo, que habían reconocido dos tipos de cristianismo histórico.

Fue entonces cuando Althusser me escribió una larga carta, que quiero aprovechar la ocasión para que la conozca el lector aficionado a este trascendente debate:

teología Universidad de Deusto, Bilbao 1968, 175-190; cf. K. Marx - F. Engels, *Sobre la religión* I, Salamanca 21980; P. Ehlen, *Der Atheismus im dialektischen Marxismus*, München 1961; H. Destroche, *Marxisme et religion*, Paris 1962; Ch. Wackenheim, *La faillite de la religion d'après Karl Marx*, Paris 1963; R. Garaudy, *Del anatema al diálogo*, Salamanca 21980; I. Fetscher, *Cambios en la crítica marxista de la religión*: Concilium 16 (1966) 297-310; E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt 1968; G. M. M. Cottier, *Ateísmo y marxismo*, en *El ateísmo contemporáneo* II, Madrid 1971, 145-199; W. Post, *La crítica de la religión en K. Marx*, Barcelona 1973; C. Valverde, *Los orígenes del marxismo*, Madrid 1974; A. V. Lunacharsky, *Religión y socialismo*, Salamanca 1976; J. L. Ruiz de la Peña, *Muerte y marxismo humanista*, Salamanca 1978; J. de Sahagún Lucas, o. c., 112-144.

He leído tu texto sobre la religión con interés. Y quisiera hacerte conoedor, entre nosotros, de una convicción a la cual he llegado hace tiempo y sobre la cual no me he expresado.

Esta convicción es que no se encuentra ni en Marx ni en Lenin lo que se podría llamar propiamente una "teoría de la religión", es decir, una teoría que manifestara la "esencia" de lo que constituiría la religión.

Es verdad que se encuentra en Engels algo equivalente cuando, a propósito de las primeras sociedades, desarrolla la idea de que la desproporción entre las fuerzas sociales y las fuerzas de la naturaleza es tal que los hombres están como aplastados por las fuerzas de la naturaleza y procuran conciliárselas por una representación de todo su poder y de las prácticas de *conciliación*. Y se puede, con todo rigor, proseguir por este camino teórico diciendo que, de una parte, las fuerzas de la naturaleza permanecen siempre desproporcionadas a la potencia humana, y que a esta desproporción viene a añadirse la poderosa potencia, tan desproporcionada como incontrolable, de las fuerzas de la sociedad desarrollada, sobre todo de la sociedad capitalista. Está aquí quizá el *núcleo* de una teoría marxista de la religión. Pero hay que hacer notar que esta *teoría* no es propiamente marxista, porque ha sido desarrollada antes de Marx.

Mi sentimiento es que Marx y Lenin asumen la religión como *un hecho pero sin plantearse el problema de su esencia, es decir de su teoría*, sino planteándose solamente la cuestión de *su función ideológica y social*, lo que es completamente diferente. Función que puede ser progresista o reaccionaria, según los períodos históricos y según los intereses sociales unidos a la religión. Esta actitud se manifiesta en los textos de Engels sobre la guerra de los campesinos que tú citas juiciosamente. Se la encuentra también en Lenin, que declara preferir *la consecuencia práctica* de ciertos creyentes que adecúan sus actos a sus convicciones, a diferencia de los intelectuales, que se contentan con hablar. Y esta actitud está difundida en la mayor parte de los textos de Lenin.

Esta actitud de Marx, prudente respecto a una teoría de la religión, se puede unir a la misma prudencia de Marx respecto a una *teoría del arte*, donde no se ha comprometido, respecto a una psicología o una antropología, que claramente no le interesaban.

Hay, pues, en Marx, una actitud constante respecto a ciertas *realidades*, a las que consideraba que no podían ser objeto de una *teoría* que saliese del materialismo histórico. Se ocupaba de ellas solamente en la medida en que podía encontrar en ellas *efectos dependientes del materialismo histórico*, efectos ideológicos sin lugar a dudas (tanto para la religión, como para el arte, la psicología, etcétera), pero que no agotan la realidad afectada por esos efectos.

Diciendo las cosas en otro lenguaje, yo pienso que la teoría del materialismo histórico es una teoría *limitada*, que trata de las condiciones, las formas y los efectos de la lucha de clases, pero que en su pretensión teórica se limita a este objeto y sus efectos.

Esta limitación de la teoría marxista no excluye, te lo repito, la marca de los efectos del materialismo histórico, que afectan a otras realidades (religión, arte); pero esos efectos no constituyen, a mi parecer, la teoría.

Esto no quiere decir que no pueda existir, sobre bases más amplias y complejas y unívocamente el materialismo histórico y la religión (dicho de otro modo, una teoría marxista de la religión en el sentido fuerte) debe ser excluido, por razones que se basan en la naturaleza limitada del materialismo histórico»⁷⁹.

El problema sigue en pie. Pero es preciso reconocer que tanto la teoría como la praxis marxista nos obliga a ser muy cautos antes de decidirnos a bautizar sin más el sistema marxista en sus elementos fundamentales y básicos.

3) S. Freud

S. Freud se sitúa abiertamente dentro del humanismo ateo del siglo pasado. Igual que Marx es antropoteísta. La eliminación de Dios le ayuda al hombre a liberarse de ilusiones inconscientes y a ser él mismo.

El influjo extraordinariamente importante de la psicología profunda sobre la cultura de hoy (protesta antiideológica) se deja sentir en el arte y en la vida más bien que en el típico trabajo intelectual de los pensadores, filósofos, teólogos, políticos.

El tema Dios no pertenece a los momentos iniciales del discurso psicológicamente profundo. Cuando en este último se arriba a lo divino, ya se ha producido un cambio muy hondo en las aspiraciones vitales de quien inició ese discurso. Y no se puede no arribar a Dios, si antes ha significado algo en el mundo de la convivencia y el pensamiento propio de cada analizado.

Aquí, en éste, es donde se puede implantar el tema de la aceptación o la repulsa de Dios en la psicología profunda. Se localiza en un momento de conversión interior a la propia verdad.

Por eso teísmo y ateísmo no suelen ser nada frívolos en este campo. Quizás pueden ser ejemplares de su significado las actitudes

79. L. Althusser, Carta a M. Bermudo de la Rosa 29-10-1976, aparecida en *El País*. M. Bermudo de la Rosa es profesor de sociología religiosa en el centro de estudios teológicos de Sevilla.

conocidamente contrapuestas de Freud y Jung en el tema de Dios. Freud se ha dado la respuesta negativa y su mirada a la vida desemboca en un cientismo empapado en estoica persuasión de la propia finitud, que sobrecoge el ánimo:

La voz de la inteligencia es débil, escribe, pero no descansa hasta que no ha conquistado a su auditorio. Finalmente, después de innumerables repulsas, llega a hacerse escuchar... Nuestro Dios Logos cumplirá de nuestros deseos todos los que la indiferente naturaleza autoriza; pero no lo hará sino gradualmente y sólo en un futuro imprevisible, para una nueva generación de seres humanos. A nosotros, que sufrimos pesadamente con la vida, no nos promete ninguna indemnización... Nuestro Dios Logos no es quizás muy poderoso. Tal vez no podrá concedernos sino una pequeña parte de lo que sus antecesores han prometido. Si lo llegamos a reconocer, lo aceptaremos con resignación⁸⁰.

«No, nuestra ciencia no es una ilusión. En cambio, si lo sería creer que podemos obtener en otra parte cualquiera lo que ella no nos puede dar»⁸¹. «Los hombres no pueden ser niños por siempre; alguna vez tendrán que aventurarse en el universo hostil»⁸². «El hombre que envejece busca en vano volver a encontrar un amor como el que recibió de su madre; pero sólo la tercera de las hijas del destino, la silenciosa diosa de la muerte, le recogerá en sus brazos»⁸³.

Pero este resultado del autoanálisis freudiano no es de ningún modo una conclusión de toda la psicología profunda, ni siquiera de la misma ortodoxia psicoanalítica, según expresa afirmación de su creador:

Retengamos firmemente, escribe a Oscar Pfister a propósito de las ideas ateas de *El futuro de una ilusión*, que las opiniones de este escrito no son parte constitutiva del edificio doctrinal del psicoanálisis. Es mi actitud personal, que coincide con la de muchos no analíticos y preanalíticos y en la que desde luego no participan muchos fieles psicoanalistas⁸⁴.

De hecho, hoy, son muy numerosos los expertos en psicología profunda que creen en Dios. Gracias al descubrimiento del inconsciente y de sus mecanismos, la idea de Dios y de la religión se ha ido liberando de adherencias impuras. Incluso, la psicología profunda y el psicoanálisis han puesto de relieve en muchos casos que sin religión y una apertura al infinito, el hombre se deja llevar por el vértigo de la

80. S. Freud, *El porvenir de una ilusión*, en *Obras completas I*, Madrid 1968, 1.301.

81. *Ibid.*, 1.303.

82. *Ibid.*, 1.299.

83. *Ibid.* II, 976.

84. Citado por A. Wucherer en *Postulatorischer Atheismus: Ueber die Bedeutung der Religionskritik in der Psychanalyse*: Wort und Wahrheit 22 (1967) 195; cf. A. Tornos, *Psicología profunda y ateísmo*, en *Dios-ateísmo*, III Semana de teología Universidad de Deusto, Bilbao 1968, 215-231.

nada y se neurotiza. Pero eso no quita que Freud fuera absolutamente ateo, aunque su ateísmo se cimentaba más que en el fundamento de su doctrina sobre el inconsciente, en un condicionamiento sociocultural de su época.

En el tratamiento crítico de la religión que lleva a cabo S. Freud, subyace una determinada antropología que presenta un hombre nuevo, dueño de sí mismo y capaz de modelar su propia existencia por el dominio que está llamado a ejercer sobre su psiquismo. Con sus conquistas pretende Freud liberar al hombre de sus inquietudes, poniéndolo en trance de revelarse a sí mismo como poder de afirmación y de creación de sentido. Consecuencia de ello es su concepto de la religión como suprema respuesta del hombre a la dureza de la existencia e ilusión derivada de la estrategia del deseo.

El psicoanálisis, que en un principio no fue más que un mero procedimiento terapéutico, se convierte en explicación no sólo del hombre, sino de la naturaleza como tal.

Freud inscribe a la religión entre los fenómenos típicos de la neurosis obsesiva, entendiendo por tal el trastorno psíquico en el que el enfermo es víctima de ideas y de compulsiones fijas que le obligan a repetir de forma inconsciente determinados actos para obtener un fin concreto. Deduce estas conclusiones de las semejanzas y analogías advertidas entre el comportamiento obsesivo y las prácticas religiosas. Estas, según Freud, no son más que la renuncia constante de las colectividades humanas a la satisfacción de los impulsos instintivos naturales con el fin de protegerse contra el sentimiento de culpabilidad y para conciliarse con un ser ofendido.

Las limitaciones del hombre en todos los aspectos de su ser personal (contingencia ontológica) hace que se sienta, al igual que el niño, constantemente amenazado y ansioso de protección. Esta indigencia constitutiva es el origen del deseo de seguridad, manifestado de múltiples formas, que culminan en el ansia de inmortalidad. En su virtud, el hombre proyecta por encima de la humanidad una realidad superior trascendente, cielo o padre todopoderoso, que garantiza su seguridad individual y colectiva a la vez que satisface todos sus deseos. Todo gira en torno a ese padre inventado, síntesis del poder e ídolo de los deseos humanos, pero que, en realidad, no es otra cosa que la mera proyección de la figura del padre terreno, símbolo de la protección y de la autoridad. Esta ilusión es lo que constituye, según Freud, el fundamento y causa de la actitud religiosa del ser humano.

De ahí la inverificabilidad de las doctrinas religiosas en el orden de la experiencia y su injustificación a nivel racional.

En *Totem y Tabú* de 1912, Freud da cuenta pormenorizada de este drama legendario y original basado en el «complejo de Edipo». Los hijos coaligados entre sí, dieron muerte al padre común, porque se reservaba el uso exclusivo de las mujeres de la tribu. E impedía de forma autoritaria el acceso a ellas a todos los demás miembros. Este crimen produce en los hijos un sentimiento profundo de culpabilidad que exige reparación. Para ello los hijos cuentan con dos medios adecuados: la obediencia retrospectiva a las leyes paternas y el banquete totémico. Este último es una repetición alegórica del parricidio primitivo, que permite restablecer la concordia con el padre asesinado, mediante la participación en el Totem sacrificado que, sirviéndoles de alimento, se convierte en espíritu protector. Así explica Freud la génesis de la religión, cuyas prácticas principales se reducen a la adoración, a la obediencia y a la satisfacción reparadora.

El deseo de reconciliación obedece también a la alta estima que se tiene del padre, debido a su benevolencia. El Dios personal no es más que la idealización psicológica del padre terreno. El procedimiento señalado por Freud es el siguiente:

te: el niño reconoce en su padre la encarnación de la bondad y la justicia. Esta imagen, que persiste en su inconsciente, se purifica con el transcurso del tiempo hasta objetivarse en Dios como modelo de perfección y de grandeza. De esta manera el complejo paterno se encuentra a la base de la actitud religiosa. El Dios que adora el hombre no es más que la realización idealizada del padre que ha creído ver o hubiera deseado tener.

Creemos que, si Freud respeta las leyes lógicas, no puede hablar con rigor de Dios en sí mismo, sino más bien del concepto que el hombre se ha formado de él bajo el influjo de su psiquismo. Todas sus apreciaciones debieran circunscribirse a la representación de lo divino por parte del hombre, sin tomar partido sobre el alcance metafísico de la fe religiosa, ya que cualquier intento en este sentido rebasa el ámbito de su proyecto y contradice su metodología. Las conclusiones sobrepujan siempre el contenido de las premisas. Por más que Freud pretenda remontarse a los principios filosóficos, no es la suya una reflexión crítica a nivel racional, sino un análisis de orden práctico con finalidades terapéuticas.

Por otra parte, tampoco podemos pasar por alto un dato importante de la crítica freudiana. Aunque es posible que el culto totémico se convirtiera en algunos casos en culto a los dioses, no puede afirmarse por ello que el totemismo haya sido la forma primigenia universal de la religión.

Además, psicólogos y psicoterapeutas, como Adler, Jung y Frankl, mantienen una actitud respecto de la religión mucho más positiva que Freud. Llegan a descubrir en ella una función necesaria para el descubrimiento y curación de la psique. Otros, como Erikson y Rollo May advierten, incluso, una relación directa entre el retroceso de la religiosidad y la desorientación psíquica, entre la carencia de normas éticorreligiosas y la falta de sentido de la vida⁸⁵.

4) J. P. Sartre

«Si en mi infancia —escribe Sartre— me hubiese sido negada la religión, yo mismo la habría inventado. No me fue negada. Educado en la fe católica, aprendí que el Todopoderoso me había hecho para su gloria. Eso era más de lo que yo me atrevía a soñar. Pero, luego, en el Dios de buen tono que me enseñaron, yo no reconocí a aquel que mi alma esperaba. Me hacía falta un Creador y me daban un gran patrono... Yo fui conducido a la incredulidad no por el conflicto de los dogmas, sino por la indiferencia de mis abuelos».

Y Sartre concluye así estos recuerdos: «Acabo de contar la historia de una vocación fallida. Yo tenía necesidad de Dios. Me lo dieron, y lo recibí sin comprender que lo buscaba. Falto de arraigo en mi corazón, Dios ha vegetado en mí durante algún tiempo y luego ha muerto. Hoy, cuando me hablan de él, digo con regocijo sin pesadum-

85. R. Hostie, *El mito y la religión*, Madrid 1961, 261; cf. S. Freud, *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, 1907; *Totem y Tabú*, 1913; *El porvenir de una ilusión*, 1927; *Malestar de la cultura*, 1930; *Moisés y la religión monoéista*, 1939, en *Obras completas I-III*, Madrid 1967-1968; P. Ricoeur, *El ateísmo del psicoanálisis freudiano*: *Concilium* 16 (1966); A. Plé, *Freud y la religión*, Madrid 1969; M. García Cabero, *Freud y la religiosidad imposible*, Estella 1976; J. de Sahagún Lucas, *o. c.*, 144-152.

bre de un viejo galante que se encuentra con la bella de otros tiempos: hace cincuenta años, sin aquel malentendido, sin aquel desprecio, sin el accidente que nos separó, hubiera podido haber algo entre nosotros»⁸⁶.

Sartre se inscribe, igual que Marx o Freud, en las filas del movimiento antropoteísta. Si el hombre quiere ser verdaderamente libre, tiene que liberarse de Dios. No existen esencias absolutas independientemente del hombre. El hombre se crea sus propias esencias. De ahí la importancia de la existencia concreta y del existencialismo.

El existencialismo es una corriente de entreguerras. Cuando el hombre se siente abocado a la muerte y sabe que puede morir en el momento menos pensado, se aferra rabiosamente al instante que vive, sin pensar en nada más. Es una lástima que Dios no exista, pero no existe y lo único que le queda al hombre es mirar cara a cara a la muerte y sorber con dignidad el instante fugitivo que nos toca vivir.

El antropoteísmo de Sartre no tiene el ornato romántico del marxismo, ni siquiera del freudismo, pero trata de aprovechar al máximo las ruinas del hombre que las dos guerras mundiales han dejado detrás de sí. Por eso, cuando viene una generación que no ha conocido la guerra y que tiene tiempo y ganas de trascender el instante fugitivo y efímero, el existencialismo se disuelve como un azucarillo, sin dejar apenas nada en el cuerpo doctrinal de nuestro tiempo, aunque asimilado, eso sí, en la corriente existencial de la gente.

Eliminado Dios por principio, nada impide ya la apoteosis del hombre, quien alcanza una libertad absoluta. Esta libertad hay que concebirla a la manera de la libertad creadora de esencias, que Descartes coloca en Dios. Pero Descartes se equivocó, según Sartre, al atribuir a un absoluto trascendente lo que se debe al hombre. En efecto, de no ser así, no habría más que una libertad negativa, de hacer el mal a espaldas de Dios, ya que la realización del bien se limitaría a ratificar los valores trascendentes. En definitiva, la libertad, para ser verdaderamente tal, debe ser productiva. El hombre no es libre por el poder de pecar o equivocarse, sino por su capacidad de crear pieza a pieza el bien y el mal.

Esta creatividad de esencias es exactamente la liberación deseada. Desde ahora el acto libre no está encadenado a ninguna ley. La libertad es total, originaria y constituyente. Toda verdad y todo valor dependen del libre decreto del hombre, y éste no depende de nada. Su libertad se funda en sí misma⁸⁷.

Si el hombre existe, piensa Sartre, Dios no puede existir. El hombre existe, luego Dios no existe. ¿Qué idea se ha formado Sartre de la existencia humana para llegar a esta conclusión?

86. J. P. Sartre, *Les mots*, París, 78-83; cf. G. Morel, *Dios ¿alienación o problema del hombre?*, Barcelona 1970, 111-113.

87. H. Duméry, *El ateísmo en nuestro tiempo*, Barcelona 1967, 225-226.

El hombre es libertad, su libertad. El hombre propiamente no tiene naturaleza. Tiene condición, pero no naturaleza. Es decir, tiene posibilidades y límites, pero nada de lo recibido como posibilidad y límite es lo humano. Lo verdaderamente humano es lo que el hombre hace con esas posibilidades y dentro de esos límites. Lo humano no es lo recibido, lo ya hecho. El hombre es lo que queda por hacer. El hombre es fundamentalmente un pro-yecto. Proyecto porque está sin hacer y ha de hacerse; proyecto porque está arrojado hacia un futuro, que depende de su decisión y que, por tanto, es creación suya. Tal proyecto no puede interpretarse como la realización de algo potencialmente determinado por una naturaleza que no existe, sino como la creación de una libertad, que en tanto que libertad, es absoluta.

En esto consiste fundamentalmente el existencialismo sartriano. En el hombre la existencia precede a la esencia. Lo que el hombre va a ser depende de lo que él ha ido decidiendo ser a partir de su libertad. Ese «lo que» es la esencia. La decisión libre es su existencia. La esencia humana no sólo es precedida por la existencia, sino que procede de ella y es causada por ella. La libertad es, pues, la esencia del hombre y, por consiguiente, la norma suprema del comportamiento humano es la libertad.

Por eso el hombre es un ser desamparado. Nadie puede decidir por él. Cada uno tiene que arreglárselas consigo mismo. Nadie le libera ni le disculpa de la culpabilidad incurrida en el uso de su arriesgada libertad.

Siendo esto así, el hombre es la negación viviente de Dios. Si Dios existiese, negaría al hombre. Y como sabemos por experiencia que el hombre existe y que se hace a sí mismo desde su libertad, se sigue que Dios no existe, porque es el hombre quien existe.

La aceptación de un Dios creador, argumenta Sartre, haría que el hombre tuviese naturaleza, pues implicaría una previa idea del hombre en la mente divina, con lo cual quedaría definido de antemano, de modo que la esencia precedería a la existencia y ésta se vería obligada a acomodarse a la idea que Dios se hubiera formado del hombre. El hombre sería así la realización de un modelo pensado anteriormente por Dios. Y la libertad sería ilusoria, ya que se reduciría a una libertad moral que consistiría en cumplir o no las exigencias de la naturaleza programada por Dios. No sería una libertad constitutiva, creadora de la propia esencia y configuradora de la propia realidad. El hombre sería simplemente una marioneta en las manos de Dios, como decía Kant.

Que con ello la existencia se haga trágica, que el hombre se convierta así en una pasión inútil, que el infierno sean los otros, que la vida sea una náusea metafísica, será doloroso, pero es la realidad y la

realidad hay que afrontarla valientemente y de cara. El hombre está destinado a morir y es el único animal que sabe que va a morir.

El planteamiento de Sartre no es convincente. No es Dios quien limita al hombre. Es el hombre el que es limitado por sí, aunque Dios no exista para nosotros. ¿No podríamos más bien pensar a Dios como el ser que puede ayudarnos a superar nuestros límites?⁸⁸

c) *Ateísmo nihilista*

Ya Sartre intuye que el hombre, al prescindir de Dios, se queda solo ante la muerte con su propia existencia efímera e intrascendente. Pero cree salvar la dignidad del hombre a base de libertad. Es dueño del instante fugitivo que tiene entre sus manos y puede hacer con él lo que quiera sin atenerse a ningún modelo previo.

Pero habrá otros ateos, que profundizarán en esa línea, y terminarán por encontrarse ni más ni menos que con la nada. Si no existe Dios, que es el todo, nos quedamos absolutamente sin nada. Es inútil engañarnos con sucedáneos del todo. En este sentido tenía absolutamente razón san Juan de la Cruz cuando decía: «o todo o nada».

El nihilista no niega, evidentemente, que esta hoja de papel sea una hoja de papel y el libro que tengo en la mano sea un libro y existan como tales. Pero es después de concedida esta facticidad incuestionable cuando comienzan las preguntas radicales del nihilista. El nihilista considera sospechoso el todo. Juzga la realidad entera y en particular su propia vida radicalmente inestable, frágil y transitoria: fugitiva, vacía, en una palabra: nula. Y esta «fe del nihilista» repercute en todo y en todos. Quien está convencido de la inanidad de su propia vida y de la realidad en general, quien con Nietzsche ha pasado por la «escuela de la sospecha» constatará por doquier inestabilidad, ineficiencia, discordancia, y, en definitiva, inutilidad, falta de sentido, falta de valor, en una palabra, nada. No hay ningún argumento racional en favor de la imposibilidad del nihilismo. Tampoco hay ninguno que lo justifique. Si es posible que todo, en el fondo, sea absurdo y sin sentido, sin valor, nulo, también es posible lo contrario: que, en el fondo, todo tenga identidad, sentido, valor, realidad... ¿tablas?⁸⁹

Nietzsche es, sin duda, el máximo representante del nihilismo y el que más influjo ha tenido en el mundo contemporáneo, sobre todo a través de esas dos alucinantes aberraciones históricas que han sido el nazismo hitleriano y el comunismo stalinista.

Nietzsche empieza afirmando que no importa la «verdad» sino «la voluntad de poder». Nietzsche abandona los sistemas de los profesio-

res, para sustituirlos con un «filosofar a martillazos». De este modo renuncia a toda especulación para asegurarse el triunfo de la vida. No hay que entretenerse en eso que los «rumiantes de la enseñanza superior», los vulgares «obreros de la filosofía», o, como decía despectivamente Wagner, los «mozos de cuerda de la filosofía», llamaban «búsqueda de la verdad». «El mundo de la verdad lo hemos abolido». «Nada hay verdadero». La misma idea de verdad, ¿acaso es otra cosa que una sombra del Dios muerto? Si verdaderamente Dios ha muerto, ¿cómo van a ser verdad la razón y la moral que existen sólo gracias a Dios? Son un falso ideal, o, mejor dicho, un ideal hipócrita forjado por impotentes.

Es preciso vivir. Pero vivir es inventar, crear. Esta es la tarea del verdadero filósofo. Y esta debe ser la «mala conciencia de su época». Nietzsche trastorna los valores recibidos por la tradición, los destruye y los rompe para hacer surgir otros nuevos. Esta tarea, que se ha de renovar constantemente, no consiste sólo en pensamientos que van y vienen. El filósofo es un explosivo que pone todo en cuestión. «Es el hombre violento, creador cesáreo de la cultura». «Tiene como misión mandar, imponer la ley. Su investigación es creación, su creación es legislación. Su deseo de verdad es voluntad de poder»⁹⁰.

El odio de Nietzsche hacia el cristianismo y, en general a toda creencia en Dios, se manifiesta en él desde el principio de su vida y aparece en Nietzsche como algo visceral e instintivo. Nietzsche da por supuesto que Dios no existe en sí mismo. Si se habla de él es porque los hombres han pensado en él. Es un producto de la conciencia humana. Pero es un huésped indeseable.

Nietzsche más que intentar la refutación de las pruebas de la existencia de Dios, trata de probar cómo la idea de Dios ha podido instalarse en la conciencia humana y tomar en ella peso y consistencia. Esta refutación histórica es la única posible. Gracias a ella toda contraprueba de la existencia de Dios es inútil. Intentar oponerse, una por una, a las pruebas que se aducen en favor de Dios, es contraproducente. Siempre nos quedaría la duda de que podría aparecer otra prueba mejor con el paso del tiempo, y así la creencia en Dios no sería destruida radicalmente.

Es precisamente lo que le pasó a Kant. Después de que en la primera crítica de la razón pura, parecía «haber roto los barrotes de la jaula» en la que nos encerraba la fe en Dios, Kant vuelve con los postulados de su moral, en la crítica de la razón práctica, a encerrarse de nuevo, constiuyéndose en prisionero.

88. I. Ellacuría, *Existencialismo ateo*, en *Dios-ateísmo*, III Semana de teología Universidad de Deusto, Bilbao 1968, 195-202.

89. H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid 1979, 571.

90. H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1967, 64-68.

Nietzsche proclama, pues, a bombo y platillo «la muerte de Dios». Esta expresión no se refiere en Nietzsche a la muerte de Cristo en la cruz, como se decía tradicionalmente en teología. Nietzsche alude a la muerte de Dios a secas. Dios no existe. Seguramente conocía el texto blasfemo de Heine en que habla de la muerte de Dios.

Nuestro corazón —dice Heine con su ironía acostumbrada— se estremece de compasión, pues el viejo Jehová se prepara para la muerte. Le hemos reconocido desde su cuna en Egipto, donde fue criado entre terneros y los cocodrilos divinos, las cebollas, los Ibis y los gatos sagrados. Le hemos visto decir adiós a los compañeros de su infancia, a los obeliscos y las esfinges del Nilo, después llegar a ser un Dios-Rey en un pobre pueblo de pastores... Le vimos más tarde en contacto con la civilización asirio-babilónica; renunció a sus pasiones demasiado humanas; se abstuvo de vomitar la cólera y la venganza, o, por lo menos, no tronaba por cualquier bagatela... Le vimos emigrar a Roma, la capital, donde se abjuró toda especie de prejuicios y proclamó la igualdad celeste de todos los pueblos. Con estas bellas frases se opuso al viejo Júpiter e intrigó tanto, que llegó al poder y desde lo alto del Capitolio gobernó la ciudad y el mundo, «urbem et orbem»... Le hemos visto purificarse, espiritualizarse todavía más, hacerse paternal, misericordioso, bienhechor del género humano, filántropo... ¡Nada le ha podido salvar!... ¿No oís la campana? ¡De rodillas! Traen el viático a un Dios que se muere.

No se trata de una muerte cualquiera de Dios. Es un asesinato. «Si Dios ha muerto, es que lo hemos matado nosotros». «Este suceso enorme está todavía en camino, marcha, y no ha llegado todavía a oídos de los hombres». «El sol ha caído ya, pero alumbra y entorpece todavía el cielo de nuestra vida». Ya se conmueven, emergiendo de la masa, algunos más clarividentes. Se apodera de ellos una impresión extraña. «Les parece que todas las cosas han perdido su pesadez». Todavía los hombres no se han dado cuenta exactamente de lo que está ocurriendo. Pero empiezan a sentir que se tambalean sus cimientos e intuyen que una grave catástrofe amenaza a la humanidad. Sólo un reducido número de escogidos son capaces de resistir el vértigo, sólo ellos pueden convertir el crimen que han cometido asesinando a Dios en una verdadera hazaña propia de héroes.

Nietzsche está dispuesto a vivir sin Dios. Esta expresión, que después tendría fortuna en la Rusia comunista, es característica de la actitud nihilista de Nietzsche. Es el «resultado de una conquista penosa y llena de peligros». «Si no hacemos, dice, de la muerte de Dios, un renunciamiento grandioso y una continua victoria sobre nosotros mismos, habremos de pagar cara esta pérdida».

«Desde que no hay Dios, la soledad se ha hecho intolerable. Es preciso que el hombre superior ponga manos a la obra». «La prueba de resistencia a la que está condenado, le revelará a él mismo, al realizarla, su propia divinidad. Dios ha muerto. ¡Viva el super hombre!».

Ante esta perspectiva, los «espíritus libres» saltan de alegría.

Para ellos una revelación semejante constituye la «gaya ciencia». Se sienten «hombres liberados, a los que no les está prohibido nada». Dios ha muerto, pero va a reencontrarse en el hombre, más allá del bien y del mal. «La sublime aventura puede empezar».

Con esto Nietzsche llega al punto crítico de no retorno en que terminará por hundirse en la locura. Pero arrastra con él a muchos hombres y muchas cosas. «Prometo, decía en los últimos tiempos de lucidez, la llegada de una época trágica». «Debemos estar preparados para una larga serie de demoliciones, de ruinas, de subversiones». «Habrá guerras como no se conocieron jamás en el mundo». «Europa se sumirá en sombras muy pronto». «Asistimos a la ascensión de una marea negra». «Se prepara, gracias a mí, una gran catástrofe cuyo nombre sé, un nombre que no diré jamás. Toda la tierra se estremecerá en convulsiones». ¿Se trata del nihilismo? Sí. «En breve —concluye— llegará el nihilismo». Fue profeta. Los horrores provocados por Stalin, Hitler y la amenaza de holocausto atómico son una realidad histórica.

La muerte de Dios nos ha llevado al nihilismo, a la «autodestrucción del humanismo», como diría N. Berdiaev. Estamos comprobando experimentalmente «que allí donde no hay Dios, no hay tampoco hombre». En realidad, no hay hombre, porque no es más que un átomo perdido en la inmensidad del cosmos y colgado metafísicamente de la nada. El humanismo ateo nos ha llevado a la quiebra del hombre. El hombre no es más que un ser-para-la-muerte, como decía Heidegger.

¿Cómo ha podido llegar Nietzsche a esa situación? Por su tendencia a lo irracional. La culpa de todo lo que ha pasado en occidente la tiene Sócrates, piensa Nietzsche. En primer lugar por su moralismo. Esto lo acentúa Nietzsche a partir de 1885. Pero ya antes criticó duramente a Sócrates porque se opuso al irracionalismo de Diónisos. El ocaso del siglo de oro griego, que culmina en el siglo VI antes de Cristo, comienza con Sócrates y por culpa de Sócrates. Con Sócrates la «teoría» desplaza a la magia, el saber ocupa el lugar de las fuerzas oscuras de lo vital. La claridad trata de corregir a la realidad. El sabio marcha por el mundo despectivamente tratando de suplantar lo que es real por una falsa cultura. Surge así un arte, una ciencia y una moral que nada tiene que ver con lo que ocurre en el mundo. No hay engaño más funesto para el hombre que esta victoria sobre la ilusión celebrada como un progreso. Cuando en realidad es algo «monstruoso por carencia». El hombre socrático se distingue por una «monstruosa carencia de sentido místico, en el que la naturaleza lógica se ha desarrollado en exceso por superabundancia. El espíritu socrático es

esencialmente un espíritu destructor de mitos». Pero un hombre sin mitos está desenraizado y desvitalizado.

El racionalismo socrático lleva en los tiempos modernos al estoicismo. Y es que cuando se pierde el sentido del mito la civilización está condenada a «agotar todas las posibilidades y a alimentarse miserablemente a expensas de otras civilizaciones». ¿Qué otra cosa significa el enorme apetito del civilizado moderno por saber historia? Esta necesidad de conocer todas las civilizaciones del pasado, ¿no significa que hemos perdido el mito, el seno maternal del mito? A la fiebre racionalista sucede fatalmente una «consunción histórica». Quedamos convertidos en «enciclopedias ambulantes». Y este «sentido histórico» es el signo inequívoco de la senilidad.

Pero la lucha entre Sócrates y Dionisos no ha terminado. El pensamiento trágico, que parecía muerto, va a surgir de nuevo. El dios vencido se prepara para el desquite y Nietzsche es su profeta.

Un huracán se apodera de todo lo que está prescrito, apollado, roto, raquítico. Nuestras miradas desconcertadas buscan las cosas desaparecidas. La tragedia se convierte en éxtasis sublime en el seno de esta abundancia de vida, de dolor y de placer. Sí, amigos míos, creed conmigo en la vida dionisiaca y en el renacimiento de la tragedia.

Ante esta vorágine de locura ¿qué debe pensar el hombre moderno?, ¿qué ha pensado de hecho? Muchos, la mayoría, se han resistido a este olímpico desprecio de la verdad. No se puede confundir sistemáticamente vértigo y éxtasis. Se puede asociar inteligencia y vida, como han hecho san Juan de la Cruz y Pascal.

Pero habrá otros, como R. M. Rilke, que leerán entusiasmados a este nuevo profeta del caos y de la nada y harán suya su causa.

Eso que se llama el Mesías (Cristo) convierte al mundo en un hospital. Llama a sus hijos, sus bien amados, a los débiles, a los desgraciados y a los enfermos. ¿Y los fuertes? ¿Cómo nos podríamos superar nosotros si prestamos nuestra fuerza a los desgraciados, a los oprimidos, a los viles perezosos, desprovistos del sentido de la energía? ¿Que caigan, que mueran solamente los miserables! ¡Sed duros, sed terribles, no tengáis piedad! ¡debéis ir adelante, siempre adelante! Pocos hombres, pero grandes, construirán un mundo con sus brazos vigorosos, musculosos, dominadores, sobre los cadáveres de los débiles y de los enfermos⁹¹.

Y realmente el nihilismo de Nietzsche dejó detrás de sí un reguero de cadáveres: primero, el suyo propio —Nietzsche termina lógicamente quitándose la vida—, y después el de sus más frenéticos seguidores, los nazis, los stalinistas, y los terroristas de todos los colores. Cuando se recapacita sobre lo que ocurrió en Auschwitz y

91. R. M. Rilke, *Los ángeles* (cuento).

Dachau, en Katyn y los gulags soviéticos y en cualquier atentado terrorista por la espalda, uno queda desconcertado y piensa por un momento que no puede ser verdad, que no es así, que se trata sólo de una pesadilla. Pero ha sucedido en nuestros días y a nuestro lado. Y uno se pregunta cómo es posible esta locura. Es el costo social —trágico— de ignorar la verdad, de echar abajo la metafísica y de tomarse el lujo de eliminar a Dios, como hizo Nietzsche, sin molestarse en probarlo. «No hablo más que de cosas vividas, porque no presento procesos cerebrales» (Zaratustra)⁹².

En otro contexto más científico y frío, como corresponde al mundo anglosajón, B. Russel, en 1872 habla del fatalismo de la nada.

Breve y frágil cosa es la vida del hombre: sobre él y sobre toda su especie cae lenta y segura la mano tenebrosa de un despiadado destino. Ciega al bien y al mal, indiferente a las destrucciones, la materia omnipotente prosigue implacable su camino, y al hombre, condenado a perder hoy lo que tenía por más querido y a pasar mañana él mismo el umbral de las tinieblas, no le queda otra cosa que cultivar amorosamente, antes de que caiga sobre su cabeza el golpe fatal, los pensamientos elevados que ennoblecieron su breve jornada: ponerse en adoración delante del altar construido por sus propias manos, negando el miedo despreciable de quien es esclavo del Hado, indiferente al poder de la muerte, conservar el espíritu libre de la local tiranía que gobierna las circunstancias externas de su vida; desafiando orgullosamente las fuerzas irresistibles, que apenas si toleran por un momento ser conocidas y condenadas, sostener solo, atlante cansado, pero indomable, el mundo que sus propios ideales han sabido formar, aunque sea bajo el aguijón de una violencia inconsciente que avanza pisoteándolo todo⁹³.

Pero quizás el exponente más escalofriante del ateísmo nihilista de nuestro tiempo sea L. Sebag. «Judío de nacimiento, no es ni practicante ni creyente. Norteafricano, eligió ser europeo. Comunista militante, deja de serlo. Aprendiz de filósofo, quiere ser teórico de la práctica y técnico de los análisis y de las síntesis. Parisino, sueña con abandonar la ciudad por otros espacios inexplorados. No ha podido echar raíces, ni en una fe religiosa, ni en una teoría o una acción política, ni en una fe religiosa, ni en una teoría o una acción política, ni en el hacer ni en el saber, ni en el juego del mundo... Judaísmo, marxismo (teórico y práctico), freudismo (doctrinal y experimental), existencialismo, estructuralismo, se imponen en él y luego se desmoronan ante sus ojos». Y acaba suicidándose en la habitación de un hotel⁹⁴.

Sin embargo, el nihilismo no logra abrirse camino sino en grupúsculos enfermizos y especialmente baqueteados por la existencia. La vida termina imponiéndose por sí misma. Y, aunque el oleaje amena-

92. H. de Lubac, *o. c.*, 48-61; 68-73; 87-90; 132-134; 138-139.

93. B. Russel, *Sobre los límites del conocimiento de la naturaleza*, Berlín 1872.

94. K. Axelos: *Revista Aletheia* 4, 240.

ce con sumergirnos, no lo logrará finalmente. Salimos siempre a flote, pase lo que pase. Esta parece ser la gran lección de la historia y... de la prehistoria. Nada ni nadie ha podido detener la marcha de la humanidad hacia adelante. Aquí estamos a pesar de las escalofriantes hecatombes que ha debido soportar el hombre sobre la tierra. No sabemos cómo, pero aquí estamos. Y no dudamos que los hombres seguirán caminando de cara al futuro.

Esta fe en el porvenir es lo que sostiene a la humanidad en su marcha hacia adelante. Si todo se ha de sumir un día en la nada ¿qué sentido tiene trabajar, amar y, en una palabra, vivir? ¿Podemos seguir todavía distinguiendo entre verdad y mentira, justicia e injusticia, libertad y esclavitud? ¿Qué sentido tiene la vida de los que se consagran en cuerpo y alma a la defensa de la libertad, de la justicia y del amor? ¿Todo va a acabar en nada? ¿Nada sirve para nada?

Y más trágica aún es la suerte de aquellos a los que todo les ha ido mal a su paso por la tierra. Les han quitado la vida antes de nacer. No han tenido lo necesario para supervivir. Se han visto esclavizados por los poderosos. Se les ha tratado como carne de cañón. No han tenido oportunidades para ser simplemente hombres con un mínimo de dignidad. Se les ha instrumentalizado despiadadamente o de un modo solapado, pero cruel. En lo mejor de su vida han sido privados inesperadamente de ella por la guerra, los accidentes de automóvil o un cáncer precoz y sin entrañas.

¿Qué respuesta dar a las lacerantes preguntas sobre el dolor que nos han hecho Dostoievski o Camus? Si todo se torna un día, cercano o lejano, en nada, ninguna respuesta será convincente ni a largo ni a corto plazo. ¿Para qué sufrir, si todo va a terminar en nada? ¿Qué sentido tiene hablar de un futuro mejor, si los que sufren no lo van a ver y si, además, en última instancia todo va a quedar reducido a nada?

Pero afortunadamente los hombres están vacunados contra la nada y se resisten a dejarse absorber por ella. A pesar de todos los pesares están siempre dispuestos a apostar por el ser. Quieren ser y lo quieren visceralmente, rabiosamente, sin género alguno de dudas. Un poderoso surtidor de vida surge de lo más profundo de su yo y una especie de instinto ético nos inmuniza contra el sentimiento de ser nada, cuando nos encontramos al borde del precipicio y a punto de ser engullidos por él.

En el fondo de nuestro ser estamos convencidos de que todo tiene sentido. Y esta es quizás la opción fundamental que hemos de hacer en el campo de la ética. Y, si esto, es así, entonces no es lícito renunciar a distinguir entre bien y mal, entre libertad y opresión, entre justicia e injusticia, entre amor y odio. Es de todo punto necesario

hacer valer el postulado ético fundamental de que todo tiene sentido, incluso el dolor de los que sufren, contra la amenaza absoluta de la sin razón universal e incondicionada, que emana de la experiencia de la nada, cuando ésta se vive hasta las últimas consecuencias⁹⁵.

d) *Ateísmo camuflado o criptoateísmo*

Existe otra forma de ateísmo, quizás la más peligrosa de todas, y consiste en defender teóricamente la existencia de Dios, o, por lo menos, su posibilidad, pero de tal manera que queda reducida a una existencia fantasmagórica.

1) Deísmo filosófico

La primera forma de criptoateísmo la encontramos en el llamado «deísmo». «Un deísta es un hombre que no ha tenido aún tiempo de llegar a ser ateo». Así dice De Bonald, y tiene razón sólo hasta cierto punto, porque el teísta, según Sciacca, es, en el fondo, un ateo, que no quiere llamarse tal.

En la historia del pensamiento, el deísmo presenta formas múltiples y diversas. Se puede llamar deísta aquella doctrina que niega toda religión positiva y revelada y hace de Dios un puro ente de razón, que casi siempre es identificado con el orden de la naturaleza y con la naturaleza misma, o con el principio o causa que dirige y gobierna el mundo. En este sentido se pueden considerar deístas en la antigüedad a Aristóteles y a Plotino y en los tiempos modernos a Espinosa, Voltaire, Rousseau y al mismo Kant.

El deísmo es la negación del Dios de la fe. «Atenúa a Dios, pero no lo niega», como observa Bayle. Una religión sin misterios, para una vida sin enigmas. Este es el deísmo. El deísmo, es, en el fondo, más ateo que el ateísmo declarado. El ateísmo niega explícita y valientemente a Dios. El deísta admite a Dios para identificarse luego con la naturaleza⁹⁶.

2) Acomplejamiento teológico

No sólo los filósofos racionalistas tratan de evadir la realidad histórica del Dios de la fe. Los mismos teólogos se sienten a veces

95. B. Welte, *Dios como problema*, Madrid 1973, 33-35; cf. A. Caracciolo, *Pensiero contemporáneo e nihilismo*, Napoli 1976.

96. M. F. Sciacca, *Dios y la religión en la filosofía actual*, Madrid 1957.

acorralados por el cerco antropológico del pensamiento moderno y tratan de camuflarse para pasar desapercibidos. Tienen miedo de hablar con Dios y sobre todo de hablar de Dios a un mundo que después de Kant y Hegel se siente inmerso en la inmanencia.

Un autor tan poco sospechoso de tradicionalismo y que él mismo ha sido acusado de ocultar con cortinas de humo aspectos tan decisivos en la teología, como la divinidad de Cristo y la trinidad, acusa a ciertos teólogos modernos de criptoateísmo.

«El hecho de que se haya ido desterrando a Dios del mundo ha causado a la teología graves dificultades y le ha exigido un proceso de aprendizaje. Pero, incomprensiblemente, en una extraña estrategia teológica de repliegue y camuflaje, lo único que se ha hecho ha sido ir cediendo terreno paso a paso, forzadamente, librando reiteradas e inútiles escaramuzas de retaguardia, que han causado innumerables bajas humanas dentro de la teología y dentro de la Iglesia.

De la creación inmediata del mundo entero por Dios se han emprendido sucesivas retiradas a la inmediata creación de la vida (en oposición a la materia inorgánica), a la creación inmediata del hombre (en oposición al animal), a la creación inmediata del alma humana (en oposición al cuerpo humano), para terminar —así parecen estar hoy las cosas— renunciando, incluso, a una intervención directa de Dios en la génesis del mundo y del hombre en general».

Y lo mismo ha pasado en otros campos, por ejemplo, en la moral (libertad, justicia, moda...). Y, sin embargo, el tema de Dios sigue pendiente y no ha perdido actualidad.

«Con la misma razón que otros científicos (científicos naturales, psicológicos, sociólogos) se interesan preferentemente por el análisis de datos, hechos, fenómenos, operaciones, resultados, energías y procesos, el teólogo se interesa por la interpretación del sentido último de los objetivos, valores, ideales, normas, decisiones, actitudes. Estas cuestiones (tantas veces angustiosas, pero tal vez liberadoras) del porqué y para qué último o primero, del origen y meta del hombre y del mundo, no pueden ser —para tranquilidad del ateo y, a menudo, más emocional que racionalmente— descalificadas como ilegítimas».

«De ninguna manera está anticuada la pregunta por el Dios... que como soporte y meta de toda la realidad, nos tiene, sostiene y envuelve (infinitamente lejano, y, sin embargo, más cercano a nosotros que nosotros mismos); que por eso tiene derechos sobre nosotros, que reclama respuesta, responsabilidad y acción y, por eso, puede también ser invocado».

«A veces los teólogos parecen tener un extraño miedo a hablar de Dios, pese a que «teólogo» significa precisamente «el que habla de Dios». Evitan en lo posible el nombre de Dios y prefieren hablar de lo

más conocido, el hombre, por lo que honradamente deberían llamarse antropólogos, término que designa a «los que hablan del hombre».

Se comprende así que los ateos convencidos se enojen cuando los teólogos propugnan un concepto de Dios vacío, difuso, totalmente vago y difuminan los límites entre la fe en Dios y el ateísmo... Contra esto dice H. Albert con toda razón:

El mero tener por cierta la tesis de que existe un Dios que posee ciertas cualidades e interviene de alguna manera en el acontecer del mundo, puede no satisfacer de hecho muchas veces al creyente, pero constituye una implicación mínima de esa fe, dentro de la cual se puede hablar de Dios con plenitud de sentido y contenido⁹⁷.

Albert acusa a esta teología de «cripto-ateísmo» y ambigüedad lingüística... Esto sería «un signo de que uno no tiene ideas claras sobre las graves consecuencias de la propia concepción del mundo o de que se ha pasado de hecho al ateísmo, pero se quiere conservar la antigua fachada mediante un lenguaje teísta, probablemente para no tener que renunciar a las posibilidades de influjo inherentes a una vieja tradición»⁹⁸. «Incluso, quien como teólogo, habla de Dios en referencia a la existencia humana querrá probablemente suponer que este Dios existe, de modo que sin violencia alguna desembocará en el problema de la existencia objetiva, a no ser que él mismo emplee vocablos ambiguos en ese sentido más bien metafórico que caracterizal al moderno cripto-ateísmo»⁹⁹.

Martín Velasco ha descrito con una gran profundidad las dificultades que en este clima criptoateo tiene el encuentro religioso del hombre con Dios.

Dios no parece susceptible de encuentro para el hombre. Porque lo primero que sugiere esta palabra en nosotros es el carácter misterioso de la realidad que designa. Y lo misterioso evoca como principales rasgos distintivos la lejanía, la trascendencia, la absoluta diferencia, que hacen imposible la relación directa, la experiencia inmediata, que parece exigir el encuentro.

Por otra parte, nuestra reflexión no puede menos de parecer a muchos como culturalmente anacrónica, aun cuando tuviera sentido hablar del encuentro con Dios, no sería ésta la forma de relación con lo divino más apropiada a la situación en que vivimos. Porque ha habido épocas en las que la realidad de Dios formaba parte de los *a priori* mentales, culturales e, incluso sociales del hombre. En ellas el hombre vivía, se movía y estaba en Dios no sólo ontológicamente, sino también culturalmente. Todo en el mundo era para él, en esas situaciones, ocasión de un encuentro con Dios; todo a su alrededor y dentro de sí mismo parecía remitirle a él. Su vida discurría como ininterrumpido encuentro con Dios.

97. H. Albert, *Theologische Holzwege*. Tübingen 1973, 86.

98. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1975.

99. H. Küng, *o. c.*, 455-461.

Pero es indudable que nuestra situación espiritual no es ésa. Social y culturalmente hablando, nuestro mundo es un mundo desacralizado. Vivimos en el olvido, en la desaparición, en la «muerte de Dios». Nada en el mundo científico y técnico que vivimos parece remitirnos a él. Por eso, en nuestro tiempo, incluso la pregunta por Dios se mueve en un horizonte de ausencia de lo divino que parece hacer difícil hablar de él en esos términos de encuentro que parecen suponer la familiaridad, la proximidad, la evidencia como condiciones indispensables. Esta situación de ausencia cultural y social de lo divino puede hacer que el lenguaje sobre Dios en términos de encuentro sea escuchado por nuestros contemporáneos como algo perteneciente a un pasado feliz ya superado, en el que Dios bajaba aún a «pasar por la tierra a la hora de la brisa».

Conviene aludir, además, a ese aspecto nuevo de la dificultad anterior, que podríamos designar como «secularización del pensamiento».

Durante mucho tiempo, cada vez que los hombres nos hemos planteado el problema de nuestro destino, de las razones últimas de la existencia, del sentido de la vida, del valor de nuestros actos, hemos recurrido a lo que las tradiciones religiosas llamaban «Dios», como única respuesta definitiva. No nos podíamos encontrar con nosotros mismos en la toma de conciencia de nuestra propia condición expresada por esas cuestiones sin que Dios apareciera como el interlocutor indispensable para que ese encuentro no llevase a la desesperación. Este es, en definitiva, el sentido más profundo de lo que se ha llamado teísmo filosófico. Pero es bien conocida de todos la crisis de las formas más importantes que este teísmo ha revestido en el pensamiento occidental. La ciencia, la técnica y la cultura —o la incultura— modernas han producido un hombre cada vez menos sensible a las voces de las cuestiones últimas. El progreso técnico le ha llevado a intentar responder por sí mismo a aquellas preguntas a las que pueda dar respuesta e ignorar aquellas otras que por principio no tienen respuesta humana. El saber racional parece estar ofreciendo a algunos hombres una fría lucidez, que les hace considerar con naturalidad y con indiferencia términos como la nada, el absurdo, la muerte, que conmovían profundamente a sus antepasados.

La filosofía de la religión y la misma teología han formulado sus reflexiones sobre Dios en unos términos que parecen incompatibles con el lenguaje del diálogo y el encuentro. El peligro, no siempre evitado por la teología filosófica, de convertir a Dios en objeto puro y simple de pensamiento, y la tentación psicologicista, a la que fácilmente sucumbe la piedad, han llevado a establecer en filosofía de la religión el principio de la inobjetividad de lo divino como un postulado. Dios no puede ser objeto de los sentidos, ni del pensamiento, ni de ninguna otra facultad del hombre. Y este proceso a la objetividad de Dios ha conducido a una insistencia tal en su trascendencia, su inaccesibilidad, su lejanía, que ha terminado por convertirse en un proceso paralelo a la subjetividad de Dios. Así, no pocos teólogos, a partir del *a priori* —tomado de la crítica filosófica y de la situación cultural— de la inobjetividad de Dios, critican el lenguaje religioso sobre Dios en términos de encuentro y proponen una «superación del teísmo», una «desmitologización» radical del lenguaje religioso, una «crítica del Dios del diálogo» o, incluso, una «teología de la muerte de Dios».

Una reflexión sobre el encuentro con Dios deberá, pues, preguntarse si tal categoría puede ser utilizada en la edad postcrítica en que vivimos y pensamos. La necesaria insistencia en la inobjetividad, la trascendencia, el misterio, como rasgos de lo divino, ¿son compatibles con la utilización del encuentro como acontecimiento fundamental para comprender, expresar y describir la experiencia que está a la base de la utilización del nombre de Dios, el acceso originario a esta esfera misteriosa de la realidad que llamamos nuestro Dios?

Pero no terminan aquí las dificultades. Si hasta hace muy poco la reflexión sobre el encuentro se enfrentaba sobre todo con el problema de la inobjetividad,

últimamente tiene que enfrentarse con una dificultad mayor. Expresar la relación con Dios desde la categoría del encuentro implica para muchos sospechosos connivencias con una forma subjetivista, existencialista, personalista de pensar, que desconoce la dimensión social y política de lo humano. Tal lenguaje traduciría una forma de vivir la relación con Dios ajena a las características más claras de la actual comprensión del hombre, a saber: su carácter práxico y político.

Si a pesar de todo, abordamos el tema de nuestra relación con Dios tomando el encuentro como categoría central, como punto de referencia, es porque estamos convencidos de que es la más apropiada para expresar lo esencial de la relación religiosa y porque creemos que, bien entendida, permite asumir las exigencias del pensamiento más radicalmente crítico para una vivencia y una interpretación de la vida religiosa acorde con la situación y la sensibilidad contemporáneas.

Como de toda situación crítica, de la nuestra puede surgir lo mejor y lo peor para la vida religiosa. Las generaciones que nos sigan pueden heredar de nosotros una religiosidad renovada o una tierra de la que hayan desaparecido todos los signos de religiosidad. Hay dos actitudes que parecen condenarnos fatalmente a lo segundo. La primera consiste en aferrarse a formas pretéritas de religiosidad, como si nuestro tiempo no fuese capaz de crear las suyas propias. La segunda, en desesperar de vivir religiosamente desde nuestra situación como si ella estuviese fatalmente condenada a ser una época posreligiosa. Esta segunda parece extenderse masivamente en nuestra generación. Así se va generalizando lo que podríamos llamar la progresiva clandestinización de la vida religiosa. Se trata no ya tan sólo de la reducción de lo religioso a la esfera cada vez más estrecha de lo privado, sino de la tendencia de los mismos individuos a vivir la relación religiosa bajo formas disimuladas en las que lo religioso se oculta tras la rectitud ética, la generosidad en el servicio a los otros o la simple búsqueda de un sentido para la vida. Este proceso de clandestinización traduce una profunda desconfianza del hombre religioso de nuestros días en el valor de su vida religiosa y una especie de complejo de inferioridad ante el mundo, que le está llevando a una práctica disolución en él. Tanto está queriendo «adaptar el hombre religioso las expresiones de su vida religiosa a la nueva situación» que le resulta prácticamente imposible mantener su identidad y se propone como ideal de religiosidad una forma anónima y vergonzante de vivirla¹⁰⁰.

3) Cristianos a mitad de camino

Hay hoy bastantes hombres, que se sienten atraídos por el cristianismo, por lo que éste tiene de idealismo, de entrega, de generosidad, en una palabra, de amor. Y se declaran «cristianos». Pero no llegan a reconocer explícitamente lo que supone el núcleo esencial del cristianismo: que Dios existe como ser personal y trascendente, que forma una comunidad interpersonal entre el Padre, el Hijo y el Espíritu santo, que Jesús de Nazaret, a pesar de haber muerto vive realmente como ha sido constatado por una serie importante de testigos, y que también nosotros venceremos a la muerte y viviremos para siempre.

100. J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Madrid 1976, 11-15.

Si no admitimos todo esto, podremos quedar fascinados por el amor cristiano, pero no somos en realidad cristianos. Y decir que lo somos puede significar quizás que estamos honradamente en camino de serlo. Y esto nos conmueve. Pero sería muy grave que antes de pasar el Rubicón de la fe en Cristo Señor pretendiéramos ser llamados cristianos. Falta lo esencial y definitivo, la opción fundamental para ser cristianos. Y esta ambigüedad puede ser causa de graves equívocos. Llamar cristianos a los que no son, aunque lo puedan ser un día, es muy grave y contribuye a aumentar la confusión existente y el número de los criptoateos.

Un caso muy claro de lo que estamos diciendo es el de R. Garaudy, comunista de verdad, aunque no oficialista y con una notable preocupación, después de la ocupación de Praga por los rusos, de humanizar el comunismo staliniano.

Garaudy se declara cristiano y nos dice por qué:

El amor es la forma más inmediata de vivir la trascendencia: no como un salir de sí mismo a partir de sí mismo, como quería Nietzsche, sino como un salir de sí por la llamada del otro. Si el otro tiene su grandeza, su riqueza humana y su belleza propias, amarle me lleva a dilatar mi ser en respuesta a su esperanza y a salir de mí mismo para vivir al nivel de su vida. Si el otro es poca cosa, una amenaza, un extraño e incluso hostil a mi amor, amarle me conduce a un despojamiento liberador, a una liberación de mi miedo, de mi desconfianza, de mis propiedades, de mi orgullo, de mis seguridades. En todos los casos, el amor tiene la virtud de convocarme ante el tribunal supremo, el de la trascendencia. ¿Soy capaz de salir de mí mismo y de renunciar para acoger no solamente al otro, sino a todo otro que no puede revelarse sino a través de él? Ese es el amor, como ley fundamental del ser.

Marx me ha enseñado los caminos para conseguirlo. El socialismo y el comunismo han sido desfigurados y desacreditados por la experiencia staliniana y sus secuelas. El socialismo y el comunismo, desde Thomas Münzer hasta Karl Marx y desde el Che Guevara hasta Mao Tsé-Tung han dado un nuevo semblante a la esperanza de los hombres. Mi tarea de comunista es la de devolverle este semblante, el semblante de la plenitud humana, en todas sus dimensiones.

Vivir según la ley fundamental del ser: el amor. La cruz me ha enseñado a renunciar. La resurrección, a salir de mí mismo. Soy cristiano ¹⁰¹.

Y así termina su obra R. Garaudy. Pero ¿es realmente cristiano? Pues, no. Que está efectivamente predispuesto a serlo, no cabe la menor duda. Pero, cristiano, lo que se llama cristiano, a nivel de fe, no lo es. Y decirlo es causa de confusión y ambigüedad. Si decirlo prestigia al cristianismo por su capacidad de convocatoria, incluso, entre su más acérrimos adversarios de antaño, también contribuye a demoler el cristianismo haciendo pasar por cristiano lo que no lo es. Así caemos de lleno en el criptoateísmo.

101. R. Garaudy, *Palabras de hombre*, Madrid 1976, 233-234.

Una lectura serena de este espléndido libro de Garaudy deja la inevitable impresión de que el filósofo francés sufre una dicotomía de la que probablemente no es del todo consciente. En efecto, por un lado, hay expresiones sincerísimas y clarísimas que delatan una fe total en Cristo resucitado. Pero, por otro, nos topamos con la interpretación que el mismo Garaudy hace de estas íntimas vivencias; interpretación que, a mi parecer, está bloqueada por un prejuicio filosófico, que inevitablemente se convierte en apologetico. Ejemplo máximo de ello es esa visión de la fe en la resurrección, que Garaudy intenta hábilmente encuadrarla en el universo filosófico de Marx, para el cual la muerte no tenía de positivo sino la superación del individuo y su integración en la especie: el triunfo de la humanidad sobre cada uno de los hombres.

La resurrección de los muertos no es cosa de los individuos. ¿Cómo podía ser la de Cristo una resurrección de un yo? Si su resurrección nos interpela hoy todavía a cada uno de nosotros, como individuo, es porque no resucitó para sí como individuo, sino para nosotros, en nosotros, para enseñarnos el camino.

Yo creo que la sinceridad de Garaudy es más que suficiente para afirmar que en su interior ha habido una auténtica explosión de fe cristiana. Pero pienso que su esfuerzo por integrar su fe dentro del universo marxista no ha tenido el éxito que él mismo esperaba. Y es que el Cristo real (o sea, el Cristo de la fe) es anterior y superior a todo prejuicio filosófico; y un auténtico creyente no le pone a Dios condiciones previas para aceptar su interpelación... En todo caso, esperamos con ansia la etapa siguiente de este incansable viajero de la fe, de la esperanza y del amor, que, desde su universo marxista continúa «buscando a Dios entre la niebla» ¹⁰².

e) Teísmo

¿Cuál es la reacción de los creyentes ante la impresión ofensiva de los distintos movimientos ateos contra la fe?

Una primera constatación es que, a pesar de todos los pronósticos ateos de que la creencia en Dios iba a desaparecer en unas décadas —y esto lo decían el siglo pasado— la mayoría de la gente sigue pensando en Dios de un modo u otro.

Es cierto que una gran parte de los pensadores del mundo occidental en los últimos tiempos ha renegado del cristianismo y de Dios. Agnósticos, antropoteístas, nihilistas y criptoateos han llegado a estar convencidos de que la fe en Dios desaparecería rápidamente para no volver a resurgir. Para ellos el ateísmo era algo definitivo. Tenían la ventaja sobre los antiguos ateísmos que descartaban la misma existencia del problema. En ningún momento llegaron a tener, como Proud-hon, el presentimiento de una posible «vuelta ofensiva del misterio», como está ocurriendo últimamente contra todos los presagios ¹⁰³.

«El ateísmo, que en otros tiempos fue la cresta espumosa de la ola del progreso, ya no está en boga. De casi dos generaciones acá, ser ateo parece atrasado. Y así es» ¹⁰⁴.

102. J. M. González Ruiz, *Prólogo*, o. c., 9-11.

103. H. de Lubac, o. c., 7-10.

104. K. W. Marek, *Notes provocatives*, Paris, 100.

1) Teístas tradicionales

Son aquellos que se niegan a recoger el guante del ateísmo. No se atreven a plantearse críticamente el problema de Dios y prefieren encerrarse en un guetto y a la defensiva para no contaminarse con los enemigos de la fe.

Fue ésta, en gran parte, la actitud de la iglesia católica, después de la paz de Westfalia, con la que terminan en tablas las guerras de religión, hasta que se reúne el Vaticano II y Juan XXIII abre las ventanas de la iglesia para respirar aire puro, el aire renovado de la modernidad¹⁰⁵.

2) Teístas críticamente escépticos

Existe otro grupo de teístas, para quienes no se puede demostrar la existencia de Dios, aunque tampoco se puede demostrar su no existencia. Ateos y teístas estarían en tablas.

Todas las pruebas o demostraciones de los ateos más eminentes llegan a hacer cuestionable la existencia de Dios, pero no a hacer incuestionable la no existencia de Dios. Ni la interpretación filosófico-psicológica (Feuerbach), ni la interpretación socio-crítica (Marx), ni la interpretación psicoanalítica (Freud) de la fe en Dios deciden nada sobre la existencia o no existencia de una realidad independiente de nuestros pensamientos, voliciones y sentimientos, de la psique y de la sociedad.

Los variadísimos argumentos filosófico-históricos o culturales aducidos para probar el fin de la religión se basan en una extrapolación, últimamente infundada, hacia el futuro. Ni la «superación de la religión» por el humanismo ateo (Feuerbach), ni la «extinción de la religión» por el socialismo ateo (Marx), ni la «disolución de la religión» por la ciencia atea (Freud) han resultado prognosis (profecías) verdaderas.

Las variadísimas demostraciones psicológicas, individuales o sociales de la religión como proyección, se basan en un postulado sin fundamentación metodológica ni objetiva. La teoría de la proyección de Feuerbach, la teoría del opio de Marx y la teoría de la ilusión de Freud no han sido capaces de demostrar que Dios es una simple proyección del hombre, o un consuelo interesado, o una ilusión infantil. Decir que Dios «se reduce a» o «no es más que» resulta siempre sospechoso.

También el ateísmo vive de una fe indemostrable: la fe en la naturaleza humana (Feuerbach), la fe en la futura sociedad socialista (Marx), o la fe en la ciencia racional (Freud). La absolutización de la experiencia sensible (Feuerbach), del proceso social (Marx) o del desarrollo científico (Freud) no es más que un dogma de la antidogmática humanista, socialista, psicoanalista. De ahí que se pueda preguntar a cada uno de tales ateísmos si no constituye una proyección conceptual del hombre (Feuerbach), un consuelo interesado (Marx) o una ilusión infantil (Freud).

105. G. Ricciotti, *Con Dios y contra Dios*, Barcelona 1969.

Pero el hecho de que el ateísmo resulte últimamente infundado no supone en absoluto que esté fundamentada la fe en Dios. ¿Es posible fundamentar, verificar la fe en Dios? Parece que nos encontramos en tablas.

De hecho la existencia de Dios está en tela de juicio, pero también su no existencia. La fe en Dios, al parecer, no está probada, pero tampoco lo está el ateísmo. ¿Tal vez no cabe verificar ni la vida de Dios ni la muerte de Dios? Tanto desde la filosofía (Feuerbach), como desde la crítica y la teoría social (Marx) y desde la psicología profunda (Freud), el problema de Dios aparece como una cuestión no resuelta¹⁰⁶.

Pero a pesar de que el problema Dios-sí o Dios-no no pueda resolverse según estos autores por medio de una demostración racional, cabe siempre abrirse camino hacia Dios a través de la confianza vital en el sentido último de la vida.

Uno de los primeros en intuir este camino, en plena efervescencia atea, fue Dostoievski. Dostoievski es un psicólogo genial. Con una valentía extraordinaria y casi temeraria, se zambulle en lo más profundo del ser humano. Y a través de lo que él llama «terrible inconsciente» adivina un «más allá misterioso». «Se me llama psicólogo —decía hablando de sí mismo— pero esto no es verdad. Soy un realista en el más alto sentido de la palabra. Es decir, yo enseño las profundidades del alma humana»¹⁰⁷. Esto equivale a decir que es un metafísico, aunque no lo sea en plan académico, pero sí realmente. Su metafísica no es abstracta como la que hacen los filósofos profesionales, sino concreta y vital. Y en esto Dostoievski se muestra extraordinariamente original. «En toda nuestra literatura occidental, dice A. Gide, la novela, salvo muy raras excepciones, no se ocupa más que de las relaciones entre los hombres, de temas pasionales o intelectuales, asuntos familiares, de sociedad, de las clases sociales; pero nunca o casi nunca, de las relaciones del individuo consigo mismo o con Dios»¹⁰⁸.

Para un lector sin inquietudes metafísicas y religiosas las digresiones larguísimas de Dostoievski sobre la inmortalidad del alma o la existencia de Dios le pueden parecer farragosas. Pero en realidad no están de sobra. Lo que de verdad está de sobra en Dostoievski es lo otro: la acción. Está allí simplemente para dar pie a esos desahogos interiores que interrumpen, cuando menos se lo espera el lector, el desarrollo de la trama. «Lo que tortura a los personajes de Dostoievski no es la enfermedad o el temor del mañana. Es Dios. Por complacencia del autor están libres de las menudas ocupaciones cotidianas para poder así situarse cara a cara frente al misterio. Su acción corresponde a nuestra vida profunda»¹⁰⁹.

106. H. Küng, *o. c.*, 450-455.

107. Citado por P. Endokimov, *Dostoievski et le problème du mal*, Paris 1942, 43.

108. A. Gide, *Dostoievski, en Oeuvres Complètes XI*, Paris, 149.

109. H. Troyat, *Dostoievski*, Paris 1940, 567.

A medida que pasa el tiempo Dostoievski va ganando en profundidad religiosa. Ya no es simplemente un psicólogo genial o un metafísico intuitivo. Llega a convertirse en un verdadero profeta. «Dios me ha atormentado toda mi vida» dice uno de los personajes de Dostoievski, el ateo Kirilov, en *Los endemoniados*. Es el grito de Dostoievski en persona. Dostoievski soñaba con una gran obra, integrada por cinco novelas. «El problema principal, que se planteará en todas las partes de la obra, será el que me ha torturado consciente o inconscientemente durante toda mi vida: la existencia de Dios. El héroe será, a lo largo de su existencia, unas veces ateo, otras creyente, otras fanático, o hereje, y otras de nuevo ateo»¹¹⁰.

La obra habría llevado el título de *El ateísmo*. El 20 de marzo de 1869 escribe a Mme Ivanov: «He concebido una idea, en forma de novela, que se titulará *El ateísmo*, en la que me parece me expresaré de un modo total». A Maikhov le dice el 27 de mayo del mismo año: «Tengo una idea literaria, una novela, una parábola del ateísmo, de la que toda mi anterior carrera literaria no es más que una insignificante introducción, y a esta idea voy a consagrar toda mi vida». Y a continuación añade: «Después no importa que muera, lo habré dicho todo».

No llegó a escribir esta novela. Pero se encuentra en estado embrionario en *Los hermanos Karamazov*. Aliocha, después de una adolescencia pura, sería un gran pecador, pero la fe terminaría por triunfar en él sobre la incredulidad. Quizás este proyecto hubiera sido excesivo para Dostoievski. La idea era demasiado grande. Su arte, fiel a la realidad humana, no hubiera podido darnos más que unos fragmentos del proceso religioso de su protagonista. El destino de éste, interpretado por Dostoievski, hubiera sido necesariamente desgarrado. *Los hermanos Karamazov* nos presentan de alguna manera, repartidos entre varios personajes, lo que hubiera sido el protagonista de *El ateísmo*. Y en otras novelas, como *El idiota*, *Los endemoniados* y *El adolescente* se aclaran otros aspectos de lo que podría haber sido el destino del ateo intuido por Dostoievski.

Hasta que estuvo en la cárcel Dostoievski no pareció preocuparse por el tema de Dios. Encarcelado en la fortaleza de Pedro y Pablo, le envía a su hermano la Biblia dedicada de puño y letra. Después de un simulacro de ejecución, que debió afectarle profundamente, fue deportado a Siberia. Allí están prohibidos los libros, con la excepción de los evangelios. En los ratos de descanso que le quedan después del duro trabajo forzado. Dostoievski tiene algunos momentos para leer y releer los evangelios. En adelante no abandonará ya su lectura.

110. *Ibid.*

Dostoievski queda así impregnado de Cristo. A pesar de su vida atormentada, nunca más volverá a olvidarse de él. En los últimos años de su vida llegará a pensar en escribir una vida de Jesucristo. En el momento de su muerte, según una vieja tradición rusa, pedirá a su mujer que abra al azar el evangelio y le lea un pasaje, porque está seguro de encontrar allí luz y confort.

A partir de su reencuentro con Cristo en la prisión todo cambia para Dostoievski. Seguirá siendo pecador. No se liberará de sus dudas angustiosas. No llegará nunca a lo largo de su vida a gozar de la paz propia de los creyentes ingenuos y simples. Pero, sin embargo, como escribe a Mame. Von Misine poco después de su liberación, «Dios me envía a veces unos minutos de serenidad. Si alguien me probase que Cristo no es la verdad, y, si se probase realmente que la verdad está fuera de Cristo, preferiría quedarme con Cristo antes que con la verdad».

Dostoievski se rebela contra las pretensiones de muchos de sus contemporáneos que creen poder prescindir de Cristo. «El occidente, dice, ha perdido a Cristo. Por eso el occidente muere, nada más que por eso». Esta idea es la base de la novela *Los endemoniados*. «Ciertamente, escribe en el boceto de esta obra, se puede discutir, se puede afirmar, incluso, que el cristianismo no fracasará, aunque Cristo sea considerado como simple hombre, un filósofo bienhechor, y aunque el cristianismo no sea considerado como una necesidad para la humanidad, ni una fuente vivificadora para la existencia, sino que es la ciencia la que podrá vivificar la vida y ofrecer al hombre un ideal perfecto. Pero nosotros sabemos con vosotros que todo esto no es más que un absurdo. Sabemos que Cristo considerado como hombre no es el Salvador y la fuente de la vida y sabemos que ninguna ciencia realizará jamás el ideal humano».

En *El adolescente*, escrito en 1875, casi al mismo tiempo que la *Gaya ciencia* de Nietzsche de 1882, Dostoievski toma nota de la «muerte de Dios» en la Europa del siglo XIX. Pero para él esto no es un triunfo, sino todo lo contrario. Y no pierde la esperanza de que Europa vuelva a encontrar a Cristo. Acepta con toda confianza el universo racional tal como los sabios y los filósofos de su época se lo presentan. No lo discute a nivel teórico. No es un científico ni un filósofo, sino un novelista. Respeta las distintas competencias de cada uno. Dostoievski no pretende hacer una réplica al kantismo o al positivismo. Solamente constata que estos sabios y filósofos han olvidado un dato: el hombre, lo que constituye el fondo de su ser, que escapará siempre a las determinaciones de la ciencia positiva y a las demostraciones abstractas de la razón. Los sabios y los filósofos no tienen en cuenta el papel de la experiencia, de lo irracional. Hoy

estamos de vuelta de un cientismo y racionalismo unilaterales alejados de la vida. De ahí la importancia que Dostoievski puede tener en nuestra época.

Dostoievski plantea este problema de un modo original en un pequeño escrito que precede a sus grandes obras *El hombre subterráneo*. Este tipo de hombre intenta buscar sus ideas en esa zona profunda de uno mismo situada debajo de esa otra zona donde se elaboran la lógica y las ideas claras. El hombre subterráneo es un perturbado mental que se ríe de los hombres normales para los cuales la «pared» de las leyes naturales y de las matemáticas les impide caminar hacia adelante cerrándoles el paso.

Cuando se tropieza con la pared ¿puede hacer alguien que se convierta en una puerta? Los hombres prudentes no intentan pasar adelante. Ven el muro y retroceden. El hombre subterráneo lo intenta. «¡Dios mío! ¿Qué me importa la naturaleza? ¿qué me importa la aritmética, si por una u otra razón no me gusta que dos y dos sean cuatro?»

No podré, naturalmente, romper con mi cabeza el muro si no tengo fuerzas suficientes; pero no me reconciliaré con él so pretexto de que es un muro de piedra y que mis fuerzas no bastan. ¡Como si esta muralla sirviera para apaciguarme y me diera tranquilidad por la única razón de que se apoya en el hecho de que dos y dos son cuatro!».

Dostoievski se revela contra dos formas de evidencia. Una de carácter científico, físico o moral, para la que el hombre «no es más que una tecla de piano bajo los dedos de la naturaleza». Según esta concepción no queda sitio para el azar ni para la libertad. La ciencia tiene sólo en cuenta la inteligencia y no la voluntad.

La otra forma de evidencia, es, por así decirlo, la evidencia formal y en estado casi puro, la evidencia del dos y dos son cuatro. Dostoievski no se digna ni responder al unilateralismo de esta forma de evidencia. Pero su «hombre subterráneo» no se inclina ante ella. «Acepto que dos y dos son cuatro es una cosa muy bella. Pero, en el fondo, tampoco está mal que dos y dos sean cinco». ¿Qué significa esta broma? Lo que Dostoievski rechaza aquí no es la evidencia en sí misma. Lo que no está dispuesto a admitir es la pretensión racionalista de someter a la razón abstracta zonas que no le competen. Se rebela contra quienes quieren encerrar al hombre en «esta región hechizada en la que reinan las leyes y los principios».

Dostoievski quiere liberarse de «una vida racionalizada hasta el extremo». Necesita un espacio más amplio que «el mundo encogido de los productos del pensamiento puro». La evidencia racional se queda en la superficie de la vida, pero el hombre subterráneo se mueve en otro mundo.

El racionalismo exagerado lleva a una atrofia de la razón en lo que se refiere a lo que podríamos llamar presentimiento de las tierras misteriosas, que son la verdadera patria del hombre. Dostoievski vuelve siempre a lo mismo. «Si no hay Dios, todo está permitido». Antes o después el hombre comprobará que «si no hay Dios, todo es indiferente». Esta evidencia terrible nos libra de la tentación de eliminar a Dios. El hombre es un ser abierto esencialmente a Dios. Por mucho que se combata a la fe, ésta sobrevive siempre a la tempestad. Es una realidad indestructible, porque se arraiga en lo más profundo del corazón humano.

Ya pueden los ateos alinear argumentos contra la existencia de Dios en batería interminable. Ante ellos el verdadero creyente no se arredra, aunque no sepa qué responder. Esto le sucede al príncipe Muichkine en *El idiota*: «Una cosa me impresionó al discutir con uno de mis compañeros de viaje este problema. Me dio la impresión de que estaba siempre al margen de la cuestión». Sabe —se lo enseña la historia— que ni un solo pueblo ha podido organizarse y edificarse solamente sobre la razón y la ciencia. Estas dos realidades no han tenido en la historia sino funciones subalternas. Los pueblos se forman y se mueven al impulso de una fuerza completamente distinta, cuyo origen es misterioso. Esta fuerza es «el inextinguible deseo de alcanzar un fin y al mismo tiempo la constante negación de este fin». En una palabra, lo que mueve a los hombres «es la constante e infatigable afirmación de la existencia». «Y esta fuerza es la búsqueda de Dios».

«El objetivo de cada movimiento popular, en cada pueblo en particular, en cada periodo de su historia, es únicamente la búsqueda de Dios, de su Dios propio, de su Dios en él, y la fe en este Dios considerado como el único verdadero. Dios es la personalidad sintética del pueblo entero desde sus orígenes hasta el fin» (*Los endemoniados*). «¡Karamazov!, grita Kelia. ¿Es verdad lo que dice la religión, que nosotros resucitaremos de entre los muertos, que nos volveremos a ver los unos a los otros, todos y también Iliucha? —Seguro, responde Aliocha, resucitaremos, nos volveremos a ver, nos volveremos a contar alegremente todo lo sucedido—. ¡Oh, qué bueno será!, dijo Kelia».

Con este dialogo ingenuo y entusiasta concluyen *Los hermanos Karamazov*, última obra de Dostoievski, terminada el mismo año de su muerte.

Así, esta obra tremenda concluye con un canto de esperanza. Esta es su significación profunda. No sabemos cómo habría sido el final de la obra planeada y no realizada por Dostoievski sobre *El ateísmo*, pero creemos que no hubiera sido muy diferente de como terminan *Los hermanos Karamazov*.

La muerte, se ha dicho, es la única experiencia verdaderamente metafísica. Si Dostoievski ha sido llamado «hombre de Dios» es quizás, en gran parte, porque ha tenido una experiencia muy directa de la muerte. Por una parte la epilepsia. Es una enfermedad que sitúa al que la padece en trance de muerte. Cuando se produce un ataque epiléptico, el enfermo se siente morir. Pero además Dostoievski estuvo a punto de ser fusilado en la plaza de Semenovski. Todo se llevó a cabo como si de verdad se le quisiera ejecutar. Pero se trataba sólo de una farsa macabra de carácter intimidatorio. En realidad no murió, pero sintió lo mismo que si hubiera sido fusilado de verdad. A partir de ese momento trascendental Dostoievski vive en el mundo como si hubiese vuelto del más allá. Ha tocado verdaderamente «los confines del hombre»¹¹¹.

Pasolini ha plasmado en una polémica creación cinematográfica esta intuición de Dios. La película se titula *Teorema* y en ella se escenifica la vuelta de Dios, en forma de un joven atractivo, a una familia burguesa de nuestro tiempo. Igual que hace veinte siglos, nadie espera a Dios. Se anuncia por telegrama mediante un joven carterero, alegre y bullicioso —nuevo Juan Bautista— y llega anunciando y ofreciendo amor. Lástima que Pasolini sólo conociera formas aberrantes del mismo. Y después, bruscamente, desaparece el joven visitante —¿Dios?—, sin dejar rastro de sí. Pero algo muy importante queda y es que, a su paso, todo cambia y todas las personas: la empleada doméstica, el chico, la chica, la madre, el padre empiezan a vivir de modo diferente, cada uno desde su característico contexto existencial. Dios no pasa impunemente por el mundo.

3) Teístas críticos o posteístas

Existe un tercer grupo de teístas que se plantean críticamente y a fondo el tema de Dios y se sitúan en una posición claramente posteísta o postcristiana, por lo que se refiere a los seguidores de Jesús.

Son críticos, pero llegan a tener, críticamente, certeza de Dios.

Esa actitud, dice Pikaza, me enfrenta a los pensadores de la sospecha. No es que piense ingenuamente que las cosas son como parecen a primera vista. Ya sabían los antiguos que la vida pone rostros engañosos. Muchas veces lo que dice llamarse justicia sirve para enmascarar imposiciones (Marx). La virtud es resentimiento disfrazado del miserable (Nietzsche), proyección de una impotencia es la imagen celeste de Dios como Padre (Freud). Pues bien, a pesar de ese engranaje

111. E. Thurney, *Dostoievski ou les confines de l'homme*, Paris, 70-71; cf. H. de Lubac, o. c., 320-321; 334-335; 351-356; 390-397; 403-404; 424-426; 457-459.

de sospechas, juzgo que la experiencia religiosa y cristiana, tomada estrictamente, ofrece un valor primigenio que no puede interpretarse como signo de impotencia, resentimiento o injusticia. Hemos superado la ingenuidad primera de quien piensa que las cosas resultan transparentes en sí mismas. Pero más allá de la sospecha convertida en método, pensamos que es posible y conveniente retornar a una especie de ingenuidad superior o segunda, que nos permita confiar básicamente en el mundo y en la historia. Lo contrario llevaría al puro agnosticismo o la locura¹¹².

También intento superar el dogmatismo de una hermenéutica de la reducción, representada por aquellos pensadores que, más o menos ligados a la teología de la muerte de Dios, tienen vergüenza de aludir al absoluto. Parece que, en el fondo, les domina una especie de sentimiento de inferioridad, también constatable en los teólogos que provienen de la analítica. La afirmación «Dios ha muerto» o el aforismo neopositivista «De aquello que no se puede hablar es mejor guardar silencio» (Wittgenstein) han venido a convertirse en oráculos de una nueva religión, fronteras que no pueden traspasarse. Las reflexiones que siguen presuponen que el problema no se puede resolver de esa manera. Hay una experiencia en que la vida está ligada al absoluto, una palabra que resulta capaz de reflejarlo, aunque sea de forma evocativa¹¹³. Queremos reflejar el fundamento y dimensión de la experiencia religiosa. Ciertamente, la teología no dispone de un campo objetivo de saber que pueda distinguirse de los planos que deslindan y que agotan las restantes ciencias. Todo lo que ella dice, todo lo que en ella puede ser verificado, pertenece al campo de las otras ciencias: cosmología, historia, psicología, sociología... Pero ella sitúa ese saber en una nueva dimensión, en el límite de lo fundamentante, donde más allá de todo lo que sabe, puede y hace, el hombre se descubre interpelado por la trascendencia. Desde la fe de una comunidad de creyentes habla la teología. Por eso, más que experiencia de una cosa, el teólogo —desde la raíz de su fe— presenta una experiencia del sentido total de la realidad. En ese plano nos situamos. Superando reduccionismos y sospechas, queremos exponer el camino y el sentido de la vivencia religiosa en actitud de escucha confiadamente crítica¹¹⁴.

Desde este punto de vista crítico, el creyente posteísta y postcristiano tiene conciencia de que los fundamentos en que se apoyaba el ateísmo son mucho más frágiles de lo que podría parecer a primera vista.

El ateísmo contemporáneo es un «ateísmo post-religioso», como se ha dicho en algunos ambientes. En realidad el ateísmo ha aparecido siempre en la historia como una reacción contra la religión y no como un producto en sí mismo. En occidente es imposible separar cristianismo y ateísmo. Este, igual que aquél parten del respeto a la persona

112. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, 18-63.

113. Van de Pol, *Das Ende des konventionellen Christentum*, Wien 1967; D. Jenkins, *Guía para el debate sobre Dios*, Madrid 1968; H. Zahrnt, *Dieu ne peut pas mourir*, Paris 1971; G. Vahianiani, *Esperar sin ídolos. El cristianismo en una era postcristiana*, Barcelona 1970; V. Gardavsky, *Dios no ha muerto del todo*, Salamanca 1972; D. Soelle, *El representante. Hacia una teología después de la muerte de Dios*, Buenos Aires 1973.

114. X. Pikaza, *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios*, Salamanca 1981, 14-16.

humana. El cristianismo ha inventado el concepto de persona, como una realidad única e irreplicable que tiene valor transcendental. Fue un teólogo seglar del siglo III quien puso en circulación la palabra persona, Tertuliano. Y el ateísmo occidental ha sido un intento utópico y romántico de potenciar la dignidad de la persona humana, con la única diferencia de que mientras el cristianismo, como dice Marx, llega a la valoración del hombre indirectamente a través de Dios que lo ha creado y que asume la causa del hombre, los antropoteístas, en cambio, llegan al hombre inmediatamente y sin rodeos ni mediaciones. La teología se convierte así en antropología¹¹⁵.

Pero, a su vez, el teísmo actual crítico es post-ateo, ya que ha tomado y sigue tomando conciencia de la inconsistencia fundamental del ateísmo contemporáneo. ¿Cómo nace en el hombre ese ateísmo? Nos encontramos en verdad con un fenómeno extraño. El hombre moderno no se hace ateo absoluto como resultado de una especulación que le permite deducir que Dios no existe. Conoce, sin duda, el reduccionismo de la filosofía racionalista y el neopositivismo agnóstico. Y sigue pensando como en el siglo pasado que la ciencia nos ha permitido prescindir de Dios. Pero todo esto no es más que un artilugio de segunda mano. En realidad el ateo absoluto de nuestro tiempo niega a Dios en virtud de una decisión libre de su yo más profundo que le compromete totalmente. Se trata de una verdadera opción fundamental. El hombre moderno con frecuencia asocia paso a la edad adulta y responsable con el rechazo de toda subordinación, incluida la religiosa. Se quiere sentir absolutamente libre frente al bien y el mal y liberado de toda atadura exterior. Así nace el ateísmo absoluto.

El ateísmo radical es un acto de fe invertido, un compromiso religioso al revés. En vez de que el hombre se abra a la trascendencia, ésta se reduce y reabsorbe sobre el hombre mismo, que se convierte en el punto absoluto de referencia.

Esta es la primera gran contradicción del ateísmo absoluto. El ateísmo contemporáneo proclama la necesaria desaparición de toda religión en beneficio del hombre y del mundo y después se convierte en un fenómeno religioso que le lleva al hombre a adorarse a sí mismo.

Existe una segunda contradicción en el ateísmo contemporáneo. Nace éste como un deseo visceral del hombre moderno en la línea de la emancipación. El hombre quiere ser él mismo, no depender de nada ni de nadie, disponer de sí con un absoluto señorío sobre sí mismo y sobre su vida, lo que le lleva a rechazar apasionadamente todo lo que

115. J. M. le Blond, *El ateísmo en nuestro tiempo*, Barcelona 1967, 34-36.

huela a dependencia y alienación. Pero, paradójicamente, esta liberación a ultranza le conduce a la peor de las alienaciones.

El rechazo total de la trascendencia significa que no hay nada eterno en el hombre y que el hombre no es más que una mota de polvo cósmico. Nada quedará de nosotros después de un paso rapidísimo por la tierra. Todo lo que hemos sido se reabsorberá en el acerbo anónimo de la materia. Lo mío, mío exclusivamente, lo que tengo de único e irreplicable quedará reducido a nada. No hay que hacerse ilusiones. Nuestra vida en la hipótesis del ateísmo absoluto no es más que una «pasión insensata», un par de manotazos en el vacío sin saber por qué ni para qué.

Nos encontramos aquí frente a un desinterés pseudo-místico, total y monstruoso al mismo tiempo, adquirido al precio de la más absurda de las alienaciones. Para ser él mismo el hombre, se reduce libre y voluntariamente a ser nada, no en virtud de una demostración lógica y metafísica, sino como consecuencia de una morbosa opción fundamental. En vez de depender de un Dios personal y trascendente frente al cual y a cuya imagen y semejanza podemos ser nosotros mismos, preferimos depender de las fuerzas oscuras y anónimas del cosmos, que terminarán por engullirnos en el precipicio de la nada¹¹⁶.

4. *El Vaticano II ante el ateísmo*

No podemos terminar este capítulo sin hacer una referencia a lo que el Vaticano II dijo sobre el ateísmo. Con esa ocasión la iglesia católica hizo una valiente revisión de su presencia en el mundo y analizó a fondo sus relaciones con todos aquellos que por unos motivos u otros creen que Dios no existe.

a) *Exégesis básica del Vaticano II*

A. Marzal ha hecho un estudio extraordinariamente interesante de los números 19-21 de la *Gaudium et spes* (Constitución de la iglesia en el mundo), en que se estudia el tema del ateísmo.

Hay que subrayar, en primer lugar, la colocación misma sistemática de los números que comento, dentro ya de la primera parte del documento conciliar, que trata sobre la dignidad de la persona humana. Es la afirmación de la dignidad de la persona humana la que obliga al concilio a preguntarse sobre qué quiere decir hoy ser ateo y por qué un número elevado, muy elevado incluso, de los hombres de hoy se proclaman abiertamente increyentes.

116. J. Maritain, *El ateísmo en nuestro tiempo*, Barcelona 1967, 325-329.

En segundo lugar, las afirmaciones explícitas de la constitución van en el mismo sentido. «Por el olvido de Dios la misma criatura queda oscurecida» (36). «El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (22). Y, sobre todo, «la iglesia afirma que el reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad humana, ya que esta dignidad tiene en el mismo Dios su fundamento y perfección» (21). Es decir, que a partir de la aceptación de una común fe en el hombre por parte de increyentes y de cristianos, el concilio explica el sentido de la fe de la iglesia en el hombre afirmando que su fe en Dios no es una alienación del hombre, sino todo lo contrario, lo que hace a éste encontrarse a sí mismo.

El concilio no hace un análisis teórico del ateísmo. No es la conciencia teórica de los problemas lo que el concilio encarna, sino la conciencia práctica de una fe que se compromete en la vida. Desde ella, y sólo desde ella, pretende el concilio analizar el ateísmo contemporáneo.

1) No todo ateísmo es inaceptable

Puede haber un ateísmo que no ataque la existencia de Dios, sino la existencia de los ídolos. A muchos cristianos de hoy les sorprendería saber que el año 155 tenía que escribir Justino en su *Apología*: «Se nos llama ateos. Y reconocemos ser ateos respecto de esos supuestos dioses, pero no respecto del Dios verdadero»¹¹⁷.

El número 19 de la constitución dedicado a analizar las formas y las raíces del ateísmo contemporáneo, no podía silenciar este curioso fenómeno: «Algunos exaltan con tanto vigor al hombre que la fe se queda sin nervio, más preocupados, al parecer, de afirmar al hombre que de negar a Dios. Otros se imaginan a Dios de tal modo que esa imaginación, que luego repudian, no tiene nada que ver con el Dios del evangelio».

2) Ateísmo materialista práctico

El segundo gran descubrimiento de la conciencia práctica de la iglesia en el concilio se refiere a otro tipo de ateísmo, muy frecuentemente pasado por alto porque no tiene categoría teórica, pero que es realmente inaceptable y que el concilio muy radicalmente condena. Me refiero al materialismo práctico.

Quizá no esté de más recordar que Marx optó por el materialismo, porque rechazaba de plano el idealismo hegeliano, y que esa opción

suya significaba un ansia rabiosa de realismo que cogiese la realidad (Objekt) y no la representación (Gedankenobjekt). En cambio, su materialismo práctico (de praxis), dialéctico e histórico en oposición a Feuerbach (de cuyo materialismo estático cogió prestada en parte su crítica religiosa) significaba una nueva opción realista por el momento dinámico y renovador —revolucionario— de la realidad tal como es, que le impidiese recaer en una actitud burguesa y contemplativa de las cosas. Lo que en fin de cuentas significaría una actitud parecida a la alienadora del idealismo hegeliano. En su célebre tesis número 10 sobre Feuerbach dice: «El punto de vista del viejo materialismo es la sociedad burguesa; el punto de vista del nuevo es la sociedad humana o la humanidad socializada».

En todo caso, lo que yo quiero decir es que el materialismo práctico, que condena el concilio, no es el materialismo marxista, sino el materialismo práctico que inventó y mantiene en vigor la cultura burguesa de occidente.

La constitución GS denuncia un tipo de ateísmo que se expresa «como adjudicación indebida del carácter absoluto a ciertos bienes humanos que son considerados prácticamente como sucedáneos de Dios» (19).

3) Ateísmos sistemáticos

«Con frecuencia el ateísmo moderno reviste también la forma sistemática, que, dejando ahora otras causas, lleva el afán de autonomía humana hasta negar toda dependencia del hombre respecto a Dios» (20).

Con una formulación suficientemente flexible el concilio describe dos ateísmos sistemáticos que pudieran ser el tipo del ateísmo de hoy: el ateísmo sartriano de la libertad y el ateísmo marxista de la justicia. Junto a ellos, hubiera podido aludirse a otros, por ejemplo, el ateísmo nietzscheano de la belleza, el russelliano de la ciencia...

Del primer ateísmo descrito por el concilio, del sartriano, dice la constitución conciliar: «Los que profesan este ateísmo afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de sí mismo, el único artífice y creador de su propia historia. Lo cual no puede conciliarse, según ellos, con el reconocimiento del Señor, autor y fin de todo, o por lo menos tal afirmación de Dios es completamente superflua. El sentido de poder que el progreso técnico da al hombre puede favorecer esta doctrina» (20).

Sobre el ateísmo marxista se expresa así el concilio:

117. San Justino, *Apología* 6, 1.

Entre las formas del ateísmo moderno debe mencionarse la que pone la liberación del hombre principalmente en su liberación económica y social. Pretende este ateísmo que la religión por su propia naturaleza es un obstáculo para esta liberación, porque, al orientar al espíritu humano hacia una vida futura ilusoria, apartaría al hombre del esfuerzo por levantar la ciudad temporal. Por eso, cuando los defensores de esta doctrina logran alcanzar el dominio político del estado, atacan violentamente a la religión, difundiendo el ateísmo, sobre todo en materia educativa, con el uso de todos los medios de presión que tiene a su alcance el poder público (20).

La iglesia, al caracterizar así esta clase de ateísmo, se da a sí misma una conciencia particularmente viva de que, si quiere ser fiel a su papel de mediadora de Dios en el mundo real de hoy, tiene que erigirse, realmente y no sólo con palabras, en el signo de la libertad y de la justicia, lo cual no la obligaría por otro lado más que a volver a su más pura tradición bíblica. Pero ¿ha sido este el caso en la historia? En la pregunta está toda la fuerza de esa toma de conciencia práctica. ¿No hemos transmitido con frecuencia los cristianos un Dios que no es conciliable ni con la libertad esencial de la dignidad humana ni con la justicia del pueblo?

4) Agnosticismo

Unos niegan a Dios expresamente. Otros afirman que nada puede decirse acerca de Dios. Los hay que someten la cuestión teológica a un análisis metodológico tal, que reputan como inútil el propio planteamiento de la cuestión. Muchos rebasando indebidamente los límites de las ciencias positivas, pretenden explicarlo todo sobre esta base puramente científica o, por el contrario, rechazan sin excepción toda verdad absoluta. Otros ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque, al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religioso. Además, el ateísmo nace a veces como violenta protesta contra la existencia del mal en el mundo (21).

Tradicionalmente, la neoescolástica pensaba que era imposible una actitud atea durante un largo período, que fuera sincera. El concilio, en cambio, ha dicho taxativamente: «Quienes voluntariamente pretenden apartar de su corazón a Dios y soslayar la cuestión religiosa, desoyen el dictamen de su conciencia y, por tanto, no carecen de culpa» (19). No es la ignorancia, sino la mala voluntad, también en materia de ateísmo, lo que mancha al hombre.

5) Responsabilidad de la iglesia

El primer punto que revela las consecuencias de esta conciencia práctica del concilio, es el reconocimiento comprometido de la culpa de la iglesia (19). La iglesia no se contenta con confesar

genéricamente su culpa. Llega a más. Hace un examen de conciencia doloroso y brutalmente sincero, donde los pecados de omisión de la iglesia cobran un especial relieve: una desacertada pedagogía de la fe tantas veces viciada por la superstición o por la hipocresía, una unilateral exposición del contenido de su mensaje donde la búsqueda de la justicia y de la libertad de sectores enteros de la humanidad ha sido radicalmente desconocida, y una incongruencia trágica entre la fe como saber teórico y la fe como actitud de vida a escala sociológica y colectiva son las tres culpas concretas que la iglesia reconoce en este examen.

«Consciente de la gavedad de los problemas planteados por el ateísmo y movida por el amor que siente a todos los hombres, la iglesia juzga que del ateísmo deben ser objeto de un examen serio y más profundo» (21).

Pero no basta con reconocer el propio pecado. La iglesia se compromete a eliminar de sí misma los escándalos que históricamente provocó. «La iglesia afirma que el reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad humana, ya que esta dignidad tiene en el mismo Dios su fundamento y perfección» (21). «Enseña además la iglesia que la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio» (21).

Finalmente, la iglesia se compromete a poner al servicio de la humanidad toda la luz del evangelio, que es palabra encarnada de vida para los hombres de hoy y de siempre. Porque «cuando falta ese fundamento divino y esa esperanza de la vida eterna, la dignidad humana sufre lesiones gravísimas —es lo que hoy con frecuencia sucede— y los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor, quedan sin solucionar, llevando no raramente al hombre a la desesperación» (21). «La iglesia, aunque reahaza en forma absoluta el ateísmo, reconoce sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación de este mundo en el que viven en común. Esto no puede hacerse sin un prudente y sincero diálogo»¹¹⁸.

b) Comentario teológico del Vaticano II

K. Rahner hizo en su tiempo un estudio muy bueno sobre el ateísmo y Vaticano II, en la revista «Concilium».

118. A. Marzal, *Exégesis de «Gaudium et spes» 19-21*, en *Dios-ateísmo*, III Semana de teología Universidad de Deusto, Bilbao 1968, 36-37; 40-63.

1. *No existe ningún decreto específico* del Vaticano II sobre el ateísmo, pero el concilio se ha ocupado de este tema con relativa profundidad¹¹⁹.

2. *El concilio ignora la tradicional tesis escolástica* según la cual, en el caso de una inteligencia normalmente desarrollada, no podría darse durante largo tiempo y sin culpa propia un ateísmo positivo. Incluso, el concilio presupone la tesis contraria. La teología pastoral católica no podrá enfrentarse ya a un ateo «decidido» con la sensación de tener ante sí a un estúpido o a un malvado.

3. *Principales formas de relación del hombre con Dios.* Dios se nos da en la propia trascendencia del hombre. Este dato es objetivado en un teísmo explícito y conceptual suficientemente recto y es además aceptado libremente en la vida práctica. Esta es la relación auténtica con Dios.

El hombre conoce a Dios en su experiencia trascendental y su reflexión es también correcta, pero niega este conocimiento en el plano de la libertad moral, ya sea porque siendo pecador, rechaza a Dios, ya sea porque, en una incredulidad libremente aceptada, niega al Dios rectamente objetivado en el ateísmo (ateísmo culpable).

Se da la apertura trascendental, pues es algo necesario, y la aceptación libre de esta apertura, sobre todo en el acto moral del respeto absoluto a la conciencia y a sus exigencias («en el fondo del corazón») y, por otra parte, se da la libre recusación del concepto objetivado de Dios (ateísmo inculpable).

Se da también la apertura trascendental a Dios; pero en el plano objetivo es interpretada falsamente y además es negada en el plano de la libertad a causa de una infidelidad gravemente culpable contra la conciencia o de una interpretación también culpable de la existencia, por ejemplo, cuando ésta se presenta como el «absurdo total» (ateísmo culpable de carácter trascendental).

4. *Ateísmo culpable e inculpable.* Un hombre cualquiera e incluso un cristiano pueden aceptar a Dios en la objetivación de su contenido y de su libertad, afirmando que son «teístas» y creyendo que se someten a las normas morales de la ley; pero al mismo tiempo, por su inmoralidad o falta de fe, pueden estar negando a Dios en el fondo de su corazón. Esto es posible exactamente igual a como un ateísmo categorial puede coexistir con un teísmo trascendental; aún más, puede ser afirmado libremente. Puede, pues, existir un teísmo categorial que coexista con un teísmo trascendental, el cual, a su vez, sea rechazado libremente, y por ello, a pesar de la apertura hacia Dios,

119. Concilio Vaticano II, *Iglesia y mundo de nuestro tiempo* 19-21; *Actividad misionera de la iglesia* 7; *Misión pastoral de los obispos de la iglesia* 11-13; *Ministerio y vida de los presbíteros* 4.

que sigue existiendo y siendo objeto de experiencia, puede convertirse en ateísmo trascendental y libre. El ateísmo inculpable es siempre un ateísmo categorial, mientras que el ateísmo trascendental será siempre por necesidad un ateísmo culpable.

5. *Pastoral con los ateos.* El predicador del evangelio nunca se encuentra ante un ateo que hasta entonces nada haya tenido que ver con Dios. Jamás adopta ante este oyente la actitud de un profesor de geografía que por primera vez comunica y enseña a un pequeño alumno que existe Australia. El predicador del evangelio toma contacto con un hombre que posee ya una experiencia real de aquello que viene expresado en la palabra de Dios, aunque culpable o inculpable, sea incapaz de interpretar correctamente esta su experiencia de Dios dentro de su conciencia refleja, rechazando en consecuencia como falso, o como algo inútil, el concepto de Dios que le es ofrecido desde el exterior. Por lo tanto la lucha contra el ateísmo categorial no ha de consistir en la nueva presentación de unas pruebas de la existencia de Dios que tuviesen la misma estructura y siguiesen el mismo método que cuando se trata de demostrar la existencia de un objeto accesible solamente a través de una experiencia *a posteriori*. Esto conduciría, en determinados casos, a rechazar justificadamente a ese Dios como carente *a priori* de interés para el hombre y como indigno de su esfuerzo espiritual y personal.

Aun cuando haya que hablar con un ateo, al nivel de los argumentos de la existencia de Dios, el éxito de este diálogo tiene, al menos hoy, como presupuesto indispensable que se le haga caer en la cuenta, en una especie de mistagogía, de su propia experiencia de Dios. Si él conoce realmente una fidelidad incondicional, una veracidad absoluta, una entrega desinteresada al bien de los demás y otras actitudes fundamentales semejantes del hombre, conoce algo de Dios, aunque no sepa reflejamente que lo conoce¹²⁰.

c) Juan Pablo II y el fenómeno religioso

Nos parece interesante complementar lo que el Vaticano II ha dicho sobre el ateísmo con lo que Juan Pablo II, este papa de tan rica y extraordinaria personalidad, piensa y vive sobre el fenómeno religioso.

La crisis y deterioro sufridos por el cristianismo y también por la iglesia católica en los últimos tiempos es evidente. Ha disminuido la práctica religiosa de los fieles y las iglesias se sienten como acobarda-

120. K. Rahner, *En torno a la doctrina del Vaticano II sobre el ateísmo*: Concilium (marzo, 1967) 337-391.

das en los albores de una nueva era que se nos viene encima. El esfuerzo de la iglesia católica después del Vaticano II por adaptarse a los nuevos tiempos ha producido un gran desconcierto en las filas de los católicos, tanto de los conservadores, como de los ultras, que se han quemado por un motivo u otro. Dentro de la iglesia se ha producido un notable vacío de poder. Por eso nada de particular que la crisis en vez de desembocar en una herejía, como hubiese ocurrido en otras épocas lo que ha producido es simplemente indiferencia.

Pero hemos de reconocer que Juan Pablo II en sus numerosos viajes a los países más diferentes del mundo, con su enorme poder de convocatoria, ha impresionado tanto a los escépticos como a los creyentes. Y este extraño fenómeno ha producido un tremendo impacto en las gentes. ¿Qué hay detrás de todo ese movimiento de masas? ¿Qué tiene ese hombre que arrastra detrás de sí a las muchedumbres del mundo? ¿Estamos presenciando lo que Proudhon anunció en el siglo pasado como la «ofensiva violenta del misterio»?

Es evidente que el racionalismo, como esfuerzo de claridad mental y de verificación, ha aportado elementos valiosos a la humanidad. Pero las ideas claras no son todo. Y la verificación positiva y experimental vale sólo para ciertos aspectos del hombre y del mundo. Hay otra racionalidad, que supera el discurso frío y académico de los científicos y de sus experiencias. El hombre es una realidad compleja y misteriosa. Más que algo es alguien. Y necesita encontrar el sentido último y trascendental de su existencia. Para ello necesita el sentido del misterio y de lo trascendente. Intuye que existe lo absoluto. Los movimientos utópicos, que niegan lo absoluto, terminan por decepcionar al pueblo. Este, que ha vivido ancestralmente un absoluto incuestionable, que es Dios, no se va a dejar engañar por falsos absolutos. Y terminará volviendo a Dios, cuando menos lo esperamos. Basta que alguien, como Juan Pablo II, sin miedos ni complejos de identidad, aunque eso sí, con un enorme respeto, nos hable de Dios descaradamente, para que de las cenizas surja una llama incontenible. Estamos asistiendo al fin de la secularización a ultranza. No hay religión que pueda soportar indefinidamente un proceso de continua desacralización. No se trata de involución, sino sencillamente de ser o no ser. Si Dios existe, y para los creyentes existe, está ahí, activamente, y no puede ser ignorado¹²¹.

121. R. Hijos Amaro, *Religión y racionalidad*, en *El País*, 22-11-1982.

5. Solución crítica

«De todas las verdades de fe, la existencia de Dios, según yo creo, es la que implica dificultades mayores y, sin embargo, se halla impresa en nuestra mente con singular valor»¹²².

Si queremos llegar a una solución crítica en el problema de Dios, hemos de intentar tocar fondo en esta cuestión, sin duda la más apasionante de nuestra vida.

La fe en Dios no puede ser una opinión, no puede establecerse sobre la arena evanescente de los sentimientos o sobre la roca corroída de las proposiciones autoritarias. Si Dios existe no puede ser más que «razón», y el acto por el cual el hombre reconoce su existencia no puede ser más que un acto racional, el acto racional mismo.

Los valores fundamentales del hombre no se demuestran, se muestran, por ejemplo, el amor a la libertad. Hace ya mucho tiempo que la filosofía más clásica subrayó que la existencia como tal no puede entrar en un proceso deductivo. No se deduce, no se demuestra, la existencia del mundo o la existencia del hombre. Se constata o se pregunta a propósito de ella. Pascal precisa en uno de sus «pensamientos» que no es flaqueza sino fuerza de la razón reconocer que no todo es demostrativo.

El hombre «no puede no creer, aun cuando sólo sea implícitamente, pues ninguna acción ni ninguna decisión son concebibles en un mundo incoherente»¹²³. Sin embargo de hecho, esta fe en el último fundamento sigue siendo en muchas ocasiones vaga, confusa, inconsistente. Por eso, hasta la muerte, la prueba de Dios nunca deja de ser una experiencia, a veces atroz y desesperante. Y por eso, sin duda, empieza aquí el debate más esencial, no primeramente el debate entre creyentes y no creyentes, sino el debate de todo hombre consigo mismo¹²⁴.

Se impone una verificación del hecho religioso. Pero ¿qué tipo de verificación?

En la experiencia religiosa, en función de su misma profundidad, domina el aspecto objetivable, llegando a lo que se podría llamar situación límite. Es tal su carga de sentido, universalidad y hondura que todo lo objetivo se trasciende, convirtiéndose en signo de una presencia superior. Tal es nuestro problema. Para presentarlo de una forma abrupta, ya desde el principio, utilizaremos una famosa parábola de Flew: ¿Qué sentido tiene hablar de Dios si su presencia no se puede detectar con ningún tipo de control objetivista?

«Un día llegan dos exploradores a un rincón roturado en medio de la jungla. En aquel rincón crecen muchas flores y hierbas. Uno de los exploradores dice: «Habrá un jardinero que cuida de este rincón». Pero el otro no está de acuerdo: «No hay ningún jardinero». Y así plantan sus tiendas y montan guardia. No aparece ningún jardinero. «Quizás es un jardinero invisible». Entonces los dos ponen una barrera de alambre espinoso y la electrifican. La búsqueda es enco-

122. C. Newman, *Apología pro vita sua*.

123. Weil, *Problèmes kantians*, Urin 1963, 54.

124. G. Morel, *o. c.*, 133; 142-143; 157-158.

mendada a perros policía. Pero ningún grito hace pensar que un intruso haya recibido una descarga eléctrica. No se notan movimientos del alambre espinoso que puedan denunciar a un trepador invisible. Los perros permanecen en silencio. Todavía el creyente no se convence: «Es un jardinero invisible, intangible, insensible a las descargas eléctricas, un jardinero que no emana ningún olor y perfectamente silencioso, un jardinero que cuida secretamente el jardín de su amor». Por fin el escéptico se desespera: «Pero ¿qué queda de tu afirmación originaria? Ese jardinero que tú consideras invisible, intangible, eternamente esquivo, ¿en qué se puede diferenciar de un jardinero imaginario o incluso de ningún jardinero?»¹²⁵. La actitud de los exploradores deriva de dos tipos de comprensión experiencial. El escéptico desea una verificación objetiva. Sin ella resulta imposible discernir la verdad o realidad de lo divino. También el creyente parece desearlo, Pero luego descubrimos que su fe se mantiene precisamente allí, donde ellas faltan, postulando así un tipo de comprensión diferente, un ámbito de autenticación (verificación) superior. El problema no se juega en el campo de los datos, donde los dos ven lo mismo. Lo que difiere es la interpretación. El escéptico quiere mantenerse fiel a un tipo de verificación limitada, quiere mantenerse fiel en lo que llama mundo objetivo. Extrapolando desde esa perspectiva de una afirmación general afirma que «no hay ningún jardinero». Lo finito le resulta por sí mismo suficiente. No postula ni descubre en el jardín nada distinto¹²⁶. Pues bien, esa misma fidelidad a lo finito, interpretado ahora en otra profundidad como espacio de manifestación del misterio, es lo que guía el gesto del creyente. Su religión no es un desprecio negador de lo finito, sino todo lo contrario. Es amor a la belleza, a la hondura y al sentido que se dan en lo finito¹²⁷.

DEFINICION DE LA RELIGION Y DIFERENTES CIENCIAS QUE SE OCUPAN DE ELLA

El hecho religioso es tan complejo y rico y se ha manifestado de tantas maneras desde que aparece el «homo sapiens» que es muy difícil hacer una definición de la religión. Algunos, incluso, llegan a decir que es imposible y que, al tratar de definir a la religión, lo único que hacemos es presentar la nuestra, la occidental, porque es en occidente donde se reflexiona sistemáticamente sobre el fenómeno religioso, para imponer después este concepto, elaborado por nosotros, a las otras religiones, aunque no quepan en nuestro modelo, con lo que quedan distorsionadas despótica y artificialmente.

La palabra «religión» (*religio* en latín) es muy antigua. Ya Cicerón y Lactancio se ocuparon de su etimología y se preguntaron si las diversas etimologías suponían diversas formas de entender la religión. Pero puede decirse que hasta el siglo XVIII, coincidiendo con la Ilustración, no se estudió la esencia de la religión abstrayéndola de sus formas concretas con que se ha manifestado a lo largo de la historia. A medida que se van conociendo otros pueblos distintos de los occidentales después de los grandes descubrimientos, va cuajando en los ambientes laicos el concepto de religión natural aplicable a todas las religiones del mundo, precisamente porque es un concepto abstracto que pretende prescindir de todas las diferencias particulares tal como se manifiestan en las diversas religiones del mundo.

Esta idea de una religión natural y abstracta, aplicable a todas las religiones históricas, no llegará a presentarse de un modo coherente y sistemático hasta la aparición del deísmo inglés. Su primer representante fue E. Herbert de Cherburg (1581-1648), de quien E. Hirsch dice que con él comienza la filosofía de la religión independiente del cristianismo.

125. A. Flew, *Theology and falsification*, en A. Flew - A. MacInty, *New essays in philosophical theology*, London 1972, 96-97.

126. E. Tierno Galván, *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid 1975.

127. X. Pikaza, *o. c.*, 132-134.

En la Ilustración francesa, el concepto de religión general se transforma en el de una religión racional, de tipo ético, que intenta reemplazar a la religión cristiana. El cristianismo, tal como es visto en el sistema político-económico de finales del siglo XVII y principios del XVIII aparece como una concreción inevitable de la religión general, sobre la que recae el veredicto de «ideología» por cuanto encubre y justifica intereses profanos que no tienen nada que ver con la esencia de lo religioso.

La moderna sociología religiosa ha intentado aislar ciertos aspectos de la experiencia religiosa medibles cuantitativamente, como, por ejemplo, el hecho de que la religión pueda contribuir a la integración social de los hombres.

La idea, entrevista ya por la Ilustración francesa, de que la religión puede compensar necesidades y deseos psíquicos y mentales no cumplidos, aparecerá posteriormente como idea fundamental en la psicología religiosa a partir de Freud.

Ultimamente la sociología religiosa ha intentado combinar a nivel abstracto todos estos momentos del fenómeno religioso sometiéndolos desapasionadamente a las técnicas de la investigación. Pero se ha corrido el peligro de cosificar la religión al aislarla de sus manifestaciones concretas y diferenciales. De ahí una cierta tendencia en muchos sociólogos de la religión que en estos momentos tratan más bien de estudiar las religiones por separado y, en especial, el cristianismo. Se trata de una salida que le asegura a la sociología un objeto seguro y determinado, pero que nos hace caer en la tentación de identificar la religión del mundo occidental, o sea, el cristianismo, con la religión en general.

Se impone, pues, un estudio respetuoso y profundo al mismo tiempo de las diversas religiones, tal como han aparecido a lo largo de los siglos, que nos permita con toda honradez ver sus diferencias y sus puntos en común¹.

Dada la dificultad que encontramos para definir la religión, es natural que no sea fácil determinar cuáles son las ciencias que han de ocuparse del hecho religioso y cómo han de hacerlo.

1. J. Matthes, *Introducción a la sociología de la religión*, Madrid 1971, 41-50; cf. J. A. Newman, *El asentimiento religioso*, Barcelona 1960; R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris 1950; A. Brunner, *La religión*, Barcelona 1963; R. Panikkar, *Religión y religiones*, Madrid 1965; J. Grandmaison, *El mundo y lo sacro*, Estella 1970; M. Mauss, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona 1970; V. Bianchi, *The definition of religion. On the methodology of historical comparative research, in Problems and methods of the history of religions*, Leiden, 1972, 14-34; Varios, *Le sacré. Etudes et recherches*, Paris 1974; W. Dupre, *¿Qué es religión?*, en *Religión y futuro*, Salamanca 1975; Varios, *¿Qué es religión?*: Concilium 156 (1980); G. Bataille, *Teoría de la religión*, Madrid 1977.

Aunque los autores no están de acuerdo en definir la ciencia de la religión, cabe, sin embargo, afirmar, en una primera aproximación, que se trata del estudio ordenado y sistemático que da a conocer el hecho religioso en su propia estructura, aislándolo de cualquier otro fenómeno humano. Como sugiere R. Lawson, es el propósito nacido en occidente de organizar la materia y de tratar todos y solos los hechos religiosos².

Este deseo ha llevado a los investigadores a considerar el hecho religioso desde perspectivas muy diferentes. Por una parte estudian escuetamente las relaciones que unen al hombre histórico con una realidad superior. Por otra, analizan las causas de estas relaciones, sus manifestaciones históricas y la influencia que ejercen en el comportamiento humano a nivel individual y colectivo. Pero, mientras en unos la formalidad religiosa ocupa el centro de sus investigaciones, en otros, sin embargo, es tratada desde una óptica marginal y periférica. En el primer caso tenemos la ciencia de la religión propiamente dicha. *Religionswissenschaft*, como la llamó M. Müller en 1867 y que M. Eliade traduce por «Historia de las religiones» en sentido amplio, comprendiendo la historia, la ciencia comparada, la fenomenología de la religión y hasta una posible interpretación de la misma a nivel racional³.

Esta amplitud con que se presenta el hecho religioso nos da a entender que no es fácil ofrecer desde el principio una definición isomorfa de la ciencia de la religión. Entre otras razones, porque los mismos autores no acaban de ponerse de acuerdo a la hora de determinar el aspecto concreto bajo el cual hay que enfocar este hecho, así como el método científico que debe seguirse. De ahí que nos encontremos con una variedad terminológica inmensa, como lo demuestran los siguientes casos. G. van der Leeuw, por ejemplo, habla de «fenomenología de la religión»⁴, mientras que M. Eliade lo hace de «historia de las religiones»⁵, R. Pettazzoni de «ciencia de las religiones»⁶, J. Wach de «tipología de la religión»⁷, R. Otto de «racionalidad e irracionalidad de lo religioso»⁸.

H. Desroches cifra esta equivocidad en el hecho de designar con el mismo vocablo operaciones de signo científico tan diverso como son los saberes tutelados por principios filosóficos y teológicos, y los conocimientos basados exclusivamente en la observación de los hechos recogidos por la historia, por la etnología y por la sociología⁹.

M. Müller distingue dos procedimientos a seguir. El primero, objetivo y científico, parte del análisis de los textos y da a entender el tiempo, el lugar y las modalidades de las diversas creencias. Presenta el hecho religioso tal como aparece en la historia. El segundo, filosófico y teológico, pretende clarificar el significado y alcance de la idea de lo divino en su relación con el hombre desde

2. N. D. Lewis-R. Lawson Slater, *Religiones orientales y cristianismo*, Barcelona 1968.

3. M. Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris 1971, 17, n. 1; L. Duch, *Ciencia de la religión y mito*, Montserrat 1974, 19-23; H. Desroches, *L'homme et ses religions*, Paris 1972, 115-116 (ed. cast.: *El hombre y sus religiones*, Estella 1974); M. Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid 1978.

4. G. Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, México 1964.

5. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid 1974.

6. R. Pettazzoni, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni e di mitologia*, Roma 1946.

7. J. Wach, *Types of religions experience: Christian and non christian*, Chicago 1957.

8. R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional de la idea de Dios*, Madrid 1965.

9. H. Desroches, o. c., 116.

criterios ideológicos previamente establecidos. Estos dos modos de tratar la religión dan origen a dos disciplinas diferentes: la historia general o estudio comparado de las religiones, y la filosofía de la religión¹⁰.

Pero no hay que olvidar que en el estudio de esta clase de hechos interviene siempre un factor determinante, a diferencia de los demás fenómenos naturales; el hecho religioso no se ofrece al observador de una forma totalmente aséptica. Debido a un movimiento de empatía, el investigador proyecta sus propias vivencias sobre el hecho estudiado y se ve obligado a juzgarlo desde el prisma de su criterio personal influenciado por sus propias creencias. Sin pretenderlo, está tendiendo un puente entre lo que llama ciencia de la religión y comprensión filosófica¹¹.

Tendencias básicas en la aproximación científica a la religión

Existen tres tendencias básicas en la aproximación científica a la religión: la tendencia fenomenológica, la tendencia estructuralista y la tendencia historiológica.

Tendencia fenomenológica

Los partidarios del tratamiento fenomenológico de la religión pretenden aislar lo peculiar y distintivo del fenómeno religioso, prescindiendo de las circunstancias históricas en que se desarrolla. Ven en el sentimiento el elemento constitutivo de la religión o al menos el más importante. Y llegan a este resultado no por el camino de la racionalidad, sino por una especie de sintonía connatural. Más allá de toda controversia metafísica o histórica buscan lo que constituye, según ellos, el núcleo del fenómeno religioso, su vivencia emocional.

Los representantes más destacados de esta tendencia fenomenológica son: P. D. Chantepie de la Saussaye¹², J. Wach y G. van der Leeuw.

La fenomenología de la religión parte de la dialéctica esencia-manifestación, en la que la conciencia intencional del sujeto desempeña un papel decisivo¹³.

10. H. D. Lewis - R. Lawson, *o. c.*, 11; J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Madrid 1973.

11. J. de Sahagún Lucas, *o. c.*, 14-17; cf. Varios, *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris 1970; B. K. Malinowski, *Magia, ciencia, religión*, Barcelona 1974; M. Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid 1978.

12. P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Freiburg 1887.

13. J. de Sahagún Lucas, *o. c.*, 21-24.

Tendencia estructuralista

Esta tendencia se caracteriza por situar el hecho religioso en la estructura de base. Se pretende con ello descubrir la falsilla que sirve de matriz invariablemente y de un modo constante y siempre repetido de las distintas manifestaciones del fenómeno religioso. La historia aquí prácticamente no tiene sentido en sí misma y no es sino una serie de manifestaciones de lo estructuralmente prefijado con anticipación. La estructura de base vendría a ser algo así como las líneas maestras que constituyen el fenómeno religioso. Este, en efecto, no hace a lo largo de la historia sino ir recreando constantemente lo que ha venido ocurriendo desde el principio. Esto es lo que Eliade trata de demostrar en su libro *El mito del eterno retorno*. Pasando por encima de la historia, se propugna la vuelta al tiempo mítico que existió en los orígenes. «Érase una vez». Este es el sentido y la función de los «arquetipos y repetición», subtítulo de la obra a que acabamos de aludir¹⁴.

El núcleo de lo religioso se proyecta así en un punto lejano de la prehistoria¹⁵. Por creativa que se sienta una religión no es en el fondo, otra cosa que la recreación de esa vivencia primitiva que se apoya y sustenta en la estructura base del hombre.

Según Eliade, la vivencia religiosa consiste en el convencimiento que tiene todo hombre de que tanto él, como su propia existencia son donación gratuita de un ser superior que lo fundamenta y hace vivir. Este convencimiento y sus consecuencias para la vida del hombre sobre la tierra constituye la constante histórica de todas las religiones a lo largo de los siglos desde la más remota prehistoria y constituye por eso el elemento específico de la ciencia de la religión¹⁶.

Así se comprende lo que Eliade intenta conseguir con la ciencia de la religión: aislar la estructura profunda y atemporal de las distintas manifestaciones religiosas. El investigador de las religiones tiene que emanciparse de la dependencia histórica, para, saltando por encima de las circunstancias episódicas, poder llegar a los valores religiosos permanentes y estructurales. De no hacer esto, se corre el peligro de que el núcleo fundamental de la religión quede eclipsado y oculto por elementos puramente aparentes y circunstanciales¹⁷.

14. M. Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Buenos Aires 1952.

15. G. Dumézil, *Los dioses de los indoeuropeos*, Barcelona 1971.

16. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid 1974, 59.

17. J. de Sahagún Lucas, *o. c.*, 247.

Tendencia historiológica

«En oposición a las posturas anteriores, esta tendencia concibe la religión como un fenómeno histórico más y, como tal, lo ve sometido a los vaivenes del tiempo, tanto en su origen, como en su formación y desarrollo. Hasta llegar a decir que las manifestaciones religiosas no son más que simples formas culturales o meras expresiones fácticas del encuentro del hombre con el mundo en torno¹⁸.

«Sólo la inserción de lo religioso en lo histórico y cultural permite interpretarlo correctamente y dotar a su conocimiento de carácter científico»¹⁹.

Integración de las ciencias que se ocupan de la religión

El ideal es que las diversas ciencias de la religión se integren entre sí, si no queremos caer en peligrosos reduccionismos tan frecuentes cuando se exageran las diferentes especialidades científicas. Ya Ortega y Gasset nos prevenía contra los desafueros de los «bárbaros especialistas», que saben mucho de lo «suyo», pero ignoran lo que ocurre a su alrededor, como si la realidad pudiera cortarse, igual que un queso, en porciones totalmente autónomas e independientes entre sí.

En este sentido, la ciencia de la religión debería ser una disciplina integradora a la que confluyan las diversas formas de acercamiento al fenómeno religioso.

M. Meslin insiste en que la ciencia de la religión debe situarse en la confluencia de distintas disciplinas: historia, fenomenología, psicología, sociología y filosofía, pero sin perder nunca su originalidad específica, dado que su objetivo, la religión, tiene unas características innegables e indiscutibles²⁰.

No es fácil realizar esta tarea integradora de las ciencias que se ocupan de la religión. Existe un primer paso a dar que es la aproximación fenomenológica. Sobre ese plano opera la ciencia. Más tarde habrá que hacer un esfuerzo por tocar fondo mediante la reflexión filosófica y, finalmente, se ha de estar a la escucha de lo que Dios dice por medio de la teología. La integración de todos estos saberes, tan

18. R. Pettazzoni, *La scienza delle religioni e il suo metodo*: Scientia 7 (1913) 239-347; Id., *La formazione del monoteismo. Il problema di Dio*, Roma 1949; Id., *Il metodo comparativo*: Numen 6 (1959) 1-14.

19. J. de Sahagún Lucas, *o. c.*, 27-28.

20. M. Meslin, *Pour une science des religions*, Paris 1973, 152 (ed. cast.: cf. nota 11).

distintos entre sí, resulta una operación sumamente compleja y, en ocasiones, arriesgada.

Aproximación fenomenológica

Esta se ha de llevar a cabo en un clima de absoluta neutralidad. Hay que dejar que la experiencia religiosa sea ella misma, aceptada en su extrañeza, respetarla en su peculiaridad, escudriñarla en cada uno de sus rasgos, elementos y matices. Por teoría de la ciencia y por principios de la hermenéutica sabemos que no existe una lectura totalmente neutral y no participativa de los hechos. Influidos con la vista aquello que miramos. Conscientes de ello, añadiremos que ese influjo habrá de ser en lo posible respetuoso. Sólo quien comience valorando el hecho y no pretenda definirlo y prejuzgarlo de antemano acabará por comprenderlo.

Análisis científico

Antes de nada habrá que someter el hecho religioso a los métodos de análisis de lenguaje, para controlar así el campo y variabilidad de sus significaciones. Habrá que situar la religión ante los focos de la sociología, en plano de búsqueda psicológica. Sin embargo, muchas cosas —las más interesantes— rebasan la ciencia. Más allá del análisis lógico, sociología y psicología hay un hecho religioso que interroga y enriquece, que transforma y fundamenta la existencia de los hombres. En efecto, la experiencia religiosa es el lugar privilegiado de emergencia de sentido y de visión totalizante de nuestro paso por la tierra.

Reflexión filosófica

Ningún principio, acontecimiento o sistema ha logrado interpelar al hombre con la fuerza y la insistencia del enigma religioso. Una y otra vez, los filósofos se han visto impulsados a estudiarlo, retomándolo con fuerza.

Profundización teológica

Hay un último nivel, el de la teología, que, sin destruir los planos anteriores, sitúa a la religión a la luz de la revelación de Dios en Cristo²¹.

21. X. Pikaza, *o. c.*, 17-18.

1. Fenomenología de la religión

La fenomenología religiosa estudia el fenómeno religioso como un hecho humano que ofrece diversos aspectos y perspectivas. La fenomenología de la religión no sólo nos permite situar una determinada experiencia religiosa, sino también verla dentro del conjunto que integra el mundo de lo que llamamos «religión».

La enorme variedad que descubrimos a lo largo de los siglos en las manifestaciones religiosas de la humanidad hace muy difícil encontrar lo que podríamos llamar base común de la experiencia religiosa y que sería la misma para todas las religiones en que se ha manifestado el sentimiento religioso de los hombres. ¿Pueden comprenderse bajo el mismo término sin caer en el equívoco fenómenos tan distintos como la ingenua creencia del «primitivo» en seres superiores y su temerosa e interesada relación con ellos, y la adoración puramente desinteresada de Dios en espíritu y verdad que propone el cristianismo? ¿Qué tiene que ver, en realidad, el ideal de identificación con el absoluto y de disolución en él que persigue el brahmanismo y el diálogo interpersonal, basado en el amor y la disponibilidad a Dios, que proponen el judaísmo, el cristianismo y el Islam?

A pesar de las diferencias religiosas que descubrimos a lo largo de los siglos entre los diversos pueblos que han habitado antes de nosotros, sin embargo creemos que es posible hacer una historia religiosa de la humanidad. Es cierto que las diferencias entre unas religiones y otras son importantísimas. Pero hay algo de común en todas ellas: una idéntica dimensión de lo humano en su apertura religiosa. Y es este precisamente el mayor servicio que ha prestado la fenomenología a la religión. La fenomenología religiosa, en efecto, ha puesto de relieve la estructura religiosa que subyace bajo las más diferentes religiones por distintas que nos parezcan a nivel superficial. Es lo que podríamos llamar el misterio clave del mundo religioso.

De entrada, si sabemos penetrar en lo hondo, más allá de los simples gestos exteriores, todas las religiones presentan un cierto «aire de familia». Claro que esto es sólo una impresión inicial. Mucho más difícil es precisar en qué consiste precisamente ese «aire». Para Söderblom la religión es esencialmente una «relación con lo sagrado», con lo santo. Lo sagrado es el clima que envuelve todas las manifestaciones del fenómeno religioso. Su descripción puede ayudarnos a concretar en qué consiste ese aire de familia que tienen entre sí todas las religiones.

Describir en qué consiste lo sagrado no es fácil. Hay que acercarse a las cosas y personas sagradas con un infinito respeto. De lo

contrario lo profanaremos sin duda alguna. Igual que Moisés tendremos que descalzarnos antes de aproximarnos al mundo de lo santo. La fenomenología ve en lo sagrado una especie de ruptura de nivel, que comporta una profunda transformación, no sólo de la conducta del hombre, sino también de su misma existencia. El hombre santo no sólo va a hacer cosas distintas que los que no lo son, sino que, incluso, va a ser radicalmente distinto que el resto de los hombres para quienes Dios no existe y la existencia es un fenómeno puramente profano observable de un modo empírico y cuantificable a nivel matemático.

Esa ruptura de nivel no nos trasplanta de este mundo a otro diferente del nuestro. Seguimos estando en la tierra, en esa misma tierra en que están los hombres para quienes lo sagrado no tiene significación ni relevancia. Pero la religión, sin sacarnos del mundo en que existimos, nos hace verlo con unos ojos nuevos y en una nueva dimensión. La existencia adquiere así un nuevo sentido. Frente a lo cotidiano de la experiencia profana, con su secuela de rutina y relativización de cada día, lo religioso nos sitúa en la esfera de lo incondicional y lo absoluto. Es cierto que cada día tiene su afán, pero, gracias a la religión, el hombre se abre a lo radicalmente último y trascendental.

Frente a la monotonía del tiempo ordinario, que rige en los días profanos, el día de la fiesta, el tiempo sagrado, es el día fasto o nefasto. El día en que hay que optar, fundamentalmente, por el sí o por el no a Dios. El día de la verdad definitiva.

R. Otto ha presentado lo sagrado como el «mysterium tremendum et fascinans», un misterio tremendo y fascinante al mismo tiempo²². Lo sagrado provoca una reacción ambivalente en el hombre. Ante la trascendencia absoluta el hombre se siente, por una parte, atemorizado, apabullado. Pero, por otra, experimenta en lo más profundo de su ser una fascinación extraordinaria. Este es el eco y la huella que lo divino deja en el hombre. Y es este rastro subjetivo el camino único que nos queda para vislumbrar la realidad inaccesible del misterio.

Gracias a esta experiencia el hombre presiente que lo divino es al mismo tiempo inaccesible y al alcance de la mano. Dios está ausente y presente, según lo veamos. Es lo «totalmente otro» y al mismo tiempo lo más cercano al hombre que podemos imaginar, incluso, más cercano que su propio yo. Dios es la realidad total que descubre al hombre su radical finitud y, a la vez, es el ser, bajo cuya dependencia el hombre llega a ser plenamente él mismo. En el vacío y la ausencia de Dios el hombre llega a experimentarlo tremendamente cerca y a su lado.

22. R. Otto, *o. c.*

El ser supremo no aparece como supremo más que en la medida en que el sujeto humano consiente en reconocerlo como centro, saliendo literalmente de sí mismo y renunciando a su posición de sujeto por medio de una actitud estática, abandonando toda pretensión de dominio dejándose dominar por Dios. En este sentido, el ser supremo es trascendente, no porque esté más allá de todas las realidades humanas, sino porque el hombre no lo descubre como tal sino en la medida en que está dispuesto a trascenderse, es decir, a descentrarse, para poner en Dios el centro de su vida.

El hombre religioso sabe que su conocimiento del ser supremo se expresa mejor que como un acto de conocimiento que él domina, como una toma de conciencia como consecuencia de una presencia iluminadora de Dios en lo más profundo de su ser. El hombre religioso conoce el misterio de Dios, podríamos decir, en la medida en que su presencia inaferrable le hace sentir su huella en la conciencia que el hombre tiene de su propia inconsistencia y finitud. El hombre sabe que es radicalmente menesteroso y su penuria existencial le lleva a abrirse a Dios.

Existir religiosamente significa saber —suprema forma de sabiduría— que la propia existencia es una gracia, un regalo, que hay que recibir de las manos de Dios con un profundo agradecimiento.

La religiosidad convierte al hombre en el lugar de manifestación de lo invisible. Por eso el hombre es solamente religioso cuando proyecta sobre el mundo, sobre las cosas, sobre sus actos y sobre las personas con quien vive la presencia invisible de la trascendencia²³.

Uno de los autores que mejor ha presentado la dimensión fenomenológica de la religión es sin duda alguna M. Eliade.

M. Eliade, pensador rumano, nacido en 1907, consagra su vida al estudio fenomenológico de la religión en Bucarest, París y Chicago. Su intento es conseguir una comprensión exacta del hecho religioso en su modalidad específica, esto es, en lo que tiene de original e irreductible a cualquier otro fenómeno humano.

La originalidad de este procedimiento metodológico consiste en descubrir el hecho religioso desde su inserción en el ámbito de lo sagrado. El examen de las manifestaciones religiosas o hierofánicas le permite a Eliade captar el meollo de la religión. Por este motivo no encontramos ninguna definición apriorística del hecho religioso en sus escritos, sino meras descripciones, que, aunque corresponden a hechos y modalidades que reflejan expresiones de situaciones históricas muy concretas, gozan, sin embargo, de unidad y universalidad porque expresan lo nuclear y formal del fenómeno.

23. J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios*, Madrid 1976, 29-38.

Las mediaciones hierofánicas permiten a Eliade concretar, en primer término, las características esenciales y los elementos fundamentales de lo sagrado. Estos pueden reducirse a dos principales: ruptura de nivel y realidad por excelencia. De ellos va a derivar, a su vez, la actitud religiosa del hombre como referencia a un ser superior y trascendente que orienta de forma definitiva la existencia humana. Mientras lo sagrado representa un orden o nivel ontológico especial, algo así como un ámbito nuevo de realidad, lo religioso, por el contrario, comporta una actitud o conducta específica del ser humano determinada precisamente por lo sagrado.

a) Elementos de lo sagrado

1) Ruptura de nivel ontológico

«Un objeto se convierte en sagrado en la medida en que se incorpora (es decir, revela) algo distinto de él mismo»²⁴. Pero esta incorporación hace que toda hierofanía muestre la coexistencia de dos realidades distintas, incluso opuestas, lo sagrado y lo profano, cuya paradójica coincidencia en un solo objeto representa una ruptura de nivel del ser, perfectamente captable incluso por el hombre de cultura primitiva y precientífica. En este sentido ha afirmado P. Tillich que toda realidad santa es una realidad ex-tática, en cuanto que posee una trascendencia interna más allá de su carácter formal y de su ser dado como objeto de cultura²⁵.

Aquí radica precisamente la distinción entre objetos sagrados y profanos. Mientras unos siguen desempeñando una función natural y ordinaria, a otros se les considera revestidos de una nueva dimensión, consecuencia de una selección que los dota de propiedades distintas a las normales. En una palabra, se han convertido en signos de un nuevo ser, lo sagrado, que «se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades naturales»²⁶.

2) Realidad por excelencia

El nuevo nivel ontológico descubierto revela una selección y apunta a un género de realidad más consistente y eficaz que la conocida en el mundo profano. En oposición a la deficiencia y

24. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid 1974, 36.

25. P. Tillich, *Filosofía de la religión*, Buenos Aires 1973, 70-76.

26. M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid 1967, 18.

caducidad del entorno mundano, el nuevo orden de ser se presenta al hombre religioso bajo el aspecto de perennidad, de fertilidad y de eficacia. De este modo lo sagrado equivale a plenitud o saturación de ser. Es la realidad por excelencia²⁷.

Esta plenitud ontológica no se recluye en su propio ámbito, antes bien ejerce una función fundante con relación al mundo y al mismo hombre. De ahí que cuanto más religiosa sea una persona, mayor es su convencimiento de inmersión en lo real y de objetividad y, por consiguiente, menor es el riesgo que corre de perderse en la inseguridad de su propio ser subjetivo. Esta convicción lleva a Eliade a afirmar que la sed de lo sagrado no es otra cosa que la manifestación de la nostalgia del ser que padece el hombre²⁸. «Todo hombre religioso se sitúa a la vez en el centro del mundo y en la fuente misma de la realidad absoluta, en la misma abertura que le asegura la comunicación con los dioses²⁹.

En el tiempo festivo, el hombre se retrotrae a los comienzos (in statu nascendi, in illo tempore = al principio, en aquel tiempo), encontrando de este modo la presencia de los dioses en el mismo acto con el que recupera al mundo en su pureza y frescura originales.

Como dijimos antes, uno de los autores que mejor ha descrito esta realidad misteriosa desde la vivencia que tiene de ella el sujeto religioso ha sido R. Otto³⁰. De él toma pie el mismo Eliade en su propósito de determinar e interpretar la actitud religiosa.

Otto llama a esta realidad lo numinoso y le asegura tres características expresadas por los siguientes términos: tremendo, misterioso, fascinante³¹.

Tremendo. Es la primera propiedad de lo numinoso a la que corresponde un estado de temblor, de pavor o de estremecimiento, experimentado por el sujeto ante la presencia de una realidad desconocida, absolutamente invisible y omnipotente. Otto designa esta realidad con términos de majestad tremenda, expresando con una sola categoría dos niveles ontológicos diferentes, pero relacionados entre sí. Por una parte, la inconsistencia del hombre en sí mismo; por otra, la realidad única y total del ser trascendente. De ahí el pavor y estremecimiento del ser humano ante la grandiosidad del ser que lo supera por completo.

Misterioso. Así como lo tremendo produce temblor y pavor, el misterio causa admiración y asombro, porque aparece como lo total-

mente otro, lo que rebasa el círculo de la comprensión racional y, por lo mismo, es irreductible a nada de lo conocido e inexpressable en conceptos y en palabras. De aquí brota precisamente el tercer aspecto o lo fascinante.

Fascinante. Ante este nuevo aspecto el sujeto humano emprende todo un proceso de acercamiento y de apropiación que culmina en dejarse poseer completamente por él, lo numinoso. Su posesión le proporciona un bienestar superior al de los bienes de este mundo.

b) *La actitud religiosa como modo específico de estar en el mundo*

Nacen así una antropología y una cosmovisión muy concretas y peculiares, porque el hecho religioso se constituye por la referencia del hombre a una realidad metaempírica dotada de capacidad suficiente para polarizar y orientar toda su vida. Ahora bien, la presencia de un modelo supraterráneo, aprehendido en las hierofanías, fija la atención del sujeto en una nueva meta de ser y de comportamiento, ya que el hombre sólo se reconoce como verdadero hombre en la medida en que imita el paradigma divino y aspira a ser distinto y superior a cuanto encuentra en el plano de la experiencia mundana³².

2. *Sociología de la religión*

Alemania con M. Weber, E. Troeltsch y M. Scheler, ha ido algún tiempo a la cabeza de lo que podríamos llamar sociología religiosa teórica. En los últimos tiempos, sin embargo, este papel rector lo ejercen sin duda alguna los países anglosajones y en especial los Estados Unidos³³. Allí, con el extraordinario florecimiento de la investigación social se ha desarrollado abundantemente el análisis empírico-descriptivo de la sociología religiosa. En Francia, coincidiendo con la explosión de la llamada «teología francesa» después de

32. J. de Sahagún Lucas, *o. c.*, 48-60; cf. H. Duméry, *Fenomenología y religión*, Barcelona 1968; G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, México 1964; I. Lepp, *Psicoanálisis del ateísmo moderno*, Buenos Aires 1963; G. Zilberg, *Psicoanálisis y religión*, Buenos Aires 1964; K. Riesenhuber, *Existenzerfahrung und Religion*, Mainz 1968; E. Fromm, *Psicoanálisis y religión*, Buenos Aires 1971; A. Vázquez, *Psicología profunda y ética*, Madrid 1970; A. Vergote, *Psicología religiosa*, Madrid 1969; Id., *Interprétation du langage religieux*, Paris 1974; G. Widergren, *Fenomenología de la religión*, Madrid 1976; J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 1978; P. F. Villamarzo, *Psicoanálisis de la experiencia ético-religiosa*, Madrid 1979.

33. E. J. Ross, *La sociología de la religión en los Estados Unidos*: Revista Internacional de Sociología 43 (1953) 59-77.

27. *Ibid.*, 20, 33, 96.

28. *Ibid.*, 94.

29. *Ibid.*, 69.

30. R. Otto, *o. c.*

31. *Ibid.*, 22-23.

la guerra y la floración de numerosas experiencias pastorales y misioneras, asistimos a la puesta en marcha de una interesante sociología religiosa de carácter práctico³⁴.

¿Cuál es la situación de la sociología religiosa en este momento? Algunos intentan hacer una sociología de la religión partiendo de la idea de que la sociología en cuanto tal no puede llegar a interpretar el núcleo esencial del fenómeno religioso, que es inaccesible en absoluto al análisis sociológico. Da lo mismo que el sociólogo piense que la religión es una realidad psicológica inaccesible a la sociología o que es algo trascendental inalcanzable a cualquier tipo de análisis racional del tipo que sea, no sólo el sociológico. En cualquier caso la sociología debe reducirse a estudiar fenómenos periféricos a la religión, esto es, los condicionamientos sociales que han influido en ella, en su origen y permanencia, aunque sin afectar lo que es esencial en su realidad nuclear³⁵.

Una sociología de la religión orientada en ese sentido tratará de exponer las distintas formas sociales de la religión a base de un amplio material de tipo histórico-descriptivo. En la mayoría de los casos este tipo de sociología no se contenta con describir la expresión social del fenómeno religioso, sino que tiene la secreta esperanza de llegar por este camino a explorar lo inexplorable y comprender lo incomprensible, vislumbrando en última instancia y como por una rendija un ángulo del misterio religioso.

Otros, en cambio, pretenden hacer una sociología de la religión definiendo desde el principio la religión en relación con la sociedad. Lo religioso no trasciende lo social. Es esencialmente una realidad social. Para Durkheim la religión no es otra cosa que la objetivación reguladora de la sociedad. Para Weber la religión es lo que da sentido a la sociedad. En cualquiera de los dos casos, la religión forma parte esencial de la sociedad y por eso es imposible concebir una sociología que no trate de la religión. La religión, en efecto, constituye una parte central de la sociología. No cabe la menor duda que en esta concepción de la sociología religiosa la religión ocupa un papel mucho más importante que en la concepción anterior.

En estos momentos existe una gran indecisión al respecto. No se puede llegar en la actualidad, según muchos, a una conclusión terminante de lo que debería ser una sociología de la religión³⁶.

Es indiscutible que entre la religión y la sociedad existe una interacción mutua. Basta echar una ojeada a nuestro alrededor para

34. B. Haering, *Fuerza y flaqueza de la religión*, Barcelona 1958, 29.

35. W. E. Muehlmann, *Elementare Fragen einer Soziologie der religion*, en *Probleme der religionssoziologie*, 50.

36. P. H. Vrijhof, *Was ist Religionssoziologie*, 1962.

comprobar que las formas de religiosidad se diversifican claramente bajo el influjo de las realidades sociales. Y, por el contrario, también es evidente que ciertas realidades sociales responden a determinadas actitudes religiosas.

Teniendo en cuenta esto, podríamos definir la sociología religiosa del siguiente modo. La sociología de la religión estudia la influencia recíproca entre religión y sociedad, analiza —haciéndolo, desde luego, como ciencia empírica experimental— las interferencias recíprocas entre religión y sociedad y la subsiguiente creación de instituciones, valores y comportamientos científicos, que se derivan de esas interferencias.

Pero si analizamos detenidamente el objeto de la sociología de la religión, nos percataremos enseguida que presenta especiales dificultades. La realidad verdadera y última de la religión es indefinible. Para J. Wach la sociología de la religión no puede definir «la naturaleza y la esencia de la religión en sí misma», sino que tiene que presuponerlas «de alguna manera»³⁷. Según esto, sólo se puede hablar de sociología de la religión inadecuada e indirectamente, en cuanto que la sociología prescinde de lo que es estrictamente la religión y se ocupa exclusivamente de sus implicaciones y efectos sociales.

La investigación sociológica se limitaría así a la comprensión de las manifestaciones sociales de la religión, renunciando a penetrar en su núcleo esencial. Intentar hacerlo, con los medios de que dispone en cuanto ciencia empírica, sería salirse de su competencia³⁸.

Vamos a presentar sucintamente algunos de los estudios más importantes de la sociología religiosa.

E. Durkheim

M. Müller definió la religión como la capacidad, inherente al hombre, que el espíritu tiene para aprehender el infinito con nombres diversos y figuras cambiantes. Sin esta capacidad, no habría religión, ni siquiera en su forma más elemental de culto a los ídolos o fetiches. A poco que sepamos escuchar, percibiremos en toda religión el anhelo y el esfuerzo del espíritu humano por concebir lo inconcebible y expresar lo inexpressable. En cualquier manifestación religiosa, por sencilla que sea, existe una añoranza indiscutible de infinito.

Según esto, la religión consiste en un «no sé qué» incomprensible e indefinible, que trasciende los sentidos y la razón y que, por eso,

37. J. Wach, *Sociology of religion*, Chicago 1944, 4.

38. J. Matthes, *o. c.*, 13-19.

llamamos «misterio». Esta es más o menos la misma conclusión a la que llegan todos los que en materia religiosa se definen como agnósticos.

Prescindiendo de su carácter excesivamente general, las definiciones de la religión, que parten de este presupuesto, son falsas en un cierto sentido, porque atribuyen a los pueblos primitivos y a estratos populares de pueblos más avanzados algo que ellos no están diciendo. En efecto, para esos grupos sociales la religión no es un último recurso al que se acude cuando no queda otra solución al alcance de la mano. Todo lo contrario. Para ellos lo religioso constituye un modo normal y espontáneo de comprender el mundo en que viven. Nada para ellos tendría sentido, si se les quitara su vivencia religiosa.

Para el primitivo no existe lo «sobrenatural». Este concepto es relativamente reciente en la historia de la cultura y de la religión. Prácticamente aparece en su forma decisiva con santo Tomás y la aplicación que hace el doctor angélico del naturalismo aristotélico al misterio cristiano. Para los primitivos lo religioso es lo más natural del mundo. Multiplican inconscientemente los milagros, porque para ellos no hay secretos. Dios está al alcance de la mano y lo divino penetra e invade todas las realidades terrestres.

Según Durkheim la característica esencial de la religión es la obligatoriedad tanto en lo que se refiere a los mitos (pensamiento) como a los ritos (acción). Ahora bien todo lo que tiene carácter de obligatoriedad tiene un origen social. El único ser pensante con un poder superior al hombre es la sociedad. Según esto, es ella la que prescribe al creyente los dogmas que tiene que creer y los ritos que tiene que observar. El origen de la religión no está, pues, en los sentimientos individuales, sino en las ideas colectivas. El creyente se inclina no ante otros individuos ni ante simples fuerzas físicas. No se sentiría obligado a comportarse de un determinado modo. Los hombres religiosos se someten únicamente al dictado de la sociedad.

Según Durkheim son sagradas las cosas que han sido creadas directamente por la sociedad sin la contribución de nuestra experiencia personal, por ejemplo, las tradiciones, las ideas, las vivencias comunitarias, los sentimientos comunes, que por el sólo hecho de haber sido creados por el genio de la colectividad adquieren una especie de prestigio mágico. En cambio, todo aquello que ha sido pensado y experimentado por cada uno de nosotros carece de ese halo y es sencillamente profano. Está al alcance de nuestra mano y depende de nosotros. Lo otro se nos escapa y nos trasciende y es por eso «misterioso».

La religión propia y personal no es más que el aspecto subjetivo de la religión exterior, impersonal y pública. La conciencia social penetra

en el individuo, quien, a su vez, la modifica, a medida que la hace suya. Por mucho que el individuo se pierda en la sociedad, sigue conservando una cierta personalidad, vive a su manera la religión hasta cierto punto, pero siempre en relación con lo social³⁹.

Durkheim podría ser el representante clásico de la posición que renuncia a definir la esencia de la religión por motivos metodológicos y gnoseológicos. Durkheim mantiene su postura hasta el punto de que, en la mayoría de sus investigaciones, únicamente se pregunta por la significación estructural y funcional que para una sociedad tienen los fenómenos que en la misma se presentan como religión. Se evita, y hasta se rechaza, hablar explícita o implícitamente acerca de si la religión existe o no, en sentido propio, más allá del marco así establecido. Para el análisis sociológico la religión es significativa en la misma medida en que se manifiesta en la sociedad.

Como toda actuación social, también la actuación religiosa tiene carácter regulador, distinguiéndose de las restantes formas de actuación social únicamente por su referencia a un tipo especial de objetos, que Durkheim caracteriza como «cosas sagradas».

Para Durkheim la sociología de la religión es, por principio y necesariamente, una ciencia que estudia comparativamente lo religioso (en cuanto forma específica de actuación social de extensión universal) en su amplitud estructural de variación. Mientras Durkheim considera que el origen de la religión se encuentra en el carácter regulador de la actuación y del comportamiento sociales, y entiende que la conducta sacral no es más que una forma de conducta social especialmente efectiva desde este punto de vista, E. B. Tylor⁴⁰ trata de probar que la experiencia del sueño lleva al hombre primitivo a la hipótesis de un alma separada del cuerpo y que la aplicación de esta hipótesis a otros campos de experiencia del mundo y de la vida desemboca en el desarrollo de imágenes sobre Dios (animismo). B. Malinowski rechaza la tesis defendida por la mayoría de los evolucionistas (Tylor, Frazer, Lévy-Bruhl), según la cual la mentalidad primitiva tenía carácter prelógico, y la religión y la magia funcionaban en las culturas primitivas como sucedáneos de un saber imperfecto. Para Malinowski⁴¹ también en las culturas primitivas se encuentran técnicas estrictamente racionales de actuación económica y social, totalmente distintas de las prácticas mágicas. La función de estas últimas se limitaría a someter a una especie de pseudocontrol racional los acontecimientos no dominables, a fin de reducir al mínimo las conse-

39. E. Durkheim, *De la definición des phénomènes religieux*, en *L'Année sociologique*, Paris 1898.

40. E. B. Tylor, *Primitive culture*, London 1929.

41. B. Malinowski, *Magia, ciencia, religión*, Barcelona 1974.

cuencias desfavorables de tal imposibilidad de controlar determinados acontecimientos (angustia, inseguridad).

Todas estas tesis y antítesis —prescindiendo de los resultados concretos— revelan la problemática que se plantea justamente en la temprana sociología de la religión al acentuar en sentido evolucionista el punto de partida estructural-funcional. Hay que advertir que esta relación reaparece invariablemente en las últimas actitudes estructural-funcionales de la sociología americana de la religión, como se ve clarísimamente en el interesante ensayo de R. N. Bellah sobre «evolución religiosa»⁴².

En la reciente sociología americana de la religión, orientada en el sentido estructural-funcional, no siempre se mantiene el radicalismo y el universalismo de la concepción de Durkheim; más aún, ni siquiera se aspira seriamente a mantenerlos. Casi siempre se destacan ciertas funciones especiales de una sociedad, y no pocas veces se admite explícita o implícitamente que la existencia y esencia verdaderas de la religión quedan fuera de la esfera social, por lo cual sólo indirectamente caben en el esquema sociológico. De esta forma se atenta cada vez más contra la unidad metodológica y teórica de la concepción de Durkheim. Para J. Milton Yinger la religión es «un sistema de convicciones y prácticas mediante las cuales un grupo de hombres afronta los problemas últimos de la vida humana»⁴³. Esto significa, en primer término, que los problemas últimos de la vida humana se abordan y se resuelven en la interacción de los grupos sociales. Pero también significa que la sociología de la religión se ocupa de las influencias recíprocas entre religión y sociedad. Y desde el momento en que la esencia de la religión se traslada al dominio de la vivencia y del encuentro personal con los poderes sobrenaturales, la virtualidad enunciativa de la sociología de la religión se limita expresamente a efectos aislados de la religión.

Sorprende el hecho de que —a diferencia de lo que pasa en Durkheim— en las concepciones estructural-funcionales de la moderna sociología americana, se destaque el momento de las convicciones religiosas frente al de las prácticas religiosas. Uno se inclinaría a pensar que en este caso se da una «desestructuración o subjetivización de la concepción de Durkheim»⁴⁴.

42. R. N. Bellah, *Religious evolution: American Sociological Review* XXX (1964).

43. J. Milton Yinger, *Religion, society and the individual*, New York 1957, 9 (ed. cast.: *Religión, persona, sociedad*, Bilbao 1968).

44. J. Matthes, *Introducción a la sociología de la religión*, Madrid 1971, 19-29.

J. Wach

Wach comparte con Durkheim la idea de que la religión es un fenómeno universal⁴⁵. Como dice H. Bergson, «nunca ha existido una sociedad sin religión». Pero para Wach, a diferencia de Durkheim, la experiencia religiosa es una vivencia originaria que se sitúa antes y al margen de todas las relaciones sociales. Wach, igual que Otto, piensa que esta experiencia es algo constitutivo de la existencia humana, la necesidad que experimenta el hombre de «comunicarse con el infinito».

Esta vivencia religiosa original y con valor en sí misma tiene sin embargo implicaciones en lo social. Lo sagrado se expresa en lo profano, a nivel de pensamiento, de acción y comunitariamente. La ciencia se ocupa de estas implicaciones profanas. Y ahí surge la sociología religiosa. Esta se ocupa primariamente de la expresión de la vivencia religiosa en sus implicaciones sociales. Pero estas implicaciones de lo sagrado en lo profano son de carácter derivado. «La vivencia religiosa personal e interna es primaria y trascendente».

De esta forma para Wach, el objeto de la sociología religiosa no es «la religión», sino las «relaciones entre la religión y la sociedad». La religión precede y está más allá de lo que podríamos llamar manifestaciones sociales de la misma.

Esto nos plantea una pregunta fundamental: ¿Cómo puede esta religión universal y originaria ser objeto de análisis científico? Para Wach la sociología y también la psicología sólo pueden captar aspectos parciales de la religión, sin llegar a su meollo fundamental y básico. ¿Hay alguna manera de conseguirlo?

El único camino, según Wach, es integrar la sociología y la psicología religiosas en un marco más amplio, que sería el de una ciencia general de la religión. Por lo tanto, la sociología de la religión no es, en primer término, sociología de la religión, sino una contribución sectorial a una ciencia general de la religión. Y lo mismo podemos decir de la psicología religiosa.

La sociología de la religión no tiene sentido por el hecho de analizar la estructura social, como pretende Durkheim, sino en cuanto afronta el tema religioso como una totalidad que se descubre estudiando todos sus aspectos en conjunto. Esto supone un enorme esfuerzo de comprensión global. Pero dicha tarea no resulta nada fácil. El mismo Wach se pregunta por los criterios para determinar cuándo la experiencia religiosa es «auténtica». Y no sabe responder.

45. J. Wach, *Sociology of religion*, Chicago 1944.

La crítica aguda y, en ocasiones, agresiva del neopositivismo al historicismo y la fenomenología, ha dejado al descubierto este fallo⁴⁶.

M. Weber

A primera vista no aparece tan clara la distinción entre las posturas de M. Weber y Wach o Durkheim⁴⁷. También Weber parte como Wach y Durkheim del hecho de que la religión es un fenómeno universal y que existe también un concepto general de religión.

«Es imposible, dice, partir inicialmente de una definición de la esencia de la religión. En todo caso tal definición sólo podría darse al final de un análisis similar al que viene a continuación». Esto da a suponer que puede haber una esencia de la religión más allá o detrás de sus diversas manifestaciones sociales. Aunque nosotros, los sociólogos, dice, no tengamos nada que ver con dicha esencia de la religión, en realidad, lo que nosotros estudiamos es una «forma concreta de actuación social» de esa realidad trascendente que llamamos religión.

En cuanto tal, la vivencia religiosa «es evidentemente irracional como cualquier otra vivencia. En su forma suprema, la forma mística, es justamente la vivencia por excelencia y se caracteriza por su absoluta incomunicabilidad. Tiene un carácter específico y se presenta como conocimiento, pero es imposible reproducirla adecuadamente mediante nuestro aparato lingüístico y conceptual»⁴⁸.

Durkheim y Weber definen lo religioso de acuerdo con lo que en una sociedad aparece y se comprende como religioso. Para Durkheim la religión es un dato que analiza desde un punto de vista estructural-funcional, prescindiendo totalmente del sentido subjetivo que pueda tener. En cambio, Weber concede una gran importancia al sentido que el hombre religioso da a su opción y, utilizando el método comprensivo de la totalidad global, trata de iluminar aspectos esenciales de la religión.

Sinceramente es necesario reconocer que Weber no se distingue en su análisis sociológico de la religión por el rigor conceptual y metodológico característico de su sociología general. Lo que no quita mérito alguno a su tesis sobre las relaciones entre el protestantismo y el capitalismo, que le ha proporcionado a Weber una merecida fama⁴⁹.

M. Weber publicó «sus trabajos» sobre las religiones de China, la India e Israel con el título de *La ética económica de las religiones universales*. Este título parece presuponer que Weber pensaba estudiar, como hizo en el caso de la interrelación entre protestantismo y capitalismo, el condicionamiento económico del fenómeno religioso, pero no fue así. Sólo de pasada y en contadas ocasiones volvió a tocar este aspecto en sus estudios de sociología religiosa.

Lo que Weber quiso demostrar es que la sociedad aparece como el campo de batalla de grupos estamentales concurrentes. Tanto las convicciones religiosas como las instituciones sociales dominantes serían, según Weber, restos de pasadas luchas en que intervinieron «hombres que sufren, que aspiran, que actúan». Esto explica quizás por qué un hombre como Weber, que tanto se interesó y, por cierto, apasionadamente, con los acontecimientos históricos de su época, haya dedicado tiempo y pasión al estudio de fenómenos sociales de hace 2.500 años.

Según Weber, la renovación religiosa se produce siempre en los países limítrofes de los grandes imperios. Nunca en estos mismos. Por la sencilla razón de que en los grandes centros culturales y de poder estaban convencidos de su superioridad apabullante y no había en ellos la posibilidad de un nuevo planteamiento de la vida y de la visión del mundo y de la historia. Sólo tenían capacidad de asombro hombres, que viviendo en pueblos más pequeños y menos instalados, vivían sin embargo cerca de los grandes núcleos culturales y de poder político y económico.

Especialmente lúcido es el análisis que Weber hace del puritanismo calvinista y de su influencia en la aparición del capitalismo. El puritano, en general, se distingue por su actitud negativa frente al arte, la sexualidad y la amistad. Rechaza los mitos y los símbolos. Desprecia la pobreza y la miseria. Desconfía de las relaciones humanas interpersonales y prefiere poner su confianza en las normas jurídicas. Por todo ello el puritano se siente tremendamente solo. Es pesimista y no se deja impresionar por los sueños, las utopías y las ilusiones. Los puritanos únicamente son capaces de entregarse a sí mismos y a su propio trabajo. En este sentido son tremendamente exigentes. Pero rechazan toda alegría sensual y cualquier tipo de placer profano. No pueden permitirse esos lujos. Y, lo que es peor, son incapaces de amar al prójimo verdaderamente. No comprenden las debilidades ajenas. Y persiguen con odio a los que consideran pecadores. Por eso nada de extraño que, al encontrarse con pueblos culturalmente inferiores, como los indios de América del Norte, los exterminaran sin compasión. El puritano calvinista vive obsesionadamente preocupado de salvar su alma ante un Dios implacable y frío,

46. J. Matthes, *o. c.*, 25-28.

47. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1964: Segunda parte, capítulo 5: Tipos de socialización religiosa.

48. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1920, 112.

49. J. Matthes, *o. c.*, 29-33.

que trasciende de tal modo al hombre y sus humanas limitaciones, que termina por convertirse en un ser inhumano⁵⁰.

H. Schelsky

Desde finales del siglo pasado la sociedad ha cambiado profundamente. Y este cambio se ha acentuado sobre todo con motivo de las dos guerras mundiales. Se trata, según Schelsky, de un mundo que ha surgido a través del cristianismo y que no puede entenderse sin el cristianismo que le ha servido de caldo de cultivo. No podría, por ejemplo, haber nacido en el África negra o el Extremo Oriente. Pero ese mundo en sí mismo ya no es cristiano en cuanto tal.

No puede decirse sin más que el cristianismo ahora se encuentra enfrentado a un nuevo paganismo. Esta comparación olvida que el cristianismo actual no presenta como hace veinte siglos una buena nueva o noticia de salvación (evangelio) a un mundo antiguo, sino que, por el contrario, lo que hace el cristianismo actual es brindar una verdad antigua a un mundo socialmente nuevo.

El cristianismo tiene que aceptar, si es realista, que existe sociológicamente hablando un mundo nuevo, que ha surgido de un ambiente cristiano, pero que vive autónomamente en relación al cristianismo. Es un mundo secularizado consciente de su mayoría de edad.

Por eso el cristianismo tiene que saber romper con su pasado social, si quiere adaptarse a la nueva situación. Lo que no significa una adaptación conformista que le llevaría a dejar de ser él mismo en su contenido esencial. El cristianismo debe vivificar y dar eficacia a verdades salvíficas trascendentes e intemporales frente y en oposición al mundo y a sus estructuras sociales condicionadas por el tiempo. Si el cristianismo se dejase absorber por la sociedad moderna, en un intento acomodaticio y superficial, al espíritu del tiempo, renunciaría a ser él mismo y no tendría nada que decir ni hacer aquí y ahora.

La adaptación, según Schelsky, afecta solamente al proceso de modificación de las formas fenoménicas sociales del cristianismo. Por eso, no es tarea del sociólogo determinar el núcleo salvífico del cristianismo. En esta nueva configuración social que debe intentar el cristianismo para adaptarse a los nuevos tiempos, la vida religiosa en cuanto interioridad de la fe no es objeto de la sociología.

La sociología de la religión es absolutamente incapaz de responder a problemas generales como el del «destino del cristianismo», «la fe del hombre moderno»...etc. Estas pretensiones ingenuas y absolutistas quitan credibilidad a la ciencia. La sociología religiosa tiene

50. *Ibid.*, 154-166.

algo que decir, pero si se mantiene en su campo y no pretende invadir otras parcelas que desbordan su competencia.

La sociología religiosa tiene que ser consciente de su carácter fragmentario y sectorial frente al proceso general de la discusión entre la religión y el mundo moderno⁵¹.

T. Luckmann

Según Luckmann, el individuo llega a convencerse de que su vida tiene sentido en tanto en cuanto ésta queda referida a algo que objetivamente se presente al hombre como trascendente. Esta visión trascendente del mundo es premisa imprescindible para que el individuo conciba como totalidad biográfica de sentido toda una serie de situaciones inicialmente absurdas. En cuanto complejo histórico de significaciones, esta visión del mundo abarca todo el curso vital del individuo y de las diversas generaciones que se han sucedido unas a otras a lo largo de la historia. Sólo gracias a esta experiencia histórica la humanidad ha podido trascender su nivel de naturaleza, de algo, para convertirse en un conjunto de personas, de águenes, que desbordan el contexto de unas situaciones precarias e insatisfactorias, para llegar a ser un conjunto histórico de significaciones en cadena.

En este sentido la visión trascendente del mundo y de la historia cumple una función esencialmente religiosa y es la forma social básica de la religión. Esta forma social básica de la religión es universal y aparece en todos los pueblos del mundo.

La socialización religiosa consiste en apropiarse la visión del mundo en su totalidad. Socialmente, esta visión del mundo puede objetivarse de maneras diferentes, lo que da lugar a las diversas manifestaciones de la religiosidad, que se transmiten de generación en generación.

De ningún esquema interpretativo aislado se puede decir que cumple una función religiosa. Es más bien la totalidad de la visión del mundo, como conjunto, la que configura el fenómeno religioso desde el punto de vista social.

El ámbito de realidad que trasciende el mundo cotidiano es captado como misterioso y distinto. Mientras que la vida cotidiana tiene un carácter «profano», la realidad trascendente puede calificarse de «sagrada».

La conservación del cosmos sagrado como una realidad social y su transmisión de generación en generación depende de procesos sociales generales, más que de procesos institucionalizados de una

51. *Ibid.*, 250-275.

manera específica. Sin embargo, constatamos que cuanto menos simple es una sociedad, tanto mayor es la probabilidad de que se desarrollen en ella instituciones especiales que favorecen la objetividad y validez del cosmos sagrado. En las llamadas culturas superiores, el cosmos sagrado se basa, en general, en instituciones más o menos independientes de los procesos sociales generales, como el parentesco o las estructuras políticas y económicas. Las culturas superiores de oriente, de Europa y del continente americano tienen una forma u otra de sacerdocio institucionalizado, pero la definitiva y completa institucionalización específica de la religión y su autonomía frente a los procesos sociales generales se produce exclusivamente dentro del judeocristianismo y, en menor grado en el Islam.

La especialización institucional, en cuanto forma social de la religión, se caracteriza por la cristalización del cosmos religioso en una doctrina de formulación coherente, por la estructuración de funciones religiosas autónomas, por la defensa coercitiva de la ortodoxia doctrinal y la pureza ritual y por la aparición de organizaciones eclesásticas.

Sólo cuando la religión se concreta en instituciones sociales especializadas, puede llegarse a un choque entre religión y sociedad. La historia de las llamadas culturas superiores demuestra que entre religión y sociedad cabe toda una serie de relaciones que van desde la adaptación hasta el conflicto. Pero, si la religión no ha llegado a especializarse institucionalmente, entonces la religión se diluye en la sociedad, identificándose hasta cierto punto con ella, aunque proporcionándole una visión global del mundo⁵².

A. Fierro

En 1979 publica A. Fierro su libro *Sobre la religión. Descripción y teoría*. «No es seguro que haya dioses, dice A. Fierro, más bien se antoja dudoso; pero religiones, esas sí que las hay y son de este mundo. El cristianismo como parte de la sociedad occidental es lo que se describe en este libro, precedido por una crítica de la teoría de la religión y desembocando en una teoría general de los símbolos»⁵³.

Aranguren, en el prólogo al libro, resume el pensamiento de Fierro. «Religión no es el género, una de cuyas especies sería el cristianismo, sino al revés, una categoría elaborada por generalización de lo cristiano».

52. T. h. Luckmann, *La religión invisible*, Salamanca 1973; cf. J. Matthes, *o. c.*, 204-220.

53. A. Fierro, *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Madrid 1979.

El cuerpo del libro se dedica al desarrollo de la teoría social del cristianismo. El cristianismo es su historia entera, bipolar, dialécticamente desdoblada. Cristianismo es ortodoxia y heterodoxia, iglesia y secta, religión clerical y popular, evangelio y sincretismos paganos o culturales, sacerdocio y profetismo, institución y fraternidad.

Hay que reemplazar el estudio de la religión por el de la simbólica. ¿Qué es simbolizar? Dotar de significado, de sentido, a un acto, a la praxis de la vida en su totalidad, mediante la presencialización a través del símbolo, que es siempre material, observable, de una ausencia, aquella a la que apuntan las prospecciones y las profecías, las expectativas y las esperanzas, y en el límite, a lo absolutamente imposible de aprehender, a esa cifra del interés supremo que llamamos Dios⁵⁴.

a) Problemática sobre la religión

Si el referente directo, reverenciado en las actitudes religiosas —sea Dios o los dioses, lo sagrado o el misterio, el absoluto o lo sobrenatural— es objeto sólo de creencia, increencia o agnosticismo, pero no de ciencia, las posiciones mismas religiosas constituyen en cambio hechos humanos y sociales, objeto posible de un discurso científico.

Un discurso teórico acerca de la religión trabaja sobre el postulado de que el hecho religioso no constituye un fenómeno autónomo o aislable, de que las creencias y prácticas religiosas sólo se comprenden y conocen plenamente cuando se las integra en la sociedad donde se producen, y de que los procesos de las tradiciones culturales, denominadas religiones, única y últimamente se explican al interior de procesos históricos que afectan a la totalidad de las respectivas culturas y sociedades.

La noción de religión o de lo religioso no constituye un concepto en sentido propio, es decir, un concepto analítico, sino solamente una notación descriptiva, un nombre colectivo, una etiqueta precientífica convencionalmente adosada a un paquete de fenómenos harto heterogéneos. Sobre la base de dicho criterio (objeto no demasiado amplio ni demasiado pequeño) y apreciación se adopta aquí una opción estratégica, es decir, metodológica, referente al modo de proceder. Consiste en proceder a la elaboración de una teoría social de lo religioso a partir de una religión concreta, el «cristianismo», y en una sociedad determinada, la de occidente; y eso, tomando en consideración los veinte siglos de historia de la tradición cristiana. En este

54. L. Aranguren, en Fierro, *o. c.*, *Prólogo* 9-11.

planteamiento el análisis y teoría del cristianismo preparan o sirven de introducción a un análisis y teoría de la religión.

La noción de religión sirve ante todo al objeto de conceptualizar las afinidades que el investigador occidental encuentra entre un fenómeno histórico tan importante en su propia cultura, como es el cristianismo, y otros fenómenos, bien de otras sociedades, bien de la suya misma, con las que el cristianismo parece tener algo así como un común aire de familia.

El cristianismo no es una especie lógicamente determinable dentro del género, definido previamente, de la religión. Todo invita a presumir lo contrario: que la religión aparece como nombre genérico y vago para señalar un conjunto bastante heterogéneo de fenómenos que tienen mucho o poco parecido con el cristianismo.

Los discursos a propósito de la religión en general y del cristianismo en particular pueden quedar agrupados en estas clases:

Autoconciencia reflexiva (teologías) producida en el interior de la propia tradición religiosa. Existe también una teología filosófica (Espinosa, Hegel).

Ausencia de pronunciamiento respecto a la realidad última afirmada por la tradición religiosa, tratando, sin embargo, de introducirse en ella, de comprenderla como ella a sí misma se comprende y de recuperar su esencial intención (fenomenologías filosóficas). Próximo a este discurso encontramos la aplicación a la religión de la filosofía lógica del lenguaje.

Análisis descriptivo y empírico de los fenómenos religiosos, mediante la historia, la psicología y la sociología aplicadas al cristianismo, y la antropología cultural, que ha estudiado sólo religiones y fenómenos menos complejos que los occidentales (ciencias empíricas).

Explicaciones generales que estudian la religión a través de unos conceptos o hipótesis globalizantes de los hechos, como la infraestructura económica de Marx o la pulsión subconsciente de Freud. La conciencia en general y también la religiosa no tiene valor absoluto como pretende, sino que es un fenómeno de superficie cuya clave hay que buscar en otro sitio (teorías).

Es necesario hacer una crítica de estos discursos, si queremos llegar a proyectar una sociología verdaderamente científica.

1. *Crítica de las «teorías globales»*. Marx y Freud han sido extraordinariamente lúcidos en el análisis de los fenómenos religiosos, pero han sido parciales en el objeto de este análisis. Para Marx la religión es la del Estado en tiempo de la restauración y para Freud es la patología. Esto les lleva a conclusiones simplistas. Se parte de *a-prioris* sin base en la realidad. Esta supeditación de la investigación

histórica de la religión a la teoría queda patente en el dogmatismo de Lenin y Kautsky. Y, si los sociólogos critican el discurso teórico marxista como pseudocientífico, entonces los marxistas se refugian en el cómodo expediente de calificar de ideológico-burgués el método de la sociología.

2. *Crítica de las teologías y filosofías*. El carácter circular (comprender para creer y creer para comprender) es inherente a la teología dogmática y también en cierto modo a la fenomenología. Su criterio hermenéutico común es el de no interpretar el hecho religioso por nada externo a él, sino comprender la religión por la religión misma.

La hermenéutica pretende ser una autointerpretación, un espacio cerrado en sí mismo. Como abstracción está bien, pero esta abstracción es artificial, si no se abre a las ciencias y a las teorías en una totalidad más amplia.

3. El proyecto de A. Fierro es el siguiente:

Conocer la religión. Más allá de la descripción, comprensión y autointerpretación, para llegar a una verdadera explicación científico-teórica exige conocer sus relaciones a lo extrarreligioso, humano y social.

La formalización teórica del cristianismo tendría dos momentos sucesivos. El primero descriptivo (historia, psicología, sociología, teología, fenomenología). La teología insistiría en este sentido en la especificidad del fenómeno religioso concreto.

El segundo momento sería explicativo para estudiar las relaciones del fenómeno religioso con la totalidad social en que se inserta, mediante el estudio de las ciencias del hombre y de la sociedad y de las teorías que tratan de dar una explicación global del mundo (freudismo, marxismo, positivismo, estructuralismo).

Para empezar es preciso definir la religión, en concreto, el cristianismo, en términos empíricos, como todo y sólo aquello que de hecho ha derivado de Jesús de Nazaret, por sobrenombre el Cristo.

b) Descripción: fenómenos cristianos

Iglesia - secta. Las sectas aparecen como ramas desgajadas de las iglesias. Y, si no desaparecen, acaban por constituirse en iglesias en un par de generaciones. Las iglesias salvaguardan mejor la continuidad. Las sectas, mediante su oferta de alternativas, contribuyen a la innovación y la vitalidad. Las iglesias son contrarreformistas, pero asumen ciertas ideas de la reforma para ser eficaces. El propio cristianismo nace como una secta desgajada del judaísmo.

Cristianismo popular y cristianismo oficial. El cristianismo no se origina como religión popular (pueblos y religiones primitivos), aunque sí nace en un medio popular. La «buena nueva» es anunciada a los «pobres», pero no es de ellos mismos de donde sale. De ahí la dialéctica entre los «legítimos» pastores (religión oficial) y el pueblo de Dios (religión popular).

¿Hasta qué punto es «popular» el cristianismo? ¿Hasta qué punto es cristiano lo popular? ¿Hasta qué punto lo popular es un estímulo o un freno?

Establecimiento y mesianismo revolucionario. Desde el siglo XI hasta las grandes revoluciones, revolución y herejía han ido del brazo. En general la función de protesta religiosa y de cambio social la ha protagonizado el pueblo y el cristianismo popular, mientras las iglesias y la religión oficial han sido en general mantenedoras del orden establecido.

Referencia a Jesús. Cristianismo es el movimiento (todo lo) que viene de Jesús, el Cristo. Algunos piensan que el cristianismo y sobre todo las iglesias han traicionado a Jesús. Cierto que Jesús no fue un teólogo o un sacerdote profesional (tampoco fue un político). Pero hacia falta la iglesia (mínimo de estructura). La iglesia es impensable sin Cristo y a la iglesia oficial no se le pueden pedir imposibles (peras al olmo). Por eso en el cristianismo ha existido siempre la dialéctica entre mesianismo e institución. Gracias a ella ha sobrevivido el cristianismo durante veinte siglos. El cristianismo institucional ha garantizado la sobrevivencia y universalidad del evangelio. El cristianismo mesiánico no se explica adecuadamente *por* el eclesiástico, pero tampoco se explica *sin* él. Gracias a la iglesia conservamos el evangelio y a partir de él puede producirse el mesianismo en un contexto histórico determinado. En esta indefinida capacidad creativa radica el valor del cristianismo y la última razón de su supervivencia y perpetua juventud.

Revolución-liberación. La legitimación ideológica ofrecida al poder civil por el cristianismo oficial ha sido muy diferente en el imperio bizantino, en el feudalismo, en el moderno absolutismo religioso, en la restauración, en el imperialismo colonialista y en el neocapitalismo actual de la sociedad de consumo. Incluso en una misma época cambia de país a país, de conferencia a conferencia y de obispo a obispo.

El cuestionamiento de la sociedad lo hace el cristianismo de diferentes modos. Pablo VI presentó a la iglesia en la ONU (octubre de 1965) como «experta en humanidad», J.B. Metz como «institucionalización de la libertad de crítica» (Concilium, junio de 1968), Tarancón dice en sus cartas cristianas (5, 2, 1978): «Es conveniente

que alguien que está al margen de la lucha política y de los intereses económicos encontrados pueda realizar la misión de “conciencia crítica de la sociedad” y ese alguien es la iglesia».

Otros se pasarán clara o solapadamente a la revolución partidista y hasta violenta precisamente en el nombre de Jesús, lo que parece contradecir el carácter «básico» de la desestabilización evangélica.

c) Teoría de la religión

El discurso teórico estudia el objeto no sólo en sí mismo, sino en todas sus posibles relaciones, en relación con su exterioridad y también finalmente con su totalidad. La totalidad da razón de la particularidad y la singularidad. El «sí mismo» no se entiende sin lo «otro». Sólo se conoce realmente lo religioso cuando se le conoce en el sistema general de la sociedad y la cultura. Todo fenómeno, también el religioso, es, a la vez, reductible e irreductible, específico e inespecífico.

Cuando la teoría explicativa y crítica, en su tarea de «deconstruir» refiriendo los fenómenos a las condiciones externas de posibilidad, tropieza con algo así como la dureza de un núcleo resistente, irreductible a su análisis, entonces se contenta con registrarlo como un dato resistente a la disolución crítica.

Esta teoría no se apoya en la filosofía, sino en las ciencias humanas y sociales. No en las ciencias del hombre en general, como la lingüística o la psicología (hombre interior), sino en las ciencias sociales. Toda la evidencia acumulada por las ciencias humanas, incluida la psicología en su versión tanto psicoanalítica como conductista, refiere a la sociedad y a la cultura las claves de comprensión de los estados y procesos psíquicos. En consecuencia, una teoría de la religión o del cristianismo ha de constituirse precisamente como *teoría social*.

La teoría de la religión se ubica dentro de una ciencia general de la sociedad, hecha de historia, antropología y sociología, que apenas existe ahora como proyecto.

Sistema, estructura (estructuralistas) o totalidad dice más que la noción positivista de conjunto o agregado, que es una mera suma de partes. El conocimiento de cada elemento envuelve el de todos los demás. La racionalidad dialéctica se refiere no a una totalidad hecha, pero, sí, a una totalización histórica en curso.

A la postre sólo alcanzan el estatuto —siempre provisional y no definitivo— de teoría aquellas hipótesis capaces de *dar razón de la gran mayoría de los datos* a disposición.

Para Marx (materialismo histórico) «no es la conciencia de los hombres lo que determina su existencia, sino es su existencia social (infraestructura) lo que determina su conciencia». En cambio, para Weber, dechado del idealismo antimarxista, es indiscutible, además, la influencia de las ideas religiosas en el desarrollo económico. No hay que ser reduccionistas. «Nuestra intención, dice Weber, no es sustituir una concepción unilateralmente “materialista” de la cultura y de la historia por una concepción contraria de unilateral causalismo espiritualista. Materialismo y espiritualismo son interpretaciones igualmente posibles, pero como trabajo preliminar. Si, por el contrario, pretenden constituir el término de la investigación, ambas son igualmente inadecuadas para servir la verdad histórica»⁵⁵.

Cristianismo como «ideología» (Marx). Ideología es el hecho de considerar las ideas como entidades autónomas, resultantes de un desarrollo independiente y sometidas a leyes propias; es el desconocimiento o la inconsciencia de que las condiciones materiales de la vida de los hombres determinan en última instancia el curso de sus procesos mentales.

La ideología está supeditada consciente o inconscientemente al *interés social* (Habermas) o al *deseo* (Freud).

Para el marxismo el cristianismo es *a priori* una ideología y los marxistas se dispensan de comprobar críticamente esta afirmación. La dependencia de la ideología religiosa con respecto a la base social no ha de ser representada, como quiere el marxismo toscó, en categorías de influjo causal.

En la práctica, la investigación social no siempre puede zanjar si la dependencia en juego para cada caso concreto es de determinación o de simple condición. Para el marxismo ortodoxo, siempre habrá una predeterminación. Para mí, en general, simple condicionamiento. Lo religioso, aunque inserto en la trama social y condicionado por ella, es un fenómeno específico e irreductible. Para el autor «la materialidad de los procesos socioeconómicos rige en última instancia (queda entre paréntesis si con carácter determinante o condicionante) el curso de los procesos ideológicos religiosos».

Y, como desde del siglo I al XX ha cambiado fundamentalmente la base económica de la sociedad, ha tenido que cambiar necesariamente la ideología cristiana a pesar de las apariencias en contra. Los teólogos lo niegan diciendo que ha cambiado la terminología e incluso la instrumentación conceptual, pero no la realidad mística de fondo, que se ha ido encarnando en las diversas situaciones históricas. La semilla es la misma. Lo que ha cambiado es el tiesto.

55. M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona 1969, 161-162.

Concepto formal y conceptos materiales de Dios. Existen muchos y contradictorios conceptos materiales de Dios —el Dios de los señores y de los pobres, el de los diversos cristianismos nacionales (Dios está con nosotros), el del inquisidor y el hereje— y sirven a intereses y fines sociales diferentes. ¿Qué hay en común detrás de todos estos conceptos materiales de Dios? San Anselmo propone un concepto formal «*Id quo maius cogitari nequit*». No se dice qué o quién es Dios. Sólo se alude a él en términos formales: «No se puede pensar nada mayor». Esta definición formal de Dios puede luego quedar llena con identificaciones y contenidos distintos (los diversos conceptos materiales) o puede quedar vacía (agnosticismo).

El concepto formal de Dios nos lleva a la superación de los intereses determinados de grupo, clase y nación, a un nivel universal, y nos lleva, quizás, a romper con la noción misma de interés, exigiéndonos dar la vida desinteresadamente por él.

d) La práctica simbólica

Para el autor, el marxismo debería considerar a la religión no sólo como una ideología, sino también como una «praxis», cosa que no ha hecho hasta ahora.

La crítica marxista en vez de situar a la religión entre otras instancias ideológicas o de la superestructura, tales como el poder político, el Estado o el derecho, lo equipara con la filosofía, ubicando a ambas en el estrato ideológico más abstracto y remoto de la realidad social, cuando en realidad la religión más que una doctrina es una praxis. Resulta por lo menos chocante e irónico que una corriente de pensamiento como la originada con Marx, que encarece la hegemonía y el primado de la práctica frente a las ideas y a los discursos, pase de largo descuidadamente ante los contenidos prácticos de las tradiciones religiosas, para detenerse en el solo examen de sus contenidos ideológicos.

En este sentido, tienen un gran valor los *símbolos religiosos*. La producción de símbolos parece responder a necesidades individuales y sociales más profundas, primarias e incluso materiales que la producción de ideologías. El hombre es un animal simbolizador en relación con instancias de su necesidad o de su «eros», que en ningún modo son derivadas de las instancias de trabajo, de la producción de bienes y de la economía, sino *de igual rango que éstas y no deducibles de ellas*. Los grandes sistemas simbólicos humanos de lenguaje, erotismo, arte y religión no pueden explicarse sobre el esquema base-ideología. De ahí la pobreza del marxismo al intentar explicar este

mundo simbólico, por ejemplo, la sexualidad o el arte. Y también la religión.

El rasgo distintivo o diferencial de la práctica religiosa parece residir en lo simbólico.

Teoría de la práctica. El motor de la práctica lo constituye la conciencia de la necesidad o de la contradicción entre las aspiraciones humanas y el estado de cosas en la naturaleza y la sociedad. Su meta o finalidad está en la satisfacción de la necesidad, la supresión de la contradicción, la constitución de un mundo más humano. La práctica se ordena, pues, a poner en armonía con el hombre el entorno social y natural (¿Lo ha hecho el comunismo?).

De ahí se deduce, según el autor, que la recta práctica no procede de una moral especulativa, supuestamente universal y en realidad ideológica, tal como la postulada por la ética tradicional cristiana o por la doctrina racionalista del derecho natural, ni tampoco decidida por las preferencias subjetivas y puramente individuales de cada cual, como supone el empirismo lógico, sino generada en el interior de la práctica misma, con lo que la práctica se juzgaría a partir de la práctica. Es un criterio de rectitud plenamente histórico. En cada momento y sociedad valdrá como recta praxis la que se ordene a la liberación de los hombres. Pero ¿qué liberación? ¿cuál es la recta praxis en Polonia hoy? El marxismo del autor le lleva a un callejón sin salida. La praxis tiene necesariamente que apoyarse en la verdad y no encerrarse en sí misma.

La práctica puede ser *económica*, o de transformación del entorno natural, mediante el trabajo, *política*, o de transformación del ámbito social, y *humana* de autotransformación del hombre (arte, ciencia, símbolos). Esta práctica metaeconómica y metapolítica ha sido cuestionada por cierto marxismo dogmático que la coloca en la ideología.

Símbolos prácticos. Por símbolo se entenderá aquí toda representación de una ausencia (Ruyer). Cualquier práctica humana contiene una dimensión simbólica, incluso la económica (bienes de prestigio, moneda). En estricto rigor, lo simbólico caracteriza a la praxis metaeconómica y metapolítica. El lenguaje y la ciencia constituyen sistemas de símbolos. Y lo mismo el arte. La creencia en ciertos seres o realidades, cuya existencia, presencia o actividad se postula pese a su invisibilidad, va necesariamente acompañada de simbolizaciones (religión). Estos símbolos tienden a dar sentido a la vida humana, transformándola de un modo significativo, si no quiere quedar vacía. El trabajo de simbolización atiende así a necesidades no satisfechas por el trabajo de producción de bienes ni tampoco por la práctica revolucionaria. La necesidad de sentido posee entidad autónoma metaeconómica y metapolítica.

Práctica cristiana. Los símbolos cristianos son lingüísticos (símbolos de la fe), ikónicos (cruz, imágenes) y prácticos o puestas en acción (liturgia, especialmente eucarística). Los símbolos cristianos pueden de hecho servir para lo mejor y lo peor, aunque no identificando lo mejor, como insinúa el autor, con el marxismo, sino con la auténtica promoción del hombre y de los pueblos.

e) Generalización del concepto vulgar de religión

La ciencia de las religiones —y dentro de ella, la definición de la religión— ha surgido de la lectura de ciertos fenómenos sociales a partir de la experiencia de la tradición cristiana —ya asumida, ya desechada por el investigador— y del descubrimiento de analogías significativas. Así se ha originado el concepto vulgar de «religión»⁵⁶.

3. Filosofía de la religión

La filosofía de la religión, pretende ir más allá de la fenomenología y la sociología religiosa, planteándose la cuestión radical de si Dios existe o no y de si, por lo tanto, la religión tiene o no sentido.

Como dice Martín Velasco «la filosofía de la religión debe intentar descubrir primero y fundar después racionalmente el contenido de verdad del hecho religioso al que se aplique. El carácter filosófico de esta reflexión le impone en primer lugar una exigencia crítica que va más allá de la simple descripción comprensiva de la fenomenología y de la previa aceptación de la misma de que parte la teología. Le impone, además, un determinado nivel que se caracteriza, en primer lugar, por referirse al hecho religioso en su totalidad y no a un aspecto

56. A. Fierro, o. c.; cf. H. Webster, *Taboo. A sociological study*, Stanford 1942; R. Bastide, *Elements de sociologie religieuse*, Paris 1947; E. K. Nottingham, *Religion and society*, New York 1954; E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid 1983; H. Carrier - E. Pin, *Sociology of christianity. International bibliography*, Roma 1964; R. Mehl, *Tratado de sociología del protestantismo*, Madrid 1974; R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid 1965; J. Wach, *El estudio comparado de las religiones*, Buenos Aires 1967; P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1971; H. Desroches, *Sociología y religión*, Barcelona 1972; Th. Luckmann, *La religión invisible*, Salamanca 1973; L. Voye, *La sociologie du geste religieux*, Bruxelles 1973; Varios, *Religion and social change*, Lille 1975; Varios, *Dios y la ciudad*, Madrid 1975; Varios, *Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen rolle der religion*, Darmstadt-Neuwied 1975; A. Waal, *Introducción a la antropología religiosa*, Estella 1975; Varios, *Sociología de la religión y teología. Estudio bibliográfico* (Instituto Fe y Secularidad), Madrid 1975; M. Hill, *Sociología de la religión*, Madrid 1976; A. Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y situación en el mundo*, Salamanca 1980.

o nivel parcial del mismo y que, aun cuando se base sobre una religión determinada, pretende dar cuenta del hecho religioso en cuanto universal humano; en segundo lugar, el nivel filosófico se caracteriza por aspirar a una respuesta radical a la pregunta por la verdad de la religión, respuesta que supone la puesta en relación del hecho religioso con las preguntas últimas del hombre que alimentan la reflexión filosófica, las preguntas por su origen, su destino, su sentido y su valor»⁵⁷.

a) ¿La filosofía es ciencia?

Sin embargo, existe una profunda crisis en la filosofía de nuestro tiempo. Algunos, incluso, llegan a afirmar que no existe hoy una verdadera filosofía.

Estamos en un siglo en que la filosofía duda de su propio acabamiento. Hoy nos atraen más los pensamientos y pensadores fragmentarios del pasado, ya sean Heráclito, Pascal, Nietzsche, que los sistemas acabados. Hoy estamos en la época de los teóricos del inacabamiento como G. Lapassade, K. Axelos, en el sentido de que uno se pregunta si acabar una filosofía, hacer de ella una totalidad racional completa, no es un artificio de la razón. El Dios de los filósofos es un postulado racional para acabar la construcción racional del mundo. Pero esta racionalidad suprema ¿no se convierte en racionalización, camuflaje de un movimiento afectivo oscuro? En todo caso, yo adopto, por mi parte, una actitud que podríamos calificar de *anarquía filosófica*, dice E. Morin. Para mí el mundo es lógico y alógico, racional e irracional, organizado y desorganizado. Veo el caos, pero veo un logos y una lógica. A esta dualidad contradictoria que yo no puedo remontar, que incluso estoy obligado a mantener, es a lo que yo llamo anarquía⁵⁸.

Otros, sin embargo, son más optimistas con respecto a las posibilidades de la filosofía en el campo religioso.

M. Scheler se opone, por ejemplo, a la reducción, muy extendida en la teología protestante de su época y de origen claramente kantiano, de lo religioso a lo moral y critica igualmente la reducción de lo religioso a un sentimiento, acto subjetivo, de cualquier forma que se lo explique⁵⁹. El principio de estas críticas es siempre el mismo: la religión tiene su carácter propio irreductible, que hay que observar, describir, comprender y, siempre, respetar. Su sistema de conformidad comienza por comparar religión y filosofía para descubrir las peculiaridades de cada una. La primera diferencia se refiere a la aspiración que las anima. La metafísica surge de la aspiración a saber, a conocer; su reflexión se alimenta del asombro que produce la existencia y de la interroga-

57. J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios*, Madrid 1976, 171.

58. E. Morin, *Dios hoy*, Barcelona 1968, 33.

59. M. Scheler, *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*, Madrid 1940.

ción ante el hecho de la contingencia de los seres. La intención religiosa, en cambio, surge de la necesidad de salvación que experimenta el hombre. El deseo de salvación lleva como componentes el deseo de librarse de la muerte, el horror de la culpa, la necesidad de justificación y la creencia en el sentido de la vida. También los métodos de la religión y la metafísica son distintos. La actividad metafísica es espontánea, es un esfuerzo del hombre por descubrir. La religión se caracteriza, en cambio, por la pasividad, la actitud de escucha, de apertura a una benévola intervención de lo divino.

La filosofía no puede ser y no es más que una actitud reflexiva por la que el hombre intenta hacerse cargo racionalmente, asimilar, comprender y poner en relación con los demás aspectos de su existencia esa experiencia original que es la vivencia de Dios. Desde esta constatación un Dios de los filósofos que consista en una elaboración conceptual, en una idea creada por la razón del hombre para conseguir una explicación última de la realidad, no pasa de ser una abstracción sin contenido real alguno. En este nivel, la experiencia religiosa resulta determinante para la reflexión filosófica. Ella es la que comunica la substancia de que esta se alimenta. Desde este punto de vista, la filosofía de la religión no recibirá de la filosofía la idea de la religión ni sus elementos. Estos se los procura la misma vida religiosa. Pero tendrá en los resultados de esa reflexión sobre su condición humana criterios y elementos de contraste para su reflexión crítica sobre la validez de la relación religiosa. De otra forma el sometimiento del hecho religioso a la crítica racional sería sólo aparente. Pero una vida religiosa que se excluyera de la competencia crítica de la razón humana dejaría de ser digna del hombre, que para vivir cualquier hecho humanamente necesita vivirlo racionalmente. La concesión a la razón humana de esta competencia crítica sobre la relación religiosa no debe hacernos temer una nueva disolución del Dios que aparece en ella en un nuevo Dios de la razón. Basta para ello que se comience por respetar la del orden religioso y que, en la crítica de su verdad y de las categorías en que se expresa, no se pretenda imponerles una verdad tomada de otros órdenes de lo humano, previamente absolutizados como la única verdad posible⁶⁰.

¿Goza la filosofía de la religión de carácter científico? Para muchos el inconveniente estriba tanto en el objeto como en el método, los cuales son considerados como extracientíficos o acientíficos, en el mejor de los casos como supracientíficos, porque escapan a todo control de verificación experimental.

El estudioso de la religión no puede limitarse a observar los hechos y a describir sus relaciones externas, lo que hacen las ciencias de la religión. Su interés debe centrarse en desvelar su sentido, su verdad y su valor⁶¹. Como ha dicho P. Tillich, se trata de clarificar en un intento de comprensión racional la relación con lo incondicional inserta en cada acción humana. Ya que la función religiosa irrumpe en todas y cada una constituyendo su significación incondicional y absoluta⁶². El filósofo tiene que descubrir la verdad que el sujeto religioso instaura en la vivencia de su relación con el absoluto

60. J. Martín Velasco, *o. c.*, 94-98.

61. F. Koenig, *Diccionario de las religiones*, Barcelona 1964, 264.

62. P. Tillich, *Filosofía de la religión*, Buenos Aires 1973, 140.

trascendente⁶³. El problema está en saber si debemos dar la razón a los ateos cuando afirman que en una mentalidad consciente de la dimensión histórica no cabe el absoluto. Nuestras reflexiones anteriores nos dejan prever que lo variable y lo relativo suponen siempre que haya un elemento permanente y absoluto en el seno de la existencia histórica, y que, por lo tanto, los términos «mutabilidad» e «inmutabilidad» lejos de excluirse, se llaman el uno al otro y componen juntos la conciencia histórica.

La afirmación de este hecho absoluto es central en la conciencia histórica y constituye su gran aportación original al gran problema de la filosofía de todos los tiempos. En efecto, mientras una línea filosófica, el empirismo, considera que la verdad es un acontecimiento privado y reduce el entendimiento humano a una máquina fotográfica que recibe impresiones, y de ahí deriva la consecuencia de que no hay nada universal y válido para todos y que la existencia no tiene una unidad, no tiene sentido, la teoría de la historicidad en cambio mantiene que hay una relación entre todos, que tenemos una situación y una tarea común en el mundo, que hay cosas buenas y cosas malas para todos.

En el extremo opuesto al empirismo, la línea intelectualista considera que nosotros entendemos y nos entendemos, que hay una unidad y una universalidad en nuestro conocimiento y en nuestra vida; atribuye eso a que el espíritu proyecta la verdad, y con ello llega a proclamar una unidad y una universalidad que consisten en que hay un sistema ideológico totalmente hecho que es una norma para la actuación de todos. Frente al intelectualismo, la historicidad afirma que hay una universalidad, pero no una universalidad que excluya los puntos de vista, y las distintas situaciones humanas. La unidad de nuestras vidas proviene, no de un sistema de ideas, sino de que vivimos en el mundo. Y la universalidad de nuestro conocimiento y nuestra responsabilidad proviene de que vivimos juntos en el mismo mundo⁶⁴.

Por mucho que nos empeñemos en ignorar la metafísica, ésta rebrota una y mil veces y acaba por imponerse.

Todos los intentos de superación de la metafísica han debido experimentar que uno no se libera de ella tan fácilmente, sino que se ve cada vez más implicado en sus aporías a pesar de todas las posiciones contrapuestas, a pesar de haber tomado cierta distancia escéptica y dado un viraje radical, como ha ocurrido en los casos de Kant, Hegel, Feuerbach, Nietzsche, el positivismo, la fenomenología y la filosofía existencial. Una vez más: ¿cómo piensa a Dios un filosofar no

metafísico? Para esto encontramos referencias y momentos aislados, pero ninguna respuesta básica que satisfaga completamente.

La imagen bíblica de Dios ha perdido sin duda mucho de su univocidad: diversos elementos o «teologías» míticas, dēsmitologizadas, sincretistas, apocalípticas, proféticas, egipcias, cananeas, sacerdotales, deuteronomicas y sapienciales han realizado, conforme a los condicionamientos históricos, y cada vez con nuevas experiencias, muchos aspectos aislados de la «imagen» única de Dios. Su confrontación dista mucho todavía de ser clara y definitiva. Dentro de la Escritura hay, por ejemplo, aspectos parciales de la imagen profética, sapiencial, apocalíptica y sacerdotal de Dios que pueden ponerse en juego unos en contra de los otros. La investigación histórico-crítica tritura la imagen única del Dios del biblicismo. ¿Dónde hallar ahora a parte de la tradición sistemático-teológica, el nuevo medio dentro del cual se pueda hablar del Dios «originario», más allá del «teísmo» y el biblicismo? Hoy se brindan soluciones de toda clase, por ejemplo, la teología de la muerte de Dios o la teología de la revolución, pero no son otra cosa que sucedáneos, que fracasan justamente en la prueba del problema de Dios. La metafísica ha desarrollado conceptualmente el pensamiento de la trascendencia de Dios de muchas maneras. Con motivo del lugar del Exodo 3, 14 «Yo soy el yo seré», por ejemplo, ha profundizado en la comprensión del ser. Dentro del concepto de persona ha pensado a Dios todavía más radicalmente como el origen o fuente de la libertad. Un análisis más atento de la génesis histórica del concepto de persona, en efecto, pone de manifiesto que «persona» no es en manera alguna la transposición antropomórfica de caracteres del hombre al ser de Dios, sino que el proceso sigue más bien el camino inverso: la vida de Dios y su acercamiento hacia el hombre, la experiencia del «querer» y el amor divinos, la semejanza divina en el hombre y el pensamiento de la elección han precedido, y así mismo salvaguardado, a la experiencia humana de la personalidad. El Dios de la antigüedad es bienaventurado en relación exclusiva consigo mismo. Como «pensamiento del pensamiento» es él para sí mismo un pensamiento intuitivo. Que Dios pueda en absoluto crear por sí mismo una «relación» hacia otro distinto de él es lo más nuevo y original del pensamiento cristiano de Dios. Ya no se trata solamente del total aislamiento de aquél que sólo se necesita a sí mismo y está en sí mismo. El hecho de que Dios establezca una «relación»-hacia supone un formidable cambio de rumbo en el contenido esencial de la idea de Dios, cambio que quizá hasta hoy no ha sido suficientemente desarrollado ni llevado a término por la teología⁶⁵.

Como dice E. Lévinas, «la sociedad con Dios no es una adición a Dios ni una difuminación del intervalo que separa a Dios de la criatura. Por oposición a la totalización, la hemos llamado religión».

65. K. Lehmann, *Dios como problema*, Madrid 1973, 162-163; 188-189; cf. J. Hessen, *Religionsphilosophie*, München 1955; K. Rahner, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona 1967; I. Mancini, *Filosofia della religione*, Roma 1968; L. Farré, *Filosofía de la religión*, Buenos Aires 1969; P. Tillich, *Filosofía de la religión*, Buenos Aires 1973; J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Madrid 1973; J. Fellermeier, *Die Philosophie auf dem Weg zu Gott*, Paderborn - Wien 1975; A. Flew, *Dios y la filosofía*, Buenos Aires 1976; M. Stefani, *Elementi di filosofia della religione*, Roma 1978.

63. H. Duméry, *Critique et religion*, Paris 1957, 209.

64. A. Dondeyne, *La conciencia histórica frente a Dios*, Barcelona 1967, 86-87.

b) *Etapas de la filosofía religiosa*

Según J. de Sahagún Lucas, H. Duméry es uno de los autores actuales que mejor ha estudiado las etapas de la filosofía religiosa⁶⁶.

1) *Etapas judeocristianas: procedimiento intuitivo*

La Biblia no tiene preocupaciones filosóficas, pero presenta de un modo extraordinariamente original las relaciones del hombre con Dios. Más que una crítica del comportamiento religioso del hombre la Biblia nos ofrece una intuición profundísima de Dios.

Sin necesidad de discursos racionales, el hombre descubre a Dios en la demostración que él hace de sí mismo a través de su acción, de lo que en la Biblia se llaman las maravillas de Dios. Basta estar atentos para recibir el mensaje de Dios que se revela como el trascendente absoluto que está más allá de toda imagen corporal y tangible.

2) *Etapas griegas: método intuitivo discursivo*

Platón, Plotino y Aristóteles aceptan los mitos como representaciones simbólicas y aproximaciones populares de la divinidad, pero intentan, gracias a la reflexión sistemática, inventada precisamente por ellos, un conocimiento superior de lo divino, ontológicamente hablando. Por eso se esfuerzan en aislar el núcleo de verdad encerrado en el mito con el fin de someterlo a la crítica de la inteligencia. En este sentido, como dice el estoico Poseidonio «la primera fuente de la religión es una noción de lo divino innata en todos los hombres, helenos y bárbaros, que procede de la misma realidad y verdad. No nace arbitrariamente, sino que es algo vivo y eterno, un verdadero bien común, adquirido por cada uno de los miembros de la especie humana que está dotado de razón».

a) *Platón*

Es de todos conocidos lo mucho que debemos a Platón por su búsqueda de Dios. Para Platón Dios es ante todo el sumo bien. Pero

66. H. Duméry, *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, París 1957; cf. J. Martín Velasco, *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de H. Duméry*, Madrid 1970, 103-141.

no prescinde por eso de llegar a conocer a Dios mediante el esfuerzo de la razón. Para que sus especulaciones no se vean desprovistas de base en la realidad, Platón parte siempre de un contacto original con el ser divino descubierto en el interior de la propia conciencia. El alma humana, gracias a una existencia anterior, conserva la nostalgia y el recuerdo de la única verdad inteligible en sí misma, que es Dios.

Se trata en el fondo de una verdadera intuición de Dios, aunque ésta se realice progresivamente en el tiempo y se pase de una visión imperfecta de Dios a otra más perfecta a medida que se le va conociendo mejor⁶⁷.

Pero el conocimiento de Dios en Platón no es simplemente intuitivo. Es también discursivo, porque se llega a conocer a Dios mediante una ascensión que va de la verdad descubierta en los seres a la verdad en sí misma, aunque el acento se cargue más bien en lo que este proceso tiene de intuición. Lo importante y decisivo es que Platón da un gran paso en el conocimiento de Dios, porque pone de manifiesto que más allá de este mundo en que estamos existe una realidad perfecta y espiritual con la que el hombre puede ponerse en contacto.

b) *Plotino*

Seis siglos después de Platón y en línea con él, Plotino profundiza extraordinariamente en el conocimiento de Dios. No obstante la distancia infinita que existe entre Dios, el Uno de las «Enéadas» y las cosas de este mundo, Dios es immanente a éstas. Aunque se sitúa más allá de toda criatura, está presente al mismo tiempo en lo más íntimo de cada una. De ese modo la inteligencia del hombre puede acercarse a Dios mediante un conocimiento inmediato e intuitivo. Sólo hace falta que el hombre se recoja en sí mismo. Únicamente los superficiales y distraídos, que no se adentran en su interioridad, se sentirán incapaces de llegar a Dios.

Esta es la base del conocimiento inmediato de Dios y de la mística pagana que recogerá después maravillosamente san Agustín y después de él los grandes místicos cristianos.

San Agustín está totalmente de acuerdo con los pensadores griegos en este conocimiento intuitivo de Dios. El encuentro con Dios para san Agustín se lleva a cabo mediante una especie de contacto con Dios en el fondo del alma. Pero san Agustín no renuncia sin embargo al papel del discurso racional en el conocimiento de Dios. La razón está llamada precisamente a verificar esta intuición y a profundizarla

67. E. Rolland, *L'intuition philosophique de Dieu: Sciences Ecclesiastiques* 14 (1962) 247.

con un esfuerzo metódico y laborioso, gracias al cual el hombre puede asimilar la iluminación divina. San Agustín atribuye a la razón una función de crítica y de verificación. El hombre se remonta así de las obras que Dios ha hecho en el mundo al autor de las mismas: «Intende facta et quaere quem non vides»⁶⁸. De todos modos hay que admitir que en el pensamiento agustiniano prevalece la intuición sobre el discurso en el conocimiento de Dios. Lo decisivo seguirá siendo siempre el contacto íntimo con Dios en el fondo del alma, que es más íntimo a nosotros que nosotros mismos «íntimior intimo meo»⁶⁹.

a) Aristóteles

Aristóteles, aunque discípulo de Platón, se aleja notablemente del maestro en su doctrina sobre el conocimiento de Dios. Mientras que en Platón y Plotino predomina la intuición en el conocimiento de Dios, Aristóteles manifiesta su preferencia por el discurso. En su acercamiento a Dios no parte del contacto directo e intuitivo de Dios en el fondo del alma, sino que se apoya fundamentalmente en un proceso dialéctico de tipo racional y discursivo. Dentro de esta dialéctica es básica la doctrina aristotélica del acto y la potencia.

Para Aristóteles Dios es el primer motor inmóvil y causa de todo cuanto se mueve en el mundo y cuanto en el mundo existe. Es el acto puro, mientras que las criaturas son actos limitados por la potencia. No son todo lo que podrían ser, como le ocurre a Dios. Pero este Dios no es personal y por lo tanto el hombre no puede tener relaciones interpersonales con él ni encontrarse propiamente con él. Por eso el Dios de Aristóteles no se identifica sin más con el Dios de las religiones populares. Es un Dios lejano y frío, el Ser supremo, el Ser en sí mismo, que vive fuera del mundo concreto de las humanas limitaciones y potencialidades.

3) Etapa medieval: método de confrontación

El pensador medieval se encuentra ante dos fuentes de conocimiento de Dios que es preciso reconciliar. Por una parte cuenta con la tradición judeocristiana, que a partir de la revelación y mediante la profundización teológica proporciona una enorme seguridad y certeza sobre el tema de Dios. Por otra parte, estos pensadores están

68. San Agustín, *Soliloquios* I, 15.

69. Id., *Confesiones* III, 6, 11.

también abiertos al uso de la razón y al empleo de una filosofía heredada de los griegos directamente o a través de los árabes y judíos, que les permite pensar por ellos mismos al margen de lo que dice la revelación. Es evidente que estas dos fuentes de conocimiento de Dios pueden entrar en conflicto, aunque cualquier enfrentamiento que se produce se resuelve siempre durante la edad media, tan impregnada por el cristianismo, en favor de la fe. La filosofía, dicen los medievales, es una esclava, *ancilla*, de la teología, lo que no quiere decir que la filosofía no ocupe un puesto importante en el pensamiento medieval y que los pensadores de aquel tiempo no se preocupen por la racionalidad.

a) San Anselmo

San Anselmo es conocido por su famoso «argumento ontológico» para demostrar la existencia de Dios. Así lo llamó Kant y resume todo cuanto de inmediato e intuitivo se encuentra en el conocimiento de Dios. El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, descubre a su creador en el interior de su propia conciencia por una especie de contacto inmediato. San Anselmo desea comprender que Dios es tal como él se lo ha imaginado, pero no pretende demostrar que Dios existe, sencillamente porque existe en Dios y a partir de él y eso lo siente en lo más profundo de sí mismo.

A imitación de san Anselmo y siguiendo sus huellas, Descartes defiende un conocimiento inmediato de Dios. De acuerdo con Platón Descartes sostiene que hay ciertas ideas innatas y una de ellas, la fundamental, es precisamente Dios. Descartes no vacila en poner en duda, radicalmente, aunque sólo sea de un modo metódico y ficticiamente, todo, incluido Dios. Pero al dudar así de todo, se encuentra con que no puede dudar de que él por lo menos existe y en él intuye que existe Dios en quien él existe.

La meditación que hice ayer, dice, me ha llenado el espíritu de tantas dudas, que ya no me es posible olvidarlas. Y, como si de pronto hubiese caído en unas aguas profundísimas, estoy tan sorprendido, que ni puedo afirmar los pies en el fondo ni nadar para mantenerme sobre la superficie. Haré un esfuerzo, sin embargo, y seguiré por el mismo camino que ayer emprendí, alejándome de todo aquello en que pueda imaginar la menor duda, como si supiese que es absolutamente falso, y continuaré siempre por ese camino, hasta que encuentre algo que sea cierto, o por lo menos, si otra cosa no puedo, hasta que haya averiguado con certeza que nada hay cierto en el mundo. Arquímedes, para levantar la tierra y trasportarla a otro lugar, pedía solamente un punto de apoyo firme e inmóvil. También tendré yo derecho a concebir grandes esperanzas si tengo la fortuna de hallar sólo una cosa que sea cierta e indudable⁷⁰. Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esta

70. R. Descartes, *Meditaciones* II, 1 = AT VII, 23.

suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: «Yo pienso, luego existo» era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que andaba buscando⁷¹.

Como dice Hegel, «Descartes es uno de esos hombres que han recommenzado todo desde el principio. Con él empieza la formación y el pensamiento de la época moderna»⁷². La certeza fundamental se traslada de Dios al hombre. En la edad media se pasaba de la certeza de Dios a la certeza del hombre. A partir de Descartes y durante toda la edad moderna se hace lo contrario. Se pasa de la certeza del hombre a la certeza de Dios.

¿Cómo llega el yo humano a descubrir la existencia de Dios? Descartes lo intenta no a partir del mundo, sino de sí mismo. Primero, de un modo causal, según el esquema causa-efecto. Para Descartes es indudable que el hombre encuentra dentro de sí mismo la idea de un ser perfecto e infinito. ¿De dónde procede esta idea? No del hombre mismo, dice Descartes, pues precisamente como ser pensante que duda, el propio hombre descubre su imperfección y finitud. Ahora bien y este es el punto en que Descartes, con el concepto de causa eficiente entre lo finito y lo infinito, conecta con las ideas neoplatónicas —lo imperfecto y finito no puede ser causa adecuada de lo perfecto e infinito—. No somos nosotros quienes hemos producido la idea de perfección e infinitud, sino Dios mismo quien la ha sembrado en nosotros. La idea de Dios es, según eso, una idea innata en el hombre.

Para Descartes el hombre llega a descubrir la existencia de Dios a partir de sí mismo también desde el punto de vista ontológico, deduciendo de la idea de Dios su existencia. Descartes recurre para ello al famoso argumento ontológico de San Anselmo al que antes hemos aludido. Claro que Descartes lo sitúa en el contexto de ideas claras propio de su pensamiento. Clara y distintamente reconocemos que Dios es el ser perfectísimo y que dentro de sus perfecciones esenciales hay que colocar necesariamente su existencia. El ser perfecto por excelencia no puede no tener la máxima perfección que implica sin duda alguna el existir.

Pero ¿cómo podemos estar seguros de esto? La respuesta de Descartes es clarísima: Si Dios no existiera, nos estaría engañando a nosotros mismos, ya que vemos tan claramente la implicación de su existencia en su infinita perfección. Y alguien que es capaz de engañar

71. Id., *Discurso IV*, 1 = AT VI, 32.

72. C. F. Hegel, *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, en *Werke* XIX, 38.

no puede ser el más perfecto de los seres. Un Dios mentiroso es imposible⁷³.

Esta preocupación por la claridad puede desembocar en un racionalismo exagerado y mal entendido. Está bien la preocupación por la claridad en la filosofía, pero nunca será posible llegar a una especie de claridad filosófica cuasi matemática. Muchos pensadores después de Descartes se han dejado encandilar por el sueño cartesiano de una ciencia matemática universal. Por ejemplo, el gran filósofo y matemático W. Leibniz, inspirándose en el extraordinario polígrafo español Ramón Lull, trató de elaborar un lenguaje matemático de carácter unitario y aplicable a todas las ciencias⁷⁴. Ramón Lull, en su original *Ars magna* asume los grandes descubrimientos de los árabes españoles en el campo de las matemáticas, que les permiten descubrir el cero, el álgebra y los números arábigos y aplica estos grandes inventos a la filosofía e incluso a la mística.

Hoy, después del éxito espectacular que han tenido las matemáticas modernas y sus métodos de verificación rigurosa, sin embargo se empieza a dudar de que con las matemáticas, sin más, podamos llegar a conocer evidentemente la compleja realidad del mundo y del hombre. Y hasta los mismos matemáticos propugnan una matemática sin ilusiones. «Hay que renunciar, pues, a la pretensión de una argumentación irrecusable. Desde que hace más de un siglo, fueron reconocidas las distintas álgebras y geometrías, los matemáticos perspicaces han sabido lo que debían elegir»⁷⁵.

Todo esto pone de manifiesto que nuestra preocupación por «aclarar» el tema de la existencia de Dios es razonable, pero tiene unos límites que no podemos traspasar⁷⁶.

b) Santo Tomás

Santo Tomás abandona la tendencia intuicionista de Platón y san Agustín y critica duramente el argumento ontológico de san Anselmo. Entusiasmado con el redescubrimiento de Aristóteles que llega a París por el camino de Santiago desde la escuela de traductores de Toledo, santo Tomás se apunta al método dialéctico de Aristóteles debidamente purificado y «cristianizado». A diferencia del primer motor inmóvil aristotélico, el Dios de santo Tomás es el creador del

73. R. Descartes, *Meditaciones*.

74. W. Leibnitz, *Carta a C. Roedeisen*, Berlin 1708; Id., *Die Philosophischen Schriften VII*, Leipzig 1931, 32.

75. M. Kline, *Les fondements des mathématiques*, 1975, 208.

76. J. de Sahagún Lucas, *o. c.*, 76-109.

universo que se preocupa amorosamente del mundo y de los hombres sin limitarse a atraerlos hacia sí, como mera causa final de todo. Dios no es un ser ocioso. Conoce y ama a los hombres y al mundo en que éstos viven, habla con ellos y llega a hacerse uno de los nuestros en Cristo Jesús.

Santo Tomás no descarta en absoluto el papel de la intuición en el descubrimiento de Dios, pero pone de relieve el proceso racional que el hombre ha de seguir para poder probar que Dios existe. A partir de la realidad limitada del mundo el hombre llega a descubrir otra realidad totalmente diferente y por cierto ilimitada. Este es el método que santo Tomás sigue en las llamadas «cinco vías», en las que deja a un lado la intuición o lo que podría definirse como percepción innata, para apoyarse en un proceso típicamente discursivo y racional.

La idea de Dios, dice Tomás, no es innata en el hombre. Si así fuera bastaría con hacer un simple análisis de lo que intuimos dentro de nosotros mismos para constatar que Dios existe. Por eso Tomás se opuso tan decisivamente al argumento ontológico de san Anselmo. La noción que tenemos del ser, y en él de Dios, no nos permite intuirlo directamente. Sólo no sirve para comprender mejor el mundo y a partir de él descubrir la existencia del ser absoluto gracias al cual el hombre y la creación en general pueden tener radicalmente sentido⁷⁷.

Hasta santo Tomás el problema de Dios se sigue planteando en los mismos términos en que lo propuso san Agustín, siguiendo la pista de Platón. A Dios se le intuye dentro de nosotros, en lo más profundo de nosotros mismos. La fe es el espacio decisivo en el que la razón se mueve al servicio de ella. Santo Tomás no rompe radicalmente con este esquema medieval, pero nos presenta un punto de vista original con respecto al mismo, lo que hace que su teología sea muy distinta de la de los teólogos anteriores, como san Anselmo y san Buenaventura.

Para santo Tomás, la razón tiene su propio campo de acción en el que puede y debe moverse independientemente de la fe⁷⁸. Con él se inicia en realidad lo que se ha llamado el naturalismo tomista. Por eso santo Tomás sostiene que existen dos tipos de teología: «una teología que pertenece a la doctrina sagrada» y otra «teología que es una parte de la filosofía», la cual, aunque coincide con la primera en que también como ella trata de Dios, se distingue de ella en que, mientras la primera estudia a Dios a partir de la revelación, la segunda lo hace simple y exclusivamente por medio de la razón⁷⁹.

Uno puede preguntarse si con esto santo Tomás abre la puerta a lo que después se llamaría el Dios de los filósofos, como contrapuesto

al Dios de la religión. En realidad no se trata de dos dioses diferentes, sino del mismo Dios que puede ser conocido, sea por la razón autónoma o por la fe, como respuesta del hombre a la revelación de Dios. ¿Qué piensa santo Tomás al respecto? En el primer artículo de la *Suma teológica* dedicado a la pregunta ¿Existe Dios?⁸⁰ la palabra Dios significa sin duda alguna en este pasaje el Dios de la religión. Esto parece cierto si tenemos en cuenta el contexto teológico de la obra. Dios es el que puede decir en Ex 3, 14 «Yo soy el que soy». Todas las dificultades contra la existencia de Dios se disipan ante este Dios que habla y que revela su nombre en la Escritura. Después vendrán los argumentos de la razón para demostrar que Dios existe. Todos se deducen de la inconsistencia y fragilidad metafísica de lo creado. El mundo y los hombres necesitan para ser lo que son estar en relación con un ser absoluto e incondicional, primer motor inmóvil, primera causa eficiente...etc.

A partir de este discurso racional nos encontramos con el Dios de la filosofía aristotélica, pero al final de cada vía añade santo Tomás una pequeña frase de gran importancia: «Et hoc omnes intelligunt Deum». Este es el Dios que conocen y reconocen todos los pueblos, cualquiera que sea su religión⁸¹.

4) Etapa naturalista: método explicativo

Santo Tomás, que inicia, como dijimos antes, un cierto naturalismo inspirado en Aristóteles, usa la razón, pero es al mismo tiempo creyente y no tiene inconveniente en integrar la filosofía con la teología. En cambio, el filósofo naturalista moderno no sólo emplea su razón sino que rechaza todo aquello que de algún modo desborda la razón y lo que podríamos llamar orden sobrenatural. No sólo se excluye la coordinación y subordinación entre razón y fe, sino que la fe es superada y anulada por la razón. No hay más órdenes posibles que el natural. La religión es una ilusión que carece de objeto y contenidos específicos. No tiene sencillamente razón de ser.

Este sistema, que tanta influencia ha tenido en el mundo moderno, peca indudablemente de reduccionismo unilateral. Negar *a priori* en nombre de la razón que pueda existir otro mundo y otras realidades distintas de las que conforman nuestro mundo natural, no deja de ser una afirmación absolutamente irracional. La misma razón debe ponernos en estado de alerta. No se pueden cerrar las puertas sin más

77. A. Dondeyne, *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo*, Madrid 1963.

78. Santo Tomás, *Contra Gentes* II, 4; I, 12-13.

79. Id., *Summa theologia* I, 1, 1, ad secundum.

80. *Ibid.*

81. J. Martín Velasco, *o. c.*, 83-86.

ni más. Hoy este naturalismo ingenuo y apriorístico se está automatizando cuidadosamente, mientras recoge velas con una actitud mucho más humilde y, en el fondo, científica.

5) Etapa moderna: método de anticipación formal

La escisión de la cristiandad en el siglo XVI trajo consigo la emancipación del individuo con respecto a la jerarquía de la iglesia. Se impone el libre examen en el mundo protestante y cada uno se convierte en juez único de lo que será objeto de su fe. Si no hay, pues, una autoridad en la iglesia, no queda sino remitirse en última instancia a la razón. Esto es lo que intenta hacer el método de anticipación formal iniciado por Kant y continuado por Fichte y Hegel.

Hegel es un verdadero monstruo de la síntesis dialéctica. Gracias a él el cristianismo se encuentra con la más imponente suma universal y también teológica de su tiempo y sin duda alguna de la historia. Probándolo todo, Hegel intenta quedarse con lo bueno de todo.

Hegel no quiere liquidar agresivamente el cristianismo. Tampoco intenta dejarlo de lado con indiferencia. Lo asume y lo asume por cierto con simpatía. Con un gran ingenio trata de elevarlo (*aufheben*) a lo mejor de todo.

Ante esta obra genial de Hegel, pensada para su tiempo y a la altura de su tiempo, muchos cristianos se sintieron profundamente impresionados. Y llegaron a pensar que gracias a Hegel podrían ser a un mismo tiempo humanos y cristianos, ilustrados y creyentes, tradicionales y progresistas. Por primera vez un filósofo absolutamente moderno y con una coherencia lógica extraordinaria había conseguido una actualización del cristianismo capaz de soportar las críticas más duras del espíritu moderno. Hegel parecía terminar con la confrontación entre razón y fe, mediante una diferenciada unidad de filosofía y teología. Lo finito y lo infinito se encuentran dialécticamente.

Pero todo eso lo lleva a cabo Hegel en un plano puramente especulativo. La realidad histórica que le toca vivir echa por tierra ese fascinante sueño. Estalla la tormenta en 1830 y se reviven los tempestuosos años que median entre finales del siglo XVIII y principios del XIX. Con esto no había contado Hegel al escribir su grandiosa obra. «Por primera vez le pasa lo que no le había ocurrido en cuarenta años, como dice F. Rosenzweig. Ante la muda pregunta de la realidad se ve obligado a negar una respuesta clara y determinada del espíritu. El, que como “secretario del espíritu universal” había seguido paso a paso, comprendiéndolo y afirmándolo, el curso de la revolución, la

ascensión y caída de Napoleón y la antigua sociedad de naciones o estados, se cubre ahora el rostro ante el nuevo “tirón” que da la historia. Lo percibe, lo oye, pero ya no puede verlo, no puede interpretarlo»⁸².

Hegel muere en 1831. Sobre su mesa de trabajo queda sin terminar la última obra que tenía en proyecto: Las pruebas de la existencia de Dios.

Hoy se critica generalmente a Hegel su pretendida identificación entre lo finito e infinito. Se piensa que su intento no ha sido más que un bello sueño idealista. Es cierto que Hegel distingue entre finito e infinito, entre mundo y hombre por un lado y Dios por otro. Pero intenta «superar» esta diferencia en el saber absoluto del Espíritu absoluto.

Por eso, piensan algunos, se impone un concepto posthegeliano de Dios. Esto quiere decir que no se puede volver, como si Hegel no hubiese existido, a una imagen antropomórfica e ingenua de Dios, como si Dios fuese un ser supramundano o extramundano, que está al lado del mundo o, peor todavía, enfrentado al mundo. Después de Hegel no nos queda la menor duda que Dios está en el mundo, que es trascendente al mismo tiempo que immanente, que está más allá del mundo, pero dentro del mundo.

Por otro lado, es necesario superar a Hegel para llegar a redescubrir la existencia de un Dios vivo, aunque viva de una nueva manera a la que se pensaba tradicionalmente. A la dialéctica del espíritu hay que añadir una nueva dialéctica, la del amor. Sólo así Dios será verdaderamente Dios-en-el-mundo.

Como dice K. Barth, «Hegel es un gran interrogante, una gran decepción y, tal vez también, una gran promesa»⁸³.

6) Etapa contemporánea: método de comprensión

Los seguidores de este método intentan una aproximación al fenómeno religioso mediante una suspensión de juicio de lo que hay de realidad en el mismo. Su finalidad no es otra que la de analizar el fenómeno religioso tal como es vivido en la interioridad del sujeto, pero sin decir nada de su verdad objetiva. Se trata de ver las cosas desde un plano estrictamente fenomenológico sin sobrepasar el nivel estructural del hecho. En esta línea destacan Dilthey, Jaspers, Söderblom, Scheler, Heidegger y G. van der Leeuwe.

82. F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat* II, München - Berlin 1920, 201.

83. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19 Jahrhundert*, Zürich 1946, 378.

No cabe duda que este método es sumamente útil para la comprensión integral del fenómeno religioso. Pero no constituye una verdadera filosofía de la religión en sentido propio. Esta aspira ni más ni menos a establecer la validez o no validez del fenómeno religioso en cuanto tal y no se contenta con describirlo fenomenológicamente.

7) Futuro de la filosofía religiosa

De ahora en adelante parece cada vez más cierto que la filosofía de la religión debe implicar dos momentos metodológicos. En un primer momento se impone una descripción lo más realista posible del fenómeno religioso. En este terreno hay que ser enormemente exactos y objetivos. En segundo lugar es necesario pasar, si queremos hacer una verdadera filosofía religiosa en sentido estricto, a una interpretación racional y crítica de la religión en una perspectiva auténticamente filosófica. Después de la dramática crisis que ha sufrido la filosofía, parece que en estos momentos los hombres empiezan a preocuparse, como Zubiri, por una nueva manera de hacer filosofía, que sin negar nada de lo valioso que ha aportado la modernidad, se decida otra vez a encontrar el último por qué de las cosas y del hombre. Hay que rellenar ese peligroso vacío metafísico, que la crisis de la filosofía ha dejado en el mundo moderno. O tocamos fondo, o nos quedaremos, todos, colgados de la nada.

c) *El Dios de los filósofos y el Dios personal de la religión*

No han sido fáciles a lo largo de la historia las relaciones entre el Dios de los filósofos y el Dios personal de las religiones concretas. A veces se han ignorado mutuamente, cuando no se han hecho la guerra entre sí. Pero otras veces han logrado confraternizar amistosamente y hasta se han identificado sin mayor dificultad.

No cabe duda de que en el principio fue la religión vivida en los estadios primitivos de la cultura como una relación personal y fuertemente antropomórfica. El hombre primitivo no conocía la tensión moderna entre lo santo y lo profano. Lo sagrado es un espacio vital. Todo lo que ofrece consistencia, importancia, todo lo que pretende ser verdaderamente real ocurre en el espacio sagrado. Profano es para él sinónimo de irreal, de pseudo-real. El mito, que cuenta los orígenes de las cosas a partir de los dioses y repite culturalmente esos actos primordiales, es su verdadera ontología. Narrar cómo habían ocurrido las cosas "en un principio" o "in illo tempore" ("habíase una vez") vale más que preguntarse por qué existen. O, mejor, el último "por qué" encuentra su respuesta en la narración de un acontecimiento originario, obra de los dioses y, por tanto,

sagrado. Saber para el hombre premoderno se confunde con saber salvarse, y su filosofía se confunde con su mitología⁸⁴.

El paso del mito a la razón, llevado a cabo por la filosofía griega, se caracteriza por la aparición de un nuevo significado para la palabra *arche*, principio, que de divinidad ancestral, comienzo, origen, pasa a significar fundamento, principio de explicación, causa. Este hecho aparentemente insignificante es signo de una transformación de gran importancia; indica el desarrollo de una nueva esfera, de una nueva dimensión en el hombre, que junto a la necesidad de volver a su origen, de entrar en comunión con él, experimenta la necesidad de preguntarse por el fundamento, por la explicación de la realidad. Junto a la aspiración de salvarse aparece así en el hombre la aspiración de saber. Junto a la mitología, vehículo, expresión de lo sagrado, aparece la filosofía.

Pero, ¿cómo entraron en esta esfera del saber los dioses de la mitología? Los primeros pasos de la filosofía griega son inciertos dentro de su asombrosa genialidad⁸⁵.

Los estoicos expresaron muy felizmente en su célebre división tripartita de la teología el pensamiento de los griegos sobre la relación de la filosofía con la religión. La teología es para ellos triple: "mythica, civilis et naturalis". La teología mítica es asunto de los poetas; la civil del pueblo; la teología natural de los filósofos. La teología mítica tiene lugar propio en el teatro, la política en la ciudad, la natural en el cosmos. Por lo que se refiere a su contenido, la teología mítica se ocupa de los mitos que narran las acciones de los dioses, la política tiene por objeto el culto del estado, la teología natural responde a la pregunta: ¿qué son los dioses?

La filosofía se ocupa de la verdad de lo real y, aplicada a Dios, de la verdad del ser divino; la religión, en cambio, deja a un lado toda curiosidad para determinar y realizar los actos concretos que le ponen en contacto con los dioses. En la división de los estoicos tenemos la más exacta expresión que nos haya dejado la antigüedad de la diferencia entre el Dios de la filosofía y el de la religión.

Pero ¿por qué si la filosofía griega, esa teología natural de los estoicos, ha llegado a determinar la naturaleza de los dioses como una naturaleza única, siguen los griegos rindiendo culto en sus teologías mítica y civil a una pluralidad de dioses? Notemos que el politeísmo no significa la admisión de una igualdad absoluta entre los dioses que se adoran ni la negación de la unidad del absoluto. Como muchos estudios recientes muestran, la idea de la unidad del absoluto existe en medio de los más abigarrados politeísmos. Lo que en definitiva constituye el politeísmo es la creencia de que el absoluto no es apelable por el hombre. Esta convicción llevará al hombre a invocar a los reflejos finitos del absoluto, a los dioses, que tampoco para él son en realidad Dios. Ahora bien, ni lo divino en Platón, ni el primer motor inmóvil de Aristóteles han sido concebidos como realidad personal capaz de establecer un contacto personal con los hombres, aunque tanto en Platón, como en Aristóteles, el ser supremo esté dotado de rasgos personales. Por eso podían convivir una teología natural, una metafísica sobre Dios, con una teología civil, una religión cultural, que refiriéndose al mismo Dios, no tomaron conciencia de la identidad de su objeto⁸⁶.

El Dios judeo - cristiano se identifica relativamente pronto con el Dios de los filósofos griegos, especialmente, de Platón, primero, y, más tarde, de Aristóteles, aunque esta identificación obliga a los

84. M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid 1967.

85. D. Rabut, *La religion des philosophes grecs*, Paris 1974.

86. J. Martín Velasco, *o. c.*, 75-79.

teólogos a hacer no pocos esfuerzos de ajuste. Nada de extraño por eso que en la síntesis final encontremos ciertas incoherencias significativas.

En este sentido tiene una gran importancia el papel del «hado» en el pensamiento griego y su confrontación con la teología judeocristiana.

La misión central del concepto de hado en el helenismo ha quedado bien demostrada⁸⁷. Resulta más difícil el descubrir la razón por la cual esta idea, que penetra toda la civilización helénica, se aferró de una manera tan temprana y tenaz al suelo griego. Muchas culturas y civilizaciones primitivas han experimentado el mundo como un ambiente hostil en el cual el hombre se encontraba a merced de fuerzas incontrolables. Es muy posible que la dureza de la primitiva vida civilizada fuera un factor determinante en la creación de esta actitud.

En efecto, el hombre está condenado a esperar sin esperanza, está sometido al hado de tener que luchar contra el hado. El hombre está predestinado no por los angustiosos acontecimientos que le suceden, sino por la peculiaridad de su naturaleza, que le hace capaz de concebir otra forma de ser distinta de la que tiene actualmente. Por eso el destino del hombre está sometido al hado no sólo en el sentido de que el dolor, el sufrimiento y la aflicción son inevitables, sino también en el sentido de que su propia capacidad de suponer que esta situación podrá ser distinta es la fuente de su más profunda infelicidad. Así, pues, el suplicio del hombre es el de Tántalo.

Lo que distingue a los griegos es que fueron los primeros de la sociedad humana que intuyeron ciertas implicaciones posteriores que comportaban la conciencia que el hombre tiene de su propia conciencia acerca de su situación dominada por el hado. Porque fue precisamente en tal conciencia en donde los griegos encontraron la intuición de una posible vía de liberación del hado; el intelecto humano. La especulación y teoría filosóficas surgieron en Grecia cuando la razón intentó exorcizar y someter al hado. Se orienta la atención del hombre hacia el estudio de la constitución «interior» de las cosas. De este modo, surge la idea de que el filósofo descubre la «naturaleza» de la realidad; naturaleza que no es más que su necesidad interna, porque la naturaleza de cualquier cosa es aquello que precisamente tiene que ser.

Así, pues, el hado es el concepto central del helenismo, la naturaleza es el concepto central de la filosofía griega. En su sentido original, no técnico, el término *fūsis* (naturaleza, atavismo) tiene ya una connotación de inevitabilidad: una cosa es lo que es porque ha «nacido» de esta manera. Así, pues, conocer la naturaleza real de una cosa equivalía a conocer su necesidad interna. Sólo el conocimiento de tales necesidades otorgaba al intelecto su verdad necesaria. «El objeto propio del conocimiento, decía Aristóteles, en cuanto tal es algo que no puede ser otra cosa distinta de lo que es»⁸⁸.

La filosofía griega dio cuerpo al primer acto humano de fe en el intelecto, y expresó el primer acto humano de esperanza en que su lucha contra la amenazadora realidad de un mundo, sometido al hado, podría quizás terminar en una impredecible victoria del hombre.

Esta fe y esta esperanza se basaban en el conocimiento implícito de que la conciencia o el darse cuenta es lo que define la relación fundamental y constitutiva del hombre con la realidad. Gracias a los griegos, el hombre aprendió a

conocerse a sí mismo como relacionado con la realidad. Aunque la naturaleza humana confirma el acierto del descubrimiento griego, el punto de vista griego acerca de la relación del hombre con la realidad no tiene por qué ser eternamente válido y puede ser reemplazado. Por esta razón es indispensable criticar la sabiduría del pensamiento griego para poder calibrar su verdad. La percepción griega del hecho humano que nosotros llamamos hoy día conciencia estaba condicionada por la preocupación griega por la sujeción al hado de la realidad. Y por esto la observación de que el hombre se relaciona con la realidad fue expresada por los griegos en términos de conocimiento humano del mundo, y no en los términos que hemos usado aquí, por ejemplo, conciencia o algún equivalente griego.

Es un hecho que existe una distinción entre lo que el hombre quiere o desea y lo que realmente sucede. La filosofía griega inventó la estratagema de asociarse con el enemigo al que no se podía vencer. A esta influencia se debe la división en dos reinos que los griegos establecieron en la conciencia humana: conocimiento y apetito, y, particularmente, entendimiento y voluntad.

Esta dicotomía no es totalmente arbitraria. Casi nunca lo son las interpretaciones filosóficas. Pero no puede estar libre de toda crítica.

Según los griegos, el apetito, el esfuerzo y la acción siguen al conocimiento. Y lo siguen de un modo contingente. Después de conocer, somos libres de desear o no, de querer o no, de actuar o no. Por otra parte, es preciso que primero conozcamos para que podamos desear, querer o actuar. Todavía más. Dado que la acción primaria, fundamental y necesaria del hombre con la realidad, es la del conocimiento antes que la de la amistad, la certeza humana debe entenderse en unos términos relativamente pasivos. Relacionarse con la realidad no significa actuar sobre ella; consiste en contemplar, reflexionar sobre ella interiormente, comprenderla tal como es en sí misma. No consiste, por ejemplo, en tratar con ella; consiste en verla, contemplar cómo marcha, observar cómo sigue su propio (y necesario) camino. La idea de que existe una condición previa a la posible manipulación humana de la realidad, al esfuerzo del hombre por modelar el mundo y a la autodeterminación humana con relación a él, implica que debe existir una relación anterior con la realidad, concretamente, el conocimiento, que excluye la manipulación, la conformación y la autodeterminación. Así, pues, cuando los griegos conceptualizaron la conciencia humana con el término de conocimiento, éste fue gravado con una connotación de objetividad que ha tenido hasta hoy. El mundo es tal como es; la realidad es tal como es (y desde luego, esto es una gran verdad desde un punto de vista primitivo). Conocer es asir la realidad objetivamente. Los hechos vienen *dados* por la realidad y vienen *dados en* realidad, y el que conoce no puede hacer otra cosa más que repetirlos (íntegramente, para sí mismo), tal como son en sí mismos. El universo en el que se da el conocimiento es el de dos soledades: el hombre y su mundo. La soledad del hombre ante la soledad del mundo es la consecuencia inmediata, directa y necesaria de dividir la conciencia humana en intelecto, que ve, pero no toca, y voluntad, que puede o no puede tocar lo que el intelecto ve, pero que no puede en ningún caso comunicar con la realidad, sino tan sólo imponerse —o en todo caso, darse— a ella.

La realidad del hado no sólo admiró y abrumó a los griegos, sino que también los atrapó. Prescindiendo de cualquier apariencia en contrario, la realidad tiene una necesidad interior. La realidad del ser consiste en su ser autoidéntico con lo que es.

Es cierto que los griegos advirtieron que no existe ninguna substancia sin «accidentes», es decir, sin unos «acontecimientos» adicionales. Pero éstos son modos adicionales de ser; sólo «se añaden». Para cada ser, el ser es esencialmente ser él mismo, y serlo en virtud de lo que es en sí mismo.

87. W. Chace Greene, *Moira: Fate, Goodevil in Greek Thought*, Cambridge 1944.

88. Aristóteles, *Analíticos posteriores* I, 2, 71 b 15, Madrid 1964.

Los pensadores cristianos no compartieron la fe griega en el hado y la rechazaron como diametralmente opuesta a lo más íntimo de la fe cristiana. Con todo, los primeros pensadores cristianos aceptaron sin más (y lo mismo hicieron las posteriores generaciones filosóficas hasta tiempos recientes) las distinciones griegas entre conocimiento y apetito (de un modo particular entre conocimiento y voluntad) y la idea paralela del conocimiento como observación, como reflexión próxima de la mente de que —es a distancia—.

Es evidente que los pensadores cristianos dieron por supuesto que el concepto griego de conocimiento era separable de la fe griega en el hado y, por otra parte, que el concepto griego de conocimiento se imponía por sí mismo al filósofo por el puro peso de su verdad. Sólo hacia el final de la edad media empezaron los filósofos cristianos a especular activamente sobre la naturaleza del conocimiento, investigando el proceso, condiciones y mecanismo, por los que actúa el entendimiento, tal y como había sido entendido desde el tiempo de los griegos. La autoevidencia del concepto griego de conocimiento deja de presentarse como tal⁸⁹.

Pero una cosa está clara y es que ninguno de los grandes filósofos griegos niega la existencia de Dios.

Veamos si es posible no irritarnos ante el hecho de tener que probar que los dioses existen. En efecto, no se puede pensar sin acritud y sin rabia en quienes (los sofistas hacia la segunda mitad del siglo V a.C.) nos han impuesto y nos imponen todavía hoy esta demostración, rebeldes como son a los relatos que, desde su *primera infancia, niños de pecho todavía, oyeron contar a sus nodrizas y a sus madres...* Y, sin embargo, ven a sus padres dirigir sus plegarias y sus súplicas, con la gravedad más solemne y de todo corazón, a los dioses, como a seres cuya existencia es más segura que todo lo demás. Así mismo han oído referir... cómo griegos y bárbaros, ya estén en la miseria o en la prosperidad, hacen sus postraciones y sus adoraciones, no como a unos seres ir reales, sino como a los seres más reales que haya y de modo que no dejan concebir siquiera la posibilidad de la no existencia de los dioses. Por tanto, a aquéllos que, despreciando todo eso sin razón suficiente, como diría cualquiera que tenga un poco de espíritu, nos fuerzan a hablar como estamos hablando ¿qué palabras de admonición apacible podrían reservarseles, ni siquiera para enseñarles, como primera verdad, que los dioses existen?

Intentémoslo, sin embargo, que es necesario que no seamos todos presa de locura furiosa. Los unos por glotonería de placer y los otros por cólera contra ellos. Ea, pues, *dirijámos sin cólera una admonición preventiva a aquéllos cuyo pensamiento así se ha depravado.* «Hijo mío, tú eres joven. El pasar del tiempo te hará cambiar en muchos puntos y te hará pensar lo contrario de lo que piensas ahora. No obstante, una primera y grande advertencia que puedo hacerte, sin temor de que nunca la consideres errónea, es ésta: Ni tú, ni tus amigos fuisteis los primeros iniciadores de semejante opinión sobre los dioses. Siempre hay más o menos espíritus que tienen esta enfermedad. Yo he conocido muchos, y he aquí lo que puedo decirte: Nunca ninguno de aquellos a quienes se les ha inculcado, desde la infancia, la opinión de que los dioses no existen, han llegado a la vejez persistiendo en tal pensamiento⁹⁰.

La tensión entre el Dios de los filósofos y el Dios de las religiones históricas llevó en los tiempos modernos a una ruptura más o menos estrepitosa entre la filosofía y la teología.

A partir de la edad moderna el mundo de las realidades terrestres tiende a emanciparse de lo religioso. Siguiendo esta tendencia general la filosofía se independiza poco a poco de la teología para convertirse en un saber autónomo a diferencia de lo que ocurría en la edad media. Desde entonces el tema de Dios deja de plantearse en el ámbito de la revelación y a partir de ella. Se estudia en una perspectiva estrictamente filosófica. Reaparece así el Dios de los filósofos, que habían estudiado los griegos y que se había eclipsado cuando con la expansión del cristianismo el pensamiento helenista es asumido por la fe e integrado en ella.

La emancipación de la filosofía con respecto a la revelación cristiana se produce gradualmente y paso a paso. El primer gran filósofo de la modernidad que se decide a emprender este camino es, sin duda alguna, Descartes. Descartes era creyente sincero. Pero piensa que el estudio crítico de Dios es más objeto de la filosofía que de la teología. Si queremos saber si Dios existe o no, hay que estudiar el tema filosóficamente y al margen de la revelación⁹¹. Más, pretende llegar a una especie de filosofía radical, poniendo todo en duda metodológicamente, incluso Dios, para poder asentar después la filosofía sobre el último fundamento, absolutamente evidente, de la realidad. En este sentido puede hablarse de un ateísmo metódico de Descartes⁹². Esta actitud crítica constituye una verdadera revolución respecto a lo que ocurría en la edad media, durante la cual nadie se hubiera atrevido, ni siquiera metodológicamente, a plantearse la duda de si Dios existe. Cuando Santo Tomás se pregunta al principio de la *Suma teológica* si Dios existe «An Deus sit?», en realidad no tiene la menor duda al respecto e inmediatamente responde que sí, en contra de los pocos insensatos que se han atrevido a decir que Dios no existe. Descartes, en cambio, en lugar de dar por asentada la existencia de Dios, pretende, metodológicamente, prescindir de él, para poder después justificar su existencia, llegado el caso, no a partir de la revelación, sino de la razón. El Dios de Descartes no es el Dios aceptado por la fe, sino el Dios exigido por la razón para que el mundo sea comprensible. La filosofía no es un saber auxiliar de la fe, y al servicio de la misma, para profundizar el misterio revelado, sino que tiene sentido en sí misma. Su tarea propia y específica no es la de servir a la teología, sino la de establecer por sus propios medios la racionalidad del universo.

89. L. Dewart, *Los fundamentos de la fe*, Barcelona 1972, 33-46.

90. Platón, *Leyes* L. X.

91. R. Descartes, *Méditations*, en *Oeuvres et Lettres*, Paris 1953, 257.

92. W. Schultz, *El Dios de la metafísica moderna*, México 1961, 32.

Todo esto lleva, especialmente en el caso de Espinosa y Leibnitz, a una progresiva racionalización del concepto de Dios. Santo Tomás repetía machaconamente que en relación a Dios sabemos más bien lo que no es que lo que es. Dios es una realidad en sí misma, independientemente del mundo que ha creado y que podía muy bien no haber creado. Por eso, en relación al mundo es algo esencialmente misterioso y trascendente. De ahí que el hombre lo primero que debe hacer es conocer el mundo en que vive y que tiene a su lado. Y sólo a partir de él podrá conocer de alguna manera, analógicamente, el Dios que lo ha creado y marcado de alguna manera, con su huella.

En cambio, los grandes sistemáticos del racionalismo, especialmente Espinosa y Leibniz, van a partir de un punto de vista diametralmente opuesto. Para Espinosa la totalidad de la realidad y del ser forma un conjunto homogéneo perfectamente racional, que el hombre puede conocer desde un punto de vista «eterno» («sub quadam specie aeternitatis»). Ahí está también Dios incluido, que queda de ese modo racionalizado hasta la raíz de él mismo.

Leibniz se opuso al panteísmo monista de Espinosa con su conocido sistema de la monadología, o mónadas ontológicas independientes entre sí. Pero, al tratar de determinar las relaciones que existen entre Dios y las substancias individuales, recurre siempre a una racionalidad unívoca que se aplica «obligatoriamente» tanto a Dios, como a los individuos. Tanto Dios, como los hombres están sujetos obligatoriamente a la misma lógica. La única diferencia que existe entre Dios y el hombre estriba en que mientras Dios conoce el conjunto de esa lógica total, el hombre, cada hombre, tiene que contentarse con una parcela de la misma, por lo que le falta una visión global del sentido del mundo. La diferencia, pues, entre Dios y el hombre es puramente cuantitativa. Dios conoce más que el hombre, pero no conoce de manera distinta. «No es que la justicia de Dios —dice Leibniz en la introducción a la *Teodicea*— tenga otra regla que la de los hombres». Las dos están englobadas en la misma noción de racionalidad. Con esto, como se ve, se llega a un concepto puramente racionalista de Dios, al que se le priva de su «misterio» con el que el Dios de las religiones vivenciales se ha presentado siempre a los hombres a lo largo de los siglos.

Después de Leibniz se consuma este proceso hacia la racionalización exasperada de Dios y la religión. Al menos para Leibniz la razón que gobierna el mundo es una razón divina, aunque casi del todo trasparente a la razón del hombre. Pero después de él se da un paso adelante hacia el racionalismo religioso. Surgen así los diversos deísmos típicos del siglo XVIII en que no se admite otro Dios sino el que la razón humana necesita para que su visión del mundo sea

razonable. Toda la filosofía de la Ilustración constituye «un proceso al Dios de los cristianos», es decir, al Dios de la religión. El mundo está gobernado por una única razón, había dicho Leibniz, y ésta, dicen los filósofos de la Ilustración, no puede ser otra que la razón humana. Por eso los filósofos del siglo XVIII rechazan la pretensión de las religiones cuando atribuyen a Dios otras razones que no están al alcance del hombre. No queda sitio para el misterio de Dios en la filosofía racionalista. La razón humana lo llena todo, absolutamente todo.

En ese contexto aparece el fantasma de la llamada «religión natural» por primera vez en la historia. Nos encontramos así con un modelo de religión, que no había existido nunca anteriormente, y en la que se admite la existencia de Dios «a condición de que no se mezcle en nada». En realidad este Dios es sólo una idea abstracta, la expresión condensada de la razón humana, el «relojero» de Voltaire, que se acepta únicamente para evitar a la razón del hombre el vértigo que le produce preguntarse por el origen y el fin del mundo en que vive⁹³. Es casi un analgésico. Un Dios sin figura concreta, porque no tiene dentro nada que esté más allá de lo que el hombre ha visto en el mundo. Por otra parte este Dios racionalista no necesita un rostro peculiar, ya que no va a ser amado ni llamado por los hombres. Sólo hay que conocerlo para que el mosaico de la racionalidad del mundo quede completo. De este modo, y paso a paso, el Dios de los filósofos ha terminado por desplazar al Dios de la religión⁹⁴.

La personalización de Dios, tal como aparece en las religiones históricas ha constituido una dificultad seria en el pensamiento moderno.

Aunque la personalización de Dios ha preocupado siempre a la filosofía, esta dificultad se ha puesto al rojo vivo a partir de la Ilustración. Para lo que podríamos llamar mentalidad moderna resulta inaceptable hablar de un Dios vivo y personal, que nos conoce por el nombre, se preocupa de nosotros y está decidido a intervenir en el mundo de un modo u otro, aunque sea con el máximo respeto. Esta concepción de Dios típicamente religiosa será considerada precrítica y premoderna por los seguidores del racionalismo. A fuerza de inmanentizar a Dios y de situarlo dentro del mundo, Dios deja de ser distinto. En una palabra, deja de ser él mismo. No ve, no habla, no actúa. Es un ser ocioso, que asiste, impasivo, a lo que ocurre en el

93. P. Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid 1958, 154.

94. J. Martín Velasco, *o. c.*, 88-92; cf. F. Leist, *Nicht der Gott der Philosophen*, Freiburg 1966; G. W. Leibniz, *Essais de théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris 1969; G. GUSDORF, *La conciencia cristiana en el siglo de las luces*, Estella 1977.

mundo. No tiene nada que hacer a título personal. Participa, eso sí, como los demás integrantes del mundo, en el normal y racional funcionamiento del mismo. Dios está en continuidad con el mundo y no tiene un espacio propio en el que pueda moverse. Este alineamiento de Dios con el mundo por parte del deísmo moderno queda patente en la clasificación de la teología natural como parte integrante de la metafísica. Dios es simplemente un ser entre otros seres. La metafísica de Dios es sólo una rama de la ontología, que estudia ese ser particular que llamamos Dios.

Kant dinamita este sistema de hacer metafísica a base de un conocimiento «objetivista» de la realidad. Dios no puede ser objeto del conocimiento teórico del hombre. Lo que Dios es en sí mismo se le escapa al hombre de las manos. El hombre puede conocer únicamente lo que es objeto de su experiencia. Y a Dios nadie le ha visto. No tenemos una idea objetiva de Dios y no podemos por eso afirmar o negar su existencia, en teoría. Sólo la razón práctica parece exigir la existencia de Dios como condición necesaria para la realización del sumo bien en el mundo. De este modo se «subjektiviza» el tema de Dios, como dice Gollwitzer⁹⁵. La razón teórica en el hombre no puede afirmar ni negar la existencia de Dios, pero el hombre puede en una especie de opción de fe, aceptar a Dios si quiere que su vida tenga sentido.

Fichte irá allá todavía al negar la conexión entre moral y Dios. No sólo hay que desobjetivizar el concepto de Dios sino que hemos de despersonalizarlo. Son tantas las limitaciones de la personalidad humana, que no podemos, para encontrar un sentido a la conciencia, la libertad y la justicia de los hombres, remontarnos a Dios como a su fuente última y la realidad que les da su sentido último. Dios no tiene nada que ver con este mundo miserable en que vivimos⁹⁶.

Pero un examen a fondo del tema de Dios no puede eludir la cuestión de la personalidad divina. La palabra «persona», como otras que maneja el hombre frecuentemente, tiene una enorme fuerza en sí misma y se presenta siempre rodeada de un halo mítico⁹⁷. Se diría que en ella se ha ido depositando todo lo que el hombre ha ido conociendo de sí mismo a través de su experiencia secular. De ahí el interés que ofrece rehacer la historia social de la palabra «persona». Esto es precisamente lo que ha intentado llevar a cabo M. Mauss al tratar de «explicar cómo una de las categorías del espíritu humano que más significativas es para el hombre, el concepto de persona, ha

95. H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München 1964.

96. J. Martín Velasco, *o. c.*, 99-109.

97. M. Leehard, *Ethnologie et métaphysique*: Revue de Métaphysique et Morale (1974) 365.

nacido lentamente y ha crecido en el trascurso de los siglos y a través de numerosas vicisitudes, hasta el punto de que todavía hoy mismo es vaga, delicada, preciosa y necesitada de ulterior elaboración»⁹⁸.

En el lenguaje ordinario y de la calle la palabra persona ha sido siempre muy imprecisa, aunque la gente, el pueblo intuía de alguna manera lo que se implicaba al decir persona y la dignidad que el ser persona a diferencia de los animales llevaba consigo. Desde el punto de vista filosófico no ha habido nunca unanimidad y menos en el mundo pluralista que estamos viviendo. Para Aristóteles y, más tarde, Boecio, persona es igual a substancia y se caracteriza por su individualidad, incomunicabilidad y racionalidad. El idealismo moderno la convierte en el sujeto trascendental, íntimamente relacionado en Kant y Fichte con los valores éticos, especialmente con la libertad, frente al mecanismo propio de la naturaleza. El cristianismo que se sirve de la palabra «persona» en las discusiones trinitarias y cristológicas y que es el que inventa la expresión latina de la que procede la palabra «persona» en todas las lenguas occidentales —parece que fue Tertuliano en el siglo III el que la puso en circulación— insiste en la dignidad extraordinaria de la persona humana por cuanto cada uno de nosotros es conocido y amado personalmente por Dios y ha sido creado por él para terminar el mundo que Dios ha creado y para llegar a la plenitud a que puede aspirar el hombre en comunión con Dios. San Agustín, Lutero, Pascal, Kierkegaard y sobre todo el personalismo de nuestro tiempo han puesto de relieve el carácter único, irrepetible e insustituible de la persona humana. Sobre esta base histórica se ha montado la estructuración jurídica de la persona y la declaración de los derechos humanos que se derivan de ella⁹⁹.

En toda vivencia religiosa auténtica Dios se presenta siempre como persona, con quien hay que entrar en relación de un modo u otro. Algunos teólogos católicos de los últimos tiempos han tratado de resolver de un modo creativo y original esta tensión existente entre el Dios de los filósofos y el Dios de las religiones concretas.

Uno de los más interesantes en este sentido es P. Teilhard de Chardin (1881-1955). Teilhard se inspira de algún modo en Hegel. Como él llega a Dios a través de un devenir y de una especie de proceso evolutivo universal. Y al igual que Hegel cree que existe una estrecha relación entre pensar y ser. Pero se diferencia radicalmente de Hegel, porque mientras para Hegel la evolución parte de arriba, de la idea divina, de acuerdo con la filosofía idealista, en cambio para

98. M. Mauss, *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne. Celle de «moi»*, en *Sociologie et anthropologie*, Paris 1966, 333; cf. Varios, *¿Un Dios personal?»: Concilium 123 (1977).*

99. J. Martín Velasco, *o. c.*, 205-207.

Teilhard la evolución se inicia abajo y tiene un sentido fuertemente biológico. Además, a diferencia de Hegel que cree que el espíritu ha llegado ya a la perfección dialéctica, expresada con el sistema idealista, Teilhard está abierto al futuro. «Pienso, dice, que el universo entero es una evolución. La evolución tiende al espíritu. Y el espíritu se perfecciona en lo personal. Y creo que lo máximo personal es el Cristo universal»¹⁰⁰. «Al cabo de treinta años consagrados al intento de lograr la unidad interior, al término de esta empresa, tengo la impresión de que de la manera más natural se ha producido una síntesis entre las dos corrientes que me arrastran. Lo uno no ha anulado, sino reforzado a lo otro. Hoy, probablemente, creo en Dios más y mejor que antes, y en el mundo, desde luego más que nunca»¹⁰¹. «Dios no es la evolución, pero Dios es (está) en la evolución y ello en doble sentido. Un Dios de dentro y... un Dios por delante».

Bendita seas tú, poderosa materia, indómito mar, irrefrenable pasión. Bendita seas tú, pujante materia, incontenible evolución, realidad en constante devenir. Bendita seas tú, omnicomprendiva materia, duración sin barreras, éter sin costas, que desbordas nuestras estrechas dimensiones y nos revelas las dimensiones de Dios. Te saludo, medio divino, pletórico de fuerza creadora, mar movido por el espíritu, arcilla amasada, a la que la palabra hecha carne insufla vida. Te saludo, facultad intelectual, inagotable en ser y transformación, donde germina y crece la escogida substancia. Te saludo, armoniosa ciudad de las almas, transparente cristal, del que nos viene la nueva Jerusalén. Te bendigo, materia, no en la forma en que —mermada y desfigurada— te describen los sumos sacerdotes de la ciencia y los predicadores de la virtud. Una amalgama, dicen, de brutales fuerzas y bajos instintos. Te bendigo en la forma en que hoy te me apareces, en tu totalidad y verdad. Llévame contigo, materia, a esas alturas, donde me es dado abrazar al universo¹⁰².

Otro teólogo de nuestros días que ha intentado resolver de un modo creativo y original la tensión existente entre el Dios de los filósofos y el Dios de las religiones concretas es K. Rahner, que al igual que Jaspers, Tillich, Bultmann y Duméry, subraya la absoluta trascendencia de Dios. Todos ellos se oponen a la actitud ingenua de muchos hombres religiosos que se dirigen a Dios como a un tú imaginario, con quien es posible hablar y tratarse de tú a tú, y a quien representan objetivamente como un ser en quién se dan de modo eminente todos los valores que el hombre ha ido descubriendo en sí mismo.

Hay algo de verdad en esta crítica de estos autores. Es necesario superar el subjetivismo ingenuo y psicologizante de muchas experien-

100. P. Teilhard de Chardin, *Comment je crois*, Paris 1934.

101. *Ibid.*, 117.

102. P. Teilhard de Chardin, *Himno a la materia*, en *Himno del universo*, Madrid 1971, 69-71.

cias religiosas poco depuradas. Y también hay que abandonar de una vez para siempre el objetivismo conceptualista del racionalismo aplicado a Dios en teología. Pero no hay que subrayar de tal modo la trascendencia de Dios que se haga imposible una auténtica experiencia religiosa. Se puede reconocer que Dios es trascendente y que rompe todos los cuadros subjetivos y objetivos de nuestra existencia humana, pero se puede, sin embargo, establecer una relación interpersonal del hombre con Dios a base de una apertura de la razón del hombre a un más allá de sí misma. De no ser posible esta apertura caeríamos otra vez en la falsa idea de un Dios ocioso y antes o después en la «muerte de Dios» para el hombre¹⁰³.

Finalmente y en España tenemos un filósofo de extraordinaria calidad, que se ha planteado con una gran hondura el tema de Dios. Es Xavier Zubiri. Para Zubiri la sabiduría no consiste tanto en poseer verdades cuanto en dejarse poseer por la verdad. El hombre moderno empieza a estar de vuelta de esa especie de orgía que nos ha dejado desprovistos de una auténtica filosofía para encandilarnos con ciertos filosofismos reduccionistas. Se empieza a notar el despertar de una nueva filosofía que siga siendo fiel a lo que ha sido en sus mejores tiempos, pero adaptada a la hora presente. Las obras de Zubiri *Naturaleza, historia, Dios, Sobre la esencia* y, últimamente, *Inteligencia sentiente, inteligencia y razón, inteligencia y logos*, nos están ayudando a salir del marasmo filosófico en que nos encontrábamos, al menos en el dominio de la filosofía pura. Zubiri es uno de los pocos que han hecho filosofía pura de modo creativo en los últimos tiempos.

Para Zubiri, Dios no ha abandonado el mundo a su suerte, sino que se encuentra en él como su último horizonte. El hombre inteligente, volente y sentiente está abierto a esta dimensión del mundo. De ese modo Dios está realmente presente en el mundo. Más que decir que el hombre sale al encuentro de Dios hay que afirmar que Dios ha salido al encuentro del hombre por el simple hecho de que el hombre es hombre. De ahí que la religión es connatural al hombre y no un sobreañadido.

Y, como el hombre se encuentra en circunstancias muy diferentes, es natural que Dios se haya manifestado al hombre de muy diversas maneras, lo que ha dado lugar a las diferentes formas de religiosidad. Zubiri las reduce a tres más importantes y características: el politeísmo o diversificación de los dioses, el panteísmo o immanencia de Dios en el mundo con el que hasta cierto punto se identifica, y el monoteísmo o trascendencia de Dios respecto al mundo y a los hombres de los que se diferencia radicalmente. Según esto, los hombres se relacionan con la divinidad de una u otra forma.

103. J. Martín Velasco, *o. c.*, 155-157.

Cualquiera de estas formas de religiosidad es «auténtica», en cuanto hace posible una relación de los hombres con Dios, lo que no quiere decir que todas las religiones son igualmente verdaderas. Una cosa, en efecto, es que los hombres se sientan abiertos a Dios connaturalmente y lo vivan con honestidad de acuerdo a su situación socio-cultural, y otra que su imagen de Dios corresponda realmente a la verdad.

4. Teología

Mientras que la fenomenología, la sociología o la filosofía se ocupan de la religión como un tema más entre otros y son por eso «genitivas», es decir, fenomenología *de* la religión, sociología *de* la religión, filosofía *de* la religión, en cambio, la teología se ocupa fundamentalmente y de un modo exclusivo de Dios o de las demás cosas en cuanto dicen relación a Dios, como su nombre lo indica: «ciencia de Dios». La teología es el «logos» o ciencia de Dios. Y, como insiste Santo Tomás, sólo trata de las demás cosas en tanto en cuanto dicen relación a Dios. No es concebible una teología sin Dios, a no ser que nos hundamos en los dominios nebulosos del criptoateísmo y de los juegos de palabras sin sentido. No hay cosa por eso más vergonzante que un teólogo que no quiere hablar de Dios y por consiguiente con Dios para ver qué es lo que Dios espera de nosotros.

La diferencia fundamental de las otras ciencias (fenomenología, sociología y filosofía) con la teología es que mientras aquéllas tratan de estudiar el fenómeno religioso desde el hombre y desde su inquietud por todo lo que le ocurre al hombre, la teología parte de un Dios que irrumpe en el mundo con su palabra, sus hechos salvíficos y su presencia en medio de nosotros. La teología es una ciencia hecha por los hombres y condicionada por el saber humano, pero desde arriba, desde Dios.

En este sentido son muy acertadas las reflexiones de Julián Marías a propósito del discurso del papa Juan Pablo II a los teólogos españoles en la universidad de Salamanca.

Uno de los nombres que más se toman hoy en vano es el de «teología». Me asombra la naturalidad con que muchos contemporáneos escriben al lado de su nombre —por lo general, en la firma de cualquier manifiesto— «teólogo». A veces se dice: «Un grupo de teólogos de tal ciudad» ha tomado éste o aquél acuerdo. Uno piensa en el esplendor de tan elevada y recóndita disciplina, que aún en los tiempos de mayor cultivo solía ser patrimonio de muy pocos. Una señal más de la inflación dominante, por desgracia no sólo en economía, análoga a la que afectó a los nombres «filosofía» y «filósofo» en el siglo XVIII. En el lenguaje de la época querían decir otra cosa que en la tradición milenaria (antes y después, porque la historia los ha pasado por alto).

He leído con mucha atención las palabras que el papa ha pronunciado en la universidad pontificia de Salamanca ante una representación de los teólogos españoles. «Sabed que el papa —les ha dicho—, que ha sido también hombre de estudio y de universidad, comprende las dificultades y las exigencias enormes de vuestro trabajo». Les ha pedido que sean creativos cada día; que hagan teología «con el rigor del pensamiento y con la actitud de un corazón apasionado por Cristo, por su iglesia y por el bien de la humanidad». Ha recordado que los grandes teólogos de Salamanca se distinguieron «por su fidelidad y creatividad». Que, en la vuelta a las fuentes, la escritura y la tradición, realizaron la apertura a la nueva cultura que estaba naciendo en Europa y a los problemas surgidos con el descubrimiento de nuevos mundos. Se podría decir que en cierto momento se detuvieron en ese camino, que no siguieron adelante, precisamente en el momento en que esa cultura daba los pasos decisivos. No olvidemos que Francisco Suárez, casi estricto coetáneo de Descartes, murió en 1617 —veinte años antes del *Discurso del método*— y que no tuvo en España continuadores a su altura, ni a la altura del tiempo.

¿Y ahora? El papa ha recordado la admirable norma de san Anselmo en el siglo XI: «Fides quaerens intellectum», la fe que busca la inteligencia, que intenta comprender. Esa fe es el motor real de la teología, la cual es, una vez puesta en marcha, un conocimiento riguroso. Parte de la presencia credencial de su objeto, como las ciencias naturales parten de la percepción del suyo; y, por supuesto, ni esa creencia ni esa percepción son todavía ciencia; lo será lo que la razón haga desde ese punto de partida.

Pero lo que más me ha interesado de las palabras de Juan Pablo II es su referencia a la situación de la cultura social, por una parte, y sus precisiones sobre los verdaderos temas de la teología. Habla de la influencia de «las corrientes filosóficas que proclaman la validez exclusiva del principio de verificación empírica», lo cual «tiende a dejar en silencio la dimensión trascendente del hombre, y por eso, lógicamente, a omitir o negar la cuestión de Dios y de la revelación cristiana».

Y mayor importancia aún tiene lo que el papa añade en un párrafo decisivo: «Ante esta situación, la teología está llamada a concentrar su reflexión en los que son sus temas radicales y decisivos: el misterio de Dios, del Dios trinitario, que en Jesucristo se ha revelado como el Dios-amor; el misterio de Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, que con su vida y mensaje, con su muerte y resurrección, ha iluminado decisivamente los aspectos más profundos de la existencia humana; el misterio del hombre, que en la tensión insuperable entre su finitud y su aspiración ilimitada lleva dentro de sí mismo la pregunta irrenunciable del sentido último de su vida. Es la teología misma la que impone la cuestión del hombre para poder comprenderlo como destinatario de la gracia y de la revelación de Cristo».

Sobre eso versa la teología. Esas son las cuestiones en cuyo examen y aclaración consiste. Hay en el mundo otras mil cuestiones, que asedian al hombre, suscitan su curiosidad y el hombre necesita poner en claro para vivir; pero no son el tema de la teología, y cuando se aplica este nombre a su indagación, no se hace más que confundir las cosas y, de paso, vaciar de contenido propio a la teología.

Es significativo el uso que hace el papa, por tres veces seguidas, de la palabra «misterio». En efecto, la realidad es misteriosa en su último reducto. Lo cual es, entiéndase bien, una invitación a la racionalidad (y no al racionalismo). Este, el misterio, consiste en la creencia, nada racional, de que la realidad es racional (así como el «irracionalismo» parte de la creencia de que la realidad, o al menos la humana, es irracional). La razón no procede así: no sabe si la realidad es o no racional, si lo es íntegramente o no; sabe que el hombre posee ese instrumento para intentar comprender la realidad, y lo pone en juego.

LA EXISTENCIA DE DIOS E HISTORIA DE LAS RELIGIONES

La realidad es misteriosa. La razón se ejerce ante ella, pretende escudriñarla (admirable palabra española, tan poco usada). Intenta dar razón —dar «cuenta y razón»— de la realidad. Tal vez lo consigue; por lo menos, logra acotar el último reducto misterioso; ve lo que es misterioso (lo mismo que ante las tinieblas, el acto visual ve que no se ve).

La teología, precisamente por partir de la fe, recibe algo que no viene de sí misma como disciplina intelectual. Su problema, y el sentido radical de él, le vienen dados por la revelación. Esa es la realidad sobre la cual se ejecuta la operación estrictamente intelectual del teólogo.

Y hay, finalmente, en las palabras de Juan Pablo II, una referencia a la filosofía que me parece especialmente perspicaz y alentadora. «Hoy día —dice— esta filosofía tendrá que ser antropológica, es decir, deberá buscar en las estructuras esenciales de la existencia humana las dimensiones transcendentales que constituyen la capacidad radical del hombre de ser interpelado por el mensaje cristiano para comprenderlo como salvífico, es decir, como respuesta de plenitud gratuita a las cuestiones fundamentales de la vida humana», la filosofía parte también de algo previo, de lo que Ortega llamaba prefilosofía; pero, a diferencia de la teología, tiene que reobrar filosóficamente sobre ella para convertirla en filosofía, para justificarla filosóficamente. Pero, entiéndase bien, desde la situación en que se está; por ejemplo, la del cristiano. Hoy, al cabo de casi dos mil años, apenas ha empezado el cristianismo a iluminar adecuadamente a la filosofía¹⁰⁴.

104. J. Marías, *Unas palabras de Juan Pablo II sobre la teología*, en ABC 3-11-1982; cf. J. Muguerza, *El problema de Dios en la filosofía analítica*: Revista de Filosofía Española 25 (1966) 291-357; S. Moore, *Dios es un nuevo lenguaje*, Salamanca 1968; R. J. Fortman, *Teología de Dios*, Santander 1969; J. I. Campbell, *The language of religion*, London 1971; J. Muguerza, *Teología filosófica y lenguaje religioso*, en *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca 1973, 261-276; A. Vergote, *La teología e la sua archeología*, Fossano 1974; H. D. Bastian, *Teología de la pregunta*, Estella 1975; F. Sebastián, *Antropología y teología de la fe cristiana*, Salamanca 1975; D. Hume, *Diálogos sobre la religión*, Salamanca 1974; V. Muñoz, *Teorías del lenguaje en la expresión religiosa*, Salamanca 1975; X. Zubiri, *El problema teológico del hombre. Homenaje a K. Rahner*, Madrid 1975; J. M. Pohier, *En el nombre del Padre. Estudios teológicos y psicoanalíticos*, Salamanca 1976; W. Pannenberg, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976; J. Macquarrie, *Godtalk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Salamanca 1976; A. Grabner-Heider, *Semiótica y teología*, Estella 1976; A. Vergote, *La religion comme épreuve paradoxale pour la philosophie*: Archivio di Filosofia (Roma) (1977) 21-35; E. Castelli, *La philosophie de la religion. L'herméneutique de la philosophie de la religion*, Paris 1977; Id., *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, Paris 1969; J. Sábada, *¿Qué es un sistema de creencias?*, Madrid 1978; Id., *Lenguaje religioso y filosofía analítica*, Barcelona 1977.

I. EXISTENCIA DE DIOS

Dios es la opción fundamental que hemos de hacer a lo largo de la vida, por medio de una búsqueda honesta, sin prejuicios y en comunidad con los demás hombres que tratan de tocar fondo en la existencia. ¿Existe Dios o no existe?

La hipótesis de Dios nos sale al paso y nos interpela a través de lo mejor que hay en nosotros mismos y de lo que algunos pretenden que es la palabra revelada de Dios. Ante esta hipótesis no podemos quedarnos neutrales. El tema es demasiado trascendental para alzar-nos de hombros. ¿Sí o no? Esta es la cuestión número uno de nuestra existencia. De cómo la resolvamos depende fundamentalmente nuestra existencia. Sobre todo lo que hay en realidad de verdad detrás de ella. Según exista Dios o no exista será nuestra vida ahora y después de nuestra muerte.

1. Presentimiento de Dios

«Nadie ha visto jamás a Dios», dice san Juan en el prólogo de su evangelio¹. No puede por eso ser demostrado en sentido estricto, como si se tratara de una cosa, que se analiza, se mide y se cuantifica. Sólo las cosas, que no tienen un «dentro» son evidentes. A las personas, en cambio, no podemos conocerlas en lo que tienen de ellas

1. Jn 1, 18; cf. Fr. Brentano, *Vom Dasein Gottes*, Leipzig 1929; J. Hick, *Arguments for the existence of God*, New York 1971; J. Schmucker, *Las fuentes primarias de la fe en Dios*, Barcelona 1971.

mismas, como seres que son únicos, irrepetibles, insustituibles e indivisibles, sino por medio de la fe. «Te creo a ti y lo que me quieras revelar de ti». Y esto sobre todo vale para Dios, que, de existir, se nos presentaría como un ser trascendental que rompe todos nuestros cuadros y esquemas mentales.

Hoy somos —o por lo menos empezamos a ser— mucho más humildes que en los siglos anteriores. Sabemos que no todo puede reducirse a ideas matemáticamente claras. Renunciar a la fe es resignarnos a no conocer a las personas ni nada que tenga que ver con ellas. Por ese camino el mundo se «cosificará», como veíamos a propósito del neopositivismo estructuralista.

No podemos demostrar matemáticamente la existencia de Dios, pero podemos «mostrarlo». Para ello tenemos a nuestra disposición diversos procedimientos. Vamos a presentar en los capítulos siguientes los que nos parecen más adecuados en nuestro tiempo y que, a nuestro juicio, son los siguientes: constatación del hecho religioso a lo largo de la historia (pista histórica), la opción por la confianza vital (pista psicológica) y la reflexión en profundidad (pista metafísica), sin olvidar las intervenciones inmediatas de Dios (pista revelada).

2. *Experiencia de Dios*

El tema de Dios no puede estudiarse desde fuera. Pasa con él lo mismo que con el problema del amor. Los enamorados vistos desde la barrera resultan ridículos. Hay que meterse dentro de la experiencia religiosa. El profeta Elías «siente» a Dios por la espalda. No le ve, pero sabe que está ahí, sin género de dudas. Da lo mismo que se mire hacia lo alto (sol, luna, estrellas) o en profundidad, en el fondo del yo («conócete a ti mismo»). En la frontera del algo y del alguien, me encontraré siempre con Dios, si me dispongo a franquear esa barrera trascendental y me sitúo en una actitud radicalmente nueva que me hace sentirme religado existencialmente con Dios. Dios está ahí, en el horizonte de nuestra existencia, como un ser infinito que ha sacado al mundo de la nada y le ha dado un sentido radical y profundo.

Esta dimensión experimental de lo religioso hace especialmente difícil el diálogo entre ateos y creyentes, como reconoce A. Brien. «Yo quisiera, dice, comenzar estas reflexiones sobre Dios por una confesión. He dudado mucho en aceptar la invitación que me habían dirigido los organizadores de esta reunión para hablar esta tarde, por dos motivos: el primero, es que mi fe se resiente al ver a Dios transformado en objeto de discusión, citado ante un tribunal en el que cada uno debe sopesar sus méritos y sus errores y pronunciar un veredicto. Estoy absolutamente persuadido de que la creencia en Dios

no puede dissociarse de una actitud espiritual fundamental de respeto y de acogida. Ahora bien, constituirse en juez de Dios no es exponerse a su luz, es hacerse ya incapaz de conocerle. Una tal actitud, por consiguiente, comporta ya en sí misma, desde el punto de partida, un germen de ateísmo.

El segundo motivo de mis reticencias estaba ligado al primero. Estoy convencido de que toda discusión sobre la existencia de Dios es imposible y vana, en el sentido de que la discusión implica un intercambio de argumentos y razonamientos. Porque las palabras no tienen sentido más que por referencia a la experiencia profunda que ellas connotan. Ahora bien, las palabras religiosas son fácilmente equívocas. Cada uno de los participantes en una discusión las emplea dándoles un sentido diferente. De tal manera que el rigor del intercambio no es más que aparente. Y cada uno vuelve a salir de la discusión con el sentimiento íntimo de que ha sido, si no engañado, al menos zaherido y de que su experiencia existencial más secreta y por eso, la más difícil de expresar, ha sido si no pisoteada, al menos desconocida².

En todo caso, una cosa aparece clara en estos momentos y es que muchos empiezan a darse cuenta de que hay que superar eso que G. Marcel llama la «intimidación de los valores». No podemos rechazar sin más a Dios. Dios y la religión están pendientes de sentencia. Y no podemos prejuzgar frívolamente la decisión del tribunal.

II. HISTORIA DE LAS RELIGIONES

La primera pista que tenemos para mostrar la existencia de Dios es la constatación pura y simple de que desde que aparece el «homo sapiens», hace unos quinientos mil años, hasta hoy, los hombres han creído siempre en Dios y han tratado de ponerse en relación con él. Esto ha ocurrido en los pueblos primitivos y, cuando aparece la cultura, en todas las épocas y en todos los continentes. Incluso, cuando con la modernidad se extienden los movimientos ateos y se organizan los grupos de los «sin-Dios» desde unos estados totalitarios, que persiguen las diversas organizaciones religiosas, la religión resurge una y mil veces. Cuando todo parece indicar que ha llegado

2. A. Brien, *Dios hoy*, Barcelona 1968, 87-88; cf. J. Mourroux, *L'expérience chrétienne*, Paris 1952; H. Duméry, *Fenomenología y religión*, Barcelona 1968; R. Guardini, *Los sentidos y el conocimiento de Dios*, Madrid 1965; K. Tillmann, *Asombro y experiencia como caminos hacia Dios*, Madrid 1970; L. Gardet, *Experiencias místicas en tierras no cristianas*, Madrid 1970; F. Savater, *La piedad apasionada*, Salamanca 1977; L. Duch, *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Madrid 1979.

definitivamente el ocaso de los dioses, Dios vuelve a renacer con renovada fuerza y los hombres vuelven a interesarse con las cuestiones últimas y con la respuesta que la religión les da.

Pasa con la religión lo mismo que con el amor. Los hombres y las mujeres pueden enamorarse de una forma u otra. Pero se enamoran. El amor, en cuanto tal, no es un producto socio-cultural de carácter secundario. No nace bajo el influjo de determinadas circunstancias que pueden o no darse. En todo hombre normal surge siempre el amor. El amor es connatural en el hombre. Y de una forma u otra, antes o después, el hombre se siente arrastrado por el amor.

Algo parecido ocurre con la religión. Lo que indica que la religión es algo connatural en el hombre. Su aparición constante en todos los grupos humanos, desde los orígenes de la humanidad hasta hoy, nos obliga a estudiar la religión con un infinito respeto. Todo parece indicar que no se trata de una moda coyuntural y episódica, sino de algo enraizado en lo más profundo y estable del ser humano.

En efecto, se puede comprobar que desde los tiempos brumosos de la prehistoria, a través de los actuales primitivos y de todos los pueblos de la tierra, existe una absoluta unanimidad en el reconocimiento de la existencia de Dios.

No se puede cuestionar esta constatación. Como decía el discípulo de Platón Plutarco, contra el epicúreo Colotes, «si viajas, podrás encontrar ciudad sin muralla y sin escritura, sin rey y sin casas, sin riquezas y sin el uso de la moneda, sin teatros y sin gimnasios. Pero una ciudad sin templos y sin dioses, que no practique ni la oración, ni los juramentos, ni la adivinación, ni los sacrificios para impetrar los bienes y alejar los males, ninguno la ha visto ni la verá jamás»³.

3. Citado por N. Turchi, *Dios en la historia religiosa de los pueblos*, en *Con Dios y contra Dios*, Barcelona 1969, 246; cf. H. Pinard de la Boullaye, *El estudio comparado de las religiones*, Madrid 1940; M. Gorce-R. Mortier, *Histoire générale des religions*, Paris 1947-1952; R. Pettazzoni, *La formazione del monoteísmo. Il problema di Dio*, Roma 1949; F. Koenig, *Diccionario de las religiones*, Barcelona 1964; Id., *Cristo y las religiones de la tierra. Manual de historia de la religión I-II*, Madrid 1960; Varios, *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Paris 1968; N. Soederblom, *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, München 1966; E. Benz, *Ideen zu einer Theologie der Religions-Geschichte*, Mainz 1969; Varios, *Historia religionum*, Madrid 1973; J. Wardenburg, *Classical approaches to the study of religion*, Paris 1974; S. G. F., *Diccionario de religiones comparadas*, Madrid 1975; E. O. James, *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Madrid 1975; M. Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Buenos Aires 1952; Id., *Lo sagrado y lo profano*, Madrid 1967; Id., *Tratado de historia de las religiones*, Madrid 1974; id., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid 1978.

1. Diversidad de religiones

Existen muchas clasificaciones de las religiones. Después de una prolongada reflexión nos inclinamos por esta:

a) Religiones prehistóricas

Religiones primitivas espontáneas.

Religiones paleolíticas a partir de una cultura rudimentaria (enterramientos y pinturas rupestres).

Religiones neolíticas a partir de la cultura matriarcal agraria, patriarcal cazadora y nómada pastor.

b) Religiones históricas

Religiones cósmicas a base de una proyección del cosmos en Dios.

— Extroversión cultural: Egipto, Mesopotamia, Grecia, Roma.

— Interiorización cultural: Hinduismo-Budismo.

Religiones históricas a base de una irrupción de Dios en el mundo: Israel, cristianismo, Islam.

Las religiones prehistóricas surgen antes de la invención de la escritura, por lo que no conservamos de ellas ningún documento escrito. Las religiones primitivas pertenecen a pueblos desprovistos de cualquier tipo de cultura. Se conocen exclusivamente gracias a la pervivencia de ciertos pueblos marginados en zonas de difícil acceso.

Las religiones paleolíticas, o de la piedra sin pulimentar, surgen en pueblos que empiezan a dominar la naturaleza y dejan de ser simples parásitos de la misma. En los enterramientos y pinturas rupestres nos dejan una huella de su religiosidad.

Las religiones neolíticas, o de la piedra pulimentada, suponen un gran desarrollo cultural a partir de la cultura matriarcal agraria, patriarcal cazadora y nómada pastor, que convierte en ocioso al Dios de los pueblos primitivos, provocando una notable proliferación de dioses intermediarios, que da lugar a un cierto tipo de politeísmo.

Las religiones históricas aparecen con la escritura, a través de la cual los hombres nos transmiten sus ideas sobre Dios, lo que nos permite un conocimiento mucho más profundo de las doctrinas y vivencias religiosas. Puede decirse que las grandes religiones históricas, que han influido decisivamente en la historia de la humanidad,

cristalizan todas ellas en diversas partes del mundo unos quinientos años antes de Cristo más o menos.

Estas religiones documentadas históricamente se dividen en dos grandes grupos. Están, en primer lugar, las religiones cósmicas, a base de una proyección que el hombre hace del cosmos en Dios. Unos parten para ello del mundo exterior, como ocurre en Egipto, Mesopotamia y Grecia-Roma. Otros se sirven más bien de la interiorización en lo más profundo del yo, tal como lo encontramos en el hinduismo y el budismo.

Existe otro grupo de religiones documentadas históricamente que, a partir de Abraham, el padre de los creyentes, presentan lo religioso como una irrupción histórica de Dios en el mundo: Israel, el cristianismo y el Islam.

Un cierto parecido con este esquema tiene el que propone Pikaza:

a) *Las religiones cósmicas* descubren la presencia del misterio a través del orden cósmico, que engloba la existencia de los hombres.

b) *Las religiones místicas*, o de la interioridad, buscan el misterio en un proceso de purificación, profundidad y equilibrio interno.

c) Finalmente, *las religiones proféticas*, o de la historia, encuentran la palabra y presencia de Dios en el camino de creación del hombre.

Partimos del plano cósmico. Las primeras religiones sacralizan la naturaleza y la vida. En un momento determinado, hacia la mitad del primer milenio antes de Cristo, esa visión sacral empieza a interpretarse como exclavizante. Sometido al ritmo de repetición, el hombre se siente perdido y busca caminos de libertad. Desde ese anhelo común, y sobre el fondo de las viejas religiones de la naturaleza, se han trazado dos caminos fundamentales de salida: a) se busca la verdad salvadora en un proceso de profundización interior, que conduce a lo sagrado (mundo hindú, budismo) b) se apela a la historia como lugar de encuentro con Dios, más allá de los ritmos de repetición cósmica (Israel). Tales son a nuestro juicio, los tres tipos posibles de actitud religiosa teóricamente posibles e históricamente realizados. Veamos.

Las religiones cósmicas interpretan el mundo como lugar de lo divino. Las formas de mediación hierofánica pueden ser muy diferentes: desde la piedra, roca o mar de algunas religiones antiguas, hasta la totalidad del orden cósmico; desde la armonía del mundo estelar, hasta el proceso vital de la vegetación; desde el orden apolíneo de la belleza, hasta el remolino destructor de una génesis vital que todo lo disuelve y aniquila.

En su forma original este tipo de religiosidad ha sido desplazado por las nuevas religiones de la interioridad y de la historia. Sin embargo, la actitud básica ha sobrevivido en mil maneras. En la búsqueda del primer motor de Aristóteles, en las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios, en una especie de ebriedad cósmica del Renacimiento... Nosotros mismos, en nuestra raíz experiencial, a pesar de las desmitologizaciones y las ciencias, guardamos un elemento de religiosidad cósmica.

Las religiones de la interioridad, reflejadas en el helenismo tardío, han triunfado básicamente en la India. Cuando el ritmo de las reencarnaciones, que sujeta al hombre a la cadena vital del cosmos, se desvela como efecto del pecado y expresión de sufrimiento, el hombre busca una salida distinta hacia el misterio y la descubre en la línea de su misma vida interna. El abismo insondable de la

propia intimidad es el lugar radical de lo sagrado. Pasan a segundo plano la contemplación cósmica y la participación ritual. Se ignora o desvaloriza la capacidad creadora del hombre en la historia. Lo divino se define como hondura, la religión como *en-stasis*. El ensimismamiento o búsqueda interior (del atmán) es campo en que acontece el absoluto (Brahman). La superación del deseo de la vida se traduce en la emergencia del misterio o del nirvana (hinduismo y budismo). Las religiones de la historia surgen de la gran ruptura en que Israel, superando la sacralidad cósmica, descubre a Dios como trascendente en el proceso de la historia. Dios se define como aquella voluntad original que suscita y conduce el camino del mundo. Por eso se desvela allí donde los hombres, uniéndose en un pueblo (Israel), tienden a la nueva humanidad trasparente y realizada. Surge así una forma religiosa lábil y exigente: lábil, pues no cuenta con una estructuración hierofánica constante, como el orden cósmico o la intimidad personal; exigente, porque el encuentro con Dios viene ligado a la realización del hombre como historia.

Entre las religiones cósmicas y las de la interioridad-historia establecemos una especie de corte básico. En el primer caso, el hombre se halla inmerso en una especie de objetividad sagrada; en el segundo, emerge como subjetividad creadora. En torno al quinientos antes de Cristo, en tres lugares diferentes de la tierra: China, India, Cercano Oriente, se produjo una especie de salto cualitativo o ruptura radical.

«La edad mítica, con su inmovilismo y evidencia llegaba a su fin. La novedad de esta época, la que se inicia a continuación, estriba en que en los tres mundos el hombre se eleva a la conciencia de la totalidad del ser, de sí mismo y de sus límites. Siente la terribilidad del mundo y la propia impotencia. Se formula preguntas radicales. Aspira desde el abismo a la liberación y salvación y, mientras cobra conciencia de sus límites, se propone a sí mismo las finalidades más altas. Y, en fin, llega a experimentar lo incondicionado, tanto en la profundidad del propio ser, como en la claridad de la trascendencia. En esta época se constituyen las categorías fundamentales con las cuales todavía pensamos, y se inician las religiones mundiales de las cuales todavía viven los hombres. En todos los sentidos se pone en pie lo universal»⁴.

Hasta entonces había una especie de esclavitud cósmica. El hombre estaba ligado a la naturaleza. Ahora ha emergido algo distinto: la posibilidad de ser uno mismo, la capacidad de descubrir lo divino en el proceso de la propia vida.

En estos dos lugares de la tierra: la India e Israel, y en el mismo tiempo, se han realizado las dos grandes revoluciones religiosas de la humanidad. Ambas tienen un dato común: han superado la fijación cósmica y descubren lo sagrado en el proceso de realización espiritual del hombre. Dios no es algo que está ahí, no es el ritmo de la naturaleza a la que debo someterme. Dios se define a partir del horizonte de realización, como un principio de humanidad y trascendimiento, que nos llega a sobrepasar la realidad presente y a buscar la identidad definitiva. Sobre esa base común se postulan caminos distintos de realización. El mundo hindú ha tendido a la conquista de la interioridad sacral, interpretada como lugar de liberación y de absoluto. Israel busca más bien el ritmo y meta de una historia postulada como lugar de planificación humana y encuentro con Dios.

Antes del tiempo —eje, en los grandes imperios, la religión, como dice M. Eliade, está determinada por la inserción del hombre en el ritmo hierofánico de la naturaleza. Hay una especie de sacralidad del conjunto cósmico. Vida y muerte, sufriendo están inmersos dentro de la totalidad de sentido de un mundo sagrado en el que, a partir de la participación ritual, el hombre accede al mismo surgimiento de las cosas. El mundo está incluido en el ritmo de un retorno en el que todo se

4. K. Kaspers, *Origen y meta de la historia*, Madrid 1968, 20-21, 31-33, 40.

repite, retorno que —a través del gesto ritual— pone al hombre en relación con lo arquetípico, el origen del que todo brota⁵. Entre el hombre y el tiempo cósmico existe una especie de identificación básica. Considerado en su radicalidad, el mundo se desvela como casa donde el hombre realiza su sentido. Vive a partir de lo sagrado y dentro de lo sagrado muere.

En un determinado momento, el mundo empieza a interpretarse como cárcel. El ritmo de la vida y de la muerte como cautiverio. Con eso el cosmos se desdiviniza, presentándose como creatura de un Dios trascendente (Israel) o lugar de dolor que ha de ser superado (India). El camino de la India se concreta a través de la renuncia. Sólo en una negación, que le permite trascender el plano de los ritmos cósmicos, reflejado en la cadena de las reencarnaciones, puede el hombre acceder a lo sagrado. Lo propio de Israel está en la historia. Rompiendo la línea de los ciclos, y superando la esclavitud de un tiempo en el que todo torna, Israel ha descubierto a Dios como el que actúa en un camino que conduce hacia el futuro de plena reconciliación.

Una vez y para siempre, en la India e Israel, y de otra forma en Grecia, el hombre ha superado el cosmos, encontrándose consigo mismo, e iniciando así un camino de realización duro, pero creador. Sólo el hombre que se purifica y sale de su yo egoísta (India) estará preparado para escuchar la voz de la trascendencia (Israel)⁶.

2. Religiones primitivas

Los pueblos primitivos rechazados por culturas posteriores a lugares geográficos extremos (algonquinos, feuguinos, islas del océano Índico o de la Polinesia...), no tienen cultura de ninguna clase, ni siquiera un mínimo de casa u organización tribal. Son simples parásitos de la naturaleza. Han sido estudiados con sumo interés desde finales del siglo pasado.

La gran cuestión que nos plantean es saber si corresponden exactamente al hombre primitivo, tal como existió de hecho, o son más bien hombres degenerados en el tiempo a causa de su aislamiento.

Evolución no parece que hayan tenido, pues carecen de toda cultura elemental. Con prudencia y sentido crítico el estudio de los actuales primitivos puede ayudarnos a conocer de alguna manera la religiosidad primitiva.

Hay muchas diferencias entre los diversos pueblos primitivos, tanto de tipo racial como lingüístico, pero sin embargo existen entre ellos sorprendentes elementos comunes por lo que se refiere a su mentalidad básica y concretamente a su idea sobre Dios.

Dios existe. Es el ser supremo. Vive en las alturas del cielo. Es el creador del mundo, providente, un verdadero padre (Polinesia). El Dios supremo de los feuguinos es un anciano inmutable, cuyo origen

5. M. Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Buenos Aires 1952.

6. X. Pikaza, *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios*, Salamanca 1981, 262-268.

nadie conoce, lo que equivale a decir que existe desde siempre. Sus poderes sobre la vida y la muerte son absolutos. Es invisible. Reside en el cielo y cuida de los hombres.

En general, los primitivos tienen una gran esperanza en Dios y creen en un juicio moral, que da mucha importancia al altruismo. «Lo que hace Dios bien hechó está». «Dios da antes de que se le pida». «¡Sólo en ti, Señor, deposito mi confianza!». «Oh, Dios mío, no aflijas con daño tan grande, ni a mi peor enemigo!». «No permitas que me suceda hoy ningún mal, ni que yo lo haga a mis semejantes. (Bhils de la India).

W. Schmidt y su equipo de la revista «Anthropos» llegaron a pensar que los primitivos habían llegado a esta concepción religiosa, a pesar de su incultura, gracias a una revelación primitiva de Dios al principio de la humanidad. Hoy nos inclinamos más bien a pensar que su religiosidad es algo espontáneo que surge en el hombre apenas empieza a cuestionarse a sí mismo y a buscar el sentido último de su existencia.

Como ya dije en otra ocasión, resulta difícil imaginar cómo podría funcionar el espíritu humano sin la convicción de que existe algo irreductiblemente real en el mundo, y es imposible imaginar cómo podría haberse manifestado la conciencia sin conferir una significación a los impulsos y a las experiencias del hombre. La conciencia de un mundo real y significativo está íntimamente ligada al descubrimiento de lo sagrado. A través de la experiencia de lo sagrado ha podido captar el espíritu humano la diferencia entre lo que se manifiesta como real, fuerte y rico en significado, y todo lo demás, que aparece desprovisto de esas cualidades, es decir, el fluir caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y desapariciones fortuitas y vacías de sentido⁷.

En una palabra, lo «sagrado» es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de esa conciencia. En los niveles más arcaicos de la cultura el vivir del ser humano es ya de por sí un acto religioso, pues tomar el alimento, ejercer la sexualidad y trabajar, son actos que poseen un valor sacramental. Dicho de otro modo: ser —o más bien hacerse— hombre significa ser «religioso»⁸.

3. Religiones paleolíticas

Los homínidos aparecen en la era cuaternaria, ahora hace entre uno y tres millones de años. Con el descubrimiento de la piedra sin

7. M. Eliade, *La nostalgie des origines*, Paris 1969, 7.

8. Id., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I*, Madrid 1978, 15; cf. P. W. Schmidt, *Der Ursprung des Gottes. Idee*, Wien 1912; G. van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, Paris 1940; R. Petazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino 1957; E. B. Tylor, *Cultura primitiva I-II*, Madrid 1977; P. Shebesta, *Le sens religieux des primitifs*, Paris 1963; M. Godelier, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Madrid 1974.

pulimentar se inicia un momento importante de la prehistoria humana que se extiende hasta el descubrimiento en el neolítico de la escritura. Este gran invento nos permite conservar documentos fehacientes de las religiones llamadas por eso históricas⁹.

Las religiones paleolíticas las conocemos exclusivamente gracias a la arqueología.

a) Enterramientos

Desde que aparece el «homo sapiens» propiamente dicho hace unos 500.000 años nos encontramos con el hecho significativo de que los hombres entierran a los muertos.

Los enterramientos suponen la existencia de un «más allá» que no es un simple retorno a las fuerzas oscuras e impersonales de la naturaleza, sino con «conciencia y personalidad». Este hombre del «más allá» tiene necesidades parecidas a las que tenía en la tierra, como lo demuestran los alimentos, armas y adornos que se ofrendan a los muertos. No son, en realidad, los objetos materiales, sino su espíritu lo que usan los muertos (animismo). Del mismo modo que no es el cuerpo físico del finado el que sobrevive en el más allá, sino su espíritu. Si el más allá está poblado de fantasmas humanos, éstos se sirven de fantasmas de comida, de utensillos, de armas¹⁰.

En estrecha relación con el enterramiento está el baño paleolítico de ocre rojo, como símbolo de la vitalidad y pervivencia, igual que más tarde el embalsamamiento de los egipcios. El ocre rojo aparece como sustitutivo ritual de la sangre y es por ello mismo símbolo de la vida. La costumbre de espolvorear con ocre rojo los cadáveres está universalmente difundida en el tiempo y el espacio. Y demuestra la creencia en una vida más allá de la muerte desde los tiempos más remotos.

Esto cuando el difunto es una persona querida. Porque, cuando se trata de un personaje temible, entonces se ata al muerto para impedir que su espíritu haga daño a los humanos.

Los banquetes funerarios prehistóricos —se han encontrado restos de los mismos en algunos enterramientos— más que un culto a los

9. Sobre las religiones prehistóricas cf. F. Bordes, *El mundo del hombre cuaternario*, Madrid 1968; E. O. James, *La religión del hombre prehistórico*, Madrid 1973; J. Maringer, *Los dioses de la prehistoria*, Barcelona 1962; E. Patte, *Les préhistoriques et la religion*, Paris 1960; A. Leroi-Gourhan, *La prehistoria*, Barcelona 1980.

10. A. Glory-R. Robert, *Le culte de crânes humains aux époques préhistoriques*: Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris (1948) 114-133; P. Wenert, *Culte des crânes: Représentation des esprits des défunts et des ancêtres*, en M. Gorce-R. Mortier, *L'histoire générale des religions* I, Paris 1948, 51-102.

muertos parecen ser una ayuda a los mismos, pues los espíritus participan espectralmente en dichos banquetes.

En todo caso, las sepulturas confirman la creencia de una vida más allá de la muerte, pues de otra manera resultaría incomprensible que los hombres se hayan tomado tanto trabajo y solicitud para enterrar los cuerpos de los difuntos.

b) Pinturas rupestres

Las pinturas rupestres del paleolítico no tienen finalidad preferentemente estética. El hombre de aquel tiempo no podía permitirse aquellos lujos. Tenía que dedicarse en cuerpo y alma a una lucha tremenda por la supervivencia. Su existencia estaba condicionada trágicamente por el carácter aleatorio de la recolección de frutos y de la caza. Durante largos períodos no encontraba nada para comer. Todo dependía de la suerte.

Las pinturas paleolíticas no se hicieron en plan de exposición artística, sino dentro de inverosímiles cavernas. Constituyen un caso típico de magia simpática de reproducción, o de cacería. En ellas aparecen con frecuencia bisontes encelados y hembras embarazadas y escenas de caza simbólicas, como en el caso de las maravillosas pinturas de Altamira, en el norte de España. Los ritos mágicos que se celebran en el interior de esas cavernas los llevaban a cabo probablemente sociedades secretas de hombres que buscaban un ambiente de misterio en los escondrijos más recónditos de las cavernas¹².

La exploración de las cavernas con pinturas parietales nos ha proporcionado, dice Eliade, los documentos figurativos más importantes y numerosos. Estos tesoros del arte paleolítico se hallan dispersos en un territorio relativamente reducido, entre los Urales y el Atlántico. Pero el arte parietal se limita a España, Francia y el sur de Italia, con la excepción de una caverna descubierta en 1961 en los Urales. Lo que más llama la atención en este conjunto es «la extraordinaria unidad del contenido artístico. El significado aparente de las imágenes no aparece haber variado desde el año 30.000 hasta el 9.000 antes de Cristo, permaneciendo idéntico lo mismo en Asturias que en el Don»¹³.

Teniendo en cuenta que estas pinturas aparecen en lugares alejados de la entrada, los investigadores coinciden en considerar estas cavernas como una especie de santuarios. Por otra parte, muchas de ellas eran inhabitables, mientras que las dificultades que presentaba el acceso a ellas reforzaba su carácter numinoso. Para llegar hasta las paredes pintadas era preciso recorrer centenares de metros, como en el caso de la caverna de Niaux o la de Trois-Frères. La gruta de Cabrerets

11. R. A. Dart, *The multilinnial prehistory of ochre mining*: Nada (1967) 7-13.

12. H. Breuil, *Quatre cents siècles d'art pariétal*, Montignac 1952; A. Lamaing, *La signification de l'art rupestre paleolitique*, Paris 1962; P. J. Ucko-A. Rosenfeld, *Arte paleolítico*, Madrid 1967; Varios, *Simposio de arte paleolítico*, Barcelona 1968.

13. A. Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire*, Paris 1964, 83.

forma un verdadero laberinto y son precisas varias horas para visitarla. En Lascaux se llega a la galería interior, donde se encuentra una de las obras maestras del arte paleolítico, descendiendo por una escala de cuerdas a través de un pozo de 6,30 metros de profundidad.

Los osos, leones y otras bestias salvajes acribilladas de flechas se han interpretado como otras tantas pruebas de la «magia de la caza». La hipótesis es plausible, pero algunas de estas representaciones podrían interpretarse también en el sentido de una reactualización de una cacería primordial. Es igualmente probable que en las zonas más profundas de estos «santuarios» se celebrasen ciertos ritos de caza o con motivo de lo que podríamos considerar como una ceremonia de «iniciación» de los adolescentes¹⁴.

4. Religiones neolíticas

Al final de la era cuaternaria, en el periodo neolítico, o de la piedra pulimentada, se suceden en el mundo hechos de extraordinaria importancia, que cambian las circunstancias de vida del hombre de una manera radical. La temperatura empezó a subir poco a poco y determinó un cambio climático con un cuadro muy parecido al actual. Los glaciares se fundieron y desapareció la fauna fría, arrasando a la muerte por hambre a una gran parte de la humanidad prehistórica y dando lugar a un nuevo tipo de hombre que se sirve de la «cultura» para superar esta crisis formidable.

Esta transformación condicionó profundamente las ideas religiosas que el hombre tenía sobre Dios. El Dios supremo de los primitivos queda olvidado poco a poco por la aparición multiforme de una serie de divinidades inferiores que están más al alcance del hombre y que terminan por hacer del Dios del alto cielo un Dios ocioso. Esta multiplicación de divinidades inferiores o intermedias se debe a múltiples factores que vamos a analizar a continuación.

a) Factores socio-económicos

El neolítico supone el paso de la espontaneidad a la «cultura». En esta época surgen tres ciclos culturales muy delimitados: la cultura matriarcal agraria, la cultura patriarcal cazadora y la cultura patriarcal nómada.

1) Cultura matriarcal agraria

Con el cambio de clima aumentaron las plantas comestibles. La observación del fenómeno, inexplicable para el hombre primitivo, de

14. M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* I, Madrid 1978, 33-34.

que las semillas que caen al suelo originan nuevas plantas, que reproducen el ciclo vegetal a través del año, acabaría conduciendo a la siembra intencionada, base de la alimentación en lugar de una recolección y de una caza a lo que salga cada día menos fructíferas. Así aparece la agricultura.

Esto produjo una inversión de los papeles entre el hombre y la mujer, que desplazó al primero de la posición social que tenía en la familia primitiva, para dar paso al matriarcado. La mujer, en efecto, más estable que el hombre, pues tenía que atender a los niños y más curiosa que el hombre a todo lo que se relaciona con el fenómeno de la reproducción, mientras recogía plantas y frutas —el hombre entre tanto cazaba— llegó a ser la inventora de la agricultura.

La agricultura representó una revolución trascendental. La comida tenía raíces en vez de patas, lo que obligó a los humanos a establecerse junto a los sembrados, surgiendo así el sedentarismo frente al nomadismo de los cazadores. Así nació el pueblo, luego la ciudad y finalmente el estado propiamente dicho.

La cultura agrícola trajo consigo una serie de profundas transformaciones religiosas. Aparece el culto a la diosa-tierra o diosa-madre. Sin darnos cuenta, nos referimos a ella inconscientemente cuando hablamos de la «madre naturaleza», la «madre tierra» o simplemente la «naturaleza». La inhumación del cadáver en esta época significa devolver el cuerpo a la tierra, a la gran diosa madre, que dispensa la vida, la muerte y la resurrección de acuerdo con el ciclo vital.

El orgullo despertado en el hombre por el descubrimiento genial de la agricultura le lleva a intentar ver a Dios, por lo que busca en la «luna» una expresión visible del Dios del alto cielo. La luna está en íntima relación con la mujer —su ciclo es lunático o lunar— y con la agricultura, por ejemplo, con la siembra de determinados productos. La misma luna tiene un ciclo vital de fecundación (luna creciente y menguante)¹⁵.

Desde 1960 sabemos que el establecimiento de aldeas precedió a la invención de la agricultura. Lo que Gordon Childe llamó «revolución neolítica» se produjo gradualmente entre los años 9.000 y 7.000 antes de Cristo.

Es inútil insistir en la importancia del descubrimiento de la agricultura para la historia de la civilización. Al convertirse en *productor* de sus alimentos, el hombre tuvo que modificar su comportamiento ancestral. Ante todo hubo de perfeccionar su técnica para la medida del tiempo, descubierta ya durante el paleolítico. Ya no bastaba asegurar la exactitud de algunas fechas futuras con ayuda de un calendario lunar rudimentario. En adelante, el cultivador no tenía más remedio

15. O. Pettersson, *Mother earth: An analysis of the mother earth concepts according to Albert Dietrich*, Lund 1967; A. Fleming, *The myth of the mother-goddess: World Archeology* 1 (1969) 247-261.

que elaborar numerosos planes con mayor o menor anticipación al momento de ponerlos por obra. Por otra parte, el cultivo de las plantas imponía una distribución del trabajo orientada conforme a principios completamente distintos a los que habían regido anteriormente, pues la responsabilidad principal en cuanto a asegurar los medios de subsistencia recaía ahora sobre las mujeres.

Los residuos de las sociedades de los cazadores paleolíticos se van retirando a zonas marginales o de difícil acceso: el desierto, los grandes bosques, las montañas. Pero este proceso de alejamiento y aislamiento de las sociedades paleolíticas no implica la desaparición del comportamiento y la espiritualidad propia del cazador. La caza como medio de subsistencia se prolonga en la sociedad de agricultores. Es probable que un cierto número de cazadores, que se negaban a participar activamente en la economía de los cultivadores, fuera empleado como *fuerza defensiva de las aldeas*, primero, contra fieras salvajes que rondaban en torno a los establecimientos de los sedentarios y causaban estragos en los campos de cultivo, y más tarde contra las bandas de merodeadores. Es también probable que las primeras organizaciones militares se formaran a partir de estos grupos de cazadores-defensores de aldeas. Los guerreros, los conquistadores y la aristocracia militar prolongan el simbolismo y la ideología del cazador modelo. Los reyes especialmente han conservado hasta nuestros días la afición a la caza¹⁶.

La primera, y seguramente la más importante consecuencia del descubrimiento de la agricultura provoca una crisis de valores entre las gentes del paleolítico. Las relaciones de carácter religioso con el mundo animal son suplantadas por lo que podríamos designar como la solidaridad mística entre el hombre y la vegetación. Si los huesos y la sangre habían representado hasta entonces la esencia de la sacralidad de la vida, en adelante ésta tomará cuerpo en el esperma y la sangre. Por otra parte, la mujer y la sacralidad femenina pasan a primer plano. Teniendo en cuenta que las mujeres desempeñaron un cometido decisivo en la domesticación de las plantas, se convierten en propietarias de los campos cultivados, con lo que su posición social se refuerza y se crean unas instituciones características, como, por ejemplo, la matrilocación, por la que el marido queda obligado a vivir en la casa de su esposa.

La fertilidad de la tierra y la fecundidad de la mujer se solidarizan; en consecuencia, las mujeres se convierten en responsables de la abundancia de las cosechas, pues ellas son las que conocen el «misterio» de la creación. Se trata de un misterio religioso que rige el origen de la vida, proceso de la alimentación y la muerte. El suelo fértil se asimila a la mujer. Más tarde, después del descubrimiento de arado, el trabajo agrícola se asimilará al acto sexual. Pero, antes, durante siglos, la tierra madre paría sin ayuda alguna, por partenogénesis.

Continuamente nos tropezamos con ideas religiosas, con mitologías y representaciones rituales solidarias del «misterio» de la vida vegetal. Porque la creatividad religiosa fue suscitada no por el fenómeno empírico de la agricultura, sino por el misterio del nacimiento, de la muerte y del renacer identificado con el ritmo de la vegetación.

El tema mítico de los dioses que mueren y resucitan se sitúa entre los más importantes dramas mitológicos. En algunos casos estas representaciones arcaicas darán origen a nuevas creaciones religiosas, por ejemplo, en el caso de Eleusis y los misterios greco-orientales.

Las culturas agrícolas elaboran lo que podríamos llamar una religiosidad cósmica, en que la actividad religiosa se centra en torno al misterio central: la renovación periódica del mundo. Al igual que la existencia humana, los ritmos cósmicos se expresan en términos tomados de la vida vegetal. El misterio de la sacralidad cósmica se simboliza en el árbol del mundo. El universo se concibe

16. M. Eliade, *o. c.*, 51-54.

como un organismo que ha de ser renovado periódicamente o, mejor dicho, todos los años. Se supone que en el centro del mundo hay un árbol cósmico que une las tres regiones cósmicas, pues hunde sus raíces en el infierno, mientras que con sus ramas toca el cielo.

La experiencia del tiempo cósmico, especialmente en el marco de los trabajos agrícolas, termina por imponer la idea del tiempo circular y del ciclo cósmico. El mundo y la existencia humana se valoran en términos de la vida vegetal, y de ahí que el ciclo cósmico se conciba como la repetición indefinida del mismo ritmo: nacimiento, muerte, renacimiento. En la India posvédica, esta concepción se formulaba conforme a dos doctrinas solidarias; la de los ciclos (yuga), que se repiten hasta el infinito, y la de la trasmigración de las almas. Por otra parte, las ideas arcaicas articuladas en torno a la renovación periódica del mundo serán reasumidas, reinterpretadas e integradas en numerosos sistemas religiosos del próximo oriente¹⁷.

Las cosmogonías, las escatologías y los mesianismos que dominarán durante dos milenios el oriente y el mundo mediterráneo hunden sus raíces en las concepciones del neolítico¹⁸.

2) Cultura patriarcal cazadora

El descubrimiento de los metales, cobre y bronce, primero, y del hierro después, también tuvo consecuencias importantes. El pesado trabajo de las minas y la metalurgia devolvió al hombre gran parte de sus primitivos poderes, permitiéndole una caza más efectiva y sobre todo un dominio de las organizaciones sociales incipientes por medio de las armas.

Los sepulcros megalíticos de esta época: dólmenes (cámaras rectangulares), menhires (piedras estrechas y altas que eran quizás símbolos fálicos) suponen la existencia de grupos humanos numerosos y bien organizados que los levantaron para enterrar jefes, reyezuelos o familias importantes¹⁹.

A la «mitología de la piedra pulimentada» sucedió una «mitología de los metales». La más característica y rica fue elaborada en torno al hierro. Sabido es que los primitivos y las poblaciones prehistóricas aprendieron a trabajar el hierro meteórico, procedente de los meteoritos, mucho antes de que consiguieran utilizar los minerales de hierro, es decir, como materiales brutos para la fabricación de utensilios líticos o de piedra. Cuando Cortés preguntó a los jefes aztecas de dónde sacaban sus cuchillos, ellos le señalaron el cielo. En realidad en América no se conoció el hierro y su utilización hasta la llegada de los españoles. Las excavaciones no han revelado el menor rastro de hierro terrestre en los yacimientos prehistóricos del nuevo mundo.

Los pueblos paleo-orientales compartían verosimilmente estas mismas ideas. La palabra sumeria *Anbar*, el más antiguo vocablo usado para designar el hierro, se

17. Id., *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Buenos Aires 1952.

18. Id., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I*, Madrid 1978, 56-59.

19. T. A. Rickard, *Man and metals. A history of mining in relation to the development of civilization*, New York 1932; M. Eliade *Herreros y alquimistas*, Madrid 1974.

escribe con los signos «cielo» y «fuego». Se traduce generalmente por «metal celeste» o «metal estrella». Durante mucho tiempo no conocieron los egipcios otro hierro que el de origen meteórico. Lo mismo ocurría con los hititas. El texto del siglo XVI antes de Cristo precisa que los reyes hititas utilizaban «el fuego negro del cielo».

Pero este metal era escaso y tan caro como el oro. Se utilizó especialmente como elemento ritual. Fue preciso que se descubriera la fusión de los metales para inaugurar una nueva etapa en la historia de la humanidad. A diferencia del cobre y del bronce, la metalurgia del hierro se industrializó rápidamente. Una vez descubierto el secreto de la fusión de la magnetita o de la hematita no significó gran esfuerzo la tarea de procurarse grandes cantidades de metal, pues los yacimientos eran muy ricos y fáciles de explotar. Pero el mineral terrestre no exigía un tratamiento como el de origen meteórico, y su fusión se diferenciaba de la del cobre o del bronce. El hierro no llegó a adquirir una posición predominante hasta que se descubrió el horno y sobre todo la técnica del «endurecimiento» del metal por el calentamiento hasta el rojo blanco. Fue la metalurgia del hierro terrestre la que convirtió a este metal en elemento apto para los usos cotidianos. El hecho tuvo importantes consecuencias para la vida religiosa. Además de la sacralidad celeste, inmanente a los meteoritos, se impone a partir de ahora la sacralidad telúrica de que participan las minas y los minerales. Los metales «se crían» en el seno de la tierra. Las cavernas y las minas son asimiladas a la matriz de la tierra madre. Los minerales extraídos de las minas vienen a ser en cierto modo «embriones». Extraerlos del seno de la tierra madre viene a ser como una operación practicada prematuramente. Si se les hubiera dejado el tiempo necesario para desarrollarse, conforme al ritmo geológico del tiempo, los minerales se hubieran convertido en metales maduros, «perfectos».

En todo el mundo practican los mineros unos ritos que son los que impone la naturaleza misma de la operación que se va a realizar, ya que van a introducirse en una zona sagrada, que se supone inviolable. Se crea así el sentimiento de aventurarse en un dominio que por derecho no pertenece al hombre, el mundo subterráneo con sus misterios de la lenta gestación mineralógica que se desarrolla en las entrañas de la tierra madre.

Cargados de esta sacralidad tenebrosa, los minerales son llevados al horno. Comienza entonces la operación más difícil y arriesgada. El artesano ocupa el puesto de la tierra madre para acelerar y llevar a término el «crecimiento». El horno viene a ser en cierto sentido una nueva matriz artificial en que el mineral acaba su proceso de gestación.

El metalúrgico, el herrero y antes que ellos el alfarero son «dueños del fuego» y se sirven de él para hacer que la materia cambie de estado. Para obtener una cosa distinta de lo que existía en la naturaleza.

Todas estas ideas y creencias articuladas en torno al oficio de los mineros, los metalúrgicos y los herreros han enriquecido notablemente la mitología del «homo faber» heredada de la edad de piedra. Pero el deseo de colaborar en el perfeccionamiento de la materia tuvo consecuencias importantes. Al asumir la responsabilidad de cambiar la naturaleza, el hombre ocupó el puesto del tiempo. Lo que hubiera exigido el paso de los eones para «madurar» en las profundidades subterráneas es capaz de conseguirlo el artesano en algunas semanas, haciendo que el horno sustituya a la matriz telúrica²⁰.

Esta cultura cazadora y militar, que se potencia extraordinariamente con la manipulación de los metales, tuvo una enorme influen-

cia religiosa. Posiblemente el totemismo de ciertas regiones está relacionado con este ciclo cultural. Consiste en la creencia de que existen lazos de estrecho parentesco entre un grupo humano (tribu, clan, etc.) y otro grupo de animales, el «totem». El grupo totémico se cree emparentado por la sangre con el totem correspondiente. El hombre ve en los animales de la especie totémica amigos y aliados que le socorrerán físicamente, o con sus poderes anímicos, en las situaciones comprometidas, favorecerán sus aventuras de caza y le avisarán de la proximidad del peligro. En cambio, los animales recibirán el respeto y cuidados del hombre, que se abstendrá de matarlos o maltratarlos. A veces se permite comer el totem para la renovación y la apropiación de sus virtudes, por asimilación física y digestiva. Esto puede explicar también ciertos casos de canibalismo, que obedecerían al deseo de hacer propias las cualidades del enemigo o evitar que se pierdan las virtudes naturales de un ser querido. El mal puede aparecer encarnado en determinados animales lo que explica la lucha de los héroes contra determinados dragones míticos, como el Leviatán, cuyo origen se remonta a esta época.

El orgullo de la cultura cazadora-militar trata de ver a Dios y busca en el «sob» una expresión visible del Dios del alto cielo. El sol hace falta para la caza y está en íntima relación con el fuego y los metales. Prácticas secretas masculinas de danzas sobre brasas ardiendo perviven todavía en ciertos lugares del mundo, como en España (Soria), Turquía y la India.

El culto solar ha estado casi siempre en estrecha relación con los guerreros y militares hasta en tiempos del imperio romano, cuando el culto a Mitra se extiende como reguero de pólvora entre los legionarios. Se encuentra también entre los aztecas y los incas, pueblos fuertemente militarizados.

En las pinturas rupestres neolíticas, que existen al aire libre, se llega a una estilización tan extraordinaria que acabaron por convertirse casi en una pintura abstracta a base de un amasijo de símbolos cada vez más extraños y con un sentido mágico cada vez más recóndito e indescifrable. ¡Qué diferencia del realismo característico de las cavernas del paleolítico! Lo interesante es que en estas pinturas nos encontramos con frecuencia con círculos radiados que muy posiblemente están relacionados con el culto solar y la iniciación cazadora y militar de los jóvenes adolescentes.

20. M. Eliade, *o. c.*, 68-71.

3) Cultura patriarcal-nómada

La domesticación de los animales que se produce en el neolítico da lugar en ciertas regiones subdesérticas al pastoreo y a un tipo de cultura patriarcal nómada de una gran profundidad espiritual. El desierto no permite apegarse a la tierra y hace que el hombre-pastor, de noche, al pasar el ardiente calor del día contemple el cielo tachonado de estrellas. Así surge un tipo de religión astral-estelar. Dios se manifiesta a través de las estrellas, lo que da lugar a una complicada astrología: estrella de Jacob, estrella de los magos, signos del zodiaco. Esta religión nómada y de pastores se siente superior a la cazadora y a la agrícola, como se ve en el mito de Abel y Caín.

4) Consecuencias religiosas de estos ciclos culturales

La aparición de estos ciclos socio-económicos: cultura agrícola, cultura cazadora-militar y cultura nómada-pastor, hacen que el Dios supremo del alto cielo de los primitivos quede oscurecido poco a poco a medida que surge la cultura y el orgullo del hombre que se siente cada vez más importante al descubrir cómo empieza a dominar el mundo espectacularmente. Ya no es un simple parásito de la naturaleza sino su señor y dominador.

De esta suerte surge en el mundo un verdadero politeísmo: dios sol, diosa luna, estrellas, totem, diosa tierra. Al mezclarse estas culturas posteriormente complican más aún esta situación, pues para integrarse los dioses realizan alianzas entre el dios-sol y la diosa luna, que tienen otros hijos dioses, como ocurre en el caso de la luna creciente (embarazada) y menguante después del parto, cuando ha tenido como hijas a las estrellas. Algo parecido pasa con el dios naciente y poniente, aumentando así la confusión religiosa, que se va complicando cada vez más con el tiempo y los intercambios culturales hasta dar lugar a las inverosímiles mitologías sincretistas de los pueblos históricos, especialmente en el Olimpo greco-romano.

b) Factores histórico-sociales

Otro factor que ha contribuido también a la desintegración del monoteísmo primitivo ha sido la paulatina mitologización de los «protoparentes» o fundadores de los pueblos. En esta misma perspectiva histórica también ha actuado el intercambio que ha existido entre

los pueblos desde que se mejoran las vías de comunicación terrestres y marítimas y desde que aparecen los grandes imperios en los que se van integrando poco a poco los pueblos más pequeños y débiles. Se crean así sucesivos «panteones», dedicados a todos los dioses venerados por los distintos grupos sociales y étnicos. El más famoso de estos panteones es sin duda el que se construyó en Roma en la época imperial.

No sólo se da culto a los fundadores de pueblos y ciudades. También existe en muchos casos el culto a los antepasados familiares. Hay que conservar el fuego de lo sagrado en el hogar, el fuego que ellos descubrieron con tanto esfuerzo y en torno al cual se reúnen sus descendientes para recordar sus hazañas.

c) Factores filosóficos

Otro factor que contribuyó a la desintegración del monoteísmo primitivo fue la reflexión religiosa en torno al problema del mal. Para el hombre primitivo, en efecto, Dios es bueno, pero en el mundo existe el mal metafísico (vida durísima) y el mal moral. ¿De dónde viene el mal? Así surge el «adversario», el malo, que no se sabe de dónde sale y que no ha sido creado por Dios, pues entonces Dios sería responsable de sus fechorías y ya no sería por tanto bueno.

Este adversario se convierte poco a poco en sol poniente o luna menguante y aparece simbolizado en algún animal odioso como es la serpiente. El carácter maléfico de la «izquierda» que encontramos incluso en los evangelios de Jesús, está probablemente relacionado con la concepción solar del adversario. Dios es el sol. Todo lo bueno viene por lo tanto de él. Por eso estar en el buen camino es mirar de cara al sol que nace, estar «orientado». Y estar orientado es seguir el curso del sol que va de nuestra derecha hacia la izquierda, donde el sol se pone y empezamos a estar «occidentados», como dicen todavía en castellano arcaico en algunas regiones de Hispanoamérica.

d) Factores mágicos

Finalmente, la magia ha contribuido poco a poco a la desintegración del monoteísmo primitivo. La magia es lo contrario de la religión. A medida que se oscurece la idea del Dios supremo, aumenta la pretensión del hombre de manejar las fuerzas misteriosas de lo divino (lo numinoso), como si se tratara de una especie de energía eléctrica que el hombre pudiera manejar a su antojo, mediante ciertos ritos determinados.

Todos los grandes problemas de la vida, como el amor (prostitución sacra), el alimento (bestialidad sacra), la purificación física o moral (limpias o friegas), defensa de los enemigos (maleficio y conjuro ante el mismo), etc., se resuelven de un modo mágico.

En el caso límite nos encontramos con la magia negra, en la que se realiza al revés los actos litúrgicos ordinarios, para poner precisamente de relieve el carácter de contrapelo con respecto a la religión que tiene la magia. Todavía hace pocos años se celebraban en París «misas negras» de carácter mágico.

En un tono menor y amortiguado existen como restos fósiles de antiguas vivencias mágicas muchas supersticiones de nuestro tiempo que ejercen una cierta presión terrorífica en estratos más o menos populares.

e) Conclusión

No hay que creer sin embargo que todo es negativo en este período histórico religioso de la humanidad. En rigor nunca desaparece del todo la idea de un Dios supremo, aunque quede más o menos olvidado y en la actitud de ociosidad. En realidad, tanto la mitología (doctrina religiosa popular) como los ritos mágicos ayudan al hombre a madurarse religiosamente, pues hacen que la religión sea algo tremendamente vital y se meta en todos los ámbitos de la existencia humana. Además contribuye sin género de dudas a una cierta investigación de la naturaleza y a la creación de una tecnología incipiente y de formas artísticas de indiscutible valor.

La religión de este período tan importante de la humanidad constituye sin duda alguna la fuente o surtidor de base de donde surge el fascinante dinamismo de la cultura y del progreso de la humanidad. Cualquier realización positiva que los hombres hayan hecho después deberá volver a sus fuentes religiosas de este tiempo si quiere reconocer sus orígenes y su primer impulso inicial.

Pero es indiscutible, al mismo tiempo, que el haber convertido al Dios de los primitivos en ocioso tendrá unas consecuencias decisivas en las religiones posteriores. La existencia de los numerosos intermedios entre Dios y los hombres, creada por el politeísmo de esta época, condicionará de una manera incuestionable el futuro religioso de la humanidad.

El paso a la condición de «Deus otiosus» en las poblaciones primitivas de los más diferentes círculos culturales, designa el hecho de que, constituyendo la figura del ser supremo la representación más perfecta de lo divino en la que se contienen su «trascendencia», su condición de creador y responsable social, no desempeña, sin

embargo, más que un papel insignificante en el culto, la oración y los sacrificios de las poblaciones que la reconocen. En la «práctica» religiosa de estas poblaciones, el ser supremo se ve suplantado por una larga serie de *dioses intermedios*, los cuales representan fuerzas y poderes superiores al hombre, que ejercen un influjo importante sobre su vida por guardar una relación directa con sus necesidades principales: salud, alimentación, cosecha, etc. Sigue estando presente como trasfondo de poder último que garantiza y legitima el conjunto de la vida. Pero ésta discurre sin necesidad de que intervenga.

No es difícil ver en este hecho una clara disociación de la trascendencia y la personalidad de lo divino. Tal disociación ha constituido lo que M. Eliade ha llamado acertadamente la primera «muerte de Dios» en la historia humana²¹. Todos somos testigos de que este acontecimiento «primitivo» resurge con frecuencia en la historia religiosa de los hombres y constituye lo esencial de la tentación de «paganismo», que acecha al hombre, incluso en las religiones más elevadas²².

5. Religiones históricas

Hace unos 9.000 años, en pleno neolítico, surge en el medio oriente, en torno a los grandes ríos: Nilo, Tigris y Eufrates, Ganges..., una floreciente cultura urbana en que se integrarán la cultura matriarcal agrícola, la cultura patriarcal cazadora-militar y la cultura nómada pastor.

La agricultura permite tener excedentes alimenticios que se conservan gracias a la cerámica. Esto permite crecer extraordinariamente a la población. A ello contribuye también la domesticación de los animales que hace posible tener permanentemente carne a disposición del hombre. El descubrimiento de la utilización de los metales, primero, el bronce y, después, el hierro permite hacer grandes inventos, como la rueda, tan importante para la tracción y una industria incipiente que se presenta muy prometedora. Todo ello hace posible la fundación de ciudades, la superación del clan consanguíneo, la división de trabajo en estamentos, la organización política y militar y el mercado interurbano agilizado gracias al descubrimiento de los números y la escritura.

Gracias, precisamente, a la escritura podemos hoy conocer documentalmente las religiones de esta época, que por eso se llaman históricas.

Como antes dijimos, algunas de estas religiones van a Dios proyectando el mundo en él, sea por el camino de la extroversión o de la introversión. Otras nos hablan más bien de un Dios que irrumpe en la historia de la humanidad haciendo maravillas de salvación.

21. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones* I, Madrid 1974, 77.

22. J. Martín Velasco, *o. c.*, 49-50.

a) *Religión egipcia*

Entre las religiones cósmicas del oriente medio y con carácter histórico destaca en primer lugar la de Egipto.

1) *Fuentes de conocimiento*

Las noticias sobre la religión egipcia proceden íntegramente de dos fuentes: escritores griegos antiguos que visitaron Egipto, como Hecateo de Mileto hacia el año 520 antes de Cristo, Herodoto de Halicarnaso en torno al 450 antes de Cristo y otros viajeros helénicos posteriores. También tenemos los propios textos egipcios en escritura jeroglífica, descifrada recientemente.

Los cristianos egipcios obtuvieron un edicto del emperador hispanoromano Teodosio el año 391 de nuestra era en virtud del cual quedaron clausurados los templos egipcios, ya pocos, que en aquella época estaban todavía abiertos. Con esa ocasión se cerraron también las escuelas sacerdotales en las que sus miembros cultivaban todavía la escritura jeroglífica, es decir, sagrada, que pronto cayó en el más absoluto olvido hasta desaparecer por completo. Durante la expedición de Napoleón a Egipto un oficial de artillería se encontró la famosa piedra de «Roseta» que contenía una inscripción bilingüe en caracteres griegos y jeroglíficos. Esto permitió al francés Champollion a partir de 1822 descifrar la escritura jeroglífica y estudiar directamente los documentos religiosos egipcios.

2) *Religiosidad popular egipcia*

Egipto, encrucijada de la historia y de la civilización, tierra de faraones y de dioses; nos ofrece una de las primeras religiones históricas del medio oriente. En egipto se asentó uno de los pueblos más religiosos de la tierra. Los egipcios desde el punto de vista religioso destacaron como constructores de tumbas y templos. Pocos grupos humanos como ellos habrán tenido tan hondamente arraigadas las creencias religiosas, desde el faraón hasta el último de los plebeyos.

No sólo intentaban los egipcios, como otros hombres, explicar el sentido último del universo y de la propia existencia, planteándose el tema de ultratumba con una intensidad no lograda quizás por ningún otro pueblo, sino que lograron penetrar toda su vida con una fuerte religiosidad. La ciencia, la técnica, el arte, la vida y la muerte estaban impregnadas con un profundo sentimiento religioso.

3) *¿Politeísmo o monoteísmo?*

Superficialmente considerada, la religión egipcia presenta un panteón pobladísimo de divinidades diferentes, lo que parece indicar que se trata de una religión politeísta. Sin embargo, un análisis profundo de las ideas religiosas egipcias descubre un fondo monoteísta, mucho más intenso de lo que aparece en la superficie y que también se encuentra en el centro de otras religiones de estructura externa politeísta.

En tiempos prehistóricos, cada clan tuvo su totem, que luego se convirtió en dios. Todos los dioses eran expresiones locales de la misma divinidad con nombres y aspectos diferentes. Cuando se unificó Egipto, el país resultante estaba formado por un mosaico de ciudades-estado y por los antiguos dioses, que, al reunirse, dieron por resultado el citado politeísmo.

Sin embargo, no todos los egipcios adoraban a todos los dioses, sino cada ciudad a los suyos y a algunos generalizados, lo que ya supone una notable reducción. En el fondo, eran los mismos dioses con diferentes nombres, ya que el creador se identificaba en cada provincia con el dios local. Más adelante los sacerdotes-filósofos, que surgen como casta aparte de las culturas más evolucionadas, hicieron notables esfuerzos para reducir la pluralidad de los dioses a una unidad cada vez más intensa. Así Atum, Ra Horus, Amon y otros se identificaron con el sol y todos representaban el principio creador. Por otra parte, las divinidades funerarias acabaron resumiéndose en Osiris, y Osiris y el creador se unificaron a su vez, como dos manifestaciones de una esencia única. Así se explican las relaciones familiares y los nombres compuestos de los dioses, como una manifestación del monoteísmo que existía en lo más profundo de las creencias.

4) *Manifestaciones principales del pensamiento religioso*

Por un lado, tenemos en la religión egipcia las grandiosas y profundas concepciones metafísico-teológicas elaboradas por los sacerdotes acerca de la creación, según un mito solar (doctrina heliopolitana) y acerca de la resurrección y vida eterna, según un mito agrícola (doctrina osiriaca). Por otro lado, tenemos una religión popular, de aspecto politeísta, basada en la asociación de los totems prehistóricos, que degenera con el tiempo en una verdadera zoolatría.

Desde el punto de vista de la suntuosidad, el culto al sol culmina, durante el imperio nuevo, en Tebas, capital del alto Egipto, con los

grandes templos de Tebas y de Luxor, pero desde el punto de vista teológico hay que destacar la revolución religiosa de Amenofis IV y su esposa la Nefertiti entre 1370 y 1350 antes de Cristo, que trasladaron la capital de Tebas a Tell-el-Amarna, para liberarse del predominio sacerdotal, cuya religiosidad se hacía cada vez más complicada y reservada a los iniciados. Ahora se busca una religiosidad más auténtica: un monoteísmo que reconoce a la divinidad suprema llena de dulzura, de justicia y de amor a los hombres, a la que se representa como un disco con numerosos rayos terminados en manos, que acarician al faraón, a los humanos y a todas las cosas, simbolizando así de un modo plástico, su providencia. Desgraciadamente esta reforma duró poco y los sucesores de Amenofis IV, entre los que se encuentra el famoso Tutankhamon, abandonaron este camino y poco a poco se fue perdiendo el sentido religioso, profundo y mayestático de Egipto hasta desaparecer totalmente con las invasiones griega y romana.

Expresión de esta profunda religiosidad solar es el himno al sol de Amenofis IV: «Aparece, dice, bellamente en el horizonte del cielo. ¡Oh sol, iniciador de la vida! Eres encantador y sublime. Tus rayos rodean las tierras y todo lo que has creado. Estás lejos, pero tus rayos se hallan en la tierra. Cuando descansas en el horizonte occidental, la tierra está en tinieblas, como muerta. La tierra calla, porque el que ha creado todo esto descansa. Pero la aurora llega y las tinieblas se disipan cuando lanzas tus rayos. Tú eres quien hace levantarse a los hombres. Sus manos adoran tu aparición, la tierra entera se pone a trabajar. Oh, tú, el único dios que ninguno iguala. Has creado la tierra según tu corazón, todo lo que existe en la tierra y anda con sus pies. Colocas a cada hombre en su lugar. Eres el Señor de todos y de todos has tenido cuidado. ¡Cuán excelentes son tus planes! Has creado el cielo lejano para aparecer en él y ver desde allí arriba lo que has creado, tú solo. Estás en mi corazón».

El otro gran mito que polariza las creencias egipcias es el de Osiris. Debió ser en sus comienzos un dios de la vegetación. De él dependen todas las creencias y prácticas relacionadas con ultratumba. Está en estrecha relación con el tema de la vida y de la muerte, simbolizadas por la vegetación. Al final de su ciclo, las semillas quedan enterradas, como los cadáveres, en el suelo. Siguiendo este paralelo, la etapa siguiente es la resurrección, del mismo modo que de los granos ocultos nacen nuevas plantas que perpetúan eternamente el ciclo vida-muerte-resurrección. La inmortalidad fue siempre privativa del faraón. Sólo se extendió a los parientes, cortesanos y amigos que obtenían este privilegio juntamente con una tumba en la necrópolis real. No pasaban de quinientas personas por reinado. La situación

cra tan injusta, que al final del imperio antiguo, de Menfis, en el delta del Nilo, se produce la llamada revolución social, que sume a Egipto en el caos. Su causa principal fue el deseo de los egipcios de tener también derecho a la inmortalidad. Lo consiguieron a partir de la época tebana en el imperio medio y nuevo, lo que acaso fue la primera conquista social de la humanidad. El plebeyo, plenamente despertado a la actividad religiosa y cívica, se pregunta con acento conmovido sobre el sentido de la vida y de la muerte.

Si ha puesto a Dios en su corazón, si es puro y tiene confianza en ser inmortal, el muerto justificado se convertirá en Osiris, en un faraón. Se pasa así del despotismo sagrado al socialismo religioso del estado²³.

b) Religiones mesopotámicas

Agrupamos en este capítulo las creencias de una serie de pueblos muy complejos y de origen diverso. En realidad todo el oriente medio formó en la antigüedad un mundo cultural de innegables afinidades, pero éstas fueron muy relativas, y son más visibles cuando se compara su conjunto con otros grandes ciclos, como el clásico o el del extremo oriente.

Se trata de un extenso territorio que abarca desde el Mediterráneo al río Indo y desde el Cáucaso al sur de Arabia. Habitaron en esta zona de la tierra gentes cuya filiación racial es casi imposible determinar: semitas, pertenecientes a muchas ramas de este importante tronco humano, substratos de raza morena mediterránea y varios grupos indoeuropeos.

Existe en esta zona una verdadera amalgama de culturas matriarcal agraria, patriarcal cazadora-militar y nómada pastor. Esta última es muy importante en todo el ámbito mesopotámico, sobre todo en ciertos grupos semitas que habitaron en regiones desérticas o semidesérticas. En cambio, la cultura patriarcal cazadora-militar se acentuó en el pueblo asirio, feroz y cruel, racista y guerrero hasta la médula, muy importante en el oriente antiguo desde el punto de vista político, militar y artístico, pero prácticamente nulo en cuanto se refiere al espíritu religioso. Carecía por completo de ideales elevados.

La religión medo-persa, de origen indoeuropeo, tiene carácter solar y está muy relacionada con el fuego, pero ofrece al mismo

23. S. Morenz, *La religion égyptienne*, Paris 1962; C. J. Blecker, *La religion del antiguo Egipto*, en *Historia religionum* I, Madrid 1973, 51-119; P. Derchain, *La religion égyptienne*, en H. Ch. Puech, *Histoire des religions* I, 1970, 63-140; (ed. cast.: en Siglo XXI); J. Vandrier, *La religion égyptienne*, Paris 1959.

tiempo una importante vinculación con la cultura agrícola, advirtiéndose en ella una notable preocupación por la vida sedentaria en contra de la inestabilidad y falta de cualidades cívicas de los nómada-pastores.

La cultura mesopotámica empieza a cristalizar con los sumero-acadios unos 3.000 años antes de Cristo e inicia su desintegración con la invasión de Alejandro en el siglo tercero antes de Cristo.

1) Fuentes de conocimiento

El material de escritura típicamente mesopotámico fue el barro cocido en forma de tableta, en el que se trazaban los caracteres cuando estaba todavía fresco, mediante una caña cortada convenientemente, y luego se cocía al horno.

Al principio encontramos una escritura de tipo ideográfico, que pronto se simplificó y dio lugar a la escritura cuneiforme. Se han encontrado bibliotecas enteras, como la famosa del rey Asurbanipal, en el siglo VII antes de Cristo. La fuente principal de información proviene de millares de tabletas de los archivos de Boghaz-Khoei.

2) Características de las religiones mesopotámicas

Concepción de Dios

Aunque estas religiones parten en general de un principio básico que es el monoteísmo, sin embargo tienen una forma externa politeísta. Es frecuente la identificación de la divinidad con una estrella, en el caso de las religiones de tipo nómada pastor.

Los dioses nunca son malos. Existe el problema del bien y del mal, pero el segundo es obra de espíritus más fuertes que los hombres, aunque inferiores a los dioses, que castigan a la humanidad pecadora y corrompida. Estos genios no reciben propiamente culto. Y culminan en la época asiria. Pueden ser buenos o malos. Los primeros eran genios de la naturaleza, dispensadores de vida y fecundidad y protectores de las ciudades y los hombres, lo que explica la colocación de sus símbolos en las puertas de las casas y ciudades. Serán agentes de riqueza y bienestar. Los segundos inducían al pecado y provocaban las enfermedades y la muerte y después de ésta torturaban los espíritus de los difuntos.

La religión medo-persa, sobre todo a partir de la reforma de Zoroastro a mediados del siglo VI antes de Cristo, es monoteísta,

pero en un contexto aparentemente dualista según el Avesta. ¿Cómo se resuelve esta antítesis? Quizás se trata en esta religión de un ser supremo y único en sí mismo, que en un plano más concreto, ofrece dos aspectos o manifestaciones antagónicas para explicar la existencia del bien y del mal. Este ser supremo no sólo creó la luz, sino también las tinieblas. La nada sería precisa para la existencia del algo. El bien no podría diferenciarse sin destacar sobre el fondo negro del mal, como tampoco la luz se distinguiría sin la existencia negra de las tinieblas. Estos dos principios antagónicos están en lucha permanente hasta el final de los tiempos en que se producirá la victoria final de Dios y sus seguidores. Los justos serán premiados durante toda la eternidad, mientras que el espíritu del mal, sus demonios y los réprobos serán definitivamente vencidos.

Creación

Uno de los capítulos más importantes de las religiones mesopotámicas es la historia de la creación del mundo. El ser supremo crea todas las cosas, incluidos los dioses, como se dice en el célebre *poema de la creación*. «Cuando arriba el cielo no tenía nombre y abajo la tierra tampoco lo tenía, cuando ningún dios poseía aún su nombre, cuando ningún destino estaba fijado, los dioses fueron creados».

Por eso el dios-supremo, Anu entre los sumerios o Marduk en Babilonia, es «el guardián de la justicia y el derecho, el creador de todas las cosas, el primero de la totalidad de los dioses, el señor de los reyes, el pastor de los dioses» (Hammurabi).

Diluvio

Uno de los mitos más antiguos de los pueblos mesopotámicos se refiere al diluvio. El *Poema del diluvio* sumerio presenta sorprendentes coincidencias con el diluvio de la Biblia. No sabemos por qué razón los dioses que habían creado a los hombres deciden exterminarlos. Pero uno de ellos, compadecido de los humanos, confía el secreto a Uta-napishtim, el Noé sumerio. Este construyó una nave por orden de Dios y se embarcó en él.

Lo que poseía lo cargué con toda simiente de vida.
Hice subir a bordo a toda mi familia y mis parientes,
el ganado de los apriscos, los animales del campo,
a todos los hice subir.
Entré también en la nave y cerré la puerta.

Transcurren seis días con sus noches,
 crece el viento, suben las aguas, el huracán señorea el país.
 Al llegar el séptimo día el huracán se abate, decrece el diluvio
 que había combatido como un ejército furioso;
 el mar descansó, el viento se calmó, el diluvio cesó.
 Miré al mar, y su voz había callado,
 toda la humanidad se había convertido en fango,
 hasta los tejados llegaba el barro.
 Abri la ventana de mi barco y el día cayó sobre mi mejilla.
 La desazón reinó en mi corazón y quedé sentado y lloraba.
 Sobre mi mejilla corrían mis lágrimas.
 A la llegada del séptimo día
 tomé una paloma y la solté por la ventana del barco.
 se fue la paloma y volvió.
 Hice salir una golondrina y la solté.
 Se fue la golondrina y volvió.
 Como no halló sitio para posarse, regresó.
 Hice salir el cuervo y notó la desaparición de las aguas.
 Come, grazna, chapotea, y el cuervo no volvió.
 Hice salir a todos del barco a los cuatro vientos.
 derramé una libación.
 Y los dioses como moscas se apretujaron sobre el sacrificador.

Otra versión de este antiquísimo mito, en el tercer milenio antes de Cristo, nos dice que antes del diluvio el hombre vivía en un verdadero paraíso en el que había paz entre hombres y animales y no se conocían enfermedades, ni desgracias, ni muerte. Todo pereció con el diluvio. Su protagonista fue llevado al templo de Dios y obtuvo permiso para comer de todos los frutos de los árboles menos de uno, pero él, curioso, comió del árbol prohibido. Al verlo, Dios exclamó: «No volverás a ver el rostro de la vida, la muerte será tu señora».

Sacrificio del cordero

Dentro del ambiente nómada pastor propio de los pueblos semitas, el cordero constituía el centro del sacrificio. Moría ritualmente acompañado de este canto: «El cordero es el sustituto de la humanidad. Ha entregado el hombre un cordero en vez de su vida. Ha entregado la cabeza del cordero por la cabeza del hombre. Ha entregado la nuca del cordero por la nuca del hombre. Ha entregado el pecho del cordero por el pecho del hombre».

La muerte y las ideas de ultratumba

Las ideas pesimistas de los mesopotámicos a este propósito están maravillosamente expresadas en la famosa epopeya de Gilgamesh,

que corre inútilmente un sinfín de aventuras en busca de la inmortalidad.

«Apenas ha llegado a la vida y ya ha pasado el tiempo fijado. Miro a mi alrededor: el mal, siempre el mal, sólo el mal. He clamado a mi Dios y no me ha mostrado su faz».

Este negro porvenir no tiene remedio con la muerte. Los difuntos reciben sepultura y ofrendas para evitar que se conviertan en espíritus dañinos, pero sus almas vagan en un país oscuro, frío, desierto, sin alegría ni justicia. Yacen todos confundidos, cubiertos de polvo o devorados por gusanos. Los cielos, divididos en moradas para los dioses, no admiten a ninguno de los desgraciados humanos.

La moral

Ya entre los sumero-acadios encontramos un importante código moral, el de Hammurabi, que tiene no pocos puntos de contacto con el código sináítico (los diez mandamientos). Pero la preocupación moral mesopotámica llega a su cumbre con la reforma de Zoroastro en el Irán.

El mazdeísmo considera a la vida humana como reflejo final del gran drama universal que se basa en la lucha de la luz y de las tinieblas. El ser supremo lo ha creado todo. Dentro de la creación el hombre es la pareja más noble y está dotado de espíritu y cuerpo. Por eso puede escoger entre la luz y las tinieblas.

«Desde que tú, oh sabio Señor, formaste los seres nuevos y las personas con tu espíritu y tu voluntad, desde que les diste la actividad y la palabra a fin de que acomodasen sus decisiones a su voluntad, desde entonces elevan su voz el mentiroso y el veraz. Unos han alcanzado la verdad, otros no han querido llegar a ella y esto lo han hecho según su corazón y su sentir».

En el aspecto social el mal está representado por los nómadas del desierto, pastores y cazadores violentos y sanguinarios, que robaban y arrasaban las aldeas de los pacíficos agricultores —los hombres de bien— cuya vida sencilla se contraponía como ejemplo de sociedad pacífica. El fiel debe favorecer e intensificar todo lo que es luz y vida, desde el cultivo de los campos hasta la reproducción de los animales domésticos, así como la crianza de hijos robustos o la floración de bellas plantas en los jardines. Era pecado dejar un campo yermo. El ideal del sabio es una sociedad bien avenida, justa, progresiva, que no es más que el reflejo en la tierra del mundo espiritual que Dios ha creado. La verdad es uno de los puntos básicos de la doctrina de Zoroastro, así como la pacífica convivencia y los deberes del amor y

respeto hacia el prójimo. No existía entre los persas la menor sombra de esclavitud, antes bien los propios servidores debían ser tratados como hermanos. La hospitalidad llegaba hasta los mismos animales domésticos. Su trato a los vencidos fue siempre de una benevolencia que admiró a las naciones más civilizadas de la época, incluso a griegos y romanos, como se vio en el trato que dio Ciro a los judíos permitiéndoles volver a su patria después de un largo y doloroso destierro.

El estudio de la religión irania es fuente de continuas sorpresas y hasta decepciones. El tema se aborda con el más vivo interés, pues se conoce por anticipado la aportación irania a la formación de la religiosidad occidental. Si bien es cierto que la concepción del tiempo lineal era ya conocida por los hebreos, hay otras muchas ideas religiosas que fueron descubiertas, revalorizadas o sistematizadas en el Irán. Recordemos únicamente las más importantes: la articulación de diversos sistemas dualistas (dualismo cosmológico, ético y religioso); el mito del salvador; la elaboración de una escatología «optimista», en que se programa el triunfo definitivo del bien y la salvación universal; la doctrina de la resurrección de los cuerpos, que en realidad es una recreación de los cuerpos y equivale a una cosmogonía en virtud del paralelismo microcosmos-macrocosmos, concepción arcaica común a numerosos pueblos indoeuropeos, pero que en la India y el Irán tuvo un desarrollo considerable²⁴.

En tiempos avanzados, la moral mazdea llegó a la noción clara de pecado. Los había perdonables y otros sin perdón posible. Establecieron también la confesión auricular con fórmulas especiales, en que se expresaba el pesar, el arrepentimiento y el propósito de enmienda. La confesión sincera de los pecados ante un sacerdote libraba de todas las penas del otro mundo, pero no de los castigos terrenos en el caso de pecados sin perdón. Los «magos» eran seguidores selectos de Zoroastro que vivieron a fondo la doctrina del reformador, mientras que al pueblo le costaba seguir un ideal moral tan alto y sobre todo captar una teología demasiado complicada. Estos magos son los que aparecen en el relato de san Mateo, cuando la epifanía o manifestación de Cristo a los gentiles. En el siglo III después de Cristo, Manes trató de hacer una síntesis de mazdeísmo y cristianismo dando así lugar a una herejía sumamente peligrosa dentro del ámbito cristiano, que tuvo mucha influencia en su tiempo y también en la edad media (patarinos de Lombardía y cátaros o albigenses del sur de Francia) e incluso en la edad moderna (puritanismo calvinista y jansenismo).

El maniqueísmo, apoyado por el neo-platonismo, insistió en que la materia es intrínsecamente mala y en que el espíritu está encerrado en el cuerpo humano como en una cárcel. De todos modos, reducen-

24. M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I*, Madrid 1978, 319-348.

do el dualismo a sus debidas proporciones, puede llegar a ser un elemento positivo para explicar la tensión entre el bien y el mal, como aparece en la lucha entre la luz y las tinieblas y el ángel y la bestia del Apocalipsis de san Juan. También nos ayuda hoy a poner de relieve de un modo apasionante el moderno problema de la opción existencial que tanto preocupa al hombre ultramoderno de nuestro tiempo²⁵.

c) Religiones greco-romanas

La irrupción de los indoeuropeos en la historia se caracteriza por una serie de tremendas destrucciones. Entre los años 2.300 y 1.900 antes de Cristo, en Grecia, Asia menor y Mesopotamia son saqueadas e incendiadas numerosas ciudades. Así ocurre con Troya hacia el año 2.300 antes de Cristo.

Hoy hay acuerdo en localizar el hogar de los indoeuropeos en las regiones situadas al norte del mar Negro, entre los Cárpatos y el Cáucaso. (El vocabulario común para designar a determinados animales: lobo, oso, oca, salmón de río, avispa, abeja, y árboles: abedul, haya, encina y sauce, indica una zona templada). Al norte del mar Negro se desarrolla, entre el V y el III milenio antes de la era cristiana, la cultura llamada de los túmulos. Hacia los años 4.000-3.000 antes de Cristo se señala su expansión occidental hasta Tisza... etc.

En todo caso, lo cierto es que los orígenes de la cultura indoeuropea hunden sus raíces en el neolítico. Por otra parte, es igualmente seguro que durante su etapa de formación esta cultura experimentó los influjos de las civilizaciones superiores del próximo oriente.

El vocabulario común muestra que los indoeuropeos practicaban la agricultura, criaban ganado mayor (además del cerdo probablemente la oveja) y conocían el caballo salvaje o domesticado. Si bien nunca renunciaron a los productos del campo, los pueblos indoeuropeos desarrollaron preferentemente una economía pastoril. El nomadismo ganadero, la estructura patriarcal de la familia, el gusto por las incursiones de pillaje y la organización militar con vistas a la adquisición de nuevos territorios son los rasgos característicos de las sociedades indoeuropeas.

Desde que empezó a estudiarse este tema se reconoció el radical indoeuropeo *deivvos*, «cielo», en los términos que designan a «Dios» (lat. Deus, sans. Deva, iran. Div, lit. Dievas, ant. germ. Tivar) y en los nombres de los principales dioses: Dyauś (India), Zeus, Júpiter. La idea de lo divino aparece vinculada a la sacralidad celeste, es decir, a la luz y a la trascendencia (altura).

El vocablo griego «Theos» no se inscribe en la misma serie. Deriva de un radical

25. A. Parrot, *Sumer*, Madrid 1969; S. N. Kramer, *La historia empieza en Sumer*, Barcelona 1976; R. Jestin, *La religion sumérienne*, en H. Charles, *Histoire des religions I*, Paris 1970, 154-202; E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris 1945; A. Heidel, *The Gilgamesh epic and the old testament parallels*, Chicago 1946; J. Nougayrol, *La religion babylonienne*, en *Histoire des religions I*, Paris 1970; 203-249; G. Furlani, *La religione dei Babilonesi e Assiri*, en *La Civiltà dell Oriente III*, Roma 1958; P. Gardelli, *Gilgamesh et sa légende*, Paris 1960; L. H. Gray, *The foundations of Iranian religions*, Bombay 1929; J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, Paris 1948; Id., *La religion de l'ancien Iran*, Paris 1962; G. Widengreen, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965.

que designa el «alma», el «espíritu» del muerto. Se puede suponer por consiguiente que «Theos» o Dios se desarrolló a partir de la idea de los muertos divinizados²⁶.

1) Religión griega

Fuentes de conocimiento

Además de las fuentes artístico-arqueológicas (templos, sarcófagos, esculturas, cerámicas...), tenemos una literatura mitológica ingente. Hay que destacar sobre todo a Homero en el que encontramos tradiciones religiosas que acaso se remontan al año 1.200 antes de Cristo. Más importancia todavía tiene Hesíodo, verdadero «teólogo», continuador de Homero, en su magna obra *La teogonía* o tratado del origen de los dioses. Fue el primer organizador de las ideas religiosas de su pueblo. El esfuerzo de Hesíodo por elevar la concepción religiosa de Homero fue continuado por otros poetas como Solón y Teogonis. Esta tendencia afirma que los dioses no permanecen indiferentes en su sobrehumana felicidad olímpica, sino que se preocupan del mundo y de sus moradores, persiguen la iniquidad, alientan las buenas obras y tienen verdadera providencia de los hombres, de su suerte y prosperidad. Este camino acabó conduciendo a la refutación de las historias de Homero y Hesíodo, formulada por el poeta filósofo Jenófanes de Colofón, que protestó contra el politeísmo, la inmoralidad de los dioses y su antropomorfismo, que consideraba como restos de una mentalidad primitiva y limitada, opuesta a la elevación característica del ser supremo.

Otra fuente de conocimiento de la religiosidad griega es la filosofía. Los filósofos acusaron a los poetas de ser los creadores de la mitología y los calificaron de verdaderos falsarios que engañaban al pueblo con narraciones absurdas. Platón negó de Homero y lo excluyó de su famosa *República*. Esta reacción tan radical no era justa, porque los poetas elaboraron sus obras partiendo de creencias populares, pero no puede negarse que las concepciones de los filósofos eran mucho más elevadas, abstractas, morales, monoteístas y propiamente religiosas, en el sentido teológico de la palabra, aunque no siempre en su sentido vital, como diría más tarde Pascal. Los filósofos se dirigen a un grupo de personas más restringido, formado por los intelectuales y gentes cultas en general. Sócrates, Platón y Aristóteles fueron sin duda la cumbre de este puro pensamiento, que

26. M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* I, Madrid 1978, 203-205; cf. P. Bosch Gimpera, *Les indo-européens*, París 1961; G. Devoto, *Origini indo-europee*, Firenze 1962.

aún hoy sigue admirándonos como la máxima excelencia a que puede llegar el hombre por el esfuerzo limitado de su propia mente. De hecho la filosofía de Platón y Aristóteles fue el instrumento para la elaboración de la teología entre san Agustín y santo Tomás. Sólo ahora comienza a sentirse el deseo de elaborar una nueva teología al margen de los grandes filósofos griegos.

Características de la religión griega

No es posible presentar un cuadro absolutamente orgánico y unitario de la religión de Grecia porque en realidad nunca lo tuvo. Contrariamente, y de entrada, el estudioso se encuentra ante un verdadero caos, un laberinto complicadísimo, en el que uno se pierde fácilmente. Y ello se debe a que la religiosidad griega es el resultado de un vasto y complejo sistema surgido de elementos que fueron convergiendo y transformándose en el pensamiento helénico en el decurso de los años. De una parte, nos encontramos viejas creencias griegas de origen casi prehistórico; de otra numerosos dioses de procedencia extraña, especialmente de origen oriental, que se introdujeron en épocas y circunstancias muy diversas y distanciadas entre sí, sin olvidar que Oriente tampoco significa unidad, sino inmensa diversidad de pueblos y creencias, incluso dentro de cada una de sus civilizaciones. Finalmente, las aportaciones más tardías y personales de poetas, filósofos y toda clase de pensadores, han influido también de un modo importante en el desarrollo de la religiosidad griega.

A pesar de todo, ya hemos aludido a una fundamental división lógica entre la mitología narrativa y popular y el pensamiento propiamente filosófico. La primera parte de un elemento básico, el mito, que encierra un contenido más profundo de lo que muchos creen, bajo una superficial apariencia novelesca. Cada mito contiene una verdad, que con frecuencia merece consideración teológica, aunque ésta escapaba casi siempre al pueblo o a las personas de cultura inferior y poco profunda, que se perdían en los detalles más o menos pintorescos de la narración.

Los protagonistas pueden agruparse en dioses, demonios, héroes y hombres. Los primeros representan las fuerzas positivas que rigen el universo y pretenden explicarlo de una manera simbólica, pero en cierto modo lógica, a fin de poder racionalizar los misterios de la existencia, de la vida y del más allá. Los dioses tienen carácter antropomórfico, derivado en un principio de la transferencia a un mundo superior, de las cortes de los príncipes protohistóricos y de la organización social de los humanos. Como los hombres, estos dioses

sienten preocupaciones y dolor, son capaces del odio, del amor y de todas las demás miserias y grandezas de los hombres, con los que frecuentemente alternan. Pero se diferencian de los hombres, porque son mucho más bellos y tienen más fuerza y poder, aunque siempre están sometidos al ser supremo o Zeus.

Los demonios o seres afines, aparecen menos personalizados. Son en realidad restos de una religión más antigua, anterior a los dioses olímpicos. Cuando éstos se organizaron, quedaron reducidos a seres maléficos, opuestos a los mandatos de los dioses y enemigos de los humanos. A veces se convirtieron en simples acompañantes menores de los dioses. Por ejemplo, figuran en el cortejo de Díónisos. La palabra demonio deriva de otra griega que significa «espíritu». Así pues, no todos son malos, por lo que a veces resultan útiles acompañantes e incluso consejeros de los hombres. Sócrates aludía constantemente a su demonio personal. Entre las personificaciones de las fuerzas negativas rebeldes a los dioses se encuentran los Titanes, gigantes de forma humana, que se opusieron al reinado de Zeus, en el principio de los tiempos, y que fueron derrotados por los dioses olímpicos.

Los héroes son una creación muy característica del pensamiento griego. Son siempre hijos de dios y mujer o diosa y hombre. Son seres híbridos. Por su parte humana están sometidos al sufrimiento y a la muerte. Por su parte divina poseen cualidades excepcionales y después de la muerte gozan de la «apoteosis».

Intuición de Dios

Reviste importancia especialísima en la religión griega el concepto de «destino», incoherente y difícilísimo de definir, pero que entre los griegos equivale, desde el punto de vista simbólico, a la idea de poder supremo al que están sometidos, sin recurso, no sólo los hombres y todos los dioses, sino incluso el propio Zeus. Este destino se llama «Keres». El mismo Zeus no es más que el ejecutor de los decretos de «Keres», cuyos derechos reconoce sin vacilación. Es posible que, en el fondo, pueda reconocerse en todo esto un pacto entre los nuevos dioses olímpicos y los viejos demonios subterráneos. El concepto de las leyes del universo era demasiado abstracto y elevado para los poetas primitivos, pero fue desarrollado posteriormente por los filósofos. De todos modos siempre estuvo presente en el pensamiento helénico la idea de un orden supremo del universo, no creado por los dioses y que éstos respetaban cuidadosamente, incluyendo a Zeus. No dudamos que en estas oscuras ideas se encierra la máxima elevación,

la más genial intuición griega religiosa a pesar de sus límites. Sus dioses son personificaciones de las fuerzas naturales, pero por encima de éstas, está lo absoluto y lo eterno, el verdadero ser, cuya esencia es precisamente ser, en una palabra, Dios.

La espiritualidad helénica era impotente para acercarse más al ser absoluto. Sólo pudo ascender hasta el último peldaño de la escalera del universo. No pasó de allí, pero ante el vacío aparente que se abría ante sus ojos, los griegos se dieron cuenta que allí empezaba la verdadera existencia. Con Zeus se justificaba el universo, pero quedaba vacío el corazón. Los griegos intuyeron el ser y la verdad como lo único que podría llenar ese hueco. No lo alcanzaron porque es imposible para las fuerzas humanas penetrar en la intimidad de Dios si no media una revelación divina. Esta es la razón del pesimismo pagano de los griegos que adquiere ecos de desgarrado y casi sobrehumano dolor en sus mitos y tragedias.

Religión de los héroes

El tipo de héroe es el ideal del hombre, de su lucha y superación, de la confrontación incesante entre las fuerzas del bien y del mal, tanto en el propio individuo, como contra las potencias externas. Por su naturaleza humana, el héroe no sólo carece de la perfección de los dioses y está sometido inexorablemente a la muerte terrena, sino que posee defectos, a veces numerosos y graves, pero siempre los supera de alguna manera, y en este esfuerzo y en su continuo pelear para proteger a los débiles, se ve un ideal de la aspiración que debe tener todo humano. Son por lo tanto hombres selectos, modelos y paladines que, salvando inmensas diferencias, podríamos equiparar a los caballeros de la edad media.

Religión de los misterios

Particularmente importantes eran los llamados «misterios», que no son bien conocidos por nosotros a causa de su carácter hermético, realizados en la intimidad y limitados a sociedades de iniciados. Precisamente el adjetivo «misterioso», en el sentido en que hoy lo empleamos, se debe a este ocultismo griego. Los iniciados se ponían bajo la dirección de un «mistagogo» o director espiritual, que los instruía en los símbolos sagrados y la vida del dios, hasta llegar poco a poco a la contemplación y unión mística con la divinidad en un estado de transporte equiparable al fenómeno místico de todos los tiempos.

No faltaban verdaderas pantomimas en que se significaban los hechos de la divinidad para su mejor comprensión. Los principales misterios fueron los de Eleusis, Dionisios, Orfeo, Isis, Osiris, Mitra... Se ha pensado que estos misterios han podido tener cierta influencia, por lo menos estructural, en la celebración de los misterios cristianos. De hecho se han encontrado lugares de la religión de los misterios próximos a primitivas iglesias cristianas, por ejemplo, en Santa Prisca de Roma y San Clemente.

Culto a los muertos

No es preciso insistir en las creencias de ultratumba de los griegos y en sus ideas sobre la espiritualidad e inmortalidad del alma. Pero era fundamental que el muerto fuese enterrado, pues, si no poseía una tumba, su alma erraba desolada y no dejaba de molestar a los vivos. Era preciso hacer ofrendas a los muertos y en días especiales se hacían visitas colectivas a las necrópolis. Antes de comenzar una empresa era preciso sacrificar en las tumbas de los antepasados o de los héroes para obtener su apoyo. En las tumbas se colocaban monedas con el fin de que los difuntos pudiesen pagar la travesía a Caronte, el barquero infernal, que llevaba a los hombres al paraíso de los Campos Elíseos²⁷.

2) Religión romana

Fuentes de conocimiento

Son bastante abundantes, tanto arqueológicas (templos, imágenes de los dioses, tumbas, monedas), como literarias (Catón, Plinio, Cicerón y los apologetas cristianos, especialmente san Agustín). Pero no existen en Roma textos sagrados comparables a los griegos o a los egipcios.

27. M. Nilsson, *Historia de la religiosidad griega*, Madrid 1953; O. Kern, *Die Religion der Griechen I-III*, 1926-1938; R. Pettazzoni, *La religion dans la Grèce antique*, Paris 1953; E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1960; A. Brelich, *Gli eroi greci: Un problema storico-religioso*, Roma 1958; G. Meautis, *Les dieux de la Grèce et les mystères d'Eleusis*, Paris 1959; H. Jeanmaire, *Dyonisos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951; L. Moulínier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris 1955; A. Boulanger, *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme*, Paris 1925; F. Cumont, *The Dura Mithraeum*, en *Mithraic Studies*, Manchester 1975, 151-214; L. A. Campbell, *Mithraic iconography and ideology*, Leiden 1968; C. M. Daniels, *The role of the roman army in the spread of practice of Mithraism*, en *Mithraic Studies*, Manchester 1975, 249-274.

Características generales

Roma ofrece un ejemplo típico de sincretismo religioso. Aparte de las influencias locales más antiguas, encontramos en la religión romana una influencia decisiva de la mitología y filosofía griegas, infinitamente superiores a las de Roma. La extensión del imperio romano tuvo por consecuencia el establecimiento de contactos con todo tipo de cultos orientales e incluso bárbaros, lo que llevó con el tiempo a una cierta asimilación de los mismos. Pero una civilización no surge exclusivamente de todos los elementos que confluyen en su formación, si se limitan a yuxtaponerse unos a otros. Es necesario para ello que exista un espíritu fuerte, original, que convierta en algo propio y suyo las aportaciones extrañas. Y Roma lo tuvo y muy fuerte.

En la historia religiosa de Roma podemos distinguir tres épocas diferentes: la primitiva de los dioses originarios latinos, una intermedia, en que éstos se confunden con los dioses griegos (Júpiter, por ejemplo, se convierte en Zeus) y la época final, en que penetran los cultos orientales y se desarrolla una religiosidad oficial de glorificación a Roma y al emperador. La religión popular no bastaba para satisfacer las aspiraciones del alma hacia el infinito, lo que empujó a los filósofos, sobre todo, estoicos, a analizar el fondo común y casi inconsciente de la creencia romana en el Dios único. Y, en ocasiones, llegaron a tal altura que se sospechó sin fundamento que alguno de ellos, como Séneca, había conocido el cristianismo. Por otro lado, las religiones orientales, de aceptación más fácil y vital por masas humanas poco vinculadas al pensamiento filosófico, ofrecían compensaciones ultraterrenas en el caso de los «misterios». También por influencia oriental se desarrolla el culto a Roma y al emperador divinizado, lo que en realidad tenía sólo un valor político, sin significación alguna religiosa. En los últimos tiempos se crea un verdadero caos o amalgama debido a tantas formas de religiosidad superpuestas, que en cierto modo preparó el triunfo del cristianismo, único sistema que podía acabar con esta situación y satisfacer los anhelos espirituales de los habitantes del imperio.

Los romanos eran por naturaleza hombres inclinados a la religión y a la moral, aunque la descomposición general que se produce en la decadencia, los excesos del populacho, las excentricidades de algunas clases sociales y las locuras de ciertos emperadores —todo lo cual fue episódico y limitado— les hayan dado mala fama. El fondo de sus aspiraciones lo constituyeron siempre el profundo respeto a la familia presente y pasada, con el consiguiente culto a los antepasados (el hogar tenía el carácter casi sagrado de un templo o «ecclesia domesti-

ca» con el culto a los dioses «lares» junto al fuego), el espíritu de sacrificio por la patria, considerada como la máxima ampliación de la familia, que merecía el valor militar, la integridad administrativa y el sacrificio consciente y voluntario del individuo por el bien común, el sentido de la justicia, la equidad, la rectitud en la conducta, el ferviente deseo de que todo esto tuviera sanción definitiva y estado permanente en el más allá. No es extraño que Roma y su imperio prepararan, sin advertirlo, mejor que ningún otro pueblo de la tierra, el suelo fértil y apropiado para que creciera en él la planta frondosa del cristianismo. Se comprende también que los dioses personales y sus historias antropomórficas les resultaran a los romanos aún más vacías que a los griegos y que no las tomaran muy en serio. Sólo las respetaban como símbolos. Polibio escribió con agudo juicio crítico que los romanos eran más religiosos que sus propios dioses²⁸.

6. Religiones reveladas

Hemos visto la evolución de la idea de Dios en los hombres: la religiosidad ingenua y espontánea de los primitivos, que les hace descubrir la existencia del Dios bueno y paternal del alto cielo en los fenómenos inmediatos de la naturaleza; la profundización religiosa de las primeras culturas prehistóricas: patriarcal cazadora, matriarcal agraria y nómada pastor, que a pesar de las limitaciones que arrastran como consecuencia del orgullo humano y que les hace caer en una complicada mitología, haciendo del Dios supremo un ser ocioso y alejado de los hombres, y en la magia para manejar las fuerzas oscuras de la divinidad impersonal y naturalista, sin embargo contribuyen a desarrollar el sentimiento religioso y a impregnar toda la vida y el cosmos de religiosidad; la aparición en el medio oriente y el Mediterráneo de las primeras religiones históricas de carácter cósmico, que nos ofrecen por primera vez una verdadera teología y una auténtica organización sacerdotal y que ponen de relieve algunos aspectos extraordinariamente importantes de la religión, como el misterio de la creación (Mesopotamia), de ultratumba (Egipto), de la lucha moral (Irán). Grecia y Roma, gracias al descubrimiento de la reflexión sistemática en el campo de la psicología y la filosofía

28. J. Heurgon, *Roma y el Mediterráneo occidental hasta las guerras púnicas*, Barcelona 1976; G. Dumézil, *Los dioses de los indoeuropeos*, Barcelona 1971; P. Grimal, *La civilización romana*, Barcelona 1965; H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963; J. M. C. Toynbee, *Death and burial in the roman world*, 1971; G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris 1975; P. Tachi Venturi, *Historia de las religiones*, Barcelona 1947.

(Sócrates, Platón, Aristóteles) llegan a intuir de un modo fabuloso el misterio de Dios, el ser cuya esencia es precisamente ser y crean la inquietud de la expectación sin límites, que no podrán llenar las religiones de los misterios orientales de carácter naturístico y harán así posible el misterio de la encarnación de Cristo en la madurez de los tiempos y su expansión en el imperio romano, gracias a la filosofía, a la lengua común o «koiné» y a la organización político-social del mundo grecorromano.

El Dios espontáneo e ingenuamente próximo al hombre de los pueblos primitivos se convierte en un Dios ocioso cuando aparecen las primeras manifestaciones culturales en la humanidad. El hombre inicia su dominio creciente de la naturaleza gracias a la agricultura y domesticación de los animales y minerales. Se entusiasma con el cosmos y lo proyecta en Dios. De este modo configura a Dios a imagen y semejanza del mundo. Y como Dios está lejos y nadie lo ha visto en realidad, surgen una serie de intermediarios más al alcance de la mano del hombre y más manejables por él, dando lugar así al politeísmo y la magia.

Todo el secreto del dominio del mundo por parte del hombre radica en que éste al observar la naturaleza se da cuenta que los fenómenos naturales se repiten cíclicamente: día —noche, invierno— primavera-verano-otoño... De ahí el eterno retorno de las cosas. Teniendo en cuenta este hecho, el hombre puede hacer previsiones y cálculos. Y llega así a dominar la naturaleza. La cultura, según esto, está sometida al círculo fatal del eterno retorno. Si no louviésemos en cuenta, se vendría todo abajo. Por eso lo que importa en última instancia es ajustarse a la naturaleza, obrar de acuerdo con la naturaleza, referir todo a la naturaleza, incluso Dios, como hacían los griegos.

Pero, en el medio oriente semita, en pleno proceso de urbanización y asentamiento de las poblaciones nómadas, ocurre un fenómeno cultural y religioso de una extraordinaria importancia. Surge un pueblo, el hebreo, para quien Dios no es un ser ocioso, sino activo, Yhavé, que está cerca de nosotros, interviniendo activamente en la historia de la humanidad. Desaparecen los dioses intermediarios y Dios nos propone y exige acatar su plan. De ahora en adelante lo que importa, más que obrar de acuerdo con la naturaleza, es hacer la voluntad de Dios. La vida no es un círculo repetitivo, sino una línea recta, en que cada momento histórico, cada punto, es único e irrepetible.

Del pueblo hebreo se deriva el cristianismo y de los dos el Islam.

Círculo o línea

La fe de Israel se encuentra maravillosamente resumida en este texto del Deuteronomio: «un arameo errante fue mi padre, quien bajó a Egipto con un escaso número de familiares para peregrinar de un sitio a otro por aquellas tierras. Sus descendientes crecieron hasta hacerse una gran muchedumbre, de mucha y robusta gente. Se asustaron los egipcios y nos persiguieron, imponiéndonos durísimas cargas. Entonces clamamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, que nos oyó y tomó nota de nuestra opresión, de nuestro trabajo y de nuestra angustia. Nos sacó de Egipto con mano poderosa y brazo tendido, en medio de un ambiente impresionante y grandes maravillas y portentos que llevó a cabo en favor nuestro. Y nos introdujo en este lugar, Palestina, dándonos una tierra que mana leche y miel»²⁹.

Esta fe de Israel, transmitida de padres a hijos sin interrupción «se basa en experiencias de la intervención de Dios en encrucijadas decisivas de su historia y en el nexo que esas intervenciones guardan entre sí. Intervenciones sucesivas, reveladoras de un propósito.

En ello se diferencia la religión de Israel de las religiones vecinas en tiempo y espacio, enraizadas todas en un mito primordial, en eterna repetición de lo que fue una vez. La fe de Israel le tiene en tensión hacia cuanto sucede en la historia que corre, para ver cómo su Dios lleva a cabo sus promesas³⁰.

A la luz de los acontecimientos que se suceden en cadena y que se completan los unos con los otros, Israel descubre y define su historia como un camino que Dios hace con él. En su «credo» no confiesa una liberación, una victoria, una experiencia de la cercanía de Dios, sino una *presencia y una compañía continua, activa*, con señales constantes, siempre nuevas, de su intervención.

Con ello está Israel descubriendo la historia. No lo habían hecho los autores de las crónicas mesopotámicas y egipcias, ni siquiera lo harían a su hora los griegos, con ostentar el título de «padres de la historia». La historia griega no consigue desprenderse de la dinámica repetitiva, cíclica, del mito. Israel descubre la historia como sucesión de acontecimientos, siempre nuevos, todos ellos definitivos en cuanto a espacio y tiempo, con envolvimiento simultáneo del hombre que actúa y del Dios que se revela.

La captación de la continuidad en la acción de Dios, es, en definitiva, la razón del descubrimiento de la historia como flujo continuo con sentido; es decir, como un propósito con dirección hacia

29. Dt 26, 5-9.

30. Jn 21, 25; 23, 14.

una meta. En ese flujo controlado cada acontecimiento está pidiendo la secuencia en el siguiente, pues ninguno adecúa la expectación; al contrario, se puede decir que la agranda o que abre otras perspectivas. La concepción lineal es la que libra a Israel de la dinámica del mito.

Hay muchas formas de experiencia del gobierno de Dios en el mundo de los hombres. Las religiones naturalistas lo descubren predominantemente por la naturaleza y lo traducen en el mito. Israel descubre el gobierno de Dios en la historia, en la historia concreta que él hace y en que él vive»³¹.

Historia sagrada

En la Biblia *hay* historia, pero la Biblia como tal *es* historia sagrada. En esta categoría autónoma de la historia sagrada hay facticidad y hay una dinámica análoga a la de la historia ordinaria. Los «credos históricos» del antiguo y del nuevo testamento cuentan con una facticidad nuclear verificable. No es fabricación. Y hay siempre en la historia sagrada dinámica de historia, o de acontecimientos en cadena en tiempo y espacio. Ello aun cuando la historia sagrada recurre al mito atemporal. Los mitos de los orígenes y los escatológicos aparecen en la Biblia en la línea de la historia, adaptados por ella para hablar de la acción de Dios al principio y al fin. La narración de los orígenes no entra en el credo histórico antiguo: viene a contemplarlo, cuando la historia sagrada quiere visualizar el dominio universal de Dios o poner la base desde el comienzo a su actuación en la historia. Los mitos escatológicos y, en concreto, la apocalíptica, vienen a especificar la acción de Dios que los profetas anuncian para el futuro. De aquí que los mitos bíblicos pierdan un poco su carácter y su dinámica primera, para entrar en el juego de la dinámica de la historia. Al usar así el mito, la Biblia desmitifica. El mito queda en ella vinculado a eventos históricos y adopta dinámica histórica.

Por estos varios conceptos se puede decir que la historia sagrada es historia. Pero ni su facilidad empírica ni su dinámica conectan forzosamente con su objeto propio, con el objeto confesional. Para concluir que Dios llamó efectivamente a Abrahán hay que ser hijo de la fe de Abrahán; para concluir que Dios elevó efectivamente a Jesús y le constituyó su Mesías, hay que tener la fe cristiana. Con todo, esta fe se refiere a un objeto que se descubrió en acontecimientos de la historia.

En la Biblia se encuentra la idea del tiempo cíclico del mito y la del tiempo lineal, indiferente, de simple sucesión cronológica. Pero el tiempo propio de la misma como historia sagrada es el del propósito y de las intervenciones divinas, el que abarca toda la historia desde la creación hasta la meta, transformación del cosmos y redención del hombre.

La verdad propia de la historia sagrada no es de orden filosófico ni de orden histórico. No es de orden immanente; es la realidad trascendente, el ser supremo, Dios, manifestándose en el mundo. La verdad es de orden religioso, confesional; no se demuestra empíricamente; se impone por sí misma, se hace sentir, se la confiesa y proclama³².

31. A. González, *Naturaleza, historia y revelación*, Madrid 1969, 60-62; 197-198.32. *Ibid.*, 35-40.

La Biblia en cuanto obra historiográfica no cumple las condiciones que hoy requiere la historia, disciplina objetiva, científica, profana. La Biblia es «historia sagrada». Esta tiene su definición particular. Es el relato confesional de la acción de Dios en el curso de la historia humana. En ella dialogan, comparten la causalidad de lo que sucede, agentes de dos mundos: el Dios trascendente y el hombre en la tierra. La acción se desarrolla en el mundo que el hombre tiene a su alcance. Así puede éste percibirla. La dualidad de los agentes no se presenta en el relato tan descarada y desnuda como se antoja al hombre de hoy. La naturaleza, los acontecimientos, los agentes terrenos, no se han «secularizado». Están propensos al contacto con el Dios trascendente. Y el Dios que parece incurrir o irrumpir en ese marco de la immanencia abierta, más bien concurre con él, pues no se ha alejado o retirado, como a nosotros nos parece que lo está, de un mundo que es suyo. Su presencia y actividad en él aparecen normales. Dios está más radicalmente presente en el mundo del hombre que lo está el hombre mismo.

El que Dios se descubra a los ojos de los hombres por medio de la revelación no exige que los sucesos y las obras de la historia renuncien a su normal fisionomía. El hombre los ve, los reconoce, está en ellos. El historiógrafo profano puede verificarlos, someterlos a su método. Lo decisivo para que tenga dimensión de historia sagrada es que el hombre descubra en ellos, como en signos de su tiempo, la presencia activa de Dios, que oiga su voz y que perciba la precedencia de su iniciativa. «Yo soy el que soy», es decir, el que me mostraré ser, y vosotros veréis que soy. Lo que haga y lleve a cabo ante los ojos de su pueblo eso es su definición.

Dios no descubre su esencia, sino su relación con el hombre en la situación concreta. El hombre percibe la actitud de Dios con él en cada «ahora»; y ello por sus obras, es decir, por su concurso en el curso de los acontecimientos de la historia. Esta vía de revelación deja a distancia los términos abstractos, las fórmulas dogmáticas o las «verdades» con que se juega en el lenguaje escolar y popular. Dios se revela por su obra en la historia. La historia es reveladora.

El hombre reconoce a Dios presente en lo que acontece a su vista. Esa es la materia de la historia. Refiriéndose a la revelación la Biblia puntualiza que Dios habló, se apareció, se dejó ver en sueños, por las suertes, por signos, a los patriarcas, a los hombres de Dios, a los guías carismáticos, a los profetas. Todo ello es expresión antropomórfica de experiencias de encuentros, que tuvieron lugar a nivel de immanencia. Sus efectos se traducen en hechos y vivencias que interesan a la historia y que son su incumbencia.

Uno de los acontecimientos primordiales en que Israel tuvo experiencia del concurso de Dios en su camino, es el de la liberación de Egipto.

¿Cómo descubre Israel que Dios actúa en un hecho que el historiador crítico podrá explicar naturalmente? Nosotros no sabemos cuándo, cómo y quienes tuvieron la experiencia de la intervención de Dios en la obra del éxodo. ¿Fue en la misma coyuntura en que tuvo lugar el «factum» de la salida de unas tribus, o fue por reflexión teológica posterior, a la luz de otras singladuras de la historia? ¿Fue por lo extraordinario del suceso, o el suceso se relata como extraordinario para dar cuerpo a una vivencia? La historia sintetiza que «Israel vio la mano potente de Dios... y creyó en él y en Moisés»³³. A la vista de los signos maravillosos de poder, los egipcios mismos habrían confesado: «El dedo de Dios está aquí»³⁴.

Valor de signo puede haber en fenómenos y procesos naturales singulares, en acontecimientos sorprendentes, inexplicables en sus causas. No importa si viene una época más culta y descubre la explicación. Lo que tuvo valor de signo puede desacralizarse. Surgirán otros medios que hagan su función. Lo importante y lo que dura es lo descubierto por el signo aunque el signo enmudezca. Ya ha cumplido su papel. Al signo hay que preguntarle por su significado y no por lo que es él en sí mismo. En la historia del éxodo los signos permiten ver a Dios presente y plasman, *a posteriori*, la vivencia de Israel. Este sintió y proclamó en esa historia que Dios estaba con él.

Con esto hemos entrado en la intimidad del «hecho histórico» de la historia sagrada. Ante él el historiador crítico se quedará perplejo. En cuanto historiador no puede dar el salto entre el *factum* empíricamente demostrable y su sentido trascendente. El salto es de orden confesional y sólo lo puede dar el que se ha encontrado con el Dios presente en el *factum*. Por supuesto, la bisección que hemos tenido que hacer para descubrir la estructura del «hecho histórico» de la historia sagrada es enteramente artificial desde el punto de vista bíblico. Hay que colocarse fuera y objetivarla para hacerlo. Para el que confiesa la historia no hay dualidad entre objeto y sujeto, entre realidad externa y experiencia, entre *factum* y sentido. Los dos factores son igualmente esenciales y son inseparables.

Según eso, no se entra en la historia sagrada por la búsqueda de la conformidad entre lo relatado y lo que «realmente» sucedió según el postulado de la historia crítica. Lo «objetivo» de ésta no equivale a lo «objetivo» de aquélla. Sólo el que mira *sub specie Dei* descubre la

33. Ex 14, 31.

34. Ex 8, 15.

fuerza objetiva que Israel proclama en su historia. Y esa perspectiva de mirada no se obtiene desde el empirismo, aun con toda la historia bíblica presente. Es propia y exclusiva del que ha tenido un encuentro con el Dios que está en acción. La historia sagrada —o la Biblia toda— no «demuestra» que Dios sacó a Israel de Egipto ni que hizo cosa alguna. Demuestra que Israel lo vio así, pero no que eso fue así efectivamente. Esto no es objeto de *demonstración*, sino de confesión, a la luz de la fe en razón del encuentro³⁵.

Mito-historia sagrada-historia

Si el mito y la historia sagrada han de subsistir, no es en razón precisa de su imagen del mundo, ni de sus procedimientos filosóficos, ni de su imagen de la historia. Su revalorización se justifica con la exacta definición de lo que es propiamente su objeto. En esto no pueden ser suplantados por ninguna de las formas racionales y empíricas del humano saber.

Definidos en sus límites, cada uno (mito, historia sagrada, historia) tiene su modo y su razón de ser, su valor y su verdad.

En su modo de presentarse los tres comparten la forma de relato; refieren acontecimientos en sucesión cronológica interna, como aun otras muchas formas del género narrativo. Pero el carácter del relato es diverso en cada uno. En el mito es simbólico. En la historia sagrada es confesional; da testimonio de que en los sucesos contingentes referidos está en acción la mano de Dios. En la historia es científico; reconstruye el pasado con la aproximación máxima posible a como sucedió en engranaje intra-histórico.

Esta diferencia de carácter obedece a la diferencia de objeto. El objeto del mito es el evento mítico, algo que sucedió «in illo tempore» y que es base del orden del mundo y de lo que sucede al hombre en la existencia. El objeto de la historia sagrada es la sucesión de acontecimientos contingentes, acaecidos en el tiempo y el espacio conocidos, en cuanto revelaciones de la providencia divina en el mundo. El objeto de la historia es el pasado humano en su dimensión immanente y empírica.

La verdad del mito es de orden religioso natural, la de la historia sagrada de orden religioso de tipo revelado, la de la historia de orden empírico-racional. Son modos diversos de acercarse a la realidad, la cual se presenta bajo aspectos diferentes. La realidad total y una —si eso tiene sentido— no es humanamente abarcable, no hay captación que la adecúe; por eso no hay verdad absoluta en ningún modo de captación. La verdad o la capacidad de captación objetiva de los tres caminos en cuestión no se puede decidir por criterios externos, independientes del objeto formal y del carácter respectivo. La verdad de cada uno está en la adecuación o proporción entre sus vías de conocimiento y su objeto preciso.

La verdad de la historia es universal, en el sentido de que es empíricamente controlable y demostrable. Pero el empirismo no es criterio último de verdad ni modo exclusivo de alcanzar la realidad. Más allá, fuera de él, se puede hacer juicios de verdad y realidad. Los criterios empírico-racionales de juicio no pueden impedir ese juicio más allá, ni pueden tampoco imponerlo.

35. A. González, *o. c.*, 53-58.

La verdad del mito y de la historia sagrada es por naturaleza, por su objeto, *trans-empírica*. No es universal en el sentido de que no se impone por sí misma. Es objeto de experiencia, y con ello no necesita demostrarse, sino que se impone para el que está dentro de ellos como en la propia historia. Ese es el que puede hacer el juicio de verdad. En sus dimensiones secundarias y en las funciones laterales que eventualmente desempeñan, lo mismo el mito que la historia sagrada, son ambos sometibles a criterios exteriores de juicio. Las ciencias naturales, la historia pueden hacer juicio de verdad o falsedad en esas dimensiones.

El mito y la historia sagrada tienen su modo propio de apropiación a la realidad ultraempírica³⁶.

Todo esto es verdad, pero creemos que sólo hasta cierto punto. Que el objeto de la historia profana es empírico-racional y el de la historia sagrada es confesional, nos permite descubrir las profundas diferencias que existen entre una y otra. La historia profana la vivimos y después la escribimos desde abajo, desde el protagonismo de los hombres. Son ellos fundamentalmente quienes la hacen, aunque Dios esté en la raíz de su ser y los sostenga en todo momento. La historia sagrada, en cambio, la hace fundamentalmente Dios que irrumpe en el mundo y en la historia profana. Historia profana e historia sagrada se integran, pues, de alguna manera, desde abajo y desde arriba.

Pero, a la hora de escribir la historia sagrada ¿en virtud de qué vamos a confesar que Dios ha irrumpido de hecho y de verdad en el mundo? ¿Por puro sentimentalismo? ¿por alguna demostración racional? ¿por una previa constatación histórica?

Para aquél que quiere pasar de una fe infantil a otra de tipo adulto y crítico no le basta, en efecto, creer que Dios está con nosotros porque sí. Tiene que saber si de verdad está o no está. De poco nos sirve una fe puramente sentimental. Tampoco nos basta la investigación filosófica. Por mucho que le demos vuelta a nuestra razón, nunca llegaremos a saber si Dios se ha decidido o no a irrumpir en el mundo. A lo más a lo que la razón puede llegar a base de razonamientos es a admitir la posibilidad de que Dios intervenga en el mundo. No nos queda sino la constatación histórica. Mientras no admitamos que los hombres de alguna manera han podido constatar la presencia de Dios en el mundo, no será posible «confesar» que Dios está con nosotros de verdad.

Es necesario admitir por lo menos un hecho nuclear constatado por algunos testigos, si queremos entender lo que vivió el pueblo hebreo en su historia. En el caso de Israel, la manifestación de Dios a Moisés y al pueblo es algo que no se puede negar, si no queremos que su evolución histórica se nos convierta en un rompecabezas. Después,

36. *Ibid.*, 42-46.

a propósito de otros hechos, los creyentes pudieron quizás pensar que Dios seguía estando con ellos, lo mismo que estuvo en el pasado. Y otro tanto podemos decir de la resurrección de Jesús con respecto al cristianismo y al nuevo testamento. Para «confesar» que Dios irrumpió en el mundo tiene que haber una constatación previa y testimonial de una irrupción divina, aunque sea en algunos momentos privilegiados y por parte de algunos testigos privilegiados, que transmiten en cadena esa constatación.

Dios en la historia sagrada

Eliade quiere demostrar que sólo una libertad divina absoluta está en condiciones de salvar al hombre del terror de la historia. Y saca como consecuencia: «Se puede muy bien decir que el cristianismo es la religión del hombre moderno y del hombre histórico, que ha descubierto tanto la libertad personal como el tiempo continuo (en lugar del cíclico y repetitivo)»³⁷.

Sólo la fe en el Dios de la historia es capaz de proporcionar un apoyo en la misma historia. El pensamiento histórico de la actualidad no supone, pues, solamente un replanteamiento de las anteriores formas de hablar de Dios, sino que brinda a la predicación cristiana un «kairos» único, ya que la misma predicación puede hoy, por primera vez en la historia, realizarse bajo unas condiciones que ella misma ha contribuido a crear.

Para poder percibir este «kairos», la teología y la predicación deben liberarse de las formas y fórmulas tradicionales, sin perder con ello lo substancial que en ellas se contiene. De hecho la exposición adecuada del Dios viviente de la historia apenas dio resultado en el marco de la enseñanza tradicional de Dios, marcada como estaba por las categorías de la metafísica griega. W. Pannenberg ha demostrado que los padres de la iglesia ya habían vivido este problema³⁸. Pero con los medios conceptuales de que disponían sólo pudieron quebrar el pensamiento griego de manera puntual y parcial, sin llegar a una concepción nueva de la totalidad. Merced a este concepto estático de eternidad se ha hecho con frecuencia a Dios casi prisionero de su propio ser y su propio sistema. Las aporías que de ahí se originan en cristología a la hora de pensar la encarnación de Dios han sido nuevamente expuestas con todo vigor, siguiendo a K. Rahner³⁹ y H. Küng⁴⁰. Pero más catastróficas son todavía las consecuencias de semejante concepción para la proclamación de la fe. Un Dios que no tiene la posibilidad de ser siempre de nuevo el principio es un «Dios en las últimas». De Él no se irradia vida ni poder de fascinación; ese Dios está muerto. Se puede traer a colación también las palabras de Nietzsche: que él creería solamente en un Dios que supiera danzar⁴¹.

37. M. Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Buenos Aires 1952.

38. W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottes begriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, Göttingen 1967, 296-346.

39. K. Rahner, *Escritos de teología*, Madrid 1965, 139.

40. H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologischen Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg 1970, 522-537; 637-646 (ed. cat.: *La encarnación de Dios*, Barcelona 1974).

41. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, en WW II, 307.

Pero ¿cómo hemos de pensar a este Dios viviente de la historia? Es claro que aquí fallan las categorías de la teología tradicional. El Dios vivo de la historia no puede ser solamente realidad pura (*actus purus*), sino que debe entenderse también como potencia pura. Potencia no significa aquí falta de ser, sino posibilidad de ser en el sentido de pujanza de ser, no un mero poder ser, sino un poder ser. Dios sería entonces tan libre Señor de su ser, que también sería la posibilidad de lo enteramente otro, de lo distinto de Él, de lo absolutamente nuevo. Entonces Dios sería en sí mismo la posibilidad del futuro absoluto. Pero justamente, al hacerse otro, es él mismo, de modo que «al exteriorizarse y por exteriorizarse, por darse a sí mismo, crea (pone) lo otro como su propia realidad»⁴².

Dado que el propio hacerse históricamente es su libre posibilidad originaria, puede también ser definido en la Escritura como amor que en su pródiga libertad es absolutamente indefinible y que justamente es él mismo cuando se da hacia fuera.

Precisamente porque el ser de Dios consiste en la libertad de su amor⁴³. También se puede decir que «el ser de Dios es haciéndose»⁴⁴. Y como el «ser de Dios es haciéndose», Dios puede inmiscuirse en el devenir de la historia, sin escaparse ni sucumbir a este devenir. Justo de esta manera es él el Señor de la historia⁴⁵.

La religión revelada por Dios en el ámbito judeo-cristiano-musulmán se caracteriza por algo único y exclusivo de ella. Es una religión que no nace de abajo, de la contemplación del mundo, como todas las anteriores, que se desarrollan de acuerdo con un ciclo natural, que se repite indefinidamente (ciclo solar, lunar, estelar, cazador, agrícola, pastor).

La religión judeo-cristiana viene de arriba, de una revelación de Dios y se desarrolla de acuerdo con un plan histórico de salvación, que se realiza linealmente a partir de un principio y en marcha hacia un fin concreto y preciso. La revelación no tuvo efecto en un solo instante, sino que fue progresiva, desarrollada a lo largo de los siglos y a través de diversas generaciones. La revelación de Dios se inició, según parece, hacia la segunda mitad del siglo XVII antes de nuestra era, en la persona de Abrahán, nacido en Mesopotamia, de padres idólatras, quien emigró a los setenta y cinco años con su familia a la tierra de Canaán. La revelación de Dios se contiene en la Biblia, el conjunto de libros más venerado del mundo, el más antiguo, el más leído actualmente. Su valor histórico, literario, científico y religioso no es posible calcularlo.

La Biblia no nos ofrece propiamente un tratado científico sobre Dios. No se distancia lo suficientemente de él para convertirlo en

42. K. Rahner, *o. c.*, 148.

43. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II, 1, Zollikon 1958, 288-361.

44. E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede und Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen 1965.

45. W. Kasper, *Dios como problema*, Madrid 1973, 212-215.

objeto de investigación. No nos invita a hablar de Dios, sino a hablar con él, a escucharle cuando habla y a responderle dándole gracias y realizando su voluntad lo mejor posible.

Hay una profunda diferencia entre el Dios del antiguo y del nuevo testamento, a pesar de su radical identidad. Aunque es cierto que Dios se nos ha revelado primero por los profetas⁴⁶, sin embargo sólo Jesús nos descubre propiamente el misterio de la intimidad de Dios, ya que «nadie ha visto jamás a Dios. Sólo lo ha dado a conocer el Hijo único que está en el seno del Padre»⁴⁷. Esto no quiere decir, sin embargo, como sostuvieron algunos herejes, que el Dios del antiguo testamento es un señor revindicativo, mientras que el Dios del nuevo testamento es un padre bondadoso y amable. Las cosas son más complejas, porque el Dios de la Biblia rompe todos nuestros esquemas mentales, aunque sí parece cierto que con el pasar de los siglos los hombres van tomando cada vez más conciencia de las exigencias del amor frente a la fuerza bruta y que en el evangelio se pone especialmente de relieve la importancia de la caridad.

a) *Israel*

La influencia religiosa de Israel ha sido extraordinaria. De Abrahán, padre de los creyentes, proceden el judaísmo, el cristianismo y el Islam. Del judaísmo se deriva el cristianismo, que, a su vez, influye notablemente, junto con el judaísmo, en el Islam.

Las tres religiones históricas más importantes de la humanidad tienen un tronco común y las tres se caracterizan por partir de un Dios activo, que está con los hombres momento a momento hasta el final de los tiempos.

La influencia de la Biblia en el mundo ha sido enorme. «A la pregunta de qué sería Europa sin la Biblia, creemos que sólo cabe una respuesta. Todo cuanto somos se debe a la religión bíblica y a las secularizaciones que de ella han brotado, desde los sillares donde se fundamenta la humanidad, hasta los pináculos de la ciencia moderna y las agujas de nuestras grandes filosofías. Esta es la realidad: sin la Biblia nos hundimos en la nada»⁴⁸.

46. Heb 1, 1.

47. Jn 1, 18; cf. H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München 1963; W. Pannenberg y otros, *La revelación como historia*, Salamanca 1977; W. Kasper, *fe e historia*, Salamanca 1979.

48. K. Jaspers, *Europa der Gegenwart*, München 1947, 50.

1) *Dios existe*

Desde sus primeros pasos por la tierra el «homo sapiens» ha buscado siempre a Dios. Lo dice el salmista hebreo, dirigiéndose a Yahvé, como si hablase en nombre de la humanidad entera:

Y yo, Yahvé, tu rostro buscaré.
¡No me escondas tu cara!⁴⁹.

Aunque es cierto que nadie ha visto a Dios directamente⁵⁰, sin embargo todos lo han descubierto a través de un espejo, como se dice en la carta primera a los corintios de san Pablo⁵¹. Sabemos que existe, pero sabemos mejor qué es lo que no es, que lo que realmente es.

Los semitas, y entre ellos, los babilonios, egipcios y, principalmente, los hebreos, no tenían por qué discutir sobre la existencia de Dios. Sabían que Dios existía y en paz. Su visión del mundo era esencialmente religiosa. Por eso, para ellos el ateísmo era una cosa absurda, un no sentido.

Lo que estos pueblos buscaban no era saber si Dios existía o no, sino cuál era la «esencia» de ese ser misterioso y trascendental, que es Dios. Querían descubrir su verdadero rostro, llegar a verle tal como es⁵². Pero ninguno llegó a conseguirlo. Dios se presenta siempre como el «impenetrable» por excelencia. «Pasa ante mí y yo no le veo; se aleja de mí, y no lo advierto»⁵³.

Pero esto no es obstáculo para que estemos convencidos de que Dios existe. Existe más que cualquier otro ser del mundo. Eso sí, su existencia es tan excelente que no sabemos aún cómo existe ni donde se le puede encontrar. «¡Oh, si supiese cómo hallarle, cómo llegar hasta él, hasta su mismo trono! Pero, si voy al oriente, no está allí; si me dirijo a occidente, no le veo. Si le busco al norte, no le hallo; si voy al mediodía, no le encuentro»⁵⁴.

Y, sin embargo, él «Tapado» se encuentra por doquier en el universo. «¿Dónde podría alejarme de tu espíritu? ¿a dónde huir de tu presencia? Si subo a los cielos, allí estás tú; si bajo a los abismos, allí estás presente. Si, robando las plumas a la aurora, me decido a habitar en el extremo del mar, también allí me cogería tu mano, y me tendría tu diestra»⁵⁵.

49. Sal 26, 8-9.

50. Jn 1, 18.

51. 1 Cor 13, 12.

52. Sal 67, 166.

53. Job 9, 11.

54. Job 23, 3-9.

55. Sal 139, 7-10.

Hay algo más admirable todavía y es que este ser «oculto», que se encuentra en todas partes, aunque no podamos verle directamente, está también en lo más íntimo de nosotros mismos. Este ser incomprendible nos comprende mejor que nadie, incluso, que nosotros. «¡Oh, Yahvé, tú me has examinado y me conoces; no se te oculta nada de mi ser. Que me sienta o me levante, tú lo sabes y de lejos te das cuenta de todos mis pensamientos. Que camine o me acueste, tú lo adviertes. Tú conoces todos mis caminos. Pues, aún no está la palabra en mi boca, y ya tú, Yahvé, lo sabes todo. Por detrás y por delante me coges, y pones sobre mí tu mano. Sobre manera admirable es para mí tu inmensa ciencia, sublime e incomprensible para mí»⁵⁶.

Los libros sagrados de los hebreos, la Biblia, no se preocupan de demostrar la existencia de Dios. Dios es una realidad que se impone sin más al hombre. De todos los hechos existenciales que hemos de asumir, es el más incontrovertible de todos. Dios no es una hipótesis de trabajo, ni siquiera una tesis. Lo mismo que el hombre, para vivir, no necesita demostrar su propia existencia. Existe y basta. Lo mismo ocurre con Dios. El hombre se encuentra con Dios, cuando, sintiéndose «arrojado» en esta vida, entre dos eternidades inconmensurables, una al principio y otra al fin de su existencia, medita sobre el sentido que tiene para él este breve paso sobre la tierra.

Dios no es aceptado por el hombre como consecuencia de deducciones o experiencias de carácter científico. La existencia de Dios es un postulado anterior a todo eso, que puede ocurrir o no. A nadie le resulta extraña la idea de Dios y por eso surge y resurge en todos los pueblos y culturas. El hecho de que muchos hombres, a lo largo de su existencia «se olviden» de Dios no quita nada a esa espontaneidad de la idea de Dios en lo más profundo del corazón humano, según los hebreos.

Dios es en la Biblia la primera y suma certeza. Dios es el infinito, en quien el hombre sabe que existe, que vive y que actúa. El hombre es sólo la sombra de Dios. Poner en discusión a Dios sería para el hombre como discutir su principio de identidad, sería retroceder y caer en el abismo de la nada. La Biblia no facilita demostraciones de la existencia de Dios. Los hebreos las consideran inútiles. Si alguno tiene necesidad de que se le demuestre lo evidente, no llegará a convencerse nunca, por muchas pruebas que se le dé.

«Cuando el león ruge, ¿quién no temerá?»⁵⁷. «Nadie que oiga próximo el rugido del león, recurrirá a la filosofía para preguntarle si existe una realidad objetiva que es el león; y nadie que tenga experien-

56. Sal 139, 1-6.

57. Am 3, 8.

cia de Dios, se molesta en acudir al filósofo para que le permita creer en Dios»⁵⁸.

El mensaje y testimonio bíblicos sólo se perciben en su trascendencia humano-divina considerando la realidad de Israel a lo largo de su historia. Inserto en medio de los grandes imperios del oriente medio y de occidente, ligado a ellos por raza, lengua y costumbres, y notablemente inferior a todos en cultura, arte y poderío, Israel sobresale por la altura de su religión y sus escritos histórico salvíficos; por aquello que sus profetas afirmaron recibirlo de Dios y como tal lo transmitieron al pueblo.

La irrupción de Dios, repentina e inesperada, de que dan testimonio las Escrituras, no es fruto de una reflexión, de una filosofía o de una necesidad que crea a Dios para después creer en él. La constancia de un testimonio, sobre el que no se ha montado teoría alguna, presenta todas las garantías de credibilidad: Moisés en la zarza ardiendo⁵⁹, Gedeón trillando en la era⁶⁰, Amós pastoreando sus rebaños⁶¹, Isaías en el templo⁶², Jeremías mientras se calentaba al amor del hogar⁶³, Pablo cuando se dirigía a Damasco⁶⁴. En las circunstancias y personas más diversas, ajenas a toda manifestación divina, Dios parece imponerse a los individuos y a su pueblo.

Israel no se levanta a Yahvé de la reflexión teológica o filosófica que no conoce, ni de la contemplación de la naturaleza que le es secundaria. Israel es como tomado en vilo hasta la personalidad de Yahvé, Dios extraño, por una serie de acontecimientos salvíficos, que son a la vez la clave de su genio histórico. Mezcla de teología, ley, culto, con restos de mitos y trozos mito-épicos, el recital bíblico es una historia única. Se llama historia salvífica, o «kerygma», o evangelio.

En ninguna parte de la Biblia existe un tratado sobre Dios, como en nuestras teologías dogmáticas o bíblicas, ni como en nuestros catecismos. El concepto de Dios se desprende en la Biblia de la revelación de su actividad. Y en esa actividad lo primero como experiencia religiosa es el pacto de Dios con su pueblo.

En la historia del oriente antiguo existen los pactos de vasallaje entre monarcas. Nunca un pueblo de éstos pudo concebir ni la posibilidad de pactar de esta manera con los dioses. Israel, que en la

58. H. N. Rowley, *The faith of Israel. Aspects of old testament thought*, London 1956, 49.

59. Ex 3, 4.

60. Jue 6, 11.

61. Am 7, 15.

62. Is 6, 1.

63. Jer 1, 13.

64. Hech 9, 3.

forma externa de su pacto sigue fielmente el esquema contemporáneo de los pactos de vasallaje hititas (garantía de la historicidad de su testimonio), trasciende toda imitación en la audacia insospechada de pactar con Yahvé.

La misma tradición, que nos conserva el dato cierto del politeísmo de los antepasados de Israel, nos trasmite la explicación de su paso al yahvismo: la irrupción de un Dios desconocido que les promete la liberación de la esclavitud de la que ellos no quieren salir.

Aunque es natural que hayan pululado muchas leyendas de carácter más o menos épico sobre la persona de Moisés, a la luz de toda la historia del pueblo, si tal personalidad no hubiera existido, hubiéramos tenido que inventarla. Y, si no tuviéramos una tradición sobre el pacto del pueblo con Yahvé, a la luz de toda la historia posterior de Israel, creo nos hubiéramos visto obligados a suponer o exigir algo semejante. Porque este Dios de personalidad moral sin arquetipo en las religiones en contacto con Israel, Dios que no ha sido el del pueblo en su origen y que, sin embargo, ha dado consistencia política-religiosa a unos grupos étnicos heterogéneos, Dios que pretendidamente se ha entregado a su pueblo como su Dios, es la personalidad más irreductible contra todo aquello que en su pueblo como tal es más humano, contra todo aquello para lo que los pueblos se crean sus dioses. Este es un distintivo único en Israel entre los pueblos orientales. Yahvé es un Dios nacional que no glorifica a la nación. Israel se verá despojado por su Dios de todas sus esperanzas, todos sus sueños, incluso las promesas de Dios, las realizaciones mismas de Dios —la monarquía davídica, la tierra prometida y conquistada, la unidad e independencia nacional— y confesará, sin embargo, que Yahvé es su Dios⁶⁵.

2) *La idea de Dios en el antiguo testamento*

Primordialidad de Dios

Desde «el principio»⁶⁶ existe Dios y su existencia se impone como un hecho inicial que no tiene necesidad de prueba o explicación. Dios no tiene un origen ni un devenir propiamente dichos. El antiguo testamento ignora las teogonías, que en las religiones del medio oriente explican el origen del mundo por la génesis de los dioses. Dado que sólo Dios es «el primero y el último»⁶⁷, el mundo entero,

65. J. R. Scheifler, *Dios al encuentro del hombre en la Biblia*, en III Semana de teología Universidad de Deusto, Bilbao 1968, 477-487.

66. Gén 1, 1; Jn 1, 1.

67. Is 41, 4.

cielo y tierra, es obra suya y ha sido creado por él. Siendo Dios el primero, no tiene que presentarse, se impone al espíritu del hombre por el mero hecho de ser Dios. En ningún pasaje del antiguo testamento se supone que es necesario descubrir a Dios. No hay un proceso del hombre que le lleve progresivamente a establecer la existencia del ser supremo. A Dios se le descubre en la raíz de la propia existencia humana. No hay manera de escaparnos de Dios⁶⁸. Está ahí, en el mundo y en lo más profundo de nosotros mismos. Y por poco que sepamos de él, desde el instante en que lo descubrimos, sabemos que Dios quiere algo preciso y que sabe exactamente a dónde va y lo que va a hacer.

Esta anterioridad absoluta de Dios está expresada en las tradiciones del pentateuco en dos formas complementarias. La tradición yahvista pone en escena a Yahvé desde el principio del mundo y mucho antes del episodio de la zarza ardiente programando un destino único para la humanidad entera. Las tradiciones elohistas subrayan, por el contrario, la novedad que aporta la revelación del nombre divino a Moisés, pero marcan al mismo tiempo que, con vocablos diversos, que son casi siempre epítetos del nombre divino El, se había dado ya Dios a conocer, desde el principio del mundo. En efecto, Moisés no hubiera podido reconocer a Yahvé como el verdadero Dios, si no hubiese tenido ya, al menos en forma velada de presentimiento, una idea correcta de Dios. Esta identidad del Dios de la razón de los primitivos y del Dios de la revelación, esta prioridad de Dios, presente al espíritu del hombre desde su primer despertar, está subrayada todo a lo largo de la Biblia por la identificación inmediata y constante entre Yahvé y Elohim, entre el Dios que se revela a Israel y el Dios que pueden nombrar las naciones. Entre el nombre de Dios y el de Yahvé se establece, pues, una relación viva y una especie de dialéctica: el Dios de Israel, para poder revelarse como Yahvé, se afirma como Dios; pero revelándose como Yahvé dice en forma absolutamente nueva quién es Dios y qué es.

Ateísmo práctico

A pesar de todo lo que acabamos de decir, nos encontramos en el antiguo testamento con ciertos casos de ateísmo práctico. Dicen los necios «¡no hay Dios!»⁶⁹. Pero todos los intérpretes están de acuerdo al comentar este texto que no ha de ser entendido como una afirmación de que Dios no existe, sino de que Dios «no castiga» y que por lo

68. Gén 3, 10.

69. Sal 14, 1.

tanto no hay que hacer caso de él. Lo mismo más o menos habría que interpretar esta otra afirmación «Dios nunca ve nada»⁷⁰ o «Dios no cuenta»⁷¹. No se trata, pues, de la no existencia de Dios, sino de su «no eficiencia». En una palabra, lo que estos hombres pretenden es volver a convertir a Yahvé en un dios ocioso, como eran todas las divinidades del entorno en que vivía Israel.

Este problema de la ineficacia de Dios se plantea no sólo a los «impíos» sino a los justos de Israel. «¿Por qué tienen suerte siempre los malos, se pregunta Jeremías, y son felices los infieles?»⁷². «Tengo que discutir contigo», le dice el profeta al Señor⁷³. Esta pretensión insólita nos lleva directamente al revolucionario libro de Job. Dios no se atiene a la ley del talión, vigente en el medio oriente: «mal por mal y diente por diente». Los amigos de Job, que se sienten «abogados de Dios» se equivocan al identificar al Dios de Israel con las divinidades del entorno. Dios es eficaz, pero a su manera. Y la conclusión a que se llega al final del libro de Job es que el hombre ha de dejar a Dios ser Dios en su último sentido enigmático e indomeñable⁷⁴.

Nombre de Yahvé

1. *El*. Es el equivalente arcaico de Elohím. El es conocido y adorado fuera de Israel. Como nombre designa la divinidad en casi todo el mundo semítico. Como nombre propio es el de un gran Dios, que parece haber sido Dios supremo en el sector de Fenicia y Canaán. Probablemente *El* fue desde los orígenes semíticos un Dios común supremo y único, cuya religión pura, pero frágil, habría sido más tarde eclipsada por un politeísmo más seductor y corrompido. Elohím es plural. No un plural mayestático, ignorado por el hebreo, como tampoco una supervivencia politeísta, inverosímil para la mentalidad israelita en un punto tan sensible, sino probablemente resto de una concepción semita común que percibe lo divino como una pluralidad de fuerzas. *El*, Dios de Israel, no sólo es el «juez de toda la tierra»⁷⁵, sino que también es susceptible de ser reconocido y adorado efectivamente como el verdadero Dios aun fuera del pueblo escogido, como se ve, por ejemplo, en el caso de Melquisedec, rey de Salem⁷⁶. Sin embargo, este reconocimiento es excepcional. En la mayoría de

(Sócrates, Platón, Aristóteles) llegan a intuir de un modo fabuloso el misterio de Dios, el ser cuya esencia es precisamente ser y crean la inquietud de la expectación sin límites, que no podrán llenar las religiones de los misterios orientales de carácter naturístico y harán así posible el misterio de la encarnación de Cristo en la madurez de los tiempos y su expansión en el imperio romano, gracias a la filosofía, a la lengua común o «koiné» y a la organización político-social del mundo grecorromano.

El Dios espontáneo e ingenuamente próximo al hombre de los pueblos primitivos se convierte en un Dios ocioso cuando aparecen las primeras manifestaciones culturales en la humanidad. El hombre inicia su dominio creciente de la naturaleza gracias a la agricultura y domesticación de los animales y minerales. Se entusiasma con el cosmos y lo proyecta en Dios. De este modo configura a Dios a imagen y semejanza del mundo. Y como Dios está lejos y nadie lo ha visto en realidad, surgen una serie de intermediarios más al alcance de la mano del hombre y más manejables por él, dando lugar así al politeísmo y la magia.

Todo el secreto del dominio del mundo por parte del hombre radica en que éste al observar la naturaleza se da cuenta que los fenómenos naturales se repiten cíclicamente: día —noche, invierno— primavera-verano-otoño... De ahí el eterno retorno de las cosas. Teniendo en cuenta este hecho, el hombre puede hacer previsiones y cálculos. Y llega así a dominar la naturaleza. La cultura, según esto, está sometida al círculo fatal del eterno retorno. Si no louviésemos en cuenta, se vendría todo abajo. Por eso lo que importa en última instancia es ajustarse a la naturaleza, obrar de acuerdo con la naturaleza, referir todo a la naturaleza, incluso Dios, como hacían los griegos.

Pero, en el medio oriente semita, en pleno proceso de urbanización y asentamiento de las poblaciones nómadas, ocurre un fenómeno cultural y religioso de una extraordinaria importancia. Surge un pueblo, el hebreo, para quien Dios no es un ser ocioso, sino activo, Yhavé, que está cerca de nosotros, interviniendo activamente en la historia de la humanidad. Desaparecen los dioses intermediarios y Dios nos propone y exige acatar su plan. De ahora en adelante lo que importa, más que obrar de acuerdo con la naturaleza, es hacer la voluntad de Dios. La vida no es un círculo repetitivo, sino una línea recta, en que cada momento histórico, cada punto, es único e irrepetible.

Del pueblo hebreo se deriva el cristianismo y de los dos el Islam.

70. Sal 10, 11.

71. Jer 5, 12.

72. Jer 12, 1.

73. *Ibid.*

74. A. Deissler, *Dios como problema*, Madrid 1973, 62-77.

75. Gén 18, 25.

76. Gén 14, 20.

Círculo o línea

La fe de Israel se encuentra maravillosamente resumida en este texto del Deuteronomio: «un arameo errante fue mi padre, quien bajó a Egipto con un escaso número de familiares para peregrinar de un sitio a otro por aquellas tierras. Sus descendientes crecieron hasta hacerse una gran muchedumbre, de mucha y robusta gente. Se asustaron los egipcios y nos persiguieron, imponiéndonos durísimas cargas. Entonces clamamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, que nos oyó y tomó nota de nuestra opresión, de nuestro trabajo y de nuestra angustia. Nos sacó de Egipto con mano poderosa y brazo tendido, en medio de un ambiente impresionante y grandes maravillas y portentos que llevó a cabo en favor nuestro. Y nos introdujo en este lugar, Palestina, dándonos una tierra que mana leche y miel»²⁹.

Esta fe de Israel, transmitida de padres a hijos sin interrupción «se basa en experiencias de la intervención de Dios en encrucijadas decisivas de su historia y en el nexo que esas intervenciones guardan entre sí. Intervenciones sucesivas, reveladoras de un propósito.

En ello se diferencia la religión de Israel de las religiones vecinas en tiempo y espacio, enraizadas todas en un mito primordial, en eterna repetición de lo que fue una vez. La fe de Israel le tiene en tensión hacia cuanto sucede en la historia que corre, para ver cómo su Dios lleva a cabo sus promesas³⁰.

A la luz de los acontecimientos que se suceden en cadena y que se completan los unos con los otros, Israel descubre y define su historia como un camino que Dios hace con él. En su «credo» no confiesa una liberación, una victoria, una experiencia de la cercanía de Dios, sino una *presencia y una compañía continua, activa*, con señales constantes, siempre nuevas, de su intervención.

Con ello está Israel descubriendo la historia. No lo habían hecho los autores de las crónicas mesopotámicas y egipcias, ni siquiera lo harían a su hora los griegos, con ostentar el título de «padres de la historia». La historia griega no consigue desprenderse de la dinámica repetitiva, cíclica, del mito. Israel descubre la historia como sucesión de acontecimientos, siempre nuevos, todos ellos definitivos en cuanto a espacio y tiempo, con involucramiento simultáneo del hombre que actúa y del Dios que se revela.

La captación de la continuidad en la acción de Dios, es, en definitiva, la razón del descubrimiento de la historia como flujo continuo con sentido; es decir, como un propósito con dirección hacia

una meta. En ese flujo controlado cada acontecimiento está pidiendo la secuencia en el siguiente, pues ninguno adecúa la expectación; al contrario, se puede decir que la agranda o que abre otras perspectivas. La concepción lineal es la que libra a Israel de la dinámica del mito.

Hay muchas formas de experiencia del gobierno de Dios en el mundo de los hombres. Las religiones naturalistas lo descubren predominantemente por la naturaleza y lo traducen en el mito. Israel descubre el gobierno de Dios en la historia, en la historia concreta que él hace y en que él vive»³¹.

Historia sagrada

En la Biblia *hay* historia, pero la Biblia como tal *es* historia sagrada. En esta categoría autónoma de la historia sagrada hay facticidad y hay una dinámica análoga a la de la historia ordinaria. Los «credos históricos» del antiguo y del nuevo testamento cuentan con una facticidad nuclear verificable. No es fabricación. Y hay siempre en la historia sagrada dinámica de historia, o de acontecimientos en cadena en tiempo y espacio. Ello aun cuando la historia sagrada recurre al mito atemporal. Los mitos de los orígenes y los escatológicos aparecen en la Biblia en la línea de la historia, adaptados por ella para hablar de la acción de Dios al principio y al fin. La narración de los orígenes no entra en el credo histórico antiguo: viene a contemplarlo, cuando la historia sagrada quiere visualizar el dominio universal de Dios o poner la base desde el comienzo a su actuación en la historia. Los mitos escatológicos y, en concreto, la apocalíptica, vienen a especificar la acción de Dios que los profetas anuncian para el futuro. De aquí que los mitos bíblicos pierdan un poco su carácter y su dinámica primera, para entrar en el juego de la dinámica de la historia. Al usar así el mito, la Biblia desmitifica. El mito queda en ella vinculado a eventos históricos y adopta dinámica histórica.

Por estos varios conceptos se puede decir que la historia sagrada es historia. Pero ni su facilidad empírica ni su dinámica conectan forzosamente con su objeto propio, con el objeto confesional. Para concluir que Dios llamó efectivamente a Abrahán hay que ser hijo de la fe de Abrahán; para concluir que Dios elevó efectivamente a Jesús y le constituyó su Mesías, hay que tener la fe cristiana. Con todo, esta fe se refiere a un objeto que se descubrió en acontecimientos de la historia.

En la Biblia se encuentra la idea del tiempo cíclico del mito y la del tiempo lineal, indiferente, de simple sucesión cronológica. Pero el tiempo propio de la misma como historia sagrada es el del propósito y de las intervenciones divinas, el que abarca toda la historia desde la creación hasta la meta, transformación del cosmos y redención del hombre.

La verdad propia de la historia sagrada no es de orden filosófico ni de orden histórico. No es de orden inmanente: es la realidad trascendente, el ser supremo, Dios, manifestándose en el mundo. La verdad es de orden religioso, confesional; no se demuestra empíricamente; se impone por sí misma, se hace sentir, se la confiesa y proclama³².

29. Dt 26, 5-9.

30. Jn 21, 25; 23, 14.

31. A. González, *Naturaleza, historia y revelación*, Madrid 1969, 60-62; 197-198.

32. *Ibid.*, 35-40.

La Biblia en cuanto obra historiográfica no cumple las condiciones que hoy requiere la historia, disciplina objetiva, científica, profana. La Biblia es «historia sagrada». Esta tiene su definición particular. Es el relato confesional de la acción de Dios en el curso de la historia humana. En ella dialogan, comparten la causalidad de lo que sucede, agentes de dos mundos: el Dios trascendente y el hombre en la tierra. La acción se desarrolla en el mundo que el hombre tiene a su alcance. Así puede éste percibirla. La dualidad de los agentes no se presenta en el relato tan descarada y desnuda como se antoja al hombre de hoy. La naturaleza, los acontecimientos, los agentes terrenos, no se han «secularizado». Están propensos al contacto con el Dios trascendente. Y el Dios que parece incurrir o irrumpir en ese marco de la inmanencia abierta, más bien concurre con él, pues no se ha alejado o retirado, como a nosotros nos parece que lo está, de un mundo que es suyo. Su presencia y actividad en él aparecen normales. Dios está más radicalmente presente en el mundo del hombre que lo está el hombre mismo.

El que Dios se descubra a los ojos de los hombres por medio de la revelación no exige que los sucesos y las obras de la historia renuncien a su normal fisionomía. El hombre los ve, los reconoce, está en ellos. El historiógrafo profano puede verificarlos, someterlos a su método. Lo decisivo para que tenga dimensión de historia sagrada es que el hombre descubra en ellos, como en signos de su tiempo, la presencia activa de Dios, que oiga su voz y que perciba la precedencia de su iniciativa. «Yo soy el que soy», es decir, el que me mostraré ser, y vosotros veréis que soy. Lo que haga y lleve a cabo ante los ojos de su pueblo eso es su definición.

Dios no descubre su esencia, sino su relación con el hombre en la situación concreta. El hombre percibe la actitud de Dios con él en cada «ahora»; y ello por sus obras, es decir, por su concurso en el curso de los acontecimientos de la historia. Esta vía de revelación deja a distancia los términos abstractos, las fórmulas dogmáticas o las «verdades» con que se juega en el lenguaje escolar y popular. Dios se revela por su obra en la historia. La historia es reveladora.

El hombre reconoce a Dios presente en lo que acontece a su vista. Esa es la materia de la historia. Refiriéndose a la revelación la Biblia puntualiza que Dios habló, se apareció, se dejó ver en sueños, por las suertes, por signos, a los patriarcas, a los hombres de Dios, a los guías carismáticos, a los profetas. Todo ello es expresión antropomórfica de experiencias de encuentros, que tuvieron lugar a nivel de inmanencia. Sus efectos se traducen en hechos y vivencias que interesan a la historia y que son su incumbencia.

Uno de los acontecimientos primordiales en que Israel tuvo experiencia del concurso de Dios en su camino, es el de la liberación de Egipto.

¿Cómo descubre Israel que Dios actúa en un hecho que el historiador crítico podrá explicar naturalmente? Nosotros no sabemos cuándo, cómo y quienes tuvieron la experiencia de la intervención de Dios en la obra del éxodo. ¿Fue en la misma coyuntura en que tuvo lugar el «factum» de la salida de unas tribus, o fue por reflexión teológica posterior, a la luz de otras singladuras de la historia? ¿Fue por lo extraordinario del suceso, o el suceso se relata como extraordinario para dar cuerpo a una vivencia? La historia sintetiza que «Israel vio la mano potente de Dios... y creyó en él y en Moisés»³³. A la vista de los signos maravillosos de poder, los egipcios mismos habrían confesado: «El dedo de Dios está aquí»³⁴.

Valor de signo puede haber en fenómenos y procesos naturales singulares, en acontecimientos sorprendentes, inexplicables en sus causas. No importa si viene una época más culta y descubre la explicación. Lo que tuvo valor de signo puede desacralizarse. Surgirán otros medios que hagan su función. Lo importante y lo que dura es lo descubierto por el signo aunque el signo emudezca. Ya ha cumplido su papel. Al signo hay que preguntarle por su significado y no por lo que es él en sí mismo. En la historia del éxodo los signos permiten ver a Dios presente y plasman, *a posteriori*, la vivencia de Israel. Este sintió y proclamó en esa historia que Dios estaba con él.

Con esto hemos entrado en la intimidad del «hecho histórico» de la historia sagrada. Ante él el historiador crítico se quedará perplejo. En cuanto historiador no puede dar el salto entre el *factum* empíricamente demostrable y su sentido trascendente. El salto es de orden confesional y sólo lo puede dar el que se ha encontrado con el Dios presente en el *factum*. Por supuesto, la bisección que hemos tenido que hacer para descubrir la estructura del «hecho histórico» de la historia sagrada es enteramente artificial desde el punto de vista bíblico. Hay que colocarse fuera y objetivarla para hacerlo. Para el que confiesa la historia no hay dualidad entre objeto y sujeto, entre realidad externa y experiencia, entre *factum* y sentido. Los dos factores son igualmente esenciales y son inseparables.

Según eso, no se entra en la historia sagrada por la búsqueda de la conformidad entre lo relatado y lo que «realmente» sucedió según el postulado de la historia crítica. Lo «objetivo» de ésta no equivale a lo «objetivo» de aquélla. Sólo el que mira *sub specie Dei* descubre la

33. Ex 14, 31.

34. Ex 8, 15.

fuerza objetiva que Israel proclama en su historia. Y esa perspectiva de mirada no se obtiene desde el empirismo, aun con toda la historia bíblica presente. Es propia y exclusiva del que ha tenido un encuentro con el Dios que está en acción. La historia sagrada —o la Biblia toda— no «demuestra» que Dios sacó a Israel de Egipto ni que hizo cosa alguna. Demuestra que Israel lo vio así, pero no que eso fue así efectivamente. Esto no es objeto de *demonstración*, sino de confesión, a la luz de la fe en razón del encuentro³⁵.

Mito-historia sagrada-historia

Si el mito y la historia sagrada han de subsistir, no es en razón precisa de su imagen del mundo, ni de sus procedimientos filosóficos, ni de su imagen de la historia. Su revalorización se justifica con la exacta definición de lo que es propiamente su objeto. En esto no pueden ser suplantados por ninguna de las formas racionales y empíricas del humano saber.

Definidos en sus límites, cada uno (mito, historia sagrada, historia) tiene su modo y su razón de ser, su valor y su verdad.

En su modo de presentarse los tres comparten la forma de relato; refieren acontecimientos en sucesión cronológica interna, como aun otras muchas formas del género narrativo. Pero el carácter del relato es diverso en cada uno. En el mito es simbólico. En la historia sagrada es confesional; da testimonio de que en los sucesos contingentes referidos está en acción la mano de Dios. En la historia es científico; reconstruye el pasado con la aproximación máxima posible a como sucedió en engranaje intra-histórico.

Esta diferencia de carácter obedece a la diferencia de objeto. El objeto del mito es el evento mítico, algo que sucedió «in illo tempore» y que es base del orden del mundo y de lo que sucede al hombre en la existencia. El objeto de la historia sagrada es la sucesión de acontecimientos contingentes, acaecidos en el tiempo y el espacio conocidos, en cuanto revelaciones de la providencia divina en el mundo. El objeto de la historia es el pasado humano en su dimensión inmanente y empírica.

La verdad del mito es de orden religioso natural, la de la historia sagrada de orden religioso de tipo revelado, la de la historia de orden empírico-racional. Son modos diversos de acercarse a la realidad, la cual se presenta bajo aspectos diferentes. La realidad total y una —si eso tiene sentido— no es humanamente abarcable, no hay captación que la adecúe; por eso no hay verdad absoluta en ningún modo de captación. La verdad o la capacidad de captación objetiva de los tres caminos en cuestión no se puede decidir por criterios externos, independientes del objeto formal y del carácter respectivo. La verdad de cada uno está en la adecuación o proporción entre sus vías de conocimiento y su objeto preciso.

La verdad de la historia es universal, en el sentido de que es empíricamente controlable y demostrable. Pero el empirismo no es criterio último de verdad ni modo exclusivo de alcanzar la realidad. Más allá, fuera de él, se puede hacer juicios de verdad y realidad. Los criterios empírico-racionales de juicio no pueden impedir ese juicio más allá, ni pueden tampoco imponerlo.

35. A. González, *o. c.*, 53-58.

La verdad del mito y de la historia sagrada es por naturaleza, por su objeto, *trans-empírica*. No es universal en el sentido de que no se impone por sí misma. Es objeto de experiencia, y con ello no necesita demostrarse, sino que se impone para el que está dentro de ellos como en la propia historia. Ese es el que puede hacer el juicio de verdad. En sus dimensiones secundarias y en las funciones laterales que eventualmente desempeñan, lo mismo el mito que la historia sagrada, son ambos sometibles a criterios exteriores de juicio. Las ciencias naturales, la historia pueden hacer juicio de verdad o falsedad en esas dimensiones.

El mito y la historia sagrada tienen su modo propio de apropiación a la realidad ultraempírica³⁶.

Todo esto es verdad, pero creemos que sólo hasta cierto punto. Que el objeto de la historia profana es empírico-racional y el de la historia sagrada es confesional, nos permite descubrir las profundas diferencias que existen entre una y otra. La historia profana la vivimos y después la escribimos desde abajo, desde el protagonismo de los hombres. Son ellos fundamentalmente quienes la hacen, aunque Dios esté en la raíz de su ser y los sostenga en todo momento. La historia sagrada, en cambio, la hace fundamentalmente Dios que irrumpe en el mundo y en la historia profana. Historia profana e historia sagrada se integran, pues, de alguna manera, desde abajo y desde arriba.

Pero, a la hora de escribir la historia sagrada ¿en virtud de qué vamos a confesar que Dios ha irrumpido de hecho y de verdad en el mundo? ¿Por puro sentimentalismo? ¿por alguna demostración racional? ¿por una previa constatación histórica?

Para aquél que quiere pasar de una fe infantil a otra de tipo adulto y crítico no le basta, en efecto, creer que Dios está con nosotros porque sí. Tiene que saber si de verdad está o no está. De poco nos sirve una fe puramente sentimental. Tampoco nos basta la investigación filosófica. Por mucho que le demos vuelta a nuestra razón, nunca llegaremos a saber si Dios se ha decidido o no a irrumpir en el mundo. A lo más a lo que la razón puede llegar a base de razonamientos es a admitir la posibilidad de que Dios intervenga en el mundo. No nos queda sino la constatación histórica. Mientras no admitamos que los hombres de alguna manera han podido constatar la presencia de Dios en el mundo, no será posible «confesar» que Dios está con nosotros de verdad.

Es necesario admitir por lo menos un hecho nuclear constatado por algunos testigos, si queremos entender lo que vivió el pueblo hebreo en su historia. En el caso de Israel, la manifestación de Dios a Moisés y al pueblo es algo que no se puede negar, si no queremos que su evolución histórica se nos convierta en un rompecabezas. Después,

36. *Ibid.*, 42-46.

a propósito de otros hechos, los creyentes pudieron quizás pensar que Dios seguía estando con ellos, lo mismo que estuvo en el pasado. Y otro tanto podemos decir de la resurrección de Jesús con respecto al cristianismo y al nuevo testamento. Para «confesar» que Dios irrumpe en el mundo tiene que haber una constatación previa y testimonial de una irrupción divina, aunque sea en algunos momentos privilegiados y por parte de algunos testigos privilegiados, que transmiten en cadena esa constatación.

Dios en la historia sagrada

Eliade quiere demostrar que sólo una libertad divina absoluta está en condiciones de salvar al hombre del terror de la historia. Y saca como consecuencia: «Se puede muy bien decir que el cristianismo es la religión del hombre moderno y del hombre histórico, que ha descubierto tanto la libertad personal como el tiempo continuo (en lugar del cíclico y repetitivo)»³⁷.

Sólo la fe en el Dios de la historia es capaz de proporcionar un apoyo en la misma historia. El pensamiento histórico de la actualidad no supone, pues, solamente un replanteamiento de las anteriores formas de hablar de Dios, sino que brinda a la predicación cristiana un «kairos» único, ya que la misma predicación puede hoy, por primera vez en la historia, realizarse bajo unas condiciones que ella misma ha contribuido a crear.

Para poder percibir este «kairos», la teología y la predicación deben liberarse de las formas y fórmulas tradicionales, sin perder con ello lo substancial que en ellas se contiene. De hecho la exposición adecuada del Dios viviente de la historia apenas dio resultado en el marco de la enseñanza tradicional de Dios, marcada como estaba por las categorías de la metafísica griega. W. Pannenberg ha demostrado que los padres de la iglesia ya habían vivido este problema³⁸. Pero con los medios conceptuales de que disponían sólo pudieron quebrar el pensamiento griego de manera puntual y parcial, sin llegar a una concepción nueva de la totalidad. Merced a este concepto estático de eternidad se ha hecho con frecuencia a Dios casi prisionero de su propio ser y su propio sistema. Las aporías que de ahí se originan en cristología a la hora de pensar la encarnación de Dios han sido nuevamente expuestas con todo vigor, siguiendo a K. Rahner³⁹ y H. Küng⁴⁰. Pero más catastróficas son todavía las consecuencias de semejante concepción para la proclamación de la fe. Un Dios que no tiene la posibilidad de ser siempre de nuevo el principio es un «Dios en las últimas». De Él no se irradia vida ni poder de fascinación; ese Dios está muerto. Se puede traer a colación también las palabras de Nietzsche: que él creería solamente en un Dios que supiera danzar⁴¹.

37. M. Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Buenos Aires 1952.

38. W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, Göttingen 1967, 296-346.

39. K. Rahner, *Escritos de teología*, Madrid 1965, 139.

40. H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologischen Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg 1970, 522-537; 637-646 (ed. cat.: *La encarnación de Dios*, Barcelona 1974).

41. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, en WW II, 307.

Pero ¿cómo hemos de pensar a este Dios viviente de la historia? Es claro que aquí fallan las categorías de la teología tradicional. El Dios vivo de la historia no puede ser solamente realidad pura (*actus purus*), sino que debe entenderse también como potencia pura. Potencia no significa aquí falta de ser, sino posibilidad de ser en el sentido de pujanza de ser, no un mero poder ser, sino un poder ser. Dios sería entonces tan libre Señor de su ser, que también sería la posibilidad de lo enteramente otro, de lo distinto de Él, de lo absolutamente nuevo. Entonces Dios sería en sí mismo la posibilidad del futuro absoluto. Pero justamente, al hacerse otro, es él mismo, de modo que «al exteriorizarse y por exteriorizarse, por darse a sí mismo, crea (pone) lo otro como su propia realidad»⁴².

Dado que el propio hacerse históricamente es su libre posibilidad originaria, puede también ser definido en la Escritura como amor que en su pródiga libertad es absolutamente indefinible y que justamente es él mismo cuando se da hacia fuera.

Precisamente porque el ser de Dios consiste en la libertad de su amor⁴³. También se puede decir que «el ser de Dios es haciéndose»⁴⁴. Y como el «ser de Dios es haciéndose», Dios puede inmiscuirse en el devenir de la historia, sin escaparse ni sucumbir a este devenir. Justo de esta manera es él el Señor de la historia⁴⁵.

La religión revelada por Dios en el ámbito judeo-cristiano-musulmán se caracteriza por algo único y exclusivo de ella. Es una religión que no nace de abajo, de la contemplación del mundo, como todas las anteriores, que se desarrollan de acuerdo con un ciclo natural, que se repite indefinidamente (ciclo solar, lunar, estelar, cazador, agrícola, pastor).

La religión judeo-cristiana viene de arriba, de una revelación de Dios y se desarrolla de acuerdo con un plan histórico de salvación, que se realiza linealmente a partir de un principio y en marcha hacia un fin concreto y preciso. La revelación no tuvo efecto en un solo instante, sino que fue progresiva, desarrollada a lo largo de los siglos y a través de diversas generaciones. La revelación de Dios se inició, según parece, hacia la segunda mitad del siglo XVII antes de nuestra era, en la persona de Abrahán, nacido en Mesopotamia, de padres idólatras, quien emigró a los setenta y cinco años con su familia a la tierra de Canaán. La revelación de Dios se contiene en la Biblia, el conjunto de libros más venerado del mundo, el más antiguo, el más leído actualmente. Su valor histórico, literario, científico y religioso no es posible calcularlo.

La Biblia no nos ofrece propiamente un tratado científico sobre Dios. No se distancia lo suficientemente de él para convertirlo en

42. K. Rahner, *o. c.*, 148.

43. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II*, 1, Zollikon 1958, 288-361.

44. E. Jünger, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede und Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen 1965.

45. W. Kasper, *Dios como problema*, Madrid 1973, 212-215.

objeto de investigación. No nos invita a hablar de Dios, sino a hablar con él, a escucharle cuando habla y a responderle dándole gracias y realizando su voluntad lo mejor posible.

Hay una profunda diferencia entre el Dios del antiguo y del nuevo testamento, a pesar de su radical identidad. Aunque es cierto que Dios se nos ha revelado primero por los profetas⁴⁶, sin embargo sólo Jesús nos descubre propiamente el misterio de la intimidad de Dios, ya que «nadie ha visto jamás a Dios. Sólo lo ha dado a conocer el Hijo único que está en el seno del Padre»⁴⁷. Esto no quiere decir, sin embargo, como sostuvieron algunos herejes, que el Dios del antiguo testamento es un señor reivindicativo, mientras que el Dios del nuevo testamento es un padre bondadoso y amable. Las cosas son más complejas, porque el Dios de la Biblia rompe todos nuestros esquemas mentales, aunque sí parece cierto que con el pasar de los siglos los hombres van tomando cada vez más conciencia de las exigencias del amor frente a la fuerza bruta y que en el evangelio se pone especialmente de relieve la importancia de la caridad.

a) *Israel*

La influencia religiosa de Israel ha sido extraordinaria. De Abraham, padre de los creyentes, proceden el judaísmo, el cristianismo y el Islam. Del judaísmo se deriva el cristianismo, que, a su vez, influye notablemente, junto con el judaísmo, en el Islam.

Las tres religiones históricas más importantes de la humanidad tienen un tronco común y las tres se caracterizan por partir de un Dios activo, que está con los hombres momento a momento hasta el final de los tiempos.

La influencia de la Biblia en el mundo ha sido enorme. «A la pregunta de qué sería Europa sin la Biblia, creemos que sólo cabe una respuesta. Todo cuanto somos se debe a la religión bíblica y a las secularizaciones que de ella han brotado, desde los sillares donde se fundamenta la humanidad, hasta los pináculos de la ciencia moderna y las agujas de nuestras grandes filosofías. Esta es la realidad: sin la Biblia nos hundimos en la nada»⁴⁸.

46. Heb 1, 1.

47. Jn 1, 18; cf. H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München 1963; W. Pannenberg y otros, *La revelación como historia*, Salamanca 1977; W. Kasper, *fe e historia*, Salamanca 1979.

48. K. Jaspers, *Europa der Gegenwart*, München 1947, 50.

1) *Dios existe*

Desde sus primeros pasos por la tierra el «homo sapiens» ha buscado siempre a Dios. Lo dice el salmista hebreo, dirigiéndose a Yahvé, como si hablase en nombre de la humanidad entera:

Y yo, Yahvé, tu rostro buscaré.
¡No me escondas tu cara!⁴⁹.

Aunque es cierto que nadie ha visto a Dios directamente⁵⁰, sin embargo todos lo han descubierto a través de un espejo, como se dice en la carta primera a los corintios de san Pablo⁵¹. Sabemos que existe, pero sabemos mejor qué es lo que no es, que lo que realmente es.

Los semitas, y entre ellos, los babilonios, egipcios y, principalmente, los hebreos, no tenían por qué discutir sobre la existencia de Dios. Sabían que Dios existía y en paz. Su visión del mundo era esencialmente religiosa. Por eso, para ellos el ateísmo era una cosa absurda, un no sentido.

Lo que estos pueblos buscaban no era saber si Dios existía o no, sino cuál era la «esencia» de ese ser misterioso y trascendental, que es Dios. Querían descubrir su verdadero rostro, llegar a verle tal como es⁵². Pero ninguno llegó a conseguirlo. Dios se presenta siempre como el «impenetrable» por excelencia. «Pasa ante mí y yo no le veo; se aleja de mí, y no lo advierto»⁵³.

Pero esto no es obstáculo para que estemos convencidos de que Dios existe. Existe más que cualquier otro ser del mundo. Eso sí, su existencia es tan excelente que no sabemos aún cómo existe ni donde se le puede encontrar. «¡Oh, si supiese cómo hallarle, cómo llegar hasta él, hasta su mismo trono! Pero, si voy al oriente, no está allí; si me dirijo a occidente, no le veo. Si le busco al norte, no le hallo; si voy al mediodía, no le encuentro»⁵⁴.

Y, sin embargo, él «Tapado» se encuentra por doquier en el universo. «¿Donde podría alejarme de tu espíritu? ¿a dónde huir de tu presencia? Si subo a los cielos, allí estás tú; si bajo a los abismos, allí estás presente. Si, robando las plumas a la aurora, me decido a habitar en el extremo del mar, también allí me cogería tu mano, y me tendría tu diestra»⁵⁵.

49. Sal 26, 8-9.

50. Jn 1, 18.

51. 1 Cor 13, 12.

52. Sal 67, 166.

53. Job 9, 11.

54. Job 23, 3-9.

55. Sal 139, 7-10.

Hay algo más admirable todavía y es que este ser «oculto», que se encuentra en todas partes, aunque no podamos verle directamente, está también en lo más íntimo de nosotros mismos. Este ser incomprendible nos comprende mejor que nadie, incluso, que nosotros. «¡Oh, Yahvé, tú me has examinado y me conoces; no se te oculta nada de mi ser. Que me sienta o me levante, tú lo sabes y de lejos te das cuenta de todos mis pensamientos. Que camine o me acueste, tú lo adviertes. Tú conoces todos mis caminos. Pues, aún no está la palabra en mi boca, y ya tú, Yahvé, lo sabes todo. Por detrás y por delante me coges, y pones sobre mí tu mano. Sobre manera admirable es para mí tu inmensa ciencia, sublime e incomprensible para mí»⁵⁶.

Los libros sagrados de los hebreos, la Biblia, no se preocupan de demostrar la existencia de Dios. Dios es una realidad que se impone sin más al hombre. De todos los hechos existenciales que hemos de asumir, es el más incontrovertible de todos. Dios no es una hipótesis de trabajo, ni siquiera una tesis. Lo mismo que el hombre, para vivir, no necesita demostrar su propia existencia. Existe y basta. Lo mismo ocurre con Dios. El hombre se encuentra con Dios, cuando, sintiéndose «arrojado» en esta vida, entre dos eternidades inconmensurables, una al principio y otra al fin de su existencia, medita sobre el sentido que tiene para él este breve paso sobre la tierra.

Dios no es aceptado por el hombre como consecuencia de deducciones o experiencias de carácter científico. La existencia de Dios es un postulado anterior a todo eso, que puede ocurrir o no. A nadie le resulta extraña la idea de Dios y por eso surge y resurge en todos los pueblos y culturas. El hecho de que muchos hombres, a lo largo de su existencia «se olviden» de Dios no quita nada a esa espontaneidad de la idea de Dios en lo más profundo del corazón humano, según los hebreos.

Dios es en la Biblia la primera y suma certeza. Dios es el infinito, en quien el hombre sabe que existe, que vive y que actúa. El hombre es sólo la sombra de Dios. Poner en discusión a Dios sería para el hombre como discutir su principio de identidad, sería retroceder y caer en el abismo de la nada. La Biblia no facilita demostraciones de la existencia de Dios. Los hebreos las consideran inútiles. Si alguno tiene necesidad de que se le demuestre lo evidente, no llegará a convencerse nunca, por muchas pruebas que se le dé.

«Cuando el león ruge, ¿quién no temerá?»⁵⁷. «Nadie que oiga próximo el rugido del león, recurrirá a la filosofía para preguntarle si existe una realidad objetiva que es el león; y nadie que tenga experien-

56. Sal 139, 1-6.

57. Am 3, 8.

cia de Dios, se molesta en acudir al filósofo para que le permita creer en Dios»⁵⁸.

El mensaje y testimonio bíblicos sólo se perciben en su trascendencia humano-divina considerando la realidad de Israel a lo largo de su historia. Inserto en medio de los grandes imperios del oriente medio y de occidente, ligado a ellos por raza, lengua y costumbres, y notablemente inferior a todos en cultura, arte y poderío, Israel sobresale por la altura de su religión y sus escritos histórico salvíficos; por aquello que sus profetas afirmaron recibirlo de Dios y como tal lo transmitieron al pueblo.

La irrupción de Dios, repentina e inesperada, de que dan testimonio las Escrituras, no es fruto de una reflexión, de una filosofía o de una necesidad que crea a Dios para después creer en él. La constancia de un testimonio, sobre el que no se ha montado teoría alguna, presenta todas las garantías de credibilidad: Moisés en la zarza ardiendo⁵⁹, Gedeón trillando en la era⁶⁰, Amós pastoreando sus rebaños⁶¹, Isaías en el templo⁶², Jeremías mientras se calentaba al amor del hogar⁶³, Pablo cuando se dirigía a Damasco⁶⁴. En las circunstancias y personas más diversas, ajenas a toda manifestación divina, Dios parece imponerse a los individuos y a su pueblo.

Israel no se levanta a Yahvé de la reflexión teológica o filosófica que no conoce, ni de la contemplación de la naturaleza que le es secundaria. Israel es como tomado en vilo hasta la personalidad de Yahvé, Dios extraño, por una serie de acontecimientos salvíficos, que son a la vez la clave de su genio histórico. Mezcla de teología, ley, culto, con restos de mitos y trozos mito-épicos, el recital bíblico es una historia única. Se llama historia salvífica, o «kerygma», o evangelio.

En ninguna parte de la Biblia existe un tratado sobre Dios, como en nuestras teologías dogmáticas o bíblicas, ni como en nuestros catecismos. El concepto de Dios se desprende en la Biblia de la revelación de su actividad. Y en esa actividad lo primero como experiencia religiosa es el pacto de Dios con su pueblo.

En la historia del oriente antiguo existen los pactos de vasallaje entre monarcas. Nunca un pueblo de éstos pudo concebir ni la posibilidad de pactar de esta manera con los dioses. Israel, que en la

58. H. N. Rowley, *The faith of Israel. Aspects of old testament thought*, London 1956, 49.

59. Ex 3, 4.

60. Jue 6, 11.

61. Am 7, 15.

62. Is 6, 1.

63. Jer 1, 13.

64. Hech 9, 3.

forma externa de su pacto sigue fielmente el esquema contemporáneo de los pactos de vasallaje hititas (garantía de la historicidad de su testimonio), trasciende toda imitación en la audacia insospechada de pactar con Yahvé.

La misma tradición, que nos conserva el dato cierto del politeísmo de los antepasados de Israel, nos trasmite la explicación de su paso al yahvismo: la irrupción de un Dios desconocido que les promete la liberación de la esclavitud de la que ellos no quieren salir.

Aunque es natural que hayan pululado muchas leyendas de carácter más o menos épico sobre la persona de Moisés, a la luz de toda la historia del pueblo, si tal personalidad no hubiera existido, hubiéramos tenido que inventarla. Y, si no tuviéramos una tradición sobre el pacto del pueblo con Yahvé, a la luz de toda la historia posterior de Israel, creo nos hubiéramos visto obligados a suponer o exigir algo semejante. Porque este Dios de personalidad moral sin arquetipo en las religiones en contacto con Israel, Dios que no ha sido el del pueblo en su origen y que, sin embargo, ha dado consistencia político-religiosa a unos grupos étnicos heterogéneos, Dios que pretendidamente se ha entregado a su pueblo como su Dios, es la personalidad más irreductible contra todo aquello que en su pueblo como tal es más humano, contra todo aquello para lo que los pueblos se crean sus dioses. Este es un distintivo único en Israel entre los pueblos orientales. Yahvé es un Dios nacional que no glorifica a la nación. Israel se verá despojado por su Dios de todas sus esperanzas, todos sus sueños, incluso las promesas de Dios, las realizaciones mismas de Dios —la monarquía davídica, la tierra prometida y conquistada, la unidad e independencia nacional— y confesará, sin embargo, que Yahvé es su Dios⁶⁵.

2) La idea de Dios en el antiguo testamento

Primordialidad de Dios

Desde «el principio»⁶⁶ existe Dios y su existencia se impone como un hecho inicial que no tiene necesidad de prueba o explicación. Dios no tiene un origen ni un devenir propiamente dichos. El antiguo testamento ignora las teogonías, que en las religiones del medio oriente explican el origen del mundo por la génesis de los dioses. Dado que sólo Dios es «el primero y el último»⁶⁷, el mundo entero,

65. J. R. Scheifler, *Dios al encuentro del hombre en la Biblia*, en III Semana de teología Universidad de Deusto, Bilbao 1968, 477-487.

66. Gén 1, 1; Jn 1, 1.

67. Is 41, 4.

cielo y tierra, es obra suya y ha sido creado por él. Siendo Dios el primero, no tiene que presentarse, se impone al espíritu del hombre por el mero hecho de ser Dios. En ningún pasaje del antiguo testamento se supone que es necesario descubrir a Dios. No hay un proceso del hombre que le lleve progresivamente a establecer la existencia del ser supremo. A Dios se le descubre en la raíz de la propia existencia humana. No hay manera de escaparnos de Dios⁶⁸. Está ahí, en el mundo y en lo más profundo de nosotros mismos. Y por poco que sepamos de él, desde el instante en que lo descubrimos, sabemos que Dios quiere algo preciso y que sabe exactamente a dónde va y lo que va a hacer.

Esta anterioridad absoluta de Dios está expresada en las tradiciones del pentateuco en dos formas complementarias. La tradición yahvista pone en escena a Yahvé desde el principio del mundo y mucho antes del episodio de la zarza ardiente programando un destino único para la humanidad entera. Las tradiciones elohistas subrayan, por el contrario, la novedad que aporta la revelación del nombre divino a Moisés, pero marcan al mismo tiempo que, con vocablos diversos, que son casi siempre epítetos del nombre divino El, se había dado ya Dios a conocer, desde el principio del mundo. En efecto, Moisés no hubiera podido reconocer a Yahvé como el verdadero Dios, si no hubiese tenido ya, al menos en forma velada de presentimiento, una idea correcta de Dios. Esta identidad del Dios de la razón de los primitivos y del Dios de la revelación, esta prioridad de Dios, presente al espíritu del hombre desde su primer despertar, está subrayada todo a lo largo de la Biblia por la identificación inmediata y constante entre Yahvé y Elohim, entre el Dios que se revela a Israel y el Dios que pueden nombrar las naciones. Entre el nombre de Dios y el de Yahvé se establece, pues, una relación viva y una especie de dialéctica: el Dios de Israel, para poder revelarse como Yahvé, se afirma como Dios; pero revelándose como Yahvé dice en forma absolutamente nueva quién es Dios y qué es.

Ateísmo práctico

A pesar de todo lo que acabamos de decir, nos encontramos en el antiguo testamento con ciertos casos de ateísmo práctico. Dicen los necios «¡no hay Dios!»⁶⁹. Pero todos los intérpretes están de acuerdo al comentar este texto que no ha de ser entendido como una afirmación de que Dios no existe, sino de que Dios «no castiga» y que por lo

68. Gén 3, 10.

69. Sal 14, 1.

tanto no hay que hacer caso de él. Lo mismo más o menos habría que interpretar esta otra afirmación «Dios nunca ve nada»⁷⁰ o «Dios no cuenta»⁷¹. No se trata, pues, de la no existencia de Dios, sino de su «no eficiencia». En una palabra, lo que estos hombres pretenden es volver a convertir a Yahvé en un dios ocioso, como eran todas las divinidades del entorno en que vivía Israel.

Este problema de la ineficacia de Dios se plantea no sólo a los «impíos» sino a los justos de Israel. «¿Por qué tienen suerte siempre los malos, se pregunta Jeremías, y son felices los infieles?»⁷². «Tengo que discutir contigo», le dice el profeta al Señor⁷³. Esta pretensión insólita nos lleva directamente al revolucionario libro de Job. Dios no se atiene a la ley del talión, vigente en el medio oriente: «mal por mal y diente por diente». Los amigos de Job, que se sienten «abogados de Dios» se equivocan al identificar al Dios de Israel con las divinidades del entorno. Dios es eficaz, pero a su manera. Y la conclusión a que se llega al final del libro de Job es que el hombre ha de dejar a Dios ser Dios en su último sentido enigmático e indomeñable⁷⁴.

Nombre de Yahvé

1. *El*. Es el equivalente arcaico de Elohim. El es conocido y adorado fuera de Israel. Como nombre designa la divinidad en casi todo el mundo semítico. Como nombre propio es el de un gran Dios, que parece haber sido Dios supremo en el sector de Fenicia y Canaán. Probablemente *El* fue desde los orígenes semíticos un Dios común supremo y único, cuya religión pura, pero frágil, habría sido más tarde eclipsada por un politeísmo más seductor y corrompido. Elohim es plural. No un plural mayestático, ignorado por el hebreo, como tampoco una supervivencia politeísta, inverosímil para la mentalidad israelita en un punto tan sensible, sino probablemente resto de una concepción semita común que percibe lo divino como una pluralidad de fuerzas. *El*, Dios de Israel, no sólo es el «juez de toda la tierra»⁷⁵, sino que también es susceptible de ser reconocido y adorado efectivamente como el verdadero Dios aun fuera del pueblo escogido, como se ve, por ejemplo, en el caso de Melquisedec, rey de Salem⁷⁶. Sin embargo, este reconocimiento es excepcional. En la mayoría de

70. Sal 10, 11.

71. Jer 5, 12.

72. Jer 12, 1.

73. *Ibid.*

74. A. Deissler, *Dios como problema*, Madrid 1973, 62-77.

75. Gén 18, 25.

76. Gén 14, 20.

los casos los dioses de las naciones no son dioses⁷⁷. Elohim no es prácticamente reconocido como el verdadero Dios sino revelándose a su pueblo con el nombre de Yahvé. La personalidad única de Yahvé da al rostro divino, siempre de algún modo desdibujado por los diversos paganismos, una consistencia y solidez únicas y extraordinarias.

2. *Yahvé*. Su pronunciación ha sido siempre un misterio por la resistencia de los hebreos a pronunciar el nombre de Dios: «No tomarás el nombre de Dios en vano». Con esta prohibición los hebreos querían evitar de raíz cualquier veleidad politeísta. También por eso estaban absolutamente prohibidas las imágenes de Dios, pintadas o esculpidas. Dios es espíritu puro, una especie de «susurro», como dice el profeta Elías. Yahvé se revela a Moisés en el marco salvaje del desierto y en el desamparo del exilio, con la figura pavorosa del fuego⁷⁸. La revelación complementaria del capítulo 33 del Exodo no es menos terrorífica⁷⁹. Sin embargo este Dios de santidad devoradora es un Dios fiel y salvador. Se acuerda de Abraham y de sus descendientes, está atento a la miseria de los hebreos en Egipto y resuelto a liberarlos y a darles una tierra de promisión.

Es cierto que el nombre de Yahvé implica un misterio inaccesible: «Yo soy quien soy»⁸⁰. ¿Qué quiere decir esto? Es una pedantería por nuestra parte querer penetrar en ese misterio. Pero no todo es negativo en esa afirmación. Hay también en ella algo positivo. En ella se implica probabilísimamente una presencia extraordinariamente activa de Dios. El «yo soy», si no expresa inmediatamente el concepto metafísico de la existencia absoluta, como han pretendido después ciertos filósofos cristianos, es decir, el ser cuya esencia es existir, designa en todo caso una existencia siempre presente y eficaz, una presencia en el mundo, más que una existencia en sí. Dios deja de ser ocioso como hasta entonces, para convertirse en el Dios super-activo por excelencia.

Esta presencia activa de Yahvé abarca al universo entero desde su origen hasta su último día, unificando así el pasado, el presente y el futuro de la humanidad. «El, que desde el principio llamó a todas las generaciones de los hombres, yo, Yahvé, que era el principio y soy el mismo siempre y seré en los últimos tiempos»⁸¹.

77. Jer 2, 11; 2 Re 19, 18.

78. Ex 3, 1-15.

79. Ex 33, 18-23; 34, 1-7.

80. Ex 3, 14.

81. Is 41, 4.

Dos tradiciones, sin duda alguna fidedignas históricamente, relacionan el nombre de Yahvé con los acontecimientos fundacionales del pueblo de Israel en el desierto del Sinaí⁸².

El nombre en la Biblia es la expresión ideológica de la revelación de la persona. En el caso de Dios el nombre de «Yahvé» no revela su esencia óntica. Los hebreos no habían llegado entonces ni de lejos a la reflexión metafísica que en el mundo occidental procede de los griegos. Lo que el nombre de Yahvé significaba probablemente para los hebreos es que Dios estaba con ellos, activamente, para siempre y para todo. Este nombre es sin duda alguna el núcleo de toda la buena nueva de la Biblia. Gracias a la revelación sabemos que Dios está con nosotros y que no está ahí cruzado de brazos, sino activamente, pase lo que pase y dispuesto a salvarnos. Si tuviésemos que resumir la Biblia nada mejor que decir: Dios es Yahvé, esto es, Dios es activo, Dios está con nosotros.

Una muy verosímil traducción de «Yahvé» nos orienta hacia la respuesta: Dios es «el que estará» constantemente junto a su pueblo. A través de sus dones, de su ayuda en la necesidad, de sus obras maravillosas, se va manifestando cada vez más claramente que lo que Dios promete al hombre es su presencia, su asistencia, su compañía. Como dirá el Apocalipsis describiendo la hora del cumplimiento: «ésta es la morada de Dios con los hombres; él habitará con ellos y ellos serán su pueblo. Dios en persona estará y será su Dios. El enjugará las lágrimas de sus ojos; ya no habrá muerte ni luto, ni llanto, ni dolor, pues lo de antes ha pasado»⁸³.

Descripción de Yahvé

El Dios del antiguo testamento es un ser trascendental, por eso no puede ser definido con un solo concepto. Su realidad rompe todos los moldes y los desborda por todos los lados. Esta complejidad hace que los escritores bíblicos se sirvan de diversas expresiones para referirse a Yahvé.

Dios viviente

El Dios de Israel, por oposición al Dios ocioso de las religiones naturistas y al Dios abstracto de los filósofos, es un Dios vivo: «¡Vive Dios!»⁸⁴. Esta fórmula expresa seguramente la impresión que tiene el hombre frente a Dios de una presencia extraordinariamente activa. Es un Dios «que no se fatiga ni se cansa»⁸⁵, «que no duerme, ni se

82. Ex 3, 14; 6, 6.

83. Ap 21, 3-5; cf. J. Martín Velasco, *o. c.*, 54-55.

84. Jue 8, 19.

85. Is 40, 28.

adormila»⁸⁶. Al revelarnos su nombre en el Horeb nos habla el Señor de esta su actividad incansable: «He visto... he prestado oídos... conozco... estoy resuelto... te envío»⁸⁷.

Dios santo

Dios es el santo⁸⁸. Su santidad abre entre Dios y la criatura un abismo infranqueable. Ninguna criatura puede afrontar su proximidad. El firmamento vacila, las montañas se derriten y todo hombre tiembla en su presencia. Este es el sentido profundo de la «cólera de Dios». No se trata de algo psicológico, sino metafísico. Con esta extraña expresión se quiere afirmar la presencia de Dios como «enteramente otro» diferente de cuanto existe en el mundo. Estamos, pues, muy lejos del antropomorfismo de otras religiones y en especial del Olimpo griego.

Dios celoso

«Yo soy un Dios celoso»⁸⁹. El celo intransigente de Dios es la pasión que pone en todo lo que hace y todo lo que toca. No puede soportar que una mano extraña venga a profanar lo que El santifica. No acepta que no se realicen sus planes de salvación. No quiere ceder ante nadie, cuando de los hombres y el mundo se trata⁹⁰. La intransigencia de Dios tiene por objeto esencial a «los otros dioses». El monoteísmo es razón de ser del pueblo hebreo y de su elección. Toda la historia de Israel es una lucha incesante contra los dioses vecinos de Egipto y Mesopotamia hasta el triunfo definitivo de Yahvé, que pone en evidencia la nada de los falsos dioses. «Los dioses de las naciones no son siquiera dioses»⁹¹, sino «seres inexistentes»⁹². «Antes de mí no hubo Dios alguno, dice Yahvé, y ninguno habrá después de mí. Yo, yo soy Yahvé, y fuera de mí no hay Salvador»⁹³.

86. Sal 121, 4.

87. Ex 3, 7-10.

88. Is 6, 3; Am 4, 2.

89. Ex 20, 5.

90. Is 48, 11.

91. Jer 5, 7.

92. Jer 2, 11.

93. Is 43, 10.

Dios abierto al hombre

Dios es absolutamente diferente del hombre. Es «espíritu» y el hombre es «carne»⁹⁴, frágil y perecedero como la hierba del campo⁹⁵. El hombre a veces cae en la tentación por eso mismo de ver en la santidad de Dios sólo distancia infranqueable, sin sospechar que Dios es a la vez proximidad y ternura. «Yo soy el santo en medio de ti y no me agrada destruir»⁹⁶. La trascendencia incomprensible de Dios hace que sea al mismo tiempo «el altísimo» en su «morada elevada y santa» y el «que habita en el hombre contrito y humillado»⁹⁷. Es el Todopoderoso y el Dios de los pobres, hace resonar su voz en el estruendo de la tormenta⁹⁸ y en el murmullo de la brisa⁹⁹, prohíbe toda imagen de la que el hombre pudiera hacer un ídolo adorando la obra de sus manos, pero se ofrece a nuestra imaginación con los rasgos más concretos; es el completamente «otro» que desborda toda comparación¹⁰², pero en todas partes se siente como en su casa y en modo alguno es para nosotros un extraño. Sus reacciones y su comportamiento se traducen por nuestros gestos más familiares; modela con sus manos la arcilla de que saldrá el hombre¹⁰¹, cierra tras Noé la puerta del arca¹⁰² para estar seguro de que no se ha de perder ninguno de sus moradores; tiene para los hombres el celo del pastor y el interés del viñador y la ternura del padre¹⁰³ y de la madre¹⁰⁴ y la pasión del hombre que ama¹⁰⁵.

Estos antropomorfismos pueden a veces parecer ingenuos, pero siempre expresan en forma profunda un rasgo esencial del verdadero Dios. Si creó al hombre a su imagen y semejanza, es capaz de revelarse a través de las reacciones de los hombres. Sin genealogía, sin esposa, sin sexo, no es que sea menos hombre que nosotros, sino que por el contrario, es en perfección el ideal del hombre que nosotros soñamos. «Dios no es un hombre que miente»¹⁰⁶. Nos supera siempre y siempre en la dirección en que menos esperábamos.

- 94. Is 31, 3.
- 95. Is 40, 7.
- 96. Os 11, 9.
- 97. Is 57, 15.
- 98. Ex 19, 18.
- 99. 1 Re 19, 12.
- 100. Is 40, 25.
- 101. Gén 2, 7.
- 102. Gén 7, 16.
- 103. Os 11, 1.
- 104. Is 49, 15.
- 105. Os 2, 16.
- 106. Núm 23, 19.

Funciones o roles metafóricos de Yahvé

Yahvé, como acabamos de decir, está activamente presente en medio de nosotros y con nosotros. Esta su presencia —decíamos— la Biblia la expresa con una serie de metáforas por demás sugestivas, muchas de las cuales siguen teniendo entre nosotros vigencia y actualidad, aunque no todas en el mismo grado.

a) Yahvé como padre

El «sí» de Yahvé a su pueblo escogido Israel se expresa frecuentemente en la Biblia bajo el símil del amor paterno¹⁰⁷ y, por cierto, de una forma tan expresiva que nos llama la atención por la ternura que conlleva. En ocasiones este amor paternal se convierte en maternal¹⁰⁸.

b) Yahvé como pastor

Yahvé es el buen pastor. Esta imagen para un pueblo que en sus orígenes había sido nómada pastor, tenía una extraordinaria resonancia. Con frecuencia, los poderosos y en especial los reyes y sacerdotes eran malos pastores, pues sólo pensaban en apacentarse a sí mismos olvidándose del pueblo. Yahvé, en cambio, se comporta de una manera radicalmente diferente, «Buscaré, dice, la oveja perdida, me preocuparé de la descarriada, curaré a la herida y sanaré a la enferma; pero exterminaré a la que esté fuerte y robusta. Las pastorearé con justicia»¹⁰⁹.

c) Yahvé como rey

La aplicación de la idea de rey a Dios se realiza muy lentamente en Israel. En realidad el pueblo hebreo se inicia como una familia patriarcal (concepto de padre o patriarca), cuaja como pueblo en el desierto en un contexto nómada pastor (concepto de pastor) y sólo más tarde, cuando se asienta definitivamente en Palestina y termina por estructurarse monárquicamente como los demás pueblos de oriente ve la posibilidad de aplicar a Dios el concepto de rey.

- 107. Os 11, 1-9; Jer 31, 15.20; Is 64, 7; Mal 2, 10.
- 108. Is 49, 15; 66, 13.
- 109. Ez 34, 1-2; cf. Miq 4, 6; Sof 3, 19; Jer 31, 9.

Yahvé, en cuanto rey, coloca su poder al servicio de la alianza con su pueblo, con el fin de poner fin al caos de la historia ¹¹⁰. Había que dejar las cosas en orden si el pueblo quería alcanzar la salvación que le brindaba Yahvé. «Ya reina tu Dios» ¹¹¹. El pueblo encontrará por fin su salvación. El reinado de Yahvé tiene una clara connotación escatológica ¹¹².

d) Yahvé como esposo

A medida que pasa el tiempo y el pueblo de Israel va madurando y adquiriendo mayores cotas de interiorización y afectividad, sobre todo con ocasión del exilio, que obliga a las familias judías a encerrarse sobre sí mismas, surge el tema de «Yahvé-esposo». A él contribuye también sin duda alguna la creciente helenización del judaísmo y la aparición de la literatura sapiencial.

Poco a poco Yahvé se convierte en esposo del pueblo. Israel, es cierto, no es más que una adúltera y prostituta porque traiciona a Yahvé por Baal, pero Dios es fiel, pase lo que pase y hagan lo que hagan los hombres. Quiere a su esposa, Israel, por encima de todo ¹¹³.

3) *Trascendencia e immanencia de Dios*

Quizás nadie como K. Barth ha puesto de relieve la trascendencia de la revelación. Reacciona enérgicamente contra la religión, entendida como el esfuerzo que hace el hombre para obtener la salvación. Así entendida la religión sería, en efecto, un intento de sustituir la acción de Dios, que irrumpe en el mundo, por un proyecto humano, como si el hombre se bastara a sí mismo ¹¹⁴.

El cristianismo no aspira a las alturas. No quiere oír hablar, en alta voz y con seguridad, de la evolución creadora del mundo, del desarrollo y construcción —consumados o planeados— de la ciencia, de la técnica, del arte, de la moral o de la religión, de salud corporal o espiritual, de bienestar y prosperidad, de las grandezas —cualesquiera que sean— del matrimonio, de la familia, de la iglesia, del estado, de la sociedad. No trabaja por instalarse en ninguna clase de ideales, sean éstos personales o colectivos, nacionales o internacionales, humanos o confesionales, alemanes u occidentales, juveniles o maduros, concretos o abstractos. Adopta una postura de frialdad ante la naturaleza, como ante la cultura, ante

el romanticismo como ante el progreso indefinido. Donde quiera que se construyan torres, el cristianismo está fuera de lugar. Aún más, su oficio es precisamente hacer alguna observación frenadora y retardataria. Su instinto, producido por una desconfianza humanamente antipática, lo lleva a olfatear la amenaza de idolatría; y ve en estas torres el simulacro de la muerte. Por eso ama a los pobres, a los que sufren, a los hambrientos y sedientos, a los injustamente oprimidos. Se inclina a recomendar seriamente el celibato ¹¹⁵.

Esta trascendencia exagerada del Dios de la revelación lleva a un evidente menosprecio del esfuerzo humano y de su compromiso con las realidades terrestres. El creyente, en un contexto así, se sentiría empujado a la evasión y la fuga ante el mundo. Y daríamos pie a las críticas de los antropoteístas que echan en cara precisamente a los creyentes por su desinterés ante los valores del hombre. «Dios y el hombre serían dos extremos. Dios el polo positivo, agotaría en sí todo lo real. El hombre, en cambio, sería el polo negativo, e incluiría todo lo nulo».

Pero, en realidad el Dios de la Biblia no excluye en modo alguno al hombre, sino todo lo contrario. Como dice González Ruiz «el gran pecado que el mito genesiaco atribuye al hombre, considerado en su frescura original, es precisamente el “pecado religioso”, o sea, la pretensión de turbar las vacaciones divinas, acudiendo a procedimientos mágicos, como sería la manducación de la manzana sagrada que automáticamente pondría al hombre en posesión de una clave de interpretación del mundo y de una praxis acelerada».

Ahora bien, esta vacación de Dios no hay que entenderla de una manera alternativa, sino rigurosamente dialéctica. Dios da de mano en su tarea creacional y deja, en cierto sentido, al hombre solo para que se realice con su propio esfuerzo e invente fatigosamente su propia historia.

Sin embargo, esto no quiere decir que a lo largo de estas vacaciones divinas el hombre pierda todo contacto con Dios. Todo lo contrario.

En primer lugar, a través de toda la Biblia el descanso creacional de Dios está dialécticamente vinculado con su «parusia», con su vuelta al final de la aventura humana. Dios se retiró en el umbral de la historia humana, pero con el propósito decidido de volver al final absoluto de ella. Por eso hay una estrechísima interrelación entre los orígenes prehistóricos y las postrimerías metahistóricas.

La historia de salvación no es un mero paréntesis entre el «comienzo» y el «fin», sino una real y eficiente trayectoria de la presencia dinámica de Dios a lo largo de la historia puramente humana e intracósmica.

110. Is 6, 5; Ez 20.

111. Is 52, 7.

112. Sof 3, 15; Abd 21, Zac 14, 9. 16; Is 24, 23; Dan 2, 44; 4, 22.

113. Os 2; Jer 2, 2; Ez 16; Is 54; 61, 10; 62, 4.

114. K. Barth, *Dogmatique I*, 2, Gênevè 1954, 93.

115. Id., *Roemerbrief*, Zürich 1947, 447.

Pero esta presencia es gratuita. Realmente en ningún texto bíblico nos encontramos un planteamiento cosmológico o antropológico. Los hagiógrafos no pensaban explicar las realidades cósmicas o humanas acudiendo a la idea de Dios como a una clave de interpretación. Su preocupación primordial era deducir las consecuencias prácticas de una indiscutida presencia de Dios para el comportamiento religioso y moral del hombre.

Por eso nosotros, los occidentales, amamantados profusamente a los pechos del gran pensamiento helénico, nos resistimos a esta gratuidad alógica de la presencia de Dios a través de la historia de la salvación. Los griegos estaban empeñados en buscar los últimos principios de lo real, y en la larga ruta de su búsqueda llegaron a un tope máximo, al que llamaron Dios o lo divino. Para ellos Dios era una explicación —en cierto sentido, inmanente— del enigma del ser.

Por el contrario, los autores bíblicos están mucho más cerca de la vieja tradición popular griega, tal como aparece en los grandes trágicos.

Aquí Dios es un punto de partida. Es el Señor absoluto, al que no se recurre para explicar ningún enigma del saber humano. Todo lo contrario: ante él se adopta una postura, muda y silenciosa, de adoración, renunciando a inmanentizar el misterio trascendente. En una palabra, el Dios de la Biblia es fundamentalmente «el Señor».

Para él, las realidades creadas son profundamente relativas y contingentes; y sería una auténtica «abominación» el que de ellas mismas surgiera, como una exigencia científica o fáctica, la figura de Dios. El hombre no debe turbar las vacaciones divinas, dispensándose de su responsabilidad creadora, y esperando de papá-Dios la solución mágica de sus problemas inmanentes.

De la misma manera tampoco debe pretender anticipar el «después» de la parusia divina y de su propia salvación escatológica. Por eso hay que combinar dialécticamente la realización humana intrahistórica con la salvación escatológica. La «salvación» no hace la competencia a la «realización», aun cuando se instale en lo más profundo del propio dinamismo ascendente de la realización.

La teología protestante no reconoce la autonomía autocreadora del hombre, o sea, no logra dialectizar la plena autonomía de la realización inmanente del hombre con la gratuidad trascendente de la salvación escatológica. Por el contrario, la tradición católica a pesar de sus fallos innegables, ha reconocido siempre la integridad previa de la naturaleza y su posibilidad de autorrealización fuera del ámbito de la gracia.

La Biblia insiste en la plena responsabilidad del hombre en orden a su realización intrahistórica e intracósmica; pero al mismo tiempo

condena todo conato de convertir esa tarea de autorrealización en un esfuerzo humano en orden a la salvación. Es la terrible fulminación del salmista: «¡Señor, aprendan los pueblos que no son más que hombres!»¹¹⁶. La realización humana tiene unos límites que no pueden lógicamente ser traspasados.

La severa condena de la Biblia contra todo conato de «autojustificación» del hombre, que constituye el nervio de la teología paulina, es la anatematización del pretendido esfuerzo del hombre por buscar con medios propios el camino que lo lleva a ser-más-que-hombre.

Los hombres siguen soñando en ser-más-que-hombres y optando por el logro lo más inmediato posible de una edad de oro. El ateísmo humanista no ha podido hasta ahora liberarse de la nostalgia «religiosa» de las torres de Babel y de los paraísos terrestres¹¹⁷.

4) *Mesianismo apocalíptico*

El historicismo, propio de la religión de Israel, llevó con el tiempo a los judíos al desarrollo de lo que se ha llamado apocalíptica. Las visiones de carácter apocalíptico venían a reforzar las defensas contra el terror de la historia. Se trataba de ver en las catástrofes que afligían al pueblo un signo de tiempos mejores. Incluso, cuanto más graves eran los desastres nacionales, más cerca se veía el fin y la inmanencia de la salvación.

No se trata de una evasión del mundo real ni de un optimismo construido a base de fantasías delirantes. La literatura apocalíptica constituía una ciencia sagrada de esencia y origen divinos.

Al principio de los tiempos, Dios había revelado a ciertos personajes privilegiados, especialmente dotados para ello, una especie de ciencia secreta, inaccesible a los profanos. Este conocimiento «sellado», por decirlo así, se fue transmitiendo en plan esotérico de generación en generación.

Los autores de estos escritos apocalípticos se sirvieron de esta concepción, al menos en plan de género literario, para servir de apoyo a la esperanza del pueblo, puesta en crisis por los desastres nacionales. Las visiones y los éxtasis confirmaban con frecuencia la autenticidad del verdadero «profeta y sabio» y enriquecían progresivamente el contenido de esta ciencia revelada.

Ninguna otra corriente del pensamiento judío adoptó tan copiosamente las ideas helenístico-orientales como la apocalíptica, aunque

116. Sal 9, 21.

117. J. M. González Ruiz, *Juicio bíblico sobre el ateísmo*, III Semana de teología Universidad de Deusto, Bilbao 1968, 451-461; 468-470.

su fundamento siguió siendo siempre la concepción veterotestamentaria de la historia de salvación.

A partir de los profetas, la religiosidad israelita se debatió entre los particularistas, que sólo se preocupaban del pueblo hebreo, y los universalistas, para quienes la revelación de Dios estaba destinada al mundo entero.

Como dice Eliade, en la segunda mitad del siglo II antes de Cristo, gracias al desarrollo sorprendente de la diáspora y, en parte, a la propaganda misionera, el judaísmo estuvo a punto de convertirse en una religión universal. Pero la reacción contra el sacrilegio de Antíoco desembocó en lo que se ha llamado la «fijación de la torá» y esa fijación constituía un estorbo al desarrollo de una religión universal. Ciertamente, la ley desempeñaba un papel decisivo en la defensa de la identidad nacional, pero era imposible que se desarrollara libremente la conciencia de una misión universal al lado de una corriente nacionalista poderosa y popular. Así se explica la decisión de la primitiva iglesia cristiana, animada por el espíritu profético judío, de enviar misioneros a los samaritanos, tan detestados por los israelitas¹¹⁸ y poco tiempo después a los no judíos de Antioquía¹¹⁹. «La cristología ocupó el lugar de la ontología de la torá, en tanto que expresión de la revelación libre y salvífica de Dios en la historia, revelación que no reconocía ya las fronteras de orden nacional o histórico»¹²⁰. El fixismo de la torá y el triunfo del legalismo terminaron también por poner fin a las esperanzas escatológicas. Pero hemos de añadir que, en la perspectiva del judaísmo, el abandono de la misión universal era el precio a pagar por la salvaguarda de la comunidad israelita. En última instancia, lo esencial era la continuidad histórica del pueblo judío.

No se trata únicamente de «nacionalismo», sino, ante todo, de una teología construida en torno a la noción de «pueblo escogido». La alienación nacional equivalía a una apostasía. Es decir, a la profanación de una estructura étnica consagrada ya por su mismo origen. El primer deber del pueblo judío era, por consiguiente, mantener intacta su identidad hasta el fin de la historia. Dicho de otro modo: permanecer siempre a disposición de Dios¹²¹.

Los judíos en la actualidad son algo menos de veinte millones, dispersos en diferentes países del mundo: Europa, América, África del norte y oriente medio. Son pocos relativamente al conjunto de la

118. Hech 8, 4.

119. Hech 11, 19.

120. M. Hengel, *Judaism and Hellenism* I, 314.

121. M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* II, Madrid 1978, 267-271.

población mundial, pero tienen una enorme influencia de carácter económico, político y en los medios internacionales de información social y desde 1947 han conseguido por primera vez, aunque sea con enormes dificultades, tener un hogar nacional en Palestina, después de la destrucción de Jerusalén el año 70 de nuestra era.

No es fácil valorar la actual religiosidad de los judíos. Hay entre ellos muchos ortodoxos y también ateos. Pero el legado religioso del pueblo hebreo sigue siendo decisivo para la humanidad¹²².

b) Cristianismo

El cristianismo no es *algo*: una doctrina, una moral, unos ritos. Es más bien *alguien*: Cristo. Ser cristiano es decir sí o no a Cristo. Que de ese sí se derive después una doctrina, una moral o una liturgia es cierto. Pero la esencia nuclear del cristianismo es una persona: Cristo, que vivió hace veinte siglos y que se cruza en nuestro camino para interpelarnos. Cuando muere Buda o los otros grandes iniciadores religiosos, son sustituidos por su doctrina y su movimiento. Ellos, los fundadores, desaparecen. Quedan reducidos a un recuerdo. El alguien se transforma en algo. En cambio, en el caso de Cristo, Jesús continúa viviendo. Sigue presente en medio de nosotros hasta el final de los tiempos. Ante él no hay neutralidad posible. O le decimos que sí o que no. Nuestro problema con él es ante todo personal. Lo demás es sólo añadidura.

Festo, gobernador romano en Palestina, en tiempos de Pablo, dice de éste a los reyes Agripa y Berenice que lo único que ha sacado en limpio después de oírle a él y a sus acusadores judíos es que para Pablo «un cierto Jesús muerto vive»¹²³. En medio de toda la algarabía religiosa de los judíos, esto es lo que un profano en la materia entiende: Jesús, a quien habían matado los judíos y romanos, ha resucitado y vive.

122. J. Perrot, *Préhistoire de Palestine*, en *Dict. de la Bible, Supl. VIII*, 1968, 286-446; R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* I, Madrid 1975; id., *Instituciones del antiguo testamento*, Barcelona 1976; L. Baeck, *La esencia del judaísmo*, Buenos Aires 1964; E. Beaucamp, *La Biblia y el sentido religioso del universo*, Bilbao 1966; Cl. Tresmontant, *Estudios de metafísica hebrea*, Madrid 1961; Id., *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid 1962; G. Fohrer, *History of israelite religion*, New York 1972; G. von Rad, *Teología del antiguo testamento* I-II, Salamanca 1982-1980; W. Eichrodt, *Teología del antiguo testamento*, Madrid 1975; A. Neher, *La esencia del profetismo*, Salamanca 1975; R. Riedl, *Die Strategie der Genesis. Naturgeschichte der realen Welt*, München 1976; A. M. Dubarle, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture*, Paris 1976; J. L. Cunchillos, *Estudio del salmo 29. Canto al Dios de la fertilidad-fecundidad. Aportación al conocimiento de la fe de Israel a su entrada en Canaán*, Valencia 1976; W. Zimmerli, *Teología del antiguo testamento*, Madrid 1979.

123. Hech 25, 19.

Esto es precisamente lo que anuncian los primeros cristianos y lo que constituye el llamado «kerygma» o pregón fundacional.

De no haber ocurrido la resurrección de Cristo, sus discípulos se habrían desperdigado tristes y defraudados y de Cristo no hubiera quedado sino un pálido recuerdo¹²⁴.

Si el cristianismo sigue existiendo y ha tenido una influencia trascendental en el mundo hasta el punto de dividir la historia en antes de Cristo y después de Cristo, es porque sus discípulos creyeron y siguen creyendo que resucitó y que vive.

Esto es lo que desde el principio hasta hoy han anunciado los cristianos. Nos encontramos en el nuevo testamento frecuentes formularios sintéticos de este anuncio evangélico fundamental muy parecidos en su forma a los del antiguo testamento. En ellos se resumen los hechos fundamentales de la salvación que nos trae Jesús el Cristo. Este es el «kerygma» apostólico o proclamación de la buena nueva de la iglesia primitiva. Son fundamentalmente discursos de Pedro y Pablo recogidos por Lucas en el libro de los Hechos¹²⁵.

¿Cuál es el contenido de esta proclamación? En su forma más simplificada se anuncia que Jesús de Nazaret es el Mesías. Jesús de Nazaret es un hombre de carne y hueso, conocido por sus contemporáneos y reconocido como tal por la historia. El término Mesías atribuido a él pertenece a la soteriología de Israel. Los hebreos esperaban que un día vendría el Mesías, el ungido del Señor, a salvarles. Con este título entramos en plena historia sagrada. Esta es la buena nueva que anuncian los apóstoles. Ha llegado el Mesías. Estamos salvados. Esta es la buena nueva que proclaman a todos los vientos. Dios se manifiesta a través de Jesús de Nazaret en persona. Todo en él es salvífico: su existencia, su predicación, sus actividades, su muerte y su resurrección¹²⁶.

La obra de Jesús continúa la historia sagrada protagonizada por Israel. Enlaza con ella. La cumple. Las promesas se hacen realidad. La prueba definitiva de que Dios nos quiere salvar a través de Jesús es su victoria sobre la muerte, su resurrección. De ella son testigos todos los que la anuncian¹²⁷.

124. Lc 24, 13-35.

125. Hech 2, 14-36; 3, 12-26; 4, 8-12; 5, 29-32; 10, 34-43; 13, 16-41; 1 Cor 15, 1-8.

126. Hech 2, 22-26.

127. E. Käsemann, *El problema del Jesús histórico*, en Id., *Ensayos exegeticos*, Salamanca 1978, 159s; J. Daniélou, *Théologie du judéochristianisme*, Tournai 1958; G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris 1949; A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung in der ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924; J. Daniélou-H. Morrou, *Nueva historia de la iglesia I*, Madrid 1964; M. Goguel, *La naissance du christianisme*, Paris 1955; Ch. Dodd, *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Madrid 1974; E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid

Los cristianos reunidos forman en conjunto más de 1.500 millones de fieles. El cristianismo es sin duda alguna la religión más numerosa de todas y la que más influencia ha tenido en el mundo. Nacido en ambiente judío y, como un grupo judío, el cristianismo se ha extendido, primero, en el mundo grecorromano, después entre los pueblos germánicos y finalmente ha llegado a América y al resto de los países de Africa y Asia, aunque en estos dos últimos continentes, fuera de algunos casos excepcionales, no ha pasado de ser una religión minoritaria¹²⁸.

c) *Islam*

En sus últimas raíces ancestrales el Islam se remonta al padre de todos los creyentes, el patriarca Abrahán. Abrahán vivió en una época en que los semitas se extendían desde Mesopotamia a Arabia y Etiopía y podían entenderse fácilmente en arameo —una de las leguas universales— que han existido en la historia y que han servido de cauce de comunicación entre los pueblos.

De la mujer legítima de Abrahán, Sara, proceden Isaac, los judíos y, en última instancia, los cristianos. De la concubina Agar, descienden Ismael y los árabes. De ahí las expresiones agarenos o ismaelitas con que frecuentemente son designados los árabes y los musulmanes en general. Quizás este origen espúreo semítico más o menos legendario está en la raíz de las tensiones existentes entre el judeo-cristianismo y el Islam.

Pero el Islam propiamente lo funda Mahoma cinco siglos después de Cristo. El Islam, en rigor, tiene origen bíblico, aunque desgraciadamente Mahoma no conoció la Biblia sino en fuentes dudosas de carácter gnóstico, a través de los libros apócrifos.

En el Corán, el libro sagrado de los musulmanes y también «palabra de Dios» como la Biblia, hay una verdadera admiración por Abrahán, de quien proceden los agarenos, e, incluso, por Jesús y María. Mahoma oye la voz de Dios transmitida por el ángel Gabriel o «nuncio de Dios». En el Corán se llega a decir: «Los que siguen la religión judía y los cristianos y los sabios, todo el que crea en Dios, en el día final y que haya practicado el bien: todos éstos recibirán una recompensa del Señor» (*Coran* 2, 59).

1975; W. Pannenberg, *La fe de los apóstoles*, Salamanca 1974; G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, 1970; C. F. D. Moule, *The origin of christology*, New York 1977; M. Hengel, *El Hijo de Dios*, Salamanca 1977; R. H. Fuller, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*, Madrid 1979; M. Bonhomme, *Los documentos de Qumrán*, Madrid 1976.

128. Corán 73, 8.

Esto explica la escasa resistencia que los cristianos y judíos hicieron a la expansión musulmana en el medio oriente y África del norte. A parte de otras motivaciones políticas subyacentes. Los omeyas y con ellos los distintos grupos y pueblos enrolados en las filas del Islam, durante su primer siglo de grandes conquistas, no se propusieron la conversión total de las gentes sometidas a su dominio. Los cristianos y, en general, también los judíos, en su calidad de «gentes escriturísticas» o depositarios de la palabra de Dios, recibieron un trato benigno y se les concedió libertad para practicar sus religiones.

Sin embargo, con el tiempo estalló el conflicto entre el cristianismo y el Islam, entre la cruz y la media luna. No lograron integrarse el uno con el otro, a pesar de sus grandes afinidades, y aunque hubo indudables influencias mutuas de todo tipo: religioso, intelectual y artístico, sobre todo a través de España, como lo prueba la influencia de los matemáticos árabes españoles en la Europa medieval. De ellos viene el cero, que no conocían los romanos, el álgebra inventada por el constructor de la Giralda de Sevilla y los números arábigos, mucho más manejables que los romanos. También fue enorme la influencia de los filósofos árabes españoles, como Averroes, en la escolástica y la mística medieval, sin olvidar las mutuas influencias artísticas que se desarrollaron entre la España cristiana y musulmana por medio de mozárabes (cristianos en campo musulmán) y mudéjares (musulmanes en campo cristiano).

Mahoma nació el 20 de abril de 571 después de Cristo y propuso una reforma religiosa, que suponía una verdadera ruptura con el pasado politeísta preislámico de la península arábiga. La religión de Mahoma es esencialmente monoteísta y da una gran importancia a la vida de ultratumba, al cumplimiento de la voluntad de Dios, a la oración, el ayuno, la peregrinación a la Meca y la guerra santa. «Acuérdate del nombre del Señor y sepárate de todos los demás, para entregarte por completo a él»¹²⁹. «El es el Señor del oriente y del occidente; no hay más Dios que él». «El que busca la verdadera grandeza, la encuentra en Dios, fuente de donde manan todas las perfecciones»¹³⁰. «Desgraciados los que hacen la oración y la hacen con negligencia, o la hacen por ostentación, y se niegan a socorrer a sus semejantes»¹³¹. «Haced limosnas de los bienes que hayáis adquirido y de los que hemos hecho surgir de la tierra; no escojáis la peor parte de lo que tengáis para las dávidas. No ofrezcáis aquello que no quisierais recibir»¹³². «Aquellos que hagan oración, que sirvan y

129. *Ibid.*, 35, 11.

130. *Ibid.*, 107, 4-7.

131. *Ibid.*, 2, 269.

132. *Ibid.*, 9, 113.

elogien al Señor, que le adoren, que ayunen, que practiquen la justicia (Mahoma provocó la reacción de los mercaderes de la Meca por su doctrina sobre la justicia social), que prohíban el crimen y guarden los mandatos divinos, serán felices»¹³³.

¿En qué consistía esta felicidad? «Estarán en posesión del paraíso y gozarán eternamente»¹³⁴. «Vivirán en jardines donde corren los arroyos. Cuando coman las frutas que allí crecen se dirán: he aquí las frutas de que nos nutríamos en la tierra; pero de las frutas terrestres sólo tendrán la apariencia. Y encontrarán allí las mujeres purificadas —las jóvenes huries— y su estancia en los jardines será eterna»¹³⁵. «Y la paz será con ellos».

No hay que tomar al pie de la letra este paraíso musulmán. No olvidemos que se trata de una descripción oriental. Pero sí hay que admitir una insistencia, de por sí buena, en la teología de las realidades terrestres, que contrasta, por ejemplo, con el espiritualismo judío y de algunos movimientos ascetas cristianos. Esta concepción de ultratumba sirve de respaldo a la guerra santa. «No digáis que esos que han caído luchando bajo los estandartes de la ley, han muerto; al contrario viven, aunque vosotros lo sentís»¹³⁶.

Se supone que el Corán fue escrito entre 610 y 632, aunque la primera redacción que ha llegado a nosotros data de la época del califa Otmán (644-656). El mismo Mahoma debió corregir algunas de sus partes. En su forma actual se compone de 114 capítulos con un total de 6.206 párrafos o sentencias.

No cabe duda que a primera vista cristianismo e Islam tienen muchos puntos de contacto, lo que explica su primera convivencia pacífica. Pero pronto surgieron las dificultades. Ante todo de tipo político y como consecuencia de la fulminante expansión bélica del Islam en plena euforia de la guerra santa. Y en segundo lugar, por motivos de índole religiosa: «dicen los cristianos: Dios tiene un Hijo. No digáis tal blasfemia. Decid: todo lo que está en los cielos y en la tierra le pertenece». Mahoma ve en Jesucristo a un profeta «Cristo Jesús, hijo de María, apóstol de Dios», pero no al Hijo de Dios. «Yo te envié la Escritura —imagina que Dios dirá a Jesús— y la sabiduría, el pentateuco y el evangelio. Tú formaste del todo la figura de un ave con mi permiso, y soplaste en ella, y se hizo ave por mi concesión (aquí se ve la influencia de los apócrifos), y sanaste al ciego de nacimiento y al leproso por mi consentimiento. Tú resucitaste a los

133. *Ibid.*, 2, 23.

134. *Ibid.*

135. *Ibid.*

136. *Ibid.*, 2, 149.

muertos de los sepulcros con mi permiso»¹³⁷. «En Verdad, Cristo, hijo de María, es apóstol de Dios y su Verbo que infundió en María, y un Espíritu que vino de Dios»¹³⁸.

Esta doctrina monoteísta de carácter antitrinitario terminó por chocar violentamente con el cristianismo, a lo que hay que añadir la doctrina moral musulmana, tan condescendiente en cuestiones de sexualidad. Se permite al musulmán tener hasta cuatro esposas legítimas y las esclavas que pueda mantener. Se permite además el adulterio y el divorcio. Todo ello chocó frontalmente con la moral cristiana que era mucho más exigente en este terreno.

El conflicto cristiano-musulmán se hizo enconado y secular y se manifestó tanto en el campo doctrinal como en el político-militar. Santo Tomás trató de refutar el pensamiento musulmán con su *Suma contra los gentiles*, mientras que Ramón Lull, en un plano más místico y adaptado a la mentalidad oriental, intentó atraer a los musulmanes desde dentro, terminando trágicamente su vida asesinado por unos moros del África del norte. En el campo militar el conflicto culminó en una larga confrontación, cuyos momentos más importantes son la reconquista española, las cruzadas para recuperar tierra santa y las batallas decisivas contra los turcos de Lepanto y Viena, ganadas por los Habsburgos españoles y alemanes.

En la actualidad se calcula que hay alrededor de quinientos millones de musulmanes, extendidos desde Marruecos a Indonesia y que forman un bloque compacto desde el punto de vista territorial. Esto explica por qué el Islam no se ha extendido nunca a base de misioneros, sino por medio de la guerra santa y la penetración de las caravanas de comerciantes. Los límites territoriales del mundo musulmán están muy bien definidos. Al norte el Mediterráneo, al sur el desierto del Sahara y la cadena de misiones cristianas establecidas por el papa Pío XI, al oeste el Atlántico y al este el mundo amarillo.

Hoy, después de la descolonización llevada a cabo a continuación de la última guerra mundial y que ha afectado prácticamente a todos los países islámicos, que se encontraban dominados por las potencias cristianas, parece que estamos asistiendo a un resurgir no sólo político, sino también religioso en el Islam, lo que constituye sin duda un factor positivo para el desarrollo de la religiosidad en el mundo y que puede aportar elementos valiosos de recuperación espiritual a nuestros contemporáneos. Quizás lo único que puede preocuparnos en este sentido es el fanatismo de ciertos grupos religiosos, como ha ocurrido, por ejemplo, en el Irán de Jomeini¹³⁹.

137. *Ibid.*, 5, 119.

138. *Ibid.*, 4, 169.

139. C. Brockelmann, *Geschichte der islamischen Völker und Staaten*, München

d) *Absorción por el cristianismo de las religiones germánicas y americanas*

A lo largo de veinte siglos el cristianismo ha ido profundizando el misterio de Dios tal como había sido revelado por Cristo y se ha ido extendiendo, primero, por Europa y más tarde por América, que se ha convertido a partir del siglo XVI en la expansión natural de occidente y el cristianismo, penetrando más tarde, en el resto del mundo, donde tanto la cultura occidental, como el cristianismo no han llegado a implantarse sino de un modo minoritario y no connatural.

Con ocasión de su asentamiento en Europa, el cristianismo, ya plenamente helenizado y romanizado hasta el siglo V, se encuentra bruscamente con los pueblos germánicos que irrumpen en el mundo grecorromano de un modo violento y caótico.

Poco a poco y a base de grandes esfuerzos de culturalización y evangelización se crea durante la edad media el sacro imperio romano-germánico o «cristiandad». El aporte de las religiones noreuropeas, y en general, de la cultura germánica al mundo cristiano es muy pequeño. La iglesia sigue conservando básicamente su carácter grecorromano por la evidente superperiodicidad de esta cultura frente a los pueblos bárbaros que irrumpen en el imperio romano desde el norte. Estos pueblos, más que cultura, lo que aportan a Europa y al mundo occidental es vitalidad. Esto mismo ocurrirá después con las culturas y religiones prehispánicas de América.

1) *Religiones germánicas*

La religiosidad germánica prácticamente ha dejado de existir hace muchos siglos y su estudio nos sirve únicamente para conocer las raíces de la mentalidad de los pueblos germánicos. Sólo se han conservado ciertas reminiscencias de la religiosidad germánica en el arte y el folklore popular a través de ciertas fiestas tradicionales. Wagner y otros artistas han tratado de recuperar algunas leyendas más o menos significativas.

1943; E. Meier, *Vom Wesen der islamischen Mystik*, Basel 1943; R. Hartmann, *Die Religion der Islam*, Berlin 1944; A. V. Kremer, *Geschichte der Herrschenden Ideen des Islam. Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee*, Darmstadt 1961; L. Gardet, *Connaitre l'Islam*, Paris 1962; R. C. Zaehner, *El cristianismo y las grandes religiones de Asia*, Barcelona 1967; J. Jomier, *Introduction à l'Islam actuel*, Paris 1964; J. P. Charnay, *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, Paris 1966; F. M. Pareja, *Islam, en Sacramentum mundi*, Barcelona 1973, 979-983; M. Cruz Hernández, *El puesto del Islam en la historia de las religiones*, en *Homenaje a Zubiri*, Madrid 1970.

Durante mucho tiempo ha pervivido en el norte de Europa la proliferación de las brujas, fenómeno típicamente germánico, y que terminó con las terribles matanzas de brujas en los siglos XVI y XVII, que no tienen nada de semejante en la Europa meridional.

Desde el punto de vista doctrinal, la influencia de las religiones germánicas en la idea de Dios ha sido prácticamente nula, fuera de algunas leyendas entrañables, como el «trébol» de san Patricio de Irlanda o el árbol de Navidad en Alsacia.

Las fuentes para conocer las religiones germánicas son: restos arqueológicos, escritos de la época romana, y en primer lugar, la *Germania* de Tácito, las descripciones de los misioneros cristianos y sobre todo los poemas de los skaldas islandeses, compiladas en el siglo XIII. Sólo en Islandia, cristianizada en época muy tardía hacia el año 1.000, se conservó una tradición religiosa oral lo suficientemente coherente para que nos sirva en la reconstrucción de la religiosidad germánica.

Los nombres de los días de la semana indican que todos los pueblos germánicos veneraban a los mismos grandes dioses. Cuando en el siglo IV adoptaron los germanos la semana de siete días, sustituyeron los nombres de las divinidades romanas por los de las suyas. Así, por ejemplo, «miércoles» (dies Mercurii), fue sustituido por el «día de Odín-Wotan» (Wuotanestac en viejo alemán, wernesday en inglés, woensdag en holandés, odhingsdagr en viejo escandinavo). Ello prueba que Mercurio fue identificado con el dios germánico Odín-Wotan.

A pesar de la dispersión de los pueblos germánicos por toda Europa y de las diversas influencias que sufrieron, conservaron una cierta unidad religiosa de indudable origen indoeuropeo.

Odín-Wotán es un dios de la guerra. Para los germanos la guerra lo llena todo. La guerra es un verdadero ritual y está justificada por una teología. Combate y sacrificio se identifican y la muerte heroica se considera una experiencia religiosa privilegiada. Wotán viene de «wut» = furor. Los guerreros eran fieros como los osos o los lobos, animales típicamente indoeuropeos, en torno a los cuales se tejieron numerosas leyendas. Esta mitología heroica se prolonga, enriquecida y revalorizada, en la institución de la caballería y en las leyendas de san Jorge, sir Galahad o Parsifal extraordinariamente orquestadas por el romanticismo de Wagner¹⁴⁰.

140. G. Dumézil, *Les dieux des germains*, Paris, 1959; A. Closs, *La religión de los germanos desde el punto de vista etnológico*, en *Cristo y las religiones de la tierra II*, Madrid 1968, 255 s.

2) Religiones precolombinas de América

Los americanos precolombinos progresaron culturalmente de manera extraordinaria, en torno a tres núcleos principales, el del norte, que ocupa la mayor parte del actual estado de México, el que tuvo por escenario el sur de México con prolongaciones por el istmo, y el peruano, que abarcó partes que hoy pertenecen a Colombia, Ecuador, Bolivia, Chile, noroeste de Argentina y el actual Perú.

Estos pueblos, al mismo tiempo que desarrollaron importantes civilizaciones, muy limitadas, por otra parte, por su no conocimiento del hierro, la rueda, el arco, la bóveda arquitectónica y la escritura fonética, no llegaron a superar la etapa elemental del pensamiento y la práctica religiosa en que el hombre se ve fatalmente ligado a un mundo hostil. En cierto modo, los dioses indios eran los grandes enemigos de los indios, a los que había que aplacar a toda costa, incluso por medio de terribles sacrificios humanos de prisioneros de guerra metódicamente organizados para procurarse víctimas. La inmolación de niños o de personas adultas, siempre por procedimientos de crueldad increíble, son comunes a casi todo el continente, aunque particularmente típicas de los valles de México y sobre todo de los aztecas. No faltaron las torturas religiosas y los sacrificios humanos entre los mayas, aunque no en tan alto grado, siendo estas prácticas abominables muchos menos corrientes en América del sur.

Esto explica la actitud de los misioneros españoles en la evangelización de América. Por una parte, se encarnaron lo más posible en el ambiente, adaptándose a la lengua y a la mentalidad de las poblaciones indígenas, de tal modo que consiguieron una rápida y profunda cristianización de los mismos en relativamente poco tiempo. Y hasta admiraron y sostuvieron los sanos principios morales y las leyes severísimas con que los indios castigaban ciertos delitos y vicios. Los misioneros procuraron conservar y fomentar estas rectas tradiciones que de este modo han perdurado hasta nuestros días a través del mestizaje racial y cultural. Pero, por otra parte, se sintieron estimulados a sustituir el culto religioso indígena politeísta y sangriento, por el culto cristiano, construyendo iglesias sobre los templos indígenas que todavía estaban en uso, como, por ejemplo, en la capital de México, Cholula o el templo del sol en el Cuzco. A su llegada, sin embargo, la mayor parte de las pirámides indígenas de México y América central estaban abandonadas y muchas de ellas, como las mayas o las de Teotihuacán, en el valle de México, tragadas por la selva virgen o escondidas bajo tierra.

Esta sustitución de un lugar de culto por otro culto posterior ha sido una constante en la historia, como lo vemos en las mismas cavernas paleolíticas y en templos más recientes, como Santa Sofía de Constantinopla, basílica cristiana que se convierte en mezquita o, al revés, la mezquita de Córdoba que se hace catedral cristiana. En América la asociación de los templos indígenas a los sacrificios humanos aceleró y exasperó el proceso de sustitución religiosa, sobre todo en el México de los aztecas.

A nivel de religiosidad popular no cabe la menor duda que, si escarbamos en el pueblo cristiano de América, encontraremos restos indudables de religiosidad prehispánica, pero a nivel doctrinal las antiguas mitologías de los indios se han olvidado por completo y sólo los estudiosos han tratado de recuperarlas con una preocupación científica o nacionalista¹⁴¹.

e) Religiones orientales

El mundo oriental ha vivido durante siglos al margen totalmente del mundo occidental. Ambos conjuntos han tenido en gran parte un proceso paralelo e independiente.

Sin embargo, ya desde tiempos inmemoriales los indoeuropeos, procedentes del Cáucaso, se dividieron en dos ramas, una que llegó hasta la India, y otra que se extendió por toda Europa. Todavía hoy podemos descubrir rasgos comunes en los tipos raciales y las lenguas de uno y otro extremo del continente euroasiático.

Más tarde, y ya poco antes de Cristo, Alejandro Magno hizo un gran imperio entre Grecia y la India, estableciéndose así un importante puente cultural entre occidente y oriente, por el que circularon mitos, leyendas, principios filosóficos y religiosos y descubrimientos técnicos.

En el siglo XIII de nuestra era, con el espíritu itinerante propio de los nuevos pobladores de las ciudades burguesas, se hacen arriesgados viajes desde occidente a oriente, tanto a nivel comercial, por ejemplo en el caso de Marco Polo, como a nivel misionero, uno de cuyos exponentes más originales es el del español R. Lull.

En el siglo XVI numerosos descubridores, comerciantes y misioneros portugueses y españoles, entre ellos san Francisco Xavier, se

141. C. Crivelli, *La religión de los pueblos que habitaron en México y América Central*, en P. Tachi Venturi, *Historia de las religiones*, Barcelona 1947; Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España* (Siglo XVI); B. Díez del Castillo, *Historia de la conquista de Nueva España*, México 1972; C. Pereyra, *Historia de América española*, Madrid 1920-1926; J. Solórzano Pereira, *Política indiana*, Madrid 1647.

ponen en contacto con el extremo oriente y provocan un gigantesco intercambio comercial —los ultramarinos— y cultural.

Pero quizás hay que esperar a nuestro tiempo, los últimos cien años, para descubrir la importancia y el peso específico de las religiones orientales gracias a la colonización occidental de Asia en el siglo pasado y sobre todo a la última guerra mundial, que puso en contacto a muchos soldados occidentales con el extremo oriente.

Numerosos occidentales, sobre todo norteamericanos, han quedado fascinados con la mística oriental, en la que han visto un contrapeso a su activismo y consumismo neurotizantes. Y desde Estados Unidos, con toda su enorme capacidad de propaganda y comercialización, se ha invadido el mundo occidental con toda clase de productos religiosos orientales.

1) Hinduismo

La India misteriosa, legendaria, y mística, es una tierra de santos y brahmanes, donde la religión se ha vestido con los más ornamentales y atrevidos ropajes pétreos. Sus templos, severos y afiligranados, esbeltos y macizos, reencarnación perenne de los siglos, parece que con su embrujo son capaces de detener el tiempo.

Fuentes de conocimiento

La India sobrepasa cualquier concepto de Estado a la manera occidental. No es un país, sino un continente, mayor que Europa sin Rusia, habitado por numerosas razas de los troncos más diversos. Si a ello se suman las invasiones, dominaciones extranjeras, y toda suerte de complicados avatares históricos, se comprenderá la complejidad de ideas religiosas y filosófica, así como su expresión artística en diversos estilos y la lingüística en innumerables lenguas, que a veces dejaron monumentos escritos, pero que otras transmitieron sus conocimientos por la ingenua y cambiante tradición oral.

Entre los acontecimientos históricos que más han afectado a la India a lo largo de su historia han sido sin duda alguna las invasiones aria, musulmana, mongólica, y la dominación portuguesa y británica.

Cultura religiosa de Mohenjodaro

Es una cultura descubierta al norte de la India durante el invierno de 1922-1923 y que se remonta al cuarto milenio antes de Cristo, en el límite de la prehistoria con la historia. Esta antiquísima cultura se

atribuye a los dravídios prearios o, por lo menos, a un pueblo no ario y anterior a la invasión indoeuropea. Se trata de ciudades amuralladas y bien construidas, que proporcionaron numerosas obras de arte y millones de tabletas y de cilindros-sellos con escritura jeroglífica, de los que se deducen las ideas básicas de aquellas gentes, sorprendentes por su ingenio y espiritualidad, y que parecen haber influido intensamente sobre las ideas desarrolladas siglos más tarde por los arios.

A Dios se le llama «el que es» o «el que existe». El signo de la escritura para representar la idea de Dios es un hombre con dos pares de brazos, lo que simbólicamente significa que Dios tiene más potencia que el hombre. A Dios se le llama «el que tiene cuernos de carnero» (símbolo de la fuerza) y también «el que tiene ojos de pez», alusión a su omnisciencia o conocimiento de todo en todo instante, ya que los peces, por no poseer párpados, no pueden cerrar los ojos, ni aun cuando duermen. Dios lo ha creado todo y tiene providencia de los hombres y de las cosas. Se le tributa culto, se le teme y se le ama, por lo que los poetas le dedican bellas composiciones. Este es el resumen de lo que hasta ahora se ha podido estudiar de la religión de los protoarios. Uno de los que más ha investigado en este campo es el español jesuita padre Heras. Todavía queda mucho por estudiar sobre esta extraordinaria manifestación de la religiosidad de la India.

Religión védica y brahmanismo

La religión védica es la aportada por los arios blancos, indoeuropeos, invasores de la India dravídica (morena, no negra). De ella derivan todas las corrientes religiosas de la India: jainismo, hinduismo, y budismo. El nombre deriva de los *Vedas*, palabra que designa composiciones en forma de himnos, que se consideraban reveladas por el dios Brahma y conservadas por la tradición oral durante mucho tiempo hasta que fueron compiladas por escrito por Viasa (compilador). Son recopilaciones de himnos que entonaban las tribus que descendieron hacia la India, procedentes de las vastas estepas del Asia central. Se escribieron en sánscrito, lengua que por eso se consideró sagrada. Los indios no sólo fueron siempre gentes piadosas, muy inclinadas hacia el misticismo, sino también grandes aficionados a la filosofía religiosa.

El Brahma es el ser, es decir, Dios. ¿Cómo conocerlo? El mismo indicó el camino. Amándole se le reconoce en todos los seres, y finalmente en uno mismo. Así se llega a su propio ser (*atman*), que lo abarca todo. El único objeto digno de conocimiento es, por lo tanto, el *atman*, palabra que empezó significando aliento, luego soplo de

vida, alma, ser. Este es el fundamento del famoso panteísmo indio, pues afirma que Dios y el universo se identificaron en un solo ser. El *atman* tiene su réplica cósmica, el «mahatman» o «gran alma del mundo».

Según Sankhya (600 antes de Cristo), un objeto no recibe el ser en el momento de fabricarlo, sino que pasa del estado de existencia imperceptible al perceptible. El hombre está formado por una parte material, el cuerpo, capaz de encerrar al alma libre, a la que hace sufrir. El hombre puede ser liberado y esto se logra cuando se descubre que la existencia no es más que una apariencia ilusoria, de la que hay que liberarse por medio del conocimiento. Esta idea, común a todos los indios, fue desarrollada de manera diferente por cada grupo y época, y alcanzó su máxima expresión en el budismo.

Una de las escuelas filosóficas indias más popularizadas en el mundo occidental es la yoga, que en muchos aspectos tiene valores de sugestión, higiene mental y hasta prácticas de salud física. Se insiste en los ejercicios de concentración del espíritu y en un régimen alimenticio sano y frugal, pero que está en relación con la filosofía espiritualista hindú.

Jainismo

Es un movimiento religioso contemporáneo de Buda, fundado por Jina en el siglo V antes de Cristo. Abandonó a su esposa e hijos para convertirse en un asceta ambulante. Después de trece años de ejercicios y de meditaciones, renunció a los vestidos y se sometió durante otros doce años a duras penitencias, que le permitieron alcanzar la victoria, es decir, el conocimiento de la esencia de la existencia. La materia es eterna en su substancia, pero sus formas son efímeras. El «*Karman*» es una substancia material, como un polvo que penetra en los poros del alma y la embrutece. Su influencia es tan grande que puede determinar la clase de existencia futura. Por eso es preciso desgastar el «*Karman*» mediante un minucioso control de la conducta. Los monjes y monjas deben observar rigurosamente estas cinco reglas: no matar, decir la verdad, no robar, practicar castidad absoluta y renunciar a todo placer procedente de las cosas externas. El resto de los fieles deben mantener a estos monjes y procurar imitarles en lo posible. Por temor a matar algún insecto, al aspirarlo distraídamente, se colocan un velo ante la cara. Recogen animales viejos e inválidos y los cuidan en una especie de asilos. Su influencia todavía hoy es grande, sobre todo en el sur de la India.

Hinduismo

Es la religión india que cuenta actualmente con mayor número de fieles, ya que el budismo casi ha desaparecido de su país de origen. Los hinduistas son actualmente cerca de quinientos millones, mientras que los jainistas constituyen apenas una pequeña minoría que no llega a los veinte millones.

Se entiende por hinduismo un complejo de ideas religiosas que se formó a principios de nuestra era. El hinduismo encierra las más opuestas creencias y prácticas: desde la más elevada filosofía metafísica, rival de la de occidente, hasta la aceptación de ridículos demonios; desde la pura creencia en el Dios único, hasta el más exagerado y absurdo politeísmo; desde la observación a ultranza del precepto de no matar aplicado a la más insignificante hormiga, a sacrificios sangrientos y sectas de asesinos religiosos; desde la condenación de lo material, aun en su aspecto más sano y lógico, hasta los delirantes cultos sexuales y la prostitución sagrada practicada en los mismos templos. Una de sus creencias fundamentales, dominante en la India de todos los tiempos, es la trasmigración de las almas o metempsicosis, que supone que cuando un hombre muere, su espíritu vuelve a reencarnarse en otro hombre, en un animal o en otro ser. Si la vida que ha llevado era justa, volverá a la existencia en una forma superior; si no observó toda la rectitud necesaria, se reencarnará en otro hombre de clase, condición económica o casta inferiores. Si fue un gran pecador, puede volver a este mundo bajo la nueva envoltura de un animal inmundado.

El hinduismo practica el sistema rígido de las castas, tan característico de la India de todos los tiempos. Ninguna clase social se mezcla, se casa o convive con las otras. Y, por debajo de todas, existen los «parias» o impuros, cuyo contacto o proximidad produce verdadero asco y horror. El drama del pensamiento indio es precisamente ese encadenamiento fatal de existencias sin reposo posible, ya que se ligan a las miserias y sufrimientos de este mundo, sin que exista esperanza de un fin, sin que la muerte sea el remedio supremo y definitivo. El centro de ese universo es Dios, identificado con todas las cosas y confundándose con ellas (panteísmo).

El universo ha existido siempre, es eterno. Dios es el universo impersonal y aparece de vez en cuando en el mundo mediante la reencarnación. El alma es lo inmutable y lo espiritual de los seres. Y éstos son reflejo de un alma única, el alma del mundo, el Uno. El hombre debe devolver este reflejo a su origen. El hombre está mezclado con el mal, es físico y espiritual al mismo tiempo, Dios y no-Dios.

El pecado es la ignorancia de la verdad, origen del dolor y de la muerte y causa de las reencarnaciones. Alcanzar la verdad es la vía de la salvación. Y para ello es preciso renunciar a todo. «El corazón de un hombre alcanza la pureza cuando ama cualquier cosa y está dispuesto a sacrificar su vida por un animal insignificante». Para alcanzar la unión con el Uno se precisa la caridad. «Debes amar a tu prójimo como a ti mismo, porque tú eres ese prójimo. Es ilusorio creer que este prójimo es otro que tú».

Ser ateo para los indios consiste en no creer en la grandeza de la propia alma, pues ésta es también Dios. Este amor llevaba, incluso, a límites intolerables. Los siervos y concubinas de los señores importantes recibían la muerte durante el funeral de su amo, para acompañarle en su vida del más allá. La esposa, por lo mismo, era incinerada viva en la pira donde se consumía el cadáver del esposo. Gran Bretaña suprimió esta costumbre en el siglo pasado y la persiguió infatigablemente porque esta disposición halló una fuerte oposición en mucha gente. Se trata de una clara manifestación del sentimiento olístico del Uno en la India. En el fondo, todo el pensamiento hindú rezuma un clima fuerte de despersonalización: el panteísmo, la reencarnación y los sacrificios olísticos. Quizás por eso, decía frecuentemente Daniélou, serán en el futuro los teólogos cristianos de origen indio quienes lleguen a penetrar en profundidad en el misterio cristiano del Espíritu santo, como primera persona del plural que es la única que en realidad tiene consistencia en sí misma, a diferencia de los plurales humanos, que son simples agrupaciones de personas individuales, con más o menos interrelaciones entre sí.

Según el Vaticano II, los hombres escrutan el misterio divino y lo expresan por medio de la fecundidad inagotable de los mitos a través del esfuerzo penetrante de la filosofía. Los hinduistas pretenden la liberación de las angustias, propias de la condición humana y del lastre del pecado, mediante la travesía por innumerables reencarnaciones purificadoras y por medio de diferentes formas de vida ascética y monástica, entre las que hay que destacar el «yoga», que es ante todo un camino moral y espiritual, la «meditación profunda» o el refugio en Dios con amor y confianza ¹⁴².

142. J. M. Casal, *La civilisation de l'Inde et ses énigmes*, Paris 1969; W. A. Fairsevis, *The roots of ancient India. The archeology of early Indian civilization*, New York 1971; M. Eliade, *Le Yoga*, Paris 1975; G. Gonda, *Les religions de l'Inde*, Paris 1962; H. CH. Puech, *L'hinduisme*, Paris 1951; J. Varenne, *Le yoga et la tradition hindoue*, Paris 1970.

2) Budismo

Oriundo de la India, pero asentado principalmente en Indochina, China y Japón, está formado por los «iluminados». Estos toman conciencia de la insuficiencia radical de este mundo, sienten una sed incoercible de existir plenamente y buscan, a partir del mundo presente, el sendero libre y puro que conduce al nirvana, o estado de liberación perfecta, en espera de la plena iluminación.

Los budistas sobrepasan en la actualidad los quinientos millones de adeptos.

Buda vivió en el siglo V antes de Cristo. Nació en Nepal, junto al Himalaya, de familia aristocrática. Habiendo un día descubierto casualmente en la persona de un pobre anciano la existencia de la enfermedad, la pobreza y la muerte, abandonó a sus padres, esposa e hijo; dejó el palacio, riqueza y honores y se marchó por el mundo como asceta errante.

Buda, que quiere decir «iluminado», no fundó en realidad una religión nueva, con nuevos dogmas y sistemas. Aunque se fundamenta sobre lo más antiguo y profundo de la religión védica, está por encima de los conceptos religiosos. Su doctrina es «una norma de conducta», una manera de vivir, una solución para lo que las antiguas religiones dejaban en el vacío. Por eso se le consideró a veces como un hereje, cuando en realidad fue fiel a lo más profundo de los viejos principios religiosos y los completó. No combate a Dios, lucha contra el encadenamiento de las existencias en las reencarnaciones, que son fuente de dolor y de sufrimiento. El universo entero sufre porque existe.

Buda resume su doctrina de salvación en cuatro verdades fundamentales. La primera es *la verdad del dolor* (todo es sufrimiento, del nacer al morir, estar junto a quien se ama y estar separado). *La verdad del origen del sufrimiento*, que se apoya en el apetito de vivir y que liga al hombre a la existencia. Este apetito se divide en tres deseos: el de los placeres de los sentidos, el del volver a ser y el del temor del dolor. *La verdad del cese del dolor*, si se logra destruir las pasiones y los deseos, se puede anular toda clase de existencia dolorosa. *La verdad de la manera de anular el dolor* o el noble camino de los ocho senderos (recta creencia, decisión, palabra, acción, vida, afán, pensamiento y meditación) en contra de los «nueve ejércitos», con que el demonio ataca y tienta al hombre (voluptuosidad, descontento, hambre y sed, deseos, pereza e inacción, cobardía, duda, hipocresía, afán de gloria, y orgullo).

Esto no es auténtica religión, sino más bien una actitud con respecto a la existencia. Una posición fría y objetiva como la del sabio moderno sin confesión religiosa de ningún tipo.

Esta es la verdad que predica el Maestro para tener la felicidad: no tener, despreciar el dolor, ignorar el placer, no entregarse a la alegría ni al amor ni a la sabiduría, ser inmovible frente a todo lo que nos puede perturbar, acabar con todo deseo, para llegar así al nirvana eterno, con que se interrumpe la cadena fatal de las reencarnaciones.

A la muerte de Buda surgieron un sinfín de leyendas en torno al gran maestro, mientras que el budismo se dividía y subdividía en numerosas escuelas.

En la India el budismo fue poco a poco perdiendo terreno durante la edad media, hasta quedar reducido casi a un grupo testimonial, pero, en cambio, se extendió rápidamente por el Tíbet, Birmania, Siam, Indochina, China, Corea y Japón. En Europa y sobre todo en Estados Unidos existen varios monasterios budistas.

Buda es sin duda alguna uno de los personajes más íntegros de la humanidad. Su doctrina, de elevada moral, dio origen a una religión, una filosofía y un movimiento cultural de los más importantes del mundo, centrado todo ello en los famosos monasterios y pagodas budistas, que constituyen un foco auténtico de ascetismo humano, más que religioso.

Religiones de China

China es sin duda el país donde más ha progresado el budismo y donde más esperanzas ha despertado, formando un bloque humano importantísimo. Pero no podemos aislar el fenómeno budista del contexto religioso chino.

Las falsedades de los viejos escritores chinos, al intentar reconstruir las primeras épocas de su pasado, son culpables de la idea errónea de que la civilización de aquel pueblo es antiquísima, tanto o más que la de Egipto o Mesopotamia.

Aunque en China se han hallado restos humanos y prehumanos muy remotos, como el «homo pekinensis» o «sinanthropus», los auténticos chinos son una rama de la gran familia mongólica, muy mezclada con otras poblaciones y llegados a China en épocas relativamente muy recientes. La historia de la antigua China se limita en general a fantasías literarias inaceptables. En realidad apenas si existen noticias precisas sobre China hasta el siglo VIII antes de Cristo.

Junto al innegable cariño de los chinos hacia el pasado, reforzado por un especial sistema de escritura, hay que subrayar otras características importantes de su mentalidad: una burocracia excesiva —el principal enemigo del país en todos los tiempos— el concepto ceremonioso y complicado de su cortesía y sus fiestas, la tendencia a la expresión breve, poética, sentenciosa y de fondo filosófico, intensamente ligada a un sentido práctico muy acentuado, la carencia en religión de sistemas teológicos grandiosos y elevados, reemplazados por un pensamiento a la vez realista y suavemente soñador, donde se aúna el profundo sentimiento de la naturaleza y las reglas prácticas de vida, lo que explica el éxito de los filósofos y de cierto racionalismo que a veces nos hace dudar de la sinceridad, o, al menos, de la elevación de las ideas religiosas chinas, dominadas por las reglas morales y de conveniencia oportunista.

Los dos filósofos más destacados fueron Confucio y Lao-Tse, que vivieron hacia el siglo VI antes de Cristo. Los dos fueron más moralistas que teólogos. Confucio procuró a sus conciudadanos una idea sencilla que les sirviera de guía en la senda de sus deberes sociales. Afirmaba que el hombre nace inclinado al bien por naturaleza y que el mal se difunde por las doctrinas erróneas de los malos ejemplos. Pero, si se refrenan las pasiones y se imita a los antiguos, se acaba por volver al bien. Estos «antiguos» para Confucio no fueron auténticos hombres, sino seres perfectos que sólo existieron en la imaginación del filósofo.

Aunque frío e intelectual, este sistema tuvo unas bases razonables en las que se apoyaba. Contribuyó a alejar al pueblo de la magia y de las supersticiones e, incluso, coincidió en muchas normas morales con el cristianismo, sobre todo en el principio según el cual no hay que desear para el otro lo que no se quiere para uno mismo.

Lao-Tse propone, por su parte, una doctrina moral que ha sido comparada con la de Epicuro. Lao insiste en un concepto radical de libertad. No hay que distanciarse del mundo para llegar a la contemplación perfecta, como propone la mística de la India. Lo que importa es no aprisionar en fórmulas artificiales y caducas las manifestaciones espontáneas de la naturaleza, la cual se desenvuelve hasta su máxima perfección cuando no se la somete a la presión de las leyes humanas.

Como se ve Confucio y Lao proponen dos principios fundamentalmente opuestos. Confucio insiste en el control de las pasiones a imitación de los antepasados. Lao, en cambio, enfatiza la libertad y la espontaneidad creativas. Pero ambos son exclusivamente moralizantes. Y en esto radica su principal coincidencia. Lo que importa en la vida es el saber vivir, la convivencia. De ahí su culto a la familia y a la patria, algo parecido a lo que encontramos entre los romanos, con quienes coinciden en no pocas cosas.

Religiones del Japón

La historia del Japón comienza hacia el siglo V antes de Cristo. China influyó siempre de manera decisiva en el Japón, con su escritura (hacia el 400 después de la era cristiana) y con sus ideas religiosas, artísticas y técnicas. Pero, a pesar de ello, la cultura japonesa tiene un carácter intensamente autóctono y nacional.

El japonés carece en absoluto de sentido teológico, no se preocupa de ahondar en los grandes problemas de la divinidad y el universo. Posee una moral firme a su manera, pero carece de decálogo o algo que se le pueda parecer. Cree en la supervivencia del alma, aunque no manifiesta el menor interés por sus detalles.

La tolerancia religiosa fue siempre muy grande en el Japón. Mientras en los Estados Unidos, uno de los países sin duda con mayor tolerancia del mundo en lo que se refiere a religión, existen cerca de trescientas confesiones religiosas diferentes, en el Japón hay más de setecientas.

Por encima de todas las variantes religiosas del Japón planea la idea que todas las confesiones religiosas parten en realidad del mismo principio y que todas las personificaciones de la divinidad no son otra cosa que diversas representaciones de un Dios único, que es el mismo para todas las religiones. El japonés no pregunta más, ni le interesa hacerlo. Parece vivir tranquilo y feliz sin plantearse a fondo qué es realmente lo que cree y, si en realidad cree o no. Se llega así a verdaderos sincretismos religiosos, por ejemplo, entre sintoísmo y budismo, entre sintoísmo y cristianismo o budismo y cristianismo. Y hasta es frecuente el caso de personas que están afiliadas al mismo tiempo a dos o más religiones.

El sintoísmo es la verdadera religión japonesa, autóctona y nacional. La palabra sintoísmo deriva del chino shin-to, que significa «vía de los espíritus». El fundamento religioso del sintoísmo es de carácter naturalista. Dios aparece identificado con el sol. Y Japón es el «imperio del sol naciente». Con el tiempo se transformó en el culto a los antepasados y a la propia nación personificada por el emperador. En su forma más desarrollada el sintoísmo ofrece los siguientes aspectos característicos: culto familiar, culto de la ciudad, culto del estado. El primero se refiere a los antepasados y tiene por centro el lugar de la casa donde se conservan las tabletas conmemorativas de los difuntos, la «cámara de los dioses», en una habitación reservada. El culto de la ciudad consiste en la adoración del dios local, al que se encomienda el viajero al partir de ella o al regresar. También se recurre a él con ocasión de bodas y funerales. El culto al estado se

dirige a los dioses comunes del imperio y a los antepasados del emperador.

La religión surgió en el Japón, como en todos los pueblos, de la admiración por los seres y fenómenos naturales. Por su falta de explicación natural, esta admiración se convirtió muy pronto en adoración religiosa. La naturaleza y los personajes míticos se divinizaron y convertían en objeto de culto.

El Japón ha conservado ese carácter naturalista de sus orígenes con más pureza quizás que otros pueblos, bien en forma de símbolos o por medio de delicadas y sentidas poesías.

El sintoísmo carece de verdaderos dogmas. Todo en él es una vaga justificación del origen del mundo, pero sobre todo la explicación de la divinidad del emperador, con derecho absoluto al trono y a la obediencia de sus súbditos.

Tampoco existe en el sintoísmo una verdadera moral a base de unos imperativos categóricos. El pueblo japonés se siente privilegiado en este sentido y piensa que no necesita ninguna clase de normas para conocer la vía recta. Habita en el país de los dioses y eso le basta. El origen divino del emperador hace que el patriotismo esté saturado de entusiasmo religioso y que amar a la patria sea honrar a los dioses. El sintoísmo exige además una gran pureza exterior, origen de la esmerada limpieza personal, del hogar y de los lugares públicos. Todo ha de estar en orden y con gusto¹⁴³.

f) Religiones animistas africanas

El animismo africano, atomizado en miles de grupos tribales, reconoce una fuerza misteriosa de carácter sacro, que está presente, aunque escondida, en las cosas y en los acontecimientos de la vida humana.

Esta fuerza, que puede ser manipulada con la magia, está relacionada íntimamente con los espíritus y la divinidad suprema, que aparece generalmente en forma de padre.

143. A. Foucher, *La vie de Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Paris 1949; H. von Glasenap, *Budha: Geschichte und Legende*, Zürich 1950; Id., *El budismo una religión sin Dios*, Barcelona 1974; F. E. Reynolds, *The many lives of Buddha. A study of sacred biography and the ravada tradition*, The Haag 1976; E. Gonze, *Budhism: Its essence and development*, Oxford 1959; M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1975; G. R. Welbon, *The budhist Nirvana and its Western interpreters*, Chicago-London 1968. C. K. Yang, *Religion in Chinese religions*, New York 1968; W. Eichorn, *Die Religionen Chinas*, Stuttgart 1973; A. F. Wright, *Confucianism and Chinese civilization*, New York 1967.

El influjo del espiritismo africano ha sido muy fuerte en ciertas zonas americanas de alta concentración de esclavos negros, especialmente en Estados Unidos, Haití y el Brasil.

A partir de Norteamérica lo negroide se ha extendido en el mundo occidental, a través sobre todo de la música, del culto al bronceamiento de la piel, del espiritismo y de ciertas formas religiosas de carácter mágico y carismático.

7. Relación del cristianismo con las otras religiones

Es evidente que el cristianismo es la religión más importante de la historia, tanto numéricamente —casi la mitad de la humanidad— como cualitativamente. Ninguna otra religión —sin negar sus valores— ha llegado al desarrollo que el cristianismo a nivel de mística, teología, organización y espíritu misionero. Por otra parte, el cristianismo es en estos momentos la religión de los países más avanzados científicamente y tecnológicamente, lo que le da una capacidad de maniobra indiscutible. ¿Cuál es la actitud de los cristianos frente a las otras religiones? Es indiscutible que el cristianismo antes de abrirse a las religiones no cristianas tiene que resolver un problema previo y es el de restañar las heridas causadas por las divisiones internas que se han producido a lo largo de los siglos en el mundo cristiano.

En efecto, durante los diez últimos siglos los cristianos se han dividido en estos cuatro grupos fundamentales: católicos, ortodoxos, protestantes y anglicanos. Los motivos de la separación han sido en gran parte socio-culturales y, en especial, la falta de una adecuada comunicación entre el este y el oeste y el norte y el sur. Pero ha habido también diferencias teológicas, litúrgicas, morales, y organizativas.

Hoy, pasado el fanatismo efervescente de las guerras de religión, se está creando a pasos agigantados un clima de aproximación, que no es fácil, pero que marcha por buen camino y que va a permitir a plazo medio a los cristianos presentarse como un bloque unido en los umbrales de la era postindustrial.

Por su carácter monoteísta, heredado del judaísmo, el cristianismo ha tendido a afirmarse oponiéndose a los «falsos» dioses de las otras religiones. Hoy, estudiadas mejor estas religiones y en un mundo que se nos ha hecho pequeño y donde todos los hombres estamos llamados a entendernos, queramos o no, el cristianismo se ha hecho mucho más abierto y comprensivo.

Concretamente los católicos con motivo del concilio Vaticano II, han modificado notablemente su actitud ante otras religiones. La iglesia católica, dice el concilio, asume con alegría y esperanza cuanto

hay de verdadero y santo en las otras religiones. Y ve con sincero respeto el pensamiento y el modo de comportarse de otras religiones, que, aunque difieren no poco del pensamiento y las exigencias morales del catolicismo, aportan, sin embargo, valiosos elementos a la religiosidad humana. Sin embargo, la iglesia se siente obligada a seguir anunciando a Cristo, en quien, según ella, los hombres van a encontrar la plenitud de su vida religiosa¹⁴⁴. Las religiones no cristianas no son alternativas al cristianismo.

No es cierto, en efecto, que todas las religiones valgan lo mismo. Pero, sí es cierto que todas las religiones conducen de un modo u otro, más o menos directamente, al cristianismo. Por eso, la iglesia exhorta a sus fieles a que, sin dejar de anunciar el evangelio de Cristo y de dar testimonio de él, dialoguen con los miembros de otras religiones y colaboren con ellos, reconociendo, preservando y haciendo progresar los valores espirituales, morales y socio-culturales que se encuentran en las otras religiones¹⁴⁵.

8. Futuro religioso de la humanidad

El hombre está entrando en el tiempo de la «poscivización», como lo ha llamado un economista¹⁴⁶. Y al mismo tiempo entramos en una época en que el protagonista va a ser la «población global», más que un grupo social o un país determinado, aunque todavía siga habiendo diferencias¹⁴⁷. La cultura del futuro va a ser una especie de «mosaico» formado por todas las culturas del pasado y que han sido capaces de transmitir algo imperecedero. Estamos en los principios de una era *planetaria* de la humanidad.

144. 2 Cor 5, 18-19.

145. Concilio Vaticano II, Declaración *Nostra aetate* sobre las relaciones de la iglesia con las religiones no cristianas; cf. H. Pinard de la Boullaye, *El estudio comparado de las religiones*, Madrid 1940; A. Toynbee, *Christianity among the religions of the world*, New York 1957; E. Cornels, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes*, Paris 1965; J. A. Cuttat, *El encuentro de las religiones*, Madrid 1960; Id., *Experience chrétienne et spiritualité orientale*, Paris 1967; G. Thils, *¿Sincretismo o catolicidad?*, Salamanca 1968; T. Federici, *Encuentro entre las religiones*, Barcelona 1968; V. Mann, *Das Christentum als absolute Religion*, Darmstadt 1970; L. Gardet, *Experiencias místicas en tierras no cristianas*, Madrid 1970; G. Lanczkowski, *Begegnung und Wandel der Religionen*, Düsseldorf 1971; V. Hernández Catalá, *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas*, Madrid 1972; E. O. James, *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Madrid 1975; S. G. F. Brandon, *Diccionario de religiones comparadas*, Madrid 1975; J. García Hernando, *Pluralismo religioso en España*, Madrid 1983.

146. K. E. Bouldin, *Post-civilization*, en *Seeds of liberation*, New York 1964, 12-23.

147. M. McLuhan, *War and deale in the global village*, New York 1968.

Hace alrededor de 100.000 años se pasó del clan familiar a la tribu y sólo han pasado 10.000 años en que a base de la conjunción de algunas tribus surgió la ciudad. Desde los grandes descubrimientos de portugueses y españoles en los siglos XV y XVI el mundo como tal ha ampezado a tomar conciencia de sí mismo como una unidad planetaria. Esto ha provocado una tremenda crisis de crecimiento en la humanidad, desde todos los puntos de vista: científico, filosófico, tecnológico, político y también religioso, que se ha concluido con dos sangrientas guerras mundiales en nuestro siglo.

¿Serán capaces los hombres de las próximas generaciones de protagonizar una nueva cultura de carácter mundial? ¿Darán el salto de los estados nacionales al mundo, como antes pasaron del clan familiar a la tribu y de ésta a la ciudad-estado y al estado nacional? Esperemos que sí, porque la humanidad en su proceso histórico de apertura nunca se ha detenido, por difícil que fuese el salto que tenía que dar.

Lo que sí sabemos es que todo esto va a afectar sin duda alguna también al fenómeno religioso de nuestro tiempo y del futuro.

¿Puede decirse con verdad que la fe cristiana se desarrollará y evolucionará inequívocamente, dando por supuesto que esta fe es verdadera y su objetivo real? La incipiente unificación de la raza humana en un sistema mundial de civilizaciones confederadas tiene lugar bajo el signo de la occidentalización (es posible que no siempre sea así, pero en un futuro previsible parece que este signo no cambiará). De este modo, el cristianismo, quierase o no, ha sido colocado en situación de ser el único candidato para el puesto de dirección del mundo religioso ecuménico. La progresiva integración de la comunidad humana entrará necesariamente un cierto grado de integración religiosa, o, al menos, una cierta coordinación e interacción sinérgica de las más importantes religiones mundiales; y si el cristianismo no cumple con esta misión, es posible que ninguna otra fe esté en situación de realizarlo. El cristianismo hará muy bien en prepararse para ese posible cargo procurando comprender en sus propios términos y a partir de sus propios recursos la naturaleza del fundamento de toda fe religiosa. El cristianismo tiene que empezar por universalizarse a sí mismo, antes de que se encuentre en una situación en la que deba llevar la dirección en la universalización de la fe religiosa del hombre.

Dejando aparte las peculiaridades de la situación histórica contemporánea del «homo sapiens», el cristianismo siempre ha creído que estaba llamado a universalizar la fe religiosa del hombre. Por eso el verdadero nombre del cristianismo es *catolicismo*, pero un catolicismo sin calificativo alguno. El catolicismo aspira a ser la religión católica. Y acentúa que aspira, que tal es su vocación, porque los cristianos no siempre se han dado cuenta de la naturaleza escatológica de la catolicidad del catolicismo. La misión evangelizadora de la iglesia no es una tarea proselitista sino ecuménica.

Los economistas y los tecnócratas ya están trazando planes para el principio del tercer milenio de la era cristiana. Quizás no sea demasiado pronto para que un estudioso de la religión empiece a mirar hacia adelante, hacia un mundo que puede estar todavía varios centenares —o incluso, varios millares— de años lejos.

En resumen, mis sugerencias respecto a los fundamentos de la fe se dirigen más allá del estrecho círculo de la fe cristiana, aunque toman su inicio dentro de los confines de ésta ¹⁴⁸.

Pero ¿cómo va a promover el cristianismo la unificación religiosa de la humanidad respetando a las otras religiones y sin provocar su natural rechazo? En teoría se ven dos caminos posibles: la coexistencia trascendentalista y la concepción evolucionista.

a) *Coexistencia trascendentalista*

F. Schuon lo explica en un libro que estudia las diferencias entre lo exotérico y lo esotérico.

La unidad de las religiones, dice, no solamente no es realizable, en el plano exterior, el plano de las formas, sino que no debe siquiera ser realizada, suponiendo que fuese posible, sobre este plano. La unidad de las formas religiosas debe ser realizada de una manera puramente interior y espiritual.

Toda verdad expresada reviste necesariamente una forma, la de su expresión, y es metafísicamente imposible que una forma tenga un valor único con exclusión de otras formas. Porque una forma, por definición misma, no puede ser única ni exclusiva, es decir, que una forma no puede ser la sola posibilidad de expresión de lo que expresa; y quien dice forma dice especificidad o distinción. La forma, por el hecho mismo de que es limitada, deja necesariamente algo fuera de ella, es decir lo que su límite excluye. La pretensión exotérica de la detención exclusiva de la verdad tropieza con la objeción axiomática de que no existe un hecho único. La verdad absoluta no se encuentra sino más allá de todas sus posibles expresiones. Las relaciones entre el exoterismo y el esoterismo se reducen en un último análisis a las que hay entre la «forma» y el «espíritu», que se vuelven a enfrentar en toda enunciación y en todo símbolo. El «espíritu», es decir, el contenido supraformal de la forma, que ella si es la «letra», manifiesta siempre una tendencia a quebrar las limitaciones formales y a ponerse, por consiguiente, en contradicción aparente con éstas. Es así como se puede considerar toda readaptación tradicional o, lo que es lo mismo, toda revelación, como ejerciendo la función de esoterismo frente a la forma tradicional precedente ¹⁴⁹.

Pero esta coexistencia trascendental, que tiene su parte de verdad, es difícilmente conciliable con un mínimo de coherencia lógica, cuando a nivel de afirmaciones fundamentales las religiones chocan estrechamente entre sí. Por ejemplo, ¿Dios es o no es alguien personal? ¿Cristo es o no es verdaderamente Dios? ¿la persona como tal continúa o no siendo ella misma después de la muerte? Reducir todo a un núcleo básico y fundamentalista nos ayuda a poner de relieve lo que todas las religiones tienen en común y que es muchísimo y trascendental, pero no resuelve todos los problemas de la integración religiosa.

148. L. Dewart, *Los fundamentos de la fe*, Barcelona 1972, 10-13.

149. F. Schuon, *De la unidad trascendente de las religiones*, Madrid 1980.

b) *Evolucionismo*

Otra manera de integrar las religiones desde el punto de vista cristiano es de carácter evolucionista. En esta perspectiva se trata de reconstruir la historia de la idea de Dios y de su vivencia a través de Cristo y en orden a Cristo.

Cristo nos ha descubierto por primera vez el misterio de la intimidad de Dios. «A Dios, en efecto, nadie lo ha visto jamás» ¹⁵⁰. Pero, sin embargo, a través de la creación (el mundo y la conciencia) y de los profetas, el hombre ha podido ir descubriendo poco a poco las maravillas de Dios en el mundo y en la historia de salvación ¹⁵¹ hasta el momento fabuloso e increíble en que Cristo nos revela el misterio de la intimidad de Dios, en cuyo ámbito nunca había soñado el hombre que podría penetrar un día. Hasta ese momento Dios es el Creador del mundo, el Viviente, el Padre, el esposo de la humanidad. Gracias a Cristo descubrimos en Dios una familia y un nosotros cuya existencia ni siquiera habíamos sospechado. Y Dios se nos muestra por dentro como un misterio de amor, el amor con mayúscula que es la raíz última de la historia de salvación y la meta hacia donde se dirige dolorosa y difícilmente nuestro pequeñito amor con minúscula.

Es muy interesante, a este propósito, reconstruir la historia de Dios en los hombres. Y esto por diferentes motivos. Primero, porque entre las religiones anteriores y el cristianismo no existe una ruptura en sentido estricto, sino más bien una especie de proceso pedagógico de evolución y maduración religiosa. Es imposible comprender a fondo el cristianismo sin las religiones precedentes, aunque Cristo irrumpe en la historia de salvación desde arriba, pero sólo cuando los tiempos están maduros religiosamente para su venida.

Segundo, porque la historia de la idea de Dios en los hombres nos ayuda a ver cómo el sentimiento religioso está enraizado en lo más profundo del ser humano de todos los tiempos y de todas las culturas.

Tercero, porque la historia de la idea de Dios en los hombres nos ayuda a descubrir los elementos anquilosados de estados anteriores en las religiones de carácter superior:

Y cuarto, porque la historia de la idea de Dios entre los hombres nos es de gran utilidad para comprender mejor la pluralidad religiosa del mundo moderno y cómo sería quizás posible compaginar en nuestro tiempo libertad religiosa y evangelización.

150. Jn 1, 18.

151. Sab 13; Rom 1.

1) Evolucionismo homogéneo

El evolucionismo en la historia de la idea de Dios puede ser homogéneo y heterogéneo.

En el primer caso, se admiten valores en las otras religiones, pero sólo los valores que van a aparecer después en el cristianismo y en este sentido se habla de cristianos anónimos o implícitos, cristianos que son cristianos sin saberlo ellos mismos. Esta teoría fue puesta especialmente de relieve por K. Rahner y otros teólogos de la llamada antes del Vaticano II «teología nueva».

En un afán encomiable por interpretar de un modo aperturista el aforismo «fuera de la iglesia no hay salvación», intentaron meter dentro de la iglesia a todos los hombres de buena voluntad, aunque fuera de un modo implícito.

Pero esto hoy día nos parece poco respetuoso con las otras religiones. Es meter a la gente en el saco sin quererlo ni saberlo. Y, aunque, por una parte, supone magnanimidad de espíritu, al hacernos compartir con otros nuestros valores, supone en el fondo una despectiva proyección de nosotros mismos en los demás, que nos hace ignorar sus diferencias características, y lo que tienen de ellos mismos distinto de nosotros.

2) Evolucionismo heterogéneo

Por eso hoy día se está abriendo paso un evolucionismo de carácter heterogéneo. En cuestiones fundamentales la humanidad va a mejor. No cabe la menor duda. Por ejemplo, la defensa de la dignidad de la persona humana y de la libertad no son cuestionables y quienes la promueven están por encima de quienes las ignoran. Esto vale también para las verdades religiosas. En ese campo ha existido una evolución evidente. Pero hay valores característicos desparramados por las distintas religiones que no han seguido una evolución lineal y que es preciso reconocer, aceptar y recuperar a nivel mundial.

El cristianismo, es decir, las iglesias históricas, han mantenido relaciones de buena vecindad, de indiferencia o de lucha a muerte con las religiones históricas y particulares. Las religiones en general no existen; existen estructuras religiosas, tradiciones que tienen un origen, una historia, unos escritos o unas prácticas que es posible señalar. Cuando llega la hora de entablar un debate concreto, es necesario evitar las generalidades del concepto «religión». Comprendo muy bien la tentación de reducir a una estructura y a una orientación idéntica las expresiones múltiples y notablemente diversificadas de aproximación a lo sagrado o a lo divino. Los pensadores cristianos han realizado un esfuerzo considerable para

establecer que el cristianismo era la única religión verdadera y que en consecuencia era la que había que juzgar a todas las demás. Este esfuerzo presuponia, con razón o sin ella, que se había construido previamente el concepto de la religión en general y que solamente el cristianismo correspondía a ese concepto. Pero esta forma de proceder es evidente que resulta muy sospechosa. ¿No habrá sido producido por el propio cristianismo ese concepto normativo de religión? ¿No será una petición de principio definir la verdadera religión a partir del cristianismo e imponer ese concepto como norma de todas las religiones? Sus diferencias con el cristianismo quedan reducidas entonces a ser negaciones o desviaciones de la verdadera religión. De estas religiones históricas no subsiste legítimamente más que aquello que anuncia en ello al cristianismo, es decir, lo que no las diferencia de él. Quedan apresadas por las mallas de la identidad. Todos los creyentes, a pesar de ser musulmanes, budistas, hinduistas, sintoístas, animistas, etc., son ya cristianos, puesto que lo que constituye su valor no es que pertenezcan a una religión histórica determinada, sino que viven objetivamente el cristianismo en el seno de esa religión no cristiana.

Este camino me parece equivocado e injusto. Equivocado, porque utiliza únicamente la lógica de la identidad, creyendo que cualquier diferencia es indigna de la relación con Dios. E injusto, porque considera las discrepancias de las religiones respecto al cristianismo como el signo de su falta de validez o de su inautenticidad. Como no se toman en cuenta sus diferencias, tampoco son esas religiones consideradas en sí mismas, sino que se ven reducidas a la identidad cristiana. La lógica del camino no clásico debería estar regida al contrario por el siguiente principio: dejar que sigan en pie las diferencias hasta sus últimas consecuencias, ya que quizás de ese dejar que sigan puede brotar la verdad de una unidad o de una oposición.

Decidido a descubrir esos valores primordiales que son ya cristianos, se les descubre efectivamente, pero desposeyendo entonces a las religiones históricas de su identidad, es decir, de su derecho a ser diferentes. Como el cristianismo es la única religión verdadera, excluye el derecho a todas las demás. Este convencimiento tomará una forma imperialista si se dispone del poder, y revestirá una forma táctica si las relaciones de fuerza no son favorables al cristianismo.

La cuestión entonces es la siguiente: ¿cómo puede el cristianismo concebir su propia identidad si las diferencias religiosas son para él positivas?

Dejar a Dios en libertad: esa podría ser la conclusión. Como cristianos, afirmamos que «el espíritu sopla donde quiere». Pero, llenos de pánico ante las consecuencias imprevisibles de esta convicción, intentamos legalizar, planificar, señalar la acción del Espíritu. Lo llamamos «creador» y resulta que lo mandamos de pensionista a que resida en la iglesia católica. Creemos que es «libre» y resulta que fijamos límites a su iniciativa. La iglesia no tiene la finalidad de imponer como algo universal y divino su legalidad, su estructura y su historia particulares, sino atestiguar con su práctica el movimiento siempre nuevo de aquél a quien confiesa como su Dios¹⁵².

Podemos decir, en conclusión, que el aporte de las culturas religiosas no cristianas, a lo largo de veinte siglos después de Cristo, es positivo para la profundización de la idea de Dios revelada por Cristo. Las culturas germánicas y prehispánicas de América, más que elementos doctrinales han aportado valores vitales a la idea cristiana de Dios. Otro tanto podríamos decir de la actual aportación de los

152. Ch. Duquoc, *Dios diferente*, Salamanca 1978, 112 s.

pueblos negros de África. Durante siglos el islam, que debe mucho al cristianismo desde sus orígenes y a pesar de una sangrienta lucha secular entre las dos religiones, ha aportado no pocos valores a la idea cristiana de Dios en el campo de la mística, de la doctrina filosófico-teológica y del arte religioso y ahora con motivo de su actual despertar cabe esperar de él una interesante fecundación desde el punto de vista de la mística, de la oración personalista y de la teología de las realidades terrestres, que podría enriquecer extraordinariamente al cristianismo. El hinduismo parece predestinado para servir de base a una nueva elaboración teológica en que se dé al Espíritu y a la conciencia de formar entre todos, mundo y hombres, una globalidad. También podría ayudar a los cristianos a recuperar el sentido de la ascética generosidad, mientras que el confucionismo podría ayudarnos a poner de relieve el valor moral de la conducta humana. El sintoísmo contribuirá sin duda alguna a subrayar la importancia de lo social a nivel familiar, nacional y laboral, al mismo tiempo que el sentimiento de lo bello en la naturaleza y en la pulcritud doméstica de los hogares.

De este modo nuestra idea de Dios vivo, uno y trino, puede convertirse cada vez más en una realidad abierta, profunda y auténticamente humana.

9. *Consecuencias de la constatación histórico-religiosa*

Un hecho aparece claro en esta constatación histórica del fenómeno religioso y es que desde que aparece el «homo sapiens» hasta hoy la humanidad se ha ocupado y preocupado de Dios. No hay nada que hacer. Puede haber crisis personales, épocas de eclipsamiento religioso, campañas feroces de persecución de carácter ateo y hasta escandalosas deficiencias de los hombres religiosos, pero el sentimiento religioso sigue adelante, e, incluso, en nuestros días, cuando tanto se ha hablado de la «muerte de Dios». Dios sigue estando a la vista de la humanidad con más pertinacia que nunca.

En estos momentos de crisis por los que atraviesa el mundo moderno, los hombres religiosos son los que tienen sin género de duda más capacidad de convocatoria que nadie. Y la mayor parte de la humanidad, incluidos los países más desarrollados, no se atreve a negar que Dios existe.

Con la religión pasa como con el amor. Por mucho que tratemos de ignorarlo o extirparlo, brota y rebrota mil veces, aunque sea de diferentes formas.

La religión parece estar situada más allá del tiempo y del espacio. Trasciende todas las culturas y condicionamientos sociales. Siempre que hay hombres sin más, que piensan y que se preguntan por el último porqué de la vida y de la muerte, allí está ella.

¿No será que la religión, igual que el amor, igual que la existencia, es sencillamente verdad?

OPCION POR LA CONFIANZA VITAL. REFLEXION EN PROFUNDIDAD

I. OPCIÓN POR LA CONFIANZA VITAL

La crisis de la razón y especialmente la crisis de la metafísica, que se inicia con la crítica de Kant y se consuma a la muerte del último gran metafísico que es Hegel, ha llevado a muchos teólogos a pensar que quizás hoy el único camino para poder probar la existencia de Dios, es el de la confianza vital, y la necesidad de fundamentarla en algo tan sólido y trascendental como es Dios.

Lo mismo que el hombre, que no ha tenido amor personalizado en su infancia, se sentirá probablemente traumatizado en su edad adulta, como puso de relieve Freud y la escuela psicoanalítica, de igual modo pasaría con la humanidad en el campo religioso.

Si al principio de todo no hay alguien, sino «algo», la alienación del cosmos será radical y no conseguiremos que emerja de él la persona humana, ni que se tenga en cuenta de un modo radical y sin vacilaciones, su dignidad.

Sólo cuando al principio de todo nos encontramos con un Dios personal y eterno, que nos crea por amor, nos conoce y cuenta con nosotros, el hombre podrá sentirse realmente y de verdad una persona, alguien importante a quien hay que tratar con amor y con un infinito respeto. De lo contrario sólo se sentirá una variante más de la materia inicial, polvo cósmico, que, por mucho que nos engañemos, no pasará de ser un complejo físico-químico de algunos elementos combinados entre sí.

H. Küng ha insistido enfáticamente en esta solución:

La existencia de Dios, dice, es algo que puede ser aceptado no en virtud de una prueba o demostración estricta de la razón pura (teología natural, Vaticano I), ni

en virtud de un postulado moral incondicionado de la razón práctica (Kant), ni exclusivamente en virtud del testimonio de la Biblia (teología dialéctica: Barth). La existencia de Dios es algo que sólo puede ser admitido mediante una confianza basada en la realidad misma.

Quien niega a Dios no sabe en definitiva por qué confía en la realidad. El precio que el ateísmo paga por su «no» es bien conocido. Pone en peligro su propia existencia por falta de un último fundamento, soporte y meta, con todas sus secuelas de duda, angustia y hasta desesperación. El sí a Dios implica una confianza radical últimamente fundada en la realidad.

Esta verificación de la existencia de Dios no es una racionalidad externa, sino más bien una racionalidad interna. No es primero el conocimiento racional de Dios y luego el reconocimiento confiado. En la praxis de la aventura de confiar en la realidad de Dios, el hombre experimenta, pese a todas las acometidas de la duda, la racionalidad de su confianza; la ve fundada en la identidad, verdad y bondad últimas de la realidad. En su fundamento, sentido y valor primordiales, la relación con Dios es una relación de confianza, pero no es irracional, sino más bien suprarracional.

Es la misma realidad enigmática la que hace posible que a pesar de todas mis dudas, de toda mi angustia y desesperación, mi paciencia en el presente, mi agradecimiento hacia el pasado y mi esperanza ante el futuro estén últimamente fundadas¹.

Dios no obra en el mundo como lo hacen los seres limitados y finitos. Interviene a su manera, es decir, como un ser ilimitado, que es, que actúa en el mundo de lo limitado. Dios es un absoluto que irrumpe en lo relativo. Y lo hace no desde arriba o desde fuera, sino desde dentro. No hay nada más dinámico en el proceso evolutivo del mundo que Dios, ya que Dios hace posible el mundo, lo dirige y lo consume. No actúa al margen del mundo, sino desde la raíz del mundo. Dios es el origen, el centro y la meta del mundo.

Dios no actúa solamente en determinados momentos de la historia, sino siempre. Es omnipresente y omnipotente. Desde la raíz del mundo y en colaboración con todas las fuerzas del mundo vive todas las peripecias del mundo. Es el que crea el mundo, lo sostiene y lo dirige a su meta final. Pero lo hace respetando las leyes naturales y la autonomía del mundo, precisamente porque no actúa desde fuera, desde la periferia, sino desde dentro a partir de esa raíz última donde el mundo se asienta metafísicamente en el ser. Gracias al apoyo radical de Dios el mundo tiene plenamente sentido, un sentido que no tendría si todo fuese fluir periférico y el mundo estuviese flotando sobre el vacío.

No cabe la menor duda que existe en el hombre una confianza vital de carácter prelógico. Lo mismo que a nivel de conocimiento el hombre puede dudar metodológicamente de todo: de los demás, del mundo, de Dios, como lo intentó Descartes en su *Discurso del método*, iniciando así la sospecha crítica de la filosofía y con ella la moderni-

dad, pero al llegar a su propia existencia no puede el hombre dudar de sí mismo. Aunque lo intente una y mil veces, sabe que existe por experiencia, no por lógica. Me siento, me toco, me vivo, soy consciente de que existo y de que soy yo.

Algo parecido ocurre con la confianza vital. Por muchos golpes que recibamos a lo largo de la vida, por grandes que sean los problemas que aquejan a la humanidad, por negro que cada uno vea el futuro, por ganas que tenga de tirar la toalla, de mandar a todos por el tubo de desagüe y de quitarse la vida, hay algo más allá de todas las motivaciones lógicas, en que se puede sustentar el desencanto vital, que empuja la vida hacia adelante, en el cosmos, en la humanidad, en los niños, en los jóvenes, en los adultos, en los ancianos, en los enfermos, en los oprimidos y hasta en los suicidas, que en el último momento tratan casi siempre, inconscientemente, de salvarse.

Antes de que pensemos en ello, la vida tiene sentido, independientemente de nuestro estado de ánimo. Todas las visiones tremendistas del mundo se estrellan con la roca impresionante de la realidad. El mundo camina siempre hacia adelante, como dice Teilhard, y las aguas, aunque a veces se desbordan, vuelven siempre a su cauce. Es inútil dudar. Hay algo insobornable dentro del cosmos que nos obliga a tener confianza en el ser. Y eso no ocurriría si el fundamento radical del ser que es Dios no existe.

Esto es incuestionable, pero el camino de la confianza no es una alternativa al conocimiento de la verdad, de lo que es. ¿Dios existe de verdad, sí o no?

Después de haber evaluado el proceso de sospecha crítica de la modernidad, H. Küng y Urs von Balthasar vuelven a situar el tema de Dios sobre la base de la confianza radical en la realidad, en el plano de la experiencia materna. En perspectivas diversas cada uno de ellos destaca el mismo gran comienzo: frente a la exigencia de secularidad racional del «pienso, luego existo» de Descartes, repetido y retraducido en mil variaciones melódicas por los pensadores de la modernidad, ambos postulan un cimiento diferente en la existencia, la confianza pre-racional del hombre que recibe la vida de los brazos de la madre.

Paradójicamente, H. Küng ha unido la más fuerte capacidad crítica con una especie de ingenuidad vital y confianza prerreflexiva. En el plano de la discusión teórica las cosas siguen como estaban: la racionalidad cartesiana, la dialéctica de Hegel, las críticas de Nietzsche, los juicios negativos de Freud y del marxismo... Pero eso es sólo un primer plano. Tornamos la clavija, penetramos en la hondura y descubrimos que, a pesar de todas las razones, la existencia del hombre se cimenta en la confianza. Como una especie de primer principio, indemostrable en sí mismo y premisa de todas las demostraciones posteriores, como paradigma existencial que está más hondo que la crítica y la ciencia, que Freud y que el marxismo, Küng apela a la confianza originaria². Esta confianza es una especie

1. H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid 1979, 777-782.

2. *Ibid.*, 587-616.

de proto-experiencia, un presupuesto que subyace en todas las razones posteriores. Antes que buscar demostraciones, en el ejercicio mismo de su discusión crítica o negadora, el hombre sigue actuando porque confía en la realidad. De lo contrario dejaría de ser y moriría.

Esta confianza está fundada en algo muy concreto, previo a todo pensamiento o crisis: la actitud del niño ante la madre. El clima afectivo de la madre o de quien la sustituye forma el lugar de surgimiento de una actitud de confianza que subyace a lo largo de la vida. Esa confianza, que está a la base de la personalidad psíquicamente sana, se va haciendo consciente por encima de las crisis del adulto y constituye el fundamento de su misma razón y de su praxis³.

Esta confianza radical (Grundvertrauen) se trasparenta y culmina según Kűng en la confianza en Dios (Gottvertrauen)⁴.

También en la visión de U. von Balthasar, Dios ha tomado rasgos maternos⁵. La actualidad de H. Kűng nos parece valiosa pero incompleta. Para hablar de la experiencia originaria del hombre y su apertura a lo divino es necesario acudir también a la ley del Padre, como lo demuestra A. Vergotte⁶.

Hay en esta teodicea un rasgo de protesta contra el mundo masculino y creador, que ha terminado asfixiando a sus hijos. Kűng y Urs von Balthasar apelan al cariño originante de la madre. Antes de toda racionalización, más fuerte que toda prueba, es ese amor con que se expresa la experiencia originaria de la vida. La protesta contra el exceso racionalista se interpreta como retorno a las fuentes, vuelta a las madres. En ese lugar se fundamenta lo que podríamos llamar protoexperiencia de lo divino.

C. G. Jung desarrolla elementos del símbolo materno como medio de expresión de lo divino. Pero ese nivel es limitado. Con Freud sabemos que el hombre se realiza en plano de ley (padre)⁷, allí donde construye su camino y forma un orden sobre el mundo, en medio de los riesgos. No basta con preguntar ¿en qué debemos confiar o creer? Dios se sitúa también en el lugar donde se añade ¿qué debemos hacer? En ese campo Dios no aquieta sino inquieta⁸.

No se trata sólo de confiar, sino de ser. La protoexperiencia de la opción por la confianza nos prepara el camino de la verdad y lo complementa. Por eso en el apartado siguiente vamos a plantearnos el tema de la reflexión sobre la existencia de Dios a nivel de profundización intelectual.

Pero antes de pasar a ese planteamiento y, dentro todavía de la opción por la confianza vital, hay que abordar necesariamente el problema angustioso del mal. ¿Cómo podemos poner en Dios el fundamento último de nuestra confianza, si Dios ha hecho un mundo como el nuestro en el que existen toda clase de miserias y es en última instancia el responsable de lo que aquí pasa? Como dice Schopen-

hauer, «suponiendo que un Dios haya hecho este mundo, a mí no me gustaría ser ese Dios, pues la miseria del mundo me desgarraría el corazón».

Hay todavía demasiada gente que no puede pensar al mismo tiempo existencia de Dios y existencia del mal. ¿Cómo compaginar estas dos realidades? Si Dios existe de verdad, parece imposible eximirle de responsabilidad en el mal del mundo. Muchos hombres son ateos sencillamente porque creen que si Dios existiese no podría tener las manos limpias. En efecto, un Dios malo es imposible. Luego, si Dios iba a ser malo, por corresponsabilidad en los males que hay en el mundo, mejor decir que no existe. O Dios es bueno o no hay Dios. Un Dios malo es la cuadratura del círculo. Un ateo honrado no puede comprender que Dios no sienta la misma rabia, indignación y compromiso ante las desgracias y miserias de la humanidad que él. ¿Cómo puede estar insensible ante un espectáculo macabro como ofrece la historia de los hombres sobre la tierra? ¿Es que no le importan las matanzas, las injusticias, las opresiones que los hombres han protagonizado bárbaramente a lo largo de los siglos? ¿O es que no podía hacer nada? Y en ese caso ¿qué tipo de Dios tenemos?

Frente a todas estas inquietantes incógnitas el ateo prefiere renunciar a Dios, pensar que el mal no es «providencial» y ponerse a la obra con esperanza y coraje para acabar con las miserias de la humanidad. Al dejar de ser providencial el mal pierde su condición de invencible.

¿Por qué ha llegado el ateo a pensar que entre Dios y el mal existe un pacto inconfesable? Los culpables de esto son los cristianos, que afirman una y otra vez que ellos tienen la solución al problema del mal. Tener la solución quiere decir que el mal hasta cierto punto es razonable, que entra dentro de un orden, que tiene valores positivos, que es una especie de amigo camuflado.

Todo esto nos llevaría a asumir una actitud pasiva y resignada ante el mal. Si el mal apareciese como una tragedia absurda y sin sentido, lucharíamos contra él con uñas y dientes, pero si el mal presenta una cara agradable y tiene un valor pedagógico, se hace hasta cierto punto deseable o, por lo menos, aceptable. Quizás ahí está la raíz de la falta de compromiso de los cristianos para asumir como suyas las miserias y angustias de los hombres.

Los intelectuales se hicieron ateos, cuando los miserables que no tenían voz empezaron a dejarse oír y a plantear sus reivindicaciones. La rebelión de los pobres llevó a la humanidad a sentirse más providencial que la providencia divina. Como dice J. Lores «los cristianos miran el mal más que antes, pero lo miran desde la alienación metafísica, endurecidos por los hábitos que ésta crea,

3. *Ibid.*, 618-626.

4. *Ibid.*, 775.

5. H. Urs von Balthasar, *El problema de Dios en el mundo actual*, Madrid 1960, 331-337.

6. A. Vergote, *Psicología religiosa*, Madrid 1969, 187-256.

7. J. M. Pohier, *En el nombre del Padre*, Salamanca 1976; M. García Cabero, *Freud o la religiosidad imposible*, Estella 1976.

8. X. Pikaza, *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios*, Salamanca 1981, 148-156.

salvaguardados por todas las falsas tranquilidades que trae consigo»⁹.

Pero, sin embargo, no podemos caer en reduccionismos simplistas. El problema del mal es sumamente complejo. «Un mundo en el que ya no hubiera mal sería un mundo en el que la libertad y el poder de creación del hombre no tendrían ya ni problemas ni carrera; sería un mundo completamente organizado, un mundo de seguridad universal en el que cada uno debería dejarse guiar pasivamente hacia un acabamiento prefabricado. Este sería el mundo que soñaba el gran inquisidor de Dostoievski.

En un mundo semejante no habría mal, pero ¿habría alegría? Yo pienso que no, puesto que un hombre privado de su libertad creadora no puede encontrar verdadera dicha. Un universo de robots no puede ser un universo de grandeza. Dios nos deja enfrentados al mal para que nosotros podamos superarlo sin cesar y dar dimensiones nuevas a nuestro universo»¹⁰.

Quizás el teólogo que mejor ha estudiado en nuestros días el tema del mal es el protestante J. Moltmann, en su libro *El Dios crucificado*.

La «teología metafísica se sirve del método conclusivo a partir de «*ea quae facta sunt*» hasta llegar a las propiedades invisibles de Dios, su causalidad absoluta, su fuerza y sabiduría, llegando por ese camino a la contemplación inteligible del ser infinito, que ella llama «Dios».

También el ateísmo metafísico considera al mundo como un espejo de la divinidad. Pero en el espejo roto de un mundo injusto y absurdo del mal que triunfa y del sufrimiento sin razón ni fin no reconoce el rostro de un Dios, sino sólo los jirones del absurdo y la nada.

Mientras este mundo no esté «coloreado de Dios», no se puede deducir de él la existencia, la justicia, sabiduría y bondad de ningún Dios.

Ivan Karamazov dice: «No quiero esa armonía; por amor a la humanidad, no la quiero. Quiero quedarme mejor con los dolores no vengados... Además, que demasiado cara han tasado esa armonía. No tenemos dinero bastante en el bolsillo para pagar la entrada. Así, que me apresuro a devolver mi billete».

Tal es la forma clásica del ateísmo de protesta. La historia del ateísmo occidental se convirtió por ello, al mismo tiempo, en la historia del nihilismo. «Yo no quisiera ser Dios en este tiempo»¹¹.

9. J. Lores, *El ateísmo en nuestro tiempo*, Barcelona 1967, 113-118.

10. A. Brien, *Dios hoy*, Barcelona 1968, 90-91.

11. K. S. Guthke, *Die Mythologie der Entgötterten Welt*, 1971.

Con la misma razón que el teísmo habla de Dios, el ser supremo, el mejor y más justo, lo hace el ateísmo de la nada, que se manifiesta en todas las experiencias destructoras del dolor y el mal.

Un Dios incapaz del sufrimiento es un ser indolente. No le afectan sufrimiento ni injusticia. Carente de afectos, nada le puede afectar, nada conmovirlo. No puede llorar, pues no tiene lágrimas. Pero el que no puede sufrir, tampoco puede amar. O sea, que es un ser egoísta. El Dios de Aristóteles no puede amar, lo único que puede hacer es que lo amen todos los seres no divinos a causa de su perfección y belleza. Atrayéndolos hacia sí de esa manera el «motor inmóvil» es un amante-egoísta, un narcisista en potencia metafísica. Matando en sí todo amor, deja también de sufrir. Se hace apático. Pero ¿es entonces un Dios o más bien una piedra?

Por eso para un hombre consciente de la riqueza de su propio ser en su amor, sufrimiento, protesta y libertad, un Dios así no le es un ser necesario y supremo, sino que puede pasarse muy bien sin él, es algo superfluo.

Sin embargo, el ateísmo de protesta se equivoca al divinizar al hombre en lugar de Dios, con predicados divinos heredados del teísmo. Horkheimer criticó los ídolos religiosos de la religión, así como los ídolos y totalitarismos que en el capitalismo, nacionalismo y marxismo asentado, se han mostrado dignos sucesores de esos antiguos ídolos religiosos. No piensa que haya un Dios omnipotente, justo y bueno, pero niega radicalmente que exista algún sustituto inmanente que pudiera ocupar su lugar. Por eso utiliza Horkheimer la fórmula balanceante entre teísmo y ateísmo al hablar del «anhelo por lo totalmente otro».

«Este anhelo de una justicia perfecta jamás puede realizarse en la historia profana, pues, aunque una sociedad mejor sustituyera el desorden actual, la miseria pasada quedaría sin remedio y no llegaría a suprimirse el mal en este mundo»¹².

Esto no significa —expresado en símbolos positivos y, por ende, inadecuados— que justicia completa no existe sin resurgimiento de los muertos y, por cierto, de índole corporal. La teoría crítica de Horkheimer y la dialéctica negativa de W. Adorno suponen un importante impulso intelectual en la actualización de la prohibición de imágenes veterotestamentaria. Según Adorno «lo que se aferra a la imagen queda aprisionado míticamente, es idolatría»¹³.

Con todo, ya Horkheimer notó una cierta tristeza en los escritos de los grandes materialistas. ¿Ha escapado de ella Adorno en la dialéctica negativa?

12. M. Horkheimer y otros, *A la búsqueda del sentido*, Salamanca 1976.

13. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid 1974.

En Horkheimer encontramos una fe protestadora, que lleva más allá de la prosaica contraposición de teísmo y ateísmo. «A la vista del sufrimiento de este mundo, a la vista de la injusticia, es de todo punto imposible creer en el dogma de la existencia de un Dios omnipotente y absolutamente bueno», dice en contra del teísmo optimista¹⁴. Pero, a la vista del sufrimiento en este mundo, a la vista de la injusticia, es también imposible no esperar en la verdad y la justicia y en aquél que las garantiza, parece decir, por otra parte. Pues, «sin el anhelo por el totalmente otro es imposible la crítica radical de lo de aquí»¹⁵.

II. REFLEXIÓN EN PROFUNDIDAD

Hace unos 500.000 años aparece el «homo sapiens» sobre la tierra. Se caracteriza fundamentalmente porque, a diferencia del resto de los animales, es capaz de hacer concatenaciones lógicas de diverso tipo, entre el ayer-hoy-mañana (tiempo), causa-efecto (ciencia), fin-medio (praxis) y nada-algo-todo (trascendencia metafísico-religiosa).

A veces el hombre se olvida de los pasos que ha dado y quiere volver atrás al estadio preconciente (regreso al seno materno), pero es inútil. El mundo avanza y se despliega hacia adelante y nosotros, queramos o no, somos conscientes de que así es. A pesar del vértigo que nos produce asomarnos al abismo del todo —trascendencia final y futurista— es inútil regresar morbosamente al seno de la nada o quedarnos colgados en la cuerda floja del algo. La palabra «absoluto» significa precisamente desatar lo finito frente a lo infinito, mirar al todo cara a cara y de frente y sobre todo hacerlo sin dejarse llevar del vértigo.

P. Ricoeur, el maestro que tan finamente ha hurgado en los límites de la finitud, nos dice:

El problema que yo planteo aquí, podría titularse así: perspectivas de la prospectiva. Todas las sociedades —socialistas o neocapitalistas— persiguen el mismo fin: el bienestar. Ahora bien, la cuestión que surge es la siguiente: el bienestar ¿para qué? Me parece que la razón de ser, la función irremplazable de una comunidad confesional es la de sostener permanentemente la cuestión de los fines, de las motivaciones profundas, lo que llamo aquí la perspectiva de la prospectiva.

Esta cuestión tiene múltiples ramificaciones. Es la de un señorío creciente del hombre sobre el conjunto de sus medios (tecnológicos, económicos, políticos, etc.) en la ausencia cada vez más acuciante de fines comunes: como si la racionalidad creciente de los medios descubriera progresivamente la ausencia de sentido del proyecto, para cada uno y para todos. Pero la autonomía del hombre

14. M. Horkheimer, *o. c.*

15. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca 21977, 306-316.

en el mundo desacralizado revela al mismo tiempo la inmensa cuestión del gozo y del poder; el hombre, solicitado por la publicidad, se descubre como hombre del deseo sin fin, del maligno infinito. Como hombre del poder, quiere anular el tiempo, el espacio, el destino de la muerte y del nacimiento; pero el precio que ha de pagar es el cambio de todo en instrumento, en utensilio manipulable y disponible. Detrás de la cuestión de la autonomía, detrás de la del gozo y del poder, se yergue la del sentido y la insensatez. El mundo moderno se dedica a pensar bajo el doble signo de la racionalidad creciente. Descubrimos que a los hombres les falta justicia, amor, pero más aún, significado. Insignificancia del trabajo, del esparcimiento, de la sexualidad, éstos son los problemas en los que desembocamos hoy. Frente a esos problemas, nuestra tarea no es de recriminación, ni de disgusto; la función de la comunidad confesional consiste en ser testigo y agente de un sentido fundamental.

Si la palabra no fuera sospechosa o ambigua, yo diría que tiene la carga de la utopía. Alcanzar al hombre como totalidad y como singularidad, querer que la humanidad sea una y que se realice en cada persona, he ahí la utopía fundamental, la utopía simple y doble¹⁶.

La gran equivocación del humanismo moderno ha sido, por el afán razonable de potenciar el algo, o sea el mundo y el hombre, absolutizarlos, como si fuera el todo.

Esta equivocación puede traer gravísimas consecuencias a la humanidad. Claro que la ciencia es perfectamente autónoma en su método, investigación y desarrollo. El error está en identificar el saber científico con el saber a secas. Así se produce inevitablemente lo que se ha llamado «destotalización de la totalidad». El algo se convierte en todo, con lo que éste queda desnaturalizado.

El exclusivismo científico y su pretensión de agotar la realidad total está en la raíz de esa fuerte presión existente en la sociedad actual en contra de la existencia de Dios. A lo cual hay que añadir sin duda alguna la larga serie de malentendidos que se han producido en la historia entre la ciencia y la filosofía.

Una visión científica del mundo, que se atiene estrictamente a su metodología y objeto propios, ha de ser perfectamente neutral respecto a las afirmaciones filosóficas sobre el mundo, el hombre y Dios.

La cuestión radical del sentido último de nuestra existencia nunca podrá ser resuelta por una investigación estrictamente científica. Desborda con mucho los límites de la ciencia positiva y experimental. La filosofía y, en concreto, la filosofía de Dios, no surge como un complemento de la ciencia y para suplir a ésta cuando la ciencia tiene un problema «suyo» todavía sin resolver, sino que nace para solucionar otro tipo de cuestiones, desde otro punto de vista radicalmente diferente y con una metodología distinta. Por eso la filosofía nunca le pisará el terreno a la ciencia, cuya autonomía y libertad de investigación deberá respetar siempre escrupulosamente. No hay peligro de

16. P. Ricoeur, *Dios hoy*, Barcelona 1968, 180-181.

que la filosofía desnaturalice a la ciencia. Si la ciencia es lo que debe ser y la filosofía es también aquello que debe ser, ambos tipos de saber podrán coexistir perfectamente en el hombre y le ayudarán a éste a comprender la realidad, sin limitaciones ni amputaciones.

La ciencia positiva y experimental tratará de comprender lo mejor posible el mundo tangible en que vivimos con la trama compleja de sus acciones e interacciones, causalidades y efectos. La filosofía, en cambio, se pregunta por el sentido último de la existencia y por la significación radical del mundo y del hombre.

Esta visión metafísica del ser supone que el hombre se abre a la integridad de lo real. Se preocupa de todo el ser en cuanto tal y no sólo de una parcela del mismo. Le interesa el todo y no el algo. Se distancia de las cosas concretas, recula ante ellas y contempla el mundo de la totalidad como espectador crítico. ¿Qué sentido tiene todo? ¿El mundo? ¿el hombre? ¿la existencia? ¿el ahora, el pasado, el futuro?

Esta dimensión metasensible de lo real como un todo aparece a veces de un modo espontáneo cuando el hombre se siente en situaciones límite de grandes alegrías o tristezas. En ese clima presionante uno tiende a trascender la vivencia circunstancial del momento para encontrar el último porqué de lo que le pasa. Pero, en general, los hombres se dejan llevar por la rutina y tienden a instalarse en un difícil y precario equilibrio a base de pequeñas concesiones y de esfuerzos a corto plazo. Si no se hace un serio esfuerzo de reflexión, no llegaremos a trascender ese horizonte inmediato para alcanzar una visión trascendental de la existencia.

Por eso dice Zubiri que el objeto de la filosofía está latente en la vida cotidiana en estado fugitivo y evanescente, lo que quiere decir que no es un objeto más entre otros, sino una dimensión nueva de cualquier realidad.

De ahí que una justificación o prueba filosófica sea muy distinta en sus pretensiones y metodología de lo que se intenta al hacer una demostración científico-experimental.

La ciencia prueba y comprueba sus resultados verificándolos experimentalmente. En cambio, la filosofía, al no manejar realidades físicas, no pretende demostrar su objeto como lo hace la ciencia experimental. Lo que pretende es descubrir la inteligibilidad radical de los seres, esto es, lo que da plenamente sentido a lo real. Del carácter demostrativo y verificable de las ciencias positivas se deriva su carácter necesitante. Ante la verificación experimental la razón no tiene más remedio que aceptar las conclusiones de la ciencia, mientras que no se demuestre que hubo un error en el planteamiento o en la verificación. En cambio, la filosofía no es necesitante de la misma

manera. Y eso, no porque no se apoye en razones válidas y convincentes, sino por diversa naturaleza de su investigación.

De una parte el ser en cuanto tal no es tangible como los objetos físicos. Hay muchos aspectos de la realidad global, que trascienden lo tangible y medible y que, sin embargo, son verdaderamente reales. Por otra parte las conclusiones de la filosofía afectan el comportamiento humano, lo que complica extraordinariamente la objetividad de la reflexión. Esto explica el pluralismo vigente en el campo filosófico, por ejemplo, en el tema de Dios que ahora nos preocupa especialmente.

A lo largo de su vida el hombre se va haciendo una serie de porqués que son manifestaciones apasionantes de su profunda inquietud intelectual. Le fascina el abismo insondable del ser y se pregunta con ansiedad y al mismo tiempo con rigor intelectual en qué consiste el misterio de ser. ¿De dónde venimos, qué somos, a dónde vamos? ¿Qué sentido tiene la vida? ¿Merece la pena hacer lo que hacemos? ¿Qué sentido tiene ser un eslabón más en la cadena de la vida, del saber y de los valores? ¿creemos en el futuro de la humanidad? ¿o somos simplemente una «pasión insensata» sin más trascendencia que iluminar un momento fugitivo en el caos de la nada?

Todas estas cuestiones demuestran inequívocamente que bajo la apariencia de banalidad que nos ofrece la vida cotidiana el hombre intenta descubrir las raíces del misterio.

Esta inquietud radical del hombre, más allá de todas las rutinas y trivialidades, hace posible la búsqueda de Dios. Tanto el planteamiento espontáneo de lo trascendente en las grandes alegrías y tristezas que afectan al hombre de la calle, como el planteamiento reflejo y sistemático de la filosofía, que se cuestiona sobre el sentido último del ser, suponen la apertura del hombre a lo absoluto. Como decía Pascal «a Dios no le buscaríamos, si antes no le hubiésemos de alguna manera encontrado».

De hecho la idea de Dios es primordialmente fruto de una experiencia religiosa espontánea, tanto por lo que se refiere a la vida personal del hombre, como a la historia de la humanidad. Ante el misterio del mundo y de su propio ser, el hombre se siente extrañado e inquieto. De ahí, espontáneamente, surgirá la búsqueda del hombre más allá de lo que le ocurre día a día a su alrededor. Necesita una última y trascendental explicación del misterio.

A través de su experiencia cotidiana, de lo que pasa en el mundo y de lo que le pasa a el hombre, va descubriendo poco a poco, su radical desfundamentación. Se siente colgado en el aire y necesita agarrarse rápidamente a donde sea. Así nace desde el principio de la humanidad lo que más tarde hemos llamado religión.

Lejos de ser una quimera, la religión es ni más ni menos lo absoluto que el hombre descubre en la realidad del mundo y en la suya propia. No se trata de una evasión mítica. Este balbuciente inicio de la trascendencia surge en lo más profundo del hombre y de su inserción en el mundo. Son más bien los que esconden la cabeza como el avestruz en la arena y no quieren mirar cara a cara a la realidad los que dan la impresión de evasión y de miedo a lo real. Horadar la realidad para descubrir lo que hay dentro es lo más real que el hombre puede hacer en el mundo.

En la mayor parte de los hombres su conocimiento de Dios no pasa de este nivel espontáneo y prerreflexivo. Son pocos, en efecto, los que se deciden y están preparados culturalmente para afrontar el tema de Dios desde un punto de vista estrictamente filosófico. Pero, eso sí, cuando los hombres se deciden a afrontar la reflexión filosófica sobre Dios, no pueden ignorar el conocimiento espontáneo y prerreflexivo de la humanidad en el campo religioso. Es precisamente a partir de esa vivencia espontánea como, en la mayoría de los casos, los hombres preparados para ello empiezan a sentir la necesidad de cuestionarse filosóficamente el tema de Dios. Han descubierto a Dios espontáneamente y en un clima de vivencia religiosa y después quieren verificar si esa hipótesis de Dios supera la prueba de la reflexión filosófica sistemática.

El problema filosófico de Dios es posterior a la experiencia religiosa. «No hay necesidad de haber resuelto ninguna cuestión metafísica para vivir, si cabe la expresión, metafísicamente»¹⁷. El hombre puede resolver el problema de su trascendencia, religiosamente, sin necesidad de ser filósofo. Pero lo que no cabe duda es que sin someter la vivencia religiosa a la reflexión sistemática de la filosofía, la religión no puede pasar del estadio espontáneo al crítico y es precisamente la actitud crítica lo que hace que la vivencia religiosa sea adulta y responsable desde el punto de vista intelectual. Ahora, eso sí, esta explicación consciente y sistemática de la religión a nivel filosófico debe alimentarse constantemente de la religiosidad espontánea y vivencial. Sin esa retroalimentación la filosofía de Dios se quedaría sin savia y terminaría por agotarse en una serie de vacíos discursos sin contacto con la realidad. Sólo el que habla con Dios existencialmente, puede después hablar de Dios, del Dios de verdad, del Dios que es y que está con nosotros. La filosofía en este sentido no es más que una explicitación de lo que intuye y vive el hombre de la calle, por sencillo e ignorante que sea.

Si el conocimiento espontáneo de Dios se debilita o desaparece, se mina la base sobre la que se apoya la eficacia de una justificación refleja de la existencia de Dios. Al fin y al cabo el conocimiento espontáneo es la manifestación primera y natural de la apertura del hombre a lo absoluto.

Creo interpretar rectamente a G. Marcel en su *Meditación sobre la prueba de la existencia de Dios* al atribuir la ineficacia de las pruebas para el hombre contemporáneo a una pérdida de la dimensión religiosa natural, presupuesto y condición vital del valor probativo de las mismas.

Efectivamente, las pruebas, nos dirá, son válidas, pero no convincentes. Válidas, porque su estructura lógica es perfecta, por lo menos cuando están bien elaboradas y alcanzan el verdadero subsuelo metafísico. Sin embargo, y ésta es la paradoja, son ineficaces para el hombre típicamente contemporáneo. Y por tal, hemos de entender el hombre en quien ha hecho presa una crisis de la metafísica, que ha preparado poco a poco una pérdida de sentido del ser. A lo cual han contribuido también sus nuevas condiciones de vida, de las que no es ajena la visión de un mundo cada vez más autónomamente explicado desde la vertiente científica.

No es extraño que sobre este suelo metafísico tan agrietado no encuentren apoyo las vías de justificación racional de la existencia de Dios.

A la hora de dirigirnos al hombre contemporáneo con intención de hablarle del tema de Dios habremos de tener muy en cuenta su situación determinada, y procurar un punto de partida afín a su sensibilidad, desde el que sea posible una reflexión encaminada a hacer más accesible la vía hacia la trascendencia¹⁸.

Lo que el hombre moderno tendrá que aceptar un día u otro es que no basta la ciencia experimental para conocer la realidad. Hace falta también la filosofía. No es suficiente conocer y analizar las relaciones concatenadas que hay entre algo y algo, entre esta y la otra realidad inmanentes del mundo. Es necesario también estudiar en profundidad las relaciones trascendentales que existen entre la nada, el algo y el todo.

No está irrefutablemente demostrado que real es sólo el fenómeno o el hecho de experiencia y que el conocimiento humano se limita al mundo de los fenómenos experimentales.

Además de la experiencia sensible y observable desde fuera, existe otro tipo de experiencia más profunda y quizás más verdadera en cierto sentido, que afecta al hombre en su globalidad existencial. Y esa experiencia es precisamente la que constituye el objeto de la filosofía. Reducir la filosofía a la ciencia y a la historia es negar la existencia de la filosofía como filosofía. De ser así, la filosofía se detendría «más acá» de la filosofía verdadera y propia, es decir, se detendría donde concluye la ciencia y donde debería comenzar precisamente la filosofía.

El agnosticismo ateo no se atreve a dar el paso que separa a la ciencia de la filosofía. Tiene vértigo. Le da miedo asomarse a lo

17. M. Blondel, *L'action*, Paris 1893, 353.

18. J. M. Isasi, *Aproximación de la razón humana a Dios*, en *Dios-Ateísmo*, III Semana de teología Universidad de Deusto, Bilbao 1968, 379-390.

hondo del abismo y prefiere pararse en las causas penúltimas (ciencia) sin avanzar hasta la causa última (metafísica). Puede ser cuestión de timidez, pero también puede ser miedo. Bacon lo atribuye a superficialidad¹⁹. Y Pascal piensa que es una especie de bloqueo que le impide al hombre llegar al fondo de las cosas²⁰.

Pero ¿tiene la razón derecho a pararse a mitad de camino? La razón puede negarse a llegar al fondo de las cosas, sólo si se hace violencia a sí misma. De por sí ella seguiría marchando hacia adelante hasta llegar al límite de las preguntas y respuestas. Nada ni nadie puede frenar la inmensa curiosidad del «homo sapiens». Cuando el hombre se detiene es simplemente porque tiene miedo a las consecuencias del descubrimiento o porque se encuentra cansado y atado a una serie de compromisos que le impiden afrontar la realidad hasta el fondo. En general no es la razón la que nos cierra el paso a Dios, sino las falsas racionalizaciones que el hombre se hace para sacarle el bulto a la trascendencia. Ante el que busca a Dios con todas sus fuerzas y poniendo en juego todos los recursos de su inteligencia, como Unamuno, no cabe sino el máximo respeto. Pero, si alguien se cierra *a priori* al planteamiento de la existencia de Dios, no será nunca para ser fiel a las exigencias de la razón, sino todo lo contrario. Nunca la razón nos pedirá que demos carpetazo al tema de Dios. Se negaría a sí misma. La vocación del intelecto es precisamente hurgar y hurgar en la realidad hasta encontrar el fondo de todo, su última explicación.

En este sentido, e íntimamente relacionada con la concatenación nada-algo-todo, está la otra concatenación trascendental ayer-hoy-mañana hasta el límite de su desenvolvimiento lineal. La película «El año pasado en Marienbad» lo puso increíblemente de relieve.

En el interior de un gran palacio con mármoles y dorados, con estatuas y con criados de rígidas actitudes, evoluciona una multitud anónima, rica, ociosa, que observa con seriedad, pero sin pasión, las reglas estrictas de los juegos de azar, del baile, de la conversación mundana o del tipo de pistola.

Dentro de este mundo cerrado, asfixiante, hombres y cosas parecen prendidos por el mismo encanto, como en estos sueños en que uno se siente como guiado por un orden fatal del que sería absurdo intentar modificar el menor detalle o intentar huir.

Un desconocido vaga de sala en sala —ora llenas de una multitud enervada, ora desiertas—, franquea puertas monumentales transitadas por interminables corredores. Su oído registra jirones de frases cogidas aquí y allí; su vista se pasea indolentemente, pero vuelve una y

otra vez sobre una mujer joven, bella, prisionera (puede que todavía con vida) de esa jaula dorada.

Y lo que parecía imposible lograr en este laberinto en que el tiempo figura como abolido, se lo ofrece él gentilmente. Le brinda un pasado y un porvenir: la libertad. Le dice que ellos se han encontrado ya anteriormente, que se han amado y que él ha venido a este encuentro citado por ella.

El desconocido, ¿es un banal seductor?, ¿es un loco? o ¿acaso se ha confundido de cara? La mujer principia tomándolo como un juego, un juego del que es preciso conocer las reglas. Pero el desconocido no ríe. Obstinado y grave, sigue con su historia pretérita que va desvelando poco a poco, insistiendo, presentando nuevas pruebas. Y la joven, lentamente, y a su despecho, cede terreno... Asustada, se resiste. No quiere este mundo falso, pero tranquilo en que se halla, al que está acostumbrada y que comparte con otro hombre que quizás es su marido.

Pero la historia del desconocido toma cuerpo más y más irresistiblemente, y después de algunas dudas, algunas falsas pistas pronto abandonadas, se convierte en un hecho acongojante, presente, verdadero. El presente y el pasado se han unido y confundido, y la tensión creciente entre los tres protagonistas crea en la mente de la heroína fantasmas de tragedia.

Después de una última tentativa para librarse del acoso, es la aceptación de ser lo que el desconocido afirma. Y marchar con él hacia lo desconocido..., el amor, la poesía, la libertad... o quizás la muerte.

Lo más importante de este trascendental film de Alain Resnais no son las peripecias de la narración, sino el hecho tremendo, acongojante y al mismo tiempo liberador de tener que abrirse al pasado, al presente y al futuro, como una realidad vital que los implica y entrelaza entre sí.

Gracias a esta apertura, los protagonistas, que en un momento son verdaderas estatuas rígidas en un castillo barroco de Baviera donde todo es artificial y pastiche, logran ser ellos mismos y liberarse de una dimensión superficial de la existencia. Vivirán así el presente, como un recuerdo del pasado y como un proyecto de futuro, que probablemente no llegó a ser, porque la muerte se puso por medio. El hombre llegará únicamente a ser él mismo, con todas las posibilidades de trascendencia que alberga en sí mismo, si se salta las barreras del hoy, para encuadrarse en esa galopante concatenación que nos lleva del ayer al mañana, de la nada al todo.

19. F. Bacon, *De dignit. et aug. scient.* 1, 1, c. 1, 5.

20. Pascal, *Pensées*, sect III. 225.

1. Reflexión popular (mito)

La concatenación trascendental nada-algo-todo puede hacerse de un modo popular y simbólico, por medio del mito, o de un modo sistemático y reflexivo.

a) Naturaleza del mito

Mito es el relato simbólico de algo que sucedió en el principio y que es base de la realidad cósmica y de la existencia humana.

En cuanto relato, el mito se encuadra, por su forma externa, en el género de la literatura narrativa, como la saga, la leyenda, el cuento y como la historia. Esas especies narrativas parten generalmente de algo histórico —un acontecimiento, un personaje— y no tienen el simbolismo y la ejemplaridad que tiene el mito.

El mito refiere algo que sucedió en el principio y que es el objeto propio del mito, gira en torno a temas cruciales, de suprema importancia, como la creación, el orden y la vida del cosmos, la condición del hombre en la existencia, su principio, su vida, su muerte, su destino.

La razón de ser del acontecimiento mítico es el servir de base a la realidad cósmica y a la existencia humana. Por base se entiende el fundamento, el principio, la «arjé». Mito es, por ello, la ciencia de los orígenes, de la esencia que se realiza en la existencia. En esto se distingue el mito de la etiología, que es la explicación de la causa inmediata, del orden de la racionalidad y de la ciencia.

Las diversas teorías que estiman el mito creación irracional de la imaginación y el sentimiento, o mera proyección de experiencias subjetivas y elucubración sobre ellas, o, en suma, que le niegan capacidad de alcanzar lo objetivo, son producto de un punto de vista racionalista, desde el cual no se llega a comprender la esencia del mito.

El creador del mito no está en un estadio pre-lógico de evolución mental, en conciencia semi-lúcida. En el mito mismo hay expresión del pensar lógico. Pero no es tampoco su actitud la del pensador o del filósofo. Es la del hombre cabal que reacciona ante las realidades observadas con sentimiento, imaginación e inteligencia, o con todo su ser indivisible. Partiendo de la observación sencilla de la naturaleza, de la realidad en su apariencia, es capaz de captar a su modo, intuitivamente, lo invisible de esa misma realidad o su misma esencia.

Al mito se revela una estructura de esa realidad, que no es alcanzable ni expresable por otros medios de aprehensión. En él se superan los bordes de lo empírico y se toca, intuyendo y sintiendo, la realidad ulterior, básica, suprema. Es una realidad que ha echado raíces en todo lo que existe y, en concreto, en el fondo del interior humano, pero que existe plenamente, objetivamente, fuera.

Es la misma realidad trascendente, el mundo del orden divino, el que se despliega y se revela en el mito. Este orden fundamental se sabe que existe, pues se le ve manifestarse en lo empírico. El mito entra en contacto con él y lo revela.

Quizá no hay otro lenguaje que tenga la audacia y la capacidad de llegar hasta ese fondo. Por eso las religiones de tipo no mítico tienen que acudir a éste para expresarse en ese campo. Así la Biblia para hablar de los orígenes o de la escatología, dos campos en los que no es posible moverse con el lenguaje de la historia. La realidad total es alcanzable en modo semejante en todas las religiones. Pero eso no es identificar mito y religión. Las religiones de tipo mítico se sirven en parte de éste, pero tienen en su conjunto otra dinámica, como veremos

luego con la historia sagrada. En todo caso, la realidad suprema que se contacta por el mito es esa realidad de orden religioso, supra-racional y supra-histórica, fundamento y principio de todo lo existente.

La función vital del mito arranca de su querer ser la explicación *in radice* de la realidad cósmica o el descubrimiento de la esencia de donde parte la existencia. El orden cósmico existente y el orden social, político, religioso, en que el hombre vive, es la copia existencial del orden esencial, arquetipal, descubierto en el mito. El acontecimiento mítico es el que crea el precedente y sirve de modelo. El mito es atemporal: el acontecimiento por él referido tuvo lugar fuera del tiempo existencial; su tiempo es arquetipal. Por eso mismo el mito es ejemplar, es decir, sirve de modelo a toda realización ulterior del arquetipo.

La verdad propia del mito no es del orden de la ciencia, ni del de la historia, ni del de la filosofía. El mito es ciencia sagrada, y su verdad es, por lo tanto, de orden religioso. El que busque en él otra verdad encontrará el mito en descubierto, o, si descubre verdad, no será la que corresponde a su objetivo. La verdad consiste en la conexión del lenguaje simbólico con la realidad objetiva, supra-empírica, que hay detrás del mundo fenomenal. Por esa conexión el mito da razón del sentido de la vida, o sea, de su continuidad y unidad.

El racionalismo llamará a esa experiencia intrínsecamente subjetiva. Si el racionalismo tiene la exclusiva de alcanzar la objetividad, entonces la verdad del mito se queda al desnudo, pues su objetividad no es empírica ni racionalmente demostrable. Pero la misma verdad religiosa que es la propia del mito es la que percibe también la religión no mítica. El mito con su lenguaje simbólico llega a dar expresión a la experiencia de la realidad suprema, que es objeto de experiencia en toda religión. Esta verdad no es controlable por criterios empíricos. Estos pueden hacer sobre ella juicio de esencia, pero no juicio de existencia, el cual es confesional. Este juicio puede tan sólo hacerlo el que está dentro del mito o lo vive como su propia historia»²¹.

Esto vale ciertamente para las religiones míticas en que lo religioso es por esencia mítico, pero pensamos que no puede aplicarse tal cual a las religiones no míticas como la judeo-cristiana en que los mitos son meros signos de expresión. Lo esencial del judeo-cristianismo es fundamentalmente histórico. Si los judíos se decidieron a seguir a Yahvé y a pactar con él fue porque en un momento determinado de su historia Dios irrumpió en medio de ellos y ellos tomaron conciencia —constataron— la verdad del hecho. Y lo mismo podemos decir de los cristianos. Jamás el grupo de seguidores de Jesús se hubiera organizado como comunidad después de la muerte del Señor si Jesús no hubiese resucitado realmente de los muertos y los primeros cristianos no hubiesen constatado este hecho que después fueron anunciando en su calidad de testigos oculares y fehacientes.

21. A. González, *Naturaleza, historia y religión*, Madrid 1969, 12-19; cf. R. Caillois, *Le mythe et l'homme*, Paris 1958; L. Cencillo, *Mito. Semántica y realidad*, Madrid 1970; Varios, *Les religions populaires*, Quebec 1972; L. Maldonado, *Religiosidad popular*, Madrid 1975.

b) *Demitificación racionalista*

Con el tiempo, sobre todo en la edad media, el mito corre el peligro de esclerosarse. Se toman al pie de la letra las expresiones simbólicas de la Biblia y lo que no era sino una reflexión popular del misterio se convierte en material histórico-científico y filosófico, con lo cual se falsea radicalmente el sentido del mito y de lo que el mito simbolizaba como género literario.

El racionalismo cae en el extremo contrario. El mito no es una expresión pre-científica del misterio, sino el modo de conocimiento de quienes no han llegado todavía a captar la verdad de las cosas. Mito, según esto, sería igual a desconocimiento e ignorancia. Por eso sería necesario hacer una radical demitificación de la historia.

En este sentido Bultmann ha llevado al extremo el proceso de demitificación. Y ha querido reducir de una vez para siempre el misterio a la racionalidad, lo que es a todas luces exagerado. Sin quitar nada al papel de la razón en el conocimiento de la realidad, hoy estamos cada vez más convencidos que el misterio desborda los moldes de la pura racionalidad y que necesita expresarse en categorías míticas. No hay por qué destruir los mitos con un proceso de demitificación exagerada. Lo que hay que hacer es devolver a los mitos primitivos su original transparencia, por ejemplo, en los mitos de los primeros once capítulos del Génesis y hasta hemos de tener la suficiente imaginación creadora para inventar nuevos mitos más de acuerdo con la mentalidad del hombre moderno y como presagios de la nueva era industrial que se nos viene encima.

2. *Reflexión sistemática*

Grecia ha sido la inventora de la reflexión sistemática o filosófica. Nadie como sus grandes filósofos ha puesto de relieve la concatenación de la causa y el efecto, el fin y los medios, el ayer, hoy y mañana y sobre todo la nada, el algo y el todo.

Pero desde Sócrates, Platón y Aristóteles ha llovido mucho en filosofía y, aunque ha habido grandes filósofos en el mundo occidental: San Agustín, Averroes, Maimónides, Santo Tomás, F. Suárez, Espinosa, Descartes, Kant, Fichte, Hegel... etc., sin embargo asistimos hoy a una verdadera crisis de la filosofía. No sólo porque unas filosofías se destruyen a las otras lo que en parte ocurre también con las teorías científicas en «permanente estado de revolución»²², sino

22. T. S. Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas*, México 1977; cf. G. W. Hegel, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, Madrid 1970.

sobre todo porque después de Hegel, son cada vez más los pensadores que niegan la filosofía, es decir, la concatenación entre la nada, el algo y el todo. Muchos piensan que esta concatenación es imposible y que hemos de contentarnos, humildemente, con las correlaciones que existen entre algo y algo dentro de nuestro mundo experimental²³.

Pero, sin embargo, no hay fuerza humana capaz de frenar la curiosidad del hombre, sobre todo en el mundo occidental judeocristiano, habituado desde sus orígenes a otear en el horizonte de lo nuevo y enigmático.

Lo mismo que en el siglo XVI los grandes descubridores no se arredraron por ninguna dificultad y se lanzaron indómitamente al descubrimiento de tierras y mares lejanos y ahora, apenas superada la actual crisis económica, el hombre continuará la conquista del espacio, igual ocurrirá con la filosofía.

Ningún hombre inquieto —y los hay, como X. Zubiri en España— resistirá la tentación de asomarse más allá de la frontera del algo inmanente y experimentable en que estamos sumergidos para otear hacia atrás la nada preexistente a este mundo que empieza a expandirse hace unos dieciséis mil millones de años, y el todo o plenitud final hacia el que tienden las ensoñaciones utópicas.

a) *Deducción metafísica*

1) Pruebas de la existencia de Dios

Rechazo de las pruebas

Desde hace tiempo las pruebas tradicionales de la existencia de Dios han sido sometidas a una fuerte crítica. G. Marcel las encuentra insuficientes y el teólogo católico inglés A. Kenny llegó al extremo de abandonar el catolicismo tras de una obra titulada *The five ways* (las cinco vías), en la que pretende desvirtuar por completo las famosas pruebas de la existencia de Dios elaboradas por Santo Tomás a partir de Aristóteles.

La idea de que es imposible probar filosóficamente la existencia de Dios se ha extendido ampliamente entre los agnósticos y neopositivistas de nuestro tiempo. F. Copleston, en un diálogo apasionado con B. Russell, reacciona enérgicamente contra este presupuesto apriorístico.

Resumo mi posición, dice. He defendido dos cosas. Primeramente que la existencia de Dios puede probarse filosóficamente por un argumento metafísico; segun-

23. J. Ferrater Mora, *La filosofía actual*, Madrid 1973.

do, que sólo la existencia de Dios da sentido a la experiencia moral y a la experiencia religiosa. Su teoría (la de Russell), explica la obligación moral con razones especiosas, destruyendo en realidad su contenido y una explicación así no es explicación. En cuanto al argumento, estamos aparentemente de acuerdo en que lo que llamamos mundo consta simplemente de seres contingentes, es decir, de seres ninguno de los cuales puede dar razón de su propia existencia. Usted dice que la serie de hechos no necesita ninguna explicación; yo digo que, si no hubiese un ser necesario —ser que deba existir y no pueda no-existir— nada existiría. La infinidad de series de seres contingentes, aunque se probase, no vendría al caso. Existe ciertamente algo; por consiguiente debe haber algo que explique este hecho, un ser que esté fuera de la serie de los seres contingentes. Si usted hubiese admitido esto, entonces podríamos haber discutido si este ser es personal, bueno... etc. En el punto actualmente discutido —si hay o no un ser necesario— creo estar de acuerdo con la mayoría de los filósofos clásicos. Usted defiende, según creo, que los seres contingentes están simplemente ahí, y que yo no estoy justificado para proponer la cuestión de la explicación de su existencia. Pero me gustaría notar que esta proposición no puede comprobarse por un análisis lógico. Representa una filosofía que necesita una prueba de ella misma. Creo que hemos llegado a un punto muerto, porque nuestras ideas de la filosofía son radicalmente diferentes.

Me parece que lo que yo llamo una parte de la filosofía, usted lo llama el todo, al menos en cuanto a la filosofía racional. Me parece a mí, si ha de perdonarme que me exprese así, que al lado de su propio sistema lógico, que usted llama moderno, en oposición a la lógica anticuada (adjetivo tendencioso) —mantiene usted una filosofía que no puede ser justificada por análisis lógico.

Después de todo, el problema de la existencia de Dios es un problema existencial, mientras que el análisis lógico no trata directamente con problemas de existencia. Por eso me parece a mí que establecer que los términos relativos a un grupo de problemas son sin sentido por no requerirse para tratar otro grupo de problemas, es establecer desde el principio la naturaleza y extensión de la filosofía, y esto es en sí mismo un acto filosófico que necesita justificación²⁴.

Lutero y el rechazo de las pruebas

En realidad, este rechazo de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios se remonta a Lutero y a su concepción pesimista del hombre y de sus obras, tanto a nivel de razón, como de voluntad. Esta concepción ha llegado hasta nuestros días a través de los pensadores protestantes, especialmente Kant, y ha explotado con el agnosticismo y neopositivismo actual.

Por eso nos parece oportuno adentrarnos en el pensamiento de Lutero, si queremos llegar a la raíz de este problema trascendental para el tema que estamos estudiando.

El tema de las pruebas de la existencia de Dios está relacionado en Lutero con su «teología de la cruz». Esta expresión la emplea Lutero por primera vez en 1518, en la disputa de Heidelberg, para concretar

24. F. Copleston, *El ateísmo en nuestro tiempo*, Barcelona 1967, 269; cf. B. Russell, *Religión y ciencia*, México 1965.

el conocimiento reformador del evangelio, frente a la «teología de la gloria» típica de la sociedad eclesial en la edad media.

Para ello Lutero se apoya en Pablo. Hay que llegar al conocimiento de Dios a partir de la pasión y muerte de Jesús y no apoyándonos en nuestras propias fuerzas, como si el conocimiento de Dios fuese un producto de la creación y de la historia. El hombre es radicalmente pecador, está empecatado hasta en su raíz, aunque ha sido creado a la imagen y semejanza de Dios. Es un verdadero monstruo. Y cuanto haga, prescindiendo de Dios, por auparse a sí mismo, no servirá sino para aumentar su monstruosidad.

La teología de la cruz sirve para destruir en nosotros el falso dios humanista en que querriamos convertirnos y nos ayuda a tomar conciencia de lo solos que estamos y de lo miserables que somos.

El conocimiento de la cruz enfrenta a un Dios que se hace hombre y que por amor al hombre da la vida por nosotros, y un hombre que pretende absurdamente hacerse Dios. Este doloroso enfrentamiento nos permite destruir nuestra autodestrucción. Hay que tener la valentía, igual que Pablo, de oponerse a la sabiduría de este mundo con la locura de la cruz²⁵. Igualmente hay que contraponer la moral de la autoafirmación, con el escándalo de la cruz. No lograremos salvarnos a base de nuestras propias obras, sino gracias a la obra de Dios, que se anonada en la cruz.

La teología de la cruz, según Lutero, libera al hombre de su innata arrogancia, que le hace creerse más de lo que es, un falso dios en la tierra, con lo que no logra sino poner de relieve, de un modo trágicamente ridículo, su desconmensurable monstruosidad.

Lutero elabora su teología de la cruz como base de una teología crítica «reformadora». La teología luterana de la cruz no es un capítulo más de la teología en general, sino una característica de toda la teología cristiana, que debe afectar a todas sus partes y al estudio de cada cuestión en particular. Toda teología tiene que hacer suya la causa de Dios y no puede colaborar a una falsa divinización del hombre. El hombre no tiene más futuro que reconocer ante Dios su radical empecatamiento. Esta es la única salida que tiene, si quiere sobrevivir: reconocerse tal cual es y aceptarse con absoluta humildad, poniendo toda su confianza en Dios y nada más que en Dios.

Lutero no sólo tuvo que enfrentarse con la «teología de la gloria» de la tradición eclesial medieval. También se opuso y, por cierto, frontalmente, con el naciente humanismo moderno de Erasmo, con quien se enfrentó polémicamente en 1525. También entonces, como en el caso de la teología tradicional, Lutero acudió a su concepto de

25. 1 Cor 1, 25-31.

«teología de la cruz», aunque con poco éxito. El humanismo erasmiano siguió infiltrándose en el protestantismo con ayuda de Melancthon, lo mismo que logró hacer entre los católicos por medio del español L. Vives y otros humanistas de la época. Gracias precisamente a esta infiltración y a la concepción calvinista de las relaciones entre riqueza y predestinación, surge la ética protestante del rendimiento, que tan acertadamente ha estudiado M. Weber, como anteriormente hemos expuesto²⁶.

Mientras que la teología de la cruz en la tardía edad media fue expresión de la mística del dolor, Lutero la emplea como nuevo principio teológico de conocimiento. La disputa de Heidelberg el 26 de abril de 1518 fue una conferencia teológica regular del capítulo de la orden de los agustinos ermitaños. Lutero expuso su nuevo principio teológico de conocimiento enlazando con la exégesis del salmo 22. Luego tuvo que marchar a Worms. La *theologia crucis* se halla, pues, en el punto culminante de su «decisión reformadora», representando su base teórica. Pues Lutero entiende la cruz de Cristo de modo totalmente místico, como protesta de Dios contra el mal uso de su nombre puesto al servicio de la coronación religiosa de la humana sabiduría, la humana eficiencia y el imperio cristiano de la sociedad eclesiástica medieval, y en favor de la libertad de la fe. Tesis 19. «Con razón se llama teólogo no a aquél que descubre y comprende la esencia verdadera de Dios mediante sus obras. Esto se ve claro en aquellos que fueron teólogos de esa manera, y, sin embargo, el apóstol los llama en Romanos 1, 28, “necios”. La invisible esencia de Dios es su fuerza».

La vía del conocimiento que critica Lutero es la de la *theologia naturalis* según el *Comentario a las Sentencias* de P. Lombardo.

Este método parte, según la tesis 19 de Lutero, de las obras de Dios —«ea quae facta sunt»—, concluyendo de los efectos a la causa, de las obras al autor de la obra, llegando mediante una conclusión al conocimiento indirecto de la esencia invisible de Dios: su fuerza, divinidad, sabiduría y justicia. Pablo había dicho de los gentiles en Romanos 1, 19-20: «Pues lo que se sabe de Dios, les está manifiesto, pues él se lo ha revelado, para que por las obras, o sea, por la creación del mundo, se vea la esencia invisible de Dios, su fuerza y divinidad». P. Lombardo dio a este conocimiento natural de Dios la siguiente forma: «El hombre descubre al Creador en lo creado del mundo, gracias a la excelencia con que sobresale de entre todas las creaturas y gracias a su coincidencia con todo lo creado²⁷.

En primer lugar, aquí está presente la antigua tradición estoica: a) El cosmos está gobernado por el logos divino, correspondiendo en su racionalidad a la misma esencia divina. b) A todos los hombres les son connaturales los gérmenes de la razón. Si el hombre conoce con la ayuda de sus ideas congénitas, con su razón, la racionalidad del cosmos (lo igual es conocido por lo igual), llega a una vida conforme con la naturaleza²⁸. Más, si la naturaleza (*physis*) corresponde a Dios y es, incluso divina, el hombre llega a una vida correspondiente a Dios a base de una que esté de acuerdo con la naturaleza y la razón. La formulación cristiano-teológica de Lombardo deshace, es cierto, el panteísmo estoico y el panracionalismo, introduciendo la diferencia entre el Creador y las creaturas, pero supera la

26. J. Moltmann, *o. c.*, 107-112.

27. Pedro Lombardo, *Sent. disp.*, 3, 1.

28. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, VII, 88.

diferencia mediante la *analogia entis* entre la creación y su creador. Su formulación se sigue aferrando a la «excellentia» del hombre frente a todas las demás creaturas y a su «convenientia» con ellas. La contemplación inteligible sube mediante una conclusión, de lo visible a lo invisible, de lo múltiple a lo uno, de las realidades al autor de ellas. Esta vía de conocimiento es la base de todas las pruebas cosmológicas sobre Dios. Hegel dijo: «El punto de partida de estas pruebas es la finitud, pero ésta tiene varias finalidades en sí, por lo cual hay varias pruebas»²⁹.

El punto de arranque de las cinco vías para conocer a Dios, según Tomás de Aquino, es la percepción del movimiento, el efecto, el ser posible, el finito, el ordenado³⁰. El método lo constituye la conclusión. El presupuesto ontológico para ella es la relación óptica entre movimiento y motor, efecto y causa, entre posible y necesario, finito e infinito, así como entre el ser ordenado y su ordenador racional. Tiene que haber una comunión en el ser (*analogia entis*), entre efecto y causa etc., pues de lo contrario no sería posible la lógica de la consecuencia.

Las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios presuponen un Dios revelado y manifiesto indirectamente por sus obras. Por eso concluyen de «ea que facta sunt» hasta llegar al ser invisible de Dios. Este proceso conclusivo no es problemático, sino preciso. Sin duda que su presupuesto es cuestionable, es decir, el que todo lo que existe corresponda a Dios, relacionándose con su ser mediante analogías esenciales. La lógica conclusiva lo que hace, en realidad, es únicamente llevar estas correspondencias esenciales al campo del conocimiento.

Cuando Tomás, siguiendo las cinco vías de este conocimiento conclusivo, llega al «último», después de lo cual ya no hay más que preguntar, a la «causa prima», al «primun movens», al «ens per se necessarium» y al «maxime ens», entonces se expresa así «et hoc omnes intelligunt Deum», es decir, él se imagina un último primero, absoluto, incondicional y definitivo a causa del concepto del mundo en su totalidad. Entonces a Dios no se le piensa por sí mismo sino a causa del otro, por razón del ser finito.

Tesis 20. «Puesto que los hombres malusan el conocimiento de Dios basado en sus obras, quiso Dios por su parte que se le conozca por los sufrimientos, y quiso, por lo mismo rechazar tal sabiduría de lo invisible mediante una sabiduría de lo visible, de modo que aquellos que adoran a Dios, como él se revela en sus obras, lo tengan que adorar como aquél que está oculto en los sufrimientos³¹. Por tanto, en Cristo crucificado se halla la verdadera teología y conocimiento de Dios. Lutero no niega la posibilidad del conocimiento natural de Dios, pero sí su realidad. Lo niega basándose en 1 Corintios 1, 21: «Puesto que los hombres, de hecho, no conocieron a Dios por la creación —sino que mudaron la verdad en la mentira del culto a los ídolos— por eso plugo a Dios salvar por una predicación necia (la del crucificado) a los que creen en ella».

Potencialmente el conocimiento natural de Dios le está abierto al hombre, pero de hecho lo malusa en interés de autoexaltación y autotodivinidad. Lo mismo que malusa sus obras para la autojustificación.

Sin duda, es posible un conocimiento indirecto de Dios a través de las obras, pero sólo en la cruz de Cristo se hace visible la esencia de Dios y es directamente reconocible. Si allí se mira, por así decirlo, solo a sus manos, aquí se fija uno en su corazón.

29. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, Madrid 1970.

30. Santo Tomás, *Suma teológica* I, 2, 3.

31. 1 Cor 1, 21.

Tesis 21. Por eso se dice en la tesis 21: «El teólogo de la gloria llama a lo malo bueno y a lo bueno malo. El teólogo de la cruz llama a las cosas por su verdadero nombre».

El teólogo de la gloria, que no es otro que el «hombre natural», busca obras, triunfos, considerando, por ello, como excelso y edificante el conocimiento de un Dios omnipotente que actúa desde la eternidad. El teólogo de la cruz, por el contrario, que no es otro que el creyente, llega al autoconocimiento, donde reconoce a Dios en su humanidad despreciada, dando a las cosas humanas el nombre de su verdadero ser, sin guiarse por las imágenes de sus bellas apariencias. No las llama como ellas quieren ser por miedo a no ser, sino como son aceptadas por el amor de Dios ilimitadamente sufriente³².

Para casi todos los teólogos protestantes después de Lutero y especialmente después de Kant y para algunos teólogos católicos de nuestro tiempo, como H. Küng, no existe una demostración puramente racional de la existencia de Dios. En todos los argumentos tomados de la experiencia, a *posteriori*, siempre cabe preguntarse si realmente realizan el paso de lo visible a lo invisible, a la trascendencia, más allá de lo que estamos experimentando. Tanto las diversas variantes del argumento cosmológico (Dios como causa eficiente del mundo), como las distintas formas del argumento teleológico (Dios fin de todo lo existente), no excluyen la duda de si tales pruebas realmente llegan a una causa o fin últimos no identificables con el yo, la sociedad o el mundo; es decir, no sabemos si excluyen o no un proceso hasta el infinito de algo en algo, sin llegar nunca a un todo absoluto y trascendente.

La creencia en Dios no puede ser demostrada, según esto, al hombre prescindiendo de los componentes existenciales. No hay una demostración puramente racional de la existencia de Dios, que pueda convencer a todos, como ocurre, en cambio, con la experiencia de las cosas y fenómenos humanos. Sea cual sea el pensamiento del concilio Vaticano I, cuando habla de la posibilidad del conocimiento racional de Dios, el hecho es que las pruebas de la existencia de Dios en la práctica no resultan convincentes para todos. Ni uno solo de tales argumentos o pruebas es aceptado universalmente por nuestros contemporáneos³³.

Recuperación crítica de las pruebas

Sin embargo no tenemos por qué tirar atropelladamente la toalla, como si la razón no pudiera hacer nada para demostrar la existencia de Dios. El concilio Vaticano I fue tajante a este respecto. Y son

32. J. Moltmann, *o. c.*, 288-298.

33. H. Küng, *o. c.*, 727-728.

muchos los teólogos en este momento que empiezan a recuperar la confianza en el papel de la razón, después de un largo período de crisis.

Es cierto que el desarrollo espectacular de la ciencia en los últimos cien años ha llevado a muchos hombres de nuestro tiempo a hipertrofiar el papel de la ciencia experimental en detrimento de la filosofía y especialmente de la metafísica y esto, como no podía ser menos, ha afectado a la demostración racional de la existencia de Dios.

El método de la ciencia positiva actual contiene un elemento nuevo, substancialmente el único elemento nuevo, respecto del método de la ciencia especulativa física considerada por santo Tomás. Es el recurso a la experimentación entendida en un sentido amplio. Esta verificación experimental es la principal razón de la inapelabilidad de los resultados de las ciencias positivas y coloca a éstas desde un punto de vista científico y por razón de la seguridad de su certeza, en un nivel superior a la filosofía.

Ella influye, me parece, de una manera triple en la aceptación de las cinco vías como argumentos que racionalmente llevan al conocimiento de Dios. En primer lugar los éxitos alcanzados por las ciencias positivas son una causa importante de la actual crisis del racionalismo. Esta crisis en la forma actual será quizás exagerada y por tanto temporal, pero hace que la actitud misma de certeza, aun en el sentido de certeza moral o suficiente para la firmeza del conocimiento, sea ahora mucho más difícil de alcanzar que lo que era hace, por ejemplo, dos siglos. Así, por una razón que, aunque extrínseca a las cinco vías, es muy real, éstas dejan con mayor frecuencia de engendrar convicción.

En segundo lugar, la fuerza probativa de las cinco vías queda también debilitada, me parece, porque el método riguroso de las ciencias positivas ha puesto más de manifiesto, por lo menos en el nivel del científico medio, una debilidad relativa en la asunción de una objetividad trascendente en los principios metafísicos aplicados por la escolástica al concepto del ser. Y esta objetividad constituye la premisa mayor necesaria para todo salto de lo conocido en el mundo al Dios trascendente. En tercer lugar, para los que consideran las cinco vías o el poder explicativo de la ciencia superficialmente, también la premisa menor, a la que haya que aplicar el principio metafísico que lleva a Dios, les parece que queda debilitada. En efecto, parece que esta premisa menor tiene que contener necesariamente algo que no sabemos cómo explicárnoslo científicamente; algo que sugiere una explicación-trascendente al yo y al mundo; y que finalmente nos compele por la virtud misma de nuestra racionalidad y dinamismo, me atrevería a decir, por la misma voluntad de vivir y hacernos íntegramente nuestra existencia, nos compete, digo, a aplicar un principio trascendental y concluir la existencia de un trascendente. Ahora bien, los avances de la ciencia han sido tan espectaculares en estos últimos siglos y han explicado tantas cosas que antes parecían milagrosas, que fácilmente se extrapola a la consideración de que la ciencia lo puede explicar todo y que, avanzando el tiempo, irá en efecto explicando todos los fenómenos³⁴.

Las pruebas tradicionales de la existencia de Dios pueden ser sin duda alguna mejoradas, pero hay en ellas intuiciones perfectamente válidas.

34. A. Dou, *Ciencia, técnica y ateísmo*, en *Dios-ateísmo*, III Semana de teología Universidad de Deusto, Bilbao 1968, 94-95.

El punto de partida de las cinco vías es el ser mundano en cuanto realiza un determinado momento de ser. Según sea ese momento será diferente una vía de otra. En efecto, se puede partir del ser mundano en movimiento (primera vía), en cuanto constituye una serie de causas eficientes (segunda vía), como realidad de que en sí misma puede ser o no ser (tercera vía), en cuanto realiza un grado mayor o menor de perfección (cuarta vía) y en cuanto está ordenado a un fin (quinta vía).

En todas estas situaciones o desde todos estos puntos de vista el ser mundano se muestra radicalmente insuficiente. No tiene en sí mismo una explicación última de lo que realmente es. Por ejemplo, el ser contingente puede ser o no ser, luego, por sí mismo, no puede explicar su razón de ser. Ahora bien, como todo cuanto es, debe tener una razón suficiente de su ser, la razón humana no tiene más remedio que remontarse por encima de este mundo radicalmente contingente hasta llegar a ser un ser no contingente que tiene en sí mismo su razón de ser. Este ser trascendental debe dar razón del movimiento que hay en el mundo, y por eso el mismo no puede estar sometido al movimiento, debe ser un motor inmóvil. Debe explicar adecuadamente el último por qué de las cosas, dentro de una serie de causas que se apoyan unas en otras, por lo que debe ser la causa sin causa, o sea, la última causa de todo. Ha de explicar adecuadamente la existencia de los seres contingentes. Por eso debe existir necesariamente. Para hacer inteligible los diversos grados de perfección que hay en el mundo, este ser trascendental debe ser la perfección en cuanto tal, la suma perfección. Y para que este mundo pueda tender a un fin, que no se remite a ulteriores finalidades, el ser trascendente debe ser el último fin, la meta a la que el mundo tiene precisamente porque ese ser es al mismo tiempo el principio de todo y el que ha proyectado el mundo dándole un sentido definitivo.

El ascenso del mundo a Dios responde a una exigencia de racionalización adecuada y total en función del principio de «razón suficiente». Nada es y es lo que es sin una razón adecuada y suficiente. Todo ha de tener una razón que explique totalmente lo que es. Las soluciones medias no bastan. La razón humana es radicalmente inquieta y está abierta hasta que encuentra definitivamente el último sentido y explicación de todo.

El término de cada una de las cinco vías es Dios como última razón de todo, aunque según haya sido el punto del que hemos partido en la consideración del mundo, se presentará desde uno u otro aspecto. Y así puede ser considerado como motor inmóvil, causa incausada, ser necesario, perfección absoluta, ordenador último del universo.

La demostración de la existencia de Dios por medio de este análisis metafísico nos llevará, racionalmente, a identificar este ser trascendental con «lo que todo hombre entiende por Dios», como dice santo Tomás.

No cabe la menor duda que este análisis metafísico ofrece algunas dificultades. La consideración del mundo no plantea especiales problemas. En efecto, está claro que el mundo se mueve, que unos fenómenos dependen de otros, que los seres y el mundo en general son contingentes, es decir, que pueden ser o no ser, que nada hay perfecto ni acabado, y que todo parece estar sometido a un orden y responder a una especie de proyecto, sea el que sea y proceda de donde proceda. Las dificultades surgen en cuanto sometemos a crítica el proceso demostrativo que nos lleva a Dios y el término de ese proceso. Respecto al proceso demostrativo suele objetarse que el principio de causalidad no posee un valor metafísico-trascendente. Según Kant — y su influencia ha sido decisiva en este campo — el principio de causalidad es sólo aplicable a la experiencia intramundana. Esto, como dijimos antes, tiene un incuestionable origen en el pesimismo luterano y empieza a ser cuestionado por pensadores modernos más optimistas y que creen más en el poder de la razón humana para hacerse planteamientos radicales y llegar hasta el último porqué trascendental del ser.

Las objeciones respecto al término de la demostración de la existencia de Dios suelen ser las siguientes:

1. Toda demostración de la existencia de Dios llevaría consigo una objetivización de Dios y lo colocaría al lado del hombre, como una realidad mundana y no más allá del mundo y trascendiendo el mundo, con lo que Dios quedaría delimitado y dejaría de ser una realidad infinita.

En efecto, toda demostración de la existencia de Dios introduce a Dios en la serie de realidades mundanas, aunque se le considere su último eslabón. Y ello eliminaría la radical trascendencia de Dios para convertirse en un elemento más de la cadena.

2. Por otra parte, las demostraciones de la existencia de Dios de cuño tomista no serían capaces de llegar nunca, racionalmente, a probar que ese Dios que aparece al término de ellas es un ser personal, con quien el hombre puede y debe tener relaciones interpersonales. Parece que no pueden adoptarse actitudes de adoración, acción de gracias y súplica ante un ser que se presenta como el primer motor, la causa primera, el ser necesario, la perfección absoluta y el supremo ordenador.

En conclusión, se diría que no es posible llegar hasta Dios a partir de unos datos experimentales en que Dios no está previamente incluido ni ontológica ni cognoscitivamente.

Replanteamiento radical de las pruebas

Sin embargo, no se puede sin más descalificar el valor de las pruebas clásicas sobre la existencia de Dios. Es preciso para ello distinguir entre su configuración externa, o sea, la formulación de las mismas, y la intuición profunda que late dentro de ellas. Quizás a nivel de formulación habría que mejorarlas notablemente, pero la intuición que tiene de Dios es extraordinariamente positiva y aprovechable.

En primer lugar las pruebas de la existencia de Dios demuestran la necesidad que tiene el hombre de plantearse el tema de Dios. Es algo que no puede quedar pendiente y que todo hombre, que no quiere renunciar a pensar, ha de formularse antes o después. Nuestro mundo está amenazado por la nada. Si el cosmos y dentro de él el hombre constituyeran una realidad plenamente consistente en sí misma sin grietas ni fisuras, el hombre no tendría por qué plantearse el tema de Dios. Pero no es así. Hacemos agua por todas parte. El ser finito es en cuanto tal una interrogación.

Las pruebas de la existencia de Dios no son en este sentido sino la formulación discursiva de este interrogante radical que se hace el hombre a sí mismo en nombre suyo y del mundo en que vive. Un mundo amenazado desde su raíz por la nada no tiene más remedio que preguntarse por el ser absolutamente consistente en el que podría encontrar su apoyo fundamental y fundamentante.

Las pruebas de la existencia de Dios se presentan en forma discursiva, pero esto no quiere decir que partan de unos datos previos en los que Dios no se encuentra de alguna manera y no es ya presabido de algún modo por el hombre que se hace esta pregunta. Si no supiéramos nada de Dios, no preguntaríamos por él. Si nos planteamos el tema de la existencia de Dios, es porque de alguna manera ya tenemos una idea de él y esto, sencillamente, porque hay algo en lo más profundo de nosotros mismos que nos lleva a no identificarnos con nosotros mismos, a reaccionar enérgicamente contra la nada que nos amenaza y a buscar en nuestra finitud una bocanada de aire hecho de infinitud. Y todo eso sería imposible si de alguna manera no intuyésemos que existe el Ser con mayúscula, lo absoluto e infinito. Sólo quien intuye lo infinito, puede sentirse incómodo en lo finito. El animal vive satisfecho con lo que tiene y con lo que es. Por eso no progresa. En cambio, el hombre se siente «extraño» en su propio mundo y sobre todo se siente «extraño» a sí mismo. Y esto por la sencilla razón de que Dios está con él, abriéndole horizontes, posibilidades y radicales inquietudes, que sólo Dios puede satisfacer, como

decía san Agustín «inquieto está mi corazón hasta que descanse en ti».

Las pruebas de la existencia de Dios no hacen sino canalizar esta inquietud y darle forma discursiva. La concatenación lógico-metafísica: nada-algo-todo parte de una tremenda y maravillosa realidad. Dios —el Todo— nos ha sacado de la nada para hacernos algo, un algo capaz de pensar y de hacer concatenaciones lógicas. Nada pues, de extraño que cuando ese «algo» que somos nosotros, empezamos a pensar, nos decidimos a ello, nos sintamos empujados por la nada hacia el Todo del que venimos y hacia el que marchamos. Es, sin duda alguna, lo más lógico y seriamente metafísico que puede hacer el hombre.

El ateísmo es una afirmación del mundo y del hombre sin referencia alguna a lo trascendente. En este sentido el ateísmo, como teoría y práctica, se nos presenta como una opción de la superficialidad en cuanto que se negaría teórica y prácticamente a plantearse el tema de lo «último». El ateo se queda en lo inmediato y provisional. Le tiene miedo al menos-cero en la cuenta del mundo.

La pregunta decisiva que podemos hacer a los ateos es la de si lógicamente podemos *a priori* reducir de ese modo nuestro horizonte existencial. ¿Puede el hombre hacer este «recorte» de un modo razonable? ¿Un hombre fiel a lo real, puede sin más ni más decir que la realidad termina en lo finito y que es absolutamente imposible que lo finito esté abierto a lo infinito? ¿Es legítima —en nombre de la fidelidad a lo real— la alusión del mundo y del hombre a la trascendencia fundamentante?

Planteadas así la cuestión de Dios, deberá preguntarse si la experiencia humana —tal y como se encuentra en el conocimiento científico y en el comportamiento ético interpersonal— no implica realmente —como su condición de posibilidad— una afirmación de la realidad de Dios, de modo que una actitud científica, filosófico-reflexiva y ético-humanista es —por lo menos implícitamente— una actitud «religiosa», que la reflexión filosófica debe explicitar.

Respecto a toda fundamentación de la realidad de Dios, debe advertirse que tal fundamentación deberá ser accesible a todo hombre que cumpla las condiciones mínimas de atención reflexiva sobre la experiencia humana integral. La demostración de la realidad de Dios no podrá ser un saber esotérico, reservado a una clase privilegiada de hombres, precisamente porque Dios es lo absolutamente decisivo para todo hombre. Debe, sin embargo, distinguirse entre la fundamentación real de la afirmación de Dios (accesible a todo hombre) y su formulación y desarrollo estrictamente filosóficos.

Todo juicio científico quedaría en sí mismo disuelto, si no estuviese «asentado» en el ser-verdad.

El ateísmo, consecuentemente conducido, es la afirmación de la realidad humano-mundana en su pura actualidad fáctica, sin referencia alguna a una trascendencia «vertical», en que, en último término, estuviese fundamentada. La vida cognosciente de la razón ha mostrado ya una primera ruptura de esta facticidad

inmanente. Nos proponemos ahora poner de manifiesto que en las actuaciones práctico-humanistas de la razón humana aparece de manifiesto un momento de absolutividad irreductible a la mera facticidad existencial y que tal momento es manifestativo de la realidad de Dios de modo que hace posible la conciencia o vida religiosa.

La afirmación del otro es algo que simplemente debe ser: algo necesario con la necesidad del absoluto deber ser (nunca utilices a la otra persona como medio, sino siempre como fin en sí misma: Kant).

Ahora bien ¿qué es lo que hace posible esta afirmación absoluta del otro? Sólo se ven tres posibilidades: la pura decisión de mi libertad, la desnuda facticidad del otro y la afirmación del otro por el absoluto-Dios. Mi decisión de respetar-amar al otro es ciertamente libre y sólo tiene sentido si es libre, pero en la conciencia ética es vivida con un esencial momento restrictivo de mi libertad. Este momento restrictivo está localizado en la persona ajena desde donde me sale al encuentro como deber. El otro está ante mí como límite absoluto que no puedo ignorar. Y como exigencia absoluta que debo afirmar. La pura decisión de mi libertad tampoco justifica absolutamente —en su verdad— la (auto-) restricción que me he propuesto en el ámbito de mis relaciones interpersonales. La simple libertad de mi decisión justificaría igualmente una posible actitud y comportamiento de «desconsideración» y destrucción de la persona ajena. Ambas resoluciones pueden ser igualmente libres y coherentes consigo mismas y, por lo tanto, ambas estarían al mismo nivel ético humano.

Tampoco la desnuda realidad fáctica del otro, que simplemente está ahí frente a mí, puede dar razón del momento fenomenológico y autojustificativo de la afirmación absoluta interpersonal. Esta afirmación es vivida en la conciencia ética como algo que absolutamente debe ser, el paso de una realidad fáctica —mero «ser así» y «estar ahí»— nunca puede ser principio de un deber ser. El otro no es más que yo mismo. ¿Por qué limitarme ante él, incluso en contra de mis intereses o ideología? ¿Por qué no puedo servirme de él y utilizarlo como simple cosa u objeto? incluso, es posible que él no tenga ningún inconveniente de principio o reparo en que yo lo utilice, con tal que él reciba algo por este «servicio». Y sin embargo, yo no debo absolutamente aceptarlo en estas condiciones.

Si se quiere dar razón de la conciencia ética-interpersonal, será necesario, por lo tanto, ir más allá de mi espontaneidad libre y de la escueta facticidad del otro. La comunidad concreta de los hombres está «desbordada» por una posición y afirmación del hombre superior y trascendente al hombre mismo.

El absoluto, en cuanto principio sustentador y fundamentante de las relaciones interpersonales, no podrá ser algo neutro o impersonal. Y ello precisamente por ser principio de la absolutividad de las relaciones interpersonales. Podrá ser denominado persona o «super-persona» —en cuanto principio de la personalidad ética— pero en modo alguno podrá ser calificado según una «categoría» de realidad inferior a la personalidad.

Dios, en cuanto presencia que hace posible la vida humana, es trascendente por ser el principio del ser-hombre, e immanente precisamente por ser aquello por lo que el hombre se constituye como hombre³⁵.

Por difícil que sea, el hombre puede dar ese salto metafísico del algo al todo, que le permite remontarse de este mundo finito, del que formamos parte, hasta Dios.

35. J. Manzana, *La vida de la razón y la afirmación de Dios*, en *Dios-atéismo...*, 416-434.

Se ha impuesto ampliamente en este punto la concepción de Kant de que no hay ni puede haber pruebas de la existencia de Dios propiamente dichas, es decir, conclusiones de rigor lógico sobre la existencia de Dios. Si en la discusión sale a flote la cuestión de las pruebas de la existencia de Dios, el hecho se siente casi como anacrónico, se dan consiguientemente evasivas, o se declara con toda franqueza estar hoy día todo el mundo de acuerdo en que Dios no puede demostrarse, situación que contrasta paradójicamente con la enseñanza del concilio Vaticano I, sobre el conocimiento natural de Dios.

De hecho, si se sopesa la eficacia práctica de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, por ejemplo, su capacidad de reducir a la fe en Dios los descarriados en este punto por el influjo de la ciencia o la filosofía moderna, o devolver la seguridad de una firme convicción a los muchos que, por razón de ese mismo influjo o por experiencias concretas de su vida, dudan de Dios, las famosas pruebas se nos presentan como un instrumento tan extrañamente inoperante que no parece exagerado hablar de un fracaso formal. Y sin embargo, para todo el que lo mira más a fondo, es evidente que en la cuestión del conocimiento natural de Dios se trata de la verdadera legitimación de la fe en Dios. Y que, sin fundar racionalmente el teísmo, éste se convierte en un punto de vista irracional, de fondo sentimental o voluntarista, que se distingue con desventaja del materialismo ateo, que en gran parte se basa a la postre en consideraciones racionales.

Esta situación pone de manifiesto la importancia, y, a la par, la dificultad del problema. En su paradojismo suscita justamente la sospecha de que, en la manera tradicional de exponer las pruebas de la existencia de Dios, se han descuidado, cuando no pasado por alto, puntos de vista importantes, y que aquí radica probablemente una razón especial de la notoria falta de fuerza probatoria para el hombre moderno.

«De dónde proviene, según M. Scheler, que estas pruebas, que realmente no son difíciles ni complicadas, carezcan de fuerza probatoria para el hombre moderno?»³⁶.

Si se considera, dice Meurers, el fondo intelectual de las pruebas clásicas de la existencia de Dios, nos choca que tras una deducción lógica llevada hasta cierto punto, hallamos la frase «y todo el mundo entiende que esto es Dios». Se sigue claramente la deducción hasta su última posibilidad desde los datos de partida y luego se dice que en estos datos, sobre los que se verifica la deducción hasta el punto último, emerge inmediatamente Dios. En este lugar se inicia, a ejemplo de Kant, la reserva mental crítica. Es cierto que aquí hay un salto... Todas las pruebas conducen a una apertura de la realidad de la especie que se quiera. Se

36. M. Scheler, *De lo eterno en el hombre*, Buenos Aires 1940.

está, pues, de acuerdo en que más allá de la deducción inmediata, sucede o tiene que suceder algo; en que la deducción misma lleva por de pronto a algo abierto. Los espíritus sólo se dividen sobre la manera como se ha de proseguir.

La tradición escolástica sigue el camino de sacar de las pruebas nuevos predicados sobre lo abierto a que llevaría cada una de ellas, para componer finalmente un mosaico, que se presenta como lo que se llama Dios. La crítica de Kant hace ver que la apertura a la que llevan las pruebas no puede llenarse por un sencillo análisis lógico del concepto, o que los conceptos últimos a que desembocan las deducciones no pueden definirse de esta manera inequívocamente en el sentido del concepto metafísico de Dios. Con ello queda en el fondo demostrada también como imposible la posibilidad de una demostración de la existencia de Dios que logre evidencia matemática, que es propiamente lo único que interesaba a Kant.

El hecho es que los conceptos últimos de las deducciones: primer motor, causa primera ser necesario, no pueden definirse ya unívocamente, partiendo de las deducciones mismas, en el sentido del concepto metafísico de Dios, es decir, en el sentido del ente infinito, uno y trascendente.

Si se tiene en cuenta el inmenso influjo, directo e indirecto, de este sistema sobre el pensamiento moderno y el indiscutible prestigio universal de su autor, Kant, entonces se comprende que, desde mucho tiempo ha, haya podido arraigar en los círculos filosóficos y científicos, y, en general, universitarios, la convicción de que la crítica kantiana de las pruebas de la existencia de Dios es irrefutable.

Si las pruebas de la existencia de Dios han de ser de nuevo tema de diálogo filosófico, si han de ganar de nuevo crédito, hay que eliminar las causas que inspiran la desconfianza. Será menester arumbar resueltamente y sin ensayos forzados de armonización todos los supuestos cosmológicos de una trasnochada imagen medieval del mundo y dedicar toda la fuerza y esfuerzo a demostrar convincentemente la contingencia del mundo en su totalidad, para lograr aquella dimensión metafísica de lo mundano, partiendo de lo cual, en virtud del principio de razón suficiente, es posible y necesario remontarse a un ser absoluto y necesariamente trascendente. Las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, intentan llegar —y en ello se muestran específicamente medievales— según el modelo de la física aristotélica, en continuación rectilínea, de la serie causal immanente, como principio o comienzo de ellas, a un primer motor trascendente. Consecuentemente Dios es concebido aquí como una especie de causalidad natural, cuyo obrar está en el mismo plano ontológico que las restantes causas naturales; pero con ello su trascendencia, a la manera del deísmo aristotélico sólo puede ser entendida *relative*, o como diría Kant, *comparative*. Cierzo que los filósofos escolásticos tratan de corregir *a posteriori* esta consecuencia que está en el mundo de partida de la argumentación, definiendo este factor causal supramundano, como «actus purus o ens subsistens». Pero aquí tenemos evidentemente una relación antinómica, que surge por el hecho de que tienen que confundirse dos planos causales distintos: el plano de la causalidad natural y el de otra causalidad totalmente distinta, metafísica, si es que este punto de partida de la prueba ha de continuarse hasta un concepto de Dios auténticamente trascendente.

Frente a eso, la actual imagen del mundo es la de una cerrada causalidad natural, que es para el hombre moderno, científico y filósofo, un postulado axiomático, pues representa el supuesto fundamental de la ciencia natural y sus métodos acreditados por sus resultados. Ahora bien, con él se da también necesariamente que ningún análisis causal immanente y empírico pueda alcanzar en lógica directa una causalidad realmente trascendente. Si se hace la prueba cosmológicamente poniendo por fundamento la serie de fenómenos y el *regressus* en la misma según

las leyes empíricas de la causalidad, no puede luego saltarse de la serie y pasar a algo que no entra ya en la serie como miembro³⁷.

Así pues, dado que la causalidad trascendente divina se halla en plano completamente distinto, pertenece a una dimensión totalmente distinta de las causas naturales, de las causas segundas, sólo puede alcanzarse desde las cosas del mundo y su causalidad, ganando por lo pronto, desde aquí, por medio de un salto, un nuevo plano metafísico, que es infinitamente más misterioso e inaccesible para nuestro intelecto, pues no tenemos de él ideas propias y representaciones de contenido determinado. Si se alcanza este plano metafísico realmente, ahora, a base del principio de razón suficiente, se puede concluir una causalidad de especie enteramente distinta, profundamente misteriosa a su vez y sólo muy imperfectamente aprehensible por conceptos, de la que hay que pensar dependen totalmente en su substancia las causas cósmicas y a ella se refieren como totalmente relativas. Esta causa cósmica y su obrar pueden penetrar la causalidad natural en toda la extensión y profundidad —Deus interior omni— y sostenerla en el ser y obrar, y, por otra, dejarla también intacta en su propiedad, totalidad y armonía: no deben ni pueden completarla ni acabarla en el plano de la causalidad natural³⁸.

2) Postmetafísica y Dios

Parece que en estos momentos se está abriendo paso una especie de postmetafísica de Dios. Se reconoce que la metafísica tradicional y su expresión clásica de las cinco vías tenía algo de ingenuidad. El paso por la crítica y la sospecha ha sido positivo. Pero esto no quiere decir que el hombre puede renunciar a tocar fondo. Su existencia se resiste a quedar colgada en el vacío. Y este vacío es precisamente el que quiere llenar la postmetafísica.

«El problema de Dios, dice Zubiri en una clara actitud postkantiana, no es una cuestión que el hombre se plantea como puede plantearse un problema científico o vital, es decir, como algo que, en definitiva, podría o no ser planteado... sino que es un problema planteado ya en el hombre, por el mero hecho de hallarse implantado en la existencia»³⁹.

En este mismo sentido orienta K. Rahner su experiencia trascendental de Dios. Para Rahner en efecto, conocer es juzgar ontológicamente desde un punto de vista en que lo primigenio y fundamental es el ser. Conocer es iluminar las cosas desde el fondo original del ser. Por eso, el pre-conocimiento supracategorial y supraobjetivo del ser como horizonte de inteligibilidad constituye el presupuesto y meta de sentido en que se produce el conocimiento. Sólo en la medida en que

37. E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 502-504.

38. J. Schmucker, *Las fuentes primarias de la fe en Dios*, Barcelona 1971, 9-12; 26-32; 50-57.

39. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1959; cf. Id., *Inteligencia sentiente. Inteligencia y razón, inteligencia y logos*, Madrid 1983.

ilumina cada cosa con la luz original del ser, el hombre es hombre y su experiencia es humana. Ahora bien, sobre esa plataforma de ser, que aparece implicado en cada palabra y gesto de los hombres se encuentra Dios⁴⁰.

Desde su misma base ontológica, en la raíz de todos sus conocimientos concretos, el hombre se halla abierto al ser de lo divino, como trasfondo supracategorial que hace posible el conocimiento. Superando el reduccionismo kantiano, que ha puesto de relieve únicamente el *a priori* de las formas de sensibilidad y entendimiento, Rahner sostiene que el conocimiento humano está fundado sobre el *a priori* del ser, como trasfondo de sentido, sobre el que se asienta cada juicio intelectual que no es otra cosa sino la expresión de ese trasfondo de ser.

Por eso, el hombre se define como aquel que, a través de cada una de sus manifestaciones concretas, desde el punto de vista que sea, se mantiene abierto a la posibilidad supracategorial de lo divino. El hombre está así radicalmente abierto a Dios desde lo más profundo de su ser. Esa referencia a lo absoluto no es algo accidental en el hombre, una idea nueva se suma a las anteriores. La apertura trascendental del hombre a lo divino constituye el trasfondo desde el cual emerge cada uno de los actos de conocimiento y cada una de las vivencias que protagoniza el hombre en un momento determinado de su existencia. La deducción trascendental se apoya en el hueco que Dios ha dejado en lo más profundo del hombre. Como decía uno de nuestros poetas a Dios: «Porque el tamaño de mi descontento - tiene la medida de tu inmensidad».

Pero en el pensamiento de Rahner se corre el peligro de quedarnos en la «experiencia de apertura», sin llegar a la experiencia original y específica de lo religioso. Más allá de esa experiencia... está Dios.

«En razón de sus principios postkantianos, recibidos a través de Marechal, Rahner se empeña en trazar las líneas de un conocimiento supracategorial de Dios. Ciertamente, lo ha logrado: Dios no es ya un objeto. Pero sospechamos que, para vencer el objetivismo, no era necesario refugiarse en la frontera de lo trascendental. De esa forma puede diluirse el mismo Dios, confundido con una especie de infinitud vacía o condición de posibilidad del conocimiento del hombre. Hubiera resultado preferible acentuar las categorías del encuentro. Para la religión, Dios no es el horizonte supracategorial del conocimiento, sino término o momento de una comunión gratificante»⁴¹.

40. K. Rahner, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona 1967; Id., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979.

41. H. Urs von Balthasar, *Seriedad con las cosas*, Salamanca 1968; cf. Pikaza, *o. c.*, 188.

L. Dewart sugiere para llegar a esta postmetafísica una superación de la metafísica tradicional de origen helénico. «Los cambios en los fundamentos de toda experiencia humana a medida que el hombre perfecciona la conciencia de su conciencia, han venido a parar históricamente en la incredulidad cristiana.

El primer estadio fue el agnosticismo, según el cual no podía probarse ni la existencia ni la inexistencia de Dios, de lo cual resultaba que la postura más razonable era la del escepticismo.

El segundo estadio fue el antiteísmo, cuyas principales variedades son el antiteísmo panteísta de Hegel y el antiteísmo ateo de Feuerbach, Marx y Nietzsche. El antiteísmo surgió del agnosticismo cuando se advirtió que la fe religiosa en un Dios cuya existencia era problemática, no era inocua y anodina, sino una enfermedad de la conciencia humana. La búsqueda humana de la seguridad y de la consolación es una necesidad dada por la misma conciencia y por la naturaleza de la situación respecto a la realidad en la que cada uno se encuentra. Eso es bastante normal. Pero colmar esas necesidades mediante la proyección de la propia conciencia humana en un reino trascendente de realidad más allá de toda realidad, y esperar después la redención de la condición humana de la actividad de tal realidad, es alienarse.

La fe en una realidad trascendente no es más que un desarrollo patológico de la conciencia humana. Es más trágico para el hombre el haber cerrado su autorrealización futura por la pseudo adquisición de la fe religiosa, que el seguir estando perdido y desconsolado.

Este segundo estadio fue, desde luego, la conclusión lógica del agnosticismo, que se había quedado a medio camino.

«La identificación de Dios con el ser no puede ser considerada como un axioma reconocido universalmente. Sin embargo, el cristianismo se ha comprometido en tal grado con la identificación de Dios y Ser que cualquier negación de la ecuación le parece cuestionar la esencia misma de su fe. A los cristianos les parece que la historia del pensamiento humano muestra que el hombre no tiene otra alternativa que la de elegir entre divinizar el ser u ontologizar a la divinidad. Pero lo que debe hacer la filosofía cristiana contemporánea es, en primer lugar, preguntarse acerca de la posibilidad de des-divinizar al ser sin perjudicar a Dios, y, en segundo lugar, estudiar la posibilidad de des-ontologizar a Dios sin perjudicar al ser. Pues, aunque desde Aristóteles en Europa y desde los Upanishads en la India, si Dios existe no puede menos que identificarse con el ser, tal identificación está derrumbándose en nuestros días. La pacífica simbiosis entre Dios y el ser, que desde Aristóteles ha constituido la espina dorsal de la cultura

occidental, ya no es posible»⁴². Así pues, todo lo que es (quiero decir, todo lo que existe) es contingente. Esto no supone que todo lo que no es, o todo lo que existe sea necesario — sencillamente porque aquello-que-no-es puede significar o irrealidad o realidad distinta que el ser— sino que supone, más bien, que cualquier realidad real que no exista (que no sea ser) será no-contingente precisamente porque su realidad no puede ser descrita como el acontecimiento fáctico que llamamos ser o existencia. Ahora bien, lo necesario es, después de todo, lo que debe ser y lo que no-puede ser. De ahí que, si se da alguna realidad distinta al ser, no es posible atribuirle ni la contingencia ni la necesidad, ya que de ella no puede decirse ni que debería ni que no podría ser. Podríamos decir que tal realidad es no-contingente y sería totalmente cierto; y también que es no-necesaria, y también sería totalmente cierto. Pero decir que es no-contingente no equivale a decir que sea necesaria; y decir que es no-necesaria no equivale a decir que sea contingente. Su no-contingencia y no-necesidad no serían más que el equivalente lógico de su no-ser. Ahora bien, el ser es, por su parte, esencialmente contingente: es, pero sin que deba ser. Ser necesario es, pues, una contradicción de términos — como ser increado o realidad irreal. La fórmula perceptiva de Hume era: Cualquier cosa que es, podría no ser. A tal observación podríamos añadir ahora: aquello cuya realidad no es ser, no se trata de que pueda ni que deba ser.

Pero esto complica el problema. Aceptando que la realidad no es identificable como ser ¿qué relación existe entre realidad y ser? Admitiendo que la realidad no es necesariamente ser, pero que todo lo que existe es real ¿no se sigue que la realidad es lo que la metafísica llama erróneamente ser, y que la meta-metafísica (o postmetafísica) no es más que una metafísica que da a la realidad su nombre verdadero?

La respuesta tajante es: no. Si hay alguna realidad distinta que el ser, su realidad no es definible en términos de algo más real que su propia realidad o que la de otras realidades. Por eso es verdad, en cierto sentido, que la realidad trascendente es indefinible. No tiene nada en común con la realidad del ser, la realidad de lo que es. De ahí se sigue que el modo de relación que la conciencia puede tener con la realidad trascendente no puede ser la misma que la que tiene con el ser. Ahora bien, la naturaleza de ese modo de conciencia, al igual que la naturaleza de la relación entre la realidad trascendente y el ser, deberá ser determinada empíricamente.

42. R. Panikkar, *The God being and the being of God. An exploration*: Harvard Divinity Bulletin (1968) 12-16.

¿Qué nos revela el análisis de la experiencia religiosa acerca de la naturaleza de la realidad? Y concretamente ¿revela alguna realidad que trascienda el ser?

Lo que existe está siempre *ya* en la existencia: nunca nos lo encontramos sino como siendo *ya ahí*. Queda por ver lo que pueda hacer o dejar de hacer con ello, de ello o por causa de ello; pero todas esas eventualidades dependen de lo que es *ya* un hecho. El hombre tiene que luchar con los hechos, porque las abiertas posibilidades del futuro empiezan con la cerrada facticidad del pasado. Lo que existe es como si *ya* hubiera sido decidido — no en todos sus aspectos, desde luego, pero sí precisamente como existente. Cualquier futura decisión en relación con lo existente debe partir, por consiguiente de la existencia precisamente como hecho. El ser está presente en la conciencia, en primer lugar, simplemente, como un hecho.

Un hecho no es más que un hecho. Puede reclamar una interpretación, pero en sí mismo no constituye su propia interpretación. Toda explicación de lo que sucede es posterior al acontecimiento. Por esa razón la explicación debe ajustarse a los hechos, y no al revés. Es cierto que todo aquello que es podría no ser, podría no haber llegado nunca al ser, pero reulta que ahora ha llegado a ser. Ya es, y nada puede hacerse para alterar la situación. Podría dejar de ser, pero, si fuera aniquilado, su desaparición no disminuiría lo más mínimo (al contrario, lo confirmaría) el hecho de que alguna vez había sido.

Por eso, el punto fundamental de la afirmación de la contingencia es todo lo contrario de lo que habían pensado los metafísicos, y a este respecto debe atribuirse al pensamiento ateo una valiosa, profunda y verdadera intuición: si la existencia es un mero hecho, no es necesario buscar ninguna razón suficiente antecedente para explicar la existencia de cualquier cosa. Más aún, tal razón no puede existir. En efecto, argüir que debe haber una razón suficiente de aquello que es meramente un hecho equivale a suponer que es algo más que un hecho, que tiene alguna necesidad. Pero eso supone ir más allá de lo que nos revelan los hechos de la experiencia acerca del ser. Así pues, si nos ceñimos a los hechos, debemos prevenir cualquier introducción, abierta o disimulada, de necesidad en la contingencia del ser.

El ser en cuanto tal es absolutamente contingente y la expresión de «ser necesario» es una contradicción de términos. Todo lo que existe existe contingentemente, es decir, de hecho.

Ser consciente es comprenderse más o menos claramente como absolutamente contingente en la propia existencia humana y hacerse cada vez más consciente de eso es hacerse progresivamente problemático a sí mismo.

El hombre se hace problemático a sí mismo porque le resulta difícil reconciliar su auto-conciencia como ser con su hecho absolutamente contingente. ¿Por qué difícil? Evidentemente porque puede concebir una condición distinta a la de la contingencia absoluta, condición que se le presenta más conveniente para sí como ser consciente. El hombre, en efecto, es consciente de que, a pesar de toda la facticidad del ser y de su total falta de significado en sí mismo, el ser puede ser visto por el hombre a una luz plena de significado.

El sentido último no puede ser encontrado en el absurdo último, como si el absurdo dejara de serlo por el mero hecho de ser aceptado.

El defecto común al ateísmo y al teísmo clásicos como soluciones al carácter problemático del hombre surge de la idea de que si la existencia ha de tener sentido, se le debe encontrar dentro del ser, dentro de la misma existencia. La historia de la filosofía nos muestra cómo el hombre ha recorrido, uno por uno, todos los diversos caminos que se creía llevarían a encontrar ese sentido en el ser, hasta que al final le ha quedado una alternativa, la atea; este sentido no puede encontrarse, porque no existe. Pero, incluso, el ateísmo piensa que si hubiera algún sentido de la existencia, éste debería encontrarse en el ser. Ahora bien, si percibimos y evitamos ese presupuesto, la historia de la filosofía nos enseña otra lección: el sentido de la existencia no puede ser encontrado en el ser, porque no está en el ser, debe buscarse en otra parte.

La experiencia nos muestra, de hecho, que se le puede encontrar en otra parte. El que el hombre sea problemático, respecto a sí mismo, no implica tan sólo la conciencia del hombre de su absoluta contingencia de ser, sino también su conciencia de que la realidad trasciende el ser.

A pesar de todo su valor y dignidad, todo el ser y toda su existencia, incluida la misma existencia humana, pueden ser considerados como nada y dejados de lado sin ninguna tristeza. Como nos recuerda la tradición evangélica, el hombre no debería amar de tal modo la existencia, su misma existencia, que no esté dispuesto, no digo a aceptar, sino a buscar y abrazar la muerte. Si lo comprendemos, si somos capaces de sustraernos a toda esclavitud o deuda que hayamos podido tener para con el ser por haber nacido en él, y, si podemos, por tanto, existir libremente como resultado de una elección consciente, todo esto se debe a que podemos comprendernos a la luz de aquello que en todo punto trasciende el ser.

Aunque el ser consciente sea consciente sólo del ser, y de ningún otro objeto distinto del ser, en la conciencia de este su objeto —el ser— puede hacerse consciente de aquello que no es su objeto, de aquello que trasciende el ser. Precisamente, en este sentido, la con-

ciencia humana del ser no está ligada al ser: no está copada por aquello que ella misma es, ni por el objeto del que ella misma es consciente. La conciencia no se limita a trascenderse a sí misma, sino que se trasciende en cuanto ser: trasciende el ser en cuanto tal. Así, pues, dado que el ser sigue siendo el objeto de la conciencia, incluso, después de la apertura de la realidad que trasciende el ser, toda conceptualización de aquello que lo trasciende es necesariamente relativa al ser. Los mismos conceptos que he venido utilizando constantemente aquí, «la realidad del no-ser», «una realidad distinta que el ser», y «una realidad que trasciende el ser», son los ejemplos más obvios.

De todos modos, nuestra experiencia del ser revela aquello que trasciende el ser, aunque lo revele en relación con el ser. Por esta razón la apertura de aquello que trasciende el ser es al mismo tiempo la apertura al hombre de lo que es su realidad más profunda. En ese sentido, puede decirse que la conciencia de la realidad que trasciende el ser es lo que revela al hombre el sentido de la existencia. ahora bien, esa fórmula es algo equívoca: lo que la experiencia religiosa realmente revela es que el sentido de la existencia no puede encontrarse dentro, sino más allá de la misma existencia. Y, cuando la existencia humana lo revela quiere decir que se ha convertido en fe religiosa. La existencia tiene sentido sólo en relación con lo que la trasciende —y la afirmación de aquello que trasciende a la existencia exige la presencia de la fe, porque es la afirmación de aquello con relación a lo cual el hombre se comprende a sí mismo como poseedor de un sentido que no tiene en sí mismo.

La experiencia religiosa, pues, no nos revela un ser trascendente: lo que nos revela es que el ser existe en la presencia de una realidad que le trasciende.

La metafísica ha tenido, en efecto, el inesperado resultado de situar a Dios más allá de toda posible experiencia. Pero, igual que el éter lumínico, un Dios metafísico se hace superfluo y no queda más remedio que descartarlo o seguir creyendo en él de un modo irracional.

Dios —si seguimos usando este nombre para designar la realidad trascendente— es al mismo tiempo, en terminología tradicional, trascendente e inmanente. Es inmanente al ser. Está presente al hombre como aquello que se manifiesta en el ser y a través del ser. No es una casualidad que nadie haya visto nunca a Dios en sí mismo. La conciencia puede relacionarse con Dios, puede verle y entenderle sólo en el ser y a través de él. Lo que hace que Dios sea invisible, ininteligible y misterioso es el hecho de que es una realidad con la que tropezamos en el ser, pero que es distinta que el mismo ser. Es, por así

decirlo, una realidad que puede hablar al hombre sobre algo que no es el ser mismo, pero esa otra realidad sólo puede ser oída cuando habla con la voz del ser: no puede ser expresada si no es como aquello que se encuentra en el ser, dentro de la realidad del mismo ser.

Lo que está en el ser no puede ser ser. Es distinto que el ser. Aquello cuyo misterio y encubrimiento está oculto en el ser y sólo puede ser manifestado a través del ser debe, evidentemente, trascender el ser. Sólo lo que es no-ser puede estar en el ser. La sabiduría creadora de la metafísica griega y cristiana no aparece en ninguna otra parte tan evidentemente como en su facultad para discernir oscuramente que el ser sólo puede ser entendido en relación con algo que es distinto de él mismo. El error históricamente comprensible, pero decisivo, de la metafísica griega fue el de imaginar que ese otro era también ser, de tal modo que el ser (*tò ón*) podía ser explicado por la esencia (*ousía*) del mismo ser. Por su parte, la metafísica cristiana pensó que el otro era ciertamente ser, pero que el ser (*ens*) podía ser explicado por el ser (*esse*) del ser mismo. La verdad simple y llana es que ni la esencia del ser, ni el «ser» del ser son una realidad distinta que el mismo ser. La realidad del ser no puede ser realmente otra cosa que el mismo ser real. Así, pues, la realidad en relación con la cual el ser es ser —es real, es inteligible y es actual— es una realidad que trasciende el mismo ser.

Si nos sentimos forzados a creer en una realidad trascendente a pesar del hecho de que toda realidad empíricamente dada sea ser (y definitivamente nada más que ser), eso se debe a que la realidad humana no digo que no podría, sino que no puede carecer de sentido.

A medida que progresa la auto-comprensión del hombre, todos sus conceptos religiosos necesitan una evolución periódica. Ciertamente, a la luz de los cambios que el hombre sufre histórica y colectivamente en su concepción de sí mismo y del mundo, ha de reinterpretarse el concepto mismo de religión.

La fe es un compromiso que nos hace encontrar sentido en nosotros mismos, y existir conscientemente a la luz de una realidad que trasciende nuestra propia trascendencia. La fe sólo es razonable si la realidad de Dios es una verdad que no podemos procurarnos ni eliminar con sólo desearlo o imaginarlo. A medida que el hombre se descubre a sí mismo, Dios se le hace evidente —de un modo gradual— como aquello que define la dirección de la auto-creación del hombre y como la base del auto-concepto y auto-proyección humanos.

Esto significa que Dios no es un ser; significa que le podemos encontrar en el ser, pero sólo como distinto a él, y significa que se le puede encontrar sólo como presente al ser y como manifestándose en

la realidad del ser. Pero como distinto-al-ser no ha de ser buscado fuera de nosotros mismos.

La religión es el símbolo de nuestro encuentro con Dios, la reconceptualización de la realidad de un modo más adecuado que el de la metafísica sólo puede fundamentarse en una epistemología que se separe totalmente de las raíces del pensamiento metafísico helénico occidental»⁴³.

Pero lo que no podemos soslayar en ningún momento es la obligación ética que tenemos de plantearnos metafísica o postmetafísicamente la posibilidad de la existencia de Dios. ¿Dios existe o no realmente? Nosotros pensamos que la metafísica tiene la última palabra y pensamos que esta última palabra es que sí.

3) Metafísica hacia atrás y hacia adelante

«Dios, como futuro abierto del hombre y como sentido de su existencia, se convierte en una fórmula bonita, pero vacía, si a la vez a este Dios no se le piensa como principio. Un Dios que no es alfa tampoco puede ser omega. Sin doctrina de creación no hay escatología»⁴⁴.

Ningún teólogo debe dejarse seducir por E. Bloch, cuando éste contrapone el «Deus spes» al «Deus creator» y quiere sustituir la historia del origen con la historia del futuro. Precisamente porque Dios es el origen absoluto de la historia y en consecuencia dispone sobre las condiciones de la realidad, puede también ser su futuro absoluto. La esperanza contra toda esperanza⁴⁵ sólo es posible porque Dios «llama a ser a lo que no es»⁴⁶ y porque él es aquél «para quien todo es posible»⁴⁷, siendo como creador el Señor de todo lo que existe. Con lo cual, la pregunta por el «arjé», el origen y el principio sigue siendo legítima e incluso necesaria dentro de una teología concebida en sentido histórico. Esa pregunta nos obliga a abordar la problemática de la metafísica de una manera totalmente nueva⁴⁸.

43. L. Dewart, *Los fundamentos de la fe*, Barcelona 1972, 239-241.

44. R. Spaemann, *Geschichtspunkte der Philosophie: Wer ist das eigentlich Gott?*, München 1969, 63.

45. Rom 4, 18.

46. Rom 4, 17.

47. Mc 10, 27.

48. W. Kasper, *Dios como problema*, Madrid 1973, 207-208; cf. M. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid 1969; M. Scheler, *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*, Madrid 1940; W. Schultz, *El problema de Dios en la metafísica moderna*, México 1961; A. Dondeyne, *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo*, Madrid 1963; E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca 1977; L. Goldmann, *El hombre y lo absoluto*, Barcelona 1968; K. Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Madrid

El hombre es un ser originalísimo, que, a diferencia de los demás animales, existe en el presente, pero sabe que ha tenido un pasado y que tendrá un futuro. El presente en que vive es fugitivo y transitorio. Y eso le hace sentirse algo, sí, porque sabe que existe, que hace y tiene cosas, que se toca y palpa a sí mismo, que se siente observado y mirado por los que le rodean, pero sabe que no es un todo autosuficiente, porque está abierto a nuevas posibilidades, lo que quiere decir que no tiene todo lo que podría tener, ni es lo que podría ser. Algo es algo, no nada, pero tampoco todo. Esta conciencia de algo limitado está en la raíz de la insatisfecha satisfacción del hombre. Es —y esto es una maravilla— pero no es todo lo que podría ser. El ser que somos es una maravilla abierta a otras maravillas mayores, un ser cuya última razón de ser no está en sí misma —es radicalmente precario—, sino en otro que no es él mismo y con quien está religado a nivel de ser desde lo más radical y profundo de sí mismo.

Si desde ese nivel de profundidad el hombre mira hacia atrás, hacia lo más atrás de su pasado no tiene más remedio, si quiere echar el ancla y no estar indefinidamente a la deriva, que apoyarse últimamente en una realidad eterna y autosuficiente. De la nada no sale nada. Eso lo sabemos experimentalmente. Con energía o materia básica se puede hacer finalmente cualquier cosa. El hombre llegará en esta línea a descubrimientos sensoriales. Pero de nada nunca podrá sacar nada, ni una mota de polvo. Esto es científicamente incuestionable. Si existimos es porque venimos de una realidad eternamente preexistente, la que sea.

Y aquí surge la bifurcación de los caminos. No hay más que estas dos alternativas. O sea realidad eterna es algo como nosotros o todo. Es decir, o es una realidad abierta a la evolución y por lo tanto metafísicamente insuficiente, o es todo y no necesita evolucionar y tiene en sí misma su razón de ser y la plenitud del ser. Un algo colgado indefinidamente en el vacío no tiene razón de ser. Antes o después, en la marcha hacia atrás, el algo tendrá que encontrarse con el todo y con la razón que explique suficientemente el hecho y la consistencia de su ser en marcha siempre hacia algo.

1968; H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona 1969; P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1969; R. Ruyer, *Dieu des religions, Dieu de la ciencia*, Paris 1970; J. N. Findlay, *Ascent to the absolute*. London 1970; E. Fontinell, *Toward a reconstruction of religion. A philosophical probe*, New York 1970; J. Gómez Caffarena, *Metafísica trascendental*, Madrid 1970; Varios, *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca 1973; M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires 1974; C. Bresch, *Zwischenstufe Leben. Evolution ohne Ziel?*, München 1977; J. Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona 1977; J. Hick, *God and universe of faiths*, Glasgow 1977; St. Weinberg, *Los tres primeros minutos del universo*, Madrid 1980; J. A. Sayés, *Existencia de Dios y conocimiento humano*, Salamanca 1980.

Y es evidente que ese ser-todo tiene que ser necesariamente alguien, no algo. El hombre moderno se debate angustiosamente en una dramática ambivalencia. Por una parte, teme más que nada el verse alienado como persona. Tiene pánico a la soledad y a no ser reconocido como distinto de los demás. Pero al mismo tiempo prefiere tratar con cosas mejor que con personas, sobre todo si éstas están muy definidas y destacan por su superioridad. El otro es siempre difícil de manejar. Nada de extraño por eso que muchos contemporáneos nuestros prefieran arreglárselas con la energía o la materia eterna—algo— antes que con alguien eterno y absoluto, como sería Dios. Y, sin embargo, no se dan cuenta que esa actitud es sumamente ambigua. Si lo que está detrás de todo y en la raíz de todo es algo y no alguien, nosotros, por muchos malabarismos socioculturales que hagamos, nunca llegaremos a ser alguien, personas, únicas, irrepetibles y dignas de respeto. No seremos, por esfuerzos que hagamos, sino variantes de un algo amorfo e impreciso, la energía o materia, que se va desplegando a lo largo del tiempo sin saber por qué ni para qué.

En lo más profundo de nuestro ser intuimos lo contrario. Nos sentimos alguien y en relación profunda y vital con alguien trascendental. Esto ocurre, cuando en una perspectiva postmetafísica nos remontamos a nuestros orígenes existenciales. Pero algo parecido nos pasa si miramos hacia el futuro, hacia adelante. ¿Qué hay al final de todo? Esta es la pregunta que todos los hombres se han hecho siempre desde que empezaron a pensar. Y, por muchas vueltas que le demos a la cosa, no existen más que dos posibilidades. O, siendo alguien —personas— nos reducimos y alienamos en algo —la materia— y dejamos definitivamente de ser alguien, quienes fuimos, o nos encontramos con el todo —Dios— en quien nos realizamos y llegamos a ser plenamente las personas que podríamos y deberíamos ser.

Mucha gente no se anima a plantearse el tema conscientemente, pero el problema está ahí, agazapado en lo más profundo de nosotros mismos, en la raíz más íntima de nuestro ser.

Y en ese hondón de nuestra existencia yo siento —postmetafísicamente— lo piense o no —que yo, lo que se llama yo, está llamado a existir siempre. Lo deseo con lo más profundo y válido de mi ser, lo quiero con toda mi alma y, a pesar de las dudas periféricas que tengo a veces, más convencionales que reales, siento que mi yo, lo mismo que es único, irrepetible e insustituible, es también indestructible. Por eso nos rebelamos desde lo más profundo de nuestro ser cuando los hombres quitan la vida a sus hermanos, por el motivo que sea. Lo mismo que el algo no es aniquilable —nadie puede reducir una mota de polvo a nada por esfuerzos sobrehumanos que haga— tampoco el

alguien es aniquilable en cuanto alguien, a no ser que el alguien sea sólo un algo camuflado de alguien, como piensan ciertos estructuralistas radicales, pero entonces ni somos personas, ni existe la dignidad de la persona humana, y todo el tinglado de los derechos humanos no pasa de ser una grotesca caricatura.

Todo esto nos hace constatar que mientras en una dimensión intramundana no hay sino algos y alguien que están ahí, que se transforman y se reproducen sin que nada ni nadie pueda crearlos o aniquilarlos, a nivel trascendental y metafísico hay otro tipo de mutación que va de la nada al algo y al alguien, y de éste al todo. Esta concatenación: nada-algo-todo es precisamente lo que constata y profundiza la postmetafísica.

b) *Intuición vivencial*

Parece una necesidad, comprobada histórica y críticamente, que al lado de la razón discursiva hay que dejar un sitio suficientemente amplio para la intuición. La intuición se encuentra especialmente relacionada con la posmetafísica. H. Küng ha insistido en esto en contra de un racionalismo unidimensional.

1) Complementación del racionalismo unidimensional

Era legítimo, dice, en principio y fue históricamente necesario que el hombre, dentro de sus dudas, aprendiese a utilizar su razón cada vez mejor. Pero también se han de tener en cuenta, junto con la razón, el querer y el sentir, la fantasía y la emotividad, las emociones y las pasiones, que de ninguna manera se pueden reducir sin más a la razón.

En el mundo de lo cuantitativo y mensurable debe imperar el espíritu de la geometría, de la objetividad, neutralidad e imparcialidad. Los problemas deben ser en lo posible matematizados, cuantificados y formalizados. Pero no se puede extender el método científico-matemático con pretensiones de exclusividad a todo el espíritu del hombre, que es, no hay que darle vueltas, algo más que matemáticas.

Para la filosofía y para la teología no puede ser sino ventajoso el esforzarse con ayuda de la lógica, el análisis lingüístico y la teoría de la ciencia, por formular sus problemas con la mayor claridad posible.

Pero la lógica formal, el análisis lingüístico y la teoría de la ciencia no deben, como tampoco la teología, convertirse en ciencia unitaria, única, con pretensiones de universalidad. La teología en cuanto ciencia no podrá hacerse con plena responsabilidad intelectual si no asume, junto con la tarea de la crítica, una función afirmativa, pero razonable y fundamentada.

Por legítimo que sea insistir en que las ciencias naturales tienen su propia autonomía y sus propias leyes, no debe pasarse por alto el problema de sus fundamentos ni olvidarse el carácter hipotético de sus leyes, ni absolutizarse sus resultados. No hay un criterio científico-matemático que permita afirmar que los

enunciados metafísico-teológicos carecen de sentido o son pseudoproblemas. Toda ciencia que se absolutiza, se pone en entredicho.

No era necesario que no quedara lugar para la fe en Dios y que esta fe en Dios fuera prácticamente reemplazada en gran medida por la fe en la ciencia.

Nosotros abogamos decididamente, con Descartes y sus seguidores, por una racionalidad crítica, pero también con Pascal y sus seguidores, y con la misma decisión, contra un racionalismo ideológico.

Los grandes iniciadores de la Ilustración (filósofos como Descartes, Espinoza y Leibniz, o como Voltaire, Lessing y Kant, y científicos como Copérnico, Kepler, Galileo, Newton y Boyle) nunca hubieran sucumbido a la tentación de negar por completo una dimensión distinta de la propia razón científico-matemática. En este sentido, cuando menos, no ha habido razón para llamar a esos grandes racionales «racionalistas», representante de un «ismo» que mira toda la realidad por un agujero⁴⁹.

«Una religión que declara sin el menor escrúpulo la guerra a la razón, a la larga no resistirá ante ella» afirma acertadamente Kant. Pero también se ha demostrado que la razón, tras derrocar en su campaña de Ilustración a lo que ella llamaba fe, no se ha mantenido como tal razón, sino que ha desarrollado formas sumamente irracionales e *ingenuas* de fe⁵⁰.

2) Sentimentalismo romántico

Schleiermacher trató de invertir los papeles suprimiendo todo racionalismo y toda racionalidad en la búsqueda de Dios y redujo lo religioso a un sentimiento cerrado en sí mismo.

Schleiermacher intenta superar las dos corrientes del pensamiento que caracterizan la modernidad: por una parte, la pasión por lo racional, heredada de los griegos, y, por otra parte, la preocupación por la verificación científica, preparada en cierto modo durante la edad media y puesta especialmente de manifiesto después de Galileo. Schleiermacher pretende explicar el hecho religioso como el lugar donde se arraiga y define la existencia.

Para ello se inspira en el romanticismo, con todo lo que éste tiene de emotividad y sentido de la experiencia, y en la reforma protestante, que, como dijimos antes, puso de relieve la importancia de la confianza en el Dios de Jesucristo a costa de la ciencia y las obras de aportación humana.

Schleiermacher rompe las barreras de la jaula que aprisionan al hombre dentro de los límites del racionalismo y el cientismo y lo coloca en la zona fascinante del sentimiento. Dios reside más allá de las fronteras del saber. No cabe dentro de los moldes estrechos de la racionalidad y la ciencia. Por eso es imposible demostrar la existencia de Dios con métodos puramente racionales o científicos. Dios no es la

49. H. Küng, *o. c.*, 179-186.

50. J. Moltmann, *Theologie in der Welt der modernen Wissenschaften*, en *Perspektiven der Theologie*, München 1968, 275.

verdad en un sistema cerrado hecho con conceptos abstractos. No es la dovola central en una bóveda construida simplemente a base de lógica. La razón y la ciencia son definitivamente autónomas y no necesitan de Dios para sostenerse en pie. En el fondo, es lo que decía Kant después de las conclusiones a que Lutero había llegado en su «teología de la cruz».

Pero, superando a Kant, Schleiermacher intuye la certeza radical del cristianismo y lo que le da su específica originalidad. Para los cristianos, en efecto, ningún saber humano puede endiosarse. La ciencia humana está muy bien y ha llegado en estos últimos siglos a límites insospechados, pero no se puede vislumbrar el ser de Dios con instrumentos puramente científicos. El saber humano termina por encerrar al hombre dentro de los límites de su finitud. Por eso hay que abrirse a la sabiduría de Dios a la que no tenemos acceso si no es por medio del sentimiento.

Y lo mismo podemos decir de las obras del hombre. Dios no es, como pretendía Kant, la clave que resuelve los problemas de la moral. No es el cimiento de lo ético. El hombre es plenamente autónomo desde el punto de vista práctico. No necesita de sanciones religiosas para saber lo que tiene que hacer y para obrar libremente y de un modo responsable.

Todo esto supone que el hombre ha adquirido una autonomía a la que no puede renunciar, pero en Schleiermacher supone también que endiosar la voluntad o las obras que el hombre lleva a cabo es pecado y atenta a lo más esencial del cristianismo.

Más allá de lo que piensa y hace el hombre, existe un plano superior de realidad, que le permite al hombre abrirse a lo eterno y trascendente. Más allá de lo racional e irracional, de lo responsable y arbitrario que protagoniza el hombre, existe lo metarracional y meta-ético. Razón y ética, aunque muy valiosas en sí mismas y decisivas en el mundo autónomo que ha sabido crearse un hombre mayor de edad, no pueden pretender erigirse en sistemas totalitarios cerrados. Más allá de lo que el hombre autónomo puede y debe hacer, está el mundo de lo religioso que trasciende todas las realidades terrestres y humanas.

Estamos dentro de la inversión copernicana del kantismo. Ya no importan los objetos, sino el modo como el hombre los conoce. Schleiermacher no estudia a Dios, se ocupa y preocupa del hombre religioso. Dios se muestra como aquél de quien estamos dependiendo desde el centro de nuestra propia pequeñez como seres finitos y limitados que somos.

Schleiermacher rompe el esquema cerrado de la modernidad, que enclaustra al hombre en los productos de su hacer y pensamiento. El hombre es más que todas sus posibles creaciones; por eso es bueno destacar que existe un modo de experiencia superior, que se define en forma de apertura hacia el nivel de realidad que nos engloba y fundamenta.

A pesar de todo eso, pensamos que el esquema de Schleiermacher resulta insuficiente⁵¹. Schleiermacher se fundamenta en la subjetividad. Corre el riesgo de acabar en una especie de immanentismo. Algo que brota de las necesidades y deseos del sentimiento. Me parece muy válido que proteste contra la absolutización del pensamiento y voluntad, convertidos en instancia suprema de las cosas. Pero esto no supone que se deba endiosar el sentimiento intimista, como campo en que se expresa y realiza el absoluto. Pienso que toda visión religiosa debe destacar el momento de la trascendencia, resguardando de esta forma la originalidad de Dios, su carácter personal, su libertad. Schleiermacher infravalora el lado práctico y noético de la religión⁵². Ahí está su equivocación.

La separación tan tajante de Schleiermacher entre religión por un lado, y ciencia y moral, por otro, surge de un interés apologetico. Lo evidencian las palabras mismas que él dirige a los que desprecian la religión: «Vosotros no aceptaríais nunca que nuestra fe posea el mismo grado de certeza que vuestro conocimiento científico». La religión por eso debe recurrir a «auto-conciencia inmediata» con el grave riesgo de convertirse en una actitud puramente subjetiva. «Si Dios existe, la única cosa que en último término puede llegar a establecer que Dios existe, es el mismo Dios».

Este es el punto donde la peligrosa insistencia de Schleiermacher por cimentar todo lo que se refiere a Dios sobre la exclusiva base de la auto-conciencia inmediata, adquiere una máxima importancia. Porque apunta a un elemento esencial del conocimiento de Dios que ha sido siempre puesto de relieve por la Biblia y el cristianismo, a saber, que el conocimiento auténtico de Dios no es derivado, sino directo. En definitiva, Dios se ha manifestado de hecho, más que a través del mundo y de los hombres, directamente por medio de la revelación. La «divinidad» de Dios hace absolutamente imposible el que se llegue a conocer que Dios existe, si no es mediante la revelación del mismo Dios.

Sólo Dios puede establecer que Dios existe. Es innegable que la manera de demostrar la existencia de Dios se diferenciará de la manera de demostrar la existencia de los demás seres. Y por ser diferente la manera, parece razonable que, al hablar sobre Dios, entrecorramos palabras tales como «cosa», «objeto» y «existencia». Pero, una vez dada la advertencia, las comillas han cumplido su misión y, por tanto, pueden desaparecer. Cuando la advertencia se olvida y los hombres vuelven a caer en la costumbre de hablar y pensar sobre Dios como si fuese uno más entre los seres existentes, entonces convendrá utilizar de nuevo las comillas.

La consideración del objeto material de que tratan la ciencia y la moral no nos habilita para aceptar la noción de Dios ni siquiera como pensable. La experiencia ordinaria y la reflexión ordinaria sobre las experiencias ordinarias no nos sitúan en relación con Dios. Pero la religión, en general, y el cristianismo, en particular, tratan ciertamente de algo. ¿Cómo, pues, llegamos a tomar conciencia de este «algo»? En la experiencia religiosa, que es el único sentimiento de absoluta dependencia y que es lo mismo que conciencia de Dios, a diferencia de los datos de la ciencia y de la moral, percibimos a Dios en la autoconciencia inmediata, en y como un sentimiento de absoluta dependencia⁵³.

51. F. Schleiermacher, *Reden über die Religion*, Hamburg 1958.

52. X. Pikaza, *o. c.*, 216-223.

53. D. Jenkins, *Guía para el debate sobre Dios*, Madrid 1968, 48-51.

3) Experiencia religiosa

¿Qué es la experiencia religiosa?

El término latino *experientia*, derivado de *experior*, proviene del antiguo *periri*, que, como el equivalente griego *peirao*, significa *arriesgarse*; correr un peligro para alcanzar algo, intentar o probar. En este aspecto, la experiencia refleja aquel saber primariamente humano que se funda en el contacto directo y arriesgado con los planos de la vida; un saber que implica arrojo y constancia, capacidad de soportar las cosas, de ajustarlas y probarlas. La raíz (*ex -*) *perior* conecta con *peritus* y *peritia*: perito y experimentado es aquél que, probando las cosas, con el fin de aquilatarlas, se prueba a sí mismo, llegando hasta el peligro (*periculum* de *perior*). Tres nos parecen, según esto, los componentes fundamentales de la experiencia: la voluntad de probar la realidad, el riesgo que se corre al hacerlo, y la pericia que con ello se consigue. La experiencia indica el riesgo y el afán que está escondido en la actitud más radical del hombre: el ansia de probarlo y ensayarlo todo, metiéndose hasta el centro de las cosas, *arriesgando la tranquilidad* y consiguiendo de esa forma una pericia activa⁵⁴.

No hay en el hombre un órgano especial para captar a Dios, aunque a Dios se pueda ir a través de todas las facultades del hombre y a todas les afecte el hecho de que el hombre se encuentre o no con Dios. El encuentro del hombre con Dios se debe a una especie de «toque que hace Dios en la substancia del alma», como dicen los místicos. El encuentro del hombre con Dios se realiza en el hondón del alma, en el centro profundo de nuestro ser gracias a una llamada de la trascendencia, que está más dentro de nosotros que nosotros mismos.

Es muy difícil describir el encuentro religioso, porque lo decisivo en él no es lo que el sujeto ve, oye, piensa o quiere, sino esa llamada, ese toque, en el centro de la persona humana, que suscita la decisión del hombre de abrirse a la trascendencia de Dios.

La profundidad y radicalidad del encuentro del hombre con Dios hace que todo en el hombre quede afectado por lo religioso, aun cuando la existencia del yo siga su camino normalmente y conserve su autonomía. Se diría que todo sigue igual, como si nada hubiese pasado, y sin embargo, en virtud de su encuentro con Dios, el hombre cambia radicalmente desde lo más profundo de su ser.

La opción fundamental del hombre que se ha decidido a abrirse a la trascendencia tiñe todas sus demás opciones particulares, por alejadas que parezcan de lo religioso. Al paso de Dios todo cambia en el mundo y en el hombre⁵⁵.

4) Iniciación «mística»

La experiencia religiosa viene de muy antiguo, donde aparece frecuentemente con carácter esotérico. El esoterismo está reservado, por definición y en razón de su propia naturaleza, a una élite intelectual forzosamente restringida. Sin embargo, parece que las organizaciones iniciáticas han contado en todos los tiempos con un número relativamente elevado de afiliados.

F. Schuon ha intentado hacer una metafísica esotérica⁵⁶. Las consideraciones del autor proceden de una doctrina que no es en modo alguno filosófica, sino propiamente metafísica; pero no metafísica en el sentido aristotélico del término, sino en otro que la señala como independiente de todo pensamiento humano, cualquiera que sea. Esta metafísica no procede, como la filosofía, de la razón, sino del intelecto, entendido como lo entendía el maestro Eckhart al decir que en el alma hay algo que es increado e increable; si el alma entera fuese tal, ella sería increada e increable, y esto es el intelecto.

Si el conocimiento puramente intelectual sobrepasa por definición al individuo; si, por consiguiente, es de esencia supraindividual, universal o divina y procede de la inteligencia pura, es decir, directa y no discursiva, este conocimiento no sólo va más lejos que el razonamiento, sino inclusive más lejos que la fe, en el sentido ordinario de esta palabra.

El autor, que llama «esotérico» al conocimiento metafísico cuando se manifiesta mediante un simbolismo religioso, se propone hacer ver, de una parte, qué es el verdadero esoterismo, frente a las denominaciones que de este término se han hecho, y, de otra, qué es lo que constituye la solidaridad profunda y eterna de todas las formas del espíritu.

Hay una fórmula sufi que pone a la luz, con tanta nitidez como concisión, las diferencias de punto de vista entre las dos grandes vías para llegar a Dios: «la vía exotérica es: yo y tú (Dios). La vía esotérica es: yo soy tú (Dios) y tú eres yo. El conocimiento esotérico es: ni yo ni tú, sino él (Dios)».

El esoterismo está fundado, por así decir, sobre el dualismo «criatura-creador», al cual atribuye una realidad absoluta, como si la realidad divina, que es metafísicamente única, no absorbiera o no anulara la realidad relativa de la criatura, por consiguiente toda realidad relativa y aparentemente extradivina. Si es verdad que el esoterismo admite igualmente la distinción entre el yo individual y el si universal o divino, no es, sin embargo, más que de una manera provisional y metódica, y no en sentido absoluto; tomando ante todo su punto de partida al nivel de esta dualidad, que corresponde evidentemente a una realidad relativa, llega a sobrepasarla metafísicamente, lo que sería imposible desde el punto de

54. X. Pikaza, *o. c.*, 28, nota 2.

55. F. Schuon, *De la unidad trascendente de las religiones*, Madrid 1980.

56. *Ibid.*

vista esotérico, cuya limitación consiste precisamente en atribuir una realidad absoluta a lo que es contingente. Así llegamos a la definición misma de la perspectiva esotérica: dualismo irreductible y búsqueda exclusiva de la salvación individual; dualismo que implica que no se considera a Dios más que bajo el ángulo de sus conexiones con lo creado, y no en su realidad total e infinita⁵⁷.

La importancia de las religiones místicas ha sido muy notable a lo largo de la historia.

Todas las religiones llamadas «místicas» tratan de ofrecer al hombre la salvación, a base de unos ritos de iniciación en que juega un papel decisivo la experiencia religiosa. En el mundo helenístico, las promesas de salvación quieren contrarrestar el pavor que infunde la diosa «tyche» o suerte, en latín, «fortuna». Es ésta una diosa imprevisible y caprichosa que lo mismo trae felicidad que desgracia. Se manifiesta de un modo imperioso como «ananké (necesidad) o «heimarmene (destino)». Ante ella no hay nada que hacer sino aceptarla fatalmente. Ni siquiera los poderosos como Alejandro Magno pueden resistirse al destino.

El destino está estrechamente vinculado al fatalismo astral. Tanto la existencia de los individuos, como la de las ciudades y los estados está determinada por las estrellas. La astrología trata precisamente de profundizar en la influencia de éstas últimas sobre la marcha de los acontecimientos humanos. Los babilonios fueron especialmente expertos en astrología.

Este fatalismo pesimista no es vencido hasta que aparecen unos seres divinos que no están sometidos al destino y a la fatalidad. Así, por ejemplo, Bel es proclamado «señor de la suerte» (fortunae rector). Isis asegura a sus iniciados que prolongará sus vidas más allá de los límites fijados por el destino. «He vencido al destino y el destino me obedece», dice Isis.

Las religiones místicas del ámbito greco-romano no hicieron sino reconceptualizar ciertos elementos religiosos ancestrales. Con excepción del dionisismo, todos los demás misterios son de origen oriental: frigio (Cibeles y Attis), egipcio (Isis y Osiris), fenicio (Adonis), iranio (Mitra). Pero en la época helenística y sobre todo durante el imperio romano esos misterios pierden su carácter local y étnico para convertirse en ritos universales de salvación.

Los que eran invitados a iniciarse en los misterios se comprometían a lo largo de la iniciación. Luego aprendían la historia sagrada (*hieros logos*) en la que se narraba el mito de los orígenes del culto místico. Finalmente, el neófito participaba ritualmente, de un modo que no ha sido suficientemente aclarado, en una representación o

57. *Ibid.*, 55-110.

renacimiento de la divinidad. La mayor parte de las iniciaciones místicas que conocemos en estado fragmentario se refieren a la muerte y resurrección simbólicas del «mystes» o iniciado místico.

En un momento determinado de su iniciación el candidato participaba en un banquete místico, gracias al cual el neófito se hacía igual a los dioses y adquiría aquí la sabiduría y la fuerza y para más allá una inmortalidad gloriosa.

Los misterios panhelénicos por excelencia fueron los de Eleusis. Esta ciudad fue colonizada entre los años 1580 y 1500 antes de Cristo. Su primer santuario fue construido en el siglo XV antes de nuestra era. Y en ese mismo siglo fueron inaugurados los misterios que tan famosa hicieron la ciudad durante dos mil años.

La vecindad de Atenas contribuyó a situar los misterios de Eleusis en el centro mismo de la vida religiosa panhelénica.

Se conocen las primeras etapas de la iniciación en los misterios de Eleusis, pero los verdaderos secretos de la «Teleté» y la «Epopteía» nunca han sido descubiertos. Los investigadores han hecho increíbles esfuerzos por lograrlo, pero no lo han conseguido. Lo único que sabemos de ellos es a través de algunas alusiones de los antiguos y de los apologetas cristianos, pero todo en estado fragmentario y no satisfactorio.

Lo que sabemos de cierto es que el iniciado llegaba a descubrir un «secreto divino» que lo convertía en familia de la diosa Perséfone y su madre, y le hacía posible superar la inevitabilidad de su muerte, abriéndose a la vida futura. Esta idea de la resurrección estaba estrechamente vinculada con todas las religiones arcaicas de origen agrario, que habían quedado deslumbradas con el descubrimiento sensacional de que el grano de trigo muere para después revivir con mayor pujanza.

Los iniciados en los misterios de Eleusis no formaban una «iglesia» o sociedad secreta como ocurrió en los misterios posteriores de la época helenística. Cuando regresaban a sus hogares los catecúmenos o neófitos y los iniciados seguían participando, como si nada hubiese pasado, en los cultos públicos. No volverían a reunirse entre sí sino después de la muerte, cuando, gracias a la iniciación, podrían gozar de una nueva vida.

Todavía no ha sido suficientemente estudiado el valor cultural y religioso del «secreto», que tanta importancia ha tenido en las religiones místicas. Todas las grandes invenciones en el campo de la agricultura, la domesticación de los animales, la cerámica y la metalurgia implicaban en sus comienzos el secreto. Se suponía que sólo los iniciados en los secretos del oficio eran capaces de ejercerlo adecuadamente.

Los misterios de Eleusis, al parecer, guardaban una estrecha relación con la agricultura y los mitos agrarios y es probable que la fertilidad vegetal y, en general, la sexualidad, tenía un papel importante en los ritos de iniciación que se celebraban en Eleusis. Pero todo hace, sin embargo, presuponer que en Eleusis no sólo se vivía el recuerdo de acontecimientos pasados, sino que se había dado un paso adelante hacia un nuevo modelo de religiosidad.

El secreto de Eleusis sirvió de modelo a los demás cultos místéricos de la época helenística e, incluso, los neopitagóricos y neoplatónicos escribieron en un estilo enigmático sólo accesible a los iniciados.

El incendio del santuario de Eleusis a finales del siglo IV después de Cristo y la supresión de los misterios que venían celebrándose allí desde hacía dos mil años, señalan el fin oficial del paganismo. Pero, en realidad, no significa su total desaparición, sino únicamente su ocultación. Parece que de una manera clandestina se prolongaron durante algún tiempo⁵⁸.

Pero el dios místico más popular durante la época helenística y romana fue sin duda alguna Dionisos. No se reducía el dionisismo, como pensaron algunos investigadores, a bacanales y orgías. Se trataba de un verdadero culto que se celebraba generalmente en grutas.

El dios se hacía presente por medio de la música y la danza, gracias a las cuales se producía una fuerte experiencia religiosa que vinculaba al iniciado con la divinidad. La dimensión sexual del culto iniciático aludía sin duda alguna a Dionisos, dios mortal que había logrado vencer a la muerte. Esta característica sexual resulta extraña en el mundo occidental porque el cristianismo ha ignorado el valor simbólico religioso del sexo. Y lo mismo podría decirse de la embriaguez. Pero en los pueblos primitivos el vino, la música, el sexo eran elementos importantes para la creación del clima religioso y de la experiencia mística de lo divino.

Después de un siglo largo de investigaciones Dionisos es todavía una figura enigmática. Según el mito, Dionisos es hijo de Zeus, el dios supremo y la princesa de Tebas, Semele. Es, pues, un híbrido de Dios y hombre.

El culto de Dionisos encontró serias resistencias. Lo que es natural, pues la experiencia religiosa que suscitaba constituía una amenaza para todo un estilo de vida y una escala de valores vigentes hasta entonces.

58. M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I*, Madrid 1978, 310-318.

El misterio se celebraba de noche, lejos de las ciudades, en la cumbre de las montañas o en medio de los bosques. Se realizaba la comunión con el dios mediante el sacrificio de las víctimas por descuartizamiento y la comida de su carne cruda, que era un símbolo de Dionisos.

El éxtasis dionisiaco representa ante todo la superación de la condición humana y la conquista de una libertad total inaccesible a la mayoría de los hombres. De esta suerte el hombre se sentía liberado de toda clase de prohibiciones y convencionalismos de carácter social o ético. Y esto era precisamente lo que preocupaba a las gentes de orden. El regreso a épocas antiquísimas en que los hombres, antes del descubrimiento del fuego, comían la carne cruda, cuestionaba las conquistas hechas por la humanidad, situando a los hombres en una especie de trance frenético que les permitía ponerse de nuevo en contacto con las fuerzas espontáneas del cosmos y de la vida. De ahí a dar pretexto para que se confundiera esa posesión divina con la locura no había sino un paso.

Es raro que en una época especialmente culta como la helenística surja un dios prehistórico como Dionisos acompañado de una variada herencia de ritos arcaicos, como la comida de carne cruda, la exhibición del falo, la embriaguez... etc. Y lo más extraño es que este legado se transmitiera a numerosas manifestaciones religiosas de los griegos y diera lugar a nuevos tipos de experiencias religiosas.

Debajo de todo ello lo decisivo era la puesta en marcha de un potencial vital que estaba dormido y ahogado por la costra social. El iniciado se sentía libre, creador, espontáneo, frenético hasta la locura e invulnerable como Dionisos. Durante unas horas el hombre se consideraba liberado de los límites humanos.

Más que cualquier otra divinidad olímpica, este dios joven no cesaba nunca de espolear a sus adeptos con nuevas epifanías, mensajes y sorpresas escatológicas. Un auténtico bacante estaba siempre en estado de excitación⁵⁹.

Otro culto místico, que tuvo una gran notoriedad en el mundo greco-romano fue el de la diosa *Cibeles*. Era una divinidad fría y su culto se introdujo en Roma el año 205-204 antes de Cristo, para salvar a la república gravemente amenazada por los cartagineses. Era un vieja divinidad.

Cibeles aparece asociada a la piedra negra, símbolo arcaico de la tierra madre. Las fiestas de Cibeles se celebraban durante el equinoccio de primavera. El 24 de marzo, el «día de la sangre» los sacerdotes y los neófitos se entregaban a una danza salvaje al son de flautas,

59. *Ibid.*, 373-388.

címbales y tambores, se flagelaban hasta sangrar y se hacían cortes en los brazos y otros miembros.

Después de una noche de fúnebres lamentaciones irrumpía con él sol una tremenda explosión de gozo. Era el símbolo de la resurrección de la divinidad, el «día de la alegría» (hilaria). En ese momento se ofrecían a la divinidad las carnes automutiladas del neófito. Con el tiempo se sustituyó a éstas con animales sacrificados simbólicamente.

Como se ve, en estos ritos había sin duda alguna una recuperación de antiguos valores religiosos, como el culto a la sangre y la valoración del dolor físico.

Los emperadores romanos, especialmente los últimos Antoninos, promovieron entusiásticamente el culto frigio de Cibeles con la esperanza de detener así la expansión del cristianismo, cosa que no lograron conseguir.

Los misterios egipcios de *Isis y Osiris* se diferencian de todos los demás cultos místéricos porque conocemos exactamente sus orígenes, mientras que todos los demás se pierden en la noche oscura de la prehistoria.

A comienzos del siglo segundo antes de Cristo, Tolomeo Soter decidió consolidar la unidad de su reino con ayuda de una divinidad que fuese aceptada por todos: egipcios y griegos, como Dios supremo. Así fue como elevó a Serapis a la dignidad de gran dios nacional. Su nombre procede de «Oserapis», es decir: Osiris y Apis.

El éxito del nuevo culto quedó asegurado por el prestigio de que gozaban Isis y Osiris. Los teólogos del nuevo imperio habían elaborado una grandiosa síntesis religiosa al asociar a Osiris y Ra, que terminaron por identificarse.

La popularidad de Osiris no dejó de crecer, porque era el único dios egipcio, que, después de haber sido asesinado, venció a la muerte y revivió, gracias a los cuidados de Isis. No cabe la menor duda que ciertos ritos osiriacos secretos, ejecutados en el interior de los templos, se referían a la vida futura y a la inmortalidad. No se conoce exactamente el contenido específico de la iniciación osiriaca, pero parece cierto que ninguno de los iniciados dudaba lo más mínimo de que, una vez muerto, también él disfrutaría de la inmortalidad de los dioses.

Otro culto místico que llegó a tener una influencia extraordinaria en el mundo romano, especialmente, entre los legionarios, fue el de *Mitra*. Según Plutarco, los piratas de Cilicia «celebraban en secreto los misterios de Mitra». Vencidos y capturados por Pompeyo, difundieron este culto en el imperio romano.

Los protagonistas, al parecer, de este culto místico eran los «magos», establecidos en Asia menor y Mesopotamia. El dios Mitra

era el campeón por excelencia y se había convertido en protector de los soberanos partos. Las tradiciones armenias hablan de una caverna, en la que se encerraba Mitra y de la que salía una vez al año. Algunos han visto reminiscencias de esta leyenda en el culto a la «gruta de Belén». Y no cabe la menor duda que los «magos» del evangelio de san Mateo son los mismos que estaban relacionados con el culto de Mitra.

El episodio mitológico esencial incluye el rapto del «toro» por Mitra y su sacrificio por orden del sol. La inmoción del toro tiene lugar en la caverna en presencia del sol y de la luna. Mitra y el sol sellan su amistad en un banquete en que comparten la carne del toro. El festín tiene lugar en la caverna cósmica.

La iniciación mitraica no incluía pruebas que evocaran la muerte y resurrección. Mitra es el único dios que no sufre el destino trágico de las demás divinidades místicas. El rapto del toro por Mitra está relacionado con el sacrificio escatológico. Al final de los tiempos, será sacrificado el buey «hathayos» y su sangre hará inmortal a los hombres.

Esta nueva religión mística imponía admiración y respeto por su extraordinaria fuerza y originalidad. El culto secreto de Mitra había logrado conjugar el sincretismo greco-romano y la herencia irania. Por otra parte, los misterios de Mitra habían asimilado e integrado las corrientes espirituales específicas de la época imperial, como eran: la astrología, las especulaciones escatológicas, y la religión solar, interpretada por los filósofos en sentido monoteísta.

A diferencia de las otras religiones orientales de salvación, que estaban siempre dirigidas por sacerdotes extranjeros de origen egipcio, sirio o fenicio, los responsables de los misterios mitraicos se reclutaban entre los romanos de Italia o provincias. Además el mitraísmo excluía todo aquello que tenía relación con las orgías rituales que se daban en todas las demás religiones místicas. Esta era la religión por excelencia de los soldados romanos e impresionaba a los profanos por su disciplina, y la templanza y moralidad de sus miembros, virtudes todas ellas muy apreciadas por los romanos desde la república.

El mitraísmo se difundió como un reguero de pólvora de la mano de las legiones romanas. Lo poco que se sabe de esta religión recuerda las «sociedades de hombres» de los pueblos indoeuropeos, más que los misterios egipcios o frigios. Mitra era el único Dios místico que no había pasado por la muerte y de su culto se excluían las mujeres mientras que éstas eran elementos muy activos y entusiastas, por no decir preponderantes, en las religiones místicas de origen oriental. Esta prohibición hacía difícil la expansión del mitraísmo fuera de los

cuarteles, en un mundo como el greco-romano en el que las mujeres habían llegado a un alto grado de emancipación, por ejemplo, en el matrimonio y en las intrigas políticas.

De todos modos, los apologetas cristianos temían la competencia del mitraísmo. En muchos sitios aparece matemáticamente junto a un lugar cristiano de culto un mitreo, como en san Clemente y santa Prisca de Roma. Ya desde el siglo II, curiosamente, las dos religiones celebraban el nacimiento de Dios el mismo día, el 25 de diciembre, como fiesta del sol invicto, y compartían creencias semejantes sobre el fin del mundo, el juicio final y la resurrección de los muertos.

Como dice E. Renan, «si el cristianismo hubiera sido detenido en su crecimiento, por una enfermedad mortal, el mundo hubiera sido mitraísta». Muchos emperadores apoyaron al mitraísmo, especialmente por motivos políticos. Pero el edicto de Graciano del año 382 puso fin al apoyo oficial que hasta entonces había gozado, lo que supuso prácticamente su fin y su derrota definitiva en beneficio del cristianismo pujante y arrollador⁶⁰.

5) Experiencia mística

A partir, pues, de finales del siglo IV desaparecen oficialmente los cultos místéricos en el mundo occidental, lo que no quiere decir que no queden rastros de ellos a nivel subterráneo que afloran de un modo u otro a lo largo de la historia. Y lo que está claro, sin género de dudas, es que en el cristianismo ha existido siempre una experiencia religiosa de Dios que ha sido vivida intensamente por los grandes místicos como Pablo, Francisco de Asís, el Maestro Eckhart y sobre todo san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús.

6) Intuición filosófico-religiosa

Pascal ha analizado profundamente el papel de esta experiencia para contrarrestar el papel exclusivo de la razón en la búsqueda de Dios.

Pascal no es menos crítico que Descartes, más bien al contrario; también le importa sobremanera la razón, la libertad, la certeza. Pero con mayor perspicacia que sus contemporáneos sabe ver los límites de Descartes. Precisamente por ser más crítico no se deja convencer de que con la sola certeza racional de sí mismo el sujeto humano haya obtenido la base firme e inquebrantable sobre la que pueden alzarse todas las demás certezas, incluida la de la fe cristiana. Para él se dan dos exageraciones: excluir la razón y admitir solamente la razón⁶¹.

60. *Ibid.*, II, 279-299; 315-322.

61. Pascal, *Pensées* 253, ch. 3.

Pascal concede gran importancia a la constatación de que no sólo en cuestiones de religión, sino también en las cuestiones capitales de cada día, falta la certeza, y continuamente hay que tomar decisiones por lo incierto.

En un discutido fragmento sobre la «apuesta», aplica Pascal el cálculo de probabilidades a la cuestión de la existencia de Dios. Como en el juego de la moneda (cara o cruz) —y Pascal tenía experiencia de la mesa de juego— se dan dos posibilidades a elegir: *Dios, o es o no es*. Ambas posibilidades son inciertas. «La razón no puede aquí determinar nada... ¿A qué queréis apostar? Por motivos de razón tampoco podéis impedir ninguno de los dos. No tachéis, pues, de falsedad a los que han elegido, puesto que de ello no sabéis nada»⁶². Este es el punto decisivo: ¡Hay que elegir! No elegir es ya una elección. Las posibilidades entre no creer son como «del cero al infinito». Creyendo en Dios, en todo caso, nada se pierde pero se puede ganar todo.

No se trata de una nueva prueba matemática a favor de la existencia de Dios, como han pensado algunos intérpretes aislados (prueba «existencial» de la existencia de Dios, «prueba lúdica», en el sentido de la teoría del juego). Más bien se trata de que en la cuestión de la existencia de Dios no se requiere tanto un juicio de la razón pura como una decisión del hombre entero, decisión que no está probada por la razón, pero que sí puede justificarse ante ella. Un riesgo calculado. Para esta decisión fundamental el hombre emplea por lo menos tanto cuidado como para sus decisiones ante la mesa de juego o en la vida en general. Visto así, el argumento de la «apuesta» es de máxima importancia.

La decisión de creer no tiene lugar en las altas esferas de las pruebas o contrapruebas racionales, sino en las profundidades del hombre, en el corazón, donde también entran en juego los impulsos y sentimientos, las simpatías y antipatías, y donde las pasiones pueden no sólo influenciar, sino hasta bloquear la razón en su decisión de creer.

En la práctica de sus últimos años ¿no deja Pascal que la razón sea progresivamente avasallada por la fe, subrayando exclusivamente la nada del hombre y la limitación de la razón y protestando la verdad de la autoridad —la única que queda— de la fe? Por tanto, ¿es de hecho la revelación cristiana la única fuente de verdad y certeza, como subraya después Kierkegaard y Karl Barth intenta básicamente, dogmáticamente, de pensar?

¿Una razón por tanto, que abdica de sí misma? ¿un pensamiento que se da a sí mismo por perdido? ¿una renuncia a la filosofía como legítimo fin de toda filosofía? ¿«Reirse de la filosofía, eso quiere decir verdaderamente filosofar»?⁶³. Todo esto forma parte de esa herencia tradicional agustiniana sobre todo, que Pascal recibe a través del jansenismo, pero que también se enuentra entre los reformadores y entre los teólogos protestantes que tanto insisten en la tradición agustiniano-reformista. ¿Una comprobación en todo caso, que hace imposible la simple sustitución de Tomás de Aquino por Agustín, de la escolástica española del barroco por Lutero o Calvino, del Vaticano I por Kierkegaard o Barth!⁶⁴.

Al final de todas estas consideraciones una cosa queda clara y es que al lado de la concatenación deductiva que nos hace pasar del algo, surgido de la nada, al todo; existe —ha existido siempre en la humanidad desde los tiempos más arcaicos— una intuición experimental que nos hace descubrir en el algo finito una ventana abierta al

62. *Ibid.*, 233, ch. 451.

63. *Ibid.*, 4, ch. 24.

64. H. Küng, *o. c.*, 98-102; 132-135.

infinito. El hombre, amenazado por la nada, intuye la existencia de una puerta abierta a la salvación.

Esta intuición de origen arcaico y prehistórico, pasa por los cultos místéricos de salvación, para llegar en tiempos modernos a los grandes místicos y pensadores que saben que el corazón tiene también sus razones.

Necesitamos mentes frías y escuetamente lógicas que nos ayuden a hacer la concatenación nada-algo-todo. Pero también hacen falta en la humanidad hombres inteligentes y pensadores que piensen con el corazón y amen con la cabeza. Los ha habido siempre y los seguirá habiendo. Estos hombres a lo largo de la historia han descubierto que existe Dios, el mismo Dios, cuya existencia han demostrado impecablemente los filósofos desde Sócrates Platón y Aristóteles, hasta santo Tomás, los grandes escolásticos del siglo de oro español, como Francisco Suárez, y, en nuestros tiempos X. Zubiri.

Desde que el hombre es «homo sapiens» y se ha interesado por el porqué de las cosas no ha dejado nunca, como hemos visto anteriormente, de preguntarse por el sentido último del ser, que no es otro sino Dios. Por eso los hombres han buscado siempre a Dios. Son los eternos buscadores de Dios. Pero Dios ha respondido con el silencio. A Dios no le ha oído nadie ni nadie tampoco le ha visto.

Cierto que Dios ha sacado al mundo de la nada y está en la raíz del mundo. Al margen de que el mundo tenga una autonomía intramundana y pueda transformarse, es decir, pasar de algo a otro algo, en virtud de la evolución cósmica, de la casualidad o de la libre decisión humana, lo cierto es que Dios está en la raíz existencial del mundo y, aunque respeta su autonomía, actúa en otra dimensión diferente y trascendental.

No sólo ha sacado Dios al mundo de la nada, sino que en todo momento lo sostiene metafísicamente, evitando que caiga otra vez en la nada y consolidándolo como algo autónomo y en marcha. Dios está así en la raíz de la evolución y de la libertad. No sólo no obstaculiza la evolución o la libertad, sino que hace no inmediatamente, pero sí trascendentalmente, que existamos, nos movamos y seamos.

Esto es cierto, después de todo lo que hemos visto anteriormente. Durante milenios muchos hombres han buscado a Dios y han llegado a la conclusión de que existe, de que está ahí, en la raíz del ser, sacándonos de la nada y dándonos consistencia como algo y como alguien, sin que nada ni nadie pueda aniquilarnos y reducirnos otra vez a la nada. Sólo él podría hacerlo y no lo quiere. Ya ha pasado mucho tiempo para probarnos su fidelidad a toda prueba.

Pero a él, a nivel fenomenológico y de superficie, no lo ha oído nadie ni nadie lo ha visto. Es la conclusión a la que han llegado todos los buscadores de Dios a lo largo de los siglos.

Hay una excepción y son los judeo-cristianos. Ellos dicen —dan testimonio fehaciente de ello— que Dios no es un ser ocioso y callado. Dios no está cruzado de brazos. No se contenta con sostener metafísicamente el mundo a partir de su raíz. También actúa en la superficie de lo existencial. Nos habla y nos visita realmente. Es un Dios activo que está con nosotros y se mancha las manos. Esto es lo que la teología judeo-cristiana ha llamado revelación o manifestación de Dios (epifanía).

Los griegos son buscadores de Dios. Y en esto son representantes de toda la humanidad. Los judíos no preguntan por Dios, no son en modo alguno buscadores de Dios: son los *encontrados por Dios* y secuestrados por él. Y esto plantea un gran problema: ser encontrado por Dios es algo que está tan por encima del buscarle que con su luz puede ensombrecer y llegar a suprimir el mismo buscar, porque la revelación está sobre el mito, la teología sobre la filosofía; de manera que a quien ha sido buscado por Dios todo lo que sea buscarle puede llegar a parecerle superfluo. El gran peligro es, pues, que los que han sido encontrados se sientan como encontradores de Dios y se atreven a decir: «hemos encontrado al Mesías».

Son trágicas las consecuencias de haber tomado las cosas así. El no preguntarse siempre, el consiguiente olvido de Dios en que han incurrido los judíos y luego los cristianos (y dentro de la iglesia el olvido de Dios de los teólogos, del clero) lleva consigo la responsabilidad por el olvido del ser que ha ocurrido en los paganos, en los cristianos que no quieren ya preguntarse por el sentido de lo que estudian. Cuando la pregunta desaparece, cuando la mediación de la filosofía entre ciencia y teología falta, el diálogo entre mundo y cristianismo se hace imposible.

Dios «está oculto para que se le busque y es inmenso para que, habiéndolo encontrado, sigamos buscándole» (san Agustín). Hasta el fin de la edad media, es decir, mientras la iglesia se mantuvo firme en la encrucijada, donde se encuentran cristianismo y judaísmo, tomando en serio la pregunta de los griegos y la respuesta que a través de los judíos llega como salvación, los teólogos y predicadores tuvieron ante los ojos el razonamiento de Agustín. Podría uno lamentarse —en la línea dogmática, según la teología protestante— de que los padres de la primitiva y gran escolástica se detuvieron tanto en la pregunta por el ser y con ello la respuesta bíblica no fuese oída suficientemente. Puede uno, por tanto, alegrarse de que por fin Lutero, liquidando todo prólogo filosófico, permitiese presentar la respuesta en toda su grandeza. Pero eso sería pronunciar un juicio demasiado fácil sobre la historia del espíritu cristiano. La iglesia antigua tuvo en su conversación con los no cristianos, con el Islam, dos preocupaciones: la primera era la de recoger la pregunta, presentando a Dios como alguien siempre mayor que cualquier concepción que de él podamos formarnos, y por lo tanto, como una realidad por la que hay que preguntar siempre, a la que hay que buscar; la segunda preocupación era asegurar la pureza de la respuesta, de la revelación, a través de una protección dogmática. Las dos cosas eran necesarias, y no sólo la última¹.

1. H. Urs von Balthasar, *El ateísmo en nuestro tiempo*, Barcelona 1967, 124-127; cf. G. Ebeling, *Das Wesen des Christlichen Glaubens*, Tübingen 1959; R. Bravo, *La esencia*

Pero la revelación de Dios nos plantea un problema fundamental. En el fondo se trata de un hecho que podría muy bien no haber ocurrido. El que los hombres busquen a Dios es una consecuencia natural de su curiosidad innata. El «homo sapiens» aparece precisamente cuando empieza a plantearse el porqué de las cosas y su concatenación hasta llegar al fondo de las mismas. Pero el que Dios haya tomado la iniciativa de buscarnos es un hecho puramente contingente. Y, en cuanto tal, tiene que ser verificado y constatado históricamente. Los que lo vivieron lo han transmitido en cadena. Y la cuestión está en saber si realmente Dios se ha manifestado o no a los hombres tal como esos testigos lo anuncian. Para eso es inútil que el hombre profundice en sí mismo. Por mucho que indague en lo más íntimo de su ser, no llegará nunca a saber si Dios de hecho se ha manifestado o no. Para eso hace falta que se lo transmitan quienes se han encontrado con Dios.

Este encuentro no es propiamente una experiencia religiosa, sino la constatación histórica de un hecho. La experiencia viene después como reacción ante el hecho, pero no como desencadenante del mismo.

Por eso el problema está en saber si Dios ha tomado la iniciativa de ponerse en contacto con nosotros, de salir a nuestro encuentro. Cuando en la Biblia se habla de la manifestación de Dios, la primera cuestión que hemos de hacernos es la de si esta manifestación de Dios ocurrió de verdad como un hecho histórico o si se trata sólo de una imagen literaria para expresar de un modo gráfico el esfuerzo que hace el hombre para buscar a Dios y no la revelación en sentido estricto de que Dios ha tomado la iniciativa de salir a nuestra búsqueda. En definitiva, el problema está en saber si somos los hombres los que seguimos buscando a Dios o si Dios realmente ha decidido buscarnos en un momento concreto de la historia.

Muchos teólogos tiene hoy miedo a plantear así, descarnadamente, la cuestión y prefieren echar una cortina de humo que les permita nadar entre dos aguas sin definirse al respecto de un modo claro y tajante. Pero la cuestión sigue en pie: ¿Dios se ha manifestado a los hombres sí o no?

del cristianismo: Revista Española de Teología 21 (1961) 53-71; J. M. González Ruiz, *El cristianismo no es un humanismo*, Barcelona 1966; K. Rahner, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona 1967; H. M. Barth, *Die christliche Gotteslehre. Hauptprobleme ihrer Geschichte*, Gütersloh 1974; H. Küng, *Ser cristiano*, Madrid 1978; E. Troeltsch, *El carácter absoluto del cristianismo*, Salamanca 1979; K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979.

1. Historia de salvación

Mientras que la profundización sobre el sentido último del ser se plantea básicamente en una perspectiva fenomenológica y filosófica, en cambio, el hecho de la revelación o manifestación de Dios se sitúa en una perspectiva histórica.

La historia está constituida por acontecimientos que ocurren «de una vez para siempre», como dice en la carta a los hebreos². El valor de los acontecimientos radica en que son únicos e irrepetibles. Esta es la concepción judeo-cristiana de la historia frente a la idea griega y oriental del eterno retorno. Cada acontecimiento es valioso precisamente porque es único y no volverá a repetirse nunca.

Esto vale para cualquier acontecimiento protagonizado por los hombres. Pero, cuando el protagonista es Dios, entonces nos encontramos con acontecimientos trascendentales en la historia de la humanidad, verdaderas «maravillas de Dios».

La historia se convierte así en historia de salvación. Sin quitar nada a la autonomía de los hombres, Dios irrumpe en la historia de acuerdo con un plan de salvación trazado por Dios desde la eternidad y manifestado a los hombres en el momento oportuno³.

Es evidente que esa irrupción no ocurre impunemente en la humanidad. Los efectos, primero, religiosos, y, después, socioculturales de esa iniciativa de Dios son inmensos y eso que todavía no hemos llegado a sus últimas consecuencias.

Hay dos momentos decisivos en la manifestación histórica de Dios: la revelación de Yahvé a Moisés en el desierto y Cristo, que viene al mundo como mensajero de Dios.

En realidad, con Cristo ya hemos llegado a la plenitud de los planes de Dios para la historia. «El reino de Dios está entre nosotros». Pero esta plenitud necesita todavía de un tiempo presente para manifestarse del todo. Dios respeta la maduración de los tiempos. Todavía falta mucho para que los hombres tomen conciencia de lo que ha ocurrido y para vivirlo hasta sus últimas consecuencias.

A nosotros «no nos es dado saber ni el día ni la hora» del final de los tiempos. Cristo «vendrá como un ladrón nocturno». «No es que Dios retrase la realización de su promesa, sino que usa de paciencia con nosotros, porque no quiere que perezca nadie, sino que todos hagan penitencia»⁴.

2. Heb 7, 27.

3. Ap 4 y 5; Ef 1.

4. 2 Pe 3, 9.

Sin embargo, nuestra actitud ante el final de los tiempos no debe ser puramente pasiva y de expectación. «Supuesto que todas las cosas han de disolverse, cuál no debe ser nuestra santidad esperando y apresurando la llegada del día del Señor»⁵.

2. Revelación

Hemos dicho que Dios se ha manifestado en ciertos momentos fuertes de la historia. Pero ¿cómo se ha revelado? ¿qué es la revelación?

La revelación es ante todo la «palabra de Dios», como dice el Vaticano II (*Dei Verbum*). Pero no una palabra etérea y abstracta, sino hecha carne, en cuanto que Dios planta su tienda entre nosotros y se compromete con nosotros hasta hacerse uno de los nuestros⁶.

Para entender la revelación de Dios vamos a comenzar por la revelación humana. La cosa, porque no tiene «dentro» se conoce mediante una demostración evidente. En cambio, la persona que tiene «dentro» o «intimidad» no puede ser conocida sino en cuanto ella misma se nos descubre o revela, en cuanto distinta de la cosa. Pero toda revelación de la intimidad es al mismo tiempo revelación y velación, pues ninguna palabra es capaz de expresar adecuadamente el misterio de la persona que lo desborda absolutamente.

A través de la revelación Dios se vela y se desvela al mismo tiempo. De ese modo podemos hablar de una dialéctica entre el misterio de la epifanía y de la kenosis, que, en vez de desalentarnos, es garantía de que el misterio de Dios está ahí.

La revelación y manifestación de Dios en la historia nos plantea una serie impresionante de preguntas.

¿El mundo sigue una marcha autónoma sin tener nada que ver con Dios, con ese Dios que precisamente le ha sacado de la nada? ¿Esta marcha es continua o discontinua por medio de saltos bruscos? ¿Es una marcha caótica y a lo que salga o con sentido y programada previamente al menos en sus líneas generales?

¿Dios irrumpe en el mundo o se mantiene discretamente al margen en una situación, diríamos, de paralelismo (Dios ocioso y lejano) o a lo sumo de coexistencia pacífica? ¿Estamos solos, como dice González Ruiz, ya que el hombre, según la Biblia, debe resolver sus propios problemas y ser así la imagen de Dios, estando solo, responsablemente solo? Los hombres no deben contar con Dios para sacarse mágicamente las castañas del fuego. En ese caso se utilizaría a Dios para

5. 2 Pe 3, 11.

6. Jn 1.

dispensarse del esfuerzo creador y el hombre dimitiría de su vocación fundamental y básica.

¿La irrupción de Dios en el mundo es sólo desde fuera y para rectificar las desviaciones históricas de la humanidad, desde fuera, decimos, no en el sentido cosmológico (Dios arriba), sino metafísico (Dios más allá de nuestras posibilidades)?

¿O irrumpe Dios desde dentro del mundo dirigiéndolo en un sentido radicalmente evolucionista y progresivo tal como lo entendió Teilhard de Chardin?

¿No será Dios más bien el fondo del ser con lo que llegaríamos a superar la tensión entre trascendencia e inmanencia? Y en ese caso, ¿esa síntesis es auto-trascendente, como quieren Tillich, Bonhoeffer y Robinson (lo incondicional en lo condicionado) o más bien es hetero-trascendente, como afirman el salmo 139, san Agustín, Báñez y Buber, en cuanto que Dios está más dentro de nosotros que nosotros mismos y es un Dios que está en la raíz del mundo y de nuestra libertad?

Sea cual sea la respuesta a estas preguntas —y personalmente nos inclinamos hacia la última solución— lo cierto es que como consecuencia de esta irrupción de Dios en la historia se establecen unas relaciones interpersonales entre Dios y nosotros que no pueden darse cuando los hombres simplemente buscan a Dios, pero no se sienten buscados por él.

Después que Dios ha irrumpido en la historia, nuestro encuentro con él no puede reducirse a un monólogo a base de un desdoblamiento psicológico del yo, todo lo enfático que se quiera, pero que no logra romper las barreras de la soledad existencial. Nuestro encuentro con Dios es un verdadero diálogo, tu a tú. Un diálogo que llega a lo más íntimo de nosotros mismos, en el hondón del alma, como decían los místicos, pero verdadero diálogo. Ahí está el problema radical de la existencia y de las religiones reveladas.

¿Tiene razón Jean Paul cuando nos cuenta en una vista-ficción cómo Cristo, al final de los tiempos, vuelve del cosmos, exhausto y deshecho, para comunicarnos con lágrimas en los ojos que se ha equivocado, que Dios, su Padre, no existe, que estamos radicalmente solos, pues no tenemos interlocutor que valga la pena y que todo en la vida es nada y nada más que nada?

Nosotros pensamos que no es así. Creemos en los que han constatado personalmente que Dios nos ha hablado y que se ha hecho en Cristo uno de los nuestros. Claro que esta afirmación es tremenda. El que Dios exista y haya tomado la iniciativa de hablarnos y de hacerse uno de los nuestros no es fácil de aceptar en una época crítica y supercrítica como la nuestra. Nada, por eso, de extraño que existan diferentes teologías a la hora de aceptar este mensaje tradicional.

a) K. Barth

K. Barth insiste en la intervención de Dios desde arriba, verticalmente, con una crudeza que impresiona:

La respuesta de K. Barth a la cuestión fundamental que estamos analizando —a saber, «de dónde recibimos los datos respecto a la existencia y naturaleza de Dios»— resulta extremadamente inflexible y, al menos a primera vista, muy insatisfactoria. En efecto, K. Barth responde así: «¿De dónde nos vienen esos datos? De Dios. ¿De quién otro podrían proceder? Y nadie piense que uno mismo es capaz de conseguirlos. Dios nos los ofrece».

Barth es indudablemente un teólogo extraordinario. Un teólogo de teólogos. Y lleva a cabo su trabajo con una humanidad, serenidad y humor tales que resulta imposible dudar de que él conoce efectivamente a Dios.

Su gracia y su ingenio descubren al hombre que se siente libre frente al debate y que verosímelmente se halla en contacto con algo —¿alguien?— que trasciende el debate. A los eventuales participantes en el debate sobre Dios, Barth les da al menos una idea de cómo sería la divinidad de Dios en el caso de que Dios fuese Dios. Yo me atrevo a decir que Barth es uno de los más genuinos sucesores de Agustín y de Anselmo, quienes hablan acerca de Dios de una manera tal que los que andamos espiritualmente a tientas nos sentimos animados a creer que realmente existe un Dios.

En 1914 (política militarista de Guillermo II) y más tarde, en los años 1930 y siguientes, cuando el nacionalsocialismo trataba de someter a la iglesia a sus propios objetivos políticos, Barth comprendió de manera lúcida que el cristianismo cuya teología se acomodaba a la mentalidad corriente del mundo, igualmente se acomodaba también a la política gubernamental y que esto constituía una traición al cristianismo y a la humanidad. Lo que tanto las necesidades del tiempo cuanto la tradición bíblica y cristiana requerían, era el mantenerse radicalmente firmes contra todo tipo de conformismo respecto al pensamiento contemporáneo. La verdadera teología va «contra corriente».

Uno de los elementos principales de la percepción de la disparidad y trascendencia de Dios es un sentido de su santidad que nos obliga a contemplar el mundo y a nosotros mismos en una luz totalmente distinta. Barth se siente empujado a desafiar la ímpia alianza de Schleiermacher con los científicos (hombres de cultura moderna), a la que también se agregó Bultmann, los cuales dan por supuesto que los únicos objetos de conocimiento son los objetos de la ciencia. Por encima de los objetos conocidos por la ciencia está el objeto conocido por la fe. El suponer que los hombres pueden alcanzar, a partir de sus propios conceptos, noción alguna de la existencia de Dios y de su naturaleza, es una suposición diametralmente opuesta a la existencia de Dios vivo y verdadero, testimoniado por la Biblia. No debemos olvidar la infinita diferencia cualitativa que separa a Dios de los hombres. Todo cuanto procede de los moldes mentales humanos o cuanto se acopla a ellos no puede en modo alguno ser Dios. *Dios es Dios*, y por tanto, libre, soberano, trascendente y —en el sentido más estricto de la palabra— inconcebible.

Si nuestro punto de partida es lo que piensan los hombres, nunca llegaremos a Dios. No podemos conocer a Dios si Dios no capacita la mente humana para ser informada por el pensamiento de Dios sobre sí mismo. Y esto es lo que Dios hace en y mediante su palabra: el Jesucristo histórico.

Barth sólo se preocupa de desarrollar las implicaciones que se encierran en el dato

de Jesucristo y eso no es más que el puro milagro de Dios que se da a sí mismo para llegar a ser el hombre Jesucristo.

El testimonio de la palabra de Dios encarnada es la palabra escrita, la sagrada escritura, que existe en su simple realidad, exactamente como el Jesucristo histórico existió en la suya. No hay razones generales, teóricas, humanamente reconocibles de que esta escritura es la palabra de Dios escrita; como tampoco las hay de que este hombre es la palabra de Dios encarnada. El hecho es que son así y este hecho es conocido como hecho porque los hombres alcanzan el conocimiento de Dios en y a través de Jesucristo. No hay otro modo de conocer a Dios, si no es Dios mismo quien opta por regalar este conocimiento.

Porque este conocimiento es un don gracioso de Dios es también un auténtico conocimiento, algo absolutamente racional y objetivo. Así, pues, la teología es una ciencia racional, independiente de todas las demás ciencias, pero totalmente dependiente de su propio objeto, Dios, y sometida a los métodos dictados por la naturaleza de ese objeto.

Barth restablece la independencia autónoma de la teología, pero relegándola a un espléndido aislamiento. Me inclino a creer que Barth se preocupa más que el mismo Dios en defender la divinidad de Dios.

Al obrar así, Barth ha aislado la teología con lo cual no es que la haya convertido en increíble, sino que nos ha robado la posibilidad de saber si es creíble o no. Pero Barth nos advierte también que es muy fácil hacer una teología creíble que cesa de ser teología. Un Dios en quien todos pudiesen creer sin ninguna dificultad sería simplemente un ídolo despreciable. La Biblia describe a Dios como existente por derecho propio. Pero no es evidente, ni mucho menos, que entre la fe y la incredulidad se dé la total discontinuidad que Barth afirma⁷.

No se puede negar la grandeza religiosa de Barth. Su defensa de la revelación a costa de la religión es impresionante. «Lo importante, dice Barth, no es el sentimiento del hombre abierto a lo divino, sino el don de Dios que se revela. La religión es la tentativa, siempre fracasada y testarudamente mantenida, mediante la cual el hombre intenta realizar por sus propios medios lo que solamente Dios puede realizar por él. En ese intento de fabricar dioses ha consumido la humanidad gran parte de su existencia. Ciertamente, el hombre tiene capacidad para tal intento, pero esta capacidad de buscar a Dios nunca le conduce al reconocimiento de Dios como Dios y Señor. Por eso, nunca alcanza la verdad, sino una completa ficción que no solamente tiene poco que ver con Dios, sino que en absoluto se le parece. Es una contradicción, una caricatura de Dios, que como tal debe ser denunciada y debe caer. La revelación no viene a anudarse a la religión que ya existe y es practicada por el hombre. Por el contrario, la contradice»⁸.

Más que condenar las religiones que han precedido al cristianismo, Barth cuestiona los supuestos filosóficos de aquéllos que intentan apoyar la palabra revelada de Dios sobre las bases antropológicas. Por ejemplo, Bultmann asegura que sólo podemos hablar del misterio

7. J. Jenkins, *o. c.*, 89-100.

8. K. Barth, *La revelación como abolición de la religión*, Madrid 1973, 71-72.

de Dios con términos humanos. Lo decisivo, según eso, es la antropología y la hermenéutica. A lo que Barth responde airadamente que los presupuestos humanos no sirven para nada en el caso de la revelación. Lo que importa es Dios y su palabra, su revelación⁹.

Claro, que entonces podemos preguntarnos cómo es posible hablar de Dios. Cuando el hombre habla no tiene al alcance de la mano sino palabras humanas. Barth responde que tenemos la revelación de Dios, sus mismas palabras. La fe no necesita preparación alguna. Dios habla cuando quiere y como quiere, sin previo aviso y sin necesidad de que le prestemos nuestro vocabulario. Para hablar de Dios no nos queda otro camino que aceptar la palabra revelada y desvelar lo que en ella está implícito.

El hombre no puede demostrar racionalmente la existencia de Dios. En esto Barth sigue los pasos de Lutero y Kant llevando esta actitud a sus últimas consecuencias. Igual que san Anselmo, Barth pretende descubrir a Dios en esa zona profunda y decisiva del hombre donde Dios le habla por medio de la revelación, y que saca al hombre de sí mismo para abrirle a nuevos horizontes trascendentales. Así y sólo así es como el hombre llega de un modo inmediato y necesario a convencerse de que Dios existe.

El hombre no puede a base de razones demostrar que Dios existe. Es la fe la que, en virtud de su certeza interna, ofrece la prueba indestructible de que el Dios que en ella emerge es el Señor —«Id quo maius nihil cogitari potest»—, aquél respecto al cual no se puede concebir nada más grande¹⁰. Quien haya visto a Dios de esa manera confesará siempre su existencia¹¹.

La posición de Barth es sumamente atrayente, pues pone de relieve como nadie en nuestro tiempo el papel de la revelación y de la irrupción de Dios en el mundo. Pero exagera en su radicalidad. Barth nos ha ayudado para contrarrestar el giro antropológico de la teología iniciado con Feuerbach, pero lo ha hecho a costa del hombre y de los valores humanos. Y no se puede olvidar que ha sido precisamente Dios, el mismo Dios, que un día se nos ha revelado, el que ha creado al mundo y ha hecho al hombre a su imagen y semejanza. Una cosa es afirmar enfáticamente que Dios nos ha hablado y se ha hecho uno de los nuestros —somos testigos de ello—, y otra muy distinta que el hombre, como hemos dicho en los capítulos anteriores, no pueda profundizar y tocar fondo en sí mismo para descubrir en lo más profundo de su ser la huella de Dios.

9. K. Barth-R. Bultmann, *Briefwechsel 1922-1966*, Zürich 1971.

10. K. Barth, *Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry*, Neuchâtel 1958, 55-61.

11. *Ibid.*, 153-154; cf. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1933-1966.

b) R. Bultmann

A diferencia de K. Barth, R. Bultmann exagera la dimensión horizontal del hecho de la revelación. La concepción científica del hombre moderno da por supuesto que el universo es un sistema cerrado y autónomo, regulado por sus propias leyes, las cuales pueden ser analizadas empíricamente. Dentro de ese mundo cerrado no queda sitio para la introducción de elementos extraños a él. Al hombre moderno no le interesa sino lo que puede observar por sí mismo de un modo empírico y experimental. Y, aunque es cierto que todavía hay cuestiones sin resolver en el campo de la investigación, por ejemplo, el problema del cáncer, pero se sabe que es sólo cuestión de tiempo y de llegar a adquirir nuevos datos en el proceso de observación científica. Lo que parece inaceptable de todo punto a este tipo de mentalidad moderna es abrir la puerta a elementos extraños a este proceso de observación. En este sentido la existencia de lo sobrenatural es absolutamente rechazada por estos científicos autonomistas.

Y lo mismo puede decirse a propósito de la historia, en la que los especios en blanco serán probablemente más numerosos que en la ciencia, pero nunca podrán interpretarse como oportunidades —y mucho menos justificaciones— para explicar los sucesos históricos mediante causas suprahistóricas.

La famosa teoría «desmitologizadora» de Bultmann nace de esta diagnosis de la actitud moderna frente a los hechos que ocurren en el mundo. La consideración mítica de la realidad da por supuesto que los hechos observables y catalogables pueden ser descritos literalmente y comprendidos como efectos de causas no sólo científicas e históricas sino también divinas y sobrenaturales; y que éstas son causas de idéntico sentido y con iguales efectos que las causas científicas.

El hombre moderno rechaza semejante concepción mítica de la realidad. Por lo que se refiere al mundo natural y a los sucesos de la historia, lo único que el hombre moderno conoce y lo único que puede conocer son causas científicas e históricas. Un lenguaje que enlaza sucesos naturales y sobrenaturales (por ejemplo, aceptando los milagros, tanto como «milagros», es decir, en cuanto producidos divinamente, cuanto como sucesos, esto es, observables con métodos ordinarios) o entremezcla unos sucesos históricos con otros sucesos que tienen raíces suprahistóricas o extrahistóricas (por ejemplo, suponiendo que un personaje histórico «desciende del cielo» o que es literalmente «el hijo de Dios»), un tal lenguaje es siempre mitológico. Y no ofrece sentido alguno para el hombre moderno. Esto quiere decir que la Biblia entera es hoy un absurdo.

Pero Bultmann es un cristiano creyente. El no admite que la Biblia sea un absurdo o que el evangelio no contenga ya sentido alguno. Al contrario Bultmann juzga que es urgentemente necesario el *desmitologizar* la concepción bíblica del mundo y la comprensión tradicional del evangelio de manera que el hombre moderno pueda volver a escuchar y a aceptar el mensaje cristiano.

Bultmann admite que Dios, en cuanto causa, se halla fuera del universo, tal como éste es conocido por la ciencia y por la historia. Dios es un ser absolutamente oculto y el universo no nos ofrece señal alguna de su presencia o de su existencia. Según esto ¿cómo puede evitarse el fin del teísmo? Bultmann cree que la única forma de evitarlo es distinguiendo entre la experiencia empírica y la experiencia existencial.

Las cuestiones en torno al mundo se centran sobre los objetos y sucesos que se ofrecen a la experiencia. Esta experiencia es «empírica»: una experiencia de los objetos y de los sucesos en cuanto externos a mí. Las cuestiones existenciales, en cambio, no surgen de este tipo de experiencia objetiva y empírica, sino de la experiencia subjetiva sobre qué es el «ser» y qué es lo que implica el «ser», o, dicho de otro modo: «¿qué es y qué significa para mí ser yo?».

Por muchos que sean los datos que yo adquiera en torno al mundo, ellos no me ayudarán a decidir el significado ni a aliviar la angustia de mi ser yo. Por el contrario, la dimensión existencial de los datos sobre el mundo se evidencia negativa, pues ellos amenazan mi existencia, me hacen comprender en qué gran medida estoy sometido a los vaivenes de la fatalidad y a las limitaciones de unos sistemas totalmente indiferentes respecto a mí y a la sentencia inexorable de la muerte que pesa sobre mí.

Pero al enfrentarme con la cuestión de mi existencia, advierto que soy un ser que debe tomar decisiones morales y que posee ansias de libertad y de plenitud, especialmente en relación con otros seres humanos. La cuestión de la existencia consiste, pues, en llegar a saber si yo soy un simple objeto dentro del sistema determinista del mundo o si soy un sujeto que puede liberarse de un tal determinismo fatalista y caminar como persona entre personas, hacia la libertad y la plenitud. Y esta cuestión —dice Bultmann— es la *cuestión de Dios*, es decir, la cuestión de la existencia de Dios en cuanto posibilidad existencial trascendente, ajena al mundo, en cuanto sistema que concede plenitud al ser personal. Esta cuestión, sin embargo, que concede plenitud al ser personal. Esta cuestión, sin embargo, no la conocemos como una cuestión sobre Dios. La conocemos —o mejor dicho, experimentamos— como la cuestión de la amenaza a mi existencia, de carencia de mi existencia. No puede ser conocida como una cuestión de Dios, porque el mundo no ofrece evidencia alguna de la existencia de Dios. Para el hombre moderno el mundo es un sistema hermenéuticamente cerrado.

Sin embargo, podemos llegar a advertir que en nuestra particular conciencia existencial, percibimos que nuestra cuestión era la cuestión de Dios y que tiene una respuesta positiva. Quiere decirse que nos sentimos existencialmente conscientes de poseer fe en Dios. Una tal conciencia es experimentada como un pasar de nuestra existencia inauténtica a una existencia auténtica. A la inautenticidad de nuestra existencia amenazada, limitada y angustiada, sucede la autenticidad de la liberación frente al pasado (el determinismo de los sucesos del mundo y la inevitabilidad de la serie puramente histórica de los sucesos que hasta ahora han compuesto nuestra historia personal) y la apertura de cara al futuro (que ya no es percibido como una amenaza de ciego fatalismo carente de sentido).

Se trata de la conciencia de saberse rescatados en y por amor. El rescate no pudo proceder de parte del mundo ni de nosotros mismos. Es el «sin embargo» de la fe lo que nos asegura que, no obstante el carácter empírico del mundo y no obstante nuestra convicción existencial de que somos incapaces de llegar a ser nosotros mismos, sin embargo, nos hallamos liberados del mundo y de nosotros mismos y contamos con la posibilidad de ser nosotros mismos. Esto no nos facilita una nueva perspectiva sistemática del mundo y de nuestra vida. No alcanzamos una concepción del mundo diferente de la científica. Esta continúa siendo la única posible. Pero en cada instante de nuestro encuentro con el mundo y de nuestra vida en el mundo, somos capaces de tener fe, la cual consiste en la conciencia de que no son las posibilidades del mundo las que determinan la cuestión de nuestra existencia, sino la posibilidad trascendente, absolutamente distinta, de Dios.

La Biblia evidencia que Dios siempre ha actuado para posibilitar a los hombres esta existencia auténtica que es la fe. Los hombres interpretan este acto existencial de Dios en términos empíricos, y así *lo mitologizaron*. Quiere decirse que hablaron y escribieron como si esos actos de Dios constituyesen intervenciones concretas en la historia y causas cuasi-científicas de nuevas situaciones. Según una inteligencia existencial y desmitologizada, Dios ha actuado siempre exclusivamente en su palabra. *Los actos de Dios no han ocurrido nunca como sucesos históricos*. Lo que únicamente ha tenido lugar es la *audición de la palabra de Dios en los sucesos históricos*, los cuales han sido determinados histórica y científicamente por sus propias causas autónomas, históricas y científicas.

Bultmann cree que la Biblia ha fracasado. Considera muy escépticamente el valor histórico del nuevo testamento (mucho más escépticamente, creo yo, que la generalidad de los eruditos). Pero desde un punto de vista teológico, un tal fracaso resulta positivo porque nos demuestra de manera evidente que *la salvación se debe a la sola fe* (principio reformador que los reformadores no aplicaron con una radicalidad suficiente). No nos es posible aceptar la historicidad de los sucesos que produjeron el nuevo testamento, ya que la narración neotestamentaria es el resultado y el reflejo de la fe de unos hombres del siglo primero. De ahí que cuanto ellos nos dicen sea una descripción mitológica destinada a transmitir su conciencia existencial de que mediante Jesús ellos recibieron una nueva vida, es decir, una existencia auténtica.

La fe es el acto gracioso del Dios absolutamente trascendente que es verdaderamente trascendente porque no es suceso ni objeto a la manera de los que tienen lugar en este mundo. Bultmann no comparte la opinión de algunos de sus «seguidores» que insisten en que él lógicamente debía haber desmitologizado también el concepto del rescate mediante un acto de Dios. Se trata de un acto existencial, no empírico. Por consiguiente, no es un acto histórico. Y el afirmar que Dios actúa de esta manera tampoco es un lenguaje mitológico. Bultmann admite, por el contrario, que la gente consideraría un tal acto como poco creíble. Efectivamente, resulta increíble hasta que uno adquiere conciencia existencial de él.

Según Bultmann, la conciencia de Dios no sólo es completamente auto-suficiente, sino además totalmente irrelacionada a cualquier otra conciencia. De ahí que su actitud haya sido descrita como *subjetividad radical*.

Cabe preguntar si semejante puro milagro de una fe inconexa de toda realidad en el mundo, puede impedir el fin del teísmo¹².

c) O. Cullmann

Dentro de una visión horizontal, O. Cullmann (*Cristo y el tiempo*) y R. Bultmann se complementan mutuamente. Cullmann insiste en la historia objetiva de salvación. Dios irrumpe realmente en la historia. Bultmann prefiere hablar de historicidad existencial. Pero la historia no es una mera objetivación de la historicidad existencial (*Wortgeschehen*: palabra que se hace acontecimiento), pero tampoco es una mera objetividad verificable experimentalmente, ya que la aceptamos a través de un mensaje transmitido por la comunidad y de la fe que tenemos en esa comunidad. Cullmann no tiene quizás suficientemente en cuenta la fe existencial en la comunidad. Y Bultmann ha suprimido demasiado fácilmente la adecuación sujeto-objeto, para adaptarse él y adaptar el evangelio al mundo moderno.

12. D. Jenkins, *o. c.*, 72-85.

3. Tradición religiosa

El hecho de la revelación histórica de Dios pone de relieve la importancia de la tradición religiosa. Si sabemos que Dios nos ha hablado y nos ha visitado es ni más ni menos porque los que constataron esos hechos nos los han transmitido en cadena ininterrumpida y digna de fe, igual que ha ocurrido con los otros hechos contingentes de la historia.

Es cierto que en toda religión y cultura nos encontramos con una tradición de sus valores. Es verdad, y, en este sentido, es muy importante la tradición religiosa de todos los pueblos.

A lo largo de una historia, que sólo parece haber quebrado en la cultura occidental del siglo XIX, el hombre ha estado inmerso en esquemas y vivencias religiosas. En ese tiempo, Dios no ha sido objeto de prueba o de rechazo, de ilusión individual o de repulsa razonada. En el nivel del surgimiento, la experiencia religiosa ha sido realidad que se atestigua y se propaga en un proceso, en una tradición humana. No es preciso insistir sobre ese dato: la experiencia religiosa se expresa en fórmulas, se transmite en usos, se refleja en textos, se contiene en ritos¹³. Eso resulta de tal manera claro que, mirando las cosas sin pasión, es necesario asentir de alguna forma a los tradicionalistas cuando afirman que la idea-experiencia religiosa nunca ha sido creada por la historia. Resulta absolutamente imposible remontarse a un tiempo en que los hombres no fueran religiosos (Schmidt, Pettazoni, Schebesta); imposible comprender el salto, que, partiendo de un estado previo neutral y positivo les hubiera conducido a la apertura a lo divino. El hombre de la historia es religioso por tradición: su experiencia se vincula a la experiencia de los hombres anteriores¹⁴.

Sin embargo debemos añadir que en la experiencia religiosa hay algo que trasciende los esquemas que provienen del pasado. Cuando ella se actualiza, en el momento en que el creyente hace suyo lo implicado por los signos religiosos, todo ese trasfondo se abre. Pasan a segundo plano las razones y esquemas de la historia. En gesto de apertura personal, cada creyente ha de encontrarse con las voces del misterio. El encuentro religioso implica una iluminación personal, una decisión interna, una participación comprometida.

De este modo, el individuo tiene acceso a los valores del presente y del pasado. Según esto, es absolutamente desafortunada la opinión de aquellos que prefieren dejar que el hombre crezca sin influjo y testimonio religioso, en la esperanza de que siendo adulto, podrá decidirse libremente por un tipo de praxis religiosa. Quien oponga tradición a libertad, quien piense que la educación (o testimonio) religioso es alienante ignora el modo de experiencia humana. Argumenta en términos de una razón suprahistórica, ilustrada y plenamente intemporal, abierta por sí misma a la verdad; o juzga positivamente que el hecho religioso es falso. Pues bien, en contra de eso, sabemos que el hombre sólo accede a los niveles superiores de experiencia a través del testimonio y tradición.

Aun siendo imprescindible, la transmisión experiencial no explica todo el surgimiento religioso. Ese encuentro más que una apertura antropológica (fundamen-

13. H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca 1977.

14. J. R. Geiselman, *The meaning of tradition*, London 1966, 87-89.

tal y trascendental), más que una tradición comunitaria implica la presencia radical y originante del misterio de Dios que se autoexpresa. Por eso, la tradición religiosa tiene siempre un punto de ruptura. Se rompe en el principio: ¿quién fue su iniciador?, ¿cuándo y por qué ha empezado? Se rompe en el final: ¿dónde culmina?, ¿cómo se consume el encuentro religioso? y se rompe sobre todo, en dimensión de hondura: en la raíz de la tradición hay algo que supera el plano antropológico, el dato inefable, siempre nuevo y siempre trascendente del Dios que se revela¹⁵.

Aunque es cierto que la tradición religiosa de todas las religiones ha sido muy importante a lo largo de la historia, hay una diferencia básica entre la tradición judeocristiana y la de otras religiones. En éstas lo que se transmiten son ideas, ritos, estructuras, resultados de una reflexión y unas vivencias que surgen por una especie de generación espontánea cuando el hombre se cuestiona a sí mismo en profundidad. En cambio, en el judeocristianismo lo que se transmiten son hechos contingentes —el que Dios nos busca— que pudieron no haber ocurrido y que por lo tanto nadie puede conocer mientras no vaya alguien informado y convencido a anunciárselo.

San Pablo lo escribe enfáticamente a los romanos: «¿Cómo invocarán a aquél en quien no han creído? ¿Cómo creerán en aquél a quien no han oído? ¿Cómo oirán sin que se les predique? Y ¿cómo predicarán si no son enviados? Como dice la Escritura: ¡Cuán hermosos los pies de los que anuncian el bien! ¹⁶ ...Por tanto, la fe viene de la predicación, y la predicación por la Palabra de Cristo»¹⁷.

Es evidente que, si al judeocristianismo le quitamos lo que tiene en común —que es muchísimo— con quienes buscan a Dios tratando de tocar fondo en la existencia, nos encontraremos con lo que constituye su esencial originalidad y es ni más ni menos que nos transmite en cadena ininterrumpida unos hechos histórico-salvíficos.

Según el judeocristianismo Dios ha tomado la iniciativa de buscarnos. No solamente ha sacado al mundo de la nada y nos sostiene metafísicamente para que no nos aniquilemos, sino que irrumpe en determinados momentos en la historia del mundo. No asiste cruzado de brazos a la marcha de éste. Nos respeta como nadie, pero de vez en cuando irrumpe en el mundo inesperadamente, sorpresivamente, como ladrón nocturno que entra por la ventana.

Es inútil tratar de negar este hecho, como si fuera un mito irreal. Se puede no creer en él, como se puede negar la existencia de Napoleón. Pero lo que no se puede es negar que los que nos transmiten

15. X. Pikaza, *o. c.*, 200-204.

16. Is 52, 7.

17. Rom 10, 14-17; cf. W. Pannenberg y otros, *La revelación como historia*, Salamanca 1977.

la noticia de que Napoleón existió no piensan en un mito, como el de Caperucita, que vivió «in illo tempore», es decir, en un tiempo no histórico, sino mítico.

Se puede pensar que Dios no habló a Moisés o que Cristo no resucitó y por consiguiente no existe en la actualidad. Pero lo que no se puede negar es que los testigos que en cadena ininterrumpida transmiten estos hechos, dicen haber sido testigos de lo que ocurrió y transmiten lo que vieron sin ambigüedades ni dudas.

Entonces, no caben sino tres hipótesis: o nos mienten, o se engañan, o dicen la verdad. Mentir no es posible que lo hagan. Críticamente no se sostiene esta explicación. Nadie da la vida por defender una mentira. El que muere lo pierde todo ¿qué puede ganar mintiendo? Y fueron muchos los testigos (mártires) que dieron su vida por sostener que habían visto a Cristo resucitado.

Entonces ¿se engañaron? Tampoco es posible. Claro que podían haberse engañado y sugestionado. Son muchos los que creen haber visto a Napoleón o se creen, incluso, el mismo Napoleón. Pero, en ese caso, nos encontramos con verdaderos casos de paranoia, una de las más graves psicosis. Y ningún paranoico puede salir de su encerramiento y realizar una tarea social. Se queda marginado por su enfermedad. Sin embargo, nadie puede dudar que los testigos de la resurrección de Cristo —gente humilde en general— han puesto en marcha el movimiento religioso y socio-cultural más importante de la historia, que todavía hoy tiene una enorme vigencia y mayor fuerza de convocatoria que ningún otro movimiento actual.

No queda, pensemos nosotros, con toda humildad y respeto, sino reconocer que lo que estos testigos dicen y defienden con su vida, es sencillamente verdad. Ni más ni menos.

Y, en este sentido, no nos explicamos las reticencias de ciertos creyentes y teólogos. Si Dios existe, es evidente que Dios puede irrumpir en un mundo que él ha creado sacándolo de la nada, como, cuando y donde quiera. ¿Quiénes somos nosotros para imponerle estrategias y políticas? Dios, precisamente por ser Dios, rompe todos los cuadros y esquemas. Siempre sale por donde menos lo esperamos. ¿Estamos tan seguros de que nosotros mismos, si estuviésemos en el puesto de Dios, no nos habríamos comprometido con los hombres, siendo voz de los que no tenían voz y asumiendo sus alegrías y tristezas?

4. *Yahvé*

El primer hecho trascendental que nos encontramos en el judeo-cristianismo es la constatación de que Dios es activo.

El Dios de los «buscadores de Dios» es un Dios en gran parte ocioso. Ha creado el mundo y lo conocemos a través del mundo. Pero él está demasiado lejos, como un gran Señor, que no quiere gastarse con el contacto del pueblo. Prefiere actuar a través de intermediarios, toda una muchedumbre de dioses de segunda categoría y seres intermediarios mejores o peores, como los ángeles y demonios, o los antecesores clásicos, los fundadores de ciudades y los emperadores, todos ellos debidamente sublimados en virtud de complejas apoteosis.

La filosofía religiosa griega, que llega a la cúspide de la búsqueda de Dios por medio de la reflexión sistemática, no logrará desprenderse de esta concepción ociosa de Dios. Dios para Aristóteles no es sino «un motor inmóvil» y lo mismo pensarán más tarde los filósofos racionalistas de la Ilustración, como Voltaire, para quien «Dios tiene su cocina y nosotros la nuestra».

Pero, de repente, en Palestina, encrucijada situada estratégicamente entre las grandes potencias de su tiempo: Mesopotamia y Egipto y en un momento decisivo de la historia, cuando los hombres parásitos de la naturaleza durante unos 500.000 años, tratan de dominar a la naturaleza mediante la agricultura, la domesticación de los animales y la fundación de las primeras ciudades, un pequeño pueblo toma conciencia ni más ni menos de que Dios le habla.

Esto supone un verdadero terremoto existencial, mucho más importante que si los extraterrestres empezaran hoy a comunicarse con los terrícolas.

Podemos desmitificar todo lo que se quiera este hecho. Hay en torno a él toda una imagería que no hay por qué absolutizar: la zarza ardiendo, la montaña sagrada, la tempestad, las piedras de la ley, el temblor de tierra...etc. Todo ello no pasa de ser expresión sociocultural de una época e imagería mítico-literaria, pero lo que hay detrás de eso es un hecho escalofriante, constatado por hombres que son testigos del mismo.

Dios ha hablado. Si nos empeñamos en negar este hecho, crearíamos una serie de problemas insolubles, como si quisiéramos negar la existencia de Napoleón. Podemos hacerlo, pero no entenderíamos para nada lo que ocurrió en Europa a principios del siglo XIX. Nos armaríamos un verdadero atasco en la investigación histórica.

Si Dios no hubiese hablado realmente a los hebreos, no podríamos entender en modo alguno la historia de este pueblo, un pueblo

pequeño, que se siente llamado por Dios para una misión única en la historia y que aguanta destierros y persecuciones, convencido como está de que Dios le ha hablado y estará con él hasta el final de los tiempos.

Como consecuencia de este hecho trascendental, el concepto de Dios cambia radicalmente para los hebreos. Dios deja de ser ocioso respecto al mundo. Ya no serán los intermediarios quienes intervengan directamente en favor de los hombres, mientras el Dios supremo se queda con los brazos cruzados. Será Dios mismo el que actúe de un modo inmediato, de suerte que los intermediarios quedarán absolutamente barridos.

Surge así en Israel un monoteísmo radical y excluyente. Nada de divinidades intermedias, nada de mediaciones entre Dios y su pueblo, nada de imágenes para representar a Dios. Ninguna imagen mejor de Dios que el «vacío». En el «sancta sanctorum» no hay nada, absolutamente nada. Dios se identifica con el hueco, porque nada ni nadie puede pretender ser la imagen de Dios. Dios rompe todos los esquemas. Por eso los hebreos no se atreven ni siquiera a pronunciar el nombre propio de Dios: Yahvé. Cuando tropiezan con él, al leer la Biblia, hacen un silencio —vacío verbal— o lo sustituyen con una expresión genérica y no significativa como «Señor» (Adonai).

Este nombre propio de Dios, Yahvé, manifiesta la gran revolución religiosa que ha vivido Israel como consecuencia de la revelación divina. Antes de ese momento histórico los hebreos designaban a Dios con el nombre semítico de *El*. Pero a partir de la revelación divina, sustituyen *El* por Yahvé.

Mucho se ha discutido sobre su significación. Es evidente que cuando el Dios de Moisés dice: «yo soy el que soy» o «yo soy» no hay que entenderlo en un sentido metafísico como pretendió santo Tomás, inspirándose en la filosofía aristotélica. Dios sería el ser cuya esencia es existir, para quien la existencia no es algo accidental y sobreañadido. Esta interpretación es totalmente ajena a la mentalidad judía de la época, aunque podría incluirse quizás de un modo implícito.

Lo que significa más probablemente la palabra Yahvé es: yo actúo, yo estoy con vosotros. Dios deja de ser ocioso para comprometerse con los hombres. No necesita de nada ni de nadie. Se basta él mismo para salvarnos. Y está decidido a hacerlo, cualquiera que sea la respuesta del pueblo. Por su parte, no fallará y podremos contar siempre con él.

Esta conciencia de que Dios está con nosotros hasta el final de los tiempos es básica en el judeocristianismo y lo penetra todo desde la

alianza de Dios con el pueblo hebreo hasta el testamento de Jesús¹⁸. Muchas veces se ha intentado resumir la Biblia en una idea fuerza. Creemos que nada como esta afirmación: *Dios está con nosotros* puede sintetizar mejor el amplísimo y variado contenido de los diferentes libros que componen el antiguo y el nuevo testamento.

La palabra «Emmanuel» o Dios-está-con-nosotros la encontramos en Isaías¹⁹ y ha sido retomada por Mateo²⁰. El rey Ajaz no quiere ayuda de Dios en favor de su pueblo. Prefiere poner su confianza en las alianzas políticas y militares. Dios está demasiado lejos. Isaías anuncia que no es así. Dios hará que esta pobre virgen — Israel destruido y acorralado— dé a luz al Emmanuel, al Dios-con-nosotros, en quien habitará la plenitud del espíritu de Dios. Con él se implantará la paz. Y podremos soñar en la utopía. Los corderos vivirán junto a los lobos y las lanzas se convertirán en arados.

A partir de este momento el llamado «día del Señor» adquiere una importancia decisiva. Para el creyente no es la historia un comienzo perpetuo; la historia conoce un progreso marcado por las visitas de Dios a sus tiempos, en días, horas, momentos privilegiados: el Señor vino, viene sin cesar, vendrá para juzgar al mundo y salvar a los creyentes. En tal conjunto, para designar la intervención solemne de Dios en el transcurso de la historia, el término «día del Señor» es una expresión privilegiada, a veces abreviada en «el día» o en «aquel día». Esta expresión recubre una acepción doble. Es, en primer lugar, un acontecimiento histórico, el día por excelencia que ve el triunfo del Señor sobre sus enemigos. Es también una designación cultural, el día especialmente consagrado al culto del Señor. Estas dos significaciones no carecen de correlación mutua. El culto conmemora y anuncia la intervención de Dios en la historia: el acontecimiento histórico, puesto que emana de Dios, emerge fuera del tiempo; pertenece al presente eterno de Dios, que el culto debe actualizar en el tiempo histórico.

a) *El anuncio del día de Yahvé*

La espera de una intervención fulgurante de Yahvé en favor de Israel parece haberse expresado muy temprano en la creencia popular: se esperaba un «día de luz»²¹. De hecho, a través de las aplicaciones variadas que hacen del término, los profetas, del siglo VIII al IV,

18. Mt 28, 20.

19. Is 7, 14.

20. Mt 1, 23.

21. Am 5, 18.

se puede reconocer un esquema que describe el día del Señor. Yahvé lanza su grito de guerra²²: «¡El día de Yahvé está cerca!»²³, Yahvé reúne sus ejércitos para el combate²⁴. Es un día de nubes²⁵, de fuego²⁶; los cielos se enrollan, la tierra tiembla, el mundo es devastado²⁷, sumergido en una soledad semejante a la de Gomorra. El pánico se apodera de los humanos²⁸: la gente se oculta, llena de turbación, asustada; es herida de ceguera, los brazos caen, se pierde el ánimo, siendo imposible mantenerse en pie. Es el exterminio general²⁹, el juicio, la separación, la purificación; es el fin³⁰.

Aun cuando después del exilio esta descripción se refiere al último día, se aplica primero a los acontecimientos a lo largo de la historia. Así, la ruina de Jerusalén fue «un día de Yahvé»³¹. El origen del esquema no debe, pues, buscarse, en primer lugar, en algún mito de guerra de los dioses (aun cuando la imagería del día conserve rasgos míticos). Tampoco debe buscarse en el culto (aun cuando las mismas fiestas religiosas se calificaban como «día de Yhavé»). En el trasfondo se hallan sobre todo los recuerdos de Yahvé que combatía por su pueblo. Los profetas hablaban del «día de Madián», por el que Yahvé se había distinguido dando a Israel una victoria maravillosa³² y de otros «días» de victoria, como el día de Josué³² o el día de Yizrael. Se recordaba igualmente el grito de guerra con el que Yahvé entraba en combate³⁴; sus intervenciones detenían al sol en caso de necesidad, llamaba a su servicio a las nubes, al trueno, o las piedras celestes; así los enemigos quedaban aterrorizados y aniquilados. La experiencia histórica de Israel fundamenta, pues, así su concepción del día de Yahvé; tras las imágenes se afirma una fe: Yahvé es el Señor que conduce la historia.

b) *La espera del último día*

Yahvé conduce también la historia a su término. El anuncio del día de Yahvé para Israel va, pues, a transformarse en el anuncio de un

22. Sof 1, 14; Is 13, 2.

23. Ez 30, 3; Is 13, 6; Jn 1, 15.

24. Is 13, 3.

25. Ez 30, 3.

26. Sof 1, 18.

27. Is 7, 23.

28. Is 2, 10.19.

29. Sof 1, 18.

30. Ez 7, 6.

31. Ez 13, 5; 34, 12; Lam 1, 12; 2, 22.

32. Is 9, 3.

33. Jos 10, 12.

34. Núm 10, 35.

día para el mundo entero. Este día no tendrá lugar en el transcurso del tiempo, sino al final de los tiempos, al fin del mundo presente. Primitivamente, el horizonte del día de Yahvé se limitaba a Israel. Los profetas, luchando contra la falsa seguridad del pueblo, que estimaba deber ser salvado sin condiciones de todas sus dificultades, iban contra la corriente de la esperanza popular con la expresión «día de Yahvé» o sin ella³⁵; sólo para un resto sería ese día la victoria de Israel. Con el profeta Sofonías se amplía el horizonte (siglo IV); el día alcanzará a las naciones enemigas³⁶, preparará su conversión y el restablecimiento de Israel³⁷. Luego, una vez que Jerusalén ha pasado por el día de la ira de Yahvé³⁸, los profetas se aplican más y más a restaurar la esperanza en el pueblo oprimido por las naciones: el día alcanza a Babel, a Edom; en cuanto a Israel, que todavía debe ser purificada, se trata de una protección asegurada³⁹, del don del Espíritu, de un paraíso renovado⁴⁰. Israel será vengado de sus enemigos, habiendo sonado la hora de las naciones—⁴¹: tal es «el día de la venganza de Yahvé»⁴².

La extensión del día a las naciones se completa con una ampliación en el tiempo. Ya para Ezequiel el día marcaba un «fin»; con Daniel será el «fin del mundo», precedido por «el tiempo del fin». Las imágenes de la guerra de Yahvé contra los enemigos de Israel se enriquecen con imágenes cósmicas que representan el combate original de Yahvé cuando triunfó de las bestias y del caos. Sin embargo, se sigue en contacto con la historia: la coalición organizada de los cuatro ángulos de la tierra contra Jerusalén⁴³ será desbaratada por Yahvé, que será reconocido juez de toda la tierra⁴⁴; la tierra entera será despoblada, serán aniquilados los pueblos guiados por Gog⁴⁵, como los dioses que los inspiraban. El día de Yahvé marcará de esta manera la victoria definitiva de Dios sobre sus enemigos. Los salmos del reino traducen en oración esta esperanza, haciendo llamamiento al Dios de las venganzas⁴⁶ o anunciando que Dios reina⁴⁷.

35. Am 5, 18; Is 28, 14; Miq 1, 2; Jer 4.

36. Sof 2, 4-15.

37. Sof 3, 9-18.

38. Lami 1, 12.

39. Zac 12, 1-4.

40. Jl 4, 18; Zc 14, 8.

41. Ez 30, 3.

42. Is 34, 8.

43. Zc 12, 3.

44. Sal 94, 2; 96, 13.

45. Ez 38.

46. Sal 94.

47. Sal 93, 96-99; cf. E. Beaucamp, *La Biblia y el sentido religioso del universo*, Bilbao

5. Jesús el Cristo

Otro momento trascendental de la irrupción de Dios en el mundo es Jesús, el Cristo. Jesús vivió hace dos mil años, en Palestina. Pertenece a una familia modesta de artesanos. No se casó. Y, cuando tenía alrededor de treinta años, comenzó a intervenir en las sinagogas con una convicción y autoridad tal, que impresionó a mucha gente. Algunos llegaron, incluso, a convertirse en discípulos suyos, una realidad social frecuente en aquella época. Durante uno o dos años insistió en que no hay que quitar la vida a nadie ni hacer daño a nadie, sino que, al revés, hay que ayudar a todos, amarles como amigos y hasta dar la vida por ellos. Todo esto llegó a preocupar a los poderes establecidos que intuyeron que un amor así, vivido hasta las últimas consecuencias, podría llegar un día a desestabilizar el sistema, aunque Jesús claramente estaba en contra de la violencia y no quería involucrarse en la lucha política partidista, pues no tenía apetencias de poder. Jesús es condenado a muerte por una coalición de sus enemigos, que superan sus discrepancias internas para eliminar violentamente a este aguafiestas.

Hasta aquí todo parece más o menos normal. Pero resulta que, según un crecido número de testigos, por los menos unos quinientos, Jesús resucita. Y esto plantea en cadena toda una serie apasionante de preguntas, sobre esta cuestión que es básica y fundamental: ¿Quién es éste, tan poderoso, que ha vencido a la muerte?

Hoy los exegetas críticos tienden a demitizar el hecho de Jesús. A medida que se desarrolla el niño demitiza a su padre. Esto es normal, siempre que no se exagere el proceso de demitización que nos llevara a suprimir la existencia del padre, lo que se aplica especialmente a Dios y a la revelación.

El hombre moderno quisiera conocer la historia de Jesús de un modo biográfico. Pero los evangelios nos hablan de él a la luz de la resurrección, acontecimiento que les afectó hasta lo más profundo de su ser.

En este sentido, hemos de ver los milagros de Jesús. No es fácil su interpretación en cada caso particular. Parece cierto que Jesús hizo cosas maravillosas que llamaron la atención de sus contemporáneos, nunca en plan espectacular y para poner de relieve su persona, sino siempre al servicio de los demás. Tanto para Jesús, como para la

1966; Cl. Tresmontant, *Estudios de metafísica hebrea*, Madrid 1961; G. von Rad, *Teología del antiguo testamento I-II*, Salamanca 1982-1980; W. Eichrodt, *Teología del antiguo testamento*, Madrid 1975; A. M. Dubarle, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture*, Paris 1976; W. Zimmerli, *Teología del antiguo testamento*, Madrid 1979.

iglesia primitiva el milagro se ve a la luz del reino de Dios que irrumpe en medio de nosotros.

Especial interés tiene en este sentido la transfiguración de Jesús. No es fácil saber lo que pasó en realidad. Pero algo ocurrió que después pudo ser interpretado como anticipo de la resurrección. Esto les convenció de que debían seguir siendo discípulos de Jesús a pesar de todo⁴⁸.

La pascua confirmaría definitivamente lo que los discípulos habían intuido aquel día de la transfiguración.

Todo esto hay que situarlo en el contexto de las tentaciones de Jesús. «Vete lejos de mí, Satanás», le dice Jesús a Pedro, cuando éste intenta apartarle del camino que le lleva a la muerte y resurrección⁴⁹. Esta es la gran tentación de Jesús y de los cristianos. Jesús fue tentado de verdad. Hubo momentos en que estuvo tentado de seguir, en vez del plan de Dios, el plan de los hombres⁵⁰. El relato de las tentaciones no se refiere a una sola situación en la vida de Jesús, sino a toda su existencia. Sólo poco a poco y no sin grandes incertidumbres, Jesús va tomando conciencia del significado y las dificultades de su misión. Parece que el relato más antiguo es el de Marcos, desarrollado después por Mateo y Lucas. En esta reconstrucción de los hechos llevada a cabo por la iglesia primitiva se hace alusión a las tentaciones del pueblo hebreo en el desierto. Por eso las respuestas de Jesús están tomadas del Deuteronomio.

Estas tentaciones son: 1) la búsqueda de milagros para resolver los problemas terrestres que el hombre debe afrontar con su propio esfuerzo. Se recurre a la magia como solución fácil de las dificultades. 2) Signos clamorosos y espectaculares de la presencia de Dios (exhibicionismo del poder religioso) y 3) Idolatría (falsos ídolos fuera de Dios)⁵¹.

A la luz de la resurrección queda claro que, tanto para Jesús, como para nosotros, merece la pena renunciar a las falsas seguridades

48. 2 Cor 3, 19.

49. Mt 16, 22-23.

50. Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13.

51. Dt 8, 3; 6, 16; 6, 13; cf. M. Goguel, *La naissance du christianisme*, París 1955; Ch. H. Dodd, *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Madrid 1974; H. Conzelmann, *Théologie du nouveau testament*, Gênevê 1969; W. Pannenberg, *La fe de los apóstoles*, Salamanca 1974; A. Richardson, *Las narraciones evangélicas sobre milagros*, Madrid 1974; W. Pannenberg, *Teología y reino de Dios*, Salamanca 1974; C. F. D. Moule, *El nacimiento del nuevo testament*, Estella 1973; M. Hengel, *El Hijo de Dios*, Salamanca 1978; R. H. Fuller, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*, Madrid 1979; J. Jeremias, *Palabras de Jesús*, Madrid 1968; Id., *Abba. El mensaje central del nuevo testament*, Salamanca 21983; Id., *Palabras desconocidas de Jesús*, Salamanca 21979; Id., *Teología del nuevo testament*, Salamanca 41981; R. Bultmann, *Teología del nuevo testament*, Salamanca 1981.

para aceptar de lleno el plan de Dios basado en la muerte y resurrección de Jesús y nuestra.

6. Muerte y resurrección de Cristo

En el anuncio fundamental sobre Cristo hay que distinguir dos momentos decisivos y complementarios: la muerte de Jesús en la cruz y su posterior resurrección.

a) Muerte de Jesús en la cruz

Si cuando los arqueólogos excavan un lugar de culto en las arenas del desierto, encuentran allí el signo de la cruz, pueden estar bastante seguros de que se trata de una iglesia cristiana. También hoy vemos que en las iglesias cristianas la cruz es el símbolo central. El crucifijo atrae hacia sí las miradas de los orantes. Se hace oír a la comunidad la palabra de la cruz. Con la señal de la cruz se bendice a la gente y se la despide de las iglesias. Al nombrar a la trinidad hacen muchos la señal de la cruz. En muchas iglesias la piedad cristiana recorre durante el tiempo de pasión las estaciones del viacrucis, adentrándose en la razón de la pasión de Jesús y en el efecto salvador de su muerte. En otras iglesias sigue siendo hasta hoy el viernes santo la fiesta central cristiana del año eclesialístico.

La fe cristiana se separó, desde el principio, de su contorno religioso por la adoración al Crucificado.

Para el modo de pensar israelita un colgado de esa forma era un excluido de su pueblo, maldito por Dios⁵². El humanismo romano miró siempre la «religión de la cruz» como algo antiestético, indigno y perverso. Cicerón dijo: «Todo lo que tenga que ver con la cruz debe mantenerse lejos de los ciudadanos romanos, no sólo de sus cuerpos, sino hasta de sus pensamientos, ojos y oídos»⁵³.

La idea de que se debe venerar y adorar a un «Dios crucificado» era para el mundo antiguo totalmente inconciliable con él. La fe cristiana en el Crucificado tenía, pues, que parecer a judíos y romanos una continua blasfemia.

Hasta los discípulos de Jesús huyeron todos de la cruz de su maestro. Los cristianos, que no tienen la sensación de tener que huir de este crucificado, es que no lo han comprendido todavía con suficiente radicalidad.

Una cristiandad que en teología y praxis se enfrenta a este criterio de su propio fundamento, no puede continuar siendo lo que se ha hecho social, política y psicológicamente, y experimenta una crisis exterior de identidad, en la que se deshacen las identificaciones que se han ido amontonando respecto a los deseos e intereses de su ambiente. Se hace distinta de lo que hasta ahora ha sido y distinta de lo que de ella se esperaba.

Esto es peligroso. No promete la conformación de las propias ideas, esperanzas y buenos propósitos. Promete ante todo el dolor de la conversión y del cambio a

52. Gál 3, 13; Dt 21, 23.

53. Cicerón, *Pro Rabirico* 5, 16: «Nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium romanorum sed etiam a cogitatione, oculis, auribus» (Hay que alejar la cruz no sólo del cuerpo de los ciudadanos romanos, sino también de su pensamiento, de su vista y de su oído).

fondo. No facilita recetas de triunfo, pero confronta con la verdad. No lleva a los hombres a una mejor armonía consigo mismos y con el mundo que los rodea. No facilita algo así como una patria ni socializa, sino que hace «apátrida» y «carente de vinculación», libre a causa del seguimiento de Cristo, carente de casa y de vinculaciones.

Actualizar la cruz en nuestra cultura significa no acomodarse a esta sociedad, a sus ídolos y tabúes, a sus hostilidades y fetiches, sino, en nombre de aquél a quien la religión, la sociedad y el estado sacrificaron en otro tiempo, solidarizarse hoy con las víctimas de la religión, la sociedad y el estado del modo como aquel crucificado se hizo su hermano y su libertador⁵⁴.

Jesús no murió de muerte natural o por accidente, sino de un modo violento, condenado a muerte por crucifixión. Judíos y romanos de Palestina, que no podían verse entre sí porque unos eran los ocupados y otros los ocupantes, llegaron, sin embargo, a ponerse de acuerdo para eliminar a Jesús. Y lo mismo podemos decir, dentro del campo judío, de la fariseos y saduceos, enemigos irreconciliables, que no tuvieron problema para adoptar la decisión conjunta de matar a Jesús. Mejor era, decían, que muriera uno solo: Jesús, a que todo el pueblo sufriera las consecuencias de una desestabilización. ¿Qué vieron en Jesús todos esos grupos sociales para sentirse obligados a tomar medidas tan drásticas contra él?⁵⁵

Es evidente que si Jesús es condenado a morir en la cruz es porque se produce previamente un conflicto entre lo que él dijo y lo que él hizo y su ambiente. Se crea una especie de cortocircuito, que no puede explicarse con interpretaciones puramente pospascuales. No cabe la menor duda que las comunidades cristianas que se reúnen en el nombre de Jesús después de la muerte y resurrección del mismo tratan de encontrar un sentido en la muerte ignominiosa de Jesús. Pero, si no partimos del conflicto histórico entre Jesús y su ambiente, que desemboca en la muerte violenta del Señor, no podemos encontrar una solución lógica a la cruz de Cristo.

Esto no quiere decir, sin embargo, que se trata de una cuestión puramente biográfica, sociológica o psicológica. Detrás de todo ello se esconde un problema teológico profundo: la lucha entre Dios y los dioses, o sea, entre el Dios al que Jesús proclamaba como Padre suyo, y el Dios de la ley, tal como lo entendían los depositarios de la misma, o los dioses políticos de los ocupantes romanos.

Una interpretación histórica de la historia de Jesús tiene que comprender su historia en cuanto teológica. Por eso, si queremos explicar la muerte de Jesús en profundidad, hay que interpretarla no como la muerte de una persona privada, sino pública, en el sentido

54. J. Moltmann, *o. c.*, 50-63.

55. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, 1970, 229.

social de la palabra. Jesús no ocupaba ningún cargo civil o eclesiástico. Pero, por su enorme impacto en las masas, tenía un poder social indiscutible con un trascendental peso específico en el pueblo y en la historia.

La muerte de Jesús en la cruz pone de relieve algunos aspectos dramáticos de la personalidad de Jesús y de sus relaciones con el mundo y con Dios.

1) Jesús y la ley: el «blasfemo»

No hay la menor duda que Jesús fue considerado como blasfemo y embaucador mesiánico. La predicación de Jesús escandalizó hasta la exasperación a los círculos religiosos judíos.

Desde Galilea a Jerusalén Jesús se comportó de una manera tal que provocó el rechazo furioso y apasionado de los dirigentes eclesiásticos de su época. Lo que decía y hacía era absolutamente desacostumbrado e inaudito.

Jesús se siente libre de la observancia de la ley, aparece como superior a Moisés y da a entender que detenta el poder absoluto de Dios. En el sermón de la montaña Jesús subraya la diferencia entre lo que se dijo antes de él y lo que él dice. No es un profeta más que viene a continuación de Moisés y siguiendo la ley promulgada por Moisés al pie de la letra.

Jesús nos habla de Dios, su Padre, de una manera muy diferente a como se había hecho anteriormente. Esta originalidad en el mensaje y la conducta de Jesús culmina en el poder que se arroga Jesús de perdonar los pecados, un cometido que hasta entonces aparecía como algo exclusivo de Dios. Sólo el juez supremo tiene derecho y poder de conceder el perdón y la amnistía. La pretensión de Jesús de perdonar a los pecadores, es una auténtica blasfemia. Con ello Jesús lo que está tratando de hacer, a juicio de sus enemigos escandalizados, es ni más ni menos que un intento de autodivinización.

Las pretensiones de Jesús tenían que provocar a la fuerza una confrontación con los poderes establecidos. En efecto, el hecho de que Jesús pretendiera poseer plenos poderes, atribuidos únicamente a Dios, en la tradición judía, le llevaba necesariamente a enfrentarse con los jefes religiosos de Israel. Tanto para los profetas, como para los iniciados en los géneros apocalípticos, lo mismo que para los rabinos y los fariseos, la ley estaba siempre al principio y al final de todo. Ella era el último fundamento y sostén de la religión judía. Jesús se colocó más allá de la ley y por encima de ella y asumió como suya la causa de los sin - ley. Por eso rechazó los títulos de origen rabinico y

profético-apocalíptico. Jesús se situaba así enfrente de la tradición religiosa de su pueblo. Sin «oficio ni beneficio», desde el punto de vista tradicional y oficial, Jesús se presentó como servidor del pueblo, traicionando según él, por sus pastores legítimos, y se arrogó la dignidad y los poderes del mismo Dios.

Jesús hace patente la fuerza de Dios de un modo totalmente diferente a lo que venía ocurriendo hasta entonces. Y llega nada menos que a perdonar los pecados cometidos contra Dios. En este sentido resulta chocante que un hombre desprovisto de poder y de cargos oficiales ofrezca la ayuda de Dios a los marginados e indefensos.

Esta profunda contradicción se resuelve únicamente a la luz de la resurrección de Cristo. Entonces es posible descubrir por qué Jesús, el Señor, tiene poder para decir y hacer lo que hace y para comunicar la gracia de Dios a los pobres y desvalidos.

El conflicto que le llevó a Jesús a la cruz era una consecuencia inevitable de la actitud que adoptó Jesús desde el principio de su vida pública. Antes o después debía terminar en drama, como fue de hecho su muerte en cruz.

Para Jesús la radicalización de la ley llevada a cabo por los grupos tradicionalistas constituía una verdadera trasgresión de la voluntad de Dios, porque le quitaba a Dios la libertad de intervenir en favor de su pueblo. La codificación de la ley de una vez para siempre era un verdadero atentado a la ley. Por eso Jesús se coloca más allá de la ley atribuyéndose la facultad de perdonar los pecados en el nombre de Dios.

El hecho de que Jesús aceptara la muerte sin rechistar daba a entender en apariencia que los defensores a ultranza de la ley habían vencido sobre Jesús. Por eso sus discípulos le abandonan. Todos huyen⁵⁶. Esta huida no es pospascual. Supone todo lo contrario de una posterior exaltación de los que más tarde llegan a considerarse personajes heroicos. Si los evangelios dicen que los discípulos huyeron es porque huyeron de verdad. Al escribir esto, se les debía caer la pluma de vergüenza a los evangelistas. Jesús les había defraudado profundamente a los discípulos. Habían puesto su confianza en él y todo se había venido abajo. Al ponerse al margen de la ley, la ley había caído sobre él con todo su peso ejemplar y dramático. El espectáculo de Jesús fuera de los muros de Jerusalén, colgado de una cruz era por demás demitificador.

Por eso, como la ley había llevado a Jesús hasta la cruz, al vencer Jesús a la muerte con la resurrección Jesús se convierte «en el fin de la

56. Mc 14, 50.

ley para todo el que cree»⁵⁷. La vida de Jesús fue un choque teológico entre él y la concepción dominante de la ley.

2) Jesús y la violencia: el «revolucionario»

El conflicto entre Jesús y la interpretación totalitaria de la ley puede explicar que se le considerara «blasfemo» y que fuese condenado por el sanedrín, pero no explica que se le condenara a la pena de la crucifixión. El castigo que se daba a los blasfemos era la lapidación, como vemos en el caso del protomártir Esteban⁵⁸.

A Jesús ¿por qué le crucificaron? Sencillamente porque fue condenado no por los judíos, sino por los romanos. En el imperio, la crucifixión se aplicaba no a los crímenes comunes, sino cuando lo exigía la seguridad del estado. La crucifixión era una pena política y no social o religiosa. Aun en el caso de ser histórico el juicio de Jesús por parte del sanedrín judío, el hecho es que fueron los romanos quienes lo condenaron en última instancia y de acuerdo con sus leyes y para defender los intereses del imperio.

«Seguro es únicamente que fue crucificado por los romanos, es decir, que sufrió la muerte de un malhechor político. Es difícil que esta ejecución pueda entenderse como la consecuencia íntimamente necesaria de su actividad; más bien se debió a que ésta se malentendió, como si fuera política. Históricamente hablando, se trataría de un destino absurdo»⁵⁹.

Pero ¿se trató de verdad de un malentendido? y en ese caso ¿cuál fue el malentendido? ¿fue algo casual, una distorsión de los hechos? ¿o era inevitable que ocurriese? ¿por qué los romanos llegaron a temer que la predicación de Jesús podría desembocar en un levantamiento popular? ¿tenían motivos objetivos para ello? ¿o se trató sólo de una falsa alarma? ¿su malentendido tenía algo en común con el de los fariseos o fueron reacciones totalmente independientes entre sí? En realidad hasta los discípulos malentendieron el mensaje de Jesús, como lo demostraron al huir en bandada cuando apresaron a Jesús⁶⁰.

En aquel tiempo era imposible separar con cuchillo la religión y la política. Estaban íntimamente entrelazadas. Por eso nada de extraño que tanto los judíos, como los romanos sintieran la misma preocupación ante Jesús. La pretensión de Bultmann de separar religión y

57. Rom 10, 4.

58. Hech 7, 55-60.

59. R. Bultmann, *Die urchristliche Christusbotschaft*, 12.

60. E. Käsemann, *o. c.*, II, 55.

política en el caso de Jesús, no responde a los hechos. Es más bien una proyección de nuestro tiempo en el pasado.

La crucifixión de Jesús decretada por los romanos nos plantea una serie compleja de problemas. En primer lugar, pone sobre el tapete la cuestión tan discutida si Jesús pertenecía al grupo terrorista de los zelotes. Los romanos no hubieran condenado a Jesús en modo alguno si no hubiesen visto en él un problema político y ese problema no podía ser otro sino un levantamiento popular. Si los romanos se decidieron a crucificar a Jesús es sencillamente porque temieron que enardecido por él el pueblo podría llegar a intentar sacudir el yugo romano. Tampoco los judíos hubiesen podido denunciar a Jesús ante los romanos, si no hubiesen descubierto en su actuación indicios de que de un modo u otro simpatizaba con los zelotes, aunque esos indicios fueran el resultado de una distorsión⁶¹.

Moltmann resume así sus conclusiones sobre este tema:

1. Lo mismo que los zelotes, rompió Jesús con el *statu quo* y sus dominadores. Lo mismo que ellos causó una apreciable intranquilidad política (*stasis*) Por eso fue crucificado por los romanos como «cabecilla zelote». Pero, en realidad, él rompió un *statu quo* totalmente diferente del atacado por los zelotes.

2. Por eso expandía la futura justicia de Dios como derecho de la gracia para justos e injustos, con el fin de liberar a zelotes y publicanos de la relación legal amigo-enemigo.

3. A los hombres, zelotes y romanos, les negaba el derecho de erigirse en jueces y vengadores⁶². Reveló a Dios no como justo vengador, sino como Dios incomprensiblemente benevolente.

ç. Para fariseos y zelotes era un «traidor» de la santa causa de Israel. Para los romanos era, al modo de los caudillos zelotes, uno más en la serie de alborotadores.

5. Pilato malentendió ciertamente a Jesús al considerarlo un alborotador zelote y tuvo que malentenderlo así por miedo a un levantamiento popular. Sin embargo, en el profundo sentido del cuestionamiento de la «pax romana», sus dioses y leyes, hay que decir *a posteriori* que Pilato lo entendió perfectamente. Lo demuestra la historia de la influencia del hombre crucificado de Nazaret sobre la vida del primitivo cristianismo en el Imperio romano.

3) Jesús y Dios: el «abandonado de Dios»

El conflicto teológico de Jesús con la interpretación legal de los fariseos y el conflicto de cuño teológico-político con los zelotes y romanos pueden, sin duda, aclarar su condenación como «blasfemo» y su crucifixión como «revolucionario», pero no explica el tormento íntimo propiamente dicho de su pasión y muerte.

La muerte de Jesús fue todo menos dulce. Los sinópticos coinciden al afirmar que antes de morir, en el huerto de los olivos, cuando se sentía acorralado por todos sus enemigos, Jesús experimentó una angustia mortal⁶³. Y, en el momento preciso de expirar en la cruz, Jesús emitió un grito sordo e inarticulado que expresaba un inmenso espanto. Este grito tiene todas las características de haber constituido un hecho histórico recogido por los evangelios y la tradición neotestamentaria⁶⁴.

¿Cómo hay que interpretar esta angustia? Por todo el contexto parece que tiene algo de especial, si comparamos la muerte de Jesús con la de Sócrates o los mártires estoicos y cristianos. Esta angustia no puede explicarse sólo como fenómeno psicológico ante la muerte. Tampoco como una reacción ante el rechazo de judíos y romanos. Hay en la angustia de Jesús algo mucho más profundo y radical y es su relación con Dios, su Padre, ese Dios que está gratuitamente con nosotros, y, sobre todo con los más abandonados, como podía ser él mismo en el momento de morir. ¿Cómo se veía Jesús en esos momentos trágicos ante Dios? Aquí radica precisamente la dimensión teológica de la muerte de Jesús. Marcos interpreta el grito impresionante de Jesús al morir con las palabras del Salmo 22, 2: «Dios mío ¿por qué me has abandonado?»⁶⁵. Sin duda se trata de una explicación pospascual de la comunidad cristiana, pero que responde profundamente a la realidad de lo que ocurrió en la muerte de Jesús. No parece, en efecto, nada improbable que Jesús, al morir, se sintiera abandonado de su Padre.

Jesús llamaba con frecuencia a Dios «mi Padre», con una originalidad tal que excluía a los demás hombres. «Mi Padre, decía, y vuestro Padre»⁶⁶. Esto manifiesta una comunión inmediata con Dios. En ese contexto, sentirse abandonado por Dios, un Dios que es su Padre de modo especial y exclusivo y que está con él amorosa y activamente, debió ser para Jesús un tormento infernal. En este sentido resulta

63. Mc 14, 34; Mt 26, 37; Lc 22, 44.

64. Mc 15, 37; Heb 5, 7.

65. Mc 15, 34.

66. J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del nuevo testamento*.

61. O. Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Barcelona 1980.

62. Jn 8, 7.

escalofriante la afirmación de Bultmann: «No podemos saber si Jesús encontró un sentido en su muerte y cómo lo encontró en caso de que así fuera. No se puede bagatelizar la posibilidad de que Jesús se desplomó en sus últimos momentos»⁶⁷. Esta afirmación de Bultmann responde probablemente a un hecho histórico, pero peca de un exceso de psicologismo. Con los datos que tenemos es muy difícil hacer una biografía psicológica de Jesús. Por ese camino nos exponemos a hacer ciencia ficción. El abandono que experimenta Jesús hay que entenderlo más bien en un sentido teológico. Jesús había anunciado un Dios cercano a nosotros y que se compromete con nosotros para liberarnos. Jesús se siente tirado y abandonado a su suerte. En ese contexto se encuentra la especificidad de la muerte de Jesús. Si se desplomó y hundió en la conciencia de fracaso, es algo que desborda los datos neotestamentarios.

En definitiva ¿por qué muere Jesús? Es evidente, que en un primer plano, la causa de la muerte de Jesús es su conflicto con judíos y romanos. Pero, en última instancia, Jesús sabe que si muere es porque Dios, su Padre, le ha abandonado. Y este es el máximo tormento que experimenta en la hora de su muerte.

Jesús, no espera solamente de Dios que siga siendo fiel a su pueblo. Espera también de él que le sea fiel a sí mismo, a él que se ha jugado el tipo por Dios ante los judíos y los romanos. Lo que está en juego es ni más ni menos el concepto de Dios que Jesús ha presentado a sus discípulos. Dios está cerca de nosotros y se compromete con nosotros. Pero ¿cómo es posible que Dios esté cerca de nosotros activamente y deje tirado a su Hijo en la cruz? En la cruz no sólo agoniza Jesús, sino hasta cierto punto el Dios que Jesús ha predicado. El fracaso de Jesús es el fracaso de Dios.

Todo esto pone al rojo vivo nuestro concepto de Dios. De ahora en adelante para entender a Dios adecuadamente habrá que partir del grito estentóreo que Jesús le dirige desde la cruz: «Padre ¿por qué me has abandonado? que quiere decir ni más ni menos: Padre, ¿por qué nos has abandonado? ¿por qué te has abandonado a ti mismo, renunciando a ser un Padre cercano a nosotros y comprometido con nosotros? Una cristología, que respeta la realidad de los hechos, tiene que intentar responder a estas preguntas angustiosas⁶⁸.

67. R. Bultmann, *o. c.*, 12.

68. J. Moltmann, *o. c.*, 179-219; cf. F.X. Durrwell, *El Cristo redentor*, Barcelona 1963; E. Jünger, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984; F. Varillon, *La souffrance de Dieu*, Paris 1975; Varios, *Teología de la cruz*, Salamanca 1979; J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 41981.

b) *La resurrección*

Al lado de la cruz hay que poner el sepulcro vacío y la resurrección. Sin ésta la cruz de Jesús y su muerte se convierten en un enigma insoluble. Muerte y resurrección de Jesús son inseparables, histórica y teológicamente.

En este sentido, es básica y fundamental la experiencia pascual de la primera comunidad cristiana. «Cinco son a mi entender, dice Pikaza, los elementos que comporta esta experiencia: 1) Hay un contacto previo con Jesús, una amistad iniciada que no se ha clausurado. Amigos son aquellos que le han visto, le han seguido, le han admirado sus palabras y sus gestos, han soñado en sus promesas. Sólo ese encuentro precedente posibilita la experiencia pascual, como reconocimiento de Jesús. 2) Hay una ruptura. Los amigos han quebrantado su camino con Jesús, han negado ante la cruz su mesianismo, han renunciado al seguimiento. Sólo superando la impotencia y ceguera del calvario, se cimenta la experiencia de Jesús resucitado, como triunfo de Dios sobre el pecado de los hombres. 3) Hay una inmediatez vital. Jesús se autopresenta victorioso, acoge, perdona y reanima a sus viejos amigos, confiándoles la marcha de su obra. Los amigos, por su parte, le reciben, reconocen su pecado, acogen el perdón y aceptan su misión y su confianza. Aquí se centra la experiencia pascual, como encuentro de Jesús y sus amigos tras la muerte. 4) Hay una reinterpretación. Partiendo del encuentro con Jesús, en su presencia y en su gracia, los discípulos entienden de otra forma lo anterior, la historia de Israel, la suerte del Mesías, el sentido de este mundo. 5) Todo culmina en el envío. Los amigos de Jesús descubren que su vida no les pertenece, viven de la gracia y para el reino, en el amigo y por las cosas del amigo. Dejan de ser particulares y comienzan a ser signo del Cristo, sea a través de la misión testimonial primera de Israel, sea en esfuerzo de misión expansiva que tiende a los paganos⁶⁹.

Fijémonos en el tercer elemento, la inmediatez vital. ¿Qué significa? El evangelio afirma que los amigos de Jesús le han visto, le han oído y le han tocado tras la muerte. Los discípulos no inventan la visión; se descubren reconocidos y reconocen, se sorprenden llamados y responden. Lo que brota es un encuentro, o mejor, un reencuentro en la confianza entre Jesús y sus amigos. Sólo por eso, fundados en su experiencia, y reinterpretando el sentido de la cruz, esos amigos aceptan el mensaje de Jesús, asumen la responsabilidad de su obra y continúan su gesto.

69. O. González, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Madrid 1975.

Para quien mire desde fuera, el primer rasgo de la pascua es que el mensaje de Jesús sigue adelante: los objetivos de su acción, los gestos de su amor, las formas de su entrega continúan. Sus discípulos nos dicen que eso está fundamentado en algo precedente: ¡Jesús vive! Les alienta como amigo, les ofrece plenitud y les envía. Han descubierto que su humilde vida humana fue mesiánica, su muerte salvadora. Por eso le confiesan ante el mundo, celebran su gloria y esperan su venida escatológica.

Obviamente, la experiencia de la pascua se halla interpretada: resulta imposible individualizar el hecho neutro de Jesús resucitado y exponerlo de una forma que se pueda verificar experimentalmente. Sabemos que la misma ciencia desconoce ese tiempo de experiencia. Los datos se hallan siempre interpretados, en teorías, paradigmas. Pues bien nosotros confesamos que la experiencia apostólica, atestiguada en la iglesia, constituye el paradigma de comprensión cristiana de la pascua. Fuera de ella nos perdemos ⁷⁰.

La situación de los primeros amigos no puede reiterarse. No hemos visto a Jesús con nuestros ojos. Por eso nuestra forma de vivir la pascua es diferente. Recibimos la fe de los apóstoles, aceptamos su testimonio, celebramos su mensaje. Sólo de esa forma actualizamos la experiencia de la pascua.

Sin el recuerdo bien fiable de la historia de Jesús, la vida de la iglesia se diluye en un vacío de puro sentimiento. Sin la vida de la iglesia aquel recuerdo se hallaría perdido en el olvido de los tiempos. La permanencia fiel de la iglesia, como ámbito ampliado de experiencia pascual, pertenece a la entraña de la confesión cristológica ⁷¹.

El hecho de la resurrección de Cristo afecta substancialmente a nuestra interpretación de la vida histórica de Jesús. Impactados tremendamente por este hecho excepcional los primeros cristianos releen la historia de Jesús a la luz de su resurrección. A partir de este momento trascendental no se puede separar al Jesús histórico del Cristo resucitado ni al Cristo resucitado del Jesús histórico. En realidad son inseparables y constituyen una única e idéntica persona.

Los primeros cristianos anunciaron lo que Jesús hizo y dijo a lo largo de su vida, desde el principio hasta el fin con la muerte en cruz, pero con igual énfasis nos transmitieron el hecho inesperado de la resurrección de Jesús de entre los muertos. Y fue precisamente la resurrección de Jesús la que les hizo a los primeros cristianos tomar conciencia de que Jesús era el Señor, y, en último término, Dios ⁷².

70. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974; X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca ³1979.

71. X. Pikaza, *o. c.*, 429-432.

72. Rom 10, 6; 1 Cor 15, 3.

Aquel hombre que había muerto ignominiosamente en la cruz era nada menos que el «Kyrios», el Señor, a quien Dios había resucitado de entre los muertos, precisamente porque era el Señor y como tal tenía derecho a la vida para siempre y desde siempre.

«Si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación es inútil y vuestra fe también lo es», dice Pablo ⁷³. Por eso la resurrección es el hecho fundamental sobre el que se asienta el cristianismo ⁷⁴. El mensaje del cristianismo primitivo se apoyó desde el principio en el hecho de la resurrección de Jesús. Todo lo demás era una consecuencia de este hecho. Si los evangelistas nos contaron lo que Jesús hizo o dijo a lo largo de su vida fue única y exclusivamente porque Jesús después de muerto había resucitado. De no haber ocurrido la resurrección de Jesús, los discípulos se habrían dispersado, no existiría el cristianismo y nadie se acordaría hoy de la vida privada de un tal Jesús de Nazaret que vivió en Palestina hace dos mil años, que dijo algunas cosas interesantes y que fue ejecutado por blasfemo y revolucionario, igual que tantos otros alborotadores de su tiempo.

«Si en lo histórico la crucifixión precede a las apariciones pascuales, para la fe de la primitiva comunidad es posible, sin embargo, todo conocimiento de Jesús en el sentido de la certeza salvadora y sólo desde pascua, y esto vale tanto para el encarnado y crucificado, como para el preexistente y exaltado. Tal constatación no se podrá limitar tampoco a la experiencia de la comunidad de primera hora. Vale, en definitiva, para todos los tiempos. De no ser así no podría justificarse una teología de la palabra como tal» ⁷⁵.

Todo esto supone que la historia de Jesús se interpreta desde el final. Tanto la muerte de Jesús en la cruz, como sus palabras, sus milagros y hasta su mismo nacimiento se iluminan con el hecho de la resurrección. Por eso tiene razón E. Bloch cuando dice: «el final de Cristo, en definitiva, fue su comienzo» ⁷⁶.

Desde el comienzo del cristianismo, la resurrección de Jesús no se consideró aisladamente, como un asunto privado y particular suyo. La resurrección de Cristo constituía para los primeros cristianos el comienzo y anticipo de la resurrección general. En Cristo todos estamos llamados a resucitar. Los primeros títulos cristológicos aplicados a Jesús en el contexto de su resurrección se refieren a esta dimensión escatológica: «Jesús es el primogénito de entre los muertos», «el primero de la resurrección de los muertos», «el líder de la

73. 1 Cor 15, 14.

74. H. Conzelmann, *Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten*, en *Sur Bedeutung des Todes Jesus*, 1967, 35.

75. E. Kaesemann, *Paulinische Perspektiven*, 98.

76. E. Bloch, *Verfremdungen I*, 1962, 218.

vida»⁷⁷. La pascua era, ni más ni menos, un anticipo escatológico, el destello inicial de un mundo absolutamente nuevo que comenzaba de esta manera a presentarse en el horizonte final de la historia.

¿Cómo vieron los testigos al resucitado? El mensaje pascual del nuevo testamento afirma sin dubitaciones que los testigos «vieron» a Jesús resucitado. ¿Cómo lo vieron? La expresión ver que ya aparece en la tradición prepaulina significa: Cristo fue visto o Cristo se apareció y se dejó ver. La iniciativa la lleva siempre el que aparece, Jesús. En cambio, el que tiene la aparición se mantiene pasivo. No se trata, pues, de ver algo que está siempre ahí y que por lo tanto puede verificarse a nuestro antojo.

Entonces, ¿qué significa la resurrección de Jesús? La imagen está tomada de la literatura apocalíptica para designar el nuevo mundo del final de los tiempos. ¿Es adecuado este símbolo para designar lo que pasó el día de pascua?

Desde luego la resurrección de Jesús excluye lo que podríamos llamar a revivir del cuerpo de Jesús, lo que vendría a anular la muerte del Señor y ésta quedaría vaciada de contenido. ¿Para qué morir, si inmediatamente, a los tres días, el cuerpo de Jesús iba a revivir? La resurrección de Jesús no quiere decir que el Señor vuelva a esta vida que ha perdido con su muerte. Esto es irreversible. La resurrección significa que Jesús adquiere un nuevo modelo de vida, una vida cualitativamente diferente, una nueva vida, que ya no será posible perder otra vez con una segunda muerte y que por lo mismo no puede ser una continuación de esta vida mortal. «Cristo resucitó de entre los muertos y ya no muere más»⁷⁸. La misión, pues, que Jesús tuvo en la tierra está definitivamente terminada. Jesús no tiene nada más que hacer sobre la tierra como hombre mortal. Todo ha concluido para él en este sentido.

Entonces ¿qué significa realmente la palabra resurrección aplicada a Jesús? ¿Es conveniente seguir empleando en el cristianismo esta expresión, cuando ya nadie usa el lenguaje apocalíptico del que está tomada y no sólo eso, sino que resulta extraordinariamente difícil y hasta ininteligible?

Para la literatura apocalíptica, al final de los tiempos Dios hará resurgir a los muertos, demostrando con ello su poder sobre la muerte. El fin del mundo y el comienzo de la nueva creación se inician con la resurrección general de los muertos.

El nuevo testamento afirma que esa resurrección general del final de los tiempos ha sido anticipada por Jesús, lo que supone una importantísima novedad con relación a la literatura apocalíptica.

77. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 24, 181; W. Pannenberg, *o. c.*, 82.

78. Rom 6, 9.

De ese modo estos dos mundos, el de ahora y del final de los tiempos dejan de estar abismalmente separados. La resurrección de Cristo constituye una especie de puente entre los dos, que terminan por entrelazarse el uno con el otro. «El futuro ha comenzado ya», así comienza Jesús el anuncio de su mensaje. «El reino de Dios está cerca». El día de Dios, dicen los primeros cristianos, está próximo»⁷⁹. Y por lo tanto la «noche» de este mundo empecatado e irredento comienza a pasar.

Aquí radica la gran diferencia entre la fe cristiana y la literatura apocalíptica. Para ésta la anticipación de la resurrección final era imposible. No había más remedio que esperar hasta el fin. Con Cristo se anticipa el final y ya ahora podemos empezar a vivirlo. Lo definitivamente nuevo empieza a ser realidad en este momento preciso. De ahí la trascendencia de ese «día» concreto, el día del Señor, «domingo», en que Cristo ha resucitado y con su resurrección nos arrastra a todos los hombres hacia la renovación total y definitiva de nuestra existencia.

Esto no quiere decir que la anticipación no exija la culminación definitiva al final de los tiempos. Estamos sólo en camino, en marcha hacia una plenitud de la que la humanidad está todavía muy lejos.⁸⁰ Ahí está la raíz de la esperanza cristiana. Creemos firmemente que esta semillita se convertirá en una planta espléndida. No nos cabe la menor duda. Y por eso, los cristianos, desde el principio, se sienten llamados al apostolado. Sienten la necesidad de ir hasta el último rincón del mundo para anunciar a todos los hombres esta buena nueva⁸¹.

7. ¿Quién es Jesús?

El hecho de la muerte y resurrección de Cristo, que los primeros cristianos pudieron constatar por sí mismos⁸², plantea la trascendental cuestión: ¿quién es Jesús?

En los evangelios sinópticos es Jesús mismo el que se la plantea a los discípulos: «¿Quién dicen los hombres que es el hijo del hombre?».

79. Rom 13, 12.

80. W. Pannenberg y otros, *La revelación como historia*, Salamanca 1977.

81. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca 21977, 220-239; L. Schenke, *Le tombeau vide et l'annonce de la résurrection*, París 1970; P. Benoit, *Pasión y resurrección del Señor*, Madrid 1971; F. Mussner, *La resurrección de Jesús*, Madrid 1971; A. Díez-Macho, *La resurrección de Jesús y la del hombre en la Biblia*, Madrid 1977; X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca 31979; H. Haag, *De la antigua a la nueva pascua*, Salamanca 1981.

82. 1 Cor 16, 13.

A lo que los discípulos respondieron: «Unos dicen que Juan el Bautista, otros que Elías, otros que Jeremías o alguno de los profetas». Entonces Jesús se lo pregunta a ellos descaradamente: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» . A lo que responde Pedro: «Tú eres Cristo, el Hijo de Dios vivo». Y Jesús concluye la cuestión: «Dichoso tú, Simón, hijo de Jonás, pues ni carne ni sangre te lo han revelado, sino mi Padre del cielo»⁸³.

El Jesús de los sinópticos está volcado hacia el futuro, hacia «el reino de Dios» y espera confiadamente que llegará un día en que su Padre, el Dios vivo, revelará al mundo su identidad, lo que es en realidad de verdad.

«No hay concepto usual y corriente, no hay título ni ministerio en la tradición y esperanza en la tradición judía, que sirva a la legitimación de su envío y que agote el misterio de su ser. Esto nos enseña a comprender que el misterio de su ser se pudo manifestar a sus discípulos sólo en su resurrección»⁸⁴.

Si Jesús hubiese sido un rabino o un profeta o un sacerdote en la línea tradicional de Moisés no hubiera planteado ningún problema. Pero Jesús no se parece a Juan el Bautista, ni a Elías, ni a Jeremías ni a ningún otro profeta, rabino o sacerdote tradicionales y rompe todos los modelos de la tradición judía, y sin embargo, arrastra a las masas y produce impacto, por eso su presencia misma sin más es un interrogante y una interpelación.

Esta es la cuestión propiamente cristológica: ¿Quién es Jesús en realidad de verdad? Se presenta con una radical novedad. De ahí que todos los títulos posibles que se le iban a aplicar tomados de la tradición tendrían que ser absolutamente reinterpretados en su caso para adquirir un nuevo sentido que de ninguna manera estaba previsto en el lenguaje del pasado⁸⁵.

La gran dificultad para saber quién es Jesús en realidad estriba en que, incluso a estas alturas, no es fácil distinguir lo que en nuestra imagen de Jesús proviene de la historia y lo que se deriva de la fe y la teología. Algunos piensan que es necesario decidirse por la jesusología a base del Jesús de la historia o por la cristología que se funda en el Jesús de la fe tal como ha sido transmitido por la iglesia.

Pero ¿es realmente necesaria esta confrontación?, ¿no se puede llegar a una síntesis? La ilustración histórica enfatizó la jesusología, pero con el tiempo apareció un nuevo modelo de cristología con la formación del escepticismo radical y del positivismo histórico que hizo entrar en crisis a la jesusología⁸⁶.

83. Mt 16, 13.

84. G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca 31982, 189.

85. J. Moltmann, *o. c.*, 151-156.

86. H. Conzelmann, *Zur Methode der Leben Jesu Forschung*: Z. H. H. K. 56 (1959).

El dilema entre el Jesús de la historia y el Jesús de la fe⁸⁷ ha sido especialmente puesto de relieve por R. Bultmann⁸⁸. J. Moltmann trata en cambio de hacer una síntesis de la interpretación histórica y teológica de lo que Jesús representa en nuestra vida.

La interpretación de la muerte de Jesús a la luz de la vida parece ser una tarea meramente histórica (una biografía). La interpretación de la fe cristiana pascual parece representar una tarea meramente teológica. Nosotros vamos a intentar, por el contrario, interpretar como teológica la tarea histórica de la exposición de la muerte de Jesús en el contexto de su vida, pues ésta, su predicación y actuación, así como su muerte, estaban determinadas teológicamente en su sentido propio. A continuación explicaremos como histórica la tarea teológica de la exposición e interpretación de la fe pascual, en cuanto que todo lo que la fe dice sobre su resurgimiento y exaltación por Dios y sobre las funciones como Cristo, Kyrios, e Hijo de Dios se relacionan con su vida y muerte. Partimos para ello de una relación cambiante del método histórico y escatológico. En la línea de la exposición histórica el nacimiento precede a la vida y ésta a la muerte. Lo pasado puede narrarse, y toda narración comienza, como la enumeración, con el principio, para acabar con el fin. Pero en la línea de la anticipación escatológica lo último tiene que ser lo primero, el futuro precede al pasado, el final explica el principio y se cambian las relaciones objetivas del tiempo. No pueden contradecirse, sino que tienen que completarse la «historia como recuerdo» y «la historia como esperanza»⁸⁹.

Al identificar la cristiandad primitiva al Señor humillado con el exaltado, lo que ciertamente proclama es que no es capaz de hacer abstracción de su fe al exponer su historia. Al mismo tiempo muestra, sin embargo, que no está dispuesta a que un mito suplante a la historia, ni un ser celeste ocupe el lugar del Nazareno⁹⁰. Si se quiere realizar el trabajo teológico como histórico, no se podrá ir más allá de las posibilidades del conocimiento histórico basado en relaciones dialécticas e históricas. Por eso hay que hacer el intento contrario, o sea, realizar el trabajo histórico como teológico; lo que en este caso quiere decir interpretar la relación del mensaje cristológico del primitivo cristianismo con el Jesús histórico como tema de la cristología. Lo que significa, primariamente, tomar en serio la referencia personal de la predicación de Jesús y tener presente la significación de su muerte en la cruz para esa predicación y el kerigma de la primera hora del cristianismo. La crítica verdadera del kerigma cristológico es la propia historia de Jesús que, en lo terreno, acabó con su muerte en medio del abandono de Dios en la cruz.

La consideración histórico-ideológica había resaltado siempre con más fuerza las diferencias entre la predicación de Jesús y el kerigma cristológico. «La predicación de Jesús fue para Pablo —al menos esencialmente— irrelevante», según Bultmann⁹¹. Si se pasa de la consideración histórico-ideológica al contenido que se descubrió y expresó en esas «ideas» la imagen cambia. A Bultmann tenemos que agradecerle esta interpretación profundizada. La predicación es escatológica

87. M. Kaehler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, 1892.

88. R. Bultmann, *Jesús*, 21977; Id., *Das Uhrchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 31963; Id., *Das Verhältnis der uhrchristlichen Christus Botschaft zum historischen Jesus*, Sah 1960.

89. J. Moltmann, *Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca 1971.

90. E. Kaesemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, 196.

91. R. Bultmann, *Creer y comprender I*, Madrid 1974, 168.

lo mismo que la de Pablo: En Jesús se trata del «reino de Dios» y en Pablo de la «justicia de Dios». Su diferencia radica, no en la superficie de ideas cambiadas, sino que está determinada por su diferente situación teológica. Lo que para Jesús era futuro, es presente para Pablo. Sus diferencias no surgieron del desarrollo de la doctrina de Jesús, sino por haberse dado cuenta de la situación cambiada en cuanto al mismo asunto. Jesús habla y actúa en orden al señorío de Dios que viene e irrumpe ahora. Pablo habla y actúa en orden a ese mismo señorío que ya irrumpió en la crucifixión y resurgimiento de Jesús y con vistas a la justicia de Dios que ya se ha revelado. Sus situaciones están, pues, determinadas por un acontecimiento que entendieron teológicamente.

Esto vale, según Bultmann, también para el mismo Jesús, que entiende su predicación escatológicamente. Lo propiamente nuevo no es lo que anunció. El reino que estaba cerca lo había anunciado también Juan el Bautista. Pero el hecho de que Jesús lo anunciara, y que fuera Jesús el que lo hizo y cómo lo realizó, eso fue nuevo. Lo que Jesús anunció se puede reducir en gran medida a las tradiciones del judaísmo contemporáneo en cuanto a la historia terminológica y conceptual. Para Bultmann el contenido doctrinal de su predicación es puro profetismo o torá radicalizada⁹². Pero el que anuncie ahora el reino de Dios que estaba por llegar, que sea él el que lo hace y el modo como lo hace, era de hecho tan nuevo que desembocó en su crucifixión. Que declare que «la hora última» es la suya y que califique la decisión por su persona y su mensaje como la decisión escatológica, eso es nuevo. Por eso ha resaltado Bultmann que lo decisivo no es lo que predicara, sino el hecho de que predique. Pero no se debe quitar importancia al hecho de que con ello se cambió y se hizo nuevo el contenido de su predicación frente al profetismo, fariseísmo y zelotismo. Más allá y por encima de la torá radicalizada que se manifiesta en la exigencia de Jesús, anunció él la justicia de Dios, como el derecho a la gracia, como lo muestran las parábolas y su perdón a los pecadores⁹³.

La cuestión histórica y hermenéutica sobre cómo se llegó del Jesús predicante al Cristo predicado es fundamentalmente la cuestión cristológica que se centra en cómo del muerto se hizo el viviente, del crucificado el resurgido y del humillado el exaltado. Tal cuestión trasciende todas las demás preguntas y es, en definitiva, la cuestión teológica en la cristología, pues es en este lugar donde hay que hablar de Dios. Fe en Dios es fe en la resurrección. La identidad del Jesús histórico y del Cristo creído, del crucificado y del resucitado constituye el misterio escatológico y radica en la fidelidad de Dios, que se muestra como él mismo en el abandono y el resurgimiento de Jesús.

Histórica y hermenéuticamente se pueden encontrar y exponer continuidades y diferencias a varios niveles. Hay correspondencias entre el amor de la fe y la conducta de Jesús. Hay consonancias entre la predicación de Jesús y el kerigma de la comunidad, entre las comidas de Jesús con pecadores y publicanos y los ágapes de comunidad. Hay conexiones entre los sufrimientos de Jesús y los padecimientos de los apóstoles y mártires. Pero estas analogías encuentran su razón sólo en la identidad, teológicamente, entre el Jesús de Nazaret que fue crucificado y el Cristo resucitado en quien creía la comunidad.

Apenas nadie duda con seriedad histórica que que Jesús de Nazaret vivió al principio de nuestra era. También su muerte puede considerarse como «núcleo» seguro, según la medida de certeza histórica⁹⁴. Pero lo que se cuestiona es la

explicación de su muerte en la cruz. Podemos entender su final violento en el contexto de su vida, o podemos comprenderlo en el contexto de la fe en la resurrección que tuvo el primitivo cristianismo. Tenemos que relacionar continuamente la comprensión histórica que se ha de realizar y la intelección teológica que pregunta sobre el pasado, con tal que deba tratarse de la misma persona y del mismo acontecimiento⁹⁵.

En conclusión, podemos decir que una misma persona, Jesús, es a la vez el Jesús de Nazaret y Jesús el Cristo, el Jesús que nace, vive y muere en la cruz y el Jesús resucitado a quien por eso mismo la comunidad considera el Señor. Por difícil que resulte a veces determinar lo que es pre y postpascual, una cosa está clara: el mismo Jesús es el que murió y el que resucitó⁹⁶.

Para los hombres del siglo XX ¿quién es Jesús?

La fe cristiana, en su meollo, está únicamente viva en la confesión de Jesús. Y, al revés, donde críticos del cristianismo atribuyen esa riqueza de sus tradiciones culturales y humanas a orígenes extracristianos en la antigüedad y el presente, chocan en la profesión de Jesús con un núcleo no reducible. Donde quiera que se duda de ello se oscurece o se niega, no hay ya ninguna fe cristiana, desmoronándose también la riqueza del cristianismo histórico. El cristianismo, se mantiene vivo, mientras hay hombres, que, como en otro tiempo los discípulos, profesan la persona de Jesús y, siguiéndolo, expanden su dominio liberador mediante la palabra, la acción y una nueva comunión. Por eso va situándose justamente la cristología en el centro de la teología cristiana.

A. Von Harnack comenzó su curso sobre *la esencia del cristianismo* (1899-1900) con esta advertencia: «J. Stuart Mill dijo una vez que no se podría recordar con bastante frecuencia a la humanidad la existencia de un hombre que se llamó Sócrates. Tiene razón, dijo Harnack, pero es más importante recordar siempre a la humanidad que en otro tiempo estuvo en medio de ella un hombre llamado Jesucristo»⁹⁷.

¿Pero quién fue Jesús de Nazaret y qué significa para la humanidad? Si se analizan las cambiantes ideas sobre Cristo e imágenes de Jesús en la historia, se verá que responden tanto a las respectivas necesidades de la época en que surgieron, a las necesidades de su formación y de su afectividad, que no puede un rechazar la sospecha de que se trata de una ilusión, de una imagen inventada, planteándose esta pregunta: ¿quién fue Jesucristo mismo y qué significa él mismo hoy? ¿Conocemos a Jesús y quién es para nosotros hoy en realidad?⁹⁸.

8. Títulos de Jesús

A propósito de los títulos de Jesús hemos de distinguir entre el nombre que se le dio desde niño y por el que era conocido comúnmente: Jesús y los títulos de exaltación que se le adjudicaron posteriormente.

92. Id., *Teología del nuevo testamento*, Salamanca 1981.

93. E. Fuchs, *Zur Frage nach historischen Jesus*, en *Gesammelte Aufsätze* II, 1960.

94. H. Conzelmann, *Historie und Theologie in den Synoptischen Passionsberichten*, en *Zur Bedeutung des Todes Jesus*, 1967, 37.

95. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca 21977, 158-178.

96. 1 Cor 15, 1-8.

97. A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 1964, 15.

98. J. Moltmann, *o. c.*, 116-118.

Con el nombre de Jesús se expresa el aspecto terreno, particular y temporal de su origen, mientras los títulos de exaltación resaltan la vertiente eterna, universal y escatológica. En la profesión referida a Cristo el nombre propio «Jesús» se asocia a títulos que expresan dignidad y función, tales como: «Cristo», «Hijo del hombre», «Hijo de Dios», «Señor» o «Logos». Estos llamados títulos de exaltación deben declarar lo que Jesús es. En ellos la fe dice que Jesús significa para ella, lo que cree y recibe, lo que espera y desea de él.

Ya en la época del primitivo cristianismo tales títulos eran intercambiables y sustituibles⁹⁹. Con frecuencia un título se hizo incomprensible al pasar el cristianismo a un mundo lingüístico distinto o se convirtió en nombre propio. «Cristo», el antiguo título de ascendencia judeocristiana, se convirtió muy pronto en nombre propio, siendo en sí designación de una función y se le completó del modo siguiente: «Jesucristo es el Señor». Algo parecido ocurrió con el título de «Hijo del hombre», que ya Ignacio no interpretaba en sentido apocalíptico, sino como designación de la naturaleza humana, complementándolo con el título de «Hijo de Dios». Otros se perdieron, así «Hijo de David», surgiendo otros nuevos, como «Logos», o sea, que los títulos de exaltación cambian al traducirse la fe a nuevas lenguas y nuevas situaciones históricas.

Esta apertura en la historia cristiana de los títulos de exaltación, observables en la historia cristiana de la tradición, tiene con todo un punto de referencia y un criterio. Este consiste en el nombre propio de Jesús y en su historia, que se encamina a su crucifixión y resurgimiento. El nombre de Jesús no es traducible a otras lenguas, ni sustituible por otros nombres o por los nombres de otros. Su historia no es sustituible por otras historias o por las historias de otros. Lo constante en medio del cambio de los tiempos y por encima de las transformaciones de la configuración concreta de la fe, del amor y la esperanza, esa constante es el nombre de Jesús y la relación constitutiva de todos los enunciados cristianos sobre Dios, el mundo y el hombre con Jesús y su historia. Lo mismo que en una frase es el sujeto el que rige los predicados, así en toda cristología es Jesús el que tiene que regir todos los predicados cristológicos.

Si esta tensión entre nombre y títulos, entre particularidad histórica de Jesús y universalidad creída de su señorío es característica para la fe cristiana, entonces podemos dar otro paso adelante. El proceso de la reinterpretación de los títulos de exaltación empieza no sólo a la luz de la persona histórica de Jesús, sino de una manera radical, al fijarse en cómo acabó históricamente. Su cruz fomenta la cristología, como dijo M. Kähler¹⁰⁰. Pero constituye, al mismo tiempo, el misterio que se mantiene por encima de todas las cristologías, pues las cuestiona y las hace que estén permanentemente necesitadas de revisión. En el crucificado se originan y en él se estrellan las cristologías¹⁰¹.

El hijo de María fue llamado *Jesús*. Es éste un nombre hebreo que significa: «Dios es Salvador». Mateo y Lucas dicen que se le dio a Jesús este nombre «porque era él quien salvará al pueblo de sus pecados»¹⁰².

99. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel, Ihre Geschichte im Frühen Christentum*, 1974.

100. M. Kaehler, *Das Kreuz. Grund und Mass der Christologie und Mission*: T. H. B. 42 (1971) 328.

101. J. Moltmann, *o. c.*, 121-124.

102. Mt 1, 21; Lc 2, 21.

A partir de éste, que fue el nombre propio de Jesús, aparecen en los escritos del nuevo testamento otros muchos apelativos referidos a Jesús. Pocos fueron usados mientras vivió Jesús. La mayoría son postpascuales. Estos títulos constituyen en cierto modo un verdadero evangelio. Y manifiestan cómo la comunidad cristiana reflexionó sobre el resucitado. Por eso es importante examinar cada uno de los títulos atribuidos a Jesús.

a) *Cristo*

El más conocido de todos los títulos es el de «Cristo». Entre otras cosas porque de él se ha derivado el nombre de los pertenecientes a la comunidad cristiana. En Antioquía los discípulos de Jesús empezaron a llamarse «cristianos»¹⁰³. Algunos historiadores no cristianos, como Tácito y Suetonio, lo llegaron a interpretar como el nombre propio de Jesús.

Cristo en griego significa «ungido» y es la traducción del término hebreo «Mesías». En la Biblia, antes de Jesús, este nombre se aplicaba al soberano, sacerdote o profeta en cuanto que habían sido ungidos y elegidos por Dios para cumplir una misión en favor del pueblo. Este nombre se atribuyó especialmente al esperado por todos para cumplir las antiguas promesas de Dios. En los escritos del nuevo testamento, el título de Cristo se usa más de quinientas veces, sobre todo en los escritos paulinos.

Decir que Jesús es el Cristo significa que las antiguas promesas, continuamente recordadas por los profetas, han encontrado en Jesús su realización plena.

b) *Señor*

Unido al título de Cristo, aparece algunas veces en el nuevo testamento, el título de «Señor»¹⁰⁴.

La palabra «Señor» también adjetivo, igual que Cristo, en sus orígenes, se convierte poco a poco en sustantivo. La palabra «señor» (de senior o anciano, en latín) se decía en griego *kyrios*. De ese helenismo proceden César en latín, Kaiser en alemán y Zar en ruso. Señor significa el que tiene poder, dominio, importancia. En el mundo antiguo se aplicaba a los soberanos y poderosos y también a la

103. Hech 11, 19-26.

104. Lc 2, 11; Hech 2, 36; 4, 26.

divinidad. En el antiguo testamento, como estaba prohibido a los hebreos usar el nombre propio de Dios: Yahvé, éste era sustituido por el de Señor (Adonai).

Después de pascua los cristianos atribuyeron enseguida a Jesús el título de Señor¹⁰⁵. Este título de Señor indica que Jesús ha resucitado y está a la derecha del Padre¹⁰⁶.

c) *Hijo del hombre*

Algunas veces, en los evangelios, Jesús se llama a sí mismo «hijo del hombre». Es él sólo en hacerlo. El sentido de esta expresión en el nuevo testamento no es fácil. Literalmente significa «hombre» ni más ni menos. Y, sin embargo, en el nuevo testamento tiene un significado especial. La expresión procede del antiguo testamento donde no es demasiado frecuente. Resulta habitual en Ezequiel para designarse a sí mismo como hombre en la presencia de Dios¹⁰⁷. En Daniel aparece para designar un ser misterioso que viene de lo alto a fundar el reino eterno de Dios. En la literatura apocalíptica se vincula con el juicio final. En este sentido lo usa también Jesús en Marcos 13, 26 y 14, 62. Esta expresión de «hijo del hombre» es probablemente la única definición que Jesús ha dado de sí mismo. De ahí su interés histórico-teológico.

d) *Hijo de Dios*

Probablemente es un título postpascual, aunque parece cierto que Jesús se dirigió a Dios como a un Padre y puso de relieve la particularidad y la unicidad de su relación filial con Dios.

En el antiguo testamento se refiere globalmente esta expresión de «hijo de Dios» a los miembros del pueblo de Dios, que está formado por una comunidad de hijos del Dios vivo. De modo particular, la expresión «hijo de Dios» se aplica al hombre justo y especialmente al rey, sobre todo al rey David, prototipo del Mesías¹⁰⁸.

Desde el principio se aplicó a Jesús este título de «hijo de Dios»¹⁰⁹. Más que referirse a la realidad divina preexistente de Jesús,

105. Hech 2, 36; Rom 14, 9.

106. Rom 1, 9; Flp 2, 11.

107. Ez 2, 1; 3, 1.

108. 2 Sam 7, 14; 1 Crón 17, 13.

109. Rom 1, 3-4.

alude al hombre glorioso y salvador de los hombres, aunque con el tiempo el título se enriqueció con nuevos contenidos.

e) *Palabra (verbo) y sabiduría de Dios*

Son dos títulos raros en el nuevo testamento, pero han tenido una gran importancia en la posterior reflexión sobre Cristo. El «Verbo» aparece en el prólogo de san Juan¹¹⁰, en su primera carta¹¹¹, y en el Apocalipsis¹¹² y la «sabiduría» en la primera carta a los corintios¹¹³.

Las dos expresiones proceden de los escritos sapienciales del antiguo testamento y se refieren a la obra creadora y reveladora del Altísimo a lo largo de los siglos. Es natural que Jesús apareciera a los discípulos como la plenitud de esta acción divina. Jesús, a diferencia de los profetas, no es portador de la palabra de Dios, sino que es esta palabra en plenitud. Por eso los hombres no deben esperar después de él otras palabras.

Y puesto que la «palabra de Dios», según la concepción hebrea, existía desde toda la eternidad en Dios, identificándose con él, es natural que Jesús sea llamado no solamente «imagen de Dios»¹¹⁴, «resplandor de la gloria del Padre»¹¹⁵ o «impronta de su substancia»¹¹⁶, sino también «Dios» a secas¹¹⁷.

Hay que poner de relieve en este sentido que, mientras los títulos de «Hijo», «Señor», «Mesías», de nombres cualificativos que eran se convierten en personales, el término «Dios», en cambio, de personal que era, se convierte en cualificativo para indicar la propiedad del que obra en el nombre de Dios, sin aludir para nada a la naturaleza divina preexistente. Por lo cual, como dice O. Cullmann, «este título no añade nada a los precedentes».

Sin embargo, no son pocas las discusiones que existen hoy día en torno a los títulos de Jesús. Mientras unos niegan abiertamente la divinidad de Jesús y su historia precedente, otros echan una cortina de humo para no comprometerse y, finalmente, otros siguen afirmando sin ambigüedades la divinidad de Jesucristo tal como fue propuesta por los grandes concilios ecuménicos.

110. Jn 1, 1.

111. 1 Jn, 1, 1.

112. Ap 19, 13.

113. 1 Cor 1, 24.

114. Jn 1, 1.

115. Col 1, 15.

116. Heb 1, 3.

117. Rom 9, 5; Tit 2, 13.

f) *Balance final*

El entusiasmo escatológico que se trasluce en los himnos primitivos, estaba absolutamente lleno de la presencia del que viene en el Espíritu. Ya no se necesitaba recordar el camino terreno de este Señor hacia la cruz. El espíritu iluminaba la experiencia del mundo aún irredento. El futuro del Señor superaba en peso su pasado. Con todo se imponía por el asunto mismo esta cuestión: si Jesús es ahora el Señor en la fuerza del Espíritu, ¿quién era en su vida terrena, en su pasión y muerte en la cruz?

Por su resurgimiento, Jesús fue hecho por Dios Cristo, Hijo de Dios, Kyrios. Mediante su resurgimiento fue resucitado de entre los muertos no meramente un hombre antes que todos los demás. Por tal acontecimiento se le encomendó, al mismo tiempo, una tarea para los demás hombres. Esto es lo que dicen los títulos cristológicos. En primer lugar, se fijan menos en su grandeza, dignidad y sublimidad que en su función, vocación, tarea divina y misión. Se le puede, pues tomar como *títulos de representación*. El Cristo de Dios representa a Dios mismo en el mundo aún irredento. El Hijo de Dios representa al Padre en un mundo sin Dios y abandonado. La adopción¹¹⁸ y entronización de Jesús gracias a su resurgimiento de entre los muertos define su papel objetivo y temporal de mediador entre Dios y los hombres¹¹⁹. Con los primeros títulos cristológicos se designa, pues, a Jesús como el «lugarteniente de Dios en la tierra» o como el «representante de Dios» que hace las veces de Dios ante los hombres y de los hombres ante Dios. El señorío del Cristo de Dios es limitado y provisional, «únicamente sirve para dar lugar al dominio único de Dios»¹²⁰. Los títulos cristológicos deducidos de las apariciones de Jesús resurgido muestran, pues, en su totalidad un «subordinacionismo escatológico»¹²¹.

Uno de los autores más discutidos en este sentido ha sido H. Küng, más que por la profundidad de su investigación, por la popularidad y la brillantez de sus libros. Para Hans Küng ¿Jesús es Dios o no?

Vamos a tratar de resumir su pensamiento: Desde Jesús se pudo entender a Dios de forma totalmente distinta, se puso de manifiesto quién es Dios, Dios reveló su verdadero rostro. Y hay algo cada vez más claro: Desde Dios se puede entender a Jesús de forma completamente distinta. Con todas sus palabras y en sus obras, Jesús interpretó a Dios. Pero ¿no debió de aparecer el propio Jesús bajo una luz enteramente diferente desde este Dios presentado de forma nueva? Efectivamente, la predicación e innovación de Dios como Padre, singularmente nueva, proyectaron su luz sobre quien lo anunciaba e invocaba de forma tan singular. En esto estriba la cuestión cristológica: en la relación de Jesús con Dios. Si a unos les disgusta repetir las antiguas confesiones de fe que ya no entienden, otros temen la supresión de las fórmulas en que siempre han creído.

Es cierto que, a diferencia de la predicación corriente y la religiosidad popular, la iglesia nunca puso a Jesús en lugar de Dios, ni por tanto eliminó a Dios. La doctrina trinitaria ortodoxa jamás ha identificado sin más a Jesús con Dios; ha insistido siempre en la diferencia real entre Dios y Jesús. El hecho de que, sin embargo, la comunidad primitiva confesara que el Jesús resucitado se halla junto a Dios «a la derecha del Padre» está basado en razones muy serias. Porque, según la costumbre de la antigüedad, quien está o se sienta a la derecha del rey, es hijo o representante suyo.

118. Rom 1, 4.

119. 1 Cor 15,20-28.

120. E. Kaesemann, *o. c.* II, 128.121. J. Moltmann, *o. c.*, 249-251.

Según una opinión compartida por muchos de los más destacados exegetas del nuevo testamento, Jesús no se aplicó ningún título mesiánico, excepto el ambiguo «hijo del hombre». Sin embargo, la aplicación de tales títulos a Jesús tenía sus raíces en su vida y su predicación históricas. Y ahora, tras la experiencia y el encuentro de su resurrección, la comunidad no considera ningún título, ni siquiera el más elevado, desmesurado para Jesús.

En el nuevo testamento se le aplican más de cincuenta títulos diferentes, entre los que destacan: Hijo del Hombre, Señor, Mesías, Cristo, Hijo de David, Siervo de Dios, Salvador, Hijo de Dios y Palabra de Dios. El que llamaba a la fe se convirtió en el contenido de la fe. El «evangelio de Jesús» se transformó en el «evangelio sobre Jesús». No sólo se creía como él, sino que se creía en él.

Algunos de estos títulos fueron pasando a segundo término con el paso del tiempo, cuando se comenzó a estructurar la profesión de fe en Cristo, sobre la base de una reflexión teológica. Dejaron de ser inteligibles, como el título «Hijo del hombre» tan frecuente en los evangelios, pero no utilizado en las confesiones de fe. Otros cobraron mayor importancia y ampliaron su significado. Así el título judío «Mesías» (Ungido), traducido por el término griego «Cristo», se unió al nombre de Jesús para formar un nombre propio inconfundible: «Jesucristo». Unas quinientas veces se llama a Jesús «Cristo» en el nuevo testamento.

«Hijo de Dios» manifestó un dinamismo que no poseyó ningún otro título. Sin embargo, no era una creación original de la comunidad cristiana. Lo hemos dicho: ya en el antiguo testamento se llama «hijo de Dios» al pueblo de Israel, y, particularmente, a su rey, que en el momento de la entronización es constituido «hijo de Yahvé». Este título se aplica a Jesús ahora. Por la resurrección y la exaltación, Jesús es «constituido hijo de Dios en plena fuerza»¹²², como dice una antigua confesión de fe recogida en la introducción de la carta a los romanos —o bien, de acuerdo con el salmo de entronización 2,7, es «engendrado» el día de pascua¹²³.

El título de «Hijo de Dios» expresaba con mayor claridad que otros a los hombres de aquel tiempo hasta qué punto pertenece a Dios el hombre Jesús de Nazaret; hasta qué punto está al lado de su Dios. En su condición de exaltado definitivamente a la derecha de Dios, Jesús es ahora, en sentido pleno y definitivo —«de una vez para todas», insuperable e irrevocablemente— el encargado, plenipotenciario, abogado, portavoz, proclamador, embajador, fiduciario, hombre de confianza, vicario y representante de Dios entre los hombres. Los títulos son muchos. Y todos ellos resuenan cuando empleamos el título «Hijo de Dios», sumamente complejo en sus orígenes.

Era inevitable que en el curso de tales reflexiones surgiera una pregunta: ¿No es el resucitado el mismo que el Jesús histórico? Ahora bien, si el resucitado es el Jesús histórico ¿no debió estar ya latente en el Jesús histórico lo que está patente en el resucitado? Más aún, si el resucitado está al lado de Dios, si ya el Jesús histórico venía de Dios, tenía su origen en Dios ¿no debe el Jesús histórico haber estado siempre al lado de Dios, como Hijo suyo? ¿Ya antes de su bautismo y antes de su nacimiento? Efectivamente otros escritos neotestamentarios anticiparon el momento de su constitución como «Hijo de Dios»: al bautismo como comienzo de su vida pública¹²⁴ o al nacimiento, o a la eternidad de Dios¹²⁵. Cristo Jesús es no sólo «Hijo de Dios», sino también Hijo de Dios desde la eternidad.

¿Qué significa ser «Hijo de Dios» desde la eternidad?¹²⁶ «La misión del Hijo no

122. Rom 1, 3.

123. Hech 13, 33.

124. Mc 1, 9-11.

125. Gál 4, 4; Jn 3, 16.

126. H. Küng, *Ser cristiano*, Madrid 1977, 564-572.

presupone que el que ha de ser enviado haya existido como tal con anterioridad a su misión; es decir, que haya sido preexistente en sentido temporal. Creo que tanto en el pensamiento de Pablo como en el de otros escritos del nuevo testamento, la misión del Hijo pueda implicar la creación del hombre Jesús»¹²⁷. «Puede producirse un estrechamiento de la cristología si ésta se elabora partiendo de la preexistencia, como pueden estar tentadas a hacer no sólo la conciencia común de la fe, sino también la dogmática de escuela. En este caso, la cristología se centra en la encarnación, acaecida en el milagroso nacimiento de Cristo y pasa a segundo término el significado que el itinerario histórico de Jesús tiene en el plano de la revelación»¹²⁸.

De hecho hay que evitar una reducción de la cristología tanto con respecto a la idea de preexistencia como con respecto a la concepción de la encarnación. El término y concepto «incarnatio» (encarnación) se impuso poderosamente por influjo del prólogo de Juan. Este es el único pasaje del nuevo testamento en que aparece esa idea de la «palabra» o «logos» divino, que preexiste desde la eternidad junto a Dios y como Dios en la esencia divina y que se hace carne por los hombres¹²⁹. Pero, ya en los escritos paulinos y deuteropaulinos anteriores a Juan se formulan no pocos enunciados sobre la encarnación del Hijo de Dios, todos los cuales están redactados en forma de himnos¹³⁰, o de confesiones de fe¹³¹ y en su mayoría podrían remontar al acervo de fórmulas prepaúlina¹³². Interpretan la encarnación primariamente como *anonadamiento* o humillación para fundamentar el amor y desprendimiento cristiano.

El nuevo testamento insiste siempre en la distinción entre el Hijo de Dios y Dios Padre. De todos modos se va acentuando cada vez más su identificación con Dios Padre mediante la atribución de propiedades divinas. Pero en el nuevo testamento el término «Dios» designa prácticamente siempre al Padre¹³³. A Jesús casi nunca se le llama directamente «Dios» y en Pablo nunca. Prescindiendo del evangelio de Juan —en la exclamación del incrédulo Tomás: «Señor mío y Dios mío»¹³⁴— escrito cincuenta años más tarde, Jesús no es denominado directamente «Dios» más que en raros casos excepcionales, todos ellos tardíos e influidos por la mentalidad helenística.

Si se quiere hoy hablar sin equívocos sobre la encarnación del Hijo de Dios, es preciso no referirla exclusivamente al «punctum mathematicum o mysticum» de la concepción o el nacimiento de Jesús. Hay que referirla más bien a todo el conjunto de su vida y su muerte. La encarnación de Dios en Jesús significa que la palabra y la voluntad de Dios han tomado forma humana en todos los discursos de Jesús, en toda su predicación, comportamiento y destino. En todas sus palabras y obras, en sus sufrimientos y en su muerte, en su persona entera, Jesús anunció, manifestó y reveló la palabra y la voluntad de Dios.

Las afirmaciones sobre la función, que ocupan indudablemente el primer plano, no deben separarse de los enunciados ontológicos. En esta perspectiva global, no especulativa, sino histórica, es posible entender hoy que ya antes de Pablo y luego en la tradición paulina se concibiera a Jesús como revelación de la fuerza y

sabiduría de Dios¹³⁵, como cabeza y Señor de la creación¹³⁶, como imagen y reflejo de Dios¹³⁷, como el sí de Dios¹³⁸. Desde esta perspectiva puede entenderse también que Juan llame a Jesús no sólo palabra de Dios¹³⁹, sino indirectamente, igual a Dios¹⁴⁰, más aún, Señor y Dios¹⁴¹. Y en esta misma perspectiva es posible entender también afirmaciones tan difíciles y profundas como: «En Cristo habita corporalmente la plenitud de la divinidad»¹⁴². «La palabra de Dios se hizo carne»¹⁴². Al menos esto es lo que nosotros queremos decir cuando hablamos de «Dios en Cristo Jesús». Y en este sentido aceptamos planamente lo que enseña el concilio de Nicea cuando llama a Cristo Jesús «Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre»¹⁴⁴.

Tales declaraciones se prestan a equívocos, contra los que es preciso tomar precauciones. El evangelio de Juan expone con especial claridad esa unidad que en el plano de la revelación existe entre el Padre y el Hijo: puesto que el Padre conoce al Hijo y el Hijo al Padre¹⁴⁵, puesto que, consiguientemente, el Padre y el Hijo son uno¹⁴⁶, puede decirse que quien ve al Hijo ve también al Padre¹⁴⁷.

¿Qué significa todo esto para mí? En Jesús me invita a ponerme en camino el único Dios Padre en persona. Algunos hombres de hoy preferirían no seguir formulando su fe con las categorías helenísticas de entonces. Pero hoy podemos decir lo mismo de otra manera. Jesús de Nazaret es para mí el Hijo de Dios porque en él está presente y actúa el Dios amigo del hombre. A través de él habló, actuó y se reveló definitivamente el mismo Dios. En cuanto confirmado por Dios, Jesús representa, pues, el criterio último, seguro y permanente de ser hombre¹⁴⁸.

Algo parecido ocurre con el teólogo E. Schillebeeckx. En sus contactos con la Congregación para la doctrina de la fe, parece que Schillebeeckx reconoció explícitamente la divinidad de Jesús y su preexistencia divina en los mismos términos propuestos por la iglesia, a diferencia de lo que aparecería en sus escritos, aunque por lo que se deduce de una carta de 1981 dirigida por la santa sede a Schillebeeckx, todavía persisten ciertas ambigüedades.

En este sentido se nos plantea hoy de una manera acuciante el problema de saber si Jesús es o no realmente Dios. Aquí está la última cuestión de base en la cristología. En castellano tenemos el dicho popular: «Se armó la de Dios es Cristo», que nos recuerda las luchas

127. K. Rahner-W. Thuesing, *Cristología. Estudio teológico y exegético*, Madrid 1975, 250.

128. K. H. Schelkle, *Teología del nuevo testamento*, Barcelona 1975, 189.

129. Jn 1, 1-14.

130. Flp 2, 6-11; 1 Tim 3, 16.

131. Rom 1, 3; 2 Tim 2, 8.

132. Gál 4, 4; 2 Cor 8, 9; Tit 2, 11; 3, 4.

133. K. Rahner, *Jesús en el nuevo testamento*, en *Escritos de teología I*, Madrid 1961, 93-166.

134. Jn 20, 28.

135. 1 Cor 1, 30.

136. 1 Cor 11, 3; 8, 6; Col 1, 15-18; 2, 10; Ef 4, 15.

137. 2 Cor 4, 4-6; Rom 8, 29; Col 1, 15.

138. 2 Cor 1, 20.

139. Jn 1, 1-14.

140. Jn 5, 18; 10, 33-38; 19, 7.

141. Jn 20, 28; 1 Jn 5, 20.

142. Col 2, 9.

143. Jn 1, 14.

144. DS 54.

145. Jn 30, 38; 14, 10-20; 17, 21-23.

146. Jn 10, 30.

147. Jn 14, 9; 12, 45; 5, 9.

148. H. Küng, *¿Existe Dios?* Madrid 1979, 925-936.

acérrimas, en tiempos de los visigodos, entre quienes decían que Cristo es Dios y los que lo negaban.

La tradición cristiana ha sostenido enfáticamente que Jesús es Dios por muchas dificultades que esto pueda plantear desde muchos puntos de vista. Se parte del hecho de la resurrección, de la que se deduce que Jesús es el Señor, Dios. Los hechos están ahí. Las dificultades que esto plantea se resolverán después. Precisamente esta fidelidad a las constataciones y este no miedo a lo que pueda venir después en el terreno del reajuste teológico dentro del monoteísmo con el descubrimiento de que Jesús es el Señor, Dios, es lo que inspira un profundo respeto en la transmisión testimonial de los primeros cristianos y de toda la tradición eclesial.

El único Dios, por el que preguntan todos los hombres en su finitud y caducidad, se ha hecho hombre en Jesús. «Es la imagen del Dios invisible»¹⁴⁹. En él habita corporalmente la plenitud de la divinidad»¹⁵⁰. Es la misma esencia de Dios, engendrado, no creado, Dios de Dios, luz de luz... etc., como dice a modo de himno el credo atanasiano. Dios se hizo hombre para que los hombres participen de Dios.

Pero ¿cómo puede existir el Dios imperecedero al mismo tiempo en un hombre perecedero? ¿Cómo puede estar el Dios universal simultáneamente en un individuo? ¿Cómo puede «hacerse» carne el Dios inmutable? ¿Cómo puede sufrir y morir en una cruz el Dios inmortal?»¹⁵¹.

Todas estas dificultades habrá que resolverlas de un modo u otro a nivel teológico. Pero los testigos —numerosísimos— vieron a Jesús resucitado, vivo después de muerto, y se convencieron de que eso sólo podía ocurrir si Jesús era el Señor, Dios, y lo anunciaron en cadena ininterrumpida hasta el último confin de la tierra, desde el principio hasta ahora. No hay en la historia un hecho semejante. Se puede creer o no que Cristo es Dios, pero lo que no se puede es sentirse cristiano y negar la divinidad de Cristo. Esta es, ni más ni menos, la piedra de toque de la fe cristiana. O creemos que Cristo es Dios o dejamos de ser cristianos. Hay que optar por el sí o por el no. En este campo no caben las medias palabras o las cortinas de humo. O somos o no somos. A propósito de la divinidad de Cristo no cabe un consenso entre el sí o no. Hay que optar con todas las consecuencias. La iglesia desde el principio hasta hoy ha sostenido y defendido que Jesús es Dios.

149. Col 1, 15.

150. Col 1, 19.

151. J. Moltmann, *o. c.*, 126-127.

9. Cristologías

A partir del hecho de la resurrección y de la fe en Cristo que ésta provoca, empieza a elaborarse la cristología o reflexión más o menos sistemática sobre Cristo.

En realidad, desde muy poco después de consolidadas las primeras comunidades cristianas empiezan a elaborarse distintas cristologías, que han ido sucediéndose unas a otras a lo largo de veinte siglos, aunque existe entre todas ellas una substantiva identidad. Para todas Cristo es el Señor muerto y resucitado. Pero hay entre ellas enfoques y acentuaciones diferentes, lo que ha contribuido sin duda a conocer mejor la compleja realidad de Jesús, el Cristo.

Después de Harnack, Guardini y otros teólogos de los últimos cien años, que han puesto de relieve cómo Cristo es la esencia del cristianismo, la o las cristologías han tenido una eclosión impresionante, primero en Europa y después también en Iberoamérica.

En Europa, la cristología se ha preocupado ante todo de la relación que existe entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, mientras que en Iberoamérica se ha hecho más bien un tipo de cristología fuertemente politizada y comprometida con la liberación. En Europa ha preocupado sobre todo la ortodoxia, la verdad, mientras en Iberoamérica se están interesando sobre todo por la ortopraxis y el cambio de las estructuras socio-políticas, a partir del evangelio de Jesús.

X. Pikaza ha hecho un intento de agrupación de las diversas cristologías de nuestro tiempo. Cada autor, cada visión espiritual, cada tendencia cristológica resalta un elemento a expensas de otros, destruyendo de esa forma la riqueza del misterio. Hay cinco grandes cristologías, y cada una destaca un elemento de experiencia. Nosotros los unimos, construyendo un esquema de conjunto, que se centra en la visión de la persona-histórica de Jesús, interpretada como hierofanía radical.

1) *La cristología de la palabra*, representada por Bultmann, concibe al hombre como oyente del misterio, ser que aguarda una palabra que le llama, le libera del pasado de muerte y le permite realizarse en libertad. Pues bien, Jesús ha pronunciado esa palabra o, mejor, Jesús es la palabra de Dios para los hombres.

2) *La cristología de la praxis*, representada por los movimientos de liberación política, define al hombre como oprimido, aplastado por el mundo y la injusticia de la vida interhumana, resulta lógico que, en esa perspectiva, la atención se centre en las acciones de Jesús, su amor hacia los pobres, su búsqueda del reino como unión en la

justicia, su entrega por los otros, en un riesgo que le lleva hasta la muerte.

3) *La cristología de la conciencia*, elaborada de manera ejemplar por Schleiermacher, define al hombre en función de su intimidad, como viviente capaz de penetrar en su interior y conocerse. Pues bien, en esta perspectiva, Jesús se desvela como aquel que, mirando hacia sí mismo, se descubre arraigado en lo divino, de tal forma que tiene una conciencia inmediata y total de Dios. La cristología estudia y desarrolla esa conciencia; por medio de ella nos hacemos conscientes de Dios, descubrimos su misterio en la profundidad de nuestra vida.

4) *La cristología ontológica*, intenta configurar los rasgos básicos de la realidad de Jesús: el sentido de su (sus) naturaleza y la radicalidad de la persona. Se ha desarrollado a partir de los grandes concilios de Nicea y Calcedonia y quiere fijar el constitutivo último de la vida de Jesús, su relación con los hombres, su unidad con lo divino.

5) *La cristología de la muerte*, representada por Moltmann o Jüngel, definir al hombre como el ser que vive inmerso en un misterio de pecado, de condena y juicio de Dios, que se refleja en el enigma de la muerte. Pues bien, en esa línea se sitúa la figura de Jesús, como eje conflictivo en que se enfrentan Dios y el hombre. Allí donde la muerte se experimenta como abandono de Dios y destrucción de los proyectos autosalvadores de los hombres, en el lugar de la cruz de Jesucristo, se despliega el mundo nuevo de Dios como resurrección transformadora. Como dice Moltmann «la crítica que se ha hecho a la iglesia y a la teología desde el punto de vista sociológico, psicológico e ideológico, crítica que felizmente hemos vivido, puede ser admitida y radicalizada mediante una teología crítica de la cruz. Para toda teología y toda iglesia que se precien de ser cristianas, existe un criterio interno que sobrepasa con mucho la crítica política, ideológica y psicológica que viene de fuera: el mismo crucificado. Si las iglesias, teologías y modos de vivir la fe se refieren a él —cosa que han de hacer, si es que quieren ser cristianas— tienen que ser conscientes de que están apelando a su más implacable juez y más radical libertador frente a la mentira y el orgullo, frente al ansia de poder y el miedo»¹⁵².

Por supuesto que se me puede preguntar ¿por qué este cambio a la teología de la muerte después de la teología de la esperanza? Este paso para mí no constituye un retroceso de la trompetería pascual a las lamentaciones del viernes santo. Como la teología de la esperanza arrancaba del resurgimiento del crucificado, así se vuelve ahora la mirada a la cruz del resucitado. Por eso tomo ahora, conforme a la filosofía de la esperanza de E. Bloch, las cuestiones de la «dialéctica

152. *Ibid.*, 10-11.

negativa» y de la «teología crítica» de Th. W. Adorno y M. Horkheimer, así como las experiencias y puntos de vista de la antigua teología dialéctica y de la filosofía existencial. Sin percibir el dolor de lo negativo la esperanza cristiana no puede hacerse realista ni actuar liberadoramente. Esta teología de la cruz no «retrocede», sino que más bien lo que quiere es hacer más concreta la teología de la esperanza y unir sus visiones moralizantes con las posturas necesarias de su resistencia. En esta profundización de la teología de la esperanza estoy de acuerdo con J. B. Metz que desde hace varios años asocia su escatología crítico-política cada vez más fuertemente con los «recuerdos peligrosos» de la pasión y muerte de Cristo. También E. Bloch se intranquiliza cada vez más, a medida que el tiempo pasa, ante el problema del mal y de su falta de explicación filosófica y teológica. Nadie tiene por qué sentirse tranquilo tampoco si el tema de la teología de la revolución» ya no aparece en los titulares. La revolución de todos los valores religiosos, culturales y políticos que parte del Crucificado espera aún su tiempo.

Ante mí está el cuadro de M. Chagall llamado «Crucifijo en amarillo». Representa la aparición del Crucificado en una situación apocalíptica: hombres que se hunden en el mar, hombres que huyen sin patria, y, en el trasfondo, el resplandor amarillento del fuego. Con el Crucificado aparece un ángel con la trompeta y el rollo de la vida abierto. Este cuadro me ha acompañado largamente. Simboliza la cruz en el horizonte del mundo. Un símbolo invita a pensar (P. Ricoeur). El símbolo de la cruz invita a la conversión¹⁵³.

6) *La cristología escatológica y protológica*. Finalmente queremos aludir a la cristología escatológica en perspectiva escatológico-pascual¹⁵⁴ y la protológica a partir de los orígenes de Jesús¹⁵⁵.

En este sentido es sumamente interesante la interpretación del título «hijo del hombre que Jesús al parecer se da a sí mismo. Es esta una expresión que ocupa un puesto central en la apocalíptica judía¹⁵⁶.

a) *La postura clásica* interpreta como auténticos gran parte de los enunciados sobre el hijo del hombre, figura con la cual Jesús obviamente se identifica. Defendida por los autores más tradicionales, piensa que, al llamarse hijo del hombre, Jesús ha unido en su persona dos líneas complementarias: una alude a su venida gloriosa (hijo del hombre de Daniel), otra se refiere a la entrega de su vida

153. *Ibid.*, 14-16.

154. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974.

155. X. Pikaza, *Los orígenes de Jesús*, Salamanca 1976; cf. *Id.*, *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios*, Salamanca 1981, 333-334.

156. Dan 7.

(siervo de Yahvé del segundo Isaías). Como representante de esta postura podemos citar a T. W. Manson¹⁵⁷.

b) *La postura crítica* sólo atribuye a Jesús los enunciados sobre un hijo de hombre futuro a quien supone diferente de sí mismo. La postura crítica está integrada por muchos de los investigadores que provienen de la historia de las formas, sobre todo en su vertiente bultmanniana. Son presupuestos de esta línea: una visión no mesiánica de Jesús y un estudio detallado de los textos evangélicos que tienden a ser interpretados como reflexión teológica de la comunidad posterior. La misión de Jesús ha consistido en proclamar el reino y exigir amor entre los hombres. Nada ha dicho de sí mismo. No se identifica con ninguna figura mitológico-teológica como el hijo del hombre. Esa identificación proviene de la comunidad postpascual, que ha situado a Jesús en perspectiva diferente, apocalíptica.

Hay en esta postura dos vertientes bien marcadas. La primera, que se puede llamar línea derecha, es fiel a Bultmann y sostiene que Jesús, al anunciar el reino, ha prometido la llegada del hijo del hombre, a quien supone distinto de sí mismo (Bornkamm, Tödt, Hahn, Fuller). La segunda, que se puede llamar de izquierda, trasciende a Bultmann y concreta de tal forma el mensaje de Jesús en la palabra del reino, interpretado de forma amitológica, que vuelve imposible toda referencia a un personaje como el hijo del hombre (Vielhauer, Käsemann, Conzelmann, Perrin). En ambos casos la identidad de Jesús con el hijo del hombre pertenece a la reflexión teológica de la iglesia primitiva.

Vielhauer está seguro de que Jesús ha proclamado el reino y seguro además de que ese reino debe interpretarse con categorías de realización existencial, no objetivamente. Según eso, es imposible que Jesús haya aludido a la figura objetiva y mítica del hijo del hombre¹⁵⁸.

c) *La búsqueda nueva* pretende reconquistar creadoramente el valor y sentido de la imagen del hijo del hombre en la historia de Jesús. En esta postura convergen diversos factores: superación interna de la postura de Bultmann y rechazo frente a las grandes autoridades que, especialmente en vertiente bultmanniana habían determina-

157. T. W. Manson, *The teaching of Jesus*, London 1967, 214-226; O. Cullmann, *Cristología del nuevo testamento*, Buenos Aires 1965.

158. R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, Salamanca, 1981; G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1982; H. E. Toedt, *Der Menschensohn in der synoptischen Ueberlieferung*, Gütersloh 1967; R. H. Fuller, *Fundamentos de una cristología neotestamentaria*, Madrid 1978; Ph. Vielhauer, *Gottes reich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, en *Aufsätze zum NT*, München 1965; E. Kaesemann, *Essays exegetical*, Salamanca 1978, 159-189; H. Conzelmann, *Das Selbstbewusstsein Jesu*, en *Aufsätze zum NT*, München 1974, 30-41.

do la exégesis precedente (E. Jünger), nuevo análisis histórico con el descubrimiento y elaboración de unos fundamentos cristológicos distintos, que permiten superar el Jesús puramente existencial de la tradición anterior (Colpe) y una nueva lectura y valorización de los textos con vuelta al esquema del sufrimiento-exaltación (E. Schweizer).

A juicio de Colpe, Jesús se refiere inequívocamente a la venida escatológica del hijo del hombre¹⁵⁹, inaugurando una perspectiva diferente de la que se refleja en Dan 7, 1 En y 4 Es. Sólo hay una forma de explicar la nueva perspectiva que emerge de los evangelios: Jesús se consideró a sí mismo como profeta, presentándose como hijo del hombre¹⁶⁰. La referencia a su venida como hijo de hombre funciona como catalizador dentro de su mensaje¹⁶¹.

Jesús se concibe como signo radical de Dios, de tal manera que su vida refleja el juicio final de lo divino. Al mismo tiempo, se concibe como un hombre que padece y se entrega por los hombres. Al hablar del hijo del hombre que viene y referirse a su propio sufrimiento Jesús va logrando una combinación donde elementos del hijo de hombre y del siervo de Yahvé se sitúan uno junto a otro y se fecundan mutuamente¹⁶².

La destrucción del templo de Jerusalén el año 70 de nuestra era puso a prueba las esperanzas escatológicas de una próxima venida de Cristo. «Una parte de la comunidad judeo-cristiana se negó a comprometerse en la guerra mesiánica contra los romanos y huyó el año 66 a Pella en Transjordania; otros marcharon a refugiarse en las ciudades de Siria, del Asia Menor y en Alejandría. La significación de aquella negativa no pasó inadvertida a los insurgentes: los cristianos no querían solidarizarse con el destino nacional de Israel¹⁶³. Este acontecimiento marca la ruptura de la iglesia con el judaísmo.

Sin embargo, el judaísmo sobrevivirá gracias a un gesto similar. El más importante dirigente religioso de aquel siglo Rabí Yochanan Ben Zaccai, que se oponía enérgicamente a la insurrección armada fue sacado de la ciudad asediada en un ataúd. Poco tiempo después obtuvo de Tito la autorización para establecer una escuela elemental en Yabné, aldea situada en las proximidades de Jaffa. Gracias a esta escuela fundada por Rabí Yochanan se salvarían los valores espiri-

159. Mt 24, 27-37.

160. C. Colpe, *Ho huios tou anthrou*, en *Th. d. N. T.* VIII, 430-438.

161. O. Michel, *Der Menschensohn*: T. H. 2/27 (1971) 81-104.

162. E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zürich 1962, 33-52; Id., *Der Menschensohn und the Son of man again*, en *Neotestamentica*, Zürich 1963, 56-93; cf. X. Pikaza o. c., 378-388.

163. Eusebio, *Historia eclesiástica* III, 5, 3.

tuales del pueblo judío, vencido en el plano nacional y amenazado de desaparición.

La ruina de la ciudad santa y la desaparición del templo cambiaron brutalmente la orientación religiosa de los judíos y también de los cristianos. Para los primeros, la destrucción del templo planteaba un problema aún más grave que el de sus antepasados de seis siglos atrás. En efecto, los profetas habían predicho la catástrofe, pero al mismo tiempo habían revelado su causa: Yahvé se preparaba a castigar a su pueblo por sus innumerables infidelidades. Esta vez, por el contrario, los apocalipsis habían proclamado como cosa segura la victoria final de Dios en la batalla escatológica contra las fuerzas del mal. La respuesta a esta catástrofe inesperada e incomprensible fue dada precisamente en Yahvé: El judaísmo continuará, pero reformado, es decir, liberado de las varias esperanzas apocalípticas y de los mesianismos, ateniéndose exclusivamente a la enseñanza de los fariseos. Las consecuencias de esta decisión fueron en primer lugar el establecimiento de la ley y de la sinagoga, la revalorización del Mishna y finalmente del Talmud. Pero la segunda destrucción del templo marcó profundamente el desarrollo del judaísmo. Privados del santuario, el único lugar sagrado en que podía oficiarse el culto, los fieles se vieron reducidos a las plegarias y a la instrucción religiosa.

Durante la guerra, también los cristianos conocieron un resurgir del entusiasmo apocalíptico: la esperanza en que Dios no tardaría en intervenir, y precisamente precipitando la segunda venida de Cristo. El evangelio de Marcos refleja y prolonga esta esperanza apocalíptica. Pero el retraso de la parusía suscitó cuestiones preocupantes. Las respuestas dadas al problema se pueden agrupar en tres tipos: 1) se reafirma aún con mayor firmeza la inminencia de la parusía (por ejemplo, epístolas de Pedro); 2) la parusía se pospone para un futuro más lejano; se ofrece al mismo tiempo una justificación teológica de esta prolongada espera: se trata del período reservado a la actividad misionera de la iglesia (por ejemplo, los evangelios de Mateo y Lucas); 3) la parusía ya ha tenido lugar, pues la crucifixión y resurrección de Jesús constituyen de hecho el auténtico «acontecimiento final» (ésjaton) y la «nueva vida» es ya accesible a los cristianos (por ejemplo, evangelio de Juan).

Terminará por imponerse esta tercera explicación. El autor del evangelio de Juan y su círculo de fieles responde de una manera audaz al retraso de la parusía. El reino de Dios ya ha sido instaurado. No es automática y universalmente evidente. Al igual que el Mesías, encarnado en el personaje histórico de Jesús, tampoco lo fue para la mayor parte de los judíos, ni su divinidad lo es aún para los incrédulos. Se trata, en resumen, del mismo proceso dialéctico bien conocido en

toda la historia de las religiones: la epifanía de lo sagrado en un objeto profano constituye al mismo tiempo un ocultamiento; en efecto, lo sagrado no es evidente.

Ciertamente, el reino resultará evidente, en primer lugar, a los que crean, pero toda la comunidad cristiana puede convertirse en el modelo ejemplar de una vida santificada y, por tanto, en incitación a la conversión.

Esta nueva interpretación de la dialéctica de lo sagrado, inaugurada por la identificación del reino con la iglesia, se prolonga aún en nuestros días; de manera paradójica se manifiesta a través de las numerosas «desacralizaciones» (desmitificación de los evangelios y de la tradición, simplificación de la liturgia y de la vida sacramental, tendencias antimísticas y depreciación del simbolismo religioso, interés exclusivo hacia los valores éticos y la función social de la iglesia... etc), que están a punto de consumarse en el mundo cristiano contemporáneo»¹⁶⁴.

Sin embargo, pasada la euforia de una secularización llevada quizás más allá de unos justos límites, estamos asistiendo a una recuperación del misterio esencial cristiano, que se manifiesta de muchos modos y cuyo testigo más cualificado en estos momentos parece ser el papa Juan Pablo II.

164. Ch. Duquoc, *Dios diferente*, Salamanca 21982, 52-53. No es este el lugar apropiado para hacer una Cristología en profundidad. Nos contentamos con dar algunas breves indicaciones bibliográficas: Y. M. Congar, *Jesucristo*, Barcelona 1966; H. Muehlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizon einer zukünftigen Christologie*, Münster 1969; J. Caba, *De los evangelios al Jesús histórico*, Madrid 1971; O. Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Madrid 1971; A. Fierro, *El evangelio beligerante*, Estella 1975; W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974; H. Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Barcelona 1974; J. I. González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Madrid 1974; Ch. Duquoc, *Cristología*, Salamanca 41981; Id., *Jesús hombre libre*, Salamanca 61982; F. Belo, *Lectura materialista de Marcos*, Estella 1975; O. González, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Madrid 1975; H. Braun, *Jesús de Nazaret y su tiempo*, Salamanca 1975; G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca 31982; W. Kasper, *Jesús el Cristo*, Salamanca 41982; J. I. González Faus, *La teología de cada día*, Salamanca 21976; L. Boff, *Jesucristo el liberador*, Bogotá 1977; M. Clévenot, *Lectura materialista de la Biblia*, Salamanca 1978; R. Blázquez, *Cuestiones fundamentales y metodológicas de cristología*: Salmanticensis 25 (1978) 423-469; G. Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, Santander 1979; J. I. González Faus, *Este es el hombre. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana*, Santander 1980; E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un viviente*, Madrid 1981; J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Madrid 1982.

10. Dios a través de Cristo

La irrupción de Dios a través de Cristo hace que los hombres tengan por medio de Cristo acceso a Dios de un nuevo modo. Jesús no propone una nueva doctrina sobre Dios. Con su vida compromete a Dios, a quien invoca como Padre en términos tales que los judíos tradicionalistas llegan a ver en Jesús un blasfemo. Por eso es condenado a muerte. Por enfrentarse a un concepto esclerosado de la ley y poner en peligro el difícil equilibrio a que habían llegado las autoridades religiosas del pueblo con las fuerzas romanas de ocupación. Los seguidores de Jesús, a punto de tirar la toalla tras la muerte ingomniosa de Jesús en la cruz, al constatar inesperada y sorprendidamente que Jesús ha resucitado, llegan al convencimiento de que Dios estaba con El y que tenía razón.

A partir de ese momento Jesús será para sus discípulos el Señor y no tardarán en reconocerle ciertas prerrogativas que se consideraban exclusivas de Dios según la ley de los judíos. En adelante habrá dos caminos para llegar hasta Dios, la vía del antiguo testamento y el camino de Jesús.

Esta tensión entre dos modos de llegar a Dios de origen judío, a través del antiguo testamento y por medio de Cristo, se complica más tarde con una nueva tensión surgida del enfrentamiento entre el acceso a Dios de origen bíblico y la reflexión filosófica de los griegos incorporada a la teología cristiana.

La iglesia se opone con energía a una ruptura definitiva entre el Dios del antiguo testamento y el Dios que predica Jesús y, por otra parte, trata de hacer una síntesis entre el Dios de la Biblia y el absoluto de los filósofos griegos.

¿Es posible llevar a puerto semejante integración de herencias culturales y religiosas tan distintas entre sí? Y sobre todo ¿es posible hacerlo manteniéndonos fieles a la visión original de Jesús sobre Dios?¹⁶⁵

a) Una primera lectura del nuevo testamento

1) Acceso a Dios por Jesucristo

En Cristo tenemos acceso al Padre¹⁶⁶. «A Dios nadie le ha visto nunca. El Hijo único que está en el seno del Padre, lo ha dado a

165. Ch. Duquoc, *Dios diferente*, Salamanca 21982, 52-53.

166. Ef 2, 18; 3, 12.

conocer»¹⁶⁷. «Nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo quiera revelárselo»¹⁶⁸. El conocimiento natural de Dios, por muy real que sea, no es al fin y al cabo sino un conocimiento más profundo de este mundo. La revelación de Jesucristo lo sustituye por la presencia inmediata de Dios entre nosotros. Gracias a Jesucristo, tenemos acceso a Dios, como nunca el hombre podía haber sospechado. Dios, que era buscado ansiosamente y afanosamente por los hombres, sale en busca nuestra y a nuestro encuentro.

a) Por medio de la enseñanza de Jesucristo

Quienes creen en la palabra de Jesucristo entran en el secreto impenetrable de la intimidad de Dios. Oyen al Hijo de Dios hacerles esta sensacional confidencia: «Todo lo que he oído al Padre, os lo he dado a conocer»¹⁶⁹. Nada ya de figuras o de parábolas. A partir de ese momento Jesús habla del Padre con claridad¹⁷⁰. No hay que hacerle ya preguntas¹⁷¹, ya no hay inquietudes¹⁷². Es verdad que los discípulos no entenderán «todo» lo que Cristo les ha enseñado, pero con «su Espíritu» irán penetrando, poco a poco, en la inteligencia de la revelación hecha por Cristo, a lo largo de la historia de salvación.

b) Por medio del testimonio de Jesucristo

«Felipe, quien me ve a mí ve al Padre». A través de Cristo los discípulos han visto al Padre¹⁷³. «En el rostro de Cristo aparece la gloria de Dios»¹⁷⁴, hasta tal punto que se llegará a decir que «el misterio de Dios es Cristo»¹⁷⁵. Ese testimonio de Cristo tiene que manifestarse de un modo visible a través de todo el Cuerpo místico de Cristo.

c) Por medio de la presentación que de los hombres hará Jesucristo al Padre

Esto sucederá al final de los tiempos cuando Jesucristo nos abrirá las puertas del «nosotros» trinitario, lo que no será posible si previa-

167. Jn 1, 18.

168. Mt 11, 27.

169. Jn 15, 15.

170. Jn 16, 25.

171. Jn 14, 1.

172. Jn 14, 7.

173. Jn 14, 7.

174. 2 Cor 4, 6.

175. Col 1, 27; 2, 2.

mente no nos incorporamos a él. Dios nos ha predestinado a salvarnos haciéndonos conformes a la imagen de su Hijo unigénito, de tal modo que él sea primogénito de muchos hermanos y en él, por él y con él tengamos acceso a la vida divina.

2) Jesucristo a la derecha del Padre

Antes de Jesucristo Dios no había hablado explícitamente a los hombres de su vida interpersonal hacia dentro. Los judíos ni lo sospechaban. Todo lo contrario, la revelación del antiguo testamento insiste en el monoteísmo. Sólo cuando ya no hay peligro de infiltraciones politeístas, los tiempos están maduros para la sensacional revelación de la trinidad. Dios es un Dios único, pero no es un ser solitario. Es una familia, una comunidad, un verdadero nosotros, el único en realidad que tiene consistencia metafísica.

a) Revelación de la paternidad de Dios (Yo divino)

Al mundo que pretende instaurar «una fraternidad sin padre» revela la Biblia y sobre todo Jesús que Dios es esencialmente Padre.

La idea de la paternidad del hombre hizo posible la revelación de la de Dios. La «historia sacerdotal», situando a Adán —creado a imagen de Dios¹⁷⁶ y engendrado también a su imagen¹⁷⁷— en lo más alto de la escala de las generaciones, sugiere que el linaje de los ascendientes se remonta hasta Dios. Lucas hará más tarde lo mismo¹⁷⁸. Finalmente, Dios se presenta como el Padre supremo, al que toda patria (grupo procedente de un mismo antepasado) debe su existencia y su razón de ser¹⁷⁹. Así, pues, entre los padres humanos y Dios existe una semejanza que permite aplicar a Dios el nombre de Padre. Todavía más, sólo esta paternidad divina da a las paternidades humanas su pleno significado en el plan de la salvación.

Trascendencia de la paternidad divina

No es, sin embargo, un razonamiento de analogía lo que condujo a Israel a llamar a Dios su Padre. Fue una experiencia vivida. Todas

176. Gén 1, 27.

177. Gén 5, 1.

178. Lc 3, 23-38.

179. Ef 3, 14.

las naciones antiguas invocaban a su dios como su padre. Entre los semitas se remontaba muy lejos esta costumbre. El nombre de *El* atribuido a Dios por los patriarcas parece haber designado primitivamente «jeque» y manifestaría de esa manera su autoridad sobre el clan. Dios es el Padre del pueblo o clan patriarcal al que sostiene materialmente y gobierna con su autoridad. Las bendiciones de Dios son de extraordinaria importancia, incluso, en lo temporal, como la de las bendiciones de los patriarcas del clan, según se ve en el relato de Esaú y Jacob.

Paternidad histórica de Dios sobre Israel (Yahvé)

En un principio la paternidad divina aparece en la revelación sobre todo en una perspectiva colectiva e histórica. Dios se reveló como Padre de Israel en el Exodo mostrándose su protector en virtud de una alianza que exige sumisión y confianza por parte del hombre, pues Dios es fiel a sus promesas¹⁸⁰. Oseas y Jeremías conservan la idea, pero la enriquecen subrayando la inmensa ternura paternal de Yahvé¹⁸¹. A partir del exilio, mientras se continúa explotando el mismo tema de la paternidad de Dios fundada en la elección, ciertos salmistas¹⁸² y algunos sabios¹⁸³ consideran también a cada justo individual, como hijo de Dios, es decir, como objeto de su ternura y amor. Aplicación individual ésta que no es en modo alguno una novedad a juzgar por los viejos nombres teófanos como Elab (mi Dios es padre) o Abiyya (mi padre es Yahvé). A partir de David la paternidad de Yahvé se reivindica especialmente para el rey¹⁸⁴ por quien el favor divino alcanza a toda la nación que representa. Estos textos sobre la filiación real preparan la filiación única de Jesús en la medida en que a través de los reyes de Judá se perfila ya el Mesías definitivo.

El Padre de nuestro señor Jesucristo

Por medio de Jesús se reveló Dios como Padre de un Hijo único. Jesús hace comprender que Dios es su Padre en un sentido único por su manera de distinguir «mi Padre»¹⁸⁵ y «vuestro Padre»¹⁸⁶. Se

180. Ex 4, 22; Núm 11, 12; Dt 14, 1; Is 1, 2; 30, 1, 9; Jer 3, 14.

181. Os 11, 3, 8; Jer 3, 19; 31, 20.

182. Sal 27, 10; 103, 13.

183. Prov 3, 12; Eclo 23, 1-4; Sab 2, 13-18; 5, 5.

184. 2 Sam 7, 14; Sal 2, 7; 89.

185. Mt 7, 21; 11, 27; Lc 2, 49; 22, 29.

186. Mt 5, 45; 6, 1; 7, 11; Lc 12, 32.

presenta a veces como el Hijo¹⁸⁷, el Hijo muy amado, es decir, único¹⁸⁸ y sobre todo expresa la conciencia de una unión tan estrecha entre los dos, que él penetra en todos los secretos del Padre y es el único que los puede revelar¹⁸⁹.

El título de «Hijo de Dios», por lo demás evitado por Jesús, no es evidente en sí mismo y no era percibido en sentido estricto por los contemporáneos de Cristo¹⁹⁰, pero parece confirmado por la reivindicación de una autoridad que supera la creada, como se ve cuando Jesús reclama para sí el poder de modificar la ley, perdonar los pecados y hacer milagros. También se halla latente esta reivindicación cuando Jesús se dirige a su Padre diciendo: «Abba»¹⁹¹, equivalente de nuestro: «papá», familiaridad de la que no hay ejemplo antes de él y que manifiesta una intimidad con Dios sin paralelo.

Dios en el acto eterno de su paternidad
se da un igual a sí mismo

Los primeros teólogos cristianos hablan del «Padre de nuestro señor Jesucristo»¹⁹². Con frecuencia hablan de él bajo su nombre de Padre, y en él también piensan cuando dicen sencillamente: *o théos*¹⁹³. Pablo trata de las relaciones del Padre y del Hijo como protagonistas de la salvación. Cuando habla del «propio Hijo de Dios», situándolo con referencia a los hijos adoptivos¹⁹⁴, y atribuye a «su Hijo muy amado» la obra misma de la creación¹⁹⁵ esto supone que hay en Dios un misterio de paternidad trascendente y eterna.

Juan va todavía más lejos. Nombra a Jesús el Unigénito, es decir, el Hijo único y muy amado¹⁹⁶. Subraya el carácter único de la paternidad que corresponde a esta filiación¹⁹⁷, la unidad perfecta de las voluntades¹⁹⁸ y de las actividades¹⁹⁹ del Padre y del Hijo, manifestada por obras milagrosas que uno da al otro para realizar²⁰⁰, su

187. Mc 13, 32.

188. Mc 12, 6.

189. Mt 11, 25.

190. Lc 4, 41.

191. Mc 14, 36.

192. Rom 15, 6; 2 Cor 1, 3; 11, 31; Ef 1, 3; 1 Pe 1, 3.

193. 2 Cor 13, 13.

194. Rom 8, 15.29.32.

195. Col 1, 13.

196. Jn 1, 14.18; 1 Jn 4, 9.

197. Jn 20, 7.

198. Jn 5, 30.

199. Jn 5, 17.20.

200. Jn 5, 36.

mutua inmanencia²⁰¹, su mutua intimidad de conocimiento y de amor²⁰², su mutua glorificación²⁰³. Los judíos, pasando del plano del obrar al plano del ser, comprenden las declaraciones de Jesús como profesiones de igualdad con Dios²⁰⁴. Y tienen razón: Dios es verdaderamente el «propio Padre» de Jesús. Este existía ya anteriormente a Abrahán²⁰⁵ «en el seno del Padre»²⁰⁶.

El Padre de los cristianos

Si los hombres tienen el poder de llegar a ser hijos de Dios²⁰⁷ es que Jesús lo es por naturaleza. El Cristo de los sinópticos aporta las primeras luces al identificarse con los suyos²⁰⁸, declarándose su hermano²⁰⁹ y una vez, incluso, designándose con ellos bajo la común apelación de «hijo». Pero la plena luz nos viene de Pablo. Según él, Dios nos libra de la esclavitud y nos adopta como hijos²¹⁰ por la fe bautismal que hace de nosotros un solo ser en Cristo²¹¹ y de Cristo un Hijo mayor que comparte con sus hermanos la herencia paterna²¹². El Espíritu, por ser el agente interior de esta adopción, es también su testigo; y da testimonio en nosotros inspirando la oración misma de Cristo, con el que nos conforma: «Abba», padrecito²¹³.

Desde pascua la iglesia, al recitar el padrenuestro, expresa la conciencia de ser amada por el amor mismo con que Dios envuelve a su Hijo único²¹⁴. Y esto es lo que sin duda sugiere Lucas al hacernos decir «Padre»²¹⁵ como Cristo. Nuestra vida filial, manifestada en la oración, se expresa también por la caridad fraterna. En efecto, si amamos al Padre, no podemos menos de amar también a todos sus hijos, nuestros hermanos «todo el que ama al que ha engendrado ama también al que ha nacido de él»²¹⁶.

201. Jn 10, 38; 14, 10; 17, 21.

202. Jn 5, 20-23; 10, 15; 14, 31; 17, 24.

203. Jn 12, 28; 13, 31; 17, 1.

204. Jn 5, 17; 10, 33; 19, 7.

205. Jn 8, 57.

206. Jn 1, 18; 1 Jn 1, 1.

207. Jn 1, 12.

208. Mt 18, 5; 25, 40.

209. Mt 28, 5; 25, 40.

210. Gál 4, 5; Rom 8, 14-17; Ef 1, 5.

211. Gál 3, 26.

212. Rom 8, 17-29; Col 1, 18.

213. Gál 4, 6; Rom 8, 14.29.

214. 1 Jn 3, 1.

215. Lc 11, 2.

216. 1 Jn 5, 1.

b) Revelación de la filiación en Dios (Tú divino)

Angeles-hijos de Dios

En el antiguo testamento la expresión «hijo de Dios» designa esporádicamente a los ángeles que forman la corte divina²¹⁷. Es probable que este empleo refleje lejanamente la mitología de Canaán, en que la expresión se entendía en sentido fuerte. En la Biblia, dado que Yahvé no tiene esposa, sólo tiene una significación atenuada: únicamente subraya la participación de los ángeles en la vida celestial de Dios.

Israel hijo de Dios

Esta expresión, aplicada a Israel, traduce en términos de parentesco humano las relaciones entre Yahvé y su pueblo. A través de los acontecimientos del Exodo, experimentó Israel la realidad de esta filiación adoptiva²¹⁸. Jeremías la recuerda cuando anuncia como un nuevo éxodo la liberación escatológica²¹⁹. A partir de esta experiencia, el título de hijo (en plural) puede atribuirse a todos los miembros del pueblo de Dios, sea para insistir en su consagración religiosa al que es su Padre²²⁰, sea para reprocharles con más rigor por su infidelidad²²¹. Finalmente, la conciencia de la filiación adoptiva viene a ser uno de los elementos esenciales de la piedad judía, como cumplimiento de la voluntad del Padre. Ella funda la esperanza de las restauraciones futuras, así como la retribución de ultratumba²²². Los justos serán asociados para siempre a los ángeles, hijos de Dios²²³. Job y Tobías son dos prototipos de esta justicia bíblica de carácter filial.

El rey hijo de Dios

Cuando el antiguo oriente celebraba la filiación divina de los reyes, era siempre en una perspectiva mítica, en que la persona del monarca era propiamente divinizada. El antiguo testamento excluye

217. Dt 32, 8; Sal 29, 1; 89, 7; Job 1, 6.
 218. Ex 4, 22; Os 11, 1; Jer 3, 19; Sab 18, 13.
 219. Jer 31, 9.20.
 220. Dt 14, 1; Sal 73, 15.
 221. Os 2, 1; Is 1, 2; 30, 1.9; Jer 3, 14.
 222. Sab 2, 13.18.
 223. Sab 5, 5.

esta posibilidad. El rey no es sino un hombre como los demás, sometido a la misma ley divina y sujeto al mismo juicio. Sin embargo, David y su raza fueron objeto de una elección particular que los asocia definitivamente al destino del pueblo de Dios. Precisamente para traducir esta relación creada entre Yahvé y el linaje regio, dice Dios por el profeta Natán: «Yo seré Padre para él y él será hijo para mí»²²⁴. En adelante el «hijo de Yahvé» es un título regio, que muy naturalmente vendrá a ser un título mesiánico²²⁵ cuando la escatología profética enfoque el nacimiento futuro del rey por excelencia²²⁶.

Jesús hijo único de Dios

En los sinópticos, el título de «Hijo de Dios», fácilmente asociado al de Cristo²²⁷ aparece en primer lugar como un título mesiánico. Así está expuesto a equívocos, que Jesús habrá de disipar. Desde su preludio, la escena de la tentación acusa la oposición entre dos interpretaciones. Para Satán ser hijo de Dios significa gozar de un poder prodigioso y de una protección invulnerable²²⁸. Para Jesús, en cambio, significa no hallar alimento, ni apoyo sino en la voluntad de Dios²²⁹. Jesús, rechazando toda sugestión del mesianismo terreno, deja aparecer el vínculo indisoluble que le une al Padre. La confesión de fe de Pedro: «Tú eres Cristo, Hijo de Dios vivo» proviene de una auténtica adhesión de fe²³⁰ y el evangelista que la refiere puede darle sin dificultad todo su sentido cristiano. Sin embargo, Jesús previene inmediatamente un equívoco: su título no le garantiza un destino de gloria terrestre. El Hijo del hombre morirá por tener acceso a su gloria²³¹.

Cuando, finalmente, Caifás plantea solemnemente la cuestión esencial: «¿Eres Tú el Cristo, Hijo del Bendito?»²³² Jesús siente que la expresión podrá todavía entenderse en sentido de un mesianismo temporal. Así responde indirectamente abriendo otra perspectiva. Anuncia su venida como soberano Juez bajo los rasgos del Hijo del hombre. A los títulos de Mesías y del Hijo del hombre, da así un alcance propiamente divino, bien subrayado en el evangelio de Lucas:

224. 2 Sam 7, 14; Sal 89, 27.
 225. Sal 2, 7.
 226. Is 7, 14; 91.
 227. Mt 16, 16.
 228. Mt 4, 3.6.
 229. Mt 4, 4.7.
 230. Mt 16, 16.
 231. Mt 16, 21.
 232. Mt 26, 63; Mc 14, 61.

«¿Tú eres, pues, el Hijo de Dios?» —«Tú lo has dicho. Yo soy»—²³³. Jesús es el yo soy, como Yahvé, cuando se aparece en la zarza ardiente. Revelación paradójica. Despojado de todo y aparentemente abandonado por Dios²³⁴ mantiene Jesús intactas sus reivindicaciones. Hasta la muerte permanecerá seguro de su Padre²³⁵.

Entonces se aclara retrospectivamente más de una palabra misteriosa, en que Jesús había revelado la naturaleza de sus relaciones con Dios. Es «el Hijo»²³⁴. Se toma la familiaridad de dirigirse a Dios llamándole «Abba, papi»²³⁷. Entre Dios y él reina una profunda intimidad que supone un perfecto conocimiento mutuo y una comunicación de todo²³⁸. Así Jesús da todo su sentido a las proclamaciones divinas: «Tú eres mi Hijo»²³⁹.

Por la resurrección de Jesús comprendieron finalmente los discípulos de Jesús el misterio de su filiación divina. La resurrección aportaba, en efecto, la confirmación dada por Dios a las reivindicaciones de Jesús delante de Caifás y en la cruz. Así, pues, ya al día siguiente de pentecostés, el testimonio apostólico y la confesión de fe cristiana tienen por objeto a «Jesús, Hijo de Dios»²⁴⁰. Mateo y Lucas, presentando la infancia de Jesús, subrayan discretamente este tema²⁴¹. En Pablo viene a ser el punto de partida de una reflexión teológica mucho más avanzada. Dios envió acá abajo a su Hijo²⁴² a fin de que fuéramos reconciliados por su muerte²⁴³. Actualmente lo ha establecido en su poder²⁴⁴ y nos llama a la comunión con él²⁴⁵, pues nos ha trasferido a su reino²⁴⁶. La vida cristiana es una vida «en la fe en el Hijo de Dios, que nos amó y se entregó por nosotros»²⁴⁷ y una espera del día en que regrese de los cielos para «liberarnos de la ira»²⁴⁸. Las mismas certezas atraviesan toda la carta a los hebreos²⁴⁹.

233. Lc 22, 70.
 234. Mt 27, 46.
 235. Lc 23, 46.
 236. Mt 11, 27; 21, 37; 24, 36.
 237. Mc 14, 36; Lc 23, 46.
 238. Mt 11, 25.
 239. Mc 1, 11; 9, 7.
 240. Hech 8, 37; 9, 20.
 241. Mt 2, 15; Lc 1, 35.
 242. Gál 4, 4; Rom 8, 3.
 243. Rom 5, 10.
 244. Rom 1, 4.
 245. 1 Cor 1, 9.
 246. Col 1, 13.
 247. Gál 2, 20.
 248. 1 Tes 1, 10.
 249. Heb 1, 2.5.8.

En Juan la teología de la filiación divina viene a ser un tema dominante. Algunas confesiones de fe de los personajes del evangelio pueden todavía comportar un sentido restringido²⁵⁰. Pero Jesús habla en términos claros de las relaciones entre el Hijo y el Padre. Hay entre ellos unidad de operación y de gloria²⁵¹. El Padre comunica todo al Hijo porque lo ama²⁵²: poder de vivificar²⁵³ y poder de juzgar²⁵⁴. Cuando Jesús retorna a Dios, el Padre glorifica al Hijo para que el Hijo le glorifique a él²⁵⁵. Así se precisa la doctrina de la encarnación. Dios envió al mundo a su Hijo único para salvar al mundo²⁵⁶. Este Hijo único es el revelador de Dios²⁵⁷ y comunica a los hombres la vida eterna que viene de Dios²⁵⁸. La obra que hay que realizar es, pues, la de creer en él²⁵⁹. Quien cree en el Hijo de Dios tiene la vida eterna²⁶⁰.

Los cristianos hijos adoptivos de Dios

En los sinópticos se afirma repetidas veces la filiación adoptiva de que hablaba ya el antiguo testamento. Jesús no sólo enseña a los suyos a llamar a Dios «Padre Nuestro»²⁶¹, sino que da el título de «hijos de Dios» a los pacíficos²⁶², a los caritativos²⁶³, a los justos resucitados²⁶⁴.

El fundamento de este título se precisa en la teología paulina. La adopción filial era ya uno de los privilegios de Israel, en virtud de la alianza²⁶⁵, pero ahora los cristianos son hijos de Dios, en un sentido mucho más fuerte, por la fe en Cristo²⁶⁶. Tienen en sí mismos el espíritu, que los hace hijos adoptivos²⁶⁷. Están llamados a reproducir

250. Jn 1, 34; 1, 51; 11, 27.
 251. Jn 5, 19.23; 1 Jn 2, 22.
 252. Jn 5, 20.
 253. Jn 5, 21.25.
 254. Jn 5, 22.27.
 255. Jn 17, 1.
 256. 1 Jn 4, 9.14.
 257. Jn 1, 18.
 258. 1 Jn 5, 11.
 259. Jn 6, 29; 20, 31; 1 Jn 3, 23; 5, 5.10.
 260. Jn 6, 40.
 261. Lc 11, 2; Mt 6, 9.
 262. Mt 5, 9.
 263. Lc 6, 35.
 264. Lc 20, 36.
 265. Rom 9, 4.
 266. Gál 3, 26; Ef 1, 5.
 267. Gál 4, 5; Rom 8, 14-17.

en sí mismos la imagen del Hijo único²⁶⁸. Han sido constituidos coherederos con él²⁶⁹. Esto supone en ellos una verdadera regeneración²⁷⁰ que los hace partícipes de la vida del Hijo. Tal es, en efecto, el sentido del bautismo, vida que hace que viva el hombre con una vida nueva²⁷¹. Así somos hijos de adopción en el Hijo por naturaleza y Dios nos trata como a tales, incluso cuando nos corrige²⁷².

La doctrina de Juan tiene exactamente el mismo tono. Hay que renacer, dice Jesús a Nicodemo²⁷³, del agua y del Espíritu. A los que creen en Cristo les da Dios poder ser hijos suyos²⁷⁴. Esta vida de hijos de Dios es para nosotros una realidad actual, aun cuando el mundo lo ignore²⁷⁵. No se trata, pues, ya únicamente de un título que muestra el amor de Dios a sus criaturas. El hombre participa de la naturaleza de Aquél que lo ha adoptado por hijo²⁷⁶.

b) *El Dios del nuevo testamento en relación crítica con el Dios del antiguo testamento*

Desde el acontecimiento de Cristo ya no se puede establecer separación entre teología y cristología. Teología, saber de Dios, experiencia de Dios, comunidad con Dios, todos y cada uno de estos temas, una vez que conocemos el nuevo testamento, están necesariamente vinculados a Jesucristo o a la «comunidad con él». Y, a la inversa, la fe en Dios sigue siendo el supuesto previo, sin el cual no tendría ningún sentido toda la cristología (y soteriología) que impera en el nuevo testamento.

¿Cómo puede la cristología proporcionar o posibilitar propiamente una experiencia de Dios? El planteamiento de este problema para nosotros no proviene de la idea que el mismo Jesús tiene de Dios, aunque aquí sin duda el problema surge con nítida precisión. Pues se podría, en efecto, malentender esa idea de Jesús y equipararla a la del judaísmo. El problema se nos plantea más bien al encarnarnos con la existencia fáctica, algunos decenios después, de la vida y hechos de Jesús, del nuevo testamento.

Partiendo de las cristologías del nuevo testamento podemos formular el punto central del problema de la forma siguiente: ¿Es la fe en Cristo del nuevo testamento compatible con el monoteísmo veterotestamentario? o, dicho con más claridad: el cristocentrismo neotestamentario, ¿supone una complicación y, por consiguiente, una reducción y debilitamiento de la fe del antiguo testamento en Dios, o constituye más bien su realización y radicalización definitiva, precisamente porque la trasporta a un plano cualitativamente nuevo? ¿Queda la inmediatez

268. Rom 8, 29.

269. Rom 8, 17.

270. Tit 3, 5; Pe 1, 3; 2, 2.

271. Rom 6, 4.

272. Heb 12, 5-12.

273. Jn 3, 3.5.

274. Jn 1, 12.

275. 1 Jn 3, 2.

276. 2 Pe 1, 4.

de Dios anulada por la figura mediadora de Cristo (al interponerse esta figura entre el creyente y Dios), o es precisamente Cristo quien la hace posible (como relación verdaderamente «directa» de una manera radical y definitiva? En cierta manera, Pablo está situado en el centro del nuevo testamento; no sólo en orden al tiempo, sino también en orden al contenido, se encuentra en el punto medio entre la teología «primitiva», preneotestamentaria, y la teología «tardía» propiamente neotestamentaria. Por una parte, la nueva interpretación paulina del kerygma fundamental, con la apertura y amplitud de la síntesis que en ella se implica, da paso a las otras concepciones neotestamentarias más tardías; y ella es, por otra parte, a pesar de todas las apariencias y de los diversos modos de expresión, la que parece estructuralmente más análoga a la «teología» del propio Jesús que ninguna otra teología neotestamentaria. La concepción paulina no puede darnos pie para formular la pregunta retrospectiva sobre el Jesús histórico, ya que en Pablo falta el material de la tradición sinóptica; pero sí nos proporciona los necesarios motivos racionales²⁷⁷.

c) *El Dios del nuevo testamento en relación crítica con el Dios de la filosofía griega*

¿Es aplicable el concepto teísta de Dios a la fe cristiana del Dios crucificado? Para la metafísica, la esencia del ser divino está determinada por su unidad e indivisibilidad, su carencia de principio y fin, su inmovilidad e inmutabilidad. Este es el concepto divino que hasta hoy ha tomado la teología cristiana de la teología filosófica. Aplicando este concepto de Dios a la muerte de Cristo en la cruz, entonces hay que «vaciar» de divinidad la cruz, pues Dios, por definición, no puede sufrir ni morir. El es pura causalidad. Mas la teología cristiana tiene que pensar el ser de Dios en la pasión, agonía, y, por último, en la muerte de Jesús, si es que no quiere destruirse a sí misma y no ha de perder su identidad.

En este punto tiene que situarse hoy la discusión entre el concepto de Dios de la teología cristiana y el que tiene la filosofía. Después de que por tanto tiempo «el rostro insensible, frío del Dios de Platón, acrecido con algunos rasgos de la ética estoica»²⁷⁸ estuvo mirando al teólogo desde la imagen de Cristo, ha llegado insoslayablemente el tiempo de la diferenciación del Padre de Jesucristo del Dios de los gentiles y los filósofos (Pascal) en orden a la fe cristiana. En el terreno teórico esto corresponde al des-acomodamiento de la cristiandad respecto de las religiones burguesas de sus respectivas sociedades, en las que domina ese teísmo. La teología de la antigua iglesia adelantó enormemente en este camino por lo que se refiere a la doctrina trinitaria, basada en el concepto de Dios, pues la doctrina trinitaria habla de Dios con vistas a la encarnación y la muerte de Jesús, haciendo saltar con ello los railes del antiguo concepto filosófico de Dios.

El abandono o eliminación moderna de la doctrina de la trinidad hasta convertirla en una fórmula vacía, ortodoxa, es señal de la asimilación del cristianismo a las religiones de consumo de las sociedades modernas.

Con el mensaje cristiano de parte de Dios sobre la cruz de Cristo se ha introducido algo extraño y nuevo en el mundo metafísico. Pues esta fe tiene que pensar el sufrimiento de Cristo como posibilidad esencial de Dios. La teología cristiana no puede intentar comprender la muerte de Jesús con el presupuesto de ese concepto de Dios metafísico o moral. Si tal presupuesto fuera válido, la muerte de Jesús no

277. J. Ratzinger, *Dios como problema*, Madrid 1973, 81-102.

278. W. Elert, *Der Ausgang der Altkirchlichen Christologie*, 1957, 74.

se podría entender teológicamente en manera alguna. La fe tiene, más bien, que proceder a la inversa, «interpretando el ser de Dios a partir del acontecimiento de esta muerte»²⁷⁹. Por consiguiente, el cristianismo no puede ser presentado por más tiempo como «modo monoteísta de fe»²⁸⁰. La fe cristiana no es un «monoteísmo radical».

¿Es aplicable la fe cristiana al concepto teísta de Dios? No tiene sentido alguno echar de la teología cristiana a la metafísica, valiéndose del «fin de la metafísica» proclamado por Nietzsche, si no se puede poner nada en su lugar. En la experiencia del mundo y en la que el hombre tiene de sí mismo, la mera separación de la teología cristiana frente a la teología filosófica y a la interpretación del mundo, el tiempo y el yo, conduce únicamente al auto-aislamiento de la teología y a nadie favorece. La muerte de Cristo, interpretada existencialmente, no puede limitarse solamente a desembocar en el consolador poder-morir del creyente, por muy importante que esto sea, sino que el crucificado mismo tiene que ser pensado como origen de la creación y personificación de la escatología del ser. Dios tomó sobre sí en la cruz del Hijo no sólo la muerte, para posibilitar al hombre un poder-morir consolado, con la certeza de que ni siquiera la muerte puede separarlo de Dios, sino todavía más, cargó con ella para hacer al crucificado base de su nueva creación, en la que la misma muerte desaparezca en la victoria de la vida y donde «ya no habrá dolor, ni gritos, ni lágrimas» «no habiendo ya muerte, porque lo primero ha pasado»²⁸¹. La teología de la cruz ve sometidas, como la metafísica del ser finito, todas las criaturas a la caducidad y a la nada. «Contra su voluntad está sometida la creatura a la nulidad, pero por voluntad de aquél que la sometió, con vistas a la esperanza»²⁸². Con esto se cambia el anhelo metafísico de todo lo caduco por la inmortalidad y de todo lo finito por lo infinito, cambio que se realiza escatológicamente y se resuelve en la esperanza de la libertad de los hijos de Dios y en la nueva creación que no pasa. La teología cristiana no es el «fin de la metafísica». Precisamente porque el teísmo metafísico no se le puede aplicar, es por lo que ella es libre para tomar la metafísica como tarea de la teología y arrastrar la fe con todas sus consecuencias, pensando en el terreno de las experiencias y esperanzas del mundo.

La «historia» de Dios no representa posibilidad alguna «intramundana», sino, viceversa, el mundo es una posibilidad y una realidad en esta historia. Las nuevas posibilidades en el mundo surgen de éste como posibilidad del Dios creador²⁸³.

La integración del Dios del nuevo testamento con la filosofía griega no ha dejado de plantear problemas, aunque ha sido extraordinariamente rica desde muchos puntos de vista.

Cuando los judíos, primero, y después los cristianos se encontraron, desde la experiencia religiosa (Dios-con-nosotros) con el Sumo Bien y con la Causa Primera de la filosofía griega, era casi inevitable que establecieran entre los dos una relativa equivalencia y considerasen al dios de los filósofos griegos como un Dios verdadero, desconocido en el culto —recuérdese el altar al Dios desconocido que sirvió de introducción al discurso de Pablo en el areópago²⁸⁴— pero ya presente en su pensamiento. Es decir, un Dios ya conocido como ser aunque desconocido como Dios.

279. E. Juengel, *o. c.*, 188 (según la edición alemana).

280. Fr. Schleiermacher, *Glaubenslehre*, 8, 11.

281. Ap 21, 4.

282. Rom 8, 20.

283. J. Moltmann, *o. c.*, 298-306.

284. Hech 17, 22-23.

Nada más normal que esta integración, realizada por los padres, en los primeros siglos, del Dios de la filosofía griega en el Dios de la tradición religiosa²⁸⁵. Esta integración no parece una consecuencia de la pretensión al universalismo que el cristianismo imprimió de forma definitiva al judaísmo. Cuando el cristianismo tuvo que predicar su mensaje más allá de las fronteras de un pueblo tomó naturalmente el lenguaje comprensible para este mundo, y en el mundo griego, el lenguaje de la razón, más desarrollado que ningún otro. De esta forma, a partir de los apologetas, el Dios de la filosofía griega queda integrado en el pensamiento cristiano sobre Dios. Naturalmente, esta integración lleva consigo una transformación radical de la idea de Dios que asumen. Esta se va a manifestar sobre todo en la libertad del Dios bíblico frente al Dios que se manifiesta naturalmente en el mundo, en su condición de creador, en su total alteridad. Pero la presencia de esa idea filosófica de Dios dentro del pensamiento cristiano va a suponer un peligro permanente para el mismo por el hecho de que la idea filosófica de Dios va a poder prevalecer sobre la surgida de la experiencia bíblica, con la consiguiente desnaturalización de toda la teología²⁸⁶.

Pero ¿qué significa exactamente esta integración de la noción griega de Dios en el pensamiento cristiano, esta integración del Dios de los filósofos en la doctrina cristiana?

No hay en san Pablo menosprecio de la razón humana, ni lo habrá en los principales protagonistas de lo que después se llamará filosofía cristiana. Pero la razón se verá integrada en un conjunto más amplio en el que domina la revelación y la fe. La razón tendrá su función propia, pero habrá de desarrollarla dentro de la fe y a su servicio. No existe un primer conocimiento de Dios filosófico, accesible a la pura razón y en el que Dios no intervendría más que como objeto, y un segundo, más perfecto, consiguiente a la revelación de Dios. Puesto que Dios se ha revelado, el primer paso de su conocimiento consiste en la aceptación de su palabra. La razón intervendrá, pues, para intentar comprender, asimilar la riqueza de la revelación divina, «pues el entendimiento —dice el conocido texto agustiniano— es don de la fe. Así, pues, no quieras entender para creer, sino cree para entender, porque, si no creyeseis, no entenderéis»²⁸⁷.

No es fácil en este momento hacer una valoración definitiva de la integración del cristianismo y helenismo en los primeros siglos de la iglesia. Las opiniones son muy variadas.

Según L. Dewart «la influencia que ejerció el helenismo en la evolución del judaísmo fue, aunque real, relativamente pequeña. Con el cristianismo, sin embargo, no sucede lo mismo, porque éste, aunque totalmente concebido en Israel, no nació totalmente en Israel, ni echó raíces, ni creció bajo la tutela de Israel. Los cristianos eran conscientes del particularismo judío, pero no parecían darse cuenta de que la cultura universal del mundo greco-romano, unificado por la “koiné”, el habla común o griego, era de hecho tan particular y contingente como lo son por naturaleza todas las culturas humanas.

285. A. Dumas, *Dieu, nom et principe: Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 55 (1975) 193-200.

286. W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Begriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie: Z. F. Kirchengeschichte* 70 (1959) 1-41.

287. San Agustín, *In Io Ev*, XXIX: PL 35, 1630; *Sermón* 43: PL 35; cf. J. Martín Velasco, *o. c.*, 80-82.

Son tres las principales interpretaciones de la helenización del cristianismo. La primera defendida por Adolfo von Harnack, en el siglo XIX. Según él debe entenderse la primera evolución de la doctrina cristiana como una sustitución gradual de los elementos originales de la iglesia apostólica por sus correspondientes helénicos, con la consecuencia de que la acumulación de tales cambios llevó (para mejor o para peor, pero casi siempre para lo segundo) a un cambio substancial en la verdad cristiana.

La adopción de las ideas y actitudes griegas —según otra interpretación— afectó tan sólo las “expresiones de la verdad cristiana” y, siempre que entraban en conflicto con el cristianismo, fueron purgadas o adaptadas.

Me inclino a un tercer tipo de interpretación, según la cual, la helenización del cristianismo fue, in concreto, inevitable prácticamente, y, de todos modos, un hecho afortunado. Ahora bien, no puede suponerse que haya de tener una validez eterna la forma cultural tomada de hecho por el cristianismo (y, ciertamente, no sin elaboración y modificaciones creadoras propias); aún más, ni tan siquiera puede suponerse que haya sido necesariamente adecuado en estos últimos años. Con ello no pretendemos lanzar una acusación en contra del cristianismo, ni expresar ningún tipo de aversión respecto a la mentalidad griega. Importa bien poco a la vida real de la cristiandad de hoy el hecho de que uno esté o no esté agradecido a los griegos. Lo que realmente importa es el hecho de saber si uno está contento con el estado actual del cristianismo y, todavía más, con el futuro al que tiende.

El cristiano puede muy bien echar por la borda los problemas creados por la retención de las formas tradicionales de cristianismo, que se han vuelto anticuadas por la evolución de la conciencia humana, bastándole para ello no tomar parte en la evolución de la conciencia humana, justificando su proceder con la negación de la validez (e incluso de la realidad) de tal evolución y culpando al mundo de demoníaco y perverso.

Sea cual sea la línea de comparación que adoptemos, parece claro que los logros de la cultura actual son reales y en no pocos aspectos deben ser considerados como una perfección de la naturaleza humana. No quiero decir que todo lo que existe esté justificado por el mero hecho de existir. Ni es tampoco, dar por bueno *a priori* todo lo que el hombre haga de sí mismo u olvidar la permanente posibilidad del pecado o su evidente presencia entre nosotros, es decir, en el hombre contemporáneo»²⁸⁸.

288. L. Dewart, *Los fundamentos de la fe*, Barcelona 1972, 68-76; cf. A. J. Festugière,

d) *El Dios de Jesucristo rompe todos los esquemas*

Una cosa queda clara y es que a pesar de todos los esfuerzos culturales por integrar el tema de Dios en una cultura determinada, para acercarlo a la manera concreta de pensar y sentir de los pueblos en las diferentes épocas de la historia, el Dios de Jesucristo rompe todos los esquemas y nos coge siempre de sorpresa. Es un Dios que está más allá de cualquier realidad mundana. El hecho de comprometerse radicalmente con el mundo y con los hombres no le hace perder su trascendencia.

Cualquier concepto que apliquemos a Dios: Padre, Señor, Esposo, Amigo... etc. termina por quedársenos pequeño. Como decía santo Tomás, Dios es todo eso, sin lo que eso tiene de limitado y elevado eso al infinito. ¿Qué queda, pues, de todo ello? La verdad que muy poco. Apenas una pálida analogía, gracias a la cual podemos iniciar un torpe «balbuceo» sobre Dios, en expresión de san Juan de la Cruz.

Cuando Miguel Ángel representa a Dios en la Capilla Sixtina como varón, blanco y anciano no está más cerca de la verdad que cuando el autor de un chiste teológico nos presenta a Dios como una negrita de quince años.

Ni siquiera el concepto de «persona» —Dios es alguien— puede aplicarse a Dios sin más. «Dios, evidentemente, no es persona de la misma forma que es persona el hombre. El que todo lo abarca y lo penetra jamás es un objeto del que el hombre puede distanciarse para hablar sobre él. El fundamento, soporte y meta primordial de toda la realidad, que determina toda existencia particular, no es una persona individual entre otras personas, un superhombre o un superyó. También el término persona es un mero símbolo de Dios: Dios no es la persona más elevada entre varias personas. Dios desborda también el concepto de persona ¡Es más que personal!»²⁸⁹ ¿Qué es entonces?

11. *El Espíritu santo*

El monoteísmo judío queda comprometido en apariencia cuando poco a poco la comunidad cristiana toma conciencia de que Jesús es el Señor, Dios. Pero los problemas no terminan ahí. Muy pronto aparece un tercer personaje en Dios: el Espíritu santo.

L'idéal religieux des grecs et l'évangile, Paris 1932; H. Rahner, *Mythes grecs et mystère chrétien*, Paris 1954; P. Endokimov, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*, Madrid 1969.

289. H. Küng, *o. c.*, 861.

Las fórmulas trinitarias se remontan a los primeros años de la comunidad cristiana. Pero ¿quién es el Espíritu santo en realidad? Qué es algo divino no cabe la menor duda, pero ¿es alguien? ¿una persona? o ¿es solamente algo aun que divino?

En el antiguo testamento se designa al Espíritu con la expresión: *rûah*. En su acepción más material esta expresión significa «viento»²⁹⁰. El viento es precursor natural de la tormenta que pasa destruyéndolo todo²⁹¹. Pero puede significar también el viento que trae la deseada lluvia a la tierra reseca²⁹². Por otra parte, esta expresión también sirve para significar el respiro de los seres vivientes, cuyo ritmo tranquilo o jadeante es señal de las emociones que nos embargan²⁹³. Por todo ello *rûah* es el signo real de la vida. Por medio de un soplo Dios da la vida al hombre²⁹⁴ y, mientras el hombre respira, se piensa que está viviendo, por enfermo que se encuentre. Si Dios nos retira ese soplo, los hombres volvemos al sueño primordial²⁹⁵. Antes de que el «espíritu» de Dios soplara sobre la superficie de las aguas, todo era caos y nada²⁹⁵.

Ezequiel nos presenta una visión pavorosa sobre el final de los tiempos. Hay un enorme campo de huesos secos. Es todo lo que queda de la humanidad viviente. Dios le pregunta al profeta: «Hijo de hombre ¿vivirán de nuevo esos huesos? —Y yo dije: Señor, Yahvé, tú lo sabes— Entonces él respondió: Hijo de hombre, profetiza a esos huesos y anúnciales: huesos secos, escuchad la palabra de Yahvé. Así habla el Señor Yahvé a estos huesos: Yo voy a introducir en vosotros aliento y viviréis de nuevo»²⁹⁷.

El Espíritu de Dios es el principio de la vida. Cuando Dios infunde su Espíritu, la materia inerte vive o revive. Y, cuando Dios lo retira los seres vivos mueren y quedan reducidos a polvo, a nada²⁹⁸.

¿Quién es realmente el Espíritu santo a la luz del nuevo testamento? Ciertos teólogos tratan de escamotear la personalidad del Espíritu santo, igual que tratan de echar una cortina de humo sobre la divinidad de Jesucristo. En el caso de Jesús nadie duda de su personalidad. Lo que estaría en cuestión es su divinidad. En cambio, en el caso del Espíritu santo ocurre lo contrario. Nadie duda que el

290. Gén 3, 8.

291. Ez 13, 11.13.

292. I Re 18, 45.

293. Jn 8, 3; Gén 41, 8.

294. Gén 2, 7.

295. Sal 146, 4.

296. Gén 1, 12.

297. Ez 37, 3.5.

298. A. González, *Naturaleza, historia y revelación*, Madrid 1961, 198-199.

Espíritu santo es algo divino. Lo que se pone en duda es que sea alguien, con personalidad propia dentro de la divinidad.

Si bien en los más antiguos símbolos de la fe del nuevo testamento aparecen únicamente fórmulas «binitarias» sobre el Padre y el Hijo, es indudable que las fórmulas trinitarias se impusieron desde muy pronto en la profesión de fe. Por consiguiente, los cristianos consideraron desde muy pronto como algo irrenunciable confesar su fe en el Espíritu cuando se hablaba de Dios y de Cristo Jesús. ¿Qué puede significar, pues, el «Espíritu santo»? ¿Cómo podemos entenderlo hoy?

Dios y Cristo Jesús están cerca del creyente y de la comunidad de fe en el Espíritu. ¿Qué significa Espíritu?

Al comienzo del relato de la creación, «Espíritu» (en hebreo *rûah*, en griego *pneuma*) es ese «rugido» o «viento» impetuoso de Dios que se cierne sobre las aguas. Entendido en sentido bíblico, «espíritu» significa, en oposición a «carne» o a la efímera realidad creada, la fuerza o poder que procede de Dios²⁹⁹.

En el nuevo testamento no es, como a veces vemos en la historia de las religiones, un fluido mágico, similar a una substancia, misterioso y sobrenatural de carácter animista. El Espíritu santo es el propio Dios.

El Espíritu santo no es un tercero, una realidad entre Dios y el hombre, sino la proximidad personal de Dios a los hombres. La mayor parte de los equívocos sobre el Espíritu santo obedecen a que se le disocia míticamente de Dios haciéndolo autónomo. El concilio de Constantinopla (381), al que debemos la inclusión del Espíritu santo en el símbolo niceno, acentúa expresamente que el Espíritu tiene con el Padre y el Hijo una sola naturaleza.

Pero ¿qué significa para el hombre de hoy creer en el Espíritu santo, en el Espíritu de Dios? Significa aceptar con sencillez y confianza que en la fe Dios puede hacerse presente en Espíritu y porque fundó mi confianza en este Espíritu, puedo decir serenamente: creo en el Espíritu santo³⁰⁰.

El Espíritu santo ha sido afirmado desde el principio por las primeras comunidades cristianas dentro de un esquema trinitario de la divinidad. Pero no se puede presentar sin más al Espíritu santo como una tercera persona: él, además del yo (Padre) y del tú (Hijo) que existen en Dios. El Espíritu santo dentro de la divinidad es el nosotros.

El Espíritu santo, en efecto, es el «nosotros» divino. En la trinidad hay un solo Dios y tres personas divinas, pero no hay tercera persona, sino yo-tú y nosotros o primera persona del plural. Hablar de tercera persona en sentido estricto dentro de la trinidad es una herejía, pues la tercera persona es aquél de quien se habla, no con quien se habla o

299. E. Schweizer, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1959, 330-453; C.K. Barret, *The Holy Spirit and the gospel tradition*, London 1947.

300. H. Urs von Balthasar, *Spiritus Creator, Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967; H. Muehlen, *El Espíritu santo en la iglesia*, Salamanca 1974; H. Berkhof, *Theologie des Heiligen Geist*, Neukirchen 1968; W. Ficht, *The ministry of the Holy Spirit*, Michigan 1974; J. de Goitia, *La fuerza del Espíritu: Pneuma-Dynamis*, Bilbao 1974; H. Muehlen, *Experiencia y teología del Espíritu santo*, Salamanca 1978; M. Legido, *Fraternidad en el mundo*, Salamanca 1982; H. Küng, *o. c.*, 946-950.

quien habla, lo que supone que está al margen del diálogo y del encuentro, que haría del Espíritu santo un ser aparte y por lo tanto no-Dios.

Este ser primera persona del plural, la única que en rigor existe, hace que nos resulte muy difícil comprender al Espíritu santo, a pesar de su enorme importancia en el cristianismo. El Espíritu santo es en buena parte el gran desconocido. Este desconocimiento radica principalmente en la misma personalidad del Espíritu santo. Es hasta cierto punto más invisible que el Padre o el Hijo. El Hijo, en su humanidad, idéntica a la nuestra, nos revela a la vez quién es él y quién es su Padre, cuyo rostro es. Nos es posible diseñar los rasgos del Hijo y del Padre, pero el Espíritu no tiene un rostro y ni siquiera un nombre capaz de evocar una figura humana. En todas las lenguas se designa con un nombre común tomado de los fenómenos naturales en relación con el viento y la respiración (*rúah, pneuma, spiritus*). Es imposible tocar al Espíritu. Se oye su voz, se reconoce su paso por signos con frecuencia esplendorosos, pero no se puede saber «de dónde viene ni a dónde va»³⁰¹. Nunca actúa sino a través de otra persona, tomando posesión de ella y transformándola. Cierta que produce manifestaciones extraordinarias que «renuevan la faz de la tierra»³⁰², pero su acción parte siempre del interior y desde el interior se le conoce: «vosotros lo conocéis porque mora en vosotros»³⁰³. Los grandes símbolos del Espíritu: el agua, el fuego, el aire y el viento pertenecen al mundo de la naturaleza y no comportan rasgos distintos personales. Evocan sobre todo la invasión de una presencia, una expansión irresistible y siempre en profundidad. El Espíritu no es sin embargo ni más ni menos misterioso que el Padre y que el Hijo, pero nos recuerda más imperiosamente que Dios es el misterio y nos impide olvidar que «Dios es espíritu»³⁰⁴.

El encuentro entre el Padre y el Hijo se hace en el Espíritu santo. Si el Padre y el Hijo se unen en el Espíritu, no se unen para gozar el uno del otro en la posesión, sino en el don. Es que su unión es un don y produce un don. Pero si el Espíritu santo, que es un don, sella así la unión del Padre y del Hijo, esto indica que su esencia divina común consiste en darse, en existir para el otro y en el otro. Ahora bien este poder de vida, de comunicación y de libertad es el Espíritu. Dios es Espíritu quiere decir que es a la vez omnipotencia y omnidisponibilidad, afirmación soberana de sí mismo y desasimiento total. Quiere decir que, al tomar posesión de sus criaturas, las hace existir en toda

301. Jn 3, 8.

302. Sal 104, 30.

303. Jn 14, 17.

304. Jn 4, 24.

su originalidad. Es algo muy distinto de no estar hecho de materia, es escapar a todas las barreras, a todos los retraimientos. Es ser eternamente y en cada instante fuerza nueva e intacta de vida y de comunión.

Quizás nuestra época esté especialmente llamada a profundizar el misterio del Espíritu santo. Y esto por toda una serie de «signos de los tiempos»: el descubrimiento del «nosotros», la afirmación de la libertad de los hijos de Dios y de lo carismático y la promoción de la mujer y de las culturas de color, especialmente la hindú, que están poniendo de relieve el ser en común más que el tener por el tener.

Dada la importancia que el Espíritu tiene para nosotros, nos parece necesario profundizar en lo que el Espíritu santo realmente es.

En el antiguo testamento el Espíritu de Dios no aparece como una persona, sino más bien como una fuerza divina. «Dios es Espíritu», lo que quiere decir, que Dios no tiene posibilidad de ser representado en imágenes, que su nombre no se ha de pronunciar y que incluso el templo, donde se asienta la gloria de Dios, desaparecerá para dar lugar a una religión «en espíritu y en verdad»³⁰⁵.

La revelación del Espíritu santo como persona se verifica en el nuevo testamento y poco a poco. No hay duda que el Espíritu santo es algo divino, una fuerza de Dios. El problema está en probar que es alguien, una verdadera persona y, precisamente, una primera persona del plural que consiste en el encuentro del Padre y del Hijo.

¿Qué nos dice Jesús a este propósito?

a) *El Espíritu de Jesús*

Jesús es bautizado en el Espíritu. En el hombre que se camufla entre los demás junto al Jordán revela el Espíritu al Mesías prometido³⁰⁶, al cordero ofrecido en sacrificio por el pecado del mundo³⁰⁷ y al Hijo muy amado³⁰⁸. Pero lo revela a su manera misteriosa, sin que parezca que obra. El Hijo actúa y se hace bautizar, el Padre habla al Hijo, pero el Espíritu no habla ni obra. Su presencia es, sin embargo, necesaria para el diálogo entre el Padre y el Hijo. El Espíritu, si bien es indispensable, permanece silencioso y aparentemente inactivo. No une su voz a la del Padre. No añade ningún gesto al de Jesús. ¿Qué hace, pues? Hace que tenga lugar el encuentro. Comunica a Jesús la palabra de complacencia, de amor y de orgullo que le viene del Padre

305. Jn 4, 23.

306. Lc 3, 22; Sal 2, 7.

307. Jn 1, 29.

308. Mc 1, 11.

y lo pone en actitud de Hijo. El Espíritu santo hace que se eleve al Padre la consagración de Cristo como primicia del sacrificio de su Hijo muy amado.

Jesús es concebido del Espíritu santo. La presencia del Espíritu de Jesús, manifestada solemnemente en el bautismo, se remonta a los orígenes mismos de su ser. El bautismo de Jesús no es una escena de vocación, sino la investidura del Mesías y la presentación por Dios de su Hijo. En Jesús no determina el Espíritu una nueva personalidad. Desde el primer instante habita en él y le hace existir. Desde el seno materno hace de Jesús el Hijo de Dios. Los dos evangelios de la infancia subrayan esta acción inicial³⁰⁹. El de Lucas por su modo de comparar la anunciación de María con las anunciaciones anteriores indica netamente que esta acción es más que una consagración. Sansón³¹⁰, Samuel³¹¹ y Juan Bautista³¹² habían sido consagrados a Dios desde su concepción, en forma más o menos total y directa. Jesús, en cambio, sin intermedio de ningún rito, sin intervención de hombre alguno, sino por la sola acción del Espíritu en María, no sólo queda consagrado a Dios, sino que es «Santo» por su mismo ser³¹³.

Jesús obra en el Espíritu. Por toda su conducta manifiesta Jesús la acción del Espíritu en él³¹⁴. En el Espíritu lleva a los pobres la buena nueva y la palabra de Dios³¹⁵, en el Espíritu tiene acceso al Padre³¹⁶. Su victoria sobre el mal y la muerte es señal inequívoca de que en él «reposa el Espíritu»³¹⁷ y de que es a la vez el Mesías que salva, el profeta esperado y el siervo muy amado por Dios. Más todavía, la presencia del Espíritu en Jesús prueba su divinidad. En los inspirados de Israel las manifestaciones del Espíritu tenían siempre algo de ocasional y de transitorio. En Jesús son permanentes. Jesús no recibe la palabra de Dios. En todo lo que dice la expresa. No aguarda el momento de hacer un milagro. El milagro nace de él como de nosotros el gesto más sencillo. No recibe las confidencias divinas. Vive siempre delante de Dios en una transparencia total. Nadie poseyó jamás el Espíritu como él, «por encima de toda medida»³¹⁸. Ni nadie tampoco lo poseyó jamás a su manera. Los inspirados del antiguo testamento, aun conservando todas sus facultades, saben estar domi-

309. Mt 1, 20.
310. Jue 13, 5.
311. 1 Sam 1, 11.
312. Lc 1, 15.
313. Lc 1, 35.
314. Lc 4, 14.
315. Lc 4, 18.
316. Lc 10, 21.
317. Is 6, 1.
318. Jn 3, 34.

nados por alguien más fuerte que ellos. En Jesús no hay la menor huella de violencia. Se diría que para realizar las obras de Dios no tiene necesidad del Espíritu. No ya que pueda nunca prescindir de él, como no puede prescindir del Padre, pero como el «Padre está siempre en él»³¹⁹, así no puede faltarle nunca tampoco el Espíritu. La ausencia en Jesús de las repercusiones habituales del Espíritu es un signo de su divinidad. No siente al Espíritu como una fuerza que le invade desde fuera. El Espíritu de Jesús se halla como en su propia casa. El Espíritu le pertenece. Es su propio Espíritu³²⁰.

b) *Jesús promete el Espíritu*

Jesús, aunque lleno del Espíritu y no obrando sino por él, apenas, sin embargo, si lo menciona. Lo manifiesta, eso sí, con todos sus gestos, pero mientras vive entre nosotros, no puede mostrarlo como distinto de él. Para que el Espíritu sea derramado y reconocido es preciso que Jesús se vaya³²¹. Entonces se reconocerá lo que es el Espíritu y que viene de él. Así Jesús no habla a los suyos del Espíritu, sino separándose sensiblemente de ellos, en forma temporal o definitiva³²². En los sinópticos parece que el Espíritu sólo debe manifestarse en situaciones graves, en medio de adversarios triunfantes y ante los tribunales³²³. Pero las confidencias que siguen a la cena última en el evangelio de Juan son más precisas. La hostilidad del mundo hacia Jesús no es un hecho accidental, y si no se traduce cada día en persecuciones violentas, sin embargo, cada día sentirán los discípulos pesar sobre ellos su amenaza³²⁴. Por lo cual también cada día estará con ellos el Espíritu³²⁵. Como Jesús confesó a su Padre con toda su vida³²⁶, así también los discípulos tendrán que dar testimonio del Señor³²⁷.

Mientras Jesús vivía con los discípulos, éstos no tenían nada que temer. Era su «paráclito» o abogado, siempre presente para acudir en su defensa y sacarles de apuros³²⁸. Pero, cuando Jesús se ausente, el espíritu ocupará su lugar para ser su defensor³²⁹. Aunque distinto de

319. Jn 8, 29.
320. Jn 16, 14.
321. Jn 7, 39; 16, 7.
322. Jn 14, 16; 16, 13.
323. Mc 13, 11.
324. Jn 15, 18-21.
325. Jn 14, 16.
326. Jn 5, 41; 12, 49.
327. Mc 13, 9; Jn 15, 27.
328. Jn 17, 12.
329. Jn 14, 16; 16, 7.

Jesús, no hablará en su nombre, sino siempre en nombre de Jesús, del que es inseparable y al que «glorificará»³³⁰. Remitirá a los discípulos a los gestos y las palabras del Señor y les explicará el sentido de los mismos³³¹. Les dará fuerza para afrontar al mundo en nombre de Jesús, para descubrir el sentido de su muerte y dar testimonio del misterio divino que se realizó a través del hecho trascendental de la muerte y resurrección de Cristo³³².

c) *Jesús dispone del Espíritu*

Jesús, muerto y resucitado, hace a la iglesia don de su Espíritu. Un hombre que muere, por grande que haya sido su espíritu, por profunda que siga siendo su influencia en la humanidad, está no obstante condenado a entrar en el pasado. Su influjo puede sobrevivirlo, pero ya no le pertenece. No tiene poder sobre las consecuencias de sus acciones y debe abandonar su influencia posterior a la merced de los caprichos de los hombres que vengan detrás de él. En cambio, cuando muere Jesús «entrega su Espíritu» a Dios y lo *transmite* a su iglesia³³³. Hasta la muerte de Jesús su espíritu, el Espíritu, parecía estar circunscrito a los límites normales de la individualidad humana de Jesús y de su radio de acción. Ahora que el Hijo del hombre ha sido exaltado a la diestra del Padre en la gloria³³⁴, reúne a la humanidad entera³³⁵ y derrama sobre ella el Espíritu³³⁶.

d) *La iglesia recibe el Espíritu*

La iglesia, nueva creación, no puede nacer sino del Espíritu, del que procede todo lo que procede de Dios³³⁷. Los Hechos son como un «evangelio del Espíritu». Este Espíritu es el Espíritu de Jesús. Hace repetir los gestos de Jesús, anunciar la palabra de Jesús³³⁸, reproducir la oración de Jesús³³⁹, perpetuar en la fracción del pan la acción de gracias de Jesús. Mantiene entre los hermanos la unión³⁴⁰ que agru-

paba a los discípulos en torno a Jesús, cuando éste vivía en la tierra. Viviendo todavía entre ellos, Jesús había necesitado toda la fuerza de su personalidad para mantenerlos en torno a sí. Ahora que ya no le ven, y aun sabiendo, por lo que le había pasado al Señor, a lo que se exponen, sus discípulos siguen sus huellas espontáneamente. Es que han recibido el Espíritu de Jesús. El Espíritu es la fuerza que lanza a la iglesia naciente «hasta las extremidades de la tierra»³⁴¹. Unas veces se posesiona directamente de los paganos³⁴², probando así que es «derramado sobre la carne»³⁴³, otras veces envía en misión a los que él mismo elige, a Felipe³⁴⁵, a Pedro³⁴⁶, a Pablo y Bernabé³⁴⁶. Pero no sólo se halla en el punto de partida. Acompaña y guía la acción de los apóstoles³⁴⁷, da a sus decisiones una autoridad que no tendrían por sí mismas³⁴⁸. Si la palabra «crece y se multiplica»³⁴⁹, la fuente interior de este ímpetu gozoso es el Espíritu³⁵⁰.

e) *La experiencia del Espíritu en Pablo*

1) El Espíritu, gloria de Cristo en nosotros

«El que resucitó a Jesús»³⁵¹ por el poder de su Espíritu de santidad³⁵² e hizo de él «un Espíritu vivificante»³⁵³, por eso mismo hizo del Espíritu la «gloria del Señor» resucitado³⁵⁴. El don del Espíritu santo es la presencia en nosotros de la gloria del Señor que nos transforma a su imagen. Así Pablo no separa a Cristo y al Espíritu, no distingue vida «en Cristo» y vida «en el Espíritu». Vivir es Cristo³⁵⁵ y es también el Espíritu³⁵⁶. Estar «en Cristo Jesús»³⁵⁷ es vivir «en el Espíritu»³⁵⁸.

341. Hech 1, 8.

342. Hech 10, 44.

343. Hech 2, 17.

344. Hech 8, 26.29.

345. Hech 10, 20.

346. Hech 13, 2.4.

347. Hech 16, 6.

348. Hech 15, 28.

349. Hech 6, 7; 12, 24.

350. Hech 13, 42.

351. Rom 8, 1.

352. Rom 1, 4.

353. 1 Cor 3, 18.

354. 2 Cor 3, 18.

355. Gál 2, 20.

356. Rom 8, 2.10.

357. Rom 8, 1.

358. Rom 8, 5.

330. Jn 16, 13.

331. Jn 14, 26.

332. Jn 16, 8-11.

333. Jn 19, 30.

334. Jn 12, 23.

335. Jn 12, 32.

336. Jn 7, 39; 20, 22; Hech 2, 33.

337. Jn 3, 5.

338. Hech 4, 30; 5, 42; 6, 7; 9, 20; 18, 5; 19, 10.20.

339. Hech 7, 59; Lc 23, 34; Hech 21, 14; Lc 22, 42.

340. Hech 2, 42; 4, 42.

2) Los signos del Espíritu

La vida en el Espíritu sobre la tierra no es todavía percepción intuitiva del Espíritu, sino simplemente una vida en la fe y por la fe. Pero es una experiencia real, una certeza concreta. A través de los signos del Espíritu se llega a tener una experiencia vital de su presencia en nosotros. Estos signos son extremadamente variados. Todos, sin embargo, desde los carismas relativamente exteriores, como el don de lenguas o de curación³⁵⁹ hasta los dones superiores³⁶⁰ de fe, esperanza y caridad, están al servicio del evangelio, del que dan testimonio³⁶¹, y del Cuerpo de Cristo que edifican³⁶². Todos también hacen percibir, a través de los gestos y de los «dones que ha dado Dios»³⁶³, una presencia personal, alguien que *habita*³⁶⁴ en nosotros, que es «testimonio»³⁶⁵, que «intercede»³⁶⁶, que se «une a nuestro espíritu»³⁶⁷ y «clama en nuestros corazones»³⁶⁸.

3) El Espíritu, fuente de la nueva vida

En formas muy variadas, la experiencia del Espíritu es en el fondo siempre la misma. A una existencia condenada y marcada ya por la muerte ha sucedido la vida. A la ley que nos tenía prisioneros en la vetustez de la letra sucede «la novedad del Espíritu»³⁶⁹; a la alianza de la letra que mata, sucede la alianza del Espíritu que vivifica³⁷⁰, al pecado que imponía la ley de la carne, sucede la ley del Espíritu y de la justicia³⁷¹, a la condenación que causaba en el pecador la «tribulación de la angustia»³⁷² y le hacía experimentar la ira divina, suceden la paz y el gozo del Espíritu³⁷³.

Esta vida nos es dada, y en el Espíritu no carecemos de ningún don³⁷⁴, pero se nos da en la lucha, porque en este mundo sólo tenemos «las armas»³⁷⁵ y las «primicias» del Espíritu³⁷⁶. El Espíritu nos llama al combate contra la carne. Con los indicativos que afirman su presencia se mezclan constantemente los imperativos que proclaman sus exigencias. «Si el Espíritu es nuestra vida, hemos de obrar de acuerdo con el Espíritu»³⁷⁷ y hay que transformar a los «seres de carne», que son niños pequeños en Cristo, en «hombres espirituales»³⁷⁸.

4) El Espíritu de la iglesia

La nueva creación nacida del Espíritu es la iglesia. Iglesia y Espíritu son inseparables. La experiencia del Espíritu se hace en la iglesia y da acceso al misterio de la iglesia. Los carismas son tanto más preciosos cuanto más eficazmente contribuyen a edificar la iglesia³⁷⁹ y a consagrar el templo de Dios³⁸⁰. El Espíritu, renovando sin cesar su acción y sus dones, trabaja constantemente por la unidad del Cuerpo de Cristo³⁹¹. Como Espíritu de comunión³⁸², que derrama en los corazones el don supremo de la caridad³⁸³, reúne a todos en su unidad³⁸⁴.

5) El Espíritu de Dios

«Un solo cuerpo y un solo Espíritu... Un solo Señor... Un solo Dios»³⁸⁵. El Espíritu une porque es el Espíritu de Dios, el Espíritu consagra³⁸⁶ porque es el espíritu del Dios santo. Toda acción del Espíritu consiste en darnos acceso a Dios, en ponernos en comunicación viva con Dios, en introducirnos en sus profundidades sagradas y

359. 1 Cor 12, 31.

360. 1 Cor 12, 31.

361. 1 Tes 1,5; 1 Cor 1, 5.

362. 1 Cor 12, 4-30.

363. 1 Cor 2, 12.

364. Rom 8, 11.

365. Rom 8, 16.

366. Rom 8, 26.

367. Rom 8, 16.

368. Gál 4, 6.

369. Rom 7, 6.

370. 2 Cor 3, 6.

371. Rom 7, 18.25; 8, 2.4.

372. Rom 2, 9.

373. 1 Tes 1, 6; Gál 5, 22.

374. 1 Cor 1, 7.

375. 2 Cor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 14.

376. Rom 8, 23.

377. Gál 5, 25; 6,9; Rom 8, 9.13; Ef 4, 30.

378. 1 Cor 3, 1.

379. 1 Cor 12, 7; 14, 4.

380. 1 Cor 3, 16; Ef 2, 22.

381. 1 Cor 12, 13.

382. Ef 4, 3; Flp 2, 1.

383. 1 Cor 13; 2 Cor 6, 6; Gál 5, 22; Rom 5, 5.

384. Ef 4, 4.

385. Cf. O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, Paris 1948.

386. 2 Cor 1, 22.

en comunicarnos los «secretos de Dios»³⁸⁷. En el Espíritu conocemos a Cristo y confesamos que: Jesús es el Señor³⁸⁸, oramos a Dios³⁸⁹ y le llamamos por su nombre: Padre³⁹⁰.

Desde el momento que poseemos el Espíritu, no hemos de temer a nada ni a nadie, porque Dios se nos ha dado y nosotros vivimos en él.

12. Trinidad

Hemos visto cómo la revelación nos muestra y presenta a las tres personas de la trinidad: El Padre, el Hijo y el Espíritu santo. Las tres son divinas y las tres son personas. A lo largo de veinte siglos, la iglesia ha profundizado y ha tratado de vivir mejor o peor esta revelación sensacional de Dios, que precisamente por ser tan extraordinaria ha planteado no pocos problemas, a nivel de pensamiento, ya que este misterio rompe todos los cuadros mentales a que la historia de las religiones nos tenía acostumbrados, y también a nivel de vida, pues la trinidad le plantea al hombre la necesidad radical de abrirse y compartir a pesar de todas sus tendencias a replegarse sobre sí mismo por miedo o por egoísmo.

Ha sido una tarea difícil la que ha tenido la teología y también la iglesia para asimilar y digerir este sensacional misterio de lo que se ha llamado *trinidad*. El espíritu humano se encuentra aquí enfrentado a una realidad que le es completamente extraña y respecto a la cual no tiene ninguna referencia en sus experiencias intelectuales y vitales. Incluso se presenta como un desafío frontal a todo lo que el hombre conocía respecto a Dios hasta el momento en que aparece Cristo.

El resplandor de la trinidad es tan deslumbrador que la mirada del hombre no puede fijarse en él, como nos recuerda la leyenda agustiniana del niño tratando de vaciar el mar en un hoyo de la playa.

Para profundizar el misterio de la trinidad el cristiano no ha contado sino con los datos que aparecen en el nuevo testamento sobre el particular, muy complejos todos ellos y sometidos desde hace unos años a una crítica exegética demoledora. Sin embargo, el problema no es de ahora. Ya al principio los primeros cristianos y las primeras teologías se vieron en la necesidad de avanzar por este terreno como a tientas, relacionando unos textos escriturísticos con otros, reflexionando sobre ellos y sirviéndose del utillaje intelectual que ofrecía el

387. 1 Cor 2, 10.

388. 1 Cor 12, 3.

389. Rom 8, 26.

390. Rom 8, 15; Gál 4, 6.

pensamiento grecorromano para hacer una síntesis del misterio. Poco a poco, por medio de una especie de balbuceo inicial, se empiezan a formular conceptos más o menos precisos que sirven a los primeros cristianos para expresar este formidable misterio de lo que se ha llamado la trinidad.

Hay que partir del hecho de que la base misma de la fe cristiana es sencillamente que no hay más que *un Dios*. Esta idea llena todo el antiguo testamento y constituye la fe inquebrantable del mundo judeocristiano. Al lado del Dios único, el nuevo testamento nos manifiesta la existencia del Hijo, que es también Dios, y del Espíritu, que lo es igualmente. El primer paso que hay que dar, tratando de unir estas dos afirmaciones, es el de afirmar que es cierto que no hay más que un Dios, en la medida en que el Dios único posee, en exclusiva, la divinidad en su sentido original y primero. Y este Dios es el Padre. Pero el Hijo y el Espíritu son realmente Dios, en la medida en que poseen realmente la divinidad, pero de forma derivada, y, por decirlo, así, secundaria. No se comprende cómo la teología hubiera podido formular al principio la cuestión en otros términos. Y esto es precisamente lo que hacen los primeros teólogos que se atreven a enfrentarse con el problema. Y de ahí proceden las dificultades que encontrarán al fijarse en aquellos textos escriturísticos en que el Hijo aparece como inferior al Padre, que es la fuente, por proceder de él, lo mismo que el Espíritu santo.

Estas dificultades se aumentan por la interferencia de los sistemas filosóficos de la época, especialmente el emanacionismo de origen platónico. Contra Arrio, que sostenía que el Verbo posee simplemente una naturaleza divina secundaria y participada en virtud de una libre decisión del Padre en la creación y en la encarnación (*talia*), el concilio de Nicea (s. IV) sancionó el principio de que el Verbo posee la misma naturaleza divina del Padre desde toda la eternidad. Se define así la «consustancialidad» (*omousios*) del Padre y del Hijo, al mismo tiempo que su idéntica dignidad y su idéntica eternidad. Lo contrario se consideró infiel al contexto bíblico e incompatible con la divinidad del Verbo. Pero esta expresión de «consustancialidad» encontró a su vez dificultades en ser aceptada. Decir que el Hijo tenía la misma *ousía* que el Padre ¿no significaba confundirlo con él? La cuestión teológica se iba complicando a base de cuestiones de vocabulario. La palabra *ousía* podía designar tanto la naturaleza, como la persona. Hubo necesidad de especificarla en el sentido de la naturaleza y diferenciarla con otro término, la *hipóstasis*, para designar la persona. Una cosa es preguntar qué es, y otra quién es.

Ciertos espíritus superficiales podrán creer que se trataba de una simple discusión de palabras. Pero los padres de la iglesia no se

engañaban. Veían claramente la gravedad que encerraban estas discusiones y las consecuencias fatales que implicaba un error en esta materia. Si el Hijo no es real y efectivamente Dios, decía san Basilio, la naturaleza humana no puede ser divinizada por su encarnación, la vida divina no puede ser comunicada en el bautismo y, consiguientemente, toda la existencia cristiana se ve comprometida. El recién nacido es bautizado en nombre de las tres personas divinas. Ese pequeño ser de carne y hueso es sumergido en plena vida trinitaria. Y toda su eternidad no será más que un desarrollo de esa gracia primera. La divinidad del Verbo, es, pues, la piedra angular sobre la que se apoya la vida del cristiano y fuera de ella todo se derrumba en el cristianismo. De ahí la necesidad de llegar a una formulación correcta del misterio trinitario.

Dentro de esta perspectiva se formuló en Nicea la afirmación fundamental de la perfecta unidad de naturaleza entre el Padre y el Hijo, al mismo tiempo que su distinción personal. El concilio de Constantinopla, en el 381, extendió la afirmación al Espíritu santo. Pero esta afirmación dejaba abierta la dificultad hecha a la consubstancialidad. Si todo, absolutamente todo, es común al Padre, al Hijo y al Espíritu santo, ¿en qué consisten las diferencias formales entre ellos y lo que les especifica como personas? Ahora bien, al situarse en esta perspectiva, resultaba claro que, por una extraña paradoja, lo único propio de cada persona no era algo absoluto, necesariamente común a las tres, sino *su relación* con los otros. El Padre no existe más que en relación con el Hijo y viceversa, y el Espíritu santo en su relación con el Padre y el Hijo. Y al mismo tiempo se manifestaba claramente la razón de su *coexistencia* eterna. Si el Padre no existe más que en relación con el Hijo, coexiste necesaria y eternamente con el Hijo y el Hijo con el Padre. Y lo mismo podemos decir del Espíritu santo. Entre las tres personas hay una total interdependencia y una perfecta reciprocidad. Esta es la última palabra de lo que se puede decir sobre un misterio que sigue siendo inefable y que se nos ha transmitido desde entonces en los símbolos apostólico y niceno-constantinopolitano.

Esto no obstante, los teólogos han intentado profundizar en el misterio por diversos caminos, siempre deficientes, pero que nos pueden ayudar a iluminar ciertos aspectos del mismo. San Agustín propone una explicación psicológica del misterio de la trinidad. Explica las procesiones del Verbo y del Espíritu a base de la generación intelectual (concepto mental) y del amor (suspiro). Esto da muy bien a entender el carácter espiritual de la generación del Hijo y de la procesión divina del Espíritu, al mismo tiempo que la unidad de Dios dentro de la trinidad. Lo que no nos permite ver esta analogía psicológica es que estas operaciones puedan dar lugar a personas

diferentes dentro de la divinidad. Y además el pensamiento y el amor son en realidad comunes a las tres personas divinas. Así se explica que la teología oriental se haya manifestado siempre hostil a esta analogía. El oriente cristiano es más personalista y dinámico, mientras que occidente es más esencialista y estático. La teología oriental pone sobre todo de relieve las relaciones interpersonales de la trinidad en un clima esencialmente dinámico, lo que se llamará *perijoresis* o corro trinitario. Las personas viven dándose el uno al otro en una entrega interminable y total. La teología occidental ha insistido sobre todo en la compenetración esencial de uno en otro, por cuanto uno descansa absolutamente en el otro identificándose substancialmente con él, lo que se expresará con la palabra *circuminsesio*.

Ricardo de San Víctor dice que Dios es el *amor*. Y el amor supone dualidad de personas. Ahí, según él, está contenida la esencia de la concepción bíblica del amor. Dios es esencialmente comunidad interpersonal. Más que físicamente, la trinidad hay que explicarla a base de un amor interpersonal entre el Padre y el Hijo, cuyo resultado es el Espíritu santo. La teología victoriana tiene la ventaja de acentuar la unión que existe en la trinidad entre las personas. Se acerca más a la tradición oriental que a san Agustín.

Santo Tomás intentará unificar las dos tendencias teológicas, demostrando cómo se complementan entre sí, en cuanto unos insisten más en la unidad de naturaleza y otros en la distinción de personas.

La doctrina de la trinidad no goza de una importancia especial en la historia de la teología occidental. En la vida de las iglesias y en la comprensión de los creyentes parece ya bastante difícil hablar de «Dios» como tal de modo sincero.

¿Por qué se convirtió la doctrina de la trinidad en especulación aislada y mera declaración de la dogmática en la tradición a partir de la edad media? K. Rahner ha llamado la atención sobre el hecho de que desde el desplazamiento de las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Suma* de Tomás de Aquino, se introdujo una trascendental distinción en la doctrina sobre Dios, o sea, la distinción y ordenación, que todavía hoy se considera indiscutible en lo que respecta a los tratados *de Deo uno* y luego *de Deo trino*. Esta separación y ordenación era de tendencia apologética. Siguiendo a Tomás, se empezaba con la cuestión: «An Deus sit?» (¿Existe Dios?), probando aquí con la ayuda de la luz natural, de la razón humana y de las pruebas cosmológicas que hay un Dios y que es solamente uno. Sirviéndose del mismo método se llegaba a la conclusión de las propiedades metafísicas, no humanas, de la esencia divina. Este conocimiento se supeditaba a la teología natural. Sólo después se llegaba a la presentación de la esencia interna de Dios, valiéndose de la luz sobrenatural de la gracia, así teníamos acceso a la teología cristiana, a la teología salvífica, al conocimiento salvador de Dios.

En el primer tratado se hablaba de las propiedades metafísicas de Dios en sí, en el segundo de las relaciones histórico-salvíficas de Dios con nosotros. La gran teología griega de los capadocios es cierto que entendía toda la teología como doctrina sobre la trinidad. Pero distinguía entre «trinidad immanente» y «trinidad económico-salvífica», diferenciando, a su modo, entre la esencia íntima de Dios y la historia de la salvación, como entre arquetipo y copia, idea y manifestación.

K. Rahner ha afirmado que ambas distinciones son inadecuadas y que habría que decir: 1) La trinidad es la esencia de Dios y la esencia de Dios es la trinidad 2) La trinidad «económica» es la immanente y la immanente es la económica.

«Dios se comporta con nosotros trinitariamente, y justamente este comportamiento trinitario — libre e indebido — para nosotros no es sólo una imagen o una analogía con la trinidad immanente, sino ella misma, bien que libre y comunicada por gracia»³⁹¹.

Algunos teólogos actuales tratan de relativizar el misterio de la trinidad. Es consecuencia de su postura acerca de la divinidad de Jesús y de la personalidad del Espíritu santo.

«El dogma de la trinidad (el término se acuñó en el siglo III y la doctrina recibió su formulación clásica en el siglo IV) representa para unos el *misterio central* del cristianismo y para otros una *especulación helenística* ajena a la Escritura y rechazable. La fiesta de la trinidad fue introducida en el siglo XIV. De hecho, lo mismo en las iglesias católicas que protestantes, se predica muy pocas veces de la trinidad. Pero ¿no cabe otra alternativa?

En los Hechos de los apóstoles se dice que «Esteban, lleno del Espíritu santo, fijó la mirada en el cielo, vio la gloria de Dios y a Jesús de pie a la derecha de Dios, y dijo: Veo el cielo abierto y al Hijo del hombre de pie a la derecha de Dios»³⁹². Por consiguiente aquí se habla del Padre, del Hijo y del Espíritu santo. El apóstol Pablo fue el primer teólogo cristiano que reflexionó con rigor sobre la naturaleza y acción del Espíritu y precisó la relación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. Pablo, si bien distingue claramente a Dios y al Jesús glorificado en cuanto «personas», en lo tocante a la acción los contempla unidos: Dios realiza la salvación por Jesús en el Espíritu.

Los intentos de interpretación basados en categorías helenísticas y las consiguientes formulaciones dogmáticas de dicha relación ya no nos sirven en la actualidad. Como todas las fórmulas, están condicionadas por la época y no coinciden sin más con el aserto bíblico básico. Lo cual no basta para rechazarlas irreflexivamente. Pero tampoco hay que repetir las acriticamente. Lo que hay que hacer es interpretarlas diferenciadamente para nuestro tiempo a la luz del nuevo testamento³⁹³.

Sin embargo, es un hecho que la existencia de las fórmulas trinitarias se remonta a los primeros años del cristianismo. A pesar de las dificultades que entrañaban en un contexto radicalmente mono-teísta como el judío. «Id pues, dice Jesús a sus discípulos, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu santo»³⁹⁴.

391. K. Rahner, *Advertencias sobre el tratado dogmático «De trinitate»*, en *Escritos de teología* V, 127; cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca 1977, 334-339.

392. Hech 6, 11; 6, 8.15; 7, 1-60; cf. F. Bourassa, *Questions de théologie trinitaire*, Roma 1970; Varios, *La trinidad en la Biblia. Cristo revelador del Padre y emisor del Espíritu santo en el nuevo testamento*, Salamanca 1973; H. Muehlen, *El concepto de Dios, en Trinidad ¿mito o misterio?*, Salamanca 1973; J. Daniélou, *La trinidad y el misterio de la existencia*, Madrid 1969; A. Brunner, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Mysterium*, Einsiedeln 1976; J. M. Lera, *Y se hizo hombre. La economía trinitaria en las catequesis de Teodoro de Mopsuestia*, Bilbao 1977.

393. H. Küng, o. c., 950-955; Id., *Ser cristiano*, 600-607.

394. Mt 28, 19.

Este carácter trinitario se manifiesta en las fórmulas bautismales y las doxologías apostólicas tan frecuentes en las cartas de Pablo y cuya expresión actual se conserva en el «gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu santo» y en su forma más larga, tal como se recita en la eucaristía.

La yuxtaposición de Dios Padre y de Cristo en el seno de un formulario que pretende expresar su acción en favor de los hombres, la coordinación del Padre, del Hijo y del Espíritu en la obra de la salvación, parecen haber sido categorías del pensamiento cristiano mucho antes de la redacción por escrito del nuevo testamento. Efectivamente, estas fórmulas surgieron en el seno de contextos muy variados. Es una hipótesis gratuita suponer en cada uno de los casos la necesidad de un enfrentamiento con el paganismo. En realidad, el mayor número de fórmulas manifiesta por su nacimiento un trasfondo judío. Testimonio de ello es la fórmula: «Bendito sea Dios, el Padre de Nuestro Señor Jesucristo», que debe su estructura a la bendición judía. Por lo que se refiere a la fórmula: «Dios, que ha resucitado de los muertos a Nuestro Señor Jesucristo» adapta al acontecimiento de la revelación cristiana un esquema judío. El estudio de los textos del nuevo testamento no invita a una reducción de los formularios «bipartitos y tripartitos» al solo formulario cristológico. Los formularios coexisten desde su origen. El acontecimiento Cristo queda desprovisto de sentido si no se inserta en un contexto más comprensivo. A los cristianos no les faltaban razones para confesar su fe en Dios Padre. En efecto, esta es la doctrina central del judaísmo y, desde su origen, la iglesia tuvo el convencimiento de que ella no solamente era la heredera de las promesas hechas a Israel, sino también de su fe. Esta fe en Dios Padre es, por otra parte, uno de los temas de la predicación de Jesús. En cuanto a la fe en el Espíritu santo, se afirma ya en los comienzos mismos de la iglesia. El discurso de Pedro en pentecostés, que nos refieren los Hechos, demuestra que la fe en la resurrección de Jesús no podía separarse de la realización de las promesas mesiánicas: el don del Espíritu. Los cristianos de la iglesia primitiva tenían conciencia de estar bajo el movimiento del espíritu; conocían la necesidad de este don, ya que según ellos nadie podía confesar el señorío de Jesús a no ser en el Espíritu.

Era natural que el kerygma y por consiguiente su resumen, la confesión de fe, pusiera en evidencia el dato cristológico. Este subrayaba la originalidad del cristianismo respecto al judaísmo. Pero, sin embargo, se presupone el contexto doctrinal de este último. La espontaneidad con que el pensamiento cristiano primitivo se acomodó a los esquemas binitarios y trinitarios es un buen testimonio de la presencia de este contexto bíblico. El acontecimiento de Cristo se expresa con vigor en el kerygma, ya que en Cristo se ha realizado la revelación plena y es Cristo el que da un sentido inesperado a la fe judía en Dios y a la esperanza mesiánica del Espíritu. El acontecimiento de Cristo, prescindiendo del contexto de la esperanza israelita, pierde su sentido. Los esquemas binitarios y trinitarios se explican por la preocupación que sentían las comunidades cristianas primitivas de no introducir una ruptura en los designios de Dios que atestiguaba el antiguo testamento. La «simbólica trinitaria» no es un dato añadido al acontecimiento de Cristo, sino que está implicada en ese acontecimiento una vez que éste está vinculado a la fe y a la esperanza del pueblo judío. Las necesidades de la catequesis y de la liturgia conducirán a una explicación de las fórmulas primitivas. Los esquemas trinitarios, convertidos en confesiones de fe, demostrarán que eran el medio más adecuado para transmitir el acontecimiento de Cristo, articulándolo al conjunto de los designios de Dios tal como se revelan en la Biblia.

La «sinbólica trinitaria» pone en evidencia, por medio de fórmulas lapidarias, lo que constituye la estructura de la revelación: el Padre, que se revela en la humanidad de Jesús y que nos concede el don mesiánico del Espíritu. De esta forma la hechura trinitaria del «símbolo» actual de los apóstoles, en vez de renegar de la originalidad de Jesús, la pone de relieve³⁹⁵.

Volviendo a los conceptos de Nicea-Calcedonia, el mismo Jesús, que vive y se realiza como humano (*ousia* de este mundo), es la verdad del ser divino (*ousia* del Padre). Confesamos que Jesús es hombre, y, como humanos, podemos encontrarle en el recuerdo de su historia, en su vida y su camino. Pero en esa misma historia hallamos que se expresa Dios. Por eso, Jesús es hierofánico: el resplandor de Dios le transfigura de tal forma que al mirarle descubrimos de verdad al Padre. Finalmente, en la experiencia de Jesús, interpretada de manera radical en su apertura al Padre, se desvela el sentido de la vida y del encuentro de Dios que es Espíritu³⁹⁶.

Creemos personalmente que en este momento es necesaria una reconceptualización del misterio cristiano de la trinidad, que recogiendo lo mejor de la tradición cristiana a este respecto, sepa expresarlo con un lenguaje adaptado al hombre moderno.

Para eso parece imprescindible ir más allá de las fórmulas que se han ido elaborando a lo largo de veinte siglos en la trasmisión del misterio trinitario, para quedarnos con la realidad sensacional que hay detrás de ellas.

Todas las discusiones de los primeros siglos en torno a la naturaleza y la persona en Dios pueden hoy reformularse de un modo más depurado y simple al mismo tiempo: ¿Qué es Dios en realidad de verdad? ¿Quiénes son el Padre, el Hijo y el Espíritu santo? el *qué* y el *quién* de Dios es algo que está más allá de cualquier presentación helenística del problema, y que, por otra parte, no nos deja escapatoria. ¿Qué es Jesús? ¿Un simple hombre? ¿O es Dios y ha existido siempre en cuanto Dios? ¿Quién es? ¿El mismo que es Dios es también hombre? ¿O son dos personas diferentes más o menos relacionadas entre sí?

La doctrina de las dos naturalezas ha intentado en la cristología no únicamente separar limpiamente ambas naturalezas: divina y humana, sino al mismo tiempo, mantener y pensar su unidad en la persona de Cristo. Ha puesto en relación mutua a ambas naturalezas en la «unio personalis» (unión personal), relaciones, por cierto, que no debían valer en abstracto para la conexión de divinidad y humanidad, creador y creatura, sino única y exclusivamente, de modo concreto, para el hombre-Dios, Cristo. Originariamente la naturaleza divina es idéntica con la persona de Cristo, en cuanto que ésta es la segunda persona de la trinidad, el eterno Hijo de Dios. Es decir, la naturaleza divina actúa en Cristo no como naturaleza, sino como persona. La segunda persona de la trinidad es el centro formante de la persona en Cristo hombre-Dios. La naturaleza humana, por el

contrario, no es originariamente idéntica con la persona de Cristo, sino que es asumida por la persona divina del Hijo de Dios mediante su encarnación. La naturaleza divina se muestra en Cristo hipostáticamente como persona, mientras que la naturaleza humana lo hace ahipostáticamente (¿personalidad psicológica?) como existencia concreta de esta persona divina. Mas si el centro formador personal en Cristo es de naturaleza divina, en tal caso, ¿puede decirse de la persona total humano-divina de Cristo que padeció y murió en el abandono por parte de Dios? La teología escolástica ha preguntado con lógica implacable si se puede aplicar, por razón de la unidad de ambas naturalezas en la persona de Cristo, los predicados de la naturaleza divina a la humana y los de ésta a la naturaleza divina.

Estas cuestiones se trataban en la doctrina de la *communicatio idiomatum*. Se mantuvo que no había una comunicación de idiomas (predicados de la naturaleza humana o divina) en abstracto, es decir, prescindiendo de la persona de Cristo. O sea, que sólo ha de haber una comunicación de idiomas en concreto. O sea, se puede decir: Cristo, el Hijo de Dios, padeció y murió. Las propiedades humanas de la pasión y muerte se pueden decir de toda la persona de Cristo, sirviéndose de la categoría de la *communicatio idiomatum*. No se puede, por tanto, decir la naturaleza divina es pasible y mortal, sino únicamente, por consiguiente, la persona de Cristo es mortal. No se puede decir, por ende, el cuerpo de Cristo en persona es omnipresente³⁹⁷.

¿Qué es el Espíritu Santo? ¿Es simplemente la fuerza de Dios? ¿O es alguien distinto como persona del Padre y del Hijo? Y en ese caso, ¿quién es? ¿otro tú? ¿una persona extraña al yo, y al tú de Dios? ¿o el nosotros interpersonal formado por el Padre y el Hijo como dijimos antes?

La teología agustiniano-tomista puso de relieve además del qué y el quién en Dios otro elemento significativo para profundizar en el misterio de la trinidad: el darse, o sea, el existir para los otros («esse ad») frente al existir en sí mismo («esse in»), típico de las creaturas que existen en sí mismas y sólo después se dan a los otros como una contingencia que podría no haberse dado. En Dios el darse unos a otros es consubstancial. Las personas divinas no existen en sí mismas, sino que existen para darse y dándose. Ni por un instante podrían reservarse lo más mínimo para sí. Son un puro darse para siempre y para todo: la quintaesencia del amor.

Pascal, un gran matemático y teólogo al mismo tiempo, comparaba el dinamismo intratrinitario con un juego en que unos a otros se tiraran la pelota con un movimiento infinitamente rápido, con lo que la pelota estaría al mismo tiempo en las manos de todos, con la única condición de que ninguno retuviera la pelota ni por un instante. Gracias a ese darse consubstancial el yo (Padre) y el tú (Hijo) en Dios, a pesar de ser dos personas realmente distintas, son un solo Dios. El ideal de todo matrimonio, como se dice en el Génesis, y de toda

395. X. Pikaza, *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios*, Salamanca 1981, 323.

396. *Ibid.* Cf. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969.

397. J. Moltmann, *o. c.*, 326-328.

comunidad, por ejemplo, la comunidad cristiana que se describe en los Hechos de los apóstoles, es llegar a formar *un solo ser* y este ideal se realiza únicamente en Dios, gracias al misterio de la trinidad.

Esto y únicamente esto puede explicar la original personalidad del Espíritu santo. En Dios hay tres personas realmente distintas, pero no hay tercera persona. La primera del singular, el yo, es el que habla y toma la iniciativa. La segunda, el tú, es con quien se habla y responde. La tercera sería la persona de quien se habla porque no está presente. Pero estar ausente es una degradación del tú y es signo de la precariedad de las relaciones entre el yo y el tú humanos, para quienes darse no es consubstancial, sino contingente. Pero en Dios no puede ocurrir esto. El darse en las personas divinas es consubstancial y absoluto.

Entonces, ¿quién es el Espíritu santo, si no es ni la primera, ni la segunda, ni la tercera persona del singular? Pues es, ni más ni menos, la primera persona del plural, el nosotros que resulta del único yo y tú que se dan mutuamente el uno al otro para siempre y para todo, los únicos cuya esencia es compartir el mismo ser. De ahí que el Espíritu santo sea el único nosotros consubstancial que existe en sí mismo. Todos los demás son contingentes y no tienen más realidad substantiva que la de los yos y tú que lo integran. Por eso toda comunidad humana es precaria y contingente. Cuando decimos que en Dios el hombre toca fondo y encuentra la plenitud de su ser, lo que estamos afirmando es que la nostalgia de amor verdadero que Dios al crearnos ha puesto en nuestros corazones y viene de él, no se realizará plenamente sino cuando nos incorporemos al final de nuestra vida en la trinidad. Esta explicación personalista y comunitaria de Dios es quizás la mejor para transmitir hoy la revelación de Dios a través de Jesucristo y en el Espíritu santo.

13. *Trasmisión eclesial*

A medida que los primeros cristianos van tomando conciencia de que se retrasa la vuelta de Cristo y, por consiguiente, el reino de Dios, se hacen a la idea de que hay que esperar y se organizan de un modo cada vez más complejo para transmitir el hecho trascendental de la resurrección de Cristo y para ayudar a los fieles a vivir de acuerdo con este hecho en espera del final de los tiempos. De esta manera la iglesia se ha ido enriqueciendo y haciendo cada vez más compleja, aunque es evidente que con el tiempo ha ido incorporando elementos socioculturales ajenos al evangelio, que, aunque no han logrado nunca desvirtuarlo fundamentalmente, sí han podido en ciertas ocasiones ocultar algunos valores cristianos. Lo que ha obligado a la iglesia a purificar-

se periódicamente, como ha ocurrido en el concilio Vaticano II, con el fin de tirar así lastre por la borda.

Dentro de la comunidad eclesial, la eucaristía, desde el principio, ha ocupado un puesto decisivo en la trasmisión del hecho de la resurrección de Cristo. De ahí la importancia que ha tenido siempre en la iglesia la eucaristía dominical.

La misa no es un rito más, ni una oración cualquiera. La eucaristía recuerda aquel domingo («dies Domini» = día del Señor), el primer día de la semana, el tercero después de la muerte de Jesús, en que Cristo resucita y los discípulos constatan que vive. Sin este hecho el cristianismo no existiría. Así de categórico. Por eso a partir de aquel día los cristianos han sentido la necesidad existencial de reunirse para recordar aquel hecho decisivo en la historia del cristianismo y de la humanidad, para hacerlo presente y para transmitirlo en cadena ininterrumpida de generación en generación.

A pesar de las diferencias, a veces profundas, entre exegetas católicos y protestantes sobre la eucaristía y la presencia real de Cristo, todos están de acuerdo en reconocer que la presencia del Señor entre los suyos constituía lo esencial de la fe y la experiencia eucarística en las comunidades cristianas primitivas³⁹⁸.

La eucaristía es la «cena del Señor», en que Jesús se hace presente a la comunidad reunida alrededor de la mesa. Esta fe y esta experiencia quedan patentes en el relato de los discípulos de Emaús, que éstos se sienten plétóricos con la presencia del Señor a quien reconocen «al partir el pan»³⁹⁹. La presencia está por el momento velada, pero incluye una promesa de plenitud y suscita el deseo de la venida del Señor: «¡maranata!»⁴⁰⁰.

La fórmula de la consagración pone de relieve el carácter personal de la presencia del Señor: «Esto es mi cuerpo». Para un semita el cuerpo es igual a persona. En Efesios 5, 28 se dice «los maridos deben amar a su mujer, como a su propio cuerpo. Amar a su mujer es amarse a sí mismo».

Cristo continúa presente en el mundo sirviéndose de «signos». «Muerto una vez por todas» a este mundo «vive para Dios»⁴⁰¹ y no es visible de un modo físico. Ha muerto y no es ya de este mundo. Ha resucitado y existe realmente, pero de otra manera. No forma parte de la trama de nuestra existencia terrestre. Se hace visible en el mundo como si no estuviese en el mundo, gracias a unos símbolos que significan su presencia entre nosotros.

398. TWNT III, 736-738.

399. Lc 24, 35.

400. 1 Cor 16, 22; Did 10, 6.

401. Rom 6, 10.

Al utilizar las realidades de este mundo: el pan y el vino, para significar sacramentalmente su presencia entre nosotros dentro de la comunidad, Cristo no violenta estas realidades terrestres, no las contradice en su realidad fundamental. La escatología no destruye las realidades penúltimas. El Señor resucitado no irrumpe en el mundo rompiendo los cristales de las ventanas y dejando sin contenido las realidades terrestres, como en el caso del pan y el vino, porque la escatología constituye la realidad profunda, el trasfondo último y trascendental de este mundo.

El mundo creado se abre a Cristo por una especie de movimiento de interiorización que le permite superarse y llegar de alguna manera a su plenitud escatológica. Cuando lo escatológico irrumpe visiblemente en el mundo terrestre, entonces se produce el milagro. Pero, incluso el milagro no es una violación, sino una superación de las leyes de superficie, en virtud de una ley superior que constituye su plenitud.

La iglesia ha expresado por medio del término «transubstanciación» su manera de comprender la presencia de Cristo en la eucaristía. Durante varios siglos la iglesia se ha servido de la filosofía aristotélica para explicar la transubstanciación. Sin embargo, a pesar de que el concilio de Trento usó esta filosofía, la iglesia no ha vinculado nunca el dogma de la eucaristía a una determinada interpretación filosófica. Una cosa es el misterio y otra el intento racional de interpretarlo.

Hoy quizás la fe no gane nada siguiendo empleando la filosofía aristotélica en la interpretación del misterio eucarístico. El cristiano cultivado de hoy no es discípulo de Aristóteles y la palabra «substancia» tiene en la ciencia actual un sentido muy diferente al que se le daba en la filosofía aristotélica. El pan es un alimento y el vino una bebida. Decir que en la eucaristía no hay ni pan ni vino es una manera extraña de hablar, cuando sabemos que con ese pan podemos satisfacer nuestra hambre y con el vino uno puede llegar a emborracharse. No hay por qué oponer misterio cristiano y experiencia. La teología no debe poner en entredicho las realidades terrestres.

Lo mismo que el Espíritu transforma a los creyentes en el Cuerpo de Cristo, sin despojarlos de su identidad básica —Cristo vive en mí—⁴⁰² —«vosotros existís en Cristo»—⁴⁰³, del mismo modo, y por analogía, no se ve por qué el pan y el vino no se pueden transformar en el Cuerpo de Cristo, sin necesidad de perder su consistencia específica.

402. Gál 2, 20.
403. 1 Cor 1, 30.

Los valores humanos se hacen cristianos por la dimensión escatológica que les proporciona el Espíritu y sin embargo no dejan por ello de ser auténticamente humanos. Todo lo contrario, aunque esto produzca en ellos una especie de dolores de parto⁴⁰⁴. Gracias a los sacramentos, Cristo irrumpe en el mundo. Las realidades terrestres no dejan de ser ellas mismas al convertirse en signos eficaces de la presencia activa de Cristo. El agua del bautismo es verdadera agua y la palabra del apóstol es palabra de Dios⁴⁰⁵, sin dejar de ser palabra de un hombre. La iglesia es sacramento de Cristo, aunque sigue siendo una agrupación formada por hombres de carne y hueso⁴⁰⁶. Mejor que decir que en la eucaristía no hay substancia de pan, es afirmar que en realidad éste es el «verdadero» pan⁴⁰⁷.

Para imponerse a una realidad terrestre lo escatológico no tiene necesidad de despojarlo de su ser básico, precisamente porque es escatológico y trascendental, y por lo tanto de otro orden. Por eso mismo Dios, que es de otro mundo, ha podido hacerse hombre sin aniquilar al hombre, sino potenciándolo y llevándolo a su máxima expansión.

Dios viene a «cumplir» o plenificar las realidades de base empezando por Jesús, el Señor, que ha encontrado su plenitud en el Padre⁴⁰⁸.

Aunque el pan eucarístico satisface el hambre como otro pan cualquiera, es signo eficaz del Cuerpo de Cristo.

El término moderno de *transfinalización* aportaría una precisión necesaria al lenguaje tradicional con tal de que la trasfinalización eucarística no aparezca como algo exterior al pan meramente convencional, sino como la finalización escatológica del pan.

No podemos decir lo mismo de la palabra *transignificación*. Ciertamente existe una analogía entre el símbolo y el sacramento, pero la realidad es que Cristo está presente en la eucaristía porque quiere servirse de estos medios sensibles para venir a nuestro encuentro.

Tanto la teología escolástica de la transubstanciación, como la moderna teología de la transignificación no toman suficientemente en cuenta la dimensión escatológica de la eucaristía. Las dos teologías se quedan cortas. La aristotélica no tiene en cuenta lo que la eucaristía tiene de banquete sacrificial al actualizar y hacer presente la muerte y resurrección de Cristo. La teología de la transignificación descuida la

404. Rom 8, 22.

405. 1 Tim 2, 13.

406. Ef 1, 23; Col 2, 9.

407. Jn 6, 51.

408. Jn 10, 36.

permanencia de la presencia eucarística, como si el Señor sólo estuviera presente durante la celebración de la eucaristía.

Cierto que la presencia eucarística no es estática. Es una presencia de donación y está vinculada a los signos de la misa, pero el pan depositado en la mesa eclesial es de por sí un gesto de donación. La «conservación» de los alimentos perfeccionada con la moderna tecnología industrial puede ayudarnos a explicar la duración y permanencia de la presencia eucarística⁴⁰⁹.

La eucaristía es el centro de toda la vida cristiana. Gracias a la eucaristía se nos trasmite en cadena interrumpida el testimonio de los que constataron por sí mismos hace veinte siglos aquel hecho trascendental de la resurrección de Cristo que está en la base de la fe cristiana. Y gracias también a la eucaristía Cristo muerto y resucitado se hace presente en medio de nosotros iniciando en nosotros esa marcha a la plenitud del final de los tiempos que permitirá al mundo y a los hombres de todos los pueblos y de todas las épocas sobrevivir a la amenaza de la aniquilación por la muerte y adquirir la plenitud a que podemos llegar en cuanto criaturas limitadas.

De ahí la importancia que la eucaristía tiene para el cristiano como exigencia moral a partir del núcleo más profundo de su fe.

La celebración de la eucaristía dominical el «día del Señor» (dies Domini) se remonta a los orígenes del cristianismo y se ha practicado de un modo ininterrumpido hasta nuestros días. El concilio IV de Letrán, en el siglo XIII, impuso esta praxis a todos como precepto de la iglesia. En los últimos tiempos, el precepto dominical, junto con el sexto mandamiento, ha ocupado un puesto privilegiado en la reconciliación penitencial, hasta el punto de poderse afirmar que la mayoría de los que no comulgaban era por faltar a uno de estos mandamientos. Hoy estamos asistiendo a una profunda revisión de esta conciencia ético-religiosa.

a) *Sustitución de la presión por el convencimiento*

En este campo como en el resto de la moral, estamos viviendo una creciente sustitución de la presión exterior por el convencimiento interior. En realidad, el ideal sería suprimir en la iglesia latina el precepto dominical. Otras iglesias no lo tienen y siguen celebrando la eucaristía. En un clima de autonomía moral del mundo, como estamos viviendo, ir a misa simplemente porque está mandado resulta infantil e inmaduro. Algunos tienen miedo a que la supresión del

precepto dominical pueda provocar una desbandada en masa del pueblo de Dios en orden a la eucaristía. Es evidente que, si no se hace una oportuna concientización de los fieles en este sentido, puede ocurrir la desbandada como ha pasado en otros campos. Pero entonces lo habríamos sustituido la presión por el convencimiento, sino que habríamos acabado sencillamente con la eucaristía. Al niño pequeño la mamá tiene que obligarle a lavarse los dientes, pero cuando el niño se hace mayor no ha de dejar de lavarse los dientes. Tiene que seguir haciéndolo, pero ya no simplemente porque se lo manda su madre, sino porque tiene razones válidas que le hacen ver la necesidad de continuar con esa práctica de higiene. De extrínseco, el imperativo se hace intrínseco.

b) *Ambigüedad de la expresión «ir a misa cuando se tienen ganas»*

Hay, sin embargo, algunos moralistas y pastores que no están ayudando a hacer maduramente este paso del precepto dominical extrínseco a la exigencia intrínseca de la eucaristía. Una cosa es decir que a la eucaristía dominical nos hemos de acercar libres y responsablemente, sin presión de ninguna clase, y otra muy diferente que hemos de hacerlo sólo cuando tengamos ganas y nos apetezca. Las expresiones «ganas» o «apetecer» son en este sentido demasiado ambiguas. Si se entienden como exigencia consciente y responsable de todo el hombre en coherencia con su fe, son correctas. Pero la mayoría las usa en un sentido mucho más superficial y frívolo que se identifica frecuentemente con el capricho. En la vida, por libres que seamos, no podemos hacer las cosas sólo porque nos apetece. Aunque no tengamos ganas, hemos de estudiar, trabajar, ser generosos y comprometernos socialmente con los demás.

c) *Importancia vital de la eucaristía para el cristiano*

Como dice el concilio Vaticano II, «la liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza. Pues los trabajos apostólicos se ordenan a que, una vez hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, todos se reúnan, alaben a Dios en medio de la iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del Señor. Por su parte, la liturgia misma impulsa a los fieles a que, saciados con los sacramentos pascales, sean concordes en la piedad; ruega a Dios que conserven en su vida lo que recibieron en la fe; y la renovación de la alianza del Señor con los

409. F. X. Durrwell, *La eucaristía, Sacramento pascual*, Salamanca 1982.

hombres en la eucaristía enciende y arrastra a los fieles a la apremiante caridad de Cristo. Por tanto, de la liturgia, sobre todo de la eucaristía, mana hacia nosotros la gracia como de una fuente y se obtiene con la máxima eficacia aquella santificación de los hombres en Cristo y aquella glorificación de Dios, a la cual las demás obras de la iglesia tienden como a su fin»⁴¹⁰.

Por eso desde el principio de la iglesia, los primeros cristianos de Jerusalén «con perseverancia escuchaban la enseñanza de los apóstoles, se reunían para la fracción del pan y la oración... alababan a Dios gozando de la estima general del pueblo»⁴¹¹. Desde entonces la iglesia nunca deja de reunirse para celebrar el misterio pascual: leyendo «cuanto a él se refiere en toda la escritura»⁴¹²; celebrando la eucaristía, en la cual se hace de nuevo presente la victoria y el triunfo de su muerte, y dando gracias al mismo tiempo «a Dios por el don inefable»⁴¹³, en Cristo Jesús «para alabar su gloria»⁴¹⁴ por la fuerza del Espíritu santo⁴¹⁵.

La eucaristía nos ha transmitido, en cadena ininterrumpida, el hecho trascendental en la historia de la muerte y resurrección de Cristo. Fue un verdadero terremoto existencial para la iglesia primitiva, sin el que no podemos entender nada de nada sobre la fundación del cristianismo. Sin entrar ahora en la exégesis pormenorizada de los relatos de la resurrección, que no es el caso, sin embargo hemos de admitir con toda sinceridad y simplicidad al mismo tiempo que no podemos ignorar este hecho histórico decisivo, que cambió el signo de la primera comunidad cristiana. Esta, después de la muerte de Jesús, había empezado a dispersarse, como vemos en Lc 24. Pero ocurre la resurrección de Cristo, el primer día de la semana, que luego con el tiempo se llamaría «día del Señor» (dies Domini = domingo), nombre que desplazará en las lenguas latinas al día del sol (Sonntag germánico), desarticulando extrañamente nuestra semana solar (luna, marte, mercurio, júpiter, venus), como prueba del impacto social que tuvo la resurrección de Cristo. Desde aquel primer histórico día de la semana los cristianos han sentido la necesidad vital — no sólo por precepto — de reunirse en nombre del Señor para transmitir en cadena el anuncio de la resurrección de Cristo.

410. Concilio Vaticano II, Constitución *Sacrosanctum concilium*, 10.

411. Hech 2, 41-47.

412. Lc 24, 27.

413. 2 Cor 9, 15.

414. Ef 1, 12.

415. Concilio de Trento, Decreto sobre la eucaristía (ed. Görresiana) 7, *Actorum Pars* 4, Freiburg B, 1916, 202.

Esta transmisión no es sólo un recuerdo o memorial del pasado. Es, misteriosamente, un presente comprometedor para nosotros. Personalmente, y también como grupo como humanidad, tenemos que resucitar con Cristo y transformarnos en él. La eucaristía nos compromete mucho más que la famosa tesis sobre Feuerbach a transformar el mundo y a nosotros con él. Desde la raíz de la conciencia moral cristiana, la eucaristía nos empuja irremediablemente a la glorificación final de las personas y del mundo⁴¹⁶.

El cristiano que se priva de la eucaristía habitualmente y como actitud de base la desvaloriza, se perjudica gravemente, y si lo hace consciente y libremente, peca, y no sólo peca, sino que compromete fundamentalmente su vocación cristiana.

d) *¿Sustitución del domingo por otro día cualquiera de la semana para la celebración de la eucaristía?*

Algunos, por motivos pastorales o simplemente por comodidad, afirman que en realidad da lo mismo un día cualquiera para la celebración semanal de la eucaristía. No estamos en absoluto de acuerdo con este parecer. Reconociendo que para muchos es imposible celebrar la eucaristía en domingo y que en casos está muy bien ofrecerles la oportunidad de vivirla en otros días de la semana, sin embargo, creemos que de por sí la eucaristía ha de celebrarse precisamente el domingo, el «día del Señor»; esto es: el primer día de la semana después del sábado, porque es el día concreto en que resucitó el Señor. Ni más ni menos que por eso. El problema no es accidental, como piensan algunos, sino esencial al cristianismo. La eucaristía no es un rito aséptico fuera de la historia, como pudo ser en el pasado el rito cósmico del pan y el vino o del cordero. Es más bien un hecho histórico. Y no podemos olvidar que el cristianismo, aunque asume ciertos valores cósmicos del pasado, más que algo, es alguien, más que un dogma, una moral o una liturgia, es una persona: Cristo, alguien que vivió, murió hace veinte siglos y que resucitó un día concreto. La celebración de este hecho es fundamental es fundamental para el cristiano y para el mundo. Renunciar a esta historicidad es reducir el cristianismo a una ética o a un rito fuera del tiempo. De ahí que la insistencia en celebrar la eucaristía precisamente el domingo o día del Señor sea tan decisiva para la moral cristiana⁴¹⁷.

416. D. J. Keefe, *Hacia una moralidad eucarística*: Pentecostés 11 (1973) 213-249.

417. A. Hortelano, *La iglesia del futuro*, Salamanca 1971; O. Cullmann, *La fe y el culto en la iglesia primitiva*, Madrid 1971.

El hecho de nuestra opción religiosa o antirreligiosa afecta decisivamente nuestro comportamiento moral. Es cierto que a lo largo de la historia ha habido religiones y movimientos filosóficos que han *tratado de separar religión y ética, como si fueran dos paralelas que no van a encontrarse nunca*. Pero son excepcionales. En realidad lo moral y lo religioso han estado siempre entremezclados y difícilmente podemos separarlos como quien corta algo con un cuchillo y lo divide en dos trozos.

La ética no es lo que todo el mundo hace —sería la peor de las dictaduras— ni lo que a la mayoría le conviene y se decide en un pacto social —sería un mero oportunismo contingente— sino lo que absolutamente hay que hacer porque responde a la verdad y a la dignidad de la persona humana en sí misma y en sociedad.

Ahora bien esto nos plantea el tema del ser. En realidad, como dice Cullmann, todo imperativo es indicativo. Tenemos que hacer y hacernos de acuerdo con nuestro ser. Por eso hemos de zambullirnos en el ser hasta tocar fondo.

En este sentido no es lo mismo para la ética que el ser sea en última instancia nada, algo o todo. Hace falta un mínimo de coherencia moral. No es lo mismo proclamar éticamente nuestro quehacer creyendo que en el fondo somos nada y nada más que nada, o afirmando que somos algo valioso en sí mismo, pero precario y llamado a desintegrarse en la nada, o algo valioso y precario al mismo tiempo, pero destinado a realizarse plenamente en el todo. Quien no quiera ver estas diferencias y pretenda tratar a todos con el mismo rasero, es que no se atreve a tocar fondo y a mirar sin miedo, y, por encima del algo en que estamos inmersos, la nada de donde venimos y el todo

hacia el que parece todos quieren llegar. Hay gente que tiene vértigo a la trascendencia y pretende instalarse en la vida cotidiana por miedo a perder el difícil equilibrio a que han llegado. Como las avestruces prefieren esconder la cabeza en la arena y no colocar el tornillo que les podía sujetar al único punto de apoyo trascendental que existe y es el todo. Pero antes o después tendrán que asomarse al abismo. Y entonces ¿qué pasará? ¿se hundirán en la desesperación? ¿o lograrán como los gusanos de seda horadar el capullo que los encierra en sí mismo para remontar el vuelo y subir hasta el cielo?

1. *Coherencia nihilista*

Hay ciertos momentos en que todos podemos sucumbir a la tentación nihilista. A veces se acumulan tantos males sobre nuestras cabezas que la vida nos llega a parecer absurda. Se diría que nada tiene sentido y que los hombres desfilan por el escenario del mundo como fantasmas espectrales. Ciertas imágenes de los campos de concentración nazis o de los gulags soviéticos, las filas interminables de niños hambrientos de Biafra o los cestos de basura de algunos hospitales de países llamados progresistas, llenos de fetos triturados por las técnicas abortistas más sofisticadas, nos hacen pensar en el absurdo de todo y en la posibilidad macabra de que nada ni nadie tiene valor en sí mismo y de que al fin de cuentas no existe nada que tenga valor. Nada de nada.

Nosotros pensamos que esto no es cierto. Que el mal existe no hay la menor duda. Pero no es una manifestación de la nada, sino la limitación del algo, que existe, que tiene valor en sí mismo y que para muchos está en proceso de evolución —difícil y dolorosa, pero real— hacia la plenitud en el todo, que es Dios.

El problema es saber cómo deben comportarse quienes piensan que todo es nada, si quieren de verdad ser coherentes con lo que creen. Porque lo que no se puede es jugar a nadaístas. Sería una inaceptable inmoralidad. Y esa es precisamente la impresión que a veces pueden dar los nihilistas. Ciertos ácratas radicales juegan al nihilismo, pero sobreviven como parásitos improductivos e incoherentes de la sociedad.

Sin embargo, no todos son así. Dostoiévski nos pinta algunas situaciones y algunos tipos nihilistas que nos ponen la carne de gallina. Y Nietzsche, en su segunda época, cuando su equilibrio psicológico dejaba mucho que desear, llega a afirmaciones metafísicamente demoledoras. Nada de extraño que acabara en el suicidio y que magnificara la libertad de morir como acto supremo de coherencia.

Se puede y se debe reaccionar contra el nihilismo. Es la peor de las calamidades que pueden azotar a la humanidad, pero cuando los ácratas coherentes consigo mismos nos dicen con uno de los personajes de Dostoiévski que «nos devuelvan la entrada, porque el espectáculo de la vida no merece la pena» o con Neruda: «paren el mundo porque me bajo», nos descubrimos con respeto y dolor ante esos hombres especialmente sensibles al mal del mundo y que un buen día se encuentran sin reservas para ir tirando afanosamente del carro. Con Sartre sentimos la náusea metafísica de ser nada.

2. *Coherencia antropoteísta*

Los antropoteístas niegan la existencia de Dios, pero intentan recuperar lo divino de Dios para divinizar al hombre. Gracias a esa operación el hombre puede llegar a ser él mismo en su dimensión trascendental, sin alienarse en realidades ajenas a él. Por eso los antropoteístas no renuncian a la moral. Todo lo contrario. Sustituyen la religión por la ética. Sólo que esta ética dejará de ser heterónoma para hacerse autónoma y no religiosa.

Ya Helvetius pensaba así y después de él todos los antropoteístas. Para Helvetius «la única religión verdadera es la ética, que regula la felicidad del hombre, y, por tanto, es una creación social muy importante. Una religión así tendría que ser tolerante, benigna, humana; sus ceremonias carecerían de los tonos tristes y sombríos y mediante espectáculos fastuosos y fiestas alegres despertarían en los hombres impulsos hacia el bienestar general. Los fundamentos únicos de tal religión universal serían los axiomas eternos e incommovibles que se podrían demostrar con el mismo rigor que los axiomas geométricos y deducir de la naturaleza del hombre y de las cosas¹. De acuerdo con esta norma, todas las religiones conocidas son falsas y contraproducentes; sus cultos pretendieron ahogar a los mejores impulsos de los hombres, sus dogmas obstaculizaron el desarrollo de la razón y contrarrestaron la verdadera educación del carácter. La religión de los filósofos busca una moral sana y superior e indudablemente, con el tiempo, será la religión de todo el mundo».

Helvetius todavía cree en una religión «verdadera». Ahora bien, lo que, atendiendo al contenido define como religión «verdadera» carece de todas las notas propias de las religiones efectivas².

1. C. A. Helvetius, *Vom Menschen, von dessen Geisteskräften und von der Erziehung desselben*, Brestau 1774, 63-80.

2. J. Matthes, *Introducción a la sociología de la religión*, Madrid 1971, 53-54; cf. F.

Los antropoteístas no creen en Dios, pero creen en el hombre y en el mundo. Lo que ocurre es que para afirmar al hombre como algo es necesario relacionarlo de alguna manera con el todo, porque un algo en sí mismo queda colgado en el aire, desatornillado metafísicamente, y últimamente destinado a la nada.

A menos de quedar el ateo suprimido como hombre —es decir sin horizontes ni recursos, en el plano del propio pensar y del propio querer— no llega a arrancar de sí la idea velada (la afirmación oscura) del todo, cuya ambigüedad no obsta para descubrir en él cierta plenitud inagotable y también asequible; un todo que, por lo mismo, vierte en nosotros esperanza y con ella luz y fuerza para la acción. Sin embargo, el ateo no ve ni acepta que ese todo se identifique en realidad con alguien diverso del mundo y de nosotros; con un tú irreductible, no vinculado por necesidad alguna, con el otro, que en su alteridad es origen absoluto de los bienes y recursos humanos. La trascendencia absoluta se interpreta aquí como negación de la única trascendencia real. Esta última, la real y decisiva, vendría a ser el puro trascendente humano, siempre relativo y parcial, pero fuente efectiva de progreso ulterior en cada punto, en cada uno de los momentos y etapas. Conocer, actuar con auténtico dominio sobre las cosas —sobre las energías y otros medios que nos presenta la realidad— y adquirir así una transparencia subjetiva cada vez mayor, autodecisión más profunda y perfecta, mejor entendimiento mutuo y más completa unión dentro de la sociedad, y tener felicidad segura, plenamente vivida, renovada siempre. He ahí las notas con que el ateo configura la trascendencia al reducirla a nuestro solo nivel humano³.

Esto es lo que hace especialmente difícil la postura antropoteísta. No cabe la menor duda que los antropoteístas han puesto de relieve la dignidad de la persona humana, la libertad, la justicia y el peso específico del mundo. Gracias en gran parte a ellos, la humanidad ha llegado en muchos aspectos a su mayoría de edad. Pero para eso no necesitaban haber eliminado a Dios. Podían, sí, haber quitado muchas adherencias que estaban ocultando la verdadera imagen de Dios, pero el hecho básico de que Dios exista no quita nada al hombre y a su realización. Todo lo contrario. Si eliminamos a Dios, el todo verdadero, no les queda a los antropoteístas otra opción que totalizar al hombre, lo que es falso, si queremos tomar al hombre y al mundo absolutamente en serio. Si negamos a Dios, hemos de ser coherentes con esa opción. Nada nos obliga en una sociedad pluralista como la nuestra a optar por Dios, pero si no lo hacemos, no podemos volver a

Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris 1954; G. Le Bras, *Etudes de Sociologie religieuse*, Paris 1955-1956; C. Floristan, *La vertiente pastoral de la sociología religiosa*, Vitoria 1960.

3. J. Castañé, *¿Es afirmativa la negación atea?*, en *Dios-ateísmo*, III Semana de teología Universidad de Deusto, Bilbao 1968, 441-442; cf. D. Bonhoeffer, *Ética*, Barcelona 1968; W. Gardner, *Humanistic ethics*, New York 1951; W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt 1971; F. Savater, *De los dioses y del mundo*, Valencia 1975.

meterlo de contrabando divinizando al hombre. Si Dios no existe, no hay en el hombre nada divino. Hemos de renunciar a cualquier tipo de todo que nos permita tomar la vida absolutamente en serio.

Si Dios no existe, no hay ningún valor absoluto y todo tiene sólo un valor relativo y precario. Por eso es «una lástima que Dios no exista».

Los antropoteístas honrados consigo mismos pueden reconocer que hay valores en el mundo —están a la vista—, pero han de reconocer así mismo con humildad y sencillez de espíritu que no hay nada ni nadie que merezca absolutamente la pena. Todo pasa y se esfuma con el tiempo como una pompa de jabón.

Hasta cierto punto la postura de los antropoteístas es más trágica aún que la de los nihilistas. Estos sin más reconocen que todo es nada y que nada vale absolutamente nada. Los antropoteístas, después de luchar generosamente por el hombre, por su dignidad, por la justicia y por la paz, se encuentran que, en última instancia, nada tiene sentido y de cara a la muerte personal y del mundo se plantean la dramática cuestión de si merecía la pena haber luchado o no por aquellos ideales. Se puede ir difiriendo esta pregunta, como hace Garaudy, pero un día, antes o después, la humanidad tendrá que hacérsela. Esta y no otra es la razón por la que después de más de cien años de antropoteísmo, los hombres siguen planteándose el tema religioso y por la que los líderes de las religiones, especialmente del catolicismo, siguen alcanzando los mayores índices de convocatoria.

3. Coherencia religiosa

El creyente tiene que ser coherente con su opción religiosa. No se puede creer en Dios y vivir como si Dios no existiese. Muchos por flojera y comodidad prefieren dejar en cartería la idea de Dios como un seguro para el más allá, pero aquí, prescinden de él para tener más libertad de movimientos. Esta incoherencia no resiste el más elemental análisis crítico. Hay que decidirse tajantemente por el sí o por el no a Dios. En este terreno no caben las medias tintas.

Esta recuperación consciente y responsable de la idea de Dios y de la religión no nos exime de la ardua tarea de demitificación a que hemos de someter la experiencia religiosa tradicional. Con el pasar del tiempo Dios y la religión podían convertirse en una caricatura. Es necesario reconceptualizar la idea de Dios, de acuerdo con el lenguaje de nuestro tiempo, si queremos que nuestros contemporáneos entiendan hoy el mensaje religioso.

a) *Sentido religioso*

La coherencia religiosa nos exige optar por el sentido radical de la vida y la absoluta dignidad de la persona humana. Quien cree en Dios como sustento radical del mundo, no puede jugar con los hijos de Dios y convertirlos en puros medios para conseguir metas egoístas. «En verdad os digo, dice el Señor, que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis... y cuanto dejasteis de hacer con uno de estos más pequeños, también conmigo dejasteis de hacerlo»⁴. Si Dios existe, —y los creyentes creen que existe— todo y todos tienen en último término un valor absoluto e inalienable que no se puede pisotear por ningún motivo y en ningún caso.

b) *Constatación histórico-salvífica*

También nos exige la coherencia religiosa admitir la posibilidad de que Dios irrumpa en la historia con propia iniciativa para ponerse en contacto con los hombres por la revelación y haciéndose uno de los nuestros. Esto nos obliga a estar atentos y vigilantes, a estudiar con honradez el testimonio de los que vivieron como protagonistas la irrupción histórica de Dios y a admitir lo que nos atestiguaron, si creemos con certeza moral que no se engañaron ni nos mintieron. Este respeto a la verdad histórica es una de las manifestaciones más auténticas de nuestra honradez moral.

Si llegamos a convencernos de que Dios nos ha hablado (Yahvé) y se ha hecho uno de los nuestros (Jesucristo), lo primero que se nos impone es la aceptación de la identidad cristiana de la religión.

La añoranza de una sociedad ideológica unificada o de un Estado unitario católico o cristiano en general crece a medida que son menos los hombres que pueden aguantar la pluralidad de esbozos de la vida y aprovechar sus diferencias para una configuración productiva y fructífera. Toda teología tiene que reflexionar, por tanto, sobre su propia postura en estos conflictos y sobre su propia situación social y política. Una postura absoluta equivaldría a carecer de todo punto de apoyo. La absolutización de la propia postura no sería más que una estupidez. Esto no significa ni mucho menos relativismo. Quien aprecia la relatividad de la relatividad, adoptará una postura relacional, es decir, en relación con otros, lo que no significa renunciar a su propia identidad. La relacionalidad de la propia postura respecto de otros quiere decir vivir en situaciones concretas, pensando lo propio en relación con otra cosa. La carencia de relación sería la muerte. Consecuentemente, esta relacionalidad puede superar bien el absolutismo de la ideología de la unidad y lo totalitario propio del relativismo. La relacionalidad de la teología cristiana puede, pues, ser un camino acertado entre teocracia absolutista y tolerancia improductiva.

La solidaridad con otros en acciones relevantes pierde su carácter creativo cuando no se quiere ser diferentes de los otros. Aquel «ser para los otros» (Bonhoeffer) de que tanto se habla, pierde su sentido si ya no se es en absoluto diferente de otros, sino sólo satélites. Sólo el que se atreva a ser diferente a otros puede preocuparse de «otros», de lo contrario sólo está con sus iguales, y su ayuda a ellos no es relevante. Una iglesia que se entrega a un movimiento socio-político por ansia de identificación y de modo indiferenciado vuelve a convertirse en «religión de la sociedad». La verdadera existencia cristiana, incluso en la mejor de las sociedades posibles, puede «estar bajo la cruz», probando su identidad con el crucificado, únicamente mediante el testimonio de la no identificación con las exigencias e intereses de la sociedad⁵.

El ateísmo se acerca a veces tanto aparentemente a la fe cristiana que exige del creyente volver a tomar posesión de su experiencia propia con mayor claridad. Esta es —y será sin duda cada vez más— nuestra situación. Ciertas dimensiones espirituales que estaban antes inseparablemente unidas a la fe, se encuentran como liberadas; se han convertido en patrimonio del espíritu humano, que las valora y explota independientemente de su primitiva significación cristiana. El cristianismo descubre entonces fuera de sí un humanismo que es como su propia imagen invertida, a la vez muy cercana a él y, con todo, totalmente diversa e incompatible. La única actividad posible es, entonces, un volver constantemente a la significación original e irreductible de la fe cristiana⁶.

En este sentido lo primero que hemos de subrayar es que el cristianismo no es humanismo, como ha puesto de relieve J. M. González Ruiz⁷. Dios trasciende al hombre absolutamente, sin dejar de estar con él y en él.

Teísmo y ateísmo parten en su lucha el uno contra el otro de que Dios y hombre son, en definitiva, de una esencia. Lo que se atribuye a Dios tiene que haber sido del hombre y, viceversa, lo que se dice del hombre, se ha tenido que haber tomado de Dios. El teísmo piensa a Dios, a costa del hombre, como un ser suprapoderoso, perfecto e infinito. En consecuencia, el hombre aparece aquí como un ser impotente, imperfecto y finito. La iglesia aplicó a Dios los atributos que antes pertenecieron exclusivamente al César. Es cierto que de esa manera puso a los césares bajo la autoridad de Dios, y esto con una intención crítica, pero formuló la autoridad de Dios conforme a la imagen de los césares.

La gran época en que surgen la filosofía y la teología teísta, que, en definitiva, llevó al Islam, pensó en tres sentidos: 1) Dios en la imagen del dominador imperial, 2) Dios como personificación de la energía moral y 3) Dios como último principio filosófico⁸. Pero estas tres imágenes son ídolos, si se las compara con el origen de la fe cristiana en el crucificado. «En el origen galileo del

4. Mt 25, 40.45.

5. J. Moltmann, *o. c.*, 22-23, 31.6. J. Y. Jolif, *El ateísmo en nuestro tiempo*, Barcelona 1967, 150-151.7. J. M. González Ruiz, *El cristianismo no es humanismo*, Barcelona 1968.8. A. N. Whitehead, *Process and reality*, 1960, 519.

cristianismo existía otra idea que no casaba bien con estas tres corrientes principales del pensamiento teísta. No resalta al César dominador, ni al moralista despiadado o al motor inmóvil. Descansa sobre elementos más delicados o débiles en el mundo, que actúan por el amor lentamente y en el silencio. El amor no domina, ni es inmóvil, ni es moral y legalista. No mira al futuro, sino que encuentra su premio y sentido en su propio presente»⁹.

Un Dios pensado a costa del hombre, no puede ser el Padre de Jesucristo. La negativa al Dios inhumano, a un Dios sin Jesús, es imprescindible para el creyente liberado a causa de la cruz. Aquí radica la razón del «ateísmo cristiano».

Pero el ateísmo que se rebela contra ese teísmo político, moral y filosófico representa, en la edad moderna especialmente, no otra cosa que un teísmo con los distintivos cambiados, mientras no se desentienda de su contrario. Piensa al hombre a costa de Dios, como un ser poderoso, perfecto, infinito y creador. Hace «al hombre el ser supremo para el hombre» (Marx), aplicándole todos los antiguos predicados divinos del teísmo en orden a la humanización del hombre: no es Dios el que creó al hombre a su imagen, sino el hombre el que se hace a sus dioses a su imagen. Cuanto más derroca el ateísmo humanista a Dios, política, moral y filosóficamente, tanto más eleva en el trono al hombre adornado con los atributos que se quitaron a Dios. Este ateísmo antiteísta desemboca inoslayadamente en el antropoteísmo, la divinización del hombre, de la humanidad y de aquellos partidos que pretenden representar en el reino de la alienación, como si fueran cuadros, a la humanidad no-alienada, divina. Cien años de experiencia con este antropoteísmo han mostrado que también los hombres pueden convertirse en lobos del hombre. Vuelve a comenzar la historia del ateísmo *versus* el teísmo, y se habría de considerar relativamente más humano el antiguo teísmo, en cuanto que atribuye a Dios las propiedades y funciones que el hombre no ejerce mejor respecto a otros hombres. Si Dios es diferente del hombre, quiere decir que, al menos, un hombre no puede jugar a ser Dios sobre otros hombres.

Los antropoteístas de la época moderna desde Feuerbach hasta Rilke, desde Marx hasta Bloch, en el entusiasmo de su herencia religiosa, no han advertido los lados oscuros del mal en el hombre y las aporías del sufrimiento en el mundo. Gracias a la teología trinitaria de la cruz, la fe escapa a la alternativa del teísmo y ateísmo. Dios no es sólo del más allá, sino también de aquí, no es solamente Dios, sino también hombre, no es dominio, autoridad y ley, sino el acontecimiento del amor sufriente y liberador¹⁰.

c) *Diálogo interpersonal con Dios*

Esta immanencia trascendente de Dios nos obliga, si somos coherentes con nuestra fe, a ponernos en relación con Dios, pero «esta relación religiosa, ¿puede ser interpretada y, primeramente, puede ser vivida en los términos interpersonales del encuentro?»

La respuesta más obvia a la cuestión anterior parece la negativa. A ella nos fuerzan estas tres dificultades: en primer lugar, el carácter absolutamente trascendente del misterio. En segundo, la estructura de la relación religiosa en la que el hombre, supuesto sujeto del encuentro, parece necesariamente perderse; y en tercer lugar, algunas formas

9. *Ibid.*, 520.

10. J. Moltmann, *o. c.*, 353-358.

concretas y muy elevadas de religión, en las que se ignora cualquier posible diálogo con lo divino en lugar del cual se instaura el más absoluto silencio; o se propone como ideal la disolución de la persona en el absoluto; o se representa a la divinidad con rasgos no personales»¹¹.

El tú de Dios, tal como se nos revela, no es un mirón indiscreto y curioso, como dice J. Lacroix, sino un tú-salvador, que viene a darse como verdadero amigo. Nos conoce por nuestro nombre y está dispuesto a dar la vida por cada uno de nosotros, aunque con un infinito respeto que le hace quedarse discretamente entre bastidores, con el fin de respetar nuestra libertad y nuestro proceso pedagógico de maduración.

Nuestra experiencia religiosa es, pues, al mismo tiempo la experiencia de nuestra radical «soledad», que como nadie han sentido los místicos («noche oscura») y la experiencia de nuestro encuentro permanente con el Tú con mayúscula de Dios. Ese tú de Dios es siempre tú, el único que puede ser siempre tú, con quien se puede hablar siempre, sin degradarse en él o tercera persona, de quien se habla y está ausente. Dios está siempre presente en el mundo y en nosotros y con nosotros. Hablar *de* Dios, como si estuviera ausente, es una herejía. Dios está siempre ahí, queramos o no, interpeándonos y respondiéndonos, aunque sea en un clima de diálogo trascendental más allá de cualquier palabra puramente humana, porque todas se nos quedan pequeñas cuando de Dios se trata. A Dios no le informamos —está mejor informado que nosotros— y tampoco vamos a hacerle un lavado de cerebro para ponerle de nuestra parte. Es mejor de lo que podemos pensar y nos ama más y mejor que nosotros mismos. Entonces ¿qué hacemos al hablar con Dios? Sencillamente compartir. Estamos abiertos a él, que nos habla a través del mundo, de lo más profundo de nosotros mismos y de su palabra revelada. Y nosotros compartimos con él todo lo que nos pasa interiormente, a nivel de grupo y del mundo, dando así a todo ello: alegrías y tristezas, autocrítica y proyectos, una dimensión trascendental y religiosa. En este sentido el diálogo interpersonal con Dios constituye una religación existencial con él.

d) *Exigencias morales del encuentro con Dios*

Como consecuencia del diálogo interpersonal con Dios, algo importante y trascendental debe ocurrir en la vida de los hombres. No

11. R. Panikkar, *El silencio de Dios*, 1970; cf. J. Martín Velasco, *o. c.*, 38-39.

se puede vivir impunemente en la presencia de un Dios activo como lo es el judeocristiano. Dios sale a nuestro encuentro para interpelarnos y ante esa iniciativa los hombres: Abrahán, Moisés, Isaías, Jeremías, Pablo, nosotros, no tenemos otra posibilidad que preguntarle al Señor: ¿Qué quieres que hagamos? Y lo primero que pasa en este sentido es la convocación eclesial. «Donde dos o más están reunidos en mi nombre allí estoy yo»¹². Nos sentimos convocados por Dios. La vocación en profundidad es una con-vocación. El Dios-comunidad trinitaria se dirige a nosotros comunitariamente.

La iglesia, es cierto, necesita como toda agrupación humana, un mínimo de estructura —lo contrario sería caer en un ingenuo angelismo desencarnado y maniqueo—. Sin embargo, con el tiempo la iglesia ha podido cargarse con un lastre excesivo de estructuras innecesarias y anacrónicas.

Si uno quiere orientarse en la situación actual de la cristiandad, la condición previa es el reconocer que el estadio eclesiástico del desarrollo histórico del cristianismo ha pasado, y que el espíritu cristiano ha entrado en la época moral, es decir, política. Si la iglesia es la forma esencial, en la que el cristianismo tiene su existencia, entonces —esto hay que concederlo honradamente— su situación en nuestros días es lamentable, y no sólo desde ayer, no pudiendo preverse tampoco cómo va a poderse mejorar. Pero el cristianismo quiere, conforme a su esencia íntima, sobrepasar a la iglesia, intenta nada menos que tener al organismo total de la vida humana como tal por su propio organismo, es decir el estado. Se trata esencialmente de mundanizarse cada vez más completamente, o sea, despojarse de la forma eclesiástica, que tiene que tomar a su entrada en el mundo, y colocarse la figura de vida comúnmente humana que de por sí es moral¹³.

Pero en este movimiento secularizante existe un riesgo gravísimo. La teología se convierte en antropología y la religión en moral, con lo que a la postre la muerte de Dios provoca la muerte del hombre y la ética, secularizada de raíz, se queda sin Dios, se vacía de trascendencia y se hunde en una vorágine contestataria de compromiso sociopolítico horizontal, amargado y corrosivo que deja detrás de sí un reguero de cadáveres en el sentido físico y espiritual de la expresión. La iglesia puede y debe tirar lastre por la borda sin renunciar a ser ella misma, el Cuerpo visible de Cristo, y aceptando un mínimo de estructura que necesita para encarnarse en medio de los hombres¹⁴.

La afirmación del ristschlianism vulgar protestante de que en el cristianismo el amor al prójimo sustituye al amor de Dios y que la moral sustituye a la religión, corrompe a la moral privada y pública, haciéndola esclava, atormentada y avinagrada. Si para Pablo, como dice E. Käsemann, «la doctrina sobre el culto

12. Mt 18, 20.

13. R. Rothe, *Theologische Ethik* III, 1848, 477.

14. A. Hortelano, *La iglesia del futuro*, Salamanca 1971.

necesariamente coincide con la ética cristiana»¹⁵, esto significa no solamente que el culto se hace ético, sino, en la misma medida y a la inversa, que la ética se hace *fiesta de la vida*, como corresponde al símbolo de la boda para la vida de Jesús en la proximidad del reino de Dios, y a la «libertad de los hijos de Dios» en el seguimiento de la cruz, conforme a Pablo. Si la separación de la relación con Dios y el prójimo está verdaderamente superada, entonces tampoco puede convertirse la ética en religión. En la fiesta escatológica de la nueva vida el eticismo de Kant y Ritschl representa también una parcialidad y un retroceso. Si a Dios, según los profetas, le disgusta el criterio de los cantos y el olor de los sacrificios, le fastidia todavía más la mala conciencia que van sembrando los moralistas cristianos, y el atormentado amor al prójimo. Tal amor sin alegría por y con el prójimo en Dios es una débil cosa¹⁶.

e) Esperanza escatológica

Con la venida de Cristo adquiere el tiempo una nueva dimensión, que se refleja en la complejidad del vocabulario utilizado. Se trata siempre del día de la visita¹⁷, de la ira¹⁸, del juicio de Cristo¹⁹, del Hijo del hombre²⁰; se hallan igualmente las palabras: apocalipsis²¹, epifanía²², parusia²³. Este último término significa ordinariamente «presencia»²⁴ o «venida»²⁵; era utilizado en el mundo grecorromano para designar las visitas oficiales de los emperadores; su empleo en el nuevo testamento puede también derivar de la tradición apocalíptica del antiguo testamento sobre la venida del Señor²⁶. Estas breves indicaciones sobre el vocabulario del nuevo testamento muestra que en adelante el «día del Señor» designa ya el día de Cristo. Se descubre también una tendencia a anticipar la epifanía del Señor que se manifestará plenamente al final de los tiempos. Esta tensión escatoló-

15. E. Kaesemann, *El culto en la vida cotidiana del mundo*, en *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 21s.

16. J. Moltmann, o. c., 41-42, nota 17; cf. Id., *Un nuevo estilo de vida*, Salamanca 1981; W. G. Burgh, *From morality to religion*, London 1938; B. Haering, *Das Heilige und das Gute*, Krailing 1950; G. MacGregor, *Les frontières de la morale et de la religion*, Paris 1952; A. Garnett, *Religion and the moral life*, New York 1955; H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Buenos Aires 1962; O. González, *Ética y religión*, Madrid 1977; *Sobre la fundamentación religiosa de la moral*, en A. Hortelano, *Problemas actuales de moral I*, Salamanca 21981, 50-56; 103-165; 192-216; 352-370.

17. 1 Pe 2, 12.

18. Rom 2, 5.

19. Flp 1, 6. 10.

20. Lc 17, 24.

21. 2 Tes 1, 7; 1 Pe 1, 7. 13.

22. 1 Tim 6, 14; Tit 2, 13.

23. Mt 24, 3. 27; 1 Tes 2, 19; 2 Tes 2, 1; 1 Cor 15, 23; 1 Jn 2, 28.

24. 2 Cor 10, 10.

25. 2 Cor 7, 6.

26. Zac 9, 9.

gica debe ser la fuente de la esperanza cristiana y del compromiso de quienes se toman en serio el mensaje de Jesús. Es cierto que la humanidad desde la prehistoria hasta ahora ha caminado siempre hacia adelante a pesar de las enormes dificultades que ha encontrado en su marcha. Pero no es menos cierto que la aceleración histórica que encontramos en el mundo occidental se debe básicamente a la esperanza escatológica del impacto judeocristiano.

Por eso un cristiano, que toma en serio su compromiso con Cristo, no puede menos de abrirse a la esperanza a pesar de todos los pesares y de ser agente de cambio optimista e ilusionado. El cristiano, que no se decide a ser un «militante de la creación», no es coherente con su fe y hace que el cristianismo pierda credibilidad.

1) La venida del Señor

Cierta ambigüedad pesa sobre la naturaleza de la venida del Señor. Juan Bautista anuncia que el juez del fin de los tiempos «viene»²⁷. El Espíritu viene sobre Jesús en el bautismo²⁸ y, sin embargo, se pregunta Juan si «Jesús es el que ha de venir»²⁹. Jesús anuncia el día del Señor en una fórmula semejante a la que lo anunciaba el antiguo testamento: «El reino de los cielos está próximo»³⁰; dice incluso que «ha llegado»³¹. Pentecostés es para Pedro el signo de que se ha cumplido la profecía de Joel: el día del Señor inaugura «los últimos días»³²; en la entrada de los gentiles en la iglesia reconoce Santiago el cumplimiento de la profecía de Amós³³. Ahora bien, a pesar de estas actualizaciones, pascua y pentecostés no se llaman nunca fuera del culto «día del Señor». La denominación conserva su valor escatológico tradicional.

Sin embargo, el que se espera para el fin de los tiempos es Jesús glorificado bajo los rasgos del Hijo del hombre³⁴. Jesús utiliza aquí las descripciones clásicas del antiguo testamento, con el aparato de teofanías grandiosas, especialmente en el «apocalipsis sinóptico»³⁵. Aquí se reconocen los elementos guerreros, cósmicos, el sobresalto de los idólatras, la selección del juicio, el carácter súbito, imprevisible,

27. Mt 3, 11.
28. Mt 3, 16.
29. Mt 11, 3.
30. Mt 4, 17.
31. Mt 12, 28.
32. Hech 2, 17.
33. Hech 15, 16.
34. Lc 17, 24.
35. Mt 24 par.

del día que viene. Lo que es nuevo en relación con el antiguo testamento es la venida del Hijo del hombre en su gloria. Imágenes análogas se utilizan en los otros textos apocalípticos del nuevo testamento. Pablo evoca así la trompeta y el arcángel del fin; recuerda que el día vendrá como un ladrón, acarreando terribles dolores, y que marcará la victoria definitiva sobre los enemigos; pero añade también que entonces tendrá lugar la resurrección de los muertos y el encuentro con Cristo bajando del cielo³⁶. También el Apocalipsis conserva el aparato guerrero (ira, ejércitos, gritos de victoria), judicial (juicios)³⁷ y cósmico³⁸. En una palabra, el nuevo testamento conoce como el antiguo testamento un día que marcará el triunfo de Dios por su hijo Jesús. Entonces tendrá lugar el restablecimiento de todas las cosas³⁹, con miras a la salvación integral del mundo y del hombre.

Este hecho verdadero tiene una indiscutible repercusión ya ahora y ha de influir en el comportamiento del creyente. La parusía permite apreciar a los hombres en su justo valor⁴⁰, juzgar el significado de las obras humanas⁴¹, estimar el peso y la solidez de este mundo, cuya «figura pasa». No pocos juicios paulinos están formulados a la luz de la parusía. Esta es anunciada por la persecución que, por consiguiente, no asombra ya sino que colma de gozo. Su perspectiva mantiene al creyente en la esperanza⁴². La parusía es deseable. La oración de los cristianos es «que venga el reino de Dios». El creyente tiene confianza en que Dios llevará a término su obra, haciendo a los fieles firmes e irrefragables, a los que esperan con amor esta última «epifanía» del Señor. Tal es la confianza que quiere inculcar el Apocalipsis, el orgullo que garantiza Juan⁴³. Las imágenes han sido incluso actualizadas por éste último cuando el Anticristo del fin se manifiesta en los anticristos de nuestros días⁴⁴.

2) Inminencia y retraso de la parusía

Como la venida del Señor, también su espera es ambigua, pues si se asegura a los creyentes que «Jesús vendrá así, de la misma manera como lo han visto subir al cielo», se ignora radicalmente la fecha de

36. 1 Tes 4, 16.
37. Ap 20, 11.
38. Ap 21, 1.
39. Hech 1, 6; 19.
40. 1 Cor 1, 18.
41. 1 Cor 4, 3.
42. Tit 2, 13.
43. 1 Jn 2, 28; 4, 17.
44. 1 Jn 4, 1-4.

esta venida⁴⁵. Su inminencia se impone a los creyentes con tal fuerza que espontáneamente son llevados a suponer la fecha próxima. La tradición del nuevo testamento mantiene la inminencia cualitativa dentro de un «retraso» cada vez más evidente. Inminencia no quiere decir proximidad cronológica.

Parece ser que en los principios de la iglesia los creyentes, totalmente poseídos por la luz de pascua y de pentecostés, pensaron que Cristo iba a retornar inmediatamente. La comunidad de Tesalónica refleja todavía esta convicción con excesos que son instructivos, como en el caso de la desvalorización del trabajo⁴⁶. Pablo, para corregir estas ilusiones, no dice nunca que la parusía tendrá lugar después de un prolongado lapso de tiempo. Por el contrario, abraza la esperanza de hallarse entonces todavía en vida. Mantiene sobre todo el deber de velar, porque «el día viene como un ladrón en plena noche». Por lo demás, el carácter inminente de la parusía es difícil de expresar sin proyectarlo en el cuadrante del tiempo. Lo que es inminente parece «próximo». Así, los autores del nuevo testamento presentan la parusía como «más próxima» ahora que al principio⁴⁷. El día se aproxima, el juicio está más próximo. Todavía un poco y llegará el día. Jesús dice: «Vengo pronto»⁴⁸.

Resulta que a los ojos del creyente parece tardar la parusía. Jesús lo había anunciado, exhortando por esta razón a una vigilancia constante, que permita conservar sin tacha el mandamiento. El tiempo que separa el momento actual de la parusía debe emplearse en hacer fructificar las cualidades que se poseen⁴⁹, en socorrer a los otros hombres⁵⁰, según el nuevo mandamiento enseñado por Jesús con ocasión de su partida y del anuncio de su vuelta⁵¹. «Así, concluye Pablo, mientras tenemos tiempo, practiquemos el bien»⁵². Si la parusía tarda en venir, hay, en efecto, que guardarse de prestar oído a los falsos doctores; seguramente tendrá lugar⁵³. Si actualmente no ha cambiado nada en apariencia, es que el Señor no mide el tiempo como los humanos⁵⁴ y espera, en su paciencia, la conversión de todos los hombres. El creyente debe, pues, orar para que tenga lugar la parusía,

pues es el advenimiento del reino en su plenitud: «¡Señor nuestro, ven!», decían los primeros cristianos⁵⁵.

3) Pascua y parusía

Por importante que sea el fin de la historia coronada con la venida del Señor, no debe, sin embargo, ofuscar al creyente hasta el punto de ocultar el sentido de pascua y de pentecostés. Cristo está ya en su gloria y en cierto modo su día nos es ya presente desde ahora.

Al emplear Pablo la expresión «los hijos del día»⁵⁶, refleja la fe común. Desde que Cristo resucitó, el creyente no pertenece ya sencillamente a la noche, sino al día; el día no se ha de esperar ya simplemente en un futuro inminente, lo cual iluminaría ya el comportamiento del cristiano, sino que se ha interiorizado espiritualmente en el creyente, hasta el punto que éste viene a ser un «hijo de la luz»⁵⁷. Ya hemos resucitado con Cristo por el bautismo, ya hemos adquirido la salvación y nuestra vida se está desarrollando en Dios.

En el cuarto evangelio se mantiene la tensión entre el futuro y el presente, si bien la realidad actual de la salvación predomina frente a la espera del futuro. Reaparecen los temas clásicos de la escatología: tribulación mesiánica, último día, venida de Jesús, resurrección para el juicio, el fuego, el enemigo arrojado fuera. Pero todo se realiza ya «desde ahora»⁵⁸. La voz del Hijo del hombre reemplaza a la trompeta del juicio, el juicio se ejecuta, la ira cae sobre el incrédulo y se obtiene la vida eterna, manifestándose la gloria de Dios. Ha llegado la hora, que es la pasión gloriosa del Hijo del hombre⁵⁹. El evangelista Juan, sin vaciar de contenido la parusía, inminente, espiritualizó la tradición actualizando por la fe el día del Señor.

La parusía se actualiza también en el culto. En el Apocalipsis habla Juan del «día del Señor», «dies dominica»⁶⁰, durante el cual tuvo él su visión. Se trata, en primer lugar, del «primer día de la semana»⁶¹, el día siguiente al sábado, durante el cual los cristianos

45. Mt 24, 42.

46. 1 Tes 4, 13.

47. Rom 13, 11.

48. Ap 22, 20.

49. Mt 25, 14-30.

50. Mt 25, 31-46.

51. Jn 13, 33-36.

52. Gál 6, 10; cf. Col 4, 5; Ef 5, 16.

53. 2 Pe 3, 10.

54. 2 Pe 3, 8.

55. Ap 22, 20.

56. 1 Tes 5, 5.

57. Ef 5, 8.

58. Jn 5, 25; 12, 31.

59. Jn 12, 27.31; 13, 1; 17, 1.

60. Ap 1, 10.

61. 1 Cor 11, 26; cf. D. Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, Salamanca 1968; J. B. Metz, *Die Kirche in der Welt*, Heidelberg 1948; O. González, *Misterio cristiano y existencia humana*, Madrid 1966; D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Salamanca 1983; J. I. González Faus, *La humanidad nueva*, Santander 1974; E. Vilanova, *La osadía de creer*, Madrid 1978; J. M. Castillo, *La alternativa*

festejaban al Señor. Sin embargo, este día no se escogió para suplantarlo al sábado, sino para conmemorar un acontecimiento histórico, el día de pascua, según la puntualización que se expresará a comienzos del siglo II. El domingo, recuerda en efecto, la victoria del Señor en el gran día de la resurrección. Como, por otra parte, es el día de la celebración eucarística, anuncia también la vuelta del Señor, su parusía. La tradición completará esa interpretación llamando al domingo «el día octavo», para recordar que en este día de pascua, que anticipa la parusía, la creación del primer día llegó a su pleno acabamiento.

Al final de este estudio sobre ética y religión no podemos menos de manifestar un profundo respeto hacia aquellos que no creen en Dios. En realidad, *a Dios no le ha visto nunca nadie*, como dice Juan ¹.

Comprendemos que para muchos de nuestros contemporáneos, inmersos en una sociedad secularizada y agobiada por la preocupación obsesiva de tener cosas y, por añadidura en crisis, no les queda tiempo ni humor para estudiar a fondo el tema trascendental de Dios, a pesar de que la mayoría de la humanidad no se atreve a negar que Dios existe.

Comprendemos también a ciertos espíritus generosos, como M. de Unamuno, que no obstante dedicarle al tema religioso la mejor parte de su existencia se ven afectados por «el sentimiento trágico de la vida». No logran a pesar de sus ingentes esfuerzos integrar su intuición existencial que les empuja visceralmente a apostar por Dios, con el proceso de sus razonamientos lógicos, empantanados en un callejón sin salida. Las causas de este cortocircuito son complejas: pobreza espiritual y humana de muchos creyentes, reduccionismo de la ciencia moderna que no da credibilidad sino a lo que se verifica experimental y tecnológicamente, crisis de la filosofía y la metafísica, miedo irracional al ser y a la trascendencia. Pero los resultados son éstos y hay que aceptarlos con un gran respeto y dolorosa admiración.

Pero, y a pesar de todo esto, muchos creemos en Dios. Estamos convencidos que el sentimiento religioso, que aparece con el «homo sapiens» y pervive hasta nuestros días, hubiera sido ya hace mucho tiempo barrido por los avatares de la historia si no estuviera profun-

cristiana, Salamanca 1983; J. I. González Faus, *Este es el hombre. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana*, Santander 1980; J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Madrid 1982.

1. Jn 1, 18.

damente enraizado en el corazón del hombre y no respondiera a la verdad de lo real.

Además sabemos que no obstante todas las miserias y calamidades que han afligido a la humanidad a lo largo de los siglos, el mundo sigue adelante en su proceso de evolución y los hombres más allá de lo que piensan, sienten y quieren, en lo más profundo de su estructura existencial, apuestan por la confianza vital, por el sentido último de la existencia. Se resisten a ser engullidos en el abismo de la nada y del no-sentido. Un tremendo surtidor existencial surge de lo más hondo de nosotros mismos y nos empuja hacia arriba sin saber por qué ni para qué. Trasciende el ambiente en que vivimos y lo que decidimos hacer de nuestra vida. No es cuantificable, pero lo cierto es que está ahí y que salta como un pozo artesiano empujándonos a la trascendencia. Lo que en último término justifica nuestra existencia no es algo precario y fugitivo, sino una realidad absoluta: Dios.

También estamos convencidos de que a la humanidad no le basta con dominar las cosas y tenerlas. La ciencia positiva y experimental ha llegado en esta línea a descubrimientos sensoriales. Pero más allá del tener está el ser. Al otro lado de las cosas nos encontramos con las personas y las personas, además de verificar experimentalmente lo que son las cosas, pueden ir más allá de la física y de sus leyes, para adentrarse en la metafísica y en la concatenación ontológica que existe entre la nada, el algo y el todo. Negar al hombre esta capacidad es reducirle y mutilarle. Después del sarampión del cientismo y producciónismo consumista, estamos volviendo al ser y a la metafísica. Y la metafísica, antes o después, nos llevará al único absoluto que existe y es Dios.

Finalmente, somos muchos los que creemos en el testimonio de quienes se sintieron interpelados por la palabra de Dios y constataron experimentalmente que Jesús, a quien habían matado los poderes públicos de su tiempo, vive. Creemos en su honradez y veracidad transmitida a lo largo de veinte siglos en cadena ininterrumpida por la comunidad cristiana. Y por eso sabemos que Dios está con nosotros hasta el final de los tiempos. Desde bastidores, actuando en la raíz de nuestra libertad y autonomía, pero activa y eficazmente. No tenemos a este respecto la menor duda. Estamos convencidos que hasta el final de los tiempos Dios seguirá estando con nosotros haciendo suya nuestra causa y nuestras vicisitudes.

«Aunque nuestra visión es todavía muy breve, dice A. Toynbee —hacia el pasado se extiende tan sólo a unos pocos miles de años— es ya lo suficientemente amplia para que podamos percibir que todas las instituciones seculares, estados, naciones, gobiernos, lenguas y civilizaciones tienen una vida muy corta si las comparamos con las

religiones. Podemos tener la certeza de que la misión histórica de la civilización occidental será pequeña comparada con el cristianismo»².

Cuando alguien nos dice que Dios no existe y que no hay un más allá para nosotros después de la muerte, no polemizamos con él. Es digno de respeto. Gracias a Dios han pasado los tiempos oscurantistas de las guerras de religión o entre ateos y creyentes. Vivimos en una sociedad pluralista en que los hombres son libres para creer o no en Dios y para adoptar esta o la otra religión, si es que creen. Pero al igual que si nuestro compañero de viaje nos dice que el avión no va a México sino a Tokyo, evitamos toda confrontación polémica y nos contentamos con decirle amablemente, pero convencidos: «en México nos veremos», lo mismo hacemos con quienes no creen en Dios: «en el cielo nos veremos».

Y lo que sí está claro es que la vida del ateo y la del creyente, si ambos son coherentes con su opción, no puede ser éticamente igual. Queramos o no, el hecho de pensar que estamos destinados a la plenitud total como personas o a una aniquilación definitiva, afecta inevitable y radicalmente nuestro comportamiento ético. Sin Dios todo es precario y provisional —también la ética—. En cambio con Dios todo adquiere un valor trascendental y la moral alcanza las cotas más altas inimaginables al dar a sus imperativos la posibilidad de tomar todo absolutamente en serio: el mundo y el hombre, la vida y la muerte. El hombre puede y debe hacerse a sí mismo hasta tal punto que llega a soñar en su propia divinización. Gracias a Dios este sueño puede hacerse realidad.

2. A. J. Toynbee, *An historian's approach to religion*, London 1956.

1. Dado el volumen cuantitativo de los que en la actualidad creen en Dios o, por lo menos, no se atreven a negar que Dios existe, y, teniendo en cuenta la trascendencia de saber si el mundo, la humanidad y cada uno de los hombres está abocado a la nada o al todo, existe la obligación moral grave de no dejar «pendiente» el tema de Dios.

2. Tratándose de una cuestión de tanta envergadura, la moral exige que este tema se estudie con una radical sinceridad y profundidad, lo que nos obliga a desenmascarar toda clase de prejuicios y decisiones irracionales en pro o en contra. Sólo así se puede pasar de una opción arreligiosa o religiosa inmadura e infantil a una decisión responsable y crítica.

3. Lo que importa básicamente en este proceso de clarificación es la verdad y nada más que la verdad. Ni las vivencias inmaduras de los creyentes que se sirven de la religión para compensar su infantilismo psicológico y su miedo a la libertad o para defender un orden establecido injusto son una prueba razonable de que Dios no existe, ni Dios existe de verdad porque así los hombres pueden autoconsolarse en la ardua lucha por la supervivencia. Lo que debemos cuestionar no es un Dios caricatura fabricado por los hombres, creyentes o ateos sino el Dios de verdad. Más allá de cómo sienten los hombres a Dios hemos de preguntarnos: ¿Dios existe, sí o no?

4. Una moral, que quiere ser realista y responder a lo que ocurre realmente en el mundo, tiene la obligación de meterse en la piel de los hombres de carne y hueso, que viven, sufren, aman, piensan y se plantean, en última instancia, el sentido de su vida, para saber qué piensan en realidad de verdad sobre la religión. Nunca quizás como

ahora ha habido un pluralismo tan manifiesto en lo religioso, como en otros campos de la vida humana. Existen agnósticos, ateos humanistas o antropoteístas, nihilistas, ateos camuflados o criptoateos, creyentes tradicionalistas y acrítricos, creyentes camuflados o cripto-creyentes, teístas críticos o posteístas.

5. Como toda vivencia, la religión es una realidad compleja, y sobre todo ella por su carácter trascendental que afecta a lo más profundo del hombre y que, por añadidura, aparece con el «homo sapiens» hace unos 500.000 años y se manifiesta en todos los pueblos de la tierra y en todas las épocas de la historia hasta nuestros días. Por eso existe la obligación moral de estudiar lo más objetivamente posible qué es la religión, sirviéndonos para ello interdisciplinariamente de las ciencias humanas, especialmente: la fenomenología, la sociología y la filosofía, y, también, de ese saber superhumano que se llama teología.

6. La existencia de Dios, que los hombres han presentado y experimentado anteriormente a cualquier planteamiento crítico, puede y debe moralmente someterse a un proceso crítico de maduración.

7. Y, en primer lugar, es necesario constatar el hecho de que el fenómeno religioso aparece siempre allí donde hay hombres, desde el principio de la humanidad hasta hoy. Esto parece indicar que la religión no es un simple fenómeno socio-cultural, producto de unas determinadas circunstancias cambiantes, sino algo, como la necesidad de amar y ser amado, que está enraizado en lo más profundo del ser humano y que es por lo tanto verdad. Nada falso puede sobrevivir a la erosión tremenda del tiempo.

8. En segundo lugar, el hombre se plantea inmediatamente el problema del sentido de la vida. ¿Merece la pena vivir? Existe el mal. Es éste un problema trágico que todavía está por descifrar. Pero los hombres, a pesar de todo, siguen sin tirar la toalla. No sólo hacen lo posible por sobrevivir, sino que tienden a progresar y a superarse. No hay la menor duda que en la raíz existencial del mundo hay algo que nos empuja a recomenzar una y mil veces. Y ese algo insobornable está más allá de todos los fracasos posibles, en la raíz misma de nuestra confianza vital. Apostar por la vida nos lleva a apostar por un fundamento definitivo a nuestra esperanza, es decir, Dios.

9. Pero el cuestionamiento moral de Dios nos obliga a pasar la frontera de la opción por la confianza vital. Hay que tocar fondo. Y para eso es necesario llegar a la plataforma fría y descarnada de la verdad pura. Tengamos confianza o no en la vida, lo que nos importa es saber si Dios existe o no de verdad, al margen de lo que los hombres sienten o piensan.

Y en este sentido, parece que es necesario recuperar urgentemente nuestra fe en el conocimiento radical de la verdad. El hombre no sólo puede conocer la concatenación algo-algo (ciencias experimentales), sino la concatenación más profunda y trascendental nada-algo-todo, sea mediante mitos y símbolos populares, o en virtud de la reflexión filosófica o posmetafísica. Y esa concatenación nos lleva a la afirmación de un todo en el que el algo quede atornillado. Porque algo hay algo y no puede ser la sombra espectral de la nada. Sólo en el todo, el algo y el alguien pueden llegar a ser tomados absolutamente en serio.

10. Finalmente el hombre que cree en Dios tiene que preguntarse si es posible que este Dios-todo tenga la posibilidad de intervenir activamente. ¿Por qué no? Y, si es posible, nada de extraño que haya ocurrido de hecho. Debemos por eso estudiar cuidadosamente la pretensión de los judíos para quienes Dios es Yahvé, es decir, un Dios activo que está siempre con nosotros, aunque respetando la autonomía del mundo y la libertad de los hombres.

11. Tampoco podemos desestimar *a priori* el hecho sorprendente del cristianismo, según el cual, hace veinte siglos un hombre llamado Jesús predicó la no-violencia y un amor hasta las últimas consecuencias. Como a potencial desestabilizador religioso y sociopolítico lo mataron sus enemigos. Pero al tercer día sus seguidores —hasta unos quinientos— constataron que vivía y en su calidad de testigos fehacientes nos han transmitido este hecho en cadena ininterrumpida hasta hoy por medio de la comunidad y especialmente mediante la celebración de la eucaristía dominical, que se convierte por eso mismo en una importante exigencia moral de los creyentes en Cristo.

12. El hecho de la resurrección de Jesús nos lleva a confesar desde el primer momento que es el Señor de vida y muerte, el Hijo de Dios, Jesucristo, que su mensaje es verdadero y que también nosotros venceremos a la muerte y tendremos la vida eterna. Quienes confiesan así a Jesús el Cristo tienen obligación moral de transmitir esta buena nueva a su alrededor.

13. Teniendo en cuenta que la moral es un indicativo que se convierte en imperativo automáticamente, se impone una coherencia entre nuestra vida y nuestra opción nihilista, ateo-humanista o religiosa. En efecto, no puede ser igual nuestra conducta humana si pensamos que todo termina en la nada, o es algo precario y relativo o está orientado como a su última meta al todo.

14. El ateo puede ser y lo ha sido de hecho honrado y hasta ha sabido promover importantes valores morales. Pero, si es coherente con su visión del mundo, no puede tomarse nada absolutamente en serio. Sencillamente porque niega que existe un absoluto. Todo es nada o, en el mejor de los casos, todo es precario y evanescente.

15. El creyente, si es coherente, no sólo tiene que promover con el ateo toda suerte de valores humanos, sino que se los debe tomar absolutamente en serio. Y, si cree en un Dios activo, que interviene en la historia de la humanidad, tiene obligación moral de verificar la trasmisión de los hechos salvíficos de Dios y en especial la resurrección de Cristo, tiene que establecer un diálogo interpersonal con Dios, tiene que dar una dimensión divina y cristiana a todos los imperativos morales (respeto a la vida, amor y sexualidad, compromiso sociopolítico) y tiene que esperar contra toda esperanza en la plenitud final del mundo, la humanidad y cada uno de los hombres.

- Acquaviva, S. S., *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial*, Bilbao 1973.
- Alfaro, J., *Cristología y antropología*, Madrid 1973.
- Altizer, T. J. J., *Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado*, Madrid 1972.
- *El evangelio del ateísmo cristiano*, Esplugues de Llobregat 1972.
- Alvarez Bolado, A., *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Salamanca 1972.
- Alvarez Turienzo, S., *Supuestos filosóficos de la crítica de la religión en Marx: La Ciudad de Dios 190 (1977) 27-80*.
- Anselmo, *Proslógio*, en *Obras completas*, Madrid 1970.
- Antiseri, D., *El problema del lenguaje teológico*, Madrid 1976.
- Aranguren, J. L., *La crisis del catolicismo*, Madrid 1970.
- Argyle, M., *Religious behavior*, Glencoe 1959.
- Aubert, R., *El acto de fe*, Barcelona 1965.
- Baeck, L., *La esencia del judaísmo*, Buenos Aires 1964.
- Balthasar, H. Urs von, *El problema de Dios en el mundo actual*, Madrid 1960.
- *Seriedad con las cosas*, Salamanca 1968.
- Barbour, I. G., *Problemas sobre religión y ciencia*, Santander 1971.
- Barth, K., *La preuve de l'existence de Dieu*, Neuchâtel 1958.
- *La revelación como abolición de la religión*, Madrid 1973.
- *Die christliche Gotteslehre. Hauptprobleme ihrer Geschichte*, Gütersloh 1974.
- Bastian, H. D., *Teología de la pregunta*, Estella 1975.
- Bastide, R., *Elements de sociologie religieuse*, Paris 1947.
- Bataille, G., *Teoría de la religión*, Madrid 1977.
- Beaucamp, E., *La Biblia y el sentido religioso del universo*, Bilbao 1966.
- Belo, E., *Lectura materialista de Marcos*, Estella 1975.
- Benoit, E., *Pasión y resurrección del Señor*, Madrid 1971.
- Benz, E., *Ideen zu einer Theologie der Religions-Geschichte*, Mainz 1969.
- Berger, P., *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1971.
- Bergson, H., *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Buenos Aires 1972.
- Bianchi, U., *The definition of religion. On the methodology of historical comparative research*, en *Problems and methods of the history of religions*, Leiden 1972, 14-32.
- Blázquez, R., *Cuestiones fundamentales y metodológicas de cristología: Salmanticensis 25 (1978) 423-469*.
- Bleeker, C. J., *Historia religionum. Manual de historia de las religiones*, Madrid 1973.
- Bloch, E., *El principio esperanza*, Madrid 1977.
- *Atheismus im Christentum*, Frankfurt 1968.

- Bonhoeffer, D., *El precio de la gracia*, Salamanca ²1984.
 — *Ética*, Barcelona 1968.
 — *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Salamanca 1983.
 Bornkamm, G., *Jesús de Nazaret*, Salamanca ³1982.
 Boulard, F., *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris 1954.
 Brandon, S. G. F., *Diccionario de religiones comparadas*, Madrid 1975.
 Bras, G. Le, *Etudes de sociologie religieuse*, Paris 1955-1956.
 Braun, H., *Jesús de Nazaret y su tiempo*, Salamanca 1975.
 Bravo, R., *La esencia del cristianismo*: Revista Española de Teología 21 (1961) 53-71.
 Brentano, Fr., *Sobre la distancia de Dios*, Madrid 1979.
 Bresch, C., *Zwischentufte Leben. Evolution ohne Ziel?*, München 1977.
 Brunner, A., *La religión*, Barcelona 1963.
 — *Dreifaltigkeit. Personale Zügänge zum Mysterium*, Einsiedeln 1976.
 Buber, M., *El eclipse de Dios*, Buenos Aires 1970.
 Bultmann, R., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1933-1966 (parte de la obra publicada en castellano [vol. I-II, Madrid 1974-1976]).
 — *Teología del nuevo testamento*, Salamanca 1981.
 Bourassa, F., *Questions de théologie trinitaire*, Roma 1970.
 Burgh, W. G., *From morality to religion*, London 1938.
 Caba, J., *De los evangelios al Jesús histórico*, Madrid 1971.
 Caillois, R., *L'homme et le sacré*, Paris 1950.
 — *Le mythe et l'homme*, Paris 1958.
 Campbell, J. I., *The language of religion*, London 1971.
 Caracciolo, A., *Pensiero contemporaneo e nihilismo*, Napoli 1976.
 Carrier, H.-Pin, E., *Sociology of christianity. International Bibliography*, Roma 1964.
 Castelli, E., *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, Paris 1969.
 — *La philosophie de la religion. L'herméneutique de la philosophie de la religion*, Paris 1977.
 Cencillo, L., *Mito. Semántica y realidad*, Madrid 1970.
 Clevenot, M., *Lectura materialista de la Biblia*, Salamanca 1978.
 Congar, Y. M., *Jesucristo*, Barcelona 1966.
 Conzelmann, H., *Grundriss der Theologie des NT*, München ³1976.
 Cornels, E., *Valeurs chrétiens des religions non chrétiennes*, Paris 1965.
 Cottier, G. M. M., *Panorámica actual del ateísmo*, Madrid 1973.
 Cruz Hernández, M., *Introducción al estudio del argumento ontológico*: Revista de Filosofía 40 (1952).
 — *El puesto del Islam en la historia de las religiones*, en *Homenaje a Zubiri*, Madrid 1970.
 Cullmann, O., *Les premières confessions de foi chrétiennes*, Paris 1948.
 — *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Madrid 1971.
 Cunchillos, J. L., *Cuando los ángeles eran dioses*, Salamanca 1976.
 — *Estudio del Salmo 29. Canto al Dios de la fertilidad-fecundidad. Aportación al conocimiento de la fe de Israel a su entrada en Canaán*, Valencia 1976.
 Cuttat, J. A., *El encuentro de las religiones*, Madrid 1960.
 — *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, Paris 1967.
 Daniélou, J., *La trinidad y el misterio de la existencia*, Madrid 1969.
 Descroches, H., *Marxisme et religion*, Paris 1962.
 — *Sociología y religión*, Barcelona 1972.
 Dewart, L., *El futuro de la fe*, Barcelona 1969.
 — *Los fundamentos de la fe. La fe en la perspectiva crítica de la antropología teológica*, Barcelona 1969.
 Díez-Macho, A., *La resurrección de Jesús y la del hombre en la Biblia*, Madrid 1977.
 Dodd, Ch. H., *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Madrid 1974.
 Dodds, R. E., *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid 1975.
 Domenach, J. M., *Le christianisme éclaté*, Paris 1974.

- Dondeyne, A., *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo*, Madrid 1963.
 Dubarle, A. M., *La manifestation naturelle de dieu d'après l'Écriture*, Paris 1976.
 Duch, L., *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Madrid 1979.
 Duméry, H., *Philosophie de la religion I-II*, Paris 1957.
 — *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris 1957.
 — *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Paris 1957.
 — *Fenomenología y religión*, Barcelona 1968.
 Dupre, W., *¿Qué es religión?*, en *Religión y futuro*, Salamanca 1975.
 Duquoc, Chr., *Cristología*, Salamanca ⁴1981.
 — *Jesús hombre libre*, Salamanca ⁶1983.
 — *Dios diferente*, Salamanca ²1981.
 Durandeaux, J., *Question vivante à a un Dieu mort*, Paris 1967.
 Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid 1983.
 Durrwell, F. X., *El Cristo redentor*, Barcelona 1963.
 — *La eucaristía, sacramento pascual*, Salamanca 1982.
 Ebeling, G., *La esencia de la fe cristiana*, Barcelona 1974.
 Ehlen, P. De, *Atheismus im dialektischen Marxismus*, München 1961.
 Eichrodt, W., *Teología del antiguo testamento*, Madrid 1975.
 Eliade, M., *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Buenos Aires 1952.
 — *Lo sagrado y lo profano*, Madrid 1967.
 — *La nostalgie des origines*, Paris 1971.
 — *Tratado de historia de las religiones*, Madrid 1974.
 — *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid 1978.
 Endokimov, P., *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*, Madrid 1969.
 Evers, G., *Mission. Nichtchristliche Religionen, Weltliche Welt*, Münster 1974.
 Farré, L., *Filosofía de la religión*, Buenos Aires 1969.
 Federici, T., *Encuentro entre las religiones*, Barcelona 1968.
 Fellermeier, J., *Die Philosophie auf dem Weg zu Gott*, Paderborn-Wien 1975.
 Festugière, A. J., *L'ideal religieux des grecs et l'évangile*, Paris 1932.
 Fetscher, I., *Cambios en la crítica marxista de la religión: Concilium 16 (1966)*.
 Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975.
 Fierro, A., *El evangelio beligerante*, Estella 1975.
 — *La imposible ortodoxia*, Salamanca 1974.
 — *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Madrid 1979.
 Findlay, J. N., *Ascent to the absolute*, London 1970.
 Flew, A., *Dios y la filosofía*, Buenos Aires 1976.
 Fontinell, E., *Toward a reconstruction of religion. A philosophical probe*, New York 1970.
 Fortman, E. J., *Teología de Dios*, Santander 1969.
 Freud, S., *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, 1907; *Totem y tabú*, 1913; *El porvenir de una ilusión*, 1927; *Malestar de la cultura*, 1930; *Moisés y la religión moiteista*, 1939; *Obras completas I-III*, Madrid 1968.
 Fromm, E., *Psicoanálisis y religión*, Buenos Aires 1971.
 Garaudy, R., *El pensamiento de Hegel*, Barcelona 1974.
 — *Del anatema al diálogo*, Salamanca ²1980.
 — *Palabra de hombre*, Madrid 1976.
 García Caverro, M., *Freud o la religiosidad imposible*, Estella 1976.
 Gardavsky, V., *Dios no ha muerto del todo*, Salamanca 1972.
 Gardet, L., *Experiencias místicas en tierras no cristianas*, Madrid 1970.
 Gardner, W., *Humanistic ethics*, New York 1951.
 Gardet, L., *Experiencias místicas en tierras no cristianas*, Madrid 1970.
 Garnet, A., *Religion and the moral life*, New York 1955.
 Garrigou-Lagrange, R., *Dios. La existencia de Dios. Solución tomista a las antinomias agnósticas*, Buenos Aires 1950.

- Gehlen, A., *El hombre. Su naturaleza y situación en el mundo*, Salamanca 1980.
- Glaser, H. von, *El budismo, una religión sin Dios*, Barcelona 1974.
- Godelier, M., *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Madrid 1974.
- Goguel, M., *La naissance du christianisme*, Paris 1955.
- Goldmann, L., *El hombre y lo absoluto*, Barcelona 1968.
- Gollwitzer, H., *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Galäubens*, München 1963.
- Gómez Caffarena, J., *Metafísica trascendental*, Madrid 1966.
- *El teísmo moral en Kant*, Madrid 1983.
- González, O., *Misterio cristiano y existencia humana*, Madrid 1966.
- *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Madrid 1975.
- *Ética y religión*, Madrid 1977.
- González Faus, J. I., *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Madrid 1974.
- *La teología de cada día*, Salamanca 21976.
- *Este es el hombre. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana*, Santander 1980.
- González Ruiz, J. M., *El cristianismo no es un humanismo*, Barcelona 1966.
- Gorce, M.-Mortier, R., *Histoire générale des religions*, Paris 1947-1952.
- Grabner-Heider, A., *Semiótica y teología*, Estella 1976.
- Grandmaison, J., *El mundo y lo sacro*, Estella 1970.
- Greeley, A. M., *Religion in the year 2000*, New York 1969.
- Guardini R., *Los sentidos y el conocimiento de Dios*, Madrid 1965.
- Gusdorf, G., *La conciencia cristiana en el siglo de las luces*, Estella 1977.
- Haag, H., *De la antigua a la nueva pascua*, Salamanca 1980.
- Haering, B., *Das Heilige und das Gute*, Krailling 1950.
- *Fuerza y flaqueza de la religión*, Barcelona 1958.
- Harkness, G., *The modern rival of christian faith. An analysis of secularism*, New York 1952.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, Madrid 1970.
- *Fenomenología del Espíritu*, México 1966.
- Hernández y Catalá, V., *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas*, Madrid 1972.
- Hessen, J., *Religionsphilosophie*, München 1955.
- Hick, J., *Arguments for the existence of God*, New York 1971.
- *God and univers of faiths*, Glasgow 1977.
- Hill, M., *Sociología de la religión*, Madrid 1976.
- Hume, D., *Diálogos sobre la religión*, Salamanca 1974.
- Imshoort, P. van, *Teología del antiguo testamento*, Madrid 1969.
- James, E. O., *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Madrid 1975.
- Jaspers, K., *Origen y meta de la historia*, Madrid 1968.
- Jenkins, D., *Guía para el debate sobre Dios*, Madrid 1968.
- Jeremias, J., *Palabras de Jesús*, Madrid 1968.
- *El mensaje central del nuevo testamento*, Salamanca 21981.
- *Teología del nuevo testamento*, Salamanca 41981.
- *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung*, Neukirchen 1975.
- *Palabras desconocidas de Jesús*, Salamanca 21979.
- Jüngel, E., *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984.
- Kant, M., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid 1969.
- Kasper, W., *Fe e historia*, Salamanca 1979.
- *Jesús, el Cristo*, Salamanca 41982.
- Kolakowski, L., *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, Buenos Aires 1971.
- Koening, F., *Diccionario de las religiones*, Barcelona 1964.
- *Cristo y las religiones de la tierra. Manual de historia de la religión I-II*, Madrid 1960.
- Kopperschamid, J., *Der fragliche Gott. Fünf Versuche einer Antwort*, Düsseldorf, 1973.

- Krenn, K., *Die wirkliche Wirklichkeit Gottes. Gott in der Sprache heutiger Probleme*, Paderborn 1974.
- Küng H., *La encarnación de Dios*, Barcelona 1974.
- *¿Existe Dios?*, Madrid 1979.
- *Ser cristiano*, Madrid 1978.
- Lagarde, G. de, *La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen âge*, Paris 1956.
- Lanczkowski, G., *Begegnung und Wandel der Religionen*, Düsseldorf 1971.
- Lay, R., *Zukunft ohne Religion*, Freiburg B. 1970.
- Legido, M., *Fraternidad en el mundo*, Salamanca 1982.
- Leibnitz G. W., *La profesión de fe del filósofo*, Madrid 1966.
- Leist, F., *Nicht der Gott der Philosophen*, Freiburg B. 1966.
- Léon-Dufour, X., *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca 31979.
- Lepp, I., *Psicoanálisis del ateísmo moderno*, Buenos Aires 1963.
- Lera, J. M., «Y se hizo hombre». *La economía trinitaria en las catequesis de Teodoro de Mopsuestia*, Bilbao 1977.
- Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca 1977.
- Lubac, H. de, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1967.
- Lucas, J. de S., *Interpretación del hecho religioso*, Salamanca 1982.
- Luckmann, Th., *La religión invisible*, Salamanca 1973.
- Lunacharsky, A. V., *Religión y socialismo*, Salamanca 1976.
- Mac-Gregor, G., *Les frontières de la morale et de la religion*, Paris 1952.
- Mac-Intyre, A., *Secularization and moral change*, London 1967.
- Mac-Lagan, W. G., *The theological frontier of ethics*, New York 1961.
- Macquarrie, J., *God and secularity*, Philadelphia 1967.
- *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Salamanca 1976.
- Maldonado, L., *Religiosidad popular*, Madrid 1975.
- Malinovski, B. K., *Magia, ciencia, religión*, Barcelona 1974.
- Mancini, I., *Filosofía della religione*, Roma 1968.
- Mann, V., *Das Christentum als Absolute Religion*, Darmstadt 1970.
- Marck, W. van der, *Grundzüge einer christlichen Ethik*, Düsseldorf 1967.
- Marcuse, H., *El hombre unidimensional*, Barcelona 1969.
- Maringer, J., *Los dioses de la prehistoria*, Barcelona 1962.
- Martín Velasco, J., *Filosofía de la religión*, Madrid 1973.
- *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Madrid 1976.
- *La religión de nuestro tiempo*, Salamanca 1978.
- *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 1978.
- Marx, K.-Engels, F., *Sobre la religión I-II*, Salamanca 21980-1975.
- Matthes, J., *Introducción a la sociología de la religión*, Madrid 1971.
- Mauss, M., *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona 1970.
- Mehl, R., *Tratado de sociología del protestantismo*, Madrid 1974.
- Meslin, M., *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid 1978.
- Metz, J. B., *Die Kirche in der Welt*, Heidelberg 1948.
- Moltmann, J., *El Dios crucificado*, Salamanca 21977.
- *Teología de la esperanza*, Salamanca 41981.
- Monod, J., *El azar y la necesidad*, Barcelona 1977.
- Moore, S., *Dios es un nuevo lenguaje*, Salamanca 1968.
- Morel, G., *Dios: ¿alienación o problema del hombre?*, Barcelona 1970.
- Muehlen, H., *Die Veränderlichkeit Gottes als horizont einer zukünftigen Christologie*, Münster 1969.
- *El concepto de Dios, en Trinidad ¿mito o misterio?*, Salamanca 1973, 153-179.
- *Experiencia y teología del Espíritu santo*, Salamanca 1978.
- Muguerza, J., *El problema de Dios en la filosofía analítica*: Rev. Fil.Esp. 25 (1966) 291,357.
- *Teología filosófica y lenguaje religioso*, en *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca 1973, 261-276.

- Muñiz, V., *Teorías del lenguaje en la expresión religiosa*, Salamanca 1975.
- Mussner, F., *La resurrección de Jesús*, Santander 1971.
- Natanson, J., *La mort de Dieu. Essai sur l'athéisme moderne*, Paris 1975.
- Neher, A., *La esencia del profetismo*, Salamanca 1975.
- Newbigin, L., *Religión auténtica para el hombre secular*, Madrid 1969.
- Newmann, J. A., *El asentimiento religioso*, Barcelona 1960.
- Nottingham, E. K., *Religion and society*, New York 1954.
- Ortiz de Urbina, I., *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969.
- Ott, H., *Gott*, Stuttgart-Berlin 1971.
- Otto, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid 1965.
- Panikkar, R., *Religión y religiones*, Madrid 1965.
- *El silencio de Dios*, Madrid 1970.
- Pannenberg, W., *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974.
- *La fe de los apóstoles*, Salamanca 1974.
- y otros, *La revelación como historia*, Salamanca 1977.
- *Teología y reino de Dios*, Salamanca 1974.
- *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976.
- Paupert, J. M., *¿Es todavía posible la fe?*, Barcelona 1968.
- Pettazzoni, R., *La formación del monoteísmo. El problema di Dio*, Roma 1949.
- *L'Essere supremo nelle religioni primitive*, Torino 1957.
- Pikaza, X., *Las dimensiones de Dios*, Salamanca 1973.
- *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios*, Salamanca 1981.
- Pinard de la Boullaye, H., *El estudio comparado de las religiones*, Madrid 1940.
- Pinto de Oliveira, C. J., *Avenement de la secularisation et revision des fondements de la morale*; IDOC-C 68/10 (1968).
- Plé, A., *Freud y la religión*, Madrid 1969.
- Pohier, J. M., *En el nombre del Padre. Estudios teológicos y psicoanalíticos*, Salamanca 1976.
- Pol, W. H. van de, *El futuro de la iglesia y del cristianismo*, Bilbao 1973.
- Post, W., *La crítica de la religión en K. Marx*, Barcelona 1973.
- Rahner, K., *El oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona 1967.
- *Crees en Dios*, Madrid 1971.
- *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979.
- Ratzinger, J., *Dios como problema*, Madrid 1973.
- Richardson, A., *Las narraciones evangélicas sobre milagros*, Madrid 1974.
- Ricoeur, P., *El ateísmo del psicoanálisis freudiano*; Concilium 16 (1966).
- *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1969.
- Riedl, R., *Die Strategie der Genesis. Naturgeschichte der realen Welt*, München, 1976.
- Riesenhuber, K., *Existenzerfahrung und Religion*, Mainz 1968.
- Ruiz de la Peña, J. L., *Muerte y marxismo humanista*, Salamanca 1978.
- Russell, B., *Religión y ciencia*, México 1965.
- Ruyer, R., *Dieu des religions, Dieu de la science*, Paris 1970.
- Sábada, J., *¿Qué es un sistema de creencias?*, Madrid 1978.
- Savater, F., *La piedad apasionada*, Salamanca 1977.
- *De los dioses del mundo*, Valencia 1975.
- Sayés, J. A., *Existencia de Dios y conocimiento humano*, Salamanca 1980.
- Schatz, O., *Hat die Religion Zukunft?*, Graz 1971.
- Schebesta, P., *Le sens religieux des primitifs*, Paris 1963.
- Scheler, M., *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*, Madrid 1940.
- *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires 1974.
- Schleiermacher, F., *Discours sur la religion*, Paris 1964.
- Schmidt, P. W., *Der Ursprung des Gottesidee*, Wien 1912.

- Schmucker, J., *Las fuentes primarias de la fe en Dios*, Barcelona 1971.
- Schenke, L., *Le tombaeu vide et l'annonce de la résurrection*, Paris 1970.
- Schillebeeckx, E., *Dios y el hombre*, Salamanca ³1969.
- *Dios, futuro del hombre*, Salamanca ³1971.
- *Jesús, la historia de un viviente*, Madrid 1981.
- Schoonenberg, P., *Un Dios de los hombres*, Barcelona 1972.
- Schultz, W., *El problema de Dios en la metafísica moderna*, México 1961.
- Schuon, F., *De la unidad trascendente de las religiones*, Madrid 1980.
- Sciacca, M. F., *Dios y la religión en la filosofía actual*, Madrid 1957.
- Sebastián, F., *Antropología y teología de la fe cristiana*, Salamanca 1975.
- Sobrinho, J., *Cristología desde América latina*, México 1976.
- Soederblom, N., *Der lebendige Gott im Zugnis der Religionsgeschichte*, München 1966.
- Soelle, D., *El representante. Hacia una teología después de la «muerte de Dios»*, Buenos Aires 1973.
- Stefani, M., *Elementi di filosofia della religione*, Roma 1978.
- Stem, H., *Sentido y no sentido de la religión*, Barcelona 1970.
- Szczensny, G., *Die Zukunft des Unglaubens*, München 1959.
- Tacchi Venturi, P., *Historia de las religiones*, Barcelona 1947.
- Teilhard de Chardin, P., *Fenómeno humano*, Madrid 1965.
- *La energía humana*, Madrid 1967.
- *Ciencia y Cristo*, Madrid 1968.
- Theissen, G., *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, Santander 1979.
- Thils, G., *¿Sincretismo o catolicidad?*, Salamanca 1968.
- *¿Cristianismo sin religión?* Barcelona 1970.
- Tierno Galván, E., *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid 1975.
- Tillich, P., *Filosofía de la religión*, Buenos Aires 1973.
- Tillmann, K., *Asombro y experiencia como caminos hacia Dios*, Madrid 1970.
- Toynbee, A. J., *An historian's approach to religion*, London 1956.
- *Christianity among the religions of the word*, New York 1957.
- Troeltsch, E., *El carácter absoluto del cristianismo*, Salamanca 1979.
- Tresmontant, Cl., *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid 1962.
- *Estudios de metafísica hebrea*, Madrid 1961.
- Tylor, E. B., *Religion in primitive culture*, New York 1958.
- Vahanian, G., *Esperar sin ídolos. El cristianismo en una era postcristiana*, Barcelona 1970.
- Valverde, C., *Los orígenes del marxismo*, Madrid 1974.
- Van der Leeuw, G., *L'homme primitive et la religion*, Paris 1940.
- *Fenomenología de la religión*, México 1964.
- Varillon, F., *La souffrance de Dieu*, Paris 1975.
- Vázquez A., *Psicología profunda y ética*, Madrid 1970.
- Vergote, A., *Psicología religiosa*, Madrid 1969.
- *Interpretation du langage religieux*, Paris 1974.
- *La teología e la sua archeologia*, Fossano 1974.
- *La religion comme épreuve paradoxale pour la philosophie*; Archivio di Filosofia (Roma) (1977) 21-35.
- Vilanova, E., *La osadía de creer*, Madrid 1978.
- Villamarzo, P. F., *Psicoanálisis de la experiencia ético-religiosa*, Madrid 1979.
- Von Rad, G., *Teología del antiguo testamento I-II*, Salamanca ⁵1982-1980.
- Voye L., *Sociologie du geste religieux*, Bruxelles 1973.
- Waal, A., *Introducción a la antropología religiosa*, Estella 1975.
- Waardenburg, J., *Classical approach to the study of religion*, Paris-La Haye 1974.
- Waardenburg, J., *Classical approach to the study of religion*, Paris-La Haye 1974.
- Wach, J., *El estudio comparado de las religiones*, Buenos Aires 1967.
- Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona 1969.

- Webster, H., *Taboo. A sociological study*, Stanford 1942.
- Weinberg, St., *Los tres primeros minutos del universo*, Madrid 1980.
- Weischedel, W., *Der Gott der philosophen, Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt 1971.
- Widengren, G., *Fenomenología de la religión*, Madrid 1976.
- Yinger, J. M., *Religion, society, and the individual. An introduction to the sociology of religion*, N. Y. 1957.
- Zahrnt, H., *Dios no puede morir*, Bilbao 1971.
- *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX*, Zaragoza 1972.
- Zilberg, G., *Psicoanálisis y religión*, Buenos Aires 1964.
- Zimmerli, W., *Teología del antiguo testamento*, Madrid 1979.
- Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Madrid 1963.
- *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1963.
- *El problema teológico del hombre*, en *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Madrid 1975.
- *La inteligencia sentiente*, Madrid 1980.
- *Inteligencia y razón*, Madrid 1983.
- *Inteligencia y logos*, Madrid 1983.
- Varios, *Dios hoy*, Barcelona 1968.
- *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Paris 1968.
- *Dios-ateísmo*, III Semana de teología Universidad de Deusto, Bilbao 1968.
- *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris 1970
- *El ateísmo contemporáneo*, Madrid 1971.
- *Les religions populaires*, Québec 1972.
- *convicción de fe y crítica racional*, Salamanca 1973.
- *La trinidad en la Biblia. Cristo revelador del Padre y emisor del Espíritu santo en el nuevo testamento*, Salamanca 1973.
- *Historia religionum*, Madrid 1973.
- *Le sacré. Etudes et recherches*, Paris 1974.
- *Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion*, Darmstadt 1975.
- *Sociología de la religión y teología. Estudio bibliográfico (Instituto Fe y Secularidad)*, Madrid 1975.
- *El futuro de la religión*, Salamanca 1975.
- *Dios y la ciudad*, Madrid 1975.
- *Religion and social chance*, Lille 1975.
- *¿Un Dios personal?: Concilium 123 (1977)*.
- *Teología de la cruz*, Salamanca 1979.
- *La transformación de lo sagrado: Communio (1980)*.
- *¿Qué es la religión?: Concilium 156 (1980)*.

INDICE GENERAL

<i>Introducción</i>	9
1. LA MORAL EXIGE NO DEJAR PENDIENTE EL TEMA RELIGIOSO	13
1. Importancia de la religión.....	13
2. Posibilidad de la religión	14
2. LA MORAL EXIGE CONOCER EN PROFUNDIDAD EL TEMA RELIGIOSO ..	21
1. Planteamiento radical.....	21
a) Estudio a fondo del problema	21
1) Actitud crítica de los creyentes	21
2) Teología de la muerte de Dios	22
3) Actitud crítica de los ateos.....	30
b) Desenmascaramiento de las falsas actitudes en pro y en contra de Dios.....	31
1) Desenmascaramiento de las actitudes teístas	31
2) Desenmascaramiento de las actitudes ateas	33
2. La modernidad.....	34
3. Tipificación religiosa.....	38
a) Agnosticismo	38
1) Positivismo de Comte.....	39
2) Neopositivismo	40
3) Superación del positivismo agnóstico	43
4) Positivismo fideísta.....	47
b) Ateísmo humanista o antropoteísmo	47
1) L. Feuerbach	47
2) K. Marx.....	51
3) S. Freud.....	70
4) J. P. Sartre.....	73
c) Ateísmo nihilista	76

d) Ateísmo camuflado o criptoateísmo	83
1) Deísmo filosófico.....	83
2) Acomplejamiento teológico	83
3) Cristianos a mitad de camino	87
e) Teísmo.....	89
1) Teístas tradicionales	90
2) Teístas críticamente escépticos	90
3) Teístas críticos o posteístas	96
4. El Vaticano II ante el ateísmo	99
a) Exégesis básica del Vaticano II.....	99
1) No todo ateísmo es inaceptable.....	100
2) Ateísmo materialista práctico.....	100
3) Ateísmos sistemáticos.....	101
4) Agnosticismo	102
5) Responsabilidad de la iglesia.....	102
b) Comentario teológico del Vaticano II	103
c) Juan Pablo II y el fenómeno religioso	105
5. Solución crítica.....	107
3. DEFINICIÓN DE LA RELIGIÓN Y DIFERENTES CIENCIAS QUE SE OCUPAN DE ELLA	109
Tendencias básicas en la aproximación científica de la religión	112
Tendencia fenomenológica.....	112
Tendencia estructuralógica	113
Tendencia historiológica	114
Integración de las ciencias que se ocupan de la religión.....	114
1. Fenomenología de la religión.....	116
a) Elementos de lo sagrado	119
1) Ruptura de nivel ontológico	119
2) Realidad por excelencia.....	119
b) La actitud religiosa como modo específico de estar en el mundo	121
2. Sociología de la religión.....	121
E. Durkheim	123
J. Wach	127
M. Weber	128
H. Schelsky	130
T. Luckmann.....	131
A. Fierro	132
a) Problemática sobre la religión	133
b) Descripción: fenómenos cristianos	135
c) Teoría de la religión.....	137
d) La práctica simbólica.....	139
e) Generalización del concepto vulgar de religión.....	141
3. Filosofía de la religión	141
a) ¿La filosofía es ciencia?.....	142

b) Etapas de la filosofía religiosa	146
1) Etapa judeocristiana: procedimiento intuitivo	146
2) Etapa griega: método intuitivo-discursivo	146
3) Etapa medieval: método de confrontación	148
4) Etapa naturalista: método explicativo.....	153
5) Etapa moderna: método de anticipación formal.....	154
6) Etapa contemporánea: método de comprensión	155
7) Futuro de la filosofía religiosa.....	156
4. Teología	168
4. LA EXISTENCIA DE DIOS E HISTORIA DE LAS RELIGIONES	171
I. Existencia de Dios.....	171
1. Presentimiento de Dios	171
2. Experiencia de Dios	172
II. Historia de las religiones.....	173
1. Diversidad de religiones	175
2. Religiones primitivas	178
3. Religiones paleolíticas	179
4. Religiones neolíticas.....	182
a) Factores socio-económicos.....	182
b) Factores histórico-sociales.....	188
c) Factores filosóficos.....	189
d) Factores mágicos.....	189
e) Conclusión.....	190
5. Religiones históricas.....	191
a) Religión egipcia	192
b) Religiones mesopotámicas.....	195
c) Religiones greco-romanas.....	201
6. Religiones reveladas	208
a) Israel.....	218
1) Dios existe	219
2) La idea de Dios en el antiguo testamento.....	222
3) Trascendencia e inmanencia de Dios	230
4) Mexianismo apocalíptico.....	233
b) Cristianismo	235
c) Islam.....	237
d) Absorción por el cristianismo de las religiones germánicas y americanas.....	241
e) Religiones orientales.....	244
1) Induismo.....	245
2) Budismo.....	250
f) Religiones animistas africanas.....	254
7. Relación del cristianismo con las otras religiones	255
8. Futuro religioso de la humanidad	256
a) Coexistencia trascendentalista.....	258
b) Evolucionismo.....	259
9. Consecuencias de la constatación histórico-religiosa.....	262

5. OPCIÓN POR LA CONFIANZA VITAL. REFLEXIÓN EN PROFUNDIDAD....	265
I. Opción por la confianza vital.....	265
II. Reflexión en profundidad.....	272
1. Reflexión popular.....	280
a) Naturaleza del mito.....	280
b) Demitificación racionalista.....	282
2. Reflexión sistemática.....	282
a) Deducción metafísica.....	283
1) Pruebas de la existencia de Dios.....	283
2) Postmetafísica y Dios.....	297
3) Metafísica hacia atrás y hacia adelante.....	305
b) Intuición vivencial.....	308
1) Complementación del racionalismo unidimensional.....	308
2) Sentimentalismo romántico.....	309
3) Experiencia religiosa.....	312
4) Iniciación «mística».....	313
5) Experiencia mística.....	320
6) Intuición filosófico-religiosa.....	320
6. CONSTATAción HISTORICO-SALVÍFICA.....	323
1. Historia de la salvación.....	326
2. Revelación.....	327
a) K. Barth.....	329
b) R. Bultmann.....	332
c) O. Culman.....	334
3. Tradición religiosa.....	335
4. Yahvé.....	338
a) El anuncio del día de Yahvé.....	340
b) La espera del último día.....	341
5. Jesús el Cristo.....	343
6. Muerte y resurrección de Cristo.....	345
a) Muerte de Jesús en la cruz.....	345
1) Jesús y la ley: el «blasfemo».....	347
2) Jesús y la violencia: el «revolucionario».....	349
3) Jesús y Dios: el «abandonado de Dios».....	351
b) La resurrección.....	353
7. ¿Quién es Jesús?.....	357
8. Títulos de Jesús.....	361
a) Cristo.....	363
b) Señor.....	363
c) Hijo del hombre.....	364
d) Hijo de Dios.....	364
e) Palabra y sabiduría de Dios.....	365
f) Balance final.....	366
9. Cristologías.....	371

10. Dios a través de Cristo.....	378
a) Una primera lectura del nuevo testamento.....	378
1) Acceso a Dios por Jesucristo.....	378
2) Jesucristo a la derecha del Padre.....	380
b) El Dios del nuevo testamento en relación crítica con el Dios del antiguo testamento.....	388
c) El Dios del nuevo testamento en relación crítica con el Dios de la filosofía griega.....	389
d) El Dios de Jesucristo rompe todos los esquemas.....	393
11. El Espíritu santo.....	393
a) El Espíritu de Jesús.....	397
b) Jesús promete el Espíritu.....	399
c) Jesús dispone del Espíritu.....	400
d) La iglesia recibe el Espíritu.....	400
e) La experiencia del Espíritu en Pablo.....	401
1) El Espíritu, gloria de Cristo en nosotros.....	401
2) Los signos del Espíritu.....	402
3) El Espíritu, fuente de la nueva vida.....	402
4) El Espíritu de la iglesia.....	403
5) El Espíritu de Dios.....	403
12. Trinidad.....	404
13. Trasmisión eclesial.....	412
a) Sustitución de la presión por el convencimiento.....	416
b) Ambigüedad de la expresión «ir a misa cuando se tienen ganas».....	417
c) Importancia vital de la eucaristía para el cristiano.....	417
d) ¿Sustitución del domingo por otro día cualquiera de la semana para la celebración de la eucaristía?.....	419
7. COHERENCIA MORAL.....	421
1. Coherencia nihilista.....	422
2. Coherencia antropoteísta.....	423
3. Coherencia religiosa.....	425
a) Sentido religioso.....	426
b) Constatación histórico-salvífica.....	426
c) Diálogo interpersonal con Dios.....	428
d) Exigencias morales del encuentro con Dios.....	429
e) Esperanza escatológica.....	431
1) La venida del Señor.....	432
2) Inminencia y retraso de la parusía.....	433
3) Pascua y parusía.....	435
<i>Conclusión</i>	437
<i>Ética y religión. Propositiones finales</i>	441
<i>Bibliografía</i>	445