

El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA: CREO EN DIOS PADRE, Sal Terrae. Col.: Presencia Teológica, 34. Santander 1997

Ateísmo moderno y cristianismo: la afirmación del hombre como lugar de encuentro

1. Planteamiento: de la comprensión al encuentro

El ateísmo es, teológicamente, el gran problema de nuestro tiempo. Y no sólo es un problema grande, sino que se presenta como un problema que va en aumento. Es además un fenómeno nuevo. Porque, propiamente, en la Antigüedad no había ateísmo. Sin excluir la posibilidad de algún caso de ateísmo individual, no se daban ateos. Podía haber gente crítica con la religión, incluso gente «irreligiosa»; pero, aun así, los más notorios -un Epicuro o un Lucrecio, por ejemplo- daban por supuesta la existencia de Dios o de los dioses.

El ateísmo propiamente dicho es algo que empieza con la ilustración. Tan sólo a partir de ella comienza a haber hombres que, razonando y por principio, montan su vida sobre la negación de Dios. Por eso, decíamos, se trata de un fenómeno nuevo. Pero de una fuerza tremenda, tanto cualitativa como cuantitativamente. En efecto, por un lado, marca de manera muy profunda a una buena parte de la cultura occidental; por otro, desde que empezó no ha dejado de avanzar en el mundo a ritmo acelerado, de modo que hoy se extiende a millones de personas.

Esto no puede dejar de suscitar una gran pregunta: si Dios existe y está con nosotros para salvarnos, ¿qué sucede para que haya tantos hombres que lo niegan, que no lo ven ni lo sienten de ningún modo e incluso - ¡trágica paradoja!- lo consideran como enemigo? Una pregunta que llegó a obsesionar al gran teólogo que fue Karl Rahner y que no puede dejar tranquilo a ningún creyente que de verdad viva el gozo inmenso de la salvación en la fe.

Evidentemente, un fenómeno de tal calibre está exigiendo de nosotros un esfuerzo de comprensión.

Comprenderlo, en primer lugar, para aprender, porque algo tan grande, tan importante y tan profundo no ocurre porque sí. Tiene que haber razones muy serias de fondo. Comprenderlo, también, para aportar. Porque si, a pesar de todo el peso y todas las razones del ateísmo, nosotros estamos convencidos de que Dios es la salvación del hombre, tenemos que buscar la manera de aportar al mundo nuestro testimonio. Tenemos que hacer brillar nuestra luz, por endeble y pobre que sea, como orientación fraternal en eso que Martin Buber llamaba «el eclipse de Dios», en el mundo moderno.

Tal esfuerzo de comprensión puede tomar dos direcciones distintas: una de tipo teórico y otra que busca el contacto con la experiencia. La primera es importante; de hecho, provocó y provoca muchos estudios y teorías. La tendremos en cuenta, como es natural. Con todo, le dedicaremos una consideración rápida y meramente orientativa. Nos interesa más una confrontación desde la experiencia; es decir, una confrontación que, más que al juego de las ideas y conceptos, atiende a la intención de fondo, a los intereses vitales y a los motivos profundos que están en la base del ateísmo, alimentando su inquietud y confiriéndole su fuerza.

Contra lo que muchas veces se piensa, no son las ideas claras y distintas, sino estas intuiciones oscuras, pero nutricias y vivenciales, las que gobiernan las conductas y deciden las actitudes. Ahí es donde, después del breve discurso teórico, pretende concentrarse nuestra reflexión.

2. Hacia una comprensión teórica

a) Los primeros intentos

1. El Ateísmo va unido, sin duda, a una gran crisis de la cultura occidental. Crisis de la que la religión no está ausente. Incluso hay quien pretende ver en el abandono de Dios la causa casi única y total de la crisis de Occidente. Visión claramente exagerada, porque en la aparición del mundo moderno confluyen, con toda evidencia, muchos y muy profundos factores. Lo cual no significa que se deba ir a parar a la postura contraria: la de banalizar el factor religioso, como si Dios fuera un factor más o menos adjetivo que, simplemente, se evaporó con el progreso de la historia y el avance de la cultura.

Resulta obvio que entre el todo y la nada está la evidencia de que se trata de un factor muy serio a tener en cuenta, porque, para bien o para mal, lo religioso influye de un modo profundo en la configuración de la persona y la sociedad humanas. Recuérdese, si no, el terror metafísico de Nietzsche, el gran proclamador de la «muerte de Dios»:

«¿Dónde está Dios?, exclamó (el loco). ¡Yo os lo voy a decir!: ¡Lo hemos matado nosotros: vosotros y yo! ¡Todos somos sus asesinos! Pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos podido beber todo el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué es lo que hemos hecho al soltar a la tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No estamos cayendo continuamente hacia atrás, hacia el lado, hacia todos los lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No andamos errantes como por una nada infinita? ¿No sentimos el aliento del espacio vacío? ¿No hace más frío? (...) ¡Dios permanece muerto! ¡Y hemos sido nosotros los que lo hemos matado! ¿Cómo podremos consolarnos nosotros, los más asesinos de los asesinos?»²

Pero esta convicción de la seriedad constituye tan sólo un primer paso. Sobre él se impone la búsqueda diferenciada, el sopesar las razones; en una palabra, la discusión y el diálogo. De hecho, la teología siempre ha sentido esta necesidad y ha ido elaborando, en el transcurso del tiempo, diversos modelos de comprensión.

2. Hubo, como era de esperar, una etapa inicial de choque frontal, como una especie de reacción adolescente. Desde fuera se acusaba al cristianismo y, consiguientemente, a Dios de ser los responsables del atraso, la opresión y el oscurantismo de la humanidad. Y desde dentro se contestaba con aquella imagen del ateo que, en el fondo, era un malvado por el mero hecho de no creer en Dios. No tener fe equivalía a ser una mala persona, alguien de quien se puede esperar cualquier cosa. En este sentido tendía a interpretarse aquella frase de Dostoievski -tal vez legítima en algún contexto, pero muy peligrosa en sí y a ser usada con mucha precaución y respeto-: «si Dios no existe, todo está permitido»³.

Desgraciadamente, tal actitud todavía pervive en alguna gente -y en los últimos tiempos de la vida española levanta en exceso su dogmática cabeza-, pero resulta evidente que tiende a desaparecer. Para cualquiera resulta hoy evidente que no es sin más la fe o la increencia la que decide de la honestidad de una persona. Entre los ateos, como entre los cristianos, puede haber personas excelentes; como las puede haber perversas entre unos y otros. Con toda probabilidad, todos conocemos a personas, incluso amigos íntimos, que, siendo ateos, llevan una vida ejemplar. Desde luego, un cristiano actual que no acepte las calificaciones sumarias de su fe tampoco puede descalificar a nadie -y menos condenarlo- porque se confiese ateo.

Por eso la teología sería lleva años buscando la superación de toda solución simplista al respecto. El conocido título de un libro de Roger Garaudy, «Del anatema al diálogo», marca perfectamente la nueva actitud.

3. ATEO/EXPLÍCITO ATEO/IMPLÍCITO CREYENTE/EXPLÍCITO CREYENTE/IMPLÍCITO:

Un primer paso -que recuerdo vivamente de mis primeras aproximaciones al tema, leyendo al P. de Lubac- fue dado a base de distinguir entre lo explícito y lo implícito: alguien puede considerarse explícitamente ateo y, con todo, ser implícitamente creyente; y viceversa: un creyente explícito puede ser un ateo implícito. ¿Qué significa esto? En definitiva, una idea muy corriente y sencilla: puede haber personas que en su convicción teórica nieguen a Dios, pero que en su vida, en sus actitudes y en su conducta lo estén afirmando. Y al revés: puede haber personas que confiesen a Dios con los labios, pero que lo nieguen con su vida real.

Una idea que, por lo demás, no tiene nada de nuevo: «no todo el que dice "¡Señor, Señor!" entrará en el Reino de los cielos», dice ya el evangelio de Mateo (7,21). Se comprendió muy bien desde el principio que lo decisivo no es la cabeza, sino el corazón. Las ideas están muy condicionadas por el ambiente, la educación, los malentendidos, la presión social... Más que negar a Dios, lo que mucha gente niega es una idea de Dios: dada su concepción teórica del mundo, su experiencia vital o sus encuentros con personas religiosas, piensa que no puede aceptar a Dios, que éste no existe o que sería perjudicial para el hombre. Pero ello no significa que muchas veces, a la hora de vivir, de situarse a fondo ante los demás y de montar decisivamente su existencia, no esté respondiendo a la llamada profunda de su ser y, en ella, a ese Dios que en teoría se ve llevado a negar.

b) El «cristianismo anónimo»

Estas ideas recibieron una importante profundización en la conocida teoría del cristianismo anónimo de Karl Rahner⁴.

1. Para comprenderlo debidamente, acaso sea necesario prescindir de la denominación, que, de entrada, puede parecer un «imperialismo» pretencioso, haciendo que el otro sea lo que él no pretende ser: «aunque no quieras ser cristiano, lo eres de todos modos, sólo que anónimamente, sin saberlo». En tal caso, él podría -con toda razón- responder también lo mismo: el buen cristiano sería, a su vez, un «ateo anónimo»...

Pero entrar en ese juego significaría desconocer totalmente la intención de Rahner. Lo que él busca es justamente lo contrario: no tomar la propia postura como un privilegio exclusivo, sino reconocerle al otro -en apariencia excluido o autoexcluido- el mismo derecho a la salvación y a participar en la misma realidad, a pesar de las distintas teorías. En definitiva, desde la propia convicción de lo que es bueno y significa bondad en el hombre, Rahner no le quiere negar esa bondad ni ese bien a aquel que, siendo ateo en sus ideas, muestra ser bueno en su vida. (Por eso estoy seguro de que Rahner aceptaría que un ateo, desde su propia convicción y con propósito simétrico, le llamase a él «ateo anónimo»...).

El gran y humanísimo teólogo que fue Rahner parte de un hecho fundamental: no hay más que un mundo real, y en él existe la única humanidad histórica, que está llamada-sin excepción de ningún tipo- a la salvación de Dios. Pero la llamada divina no es un flatus vocis, una mera palabra externa que deje al hombre intocado. Todo lo contrario: afecta a la raíz más profunda de cada hombre, marca decisivamente su ontología y, por lo tanto, sus posibilidades y los dinamismos que determinan su destino.

Este hecho decisivo él lo denominó, con ayuda de la terminología heideggeriana, el existencial sobrenatural, por el que la existencia de cada persona está real y dinámicamente llamada a realizarse en la plenitud sobrenatural de la salvación de Dios. Más concretamente: toda persona que viene al mundo está siempre «trabajada» por la gracia que, inscrita en su ser, le hace posible acoger libremente la salvación o, lo que es lo mismo, realizarse plenamente con la ayuda del Señor, que le llama a la comunión con Él. Más concretamente aún: esa gracia es cristiana, pues no hay -ni ha habido ni habrá- otra salvación real que la realizada por Dios en Cristo.

2. La gran cuestión, ahora, es: ¿cómo y cuándo responde el hombre a esta llamada y realiza las posibilidades de esta gracia? Quedará todo reducido al juego de la confusión externa y estarán excluidos de esto los miles de millones de hombres que nunca oyeron hablar de Cristo o que, por diversas circunstancias, no comprendieron su mensaje?

Rahner buscó la solución en lo profundo. Si realmente el mundo histórico en el que vivimos es un mundo salvado y, por lo mismo, traspasado por la gracia de Cristo, los dinamismos de esta gracia están trabajando y empujando por dentro a todo hombre hacia una mayor realización, hacia una mayor apertura al hermano, hacia una más honda y decidida aceptación de la Transcendencia. Y en la medida en que una persona acoge esos dinamismos profundos, que son ya movimientos de la gracia, está respondiendo a Dios.

CR/ANONIMOS: Por lo tanto, una persona que en el fondo de su ser siente la llamada de la justicia y se juega la vida por ella, aunque teóricamente se declare ateo, en definitiva -dice Rahner- está acogiendo la gracia de Cristo y viviendo de ella. El hombre que procura ser honesto en la vida, porque en las raíces de su ser percibe la llamada a la honestidad, a los grandes valores que marcan la dirección de la dignidad y la fraternidad humanas, ese hombre, al responder a ellos, está en realidad respondiendo a la concreta y personal llamada de Dios en Cristo. Sin distinguir la voz de Dios y sin reconocer el rostro de Cristo, está siendo cristiano.

Cuanto más se piensa, más convence esto. Sencillamente consiste en darse cuenta de que toda la realidad está traspasada y trabajada por el amor salvador de Dios. Por tanto, quien responda a las profundidades de la realidad está respondiendo a ese amor, aunque no lo sepa él mismo y aunque niegue a Dios en teoría. Porque, en el fondo, lo que entonces niega es un ídolo: niega aquello que le dicen que es Dios o que él piensa que es Dios, pero que no lo es, porque el Dios real y verdadero es aquel que, más hondo que todas las deformaciones y todos los malentendidos, le está llamando desde dentro a una mayor y más auténtica humanidad.

3. También aquí conviene recordar que estas ideas no son nuevas. En realidad, el Evangelio está sembrado de su presencia: «"Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer, o sediento y te dimos de beber..." "Os aseguro que cuanto hicisteis con uno de estos hermanos míos más pequeños, conmigo lo hicisteis"» (Mt/25/37/40). Desde aquí cabe leer todo lo anterior: desde la parábola del samaritano hasta el vaso de agua que se da al más pequeño.

Y sólo quien carezca de sensibilidad para lo más genuinamente humano puede pensar que aceptando esta concepción se deprecia la fe con nombre expreso y el amor con rostro concreto. Es cierto que, una vez lograda, nada hay que pueda sustituir la experiencia del encuentro consciente con el amor personal de Dios. Pero la íntima grandeza de esa experiencia no se hace a base del desprecio o la exclusión de los demás: su gozo auténtico pertenece al saberla también compartida de algún modo por tantos hombres que en el esfuerzo de su vida lo buscan realmente, aunque sea «a tientas» (Hech 17,27). Por eso, también, esa experiencia, persuadida de que para todos es válido que Dios, «en realidad, no está lejos de cada uno de nosotros, puesto que en él vivimos, nos movemos y existimos» (Hech 17,28), no puede menos de anunciarles -no como mera negación de lo que ya tienen, sino como un plus de felicidad- la dicha del nombre y la intimidad del rostro.

c) Cristianismo y secularización

1. En una dirección distinta, y profundizando algún aspecto, van las interpretaciones que toman como base el tema de la secularización. Tuvieron mucha vigencia en los años sesenta, con el descubrimiento o, mejor, con la intensificación de la conciencia de la autonomía del mundo. El impulso había partido de Dietrich Bonhoffer en sus incitantes cartas desde la cárcel⁵. Pero fue sobre todo F. Gogarten quien, a partir de Bonhoffer, intentó dar una explicación del ateísmo no como algo totalmente ajeno a la fe, sino como algo en definitiva provocado por ella o, si se quiere, por el cristianismo⁶.

No interesa entrar ahora en sutilezas. Pero tampoco resulta difícil captar lo que se quiere decir. No es casual que el ateísmo irreligioso sea un fenómeno típicamente occidental, en el preciso ámbito del cristianismo. Fue éste el que lo hizo posible. Y lo hizo no por sus defectos, sino por sus virtudes. En definitiva, por sus ideas de creación y de encarnación.

La creación, al marcar la diferencia radical entre Dios y el mundo, hizo posible una progresiva y consecuente desacralización⁷. Nada hay divino fuera de Dios. En la naturaleza puede manifestarse lo divino, pero ella es radicalmente profana: de ahí la lucha bíblica contra los cultos de la fecundidad y, en general, contra los ídolos. Tampoco la historia, con su orden político y su estructura social, es divina: la salida de Egipto mostró que el hombre puede y debe romper la autoridad que se autosacraliza; y toda la predicación profética nos educó en la conciencia de que las estructuras sociales no son algo sagrado, sino entregado como tarea a la libre responsabilidad del hombre.

La encarnación, por su parte, nos enseñó que todo tiene un valor positivo: la realidad mundana y el trabajo del hombre en ella valen también en sí mismos y poseen una densidad específica. En definitiva, el cristianismo creó las condiciones de posibilidad de una concepción verdaderamente mundana del mundo. El hombre acaba descubriéndose tan autónomo y tan dueño de sí mismo y de su destino que incluso puede -confundiéndolo los planos- acabar negando a Dios.

Esto tuvo, ciertamente, su contestación. H. Blumenberg⁸, por ejemplo, escribió una obra en tres densos tomos que tituló, de modo programático, «La legitimidad de la Edad Moderna». En ella trata de mostrar que la tesis anterior incurre en un reduccionismo religioso. Según él, el hombre moderno se hizo tal justamente porque

logró liberarse de la tutela de la religión afirmándose contra Dios y conquistando su autonomía frente a la fe y frente al dominio de la Iglesia.

2. Una polémica a todas luces difícil y sin solución definitiva. Se trata de un problema denso e intrincado, con muchos factores en juego. Difícilmente resulta plausible una explicación lineal o monocausal. Con todo, no parece posible negar, en ninguna hipótesis, la importancia del factor religioso. Y en todo caso, para nosotros - que no podemos seguir profundizando en esta dirección- resulta aleccionador.

ATEISMO/CRITICA-FE: Por distantes que aparezcan en la superficie, los grandes fenómenos acostumbran a tener muy ricas conexiones en la profundidad. No ya sólo en el sentido positivo que veíamos en Rahner.

También en sentido negativo y por contraste, como señalara Hans Urs von Balthasar en «El problema de Dios en el hombre actual»⁹, un libro algo antiguo, pero todavía absolutamente recomendable. El ateísmo, en su misma negatividad, puede ser una gran oportunidad para la fe; puede incluso ser una medida de la Providencia para que el cristiano, asumiendo la crítica atea, comprenda que Dios es siempre mucho más grande -«Dios siempre mayor»- que las ideas que nosotros nos hacemos de El. La crítica de los ateos puede ayudarnos a romper los esquemas en que tantas veces encadenamos y deformamos la idea de Dios.

Una idea, esta última, que sería interesante y hasta fascinante perseguir. Personalmente, me impresiona cada vez más la capacidad que tenemos nosotros, los hombres religiosos, para «apoderarnos» de Dios, reduciendo la grandeza infinita de su ser y la generosidad sin límites de su amor a las estrechas medidas de nuestra comprensión. Sin el permanente aguijón de la crítica atea, sin la insistencia -muchas veces injusta y dolorosa, pero siempre «alertante» sobre los puntos sensibles- de sus acusaciones, no sabemos dónde acabaría la imagen santa de Dios, entregada tanto a los miedos, a las pulsiones y al narcisismo de nuestro subconsciente individual como a la ritualización, al control y al dominio de nuestra institucionalización eclesial.

Pero ya queda dicho que no es el camino teórico¹⁰ el que más nos preocupa. A partir de él, preferimos adentrarnos ya en la experiencia, buscando el encuentro en los niveles más profundos y definidores.

3. Hacia un encuentro en la experiencia

a) Lo positivo por debajo de la negación atea

Vamos, pues, a preguntarnos no por las ideas de los ateos, sino por los motivos e intenciones profundas que dieron origen a esas ideas. Como decíamos al comienzo, es imposible que un fenómeno de este calibre, que prosigue su marcha conquistando a millones de personas, no tenga en su base algo muy serio y muy real. Hacia ahí pretendemos, de algún modo, acercarnos ahora.

Por debajo de un cambio tan formidable respecto de la religión y, consiguientemente, del propio destino humano, no puede haber una simple actitud perversa, ni siquiera una mera conclusión teórica. Tiene que haber algún tipo de experiencia positiva, porque solamente lo positivo puede mover de verdad el esfuerzo continuado y la actitud vital de tantos hombres.

Claro que el ateísmo trajo también muchas cosas negativas. Nadie puede captar mejor que el creyente auténtico lo que significa privar al hombre de los profundos veneros de humanidad, amor y esperanza que manan de la experiencia de Dios. Pero reducirse a lo negativo sería ceguera. No cabe reducir -como lo hizo él en tantas otras cosas admirable Guardini- la historia del Occidente moderno a una (pura) decadencia a causa del abandono de Dios¹¹. Aunque no sea más que porque la Edad Moderna trajo también el nacimiento de la ciencia, el emerger profundo de la subjetividad humana, la revolución social, con la búsqueda efectiva de una mayor igualdad, libertad y tolerancia entre los hombres... La mezcla que en todo esto hay de equivocaciones, abusos, errores y fracasos es también evidente; pero eso constituye el lote de toda actividad de los hombres, sin exceptuar la del cristianismo. No otra cosa significa la presencia del «pecado» en la historia. Presencia que, con todo, no elimina la certeza de la «gracia».

Pues bien, resulta indiscutible que el mejor camino consistirá en intentar descubrir qué es aquello que, en positivo, está moviendo al ateísmo o, mejor, a los ateos. Hay muchas probabilidades de que ahí logremos encontrar la experiencia profunda que está en su base y que, confrontándola con la experiencia cristiana, podamos descubrir una amplia superficie de contacto y de encuentro. Por debajo de las discusiones, los antagonismos, las acusaciones y los resentimientos, acaso nos espere un lugar más humano en el que poder entendernos.

b) El nacimiento de un mundo nuevo

Situados ya en esta perspectiva, preguntémosnos ahora: ¿Qué pasó? Como diagnóstico global, cabe hablar del choque de dos mundos. En la Edad Moderna nace un mundo nuevo, y no sólo desde el punto de vista religioso. A partir del Renacimiento se produce un redescubrimiento de la Antigüedad, un nuevo sentimiento de la dignidad y la subjetividad del hombre. Por algo se habla de «humanismo»: el hombre inicia un nuevo estudio y conocimiento de sí mismo que, por contraposición -al situar frente a sí a la naturaleza, objetivándola-, hace nacer la ciencia, con la enorme revolución que ello provoca en el mundo. Gracias a los descubrimientos, se produce una asombrosa ampliación geográfica de la Tierra; y gracias a la astronomía, una verdadera explosión en la estructura y las dimensiones del universo. Todo lo cual va originando un modo radicalmente nuevo de pensamiento: crítico, causal, histórico, práctico... La filosofía «moderna» supone una auténtica revolución en el modo de situar al hombre ante el mundo.

Cada vez caben menos dudas de que, sobre todo a partir de la Ilustración, la humanidad está entrando en una era nueva, probablemente no menos nueva que la que sobrevino con la revolución neolítica. Algo en lo que aún

estamos (en sentido riguroso, no creo en la post-modernidad). Los descubrimientos científicos, las revoluciones políticas, los movimientos ecológicos... están aún en la onda que allí se originó: en el fondo, para bien o para mal, se están sacando las consecuencias de los principios entonces inicialmente asentados. Una nueva era, un nuevo mundo y, claro está, una nueva sensibilidad, un nuevo pensamiento, una nueva cosmovisión. Tal novedad no se podía producir sin choque y confrontación con todo lo anterior. Acaso tengamos aquí la mejor clave para lograr algo de claridad acerca de nuestro problema.

c) El cristianismo en el choque entre dos paradigmas

Si no totalmente, por lo menos en muy gran medida el ateísmo moderno es la consecuencia del choque entre dos mundos culturales: el antiguo y el moderno. De suyo, la fe no tendría por qué verse involucrada en tal proceso. Pero ello sería únicamente si la fe viviera «en estado puro», separada de la cultura y de las instituciones del grupo humano que la sustenta. En la realidad, la fe vive siempre inculturada, esto es, vertida en los moldes mentales, en los hábitos psicológicos, en los modos prácticos e institucionales; en una palabra, en la cultura de sus fieles. Cuando se produjo el tránsito a la Modernidad, la fe cristiana estaba inculturada en el mundo mental heredado de la Patrística y de la Escolástica y en el mundo institucional heredado de la época constantiniana. Es decir, estaba justamente fundida con la cultura que ahora se veía cuestionada desde sus mismas raíces. Acudiendo a la terminología elaborada por T.S. Kuhn para explicar las «revoluciones científicas»¹², nos encontramos ante el choque de dos paradigmas, esto es, de dos constelaciones de creencias, valores, usos y técnicas. Cuando eso sucede, hay dos alternativas. La primera: que el viejo paradigma logre asimilar los datos y experiencias nuevas sobre los que se apoya el nuevo paradigma que trata de imponerse; ello significa que se transforma a sí mismo y que, mediante tal transformación, mantiene su validez. Pero se da también la segunda alternativa: que el viejo paradigma se resista al cambio o, sencillamente, que no sea capaz de asimilar los nuevos datos; entonces acaba siendo desplazado por el paradigma emergente, produciéndose así una «revolución científica».

En una buena parte de la cultura occidental fue esto segundo lo que sucedió en el encuentro entre el cristianismo y la modernidad: para muchos, el mundo nuevo que emergía no podía ser asimilado por la vieja cristiandad, la cual quedó desplazada por un nuevo paradigma cultural que, de ese modo, se convirtió en una de las principales fuentes del ateísmo.

La gran pregunta es, naturalmente, si las cosas tenían que suceder así. ¿No podía haberse dado la primera alternativa? ¿No pudo el cristianismo transformarse lo suficiente como para asimilar los nuevos datos y seguir manteniendo su validez? De hecho, para muchos -entre los que, en definitiva, nos encontramos nosotros- el cristianismo siguió siendo válido. Y aun cuando eso no siempre sucede sin conflicto, y muchas veces se da incluso una cierta esquizofrenia cultural, hoy comprendemos muy bien que tal posibilidad debió ser la normal. Lo comprendemos porque la distancia histórica nos permite distinguir claramente dos cosas que entonces, todavía muy cercanos a los acontecimientos - «al pie del faro no se ve», gustaba decir Bloch-, resultaba muy difícil separar: por un lado, la fe como experiencia y, por otro, su interpretación en un determinado contexto cultural. Distinción que aún hoy -tan educados y escarmentados por nuestra cultura crítica- ofrece sus dificultades, aparte de que, por lo general, como ya hace años observaba E. Schillebeeckx,¹³ sólo pasado el cambio se puede ver con facilidad. Así, sólo desde nuestra concepción científica del mundo nos es dado comprender fácilmente que el significado de la «ascensión» de Jesús no tiene nada que ver con un físico «subir» a un cielo que aún para Santo Tomás constituía un espacio real.

Ahora, teniendo en cuenta esa distinción, resulta claro que se pudo, y acaso se debió, evitar el enfrentamiento. Los teólogos debieron darse cuenta de que, con la modernidad, lo que en principio se cuestionaba no era la fe, sino la cultura en la que la fe estaba involucrada.

Lo que los nuevos descubrimientos científicos -casos de Copérnico y Galileo- o históricos -crítica bíblica- obligaban de suyo a cambiar era tan sólo la interpretación teológica de la experiencia cristiana, no la experiencia misma. De hecho, ya Santo Tomás había realizado algo muy semejante al acoger la inmensa novedad que era la filosofía de Aristóteles (algo mucho más revolucionario de lo que se piensa: el obispo de París condenó proposiciones tomadas de la Suma Teológica). Y desde Dilthey, Cassirer y Gursdorf sabemos que la intención inicial de los ilustrados no era abolir la religión cristiana, sino comprenderla en la nueva situación y llevarla a la nueva universalidad del espíritu humano.

Verdaderamente, el destino de Occidente y del cristianismo sería muy distinto si entonces se hubiera hecho esta distinción, es decir, si los cristianos hubieran tenido el coraje de revisar sus interpretaciones y los innovadores la prudencia de no extrapolar sus datos. Pero mejor que muchas disquisiciones será ver reflejado esto en un ejemplo.

d) El ejemplo de la crítica bíblica 14

Es bien sabido que con la ilustración surgió una manera radicalmente nueva de leer la Biblia. Con ligeras variantes, tanto en el pueblo como en la teología se partía anteriormente del supuesto de que lo escrito en ella estaba «dictado» por Dios. Debía, por tanto, ser tomado a la letra en todos sus detalles: nada literalmente falso ni nada que hubiera, en definitiva, que interpretar. Que el mundo fue creado en seis días, o que en el paraíso había una serpiente; que Josué hizo detenerse al sol, o que Dios había mandado exterminar a ciudades enteras...

De repente, con la ilustración, empieza a hacerse una nueva lectura de la Biblia. Como libro real que es, se le aplican los métodos histórico-críticos: se examina cada libro, se comparan unos con otros, se confrontan sus noticias con los datos más seguros de la historia profana... Era claro que una lectura literal resultaba imposible y llevaba al absurdo. Moisés no pudo escribir el Pentateuco, por ejemplo, y el mundo tenía mucho más que seis mil años, según habría que deducir de la Biblia (Bossuet pensaba que la creación tuvo lugar el año 4004 antes de Cristo; y un escritorista, nada menos que vicescanciller de Cambridge, se sintió capacitado para precisar más: exactamente ese año, a las nueve de la mañana del 23 de octubre, viernes, naturalmente...)15. En el Antiguo Testamento había claros influjos -a veces literales- de otros libros muy anteriores y pertenecientes a otros ámbitos culturales (si Dios «dictaba», no necesitarla copiar, desde luego).

El enorme cambio que todos estos datos introducían de pronto tenía que provocar, por fuerza, una crisis tremenda. Porque, además, esto se aplicó enseguida a los evangelios: tampoco ellos se podían tomar a la letra. A ese nivel no era posible casar unos evangelios con otros; ni siquiera era factible escribir por orden y con datos ciertos una vida de Jesús. El impacto fue tan fuerte que, en la introducción a su refutación de Reimarus, cuenta Semmler que en Alemania muchos pastores no sabían qué predicar y muchos seminaristas dejaron el seminario y se marcharon a casa16.

Se trataba de un caso típico de «choque de dos paradigmas» que afectaba al núcleo mismo del cristianismo. La manera literalista de leer la Biblia no quería aceptar los nuevos datos, porque, de entrada, parecía que negaban la inspiración y la revelación; en definitiva, el carácter divino de la Escritura. Por su parte, muchos de los que aceptaban los nuevos descubrimientos partían del mismo presupuesto: había que negar la Escritura, porque estaba caduca y no era compatible con la cultura. Una alternativa nada hipotética, sino muy real, sufrida por muchos en carne viva. Fue tal vez la crisis más honda de la teología en el mundo occidental.

Pero no todos entraron en ese juego. Hubo quienes iniciaron un proceso distinto: aquellos que, desde la fe, quisieron «ver», aceptando antes que nada que los datos son datos. Gracias a ellos fue posible ir comprendiendo. Si los datos demostraban que la Biblia no podía ser tomada a la letra, que la historia tal como allí se cuenta no es muchas veces exacta, que había tipos muy diferentes de narración y diversos géneros literarios, ...todo eso debía ser aceptado aunque obligase a una profunda y acaso dolorosa revisión del propio paradigma. Poco a poco fue apareciendo, por ejemplo, que si las narraciones del Paraíso no son aceptables en su literalidad, constituyen, sin embargo, un género literario en el que a través de una expresión mítica se transparentan experiencias muy profundas en las que se nos empieza a revelar el designio fundamental de Dios en la creación del hombre y su actitud frente al mal.

Supuso mucho coraje y mucho valor reestudiar la Escritura y repensar la propia comprensión de la misma. Pero gracias a ello nació la crítica bíblica auténtica. Asumida con honestidad -ino sin sus mártires!- y hecha desde dentro del cristianismo, trajo consigo la renovación no sólo de nuestra idea de la revelación y la inspiración, sino también de nuestra imagen de Dios y de Cristo y, en definitiva, de toda la teología. La fe en la revelación bíblica tuvo que despojarse de su viejo paradigma interpretativo para revestirse del que le imponía la nueva cultura. Pero no se perdió, sino que, por el contrario, salió purificada y profundizada. Algo que cualquiera de nosotros puede comprobar: la visión que un cristiano tiene hoy de la Biblia es mucho más «fina» y profunda y hasta mucho más «divina» -justamente por ser más «humana» - que la que era posible antes de los nuevos modos y métodos de su estudio.

Con el problema del ateísmo sucede prácticamente lo mismo.

La experiencia moderna aportó datos reales que no se podían negar. Si son reales, lo que se impone es «verlos» dejando que cuestionen nuestra concepción de Dios, para que la modifiquemos en lo que sea necesario. No se trata, claro está, de modificar la fe en Dios, y mucho menos de modificar a Dios. Repitamos: se trata tan sólo de modificar nuestras ideas acerca de Dios, nuestra imagen de Dios. Igual que no se trataba de negar que la Biblia sea Palabra inspirada, portadora de revelación, sino de revisar nuestra concepción de lo que son la inspiración y la revelación.

El ejemplo mostró que, cuando se tiene el humilde coraje de modificar la propia interpretación, la fe sigue firme y, normalmente, se purifica, se profundiza y se engrandece. En definitiva, se trata -contra lo que a muchos podría parecer a primera vista- de «ser honestos para con Dios», rompiendo nuestros ídolos a fin de que, aceptando los nuevos datos, dejen paso al Dios siempre mayor.

Pero todas estas reflexiones no han abandonado aún el terreno de un planteamiento formal: hablan de la posible estructura del encuentro y de la necesidad de abrirse a las aportaciones del ateísmo. Partíamos de que el mejor modo de lograrlo era buscar el contacto con su experiencia profunda. Intentémoslo.

4. La intención profunda de la modernidad

a) Dios como rival del hombre

¿Qué es, pues, lo que está en el fondo de la modernidad? ¿Qué experiencia de fondo es la que promueve el movimiento de la ilustración, confiriéndole tal fuerza que llega a revolucionar el mundo entero?

Empecemos por el aspecto negativo. Si interrogamos al ateísmo moderno acerca de lo que niega en la religión y de por qué se siente obligado a rechazar a Dios, la respuesta más probable es que tiene la impresión de que la religión y, dentro de ella, Dios impiden el desenvolvimiento de una plena y auténtica humanidad. Existe un

convencimiento difuso de que la afirmación de Dios lleva a la negación del hombre. El hombre se siente amenazado por Dios en el ejercicio de su libertad y de su razón. Todos recordamos la famosa frase de Ludwig Feuerbach: «para enriquecer a Dios debe empobrecerse el hombre; para que Dios sea todo, el hombre debe ser nada»¹⁷.

Este fantasma -Dios como el gran vampiro de la humanidad- constituye, sin lugar a dudas, la raíz más fuerte y profunda del ateísmo. El hombre moderno fue sintiendo la religión como enemiga de su progreso, de su autonomía y, en definitiva, de su felicidad. Incluso a priori cabría esperar algo de esto: si el hombre niega a Dios, tiene que haber una razón, la cual, en última instancia, consiste en creer que Dios le hace daño. No se precisa más. Si una persona es atea, es porque en el fondo le parece que vive más feliz si Dios no existe. Pero ¿por qué sucedió esto? ¿Por qué, si Dios se presenta en el cristianismo como salvación, el hombre moderno acabó percibiéndolo como rival opresor? Para buscar la respuesta prescindamos ahora de lo que pueda haber de desmesura adolescente provocada por el optimismo ingenuo de un mundo nuevo, y dejemos también de lado la tendencia del hombre a absolutizarse a sí mismo por los complejos caminos del narcisismo inconsciente o por los más expeditos de la voluntad de poder. Concentrémonos ahora en lo que fue el choque central y la motivación expresa: fijémonos en lo que constituye nuestra responsabilidad histórica como cristianos.

Aparece entonces que la conducta de las iglesias contribuyó decisivamente a crear esa falsa impresión, ese enorme y trágico equívoco. De un modo inmediato, por su obstinada y fatal oposición a los progresos y descubrimientos que fueron marcando el paso de la modernidad: la ciencia astronómica y la revolución biológica, la filosofía del sujeto y la historia crítica, la revolución social y la psicología chocaron duramente con la ideología eclesiástica. Y de un modo más profundo, la negativa a replantearse a fondo la comprensión de la fe ante las exigencias del nuevo paradigma presentó a la religión como indisolublemente vinculada a un marco pasado y autoritario, impermeable al nuevo talante crítico y opuesta a la búsqueda de una nueva libertad, tanto individual como social, tanto científica como religiosa y política.

Esto tuvo unos efectos devastadores. Y la razón estriba en que situaba a la religión justamente en el lado opuesto a lo que fue el otro aspecto -el positivo- de la experiencia que sustenta a la modernidad.

b) La autonomía del hombre como valor primordial

Si hubiera que escoger una palabra, un motto, para calificar lo que se muestra como el núcleo mismo de la experiencia moderna, la elección parece clara: autonomía. Este concepto expresa perfectamente el aspecto objetivo, que consiste en que los diversos sectores de la realidad se van emancipando de la dirección y tutela de la religión para descansar, de modo cada vez más decidido, en sí mismos. Y expresa también el aspecto subjetivo: el creciente sentirse el hombre dueño de sí, marcándose sus propios objetivos y dándose, desde su convicción íntima, sus propias normas. La autonomía aparece, así, como la experiencia básica que vertebra y anima todo el movimiento de la modernidad. Intentemos verlo un poco más en detalle.

1. Empecemos por el mundo físico. Lo nuevo de la ciencia fue que descubrió de repente la densidad y la solidez del mundo; que éste valía por sí mismo; que tenía unas leyes propias, regulares y constantes que explicaban su actividad sin necesidad de recurrir a fuerzas externas (demoníacas, angélicas o divinas). Hay una anécdota del gran astrónomo Laplace según la cual, después de la publicación de uno de sus grandes libros, fue recibido por Napoleón; al preguntarle éste, extrañado, cómo era que no nombraba para nada a Dios, Laplace contestó: «Sire, no necesito esa hipótesis». Y tenía razón. Para construir sus cálculos sobre las órbitas planetarias o para elaborar su teoría sobre el origen del sistema solar no necesitaba hablar de Dios ni de los ángeles ni de la teología. Lo que le interesaba era saber matemáticas, observar con cuidado los movimientos de los astros y estar dotado de agudeza científica.

Si se tiene en cuenta que todavía Santo Tomás de Aquino pensaba que los astros estaban hechos de una materia incorruptible, completamente distinta de la terrestre, y que eran movidos por inteligencias de tipo angélicos, puede intuirse la enorme revolución que lo que acabamos de decir suponía. Donde antes, con toda espontaneidad, se veía la acción directa de Dios o de fuerzas celestes, ahora se ve una naturaleza que marcha por sí misma, sometida a una legalidad matemáticamente calculable. Donde antes se veían continuas intervenciones divinas, ahora se ven leyes científicas constantes y regulares. Hegel, siempre tan sensible para captar el sentido profundo de los cambios históricos, observa que «fue para los hombres como si Dios crease ahora por primera vez el sol, la luna, las estrellas, las plantas y los animales; como si las leyes fuesen establecidas entonces por vez primera».

2. Experiencia nueva, es también expansiva. Porque no sucede sólo en el dominio de las ciencias naturales. Lo mismo pasó en el mundo social. La experiencia de la Revolución Francesa -fruto ya de este movimiento, que ella aceleró de modo definitivo- dejó literalmente asombrados a los grandes espíritus de la época. La anterior había sido una sociedad en la que todo venía dado; en la que quien nacía hijo de rey era, automáticamente y «por la gracia de Dios», el encargado de gobernar a los demás; en la que quien nacía noble, noble sería con todos los privilegios; y quien plebeyo, plebeyo quedaría con todas las cargas..., porque así era el orden social, porque eso era «lo que Dios quería», porque así lo sancionaba la mentalidad cultural o lo sacralizaba la convicción teológica.

Y de repente se descubre que no: que la sociedad funciona como el hombre la hace funcionar; que es posible organizarla racionalmente; que conviene repartir la riqueza y la libertad; que deben gobernar no los que nacen con sangre azul, sino los que demuestren capacidad e inteligencia.

Ni siquiera el desgraciado horror que luego provocó la Revolución pudo borrar la sensación de que algo absolutamente nuevo se producía en la humanidad: el hombre se daba cuenta por vez primera de que somos nosotros quienes organizamos la sociedad, que también ésta obedece a unas leyes y que no hay que acudir inmediatamente a Dios para gobernarla. También aquí hay un cambio asombroso, y también Hegel lo expresa de modo magnífico: «Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él, no se había visto que el hombre se apoyase sobre su cabeza y edificase la realidad conforme al pensamiento»¹⁹. La revolución social, los derechos del hombre y el espíritu democrático no harán más que sacar las consecuencias de esta nueva situación.

3. Pero el proceso va a alcanzar también a la intimidad del hombre, poniendo al descubierto la autonomía de la ley moral. Las normas de la conducta humana ya no llegan, sin más, de una autoridad externa, como algo a aceptar por simple imposición autoritaria. El hombre las descubre con su cabeza, las encuentra dentro de sí mediante el sentido moral. También ellas ofrecen regularidad y consistencia internas. Sin entrar ahora en problemas de fundamentación última, aparece que también para construir todo un sistema moral se puede prescindir de la «hipótesis Dios». Fue Kant quien dio aquí magistral expresión al asombro de la nueva experiencia al decir que dos cosas le llenaban cada vez más de admiración y respeto: «el cielo estrellado encima de mí y la ley moral dentro de mí»²⁰. La altura y la profundidad unidas en una simetría regular, como visibilizando la fuerza, la amplitud y la densidad de la nueva situación.

Si verdaderamente se quiere comprender el mundo moderno, tanto en sus grandezas como en sus miserias, es preciso bajar a esta experiencia. Experiencia que está todavía en marcha y que constituye el más decisivo humus nutricional de sus actitudes y dinamisismos. Para nuestra consideración, encierra acaso la clave más luminosa y, como dijimos, la mejor posibilidad de encuentro.

c) El ateísmo como «negación de la negación»

Visto desde esta perspectiva, el ateísmo cobra un nuevo rostro. No aparece primariamente como una negación de Dios, sino ante todo como una preservación del hombre. Responde al interés radical de la modernidad y al nuevo sentimiento de lo humano que ella provoca, apareciendo primariamente como la protesta visceral contra un mundo obsoleto que, con sus imposiciones autoritarias y su inercia institucional, impedía el crecimiento del hombre o, en palabras de Kant, su acceso a la «mayoría de edad». Se trata de una rebelión vital contra todo lo que, oponiéndose al brote de la nueva experiencia, daba la impresión de negar al hombre la conquista de las posibilidades descubiertas.

Por eso no puede extrañar que la sospecha fuese la marca fundamental de la reacción frente a todo lo anterior, Dios y la religión incluidos. Ni es casual que algunos de los máximos exploradores de los «nuevos continentes» que configuran la modernidad reciban el nombre de «maestros de la sospecha»²¹. También de la sospecha religiosa. Con todo, y bien mirado, eso no era más que la cara negativa del empeño positivo: conquistar para el hombre todas las dimensiones de lo humano. La constante era la afirmación; la variable, la negación. En definitiva, considerado en lo mejor de sí mismo y en su intención más genuina, el ateísmo se nos aparece como «negación de la negación», es decir, como lucha contra todos aquellos factores que -con razón o sin ella- parecían negaciones de lo humano. Lo cual, traducido en positivo, significa -por aquello de que dos negaciones afirman- que su interés fundamental era la afirmación de lo humano.

No quisiera dar la impresión de una visión ingenua y angelical del problema. Todos sabemos que en el ateísmo hay mucho más que esto: hay también la soberbia radical del hombre que no quiere aceptar sus límites -hybris, decían los griegos-; hay odios y, acaso, resentimientos, hay voluntad de poder y dimisiones éticas. Pero ¿es que eso no se da en todo lo humano? ¿No se da también en la historia de la Iglesia, de la ecclesia peccatorum? No se trata, evidentemente, de que lo ignoremos, sino de superarlo hacia el fondo. Se trata, reconociendo todo esto, de tener el coraje -alguna vez hay que atreverse a superar la listeza miope de los «ayudas de cámara de la historia» - de mirar lúcidamente en dirección al conjunto y discernir, por debajo de los abusos y deformaciones, la intención auténtica que lo mueve. Eso es lo que le pedimos a toda visión seria de la historia del cristianismo, y por eso nos desagradan tanto las descalificaciones que, apoyándose en abusos y miserias reales, se niegan a reconocer la pureza de intención original y la grandeza humana de sus realizaciones históricas.

Desde esta actitud -única verdadera y auténticamente humana- se ponen por nuestra parte las bases para un encuentro genuino, sin resentimientos ni agresividades innecesarias.

Primero, porque entonces en los ataques del ateísmo no se ve tanto lo que a nosotros nos pueda molestar o parecer ofensivo para Dios, cuanto lo positivo que a través de esa negatividad se está buscando para el hombre. Por ejemplo, ante la acusación de que la religión infantiliza psicológicamente o aliena sociológicamente, no se mirará lo falso que ahí se nos dice acerca del Dios de Jesús, sino el interés que se manifiesta en preservar la responsabilidad adulta o en eliminar la opresión y la miseria social.

Con lo cual, en segundo lugar, podemos recibir un impulso inapreciable para purificar nuestra comprensión de la fe. Porque la verdad es que, si la fe evangélica auténtica llama a la libertad adulta y a la lucha contra toda

opresión, nuestras versiones teórico-prácticas de la misma dan sobrado pie a esas acusaciones. Resistirse sistemáticamente a toda crítica puede parecer celo por la gloria de Dios; pero, de ordinario, indica el narcisismo de quien no quiere renunciar a las propias concepciones y la inseguridad de quien no se atreve a abrirse al proceso inacabable de «dejar a Dios ser Dios», exponiéndose a que, una detrás de otra, se le vayan rompiendo sus imágenes.

5. El encuentro entre ateísmo y cristianismo

a) Apertura mutua en la común defensa del hombre

Esto último ya está indicando que sería una superficialidad y significaría no haber entendido nada si se viera en esa actitud una especie de entreguismo de la fe o una cobarde instalación en la ambigüedad. Todo lo contrario: sólo quien parte de una confianza básica puede tener el coraje de arriesgarse; sólo quien se cimenta firmemente en la experiencia de la fe es capaz de correr el riesgo de la crítica y, si procede, de la reinterpretación. Y por lo mismo, sólo una postura de ese tipo puede propiciar un diálogo auténtico: aquel que se abre de verdad suscita automáticamente la apertura en el otro; nada hay que «obligue» más a la libertad que el auténtico ofrecimiento de otra libertad.

Dicho de modo más directo: exponerse honestamente a la crítica del ateísmo es el único modo de lograr que el ateísmo se exponga también a la crítica del cristianismo. Pero resulta que además, con esa actitud se crea la única posibilidad real de un encuentro auténtico. Tanto a nivel subjetivo (porque sólo en el respeto y en la apertura a lo mejor del otro cabe esperar respeto y apertura para lo mejor de uno mismo) como a nivel objetivo (porque desde el diagnóstico antes elaborado aparece un evidente espacio de encuentro: la afirmación de lo auténtico y verdaderamente humano). Es en este punto donde, para acabar, deberemos concentrarnos ahora. Las reflexiones anteriores no sirvieron únicamente para comprender mejor el ateísmo; también salió ganando nuestra comprensión del cristianismo. Nada ayudó más que la crítica moderna de la religión a redescubrir algo fundamentalísimo en la experiencia cristiana de Dios: que su revelación y su presencia en nuestra historia no tienen otro sentido que el de nuestra salvación. Salvación en su doble valencia: negación de toda negación del hombre y positiva afirmación de todo lo humano. ¿Qué otra cosa significan el perdón y la redención, por un lado, y la creación y la encarnación, por el otro? San Ireneo de Lyon lo expresa de forma insuperable ya en el siglo II: «gloria Dei, vivens homo», la gloria de Dios es el hombre en la plenitud de su vida²².

Si los cristianos logramos demostrar, con nuestra teoría y nuestra práctica, que Dios es la máxima negación de toda negación del hombre, entonces se abre un terreno estrictamente común en el que podemos encontrarnos con la búsqueda más honda de los no creyentes. Porque coincidimos en lo fundamental: la defensa del hombre y de sus posibilidades.

Coincidencia en la búsqueda que, ciertamente, no significa, sin más, coincidencia en los medios y en el diagnóstico. Pero quien sea consciente de la turbulenta historia de las relaciones mutuas y de lo inmenso de la tarea común, sabrá que eso no es poco. Significa pasar de verdad, con gigantesco paso, «del anatema al diálogo», de la pugna a la colaboración, de perder fuerzas unos hombres contra otros a sumarlas a favor de todos los hombres.

Casi no nos atrevemos a hacer afirmaciones de tal calibre, porque irremediablemente cobran un aire de utopía idealista. Con todo, un realismo más profundo tiene sus motivos para la esperanza. La modernidad es relativamente nueva, y el gran malentendido histórico por el que, para muchos, Dios apareció como enemigo del hombre no va a ser eterno. Personalmente, no renuncio a esperar que, por diversos caminos, la sensibilidad moderna acabará haciendo la experiencia -o aproximándose más a ella- de que Dios no niega al hombre, sino que lo afirma. De hecho, hoy para ningún teólogo serio, lo mismo que para ningún científico sin prejuicios, tiene validez relevante el malentendido que oponía ciencia y religión o, en un ejemplo más concreto y de ayer, cristianismo y evolución. La teología política y la de la liberación, por su parte y pese a todos los pesares, están demostrando que una superación paralela está teniendo lugar en el frente más candente: el de cristianismo y revolución social. En este sentido, un libro como el de Bertrand Russell, «Religión y Ciencia»²³, que muchas veces puede resultar molesto y hasta irritante, constituye en definitiva una fuente de optimismo. El aluvión de malentendidos que allí se aducen contra un posible entendimiento se convierte, por su misma inverosimilitud actual, en argumento a favor: si en tan poco tiempo se eliminó tanto argumento de auténtico desecho, ¿qué no sucederá dentro de unos años?

b) Juntos, frente al fracaso de la ilustración

Dejemos a un lado las esperanzas de largo horizonte. Ni siquiera hagamos depender de ellas nuestro discurso. Concentrémonos en los pasos reales y en los procesos parciales que de hecho están aconteciendo, y aconteciendo en los dos bandos, de manera que cabe afirmar que está produciéndose un acercamiento real o, por lo menos, que se están creando las condiciones de posibilidad para el mismo.

Si hasta aquí hemos operado a partir de lo mejor de la modernidad-de su experiencia de base y de su intención profunda-, ahora, con idéntica sinceridad, debemos considerar también sus límites. Hoy ya no resulta posible negar que el optimismo inicial era una ilusión: hay un fracaso de la modernidad que no la anula como tal -por mucho que digan ciertos agoreros-, pero que le quita cualquier pretensión de totalidad.

Lo que ya Hegel denunciara muy al comienzo²⁴ se hizo evidencia empírica: la negación de la Transcendencia con la intención de afirmar al hombre, lo que realmente hizo fue privarle de su profundidad, laminando su espíritu en un pragmatismo superficial que amenazaba con reducirlo a puro objeto. Para una mirada en

profundidad, todos los esfuerzos por absolutizar al hombre no consiguieron conjurar el fantasma del nihilismo: la «muerte de Dios» aparece como arrastrando inevitablemente la «muerte del hombre».

En una consideración más práctica, se impone la constatación de que los proyectos parciales están, todos ellos, en una crisis profunda: aquellas experiencias que parecían asegurar la autonomía del hombre lo amenazan con la más radical heteronomía. Detrás de la ciencia y de la técnica se levanta el espectro de la ruina ecológica y el holocausto atómico. El ideal de igualdad, libertad y fraternidad, que tenía que hacer de todo hombre un ciudadano, fue acaparado por el ideal burgués, que proclama su autonomía sobre el hambre y la explotación de dos terceras partes de la humanidad. La libertad exacerbada a norma absoluta de sí misma fue proclamada «pasión inútil» en el existencialismo, y declarada muerta en el estructuralismo.

Pero sería mezquino, además de estúpido, alegrarse por este «fracaso», que, en definitiva, es también el nuestro. Constatarlo sólo tiene sentido como sentimiento solidario de una frustración común y como llamada a contribuir con la experiencia propia a una tarea que es de todos. Tarea que el pensamiento filosófico lleva ya tiempo realizando desde presupuestos puramente racionales: el descubrimiento de la «dialéctica de la Ilustración»²⁵, en el sentido antes aludido -conversión de la razón emancipadora en «razón instrumental»²⁶ que amenaza con esclavizar al hombre-, lleva a criticarla.

Eso es lo que Horkheimer llamó la «ilustración de la Ilustración»²⁷: no negar sus descubrimientos ni su intención, pero sí criticar su optimismo excesivo, su estrechamiento de la razón, con la consiguiente instrumentalización de la naturaleza y del hombre y el acaparamiento fáctico de la libertad y el progreso en favor de unos pocos privilegiados. Tal es la gran apuesta de la humanidad actual.

c) La «cristonomía» como aportación cristiana

En ella tiene que inscribirse la aportación específica de los creyentes, que consiste, ante todo, en reconvertir nuestra imagen de Dios en la medida en que, como reconoció el Vaticano II, ella es, «en parte no pequeña»²⁸, causante del ateísmo moderno, al velar con sus defectos e insuficiencias el verdadero rostro de Dios y sus posibilidades emancipadoras para el hombre. Pero eso no puede reducirse a lo meramente negativo: hay que transformar el viejo paradigma teológico, de modo que pueda acoger, de verdad y no por pura acomodación o por estrategia del momento, las nuevas experiencias del hombre.

En realidad, la teología está caminando en esta dirección. Paul Tillich, por ejemplo, sitúa -comprendiendo y señalando sus límites- el énfasis moderno en la autonomía como paso intermedio entre la heteronomía de una religión caducada en sus formas y la teonomía de la auténtica experiencia, que es preciso recuperar.

MORAL/ALIENACION. Quiere esto decir que el hombre moderno se rebeló contra un Dios que aparecía como legislador externo, encarnado en una Iglesia que se oponía al progreso e imponiendo una ley opresora. ¿No es cierto que muchos cristianos viven aún de este modo los mandamientos y la moral? Como algo que oprime y estrecha la existencia, como una dura carga que provoca rebeldía subterránea y deseo subconsciente de eliminación: «¡Qué bien si Dios no existiera; cuántas cosas podría hacer que ahora no puedo, porque no me deja...!» Eso es la heteronomía. Y contra ello se rebeló la modernidad, levantando la bandera de la autonomía.

MDTS/INTERIORIDAD: Pero la autonomía puede ser el infierno si está privada de su profundidad. La teonomía quiere, justamente, conciliar ambos polos: la ley de Dios no es algo ajeno al hombre, sino la manifestación de su propia y más auténtica profundidad. Recuérdese que Tillich define a Dios como «the ground of Being»²⁹: el fondo, el fundamento del Ser. Con su ley no puede tratar, por lo tanto, de imponernos heterónomamente normas externas arbitrarias, sino de todo lo contrario: el Evangelio trata tan sólo de llevarnos al fondo de nosotros mismos, de ayudarnos a descubrir la ley íntima y profunda de nuestro ser auténtico. Si ya San Agustín dijo que Dios nos es «más íntimo que nuestra más honda intimidad», la teonomía no es más que «la razón autónoma unida a su propia profundidad».

Creo que Tillich está dando con la clave del nuevo planteamiento. Sólo que, personalmente, preferiría no hablar, sin más, de «heteronomía» para aludir al cristianismo previo a la Edad Moderna. Parece injusto: heterónoma resulta tan sólo la supervivencia al cambio cultural -probablemente esto era lo que quería decir Tillich-; pero para los que antes vivían en aquella figura del cristianismo, ésa era su cultura, y no se sentían alienados en ella. La ley de Dios no era necesariamente sentida como ajena al propio mundo, como algo heterónimo. Esta sensación es histórica: consecuencia del cambio cultural.

Por eso, para esa época, prefiero hablar de ontoteonomía, aludiendo con ello a que la idea de Dios estaba demasiado mediatizada por la vieja ontología, llevaba dentro demasiado Platón y demasiado Aristóteles. Tal denominación no necesita ser peyorativa, sino meramente descriptiva de un momento histórico. La secuencia, entonces, se convertiría en: ontoteonomía-autonomía-cristonomía.

Con esto último aludimos a la necesidad de ver a Dios a través de Cristo, para recuperarlo en su verdadero rostro y hacer su presencia en la sociedad moderna. En todo caso, lo que se quiere decir es independiente de estas disputas terminológicas.

d) El Dios de Jesús, lugar de encuentro para la afirmación del hombre

¿Qué se quiere decir, pues? Que la crisis del cristianismo en la Edad Moderna brinda también una ocasión magnífica para redescubrir a Dios. A Dios tal como se nos aparece en Jesús, tal como se nos revela definitivamente en Cristo (cristonomía). Por algo sentimos tan vivamente -es algo que está marcando lo más

profundo de la teología actual- la necesidad de volver al Evangelio, a la escuela de Jesús de Nazaret: ser de nuevo sus «discípulos».

Hacerlo significa superar la mera confrontación teórica y teológica para entrar en contacto con una experiencia: la experiencia de Jesús y de su Dios. En ella podemos redescubrir con nueva fuerza al Dios que es Creador y que es Padre, que viene a nuestra vida para salvar y hacer libres, para apoyar y afirmar. Y, más allá de nuestros fallos y debilidades, podremos remitir a los demás al Evangelio que nos juzga a nosotros y que salva a todos. Renunciando al narcisismo de las propias posturas, todos podemos avanzar juntos al contacto con una experiencia que nos sobrepasa.

EV/AFIRMACION-DE-H: En concreto, hoy la gran salida, al mismo tiempo humilde y enérgica, consiste en decirle al ateísmo que mire al Evangelio: a ver si se puede seguir afirmando que Dios, tal como aparece en Cristo, niega al hombre. Porque en Cristo lo que encontramos es justamente la máxima afirmación del hombre: no hizo otra cosa que defender al hombre; sobre todo, defender a aquel que los otros negaban. Esa fue su asombrosa novedad: Jesús se opone frontalmente a todos los que, en nombre de cualesquiera pretendidos valores, sobre todo religiosos, convertían al pobre, al enfermo, al pecador, en no-hombre. Recuérdese la escena de la pecadora: cuando los demás la quieren aniquilar como persona y como mujer, él es el único que la defiende. Y en la defensa de aquellos a quienes los demás querían reducir a no-hombres, dio literalmente su vida. Realmente, la sospecha moderna contra Dios, clavada por Feuerbaeh en la misma puerta del ateísmo -hombre pobre, porque Dios rico-, se deshace al topar con la figura de Cristo. Propiamente, parece que San Pablo quisiera anticipar la acusación cuando escribe: «...pues conocéis la obra del amor de Nuestro Señor Jesucristo: siendo rico, se hizo pobre por vosotros, para que vosotros os hicierais ricos con su pobreza» (2 Cor 8,9). En resumen: por debajo de los enfrentamientos, dificultades y discusiones, existe un terreno capital de encuentro entre ateísmo moderno y cristianismo. Desplazando la primacía de las ideas y bajando al nivel fundamental de la experiencia, encontramos: 1º, que en el fondo del ateísmo moderno está el interés por la autonomía del hombre y, como consecuencia, la negación de toda negación de sus posibilidades; 2º, que ahí confluye con la intención más profunda de la experiencia cristiana: Dios como afirmación radical del hombre, expresable hoy «crístónicamente» acudiendo a su manifestación concreta en la vida de Jesús.

El diálogo y el avance reales son posibles si criticamos dejándonos criticar; si ofrecemos nuestra experiencia al tiempo que reconocemos la que los otros nos ofrecen como auténtica «profecía externa». De un modo más autorizado y sintético lo expresó Pablo VI en el discurso de clausura del Vaticano II, al decir en la más alta y limpia ocasión para un encuentro entre el cristianismo y el mundo moderno: «Para conocer al hombre (...) es necesario conocer a Dios» y «para conocer a Dios es necesario conocer al hombre»³⁰

1. M. BUBER, El eclipse de Dios, Buenos Aires 1970.
2. F. NIETZSCHE, La gaya ciencia (ed. K. Schlechta, 11, p. 127).
3. Cf. las lúcidas y profundas reflexiones de L. KOLAKOWSKI, Si Dios no existe... Sobre Dios, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión. Barcelona 1985.
4. «Cristianismo anónimo»: cf. K. RAHNER, Curso fundamental sobre la fe, Barcelona 1979, pp. 159-167 y 177-188. Cf. también el estupendo comentario de J.A. de la PIENDA, El sobrenatural de los cristianos, Salamanca 1985, pp. 87-189.
5. D. BONHOFFER, Resistencia y sumisión, Barcelona 1971.
6. F. GOGARTEN, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Stuttgart 1958.
7. Se ha hecho clásica la explicación que del proceso da H. COK, La ciudad secular, Barcelona 1968.
8. H. BLUMENBERG, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M. 1966.
9. H.U. von BALTAHASAR, El problema de Dios en el hombre actual. Madrid 1966 (2ª ed.); el original es de 1956.
10. Sobre el ateísmo y el problema de Dios, cf. principalmente: G. GIRARDI (ed.), El ateísmo contemporáneo (5 vols.), Madrid 1971; H. KUNG, ¿Existe Dios? Madrid 1979 (3ª ed.), E. JUNGEL, Dios como misterio del mundo, Salamanca 1985.
11. R. GUARDINI, «El ocaso de la Edad Moderna», en Obras I, Madrid 1981, pp. 33-163 (el original es de 1950).
12. T.S. KUHN, La estructura de las revoluciones científicas México 1971.
13. E. SCHILLEBEECKX, «El concepto de verdad», en Revelación y Teología, Salamanca 1968, pp. 270-271.
14. Sobre el problema de fondo, cf. A. TORRES QUEIRUGA, A revelación de Deus na realização do home. Vigo 1985.
15. El dato lo da B. RUSSELL, Religión y Ciencia, México 1973 (4ª ed.), pp. 38-39.
16. El dato lo da H. KUNG, La encarnación de Dios. Barcelona 1974, pp. 32-33.
17. L. FEUERBACH, La esencia del cristianismo Salamanca 1975, p. 73.
18. Cf. Summa Theologica 1, q. 70, a.3.
19. G.W.F. HEGEL, Lecciones sobre filosofía de la historia universal, Madrid 1974, pp. 682 y 692.
20. 1. KANT, Kritik der praktischen Vernunft, A 288; ed. W. Weischedel, Bd. 7, 1978 (2ª. ed.), p. 300.
21. Denominación dada por P. RICOEUR en De l'interprétation. Essai sur Freud. Paris 1965, pp. 40- 44.
22. S. IRENEO, Adv. Haer. IV, 20, 7 (=Sources Chretiennes 100/2, 648; cfr. el rico ensayo de O. GONZALEZ DE CARDEDAL. La gloria del hombre, Madrid 1985).
23. Cit. en nota 15.
24. Cfr. una clara y sucinta exposición en R. VALLS PLANA, Del Yo al Nosotros. Lectura de la "Fenomenología del Espíritu", de Hegel. Barcelona 1971, pp. 266-286.
25. Cfr. M. HORKHEIMER y Th.W. ADORNO, Dialéctica del Iluminismo, Buenos Aires 1969.
26. Cfr. M. HORKHEIMER, Crítica de la razón Instrumental, Buenos Aires 1969. Cfr., sobre todo este tema, J.M. MARDONES, Teología e ideología, Bilbao 1979.
27. Cfr. resumen del tema en W. KASPER, Introducción a la fe, Salamanca 1976, pp. 27-31.
28. Gaudium et Spes, n. 19.
29. P. TILLICH. Teología Sistemática I, Barcelona 1972, pp. 99-142 (la cita, en la p. 116).
30. PABLO VI, «Discurso de clausura» (7 de diciembre de 1965), n. 16.

El cristianismo, entre el ateísmo social y el espíritu burgués

Este segundo tema enlaza, evidentemente, con el anterior. Constituye algo así como la reducción del mismo a un ámbito más concreto y determinado. No vamos a hablar de la imagen y la presencia de Dios en el conjunto de la modernidad, sino en un solo segmento de ella: el de la configuración socioeconómica. Dicho más concretamente: pretendemos acercarnos a uno de los dos aspectos del anunciado descubrimiento moderno de la autonomía humana, el de la autonomía social. La experiencia de que la realidad social no es una pura facticidad que hay que aceptar tal como se da, sino que está entregada a la libre y configuradora responsabilidad del hombre, marca uno de los más hondos avances y también uno de los más decididos apoyos del ateísmo moderno.

De ahí la importancia de comprender lo que pasó, cómo pasó y por qué pasó, y cuál debe ser, en positivo, la función de Dios y de su Iglesia en el nuevo mundo así configurado. Mundo que, a partir de ahora, calificaremos ya de burgués, tomando la denominación en su sentido más amplio y definidor.

1. La constitución de la sociedad burguesa

a) El problema de la inculturación burguesa del cristianismo

Prácticamente todos los analistas están conformes en que la dimensión social es uno de los vectores que marcan más profundamente la marcha de nuestro mundo; para muchos es incluso el más importante. El modo como se sitúe la presencia de Dios en el entramado de las relaciones sociales resulta, por consiguiente, decisivo para la configuración de la conciencia cristiana. Conciencia que ha de buscar en la experiencia de Jesús su orientación última, su criterio definitivo. Como ya se dijo en el capítulo anterior, sólo en el Dios de Jesús -en Dios tal como se nos revela en la palabra, la acción y la vida de Jesús de Nazaret- podemos estar seguros de acercarnos a su presencia verdadera y de no sucumbir demasiado crasamente a nuestros propios ídolos. Las presentes reflexiones intentan, de alguna manera, rescatar a Jesús y su Evangelio de la cárcel donde tiende a encerrarlos la concepción burguesa del mundo. Con todo, no deberíamos olvidar que este tipo de propósitos enuncia siempre una muy delicada faena. Cada época (también la nuestra...) elabora -y debe hacerlo- su propia imagen de Dios. Esa imagen no puede ser nunca perfecta, justamente porque Dios nos desborda siempre, es siempre mayor que nuestras concepciones y nuestros comportamientos. El mal está únicamente en negar o ignorar los límites de la propia imagen, porque entonces se sucumbe inexorablemente a la tentación de «apoderarse» de Dios, poniéndolo -más o menos conscientemente- al servicio de los propios intereses. Tal es la terrible amenaza de la «inculturación burguesa» del cristianismo. Terrible, no porque sea la peor de la historia -las ha habido peores, sin duda-, sino porque es la nuestra, la que en concreto pone en juego la responsabilidad de nuestra fe. Tiene, como todas las inculturaciones, aspectos positivos y aspectos negativos; pero es ciertamente una visión limitada. En todo caso, es una realidad en la que hoy se dejan sentir con fuerza connotaciones y consecuencias muy negativas. Lo cual exige, por nuestra parte, un esfuerzo decidido por rescatar de sus estrechamientos el rostro auténtico y verdadero del Dios de Jesús.

Cosa nada fácil. Ante todo, porque hablar de «mundo burgués» o de «mentalidad burguesa» equivale a hablar de algo en lo que estamos metidos hasta el fondo y de lo que estamos empapados. Ese mundo que queremos juzgar configura la misma mentalidad con que lo analizamos; no permite la distancia de lo externo, ni siquiera ofrece el perfil relativamente definido de una época pasada. Hay entre el sujeto que analiza y el objeto analizado un «círculo hermenéutico», una interacción, que pide cautela y duplica el esfuerzo de la reflexión. Sin que ello signifique que el análisis sea imposible, de hecho, muchos indicios están indicándonos que no estamos ya totalmente atrapados en el proceso; que estamos, como quien dice, con un pie fuera de él.

Expresiones como «fin de la época burguesa», «capitalismo tardío», «era postmoderna»... señalan en esa dirección. Están todavía por verificar la exactitud y el alcance exacto de su significado, pero muestran con claridad la situación. La época burguesa es hoy ya una magnitud con perspectiva histórica. Ha pasado suficiente tiempo desde su constitución para que podamos ver su figura, comprender cuál es la dirección de su dinámica y, por lo tanto, obtener una comprensión de lo que lleva dentro. Hay posibilidades de juzgarla.

Un juzgar que no significa pronunciar condenas sumarias ni, por supuesto, defensas en bloque. El hacerse conscientes de la perspectiva permite una lectura más comprensiva y fructífera de la verdadera intención de autores que, como J.-B. Metz -a pesar de la seriedad y finura de sus análisis-, parecen achacar a la burguesía todos los males de la situación¹; u otros que, como W. Kasper, dan, por contraste, la impresión de querer proclamar la inocencia total de la misma².

Insistamos en que se trata, ante todo, de comprender, sin condenas sumarias ni defensas simplistas, para así intentar acertar.

b) El movimiento burgués como aspiración a la universalidad humana

BURGUESIA/HISTORIA: Así pues, lo primero será trazar aquellas grandes líneas que faciliten -aun cuando sea «desdibujando» un tanto, porque tendrán que ser necesariamente muy sumarias- el que podamos ver cómo llegó a constituirse esta sociedad burguesa³. Pues es claro que la burguesía no ha existido siempre en el mundo, sino que se trata de un fenómeno histórico y con unas fechas concretas, aunque no siempre resulte fácil señalarlas con precisión.

De algún modo, sus comienzos se remontan al siglo XII. Se produce entonces la primera revolución de Occidente: un fecundo y ubicuo resurgir -ha llegado a hablarse de «Primer Renacimiento» - después de los siglos oscuros. Los habitantes de los «burgos» -artesanos y comerciantes, principalmente- buscan «un lugar al sol» en el disfrute de los bienes y privilegios de la sociedad feudal. El crecimiento de las ciudades, el ambiente de paz, la manufactura artesana y el comercio crean una sensación de optimismo; aumenta el bienestar social y se produce una intensa floración cultural. Incluso desde el punto de vista teológico, empiezan a valorarse en sí mismas las realidades mundanas, aparece el concepto de «historia de la salvación» y sube el tono vital e individual de la piedad.

De todos modos, la burguesía propiamente dicha, la que habrá de consolidarse en el siglo XIX, nace con la ilustración. A partir de ésta es cuando se toma clara conciencia de lo que está pasando y cuando, de manera progresiva, el hombre comprende que tiene en sus manos la libre configuración de la realidad social. Recordemos, del capítulo anterior, la afirmación de Hegel acerca de la Revolución Francesa, en la que culminó el proceso: en ella, por primera vez desde que el mundo es mundo, el hombre busca construir la realidad con la cabeza. Ahora bien, todo esto no fue un fruto espontáneo, sino el producto de una honda inquietud y del esfuerzo continuado por «universalizar» la sociedad. Fue en realidad una larga lucha frente a la nobleza; lucha apoyada, en lo material, por los cambios socio-económicos y, en lo espiritual, por el renacimiento de la cultura. Tratemos de echar una mirada al fondo del proceso. La sociedad, con sus bienes, con su cultura, con sus modos de relación y producción, está ahí; y en principio, decimos espontáneamente que pertenece a todos. Sin embargo, sabemos muy bien que la sociedad no es de todos; o, por lo menos, no es en igual medida para todos. Siempre hay un grupo social que controla y domina y, por lo mismo, se lleva la parte del león en el producto social. Hasta entonces, el grupo dominante era claramente la monarquía unida a la nobleza, incluyendo en ésta al alto clero: en definitiva, un grupo bien pequeño de personas que, por nacimiento, tenían en su mano los resortes del poder, del gobierno y de la economía.

Pues bien, a medida que empezó a entrar el mundo moderno, con las nuevas ideas y la nueva sensibilidad, se fue sintiendo la injusticia de la situación y la necesidad de hacer que, de un modo efectivo, la sociedad fuera de todos. Una protesta íntima, diríamos, en la cultura de Occidente; un deseo emancipador de romper ese predominio de un pequeño grupo sobre el entero cuerpo social. En una palabra, un movimiento histórico hacia la «universalización» de la sociedad.

De hecho, cuando estas aspiraciones se articulan en pensamiento expreso, haciéndose reivindicación consciente, se proponen en nombre de la razón, del hombre, de la naturaleza humana, es decir, de lo común a todos. En su apariencia abstracta, esto era profundamente revolucionario. Equivalía a afirmar que la sociedad, administrada por un grupo, debía ser reconvertida para transformarse en una sociedad de todos. Algo que suponía nada menos que romper toda la estructura heredada, acabar con los privilegios y repartir equitativamente el producto social.

En definitiva, eso era lo que pretendía la Revolución Francesa: se trataba del primer intento de hacer que todos, de alguna manera, mandasen en la sociedad. «Libertad, igualdad, fraternidad» no era un «slogan» superficial, sino una aspiración muy profunda y legítima que indicaba perfectamente lo que se buscaba. Todos somos libres, todos somos iguales, y no hay razón ninguna para que algunos sean más que otros y vivan a costa de ellos. La profunda justicia de este propósito fue lo que le confirió valor moral y significado histórico a la Revolución. De ahí el asombro de Hegel, de Kant y de toda una generación de genios. Se había cambiado el rumbo de la historia, abriéndola a un horizonte más amplio y más humano.

c) El fracaso de la universalidad en la particularización burguesa

Tales eran las aspiraciones. Pero ¿qué sucedió en realidad? Desgraciadamente, lo de siempre: que la revolución se hizo para todos y acabó en manos de unos pocos. Una frase de E.-Bloch lo expresa de modo sugerente: «se esperaba el ciudadano y llegó el bourgeois»⁴. Esto es, se esperaba que llegara al fin el ciudadano, el hombre que, por el mero hecho de serlo, fuese libre e igual a todos ante la ley y el Estado, y lo que llegó fue el burgués, un nuevo acaparador, para un grupo determinado, de lo que era bien común de todos.

Con todo, conviene aclarar: no es que se volviese simplemente a lo de antes. Se produce un avance muy claro: entre la nobleza, que incluía a un puñado de hombres, y la burguesía, que se extiende a toda la capa social intermedia, existe una diferencia enorme. Diferencia que, además, no es sólo numérica. Ahora ya no es el nacimiento el determinante único y último del «status» social y político. El trabajo, la iniciativa y la cultura pueden romper las barreras: si antes de la Revolución un Voltaire puede codearse con los reyes, después de ella un Napoleón puede llegar a ser emperador.

Y a pesar de todo, hay un claro fracaso del proyecto utópico inicial, no se consigue la verdadera universalidad. La burguesía, que había expresado y articulado las aspiraciones de todos y se había apoyado en ellas, se alza sobre su situación anterior, pero se alza ella sola, dejando debajo de sí a toda una capa social -mayoritaria, con mucho- de campesinos, jornaleros, trabajadores... Existe un avance, sí, pero a costa de reproducir a otro nivel una estructura social injusta.

El proceso se comprende fácilmente. Como tal, la igualdad político-jurídica -cuando la hay- es pasiva y abstracta. El Estado es, en teoría, de todos y para todos, pero necesita apoyarse en los que tienen dinero, cultura e iniciativa. Estos, cuando obtienen poder y gozan de un mayor beneficio social, se aferran

egoístamente a él y buscan perpetuar sus privilegios. De ese modo, la burguesía revolucionaria, deseosa de cambiar el rostro de la sociedad para hacerla más universal y más humana, se va convirtiendo en el nuevo amo e impide que las masas de campesinos y proletarios accedan al disfrute de los bienes sociales.

Acaso haya en esto una cierta «necesidad» social; acaso no todo sea posible de repente. Pero comprenderlo resulta muy clarificador. Porque en seguida se ve que el proceso tenía que seguir. La creciente evidencia de lo que había sucedido -la explotación de la mayoría por unos pocos- desencadenará, por fuerza, una reacción que obligará a la burguesía a oír lo mismo que ella dijera a la nobleza: la sociedad es de todos, y ningún grupo tiene derecho a apoderarse de los bienes que a todos pertenecen. Tal es la esencia del movimiento socialista, tomado -igual que hicimos con la burguesía- en su sentido más amplio y profundo.

d) El cristianismo ante el desafío del espíritu burgués

Tomado con esta generalidad -muy esquemática, indudablemente-, será difícil negar la justeza del diagnóstico: la sociedad occidental pasó en los últimos tiempos por esos tres estadios. Igualmente difícil será negar la justeza de esa búsqueda de la universalidad: la sociedad debe estar en manos de todos los hombres, y no debe haber una clase que detente más poder, más riqueza o más influjo que las demás.

Lo verdaderamente difícil es conseguirlo. Más fácil resulta caer en la trampa. Porque, en cuanto la particularidad favorece a un grupo, éste tiende a cerrar los ojos a las necesidades de los demás, de los que quedan debajo. Esto resulta obvio cuando miramos el mundo como un todo. Entonces es muy fácil apreciar que el mismo proletariado del primer mundo se convierte con toda naturalidad en explotador de las masas del tercero; y todos nosotros, más o menos confesadamente, nos resiti(ría)mos a una justa igualación de los precios mundiales y a un equitativo reparto de las riquezas. Sin ir tan lejos, lo experimentamos en propia carne cuando los agricultores franceses se oponían a la entrada de los españoles en la Comunidad Económica Europea; más claro aún cuando, dentro de la propia España, las nacionalidades más ricas y poderosas reclaman para sí privilegios aún mayores...

A poco que se reflexione, se comprende que esto obedece, ante todo, a tendencias muy enraizadas en la naturaleza humana, la cual, por menesterosa, tiende a ser egoísta y, por abierta e insatisfecha, busca imponerse por la voluntad de poder. (¿No hablamos, desde la fe, del «pecado original»?). Por si fuera poco, la mentalidad burguesa -típicamente pragmática, competitiva y depredadora- potenció estas negatividades. Dicha mentalidad constituye un proceso rico y complejo, capilar y poderoso, que fue modelando toda la realidad social, configurándola a su imagen y semejanza. La economía y la política, la cultura y la religión, las formas sociales y el estilo de vida: todo fue cayendo bajo su influjo omnipresente. El siglo XIX vio su culminación, y el liberalismo constituyó su expresión máxima, sobre todo con el parlamentarismo en lo político y el *laissez faire* - en el fondo, la ley del más fuerte- en lo económico.

Sería ingenuo pensar que la imagen cristiana de Dios permaneció incólume en este ambiente. Incluso queda insinuado -y por los análisis del capítulo anterior era de esperar- que tampoco aquí hubo el oportuno reajuste de paradigmas. Entender en su estructura fundamental el proceso del cristianismo en este tiempo resulta indispensable; pero aparece muy complejo. Sobre todo, por la dualidad fundamental del emerger de la sociedad burguesa: justa reivindicación de lo universal frente al feudalismo, e injusto acaparamiento particularista frente a las clases bajas. La respuesta de las iglesias ante esos dos vectores va a ser desigual, y no precisamente para acertar, las más de las veces. Intentemos conseguir algo de claridad. Luego, desde ella, será más factible buscar cuál debe ser la auténtica aportación cristiana.

2. La formación del «cristianismo burgués»

a) La estructura general del proceso histórico

La gran pregunta es, por supuesto, ¿cómo fue situándose en este proceso el cristianismo? ¿Cómo reaccionó la Iglesia y cómo se fue configurando la concepción cristiana del mundo frente a esta dinámica histórica? Ya se comprende que la respuesta no puede ser ni muy clara ni muy sencilla.

Ante todo, por la complejidad y grandeza de las dos magnitudes que se encuentran. Y, más directamente, porque respecto del cristianismo conviene tener muy en cuenta una doble distinción. Hay que distinguir, primero, lo que es experiencia original, impulso profético que llega de Jesús de Nazaret, y lo que es institucionalización, inercia histórica, hábitos e ideas heredadas. En segundo lugar, tampoco puede confundirse lo que es cuerpo eclesial, conjunto del pueblo creyente, y lo que es la jerarquía dentro de la Iglesia.

Si pudiéramos atender únicamente al primer miembro de cada una de ambas distinciones -«impulso profético» y «cuerpo eclesial»-, la visión resultante sería casi siempre muy distinta de la que impone la densa presencia histórica de los otros dos momentos. Piénsese tan sólo en que todos los movimientos de renovación que van jalonando la historia de Occidente cuentan en su seno con hombres de fe e intención cristiana; y piénsese, sobre todo, en que lo mejor de esa historia sería inexplicable sin el impulso profético que le llega del cristianismo (aun cuando muchas veces tuviera que ejercerse, en el modo, la negación formal del mismo). De hecho, y acaso globalizando demasiado, puede afirmarse que, hasta su explosión conflictiva -de modo teórico, en la ilustración; de modo práctico, en la Revolución-, el proceso ascendente de la burguesía en formación procedió por idénticas canales en el cuerpo social y en el cuerpo eclesial. Por debajo de las tensiones en las cumbres del poder político y eclesiástico, las bases populares coincidían ampliamente: las

mismas personas llevaban casi siempre los movimientos de renovación. (No es casual la condenación «política» del hereje eclesiástico, y viceversa).

Pero todo cambia a partir de la explosión del conflicto. La Iglesia que afronta la revolución social es ya una Iglesia tremendamente jerarquizada en lo institucional y en franco retroceso en lo ideológico. Algo en lo que tiene mucho que ver la compleja situación histórica. Insinuemos su estructura, pues los puntos generales son bien conocidos.

La Reforma protestante influye decisivamente. El fracaso del Humanismo -fundamentalmente católico en su intención y en sus protagonistas- hizo que, poco a poco, se fuesen concentrando en el protestantismo gran parte de los impulsos renovadores. Cada vez más, la Iglesia fue identificada con la jerarquía, y todo lo que, como impulso renovador, llega desde abajo tiende a ser visto como amenaza al orden y al poder institucional. A partir de Trento, además, se procedió sistemáticamente a una restauración teológica: la gran escolástica barroca no fue, en definitiva, más que una edición, para los siglos XVII y XVIII, de la escolástica de Santo Tomás, con variantes de escuela. Como resultado, todas las ideas nuevas aparecían siempre como sospechosas y, en el mal sentido, como revolucionarias. (Prescindamos ahora de la evolución, ligeramente diferente, de las iglesias protestantes).

Aquí aparece con un rostro más concreto la gran tragedia del catolicismo moderno, aludida en el capítulo anterior: la carencia de una renovación institucional y teológica con capacidad de respuesta frente a la novedad del mundo que nacía. Se da un divorcio fatal, que separará profundamente a la Iglesia de las nuevas aspiraciones y del nuevo estilo. Divorcio que, para una gran parte de los implicados en la renovación de la sociedad, hará que Dios aparezca como enemigo. He ahí, como ya queda dicho, una de las fuentes decisivas del ateísmo actual.

b) La dialéctica de lo peor con lo peor

Tal vez ahora empecemos a comprender dos cosas: que el proceso no tenía que ser necesariamente así y que, con todo, se explica que fuese así.

De hecho, en su intención originaria la Revolución Francesa no iba contra la Iglesia⁵; más aún, en sus ideas y en su proceso hubo una fuerte participación eclesiástica no sólo de laicos, sino también de clérigos y teólogos. Del mismo modo que también hubo muchísimo de fermento cristiano en su nacimiento: libertad, igualdad y fraternidad son conceptos -al menos en esa conjunción- históricamente inexplicables sin el Evangelio.

Pero sucedió que la relación determinante acabó discurriendo por otros cauces: no se estableció entre el principio profético del cristianismo y el impulso ascendente de la nueva situación, sino entre el poder institucional en lo eclesiástico -sobre todo los privilegios del clero alto- y el poder reaccionario en lo político. Se inicia así una dinámica que se va a mostrar fatal: la dialéctica de lo peor con lo peor, en lugar de la dialéctica de lo mejor con lo mejor. En cuanto la Revolución empieza de verdad a amenazar los privilegios adquiridos -dejemos de lado, aunque tuvieron mucha importancia, el terror, la sangre y los muertos-, se unen los que se sienten aludidos. La iglesia alta, con privilegios, dinero y poder, se aliará con la oligarquía del poder y con la monarquía restauradora.

Toda esquematización es injusta, y ésta lo es en medida suma, dada la enorme complejidad de la situación y de sus factores. Pero necesitamos una línea fundamental que permita comprender la marcha global. La verdad es que la Iglesia como presencia pública y oficial, aparece cada vez más unida al viejo orden político-social y opuesta a las nuevas libertades. Esto explica su progresivo distanciamiento de las conquistas modernas: a pesar de los diversos y meritorios intentos renovadores, el movimiento oficial marca una tónica fatal de retroceso. Nada lo simboliza mejor que la conocida Proposición 80 del Syllabus, la cual, en pleno 1864, condena a quienes se atrevan a afirmar que «el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y entenderse con el progreso, con el liberalismo y con el nuevo estilo de sociedad».

Pero lo paradójico es que este rechazo de lo nuevo, en cuanto que supone cuestionamiento de lo establecido, va a ir parejo con la aceptación masiva de su influjo en cuanto lo nuevo pase a ser «lo establecido», es decir, en cuanto renuncie a la universalidad humana para configurarse como ideología, privilegio y poder de una clase: la burguesa. El rechazo de lo mejor se agrava con la asunción de lo peor.

c) La impregnación burguesa del cristianismo

Insistamos en que no se trata de moralizar acerca del proceso, sino de buscar su comprensión. No se trata ante todo de criticar, sino de comprender; y de comprender para aprender. Porque, en definitiva, no estamos hablando de cosas pasadas, sino de dinamismos históricos que siguen vivos y actuales, que afectan e implican a nuestro presente.

En realidad, era muy difícil sustraerse al proceso. Pero el Evangelio llama, justamente, no a dejarse llevar por la pendiente de lo fácil, sino a la «conversión» del rumbo cuando éste se opone a la marcha del Reino de Dios en la sociedad humana. En este aspecto, la autocrítica honesta constituye la mejor figura de la conversión evangélica.

¿Cómo es posible que se diese, y en tan grave medida, esa funesta perversión de dialécticas, en lugar de enganchar lo mejor con lo mejor? Ya queda indicado el primer factor: las alianzas de poder y privilegio, debido al peso de la institución y de su inercia histórica. Y queda también insinuado el segundo: la incapacidad teológica para asumir lo nuevos. Ampliemos un poco este segundo factor.

A la debilidad interna de una teología «restaurada» y, por lo mismo, mal equipada para afrontar la nueva problemática, se une la potencia externa de la nueva ideología. La clase social que logra hacerse con la economía y con el poder político acaba modelando a toda la sociedad. La burguesía, poderosa a partir de la ilustración, dinámica en la consecución de sus logros y al socaire de la creencia general en el progreso, acaba impregnando toda la mentalidad colectiva, imponiendo su estilo y sus ideales.

Esto fue decisivo en cuanto a la apuesta fundamental, que consistía en la traducción actualizada de los principios cristianos bajo el fuego cruzado de los valores evangélicos y la nueva racionalidad burguesa. No todo fue pérdida, ciertamente; pero, a la vista de los resultados, se impone la impresión de que, en gran medida, la mentalidad burguesa logró domesticar el fuego de la tradición bíblica.

Estudios como los de B. Groethuysen acerca de las crisis del espíritu burgués en la iglesia francesa resultan significativos⁷. Impresiona ver cómo después de las grandes ideas revolucionarias empieza toda una contramarea de retorno a los temas anteriores. Una predicación increíblemente ideologizada vuelve, por ejemplo, a justificar el hecho de que haya pobres y ricos como una desigualdad natural y querida por Dios. Incluso se acude a los irrisorios -y horribles- argumentos de que, así, los ricos pueden santificarse dando limosnas, y los pobres también... mostrándose agradecidos. Podría parecer caricatura calumniosa si no estuviera documentado en muchos de los más sonados y conocidos predicadores de la época...

Naturalmente, también hubo reacciones y protestas. Pero la mentalidad colectiva impuso su ley, y ni la teología ni la dinámica institucional lograron escapar a ella. En definitiva, se hizo una vez más el pacto de lo peor con lo peor. No fueron los elementos auténticamente evangélicos de gratuidad, entrega, fraternidad y solidaridad con el pobre los que triunfaron, sino más bien las ideologías de ortodoxia eclesiástica, orden y fidelidad al antiguo régimen. Resulta curioso y aleccionador observar cómo «desde fuera» muchos fueron más clarividentes respecto del fatal equivoco. Proudhon, por ejemplo, lo expresó con energía, denunciando por igual la manipulación de la Iglesia por los intereses burgueses y la ceguera de los cristianos que no veían más que el moralismo de superficie⁸. De ese modo «se equivocaban de ateos», por así decir. Pues, como él afirmaba con certero instinto teológico, ateo no es el que lucha por la igualdad y la justicia o busca la perfección del hombre; el verdadero ateo es el que «no quiere oír hablar del derecho al trabajo, abusa de la providencia, adora la fatalidad y hace de la religión un instrumento de la política: ése es el materialista y el impío».

Con independencia de la mayor o menor precisión en el diagnóstico, las insinuaciones hechas hasta aquí muestran de modo suficiente las poderosas tensiones que anidan bajo la superficie de lo que, grosso modo, podemos calificar de «cristianismo burgués». Eso es suficiente para lo que primariamente nos interesa: alertarnos para enjuiciar la situación actual. Cosa bien urgente en un tiempo que asiste al final de la era burguesa y percibe casi violentamente sus contradicciones. La responsabilidad de la fe no puede esquivar el afrontamiento con la crítica ni la búsqueda honesta de la coherencia en su servicio a la sociedad.

3. La oportunidad del cristianismo en la situación actual

a) Enmarcamiento histórico y criterios fundamentales

Intentemos, pues, encuadrar la situación presente en su marco histórico.

Cuando se hace un esquema del «devenir» de la conciencia occidental desde la ilustración hasta nuestros días, aparecen dos líneas fundamentales. Una, teórica: la de la razón crítica, que se manifestó sobre todo en los estudios histórico-críticos de la Biblia y en el cuestionamiento filosófico de la teología. La segunda, de tipo práctico: la de la libertad emancipadora, que se apoya en la nueva conciencia de que la sociedad no es un hecho natural, sino algo entregado a la libre y racional responsabilidad del hombre.

La línea teórica fue la primera en imponerse; por eso fue en ella donde se hizo sentir la crisis en su novedad y donde comenzó su carrera el ateísmo. Pero ello mismo provocó el que fuese inmediatamente afrontada, de modo que hoy -aun cuando resta, evidentemente, mucho por hacer- se puede considerar elaborada en sus cuestiones fundamentales: el ejemplo que en el capítulo anterior poníamos acerca de la crítica bíblica puede servir también aquí de ilustración.

En cambio, por lo que hace a la línea práctica, sin pretender que haya sido nunca del todo abandonada, cabe afirmar que sólo en nuestro tiempo empezó a recibir una consideración refleja y sistemática. Ni los diversos elementos presentes en el socialismo utópico, ni la reacción defensiva y de mera adaptación representada por la «doctrina social», ni siquiera los planteamientos ya más complexivos del «socialismo cristiano» en los años veinte, fueron todavía respuesta adecuada. Tan sólo con los nuevos métodos de la Teología de la esperanza, la Teología política y la Teología de la liberación cabe hablar de un afrontamiento al justo nivel histórico.

Con lo cual queda dicho, de paso, que los problemas no se pueden considerar resueltos, aunque sólo sea por la sencilla razón de que «no hubo tiempo». (Si esto se tuviera en cuenta, extrañarían menos las polémicas en torno a la Teología de la liberación -recuérdense las que hubo acerca de la crítica bíblica y del evolucionismo...- y habría más serenidad, más comprensión y más prudencia en los enjuiciamientos). Se comprenderá, por tanto, que aquí no cabe entrar siquiera en el fondo de tales problemas. Pero no están de sobra ni el enmarcamiento ni la indicación consiguiente de remitir, para las cuestiones más teóricas y concretas, a la abundante bibliografía que desde esas teologías se está produciendo.

Basten aquí unas cuantas indicaciones:

Del capítulo anterior quedó clara la necesidad de remitirse, ante todo, a la experiencia cristiana tal como se manifestó en Jesús. La crítica bíblica hizo en este punto su aportación valiosa: no sólo abrió el camino para acceder a la vida de Jesús con honestidad y rigor histórico, sino que permitió descubrir su actuación concreta en las circunstancias reales de la sociedad de su tiempo. El énfasis de la Teología política en el «recuerdo» y la «narración» y el de la Teología de la liberación en el «seguimiento» tienen aquí su explicación y su innegable carta de legitimidad.

En segundo lugar, se hace evidente la necesidad de una consideración radical que no se deje llevar de las apariencias o de afirmaciones superficiales. Es preciso sintonizar prioritariamente con el movimiento de fondo, tratando de poner en contacto la aspiración original que hizo nacer el movimiento social y el espíritu profético que animó al cristianismo.

Entonces, en tercer lugar, se impone lo que, siguiendo a San Pablo, podemos llamar la «dialéctica del mucho más»: partir de la seguridad de que la redención de Cristo y la fuerza salvadora de Dios no sólo no niegan, sino que radicalizan lo humano en toda auténtica resistencia al mal y en toda verdadera aspiración positiva («donde abundó el pecado sobreabundó la gracia»: Rom 5,20). Podemos estar seguros de que, desde la real y verdadera actitud de Jesús ante el prójimo necesitado, nunca un cristiano será bastante radical en su búsqueda de justicia, igualdad y libertad para todos los hombres.

b) Evidencia básica: el Dios de Jesús, defensor del pobre

Desde luego, hay que empezar reconociendo como un avance indiscutible y ya irrenunciable la conciencia expresa de la universalidad humana: que el sujeto de la sociedad es el hombre como tal o, lo que es lo mismo, todos, sin exclusión ni privilegio. La estratificación de las clases y la jerarquización de los privilegios perdieron toda legitimidad: dejaron para siempre de poder ser considerados como hechos naturales y sancionados por Dios, para ser vistos como resultado humano -demasiado humano- del egoísmo, el abuso y la voluntad de poder.

En este sentido, resulta obligado empezar dando por válido el diagnóstico general que, enunciado primero por Hegel, pasó a ser del dominio común a través de K. Marx. A saber, que el emerger de la burguesía significaba la ruptura del particularismo feudal en favor de una nueva universalidad; pero que esa universalidad se particularizó de nuevo, y es preciso reabrirla para dar acceso a los excluidos y, de ese modo, alcanzar verdaderamente a todos. En la medida en que ese esquema quiere significar eso, es decir, en la medida en que el término «proletariado» indique los estratos excluidos de la participación que en justicia les corresponde en el beneficio social, tal esquema resulta absolutamente válido. Aquí radica, sin duda, la justa fascinación que ejerce sobre casi todos los intentos de explicar el desarrollo de la historia moderna.

Bien mirado, éste es un camino que nos lleva directamente al corazón mismo de la experiencia bíblica. Empezando ya por el monoteísmo. Creer en un solo Dios que es Padre de todos los hombres tiene como consecuencia inmediata la apuesta por la igualdad fundamental. Desde esta primera raíz, todo lo que sea auténtica revolución social, todo lo que sea búsqueda de una mayor igualdad entre los hombres, debería encontrar siempre a los cristianos a su lado. No es casual que la línea más caliente y más viva que va vertebrando toda la historia bíblica sitúe siempre a Yahvé del lado de los pobres y desheredados como su defensor y salvador: los «pobres de Yahvé» constituyen, como se sabe, una de las categorías fundamentales de la más genuina espiritualidad bíblica.

Si alguna duda pudiera haber de todo esto, desaparece barrida por la culminación de esa experiencia en la actitud de Jesús. Aquí no cabe ya la más mínima ambigüedad. De precisar algo, habría que hablar de «intransigencia». Una sola cosa había capaz de sublevar a Jesús, suscitar su ira y hacerle pasar al ataque: la exclusión o minusvaloración de cualquier hombre o mujer. Todas las palabras «fuertes» que pronuncia se concentran en torno a este tema. Y con razón, porque ahí se estaba tocando el núcleo mismo de su experiencia y de su anuncio. El Dios del que él vivía y proclamaba a los demás era el Abbá, el «Padre» de la salvación y de la ternura infinita⁹.

Ternura, por eso mismo, fuerte y diferenciada: ternura que corre como un río hasta las tierras bajas de la pobreza, el dolor y la marginación; ternura que perdona donde nadie lo espera y que salva donde todos condenan. ¿Cómo no iba a resultarle insufrible a Jesús el que Dios apareciese asociado a la opresión social, sacralizando el egoísmo de los hombres? ¿Cómo podía tolerar que las víctimas de la injusticia humana fuesen convertidas, además, en «pecadores», es decir, en supuestas víctimas de la justicia divina? Eso significaba la perversión más horrible del rostro del Señor, una puñalada en el corazón mismo de su bondad, una negación demoníaca de su santidad.

Por eso, al revés, cuando anuncia su experiencia en positivo, debe tomarse en toda su radicalidad.

«Bienaventurados los pobres» no es una proclama piadosa o una afirmación secundaria; pertenece a la esencia más radical del cristianismo. La proclamación universal del perdón, la llamada a los «cansados y afligidos», las «comidas con pecadores», constituyen tan sólo corolarios o explicitación de este núcleo central, consecuencia de su maravillosa y tremenda seriedad. Los adversarios supieron intuirlo, y por eso lo mataron. Jesús muere, literalmente, por dar testimonio de esa verdad radical, porque no quiso traicionar a Dios haciéndose cómplice de la perversión «oficial» de su amor; o, visto desde el otro lado, porque no quiso abandonar a los pobres, privándoles de su única defensa y de su única esperanza.

Sería horrible que esto nos sonase a retórica o que lo canalizásemos recubriéndolo de teoría. Se trata de lo nuclear e irrenunciable, de la experiencia donde se preserva o se destruye en el mundo la verdad central: «Dios es amor».

c) La «opción preferencial por los pobres» como universalidad real

Esto, cuando se impone a la conciencia eclesial, acaba resultando tan evidente que muchas veces es preciso defenderlo de una acusación inesperada: la de ser un nuevo «particularismo». En efecto, desde algunos círculos bien determinados se objeta que «Dios es de todos» y, por lo tanto, no sólo de los pobres. No se va de frente contra el evangélico «bienaventurados los pobres», pero se le pone en sordina mediante el ataque a lo que, a partir de la Teología de la liberación, se suele llamar la «opción preferencial por los pobres».

¿Qué significa, en realidad, esta opción? ¿Se trata, acaso, de negar la verdadera universalidad divina, el amor de Dios a todos los hombres? Evidentemente, no. De lo que se trata es justamente de preservar dicha universalidad liberándola de toda trampa e hipocresía.

Porque en la realidad histórica no existe otra universalidad verdadera que la que empieza por abajo y allí concentra su esfuerzo. Una sociedad desigual sucumbe fatalmente a la tentación de apoderarse desigualmente de los bienes comunes, a no ser que una fuerte corrección en sentido contrario lo impida. Un ejemplo: regalad sin condiciones cien millones de dólares para ser repartidos en una ciudad. ¿A dónde irán a parar?

Infaliblemente, irán ante todo, y con mucho, a los centros ya existentes del dinero y el poder. Es decir, la universalidad abstracta resulta fatal e injustamente particularista. Sólo una universalidad concreta, preferencial, puede llegar a ser real. Se conseguirá, por ejemplo, ese reparto si se logra imponer la condición de empezar por los que tienen menos, pudiendo únicamente subir en la escala a medida que todos vayan igualándose: en ese caso, sí podrá haber igualdad para todos.

Como se sabe, ésta es la «justicia» de la que habla la Biblia: la de «hacer justicia» al huérfano y a la viuda. Única justicia real y verdadera, porque sigue la lógica del amor. La entenderá perfectamente cualquier madre que, teniendo hijos ricos e hijos pobres, sabe infaliblemente que no existe otro reparto justo que no sea el que trate de igualarlos. Y lo sabe -¡cómo no!- el Dios que «quiere que todos los hombres se salven» (I Tim 2,4), que hace fiesta cuando vuelve el «hijo pródigo» y que se revela precisamente «a los pequeños» (Mt 11,25; Lc 10,21).

Cuando algunos cristianos se resisten -nos resistimos- a aceptar esta lógica, debemos admitir honestamente que no estamos defendiendo la justicia ni protegiendo el honor de Dios, sino el propio miedo, el propio orgullo o los propios privilegios. Ya aludimos antes a que cuando, hablando del «proletariado», el Marx humanista sitúa en él la universalidad no hace en realidad sino devolver en forma de «profecía externa» una verdad que él había recibido de la tradición bíblica y cristiana. El habla de «una clase con cadenas radicales... que posee un carácter universal debido a sus sufrimientos universales...», que es, en una palabra, la pérdida total del hombre y que, por lo tanto, sólo se puede ganar a sí misma mediante la recuperación total del hombre». Y la tradición cristiana vio siempre en Jesús al salvador de todos, al Siervo de Yahvé¹⁰ que, «desfigurado, no parecía hombre..., que soportó nuestros sufrimientos y aguantó nuestros dolores... [de modo que] sus cicatrices fueron las que nos curaron» (Is 52,14; 53,4-5).

San Pablo lo entendió perfectamente cuando, en los albores mismos del cristianismo, sacó la consecuencia obvia e incontrovertible: «Ya no hay más judío ni griego, esclavo ni libre, varón ni mujer, porque vosotros sois todos uno en Cristo Jesús» (Gal 3,28).

Fácilmente se ve que este principio supremo, clavado para siempre en los propios cimientos del cristianismo, supone una exigencia ineludible de participar en todos los movimientos de liberación de la humanidad. No cabe entrar ahora en el detalle. Señalemos tan sólo la sangrante problemática del tercer mundo, la absurda pervivencia del racismo y las reivindicaciones del feminismo, que son las manifestaciones mayores de una tarea inacabable.

Nunca se repetirá bastante que la Iglesia debería apoyar con inconfundible claridad hacia el exterior y con honesta coherencia hacia el interior a todos cuantos luchan en esos frentes, que son hoy patrimonio de toda auténtica racionalidad humana.

d) Lo específico de la aportación cristiana

Pero no puede tratarse únicamente de un simple insertarse en el surco abierto por la conciencia secular. El cristianismo, desde su experiencia original, ofrece una aportación específica al esfuerzo común. Aportación no siempre fácil de explicar o tematizar en concreto, pero que al menos debe ser aludida en sus rasgos capitales. De un modo general, la experiencia cristiana supone una oposición frontal contra todo tipo de reduccionismo de la integridad humana. Y la conciencia de nuestras culpas reales no debe impedir que empecemos señalando, ante todo, el reduccionismo económico, que constituye -desde extremos opuestos- el gran peligro del interés marxista por superar la miseria y de la mentalidad burguesa por acumular riqueza y «confort». Paralela a él corre la reducción de la relación social a una relación de lucha y competencia. Darwinismo social, en el que sólo sobrevive el más fuerte, o dialéctica hegeliana del amo y el esclavo¹¹, ambos tienden a cerrar al hombre en el círculo diabólico de la violencia mimética y de la alternancia opresora del amo de turno.

Si no sucumbe al endulzamiento ideológico -y también aquí la historia muestra que el peligro es muy real-, el cristianismo constituye una garantía de lo humano auténtico. La experiencia del «Abbá» es decir, la vivencia central de Jesús sintiéndose Hijo en la gratuidad absoluta del amor del Padre rompe de raíz el «principio de

cambio». Porque -¡tomado en serio!- trastocó todos los cálculos del egoísmo, invitando a darlo todo a los pobres, haciendo de los últimos los primeros y pagando -sin revanchas- a los de la hora última igual que a los de la hora primera. A partir de ahí, el fondo humano se desvela como confianza - «no juzguéis», «devolved bien por mal», «dad y se os dará»...- y como gratuidad: el Dios que nos salvó «cuando aún éramos pecadores» (Rm 5,8) invita a dar gratis lo que gratis se ha recibido.

Por eso la regla absoluta -sin excepción posible, ni siquiera con la disculpa de reservar el «sábado» a Dios- es la del amor. Amor que, además, se nos anuncia ya «vacunado» contra cualquier deformación ideológica. Primero, porque él mismo es su propio criterio, incluso por encima de la «confesión» (bien mirado, algo increíble a priori): «no el que dice "¡Señor, Señor!", sino el que visita al prisionero anónimo o da de comer al hambriento sin rostro». Segundo, porque se ofrece ya «traducido hacia abajo», en forma de amor a «los pequeños» y de «servicio», contra la fascinación del dominio y del poder: «¡no así entre vosotros!» (Lc 22,26). Cierto que todo esto puede quedar reducido a palabras, y los cristianos, cediendo a la perversión burguesa en la interpretación práctica de las mismas, contribuimos continuamente a esa reducción. Pero eso no anula su verdad. Simplemente impide que nadie se «apodere» de ella, ni siquiera los creyentes, pues no les pertenece a ellos, sino a la humanidad. Por lo mismo, esa verdad llama a todos a la conversión: a establecer -en favor del hombre- la dialéctica de lo mejor frente a la dictadura fáctica de lo malo y de lo peor.

Y hay todavía algo más decisivo que todo esto. Algo que concentra, sin duda, lo más original de la aportación cristiana. Podríamos caracterizarlo como la reivindicación de todo hombre¹², incluso del fracasado; más aún, sobre todo del fracasado.

Ese es el misterio del amor de Dios y la gloria de su promesa. En él consiste su desacuerdo radical con los acuerdos egoístas de los hombres; y también, a otro nivel, su estar al lado del hombre frente a todo límite y todo mal (tema del que hablaremos en el capítulo cuarto). Con su compromiso sin fronteras, Dios proclama que no hay ningún hombre definitivamente fracasado: aun el de hecho machacado por los demás, aun el que muere sin un mínimo de realización histórica, aun el derrotado de cualquier manera... es un hombre digno, un sujeto merecedor de respeto absoluto, un objeto de amor incondicional, una existencia con sentido.

Cierto que en esto conviene hilar muy fino. Con toda razón, la crítica ideológica denunció la constante perversión de esta suprema verdad: la esperanza en el «más allá», utilizada como opio de las reivindicaciones del «más acá»; el «consuelo» religioso de los pobres, manipulado como sedante de la conciencia de los ricos... Una verdadera blasfemia contra el amor de Dios. Pero a la blasfemia de la perversión no se puede responder con la iniquidad del silencio. Porque iniquidad sería dejar a los pobres sin su defensor inapelable y sin la «bienaventuranza» que El les proclamó. Sería, en definitiva, hacer a Dios cómplice de los opresores, porque, sin su Evangelio, el destino último de los pobres acabaría siendo dictado por los ricos de la tierra.

Pues la triste realidad es que pobres «los tendremos siempre con nosotros» (Jn 12, 8). No porque Dios lo quiera -¡blasfemia!-, sino porque nosotros lo queremos: preferimos nuestro egoísmo al mandamiento de su amor; preferimos nuestra mentalidad clasista al espíritu de su fraternidad. Y precisamente porque, contra lo más profundo de su corazón de Padre universal, los hombres hicieron, hacen y harán que haya pobres, Dios se pone del lado de éstos. Le va en ello su amor y su honor. Si el destino definitivo de un solo hombre estuviera al arbitrio del egoísmo y la maldad de los poderosos, ¿cómo iba Dios a crear el mundo? Y si los cristianos comprendemos esto, ¿cómo vamos a silenciarlo? O bien -y éste es el peligro de perversión puesto al descubierto por la crítica-, ¿cómo vamos a anunciarlo de modo que parezca que Dios es cómplice de los opresores, que legitima la pobreza y que paraliza la lucha por la liberación?

e) Bienaventurados los pobres

Espero que se vaya aclarando el sentido de esta reflexión, que en el fondo lo resume todo. No existe otra manera no-blasfema de situarse ante la pobreza que la de luchar contra ella y denunciar su carácter anti-divino (por anti-humano). Sólo en esa lucha cobra sentido la «bienaventuranza» de los pobres. Pero, mientras se mantiene viva la lucha, no puede uno quedarse cerrado en ella como si todo dependiera del éxito de la misma. Porque ello equivaldría a condenar sin remisión a millones y millones de hombres.

La razón está en que, desgraciadamente, no resulta posible, ni siquiera para Dios -hablaremos de esto en el capítulo 4º-, evitar innumerables fracasos en esa lucha. Algo evidente para la incontable multitud de seres que, desde el comienzo de la humanidad, han muerto en el hambre, en la esclavitud o en cualquier tipo de miseria. Igualmente evidente para quienes, en el tiempo previsible de nuestra propia época, mueren o han de morir de modo semejante. Y cada vez más evidente para el futuro sin más, cuando se comprende que una humanidad totalmente reconciliada no resulta posible en la historia. Reducir, pues, la salvación del hombre a la sola salvación histórica equivale a proclamar la más horrenda condena. Condena para los más, como lo demuestra la simple «geografía del hambre»; y condena, en definitiva, para todos, porque, al menos ante la inexorabilidad de la muerte, todo hombre resulta a este nivel un fracasado.

Aquí es donde se inserta lo inaudito del «bienaventurados los pobres». Significa poder asegurar con certeza lo contrario de lo que muchas veces se sobreentiende: precisamente porque no quiere la pobreza, Dios se pone del lado de los pobres; al menos El no da la razón a los tiranos, sino que los desenmascara como «malditos» (Mt 25,41; cfr. Lc 6,24-26).

Y porque Dios está del lado de los pobres, éstos empiezan a estar ya, con toda verdad, salvados. Salvados, ante todo, en su dignidad: rota como una máscara demoníaca la legitimidad de su injusticia histórica, el pobre es afirmado en su ser de persona inviolable, porque con él está el Dueño absoluto. Salvados también para la lucha por su liberación auténtica: recobrada la dignidad y confirmados por Dios en la razón de su causa, escapan al dilema de la desesperación o la utopía y están en condiciones de aguantar, en la esperanza de que ninguna derrota -ni siquiera la de la muerte- es ya definitiva, porque, sea cual sea el resultado, su ser de personas está salvado.

Cierto que ninguna victoria está garantizada y cualquier derrota es posible dentro de la historia. Sin embargo, el Dios de Jesús trasciende esta historia, no eliminándola, pero sí integrándola en el ámbito definitivamente abarcante de su amor poderoso. Y en ese ámbito, como lo ha demostrado en la resurrección de su Hijo, El hace certeza salvadora lo que en la mera lucha humana sería, todo lo más, añoranza, «la añoranza de que el verdugo no triunfe sobre su víctima»¹³.

Todo esto resulta tal vez intrincado y abstracto cuando, tratándose de lo más concreto del hombre -su dolor y su pobreza-, debería alcanzar la máxima concreción. Que quede, al menos, como sugerencia y como llamada. En todo caso, también aquí conviene volver los ojos a la palabra concreta de Dios, a Jesús de Nazaret. En El resulta posible intuir que no se trata de meras palabras: proclamar felices a los pobres no le impidió dar la vida por ellos.

Más aún: El es el ejemplo vivo del misterio tremendo y glorioso de nuestra existencia. Jesús vive pobre y muere derrotado; pero no muere desgraciado. Jesús no se siente condenado, porque sabe que Dios está con El, el verdadero «pobre de Yahvé». Sabe que su vida tiene un sentido, un horizonte, una esperanza. Por eso, a pesar de la pobreza extrema y el fracaso sangrante, Jesús nunca da la impresión de ser un hombre desgraciado; cuando lo contemplamos, nos sentimos ante una existencia profundamente coherente y «feliz». La resurrección a través de la cruz constituye, sin duda, el símbolo más elocuente de esta aparente paradoja. Y también el más verdadero, porque, desde dentro mismo de la historia, abre la profundidad de la trans-historia, la cual lo integra todo en una nueva coherencia y plenitud.

Ese es justamente el misterio de la salvación cristiana. Misterio tan maltratado por la historia y tan oscurecido por los cristianos, pero que continúa ahí, sostenido por su misma fuerza interna y siempre aclarado por el ejemplo imborrable de Jesús, el cual, pobre entre los pobres y salvado en su pobreza, está ante todos nosotros -ateos y creyentes- abriendo la oportunidad siempre nueva de un encuentro en el esfuerzo común a favor de la verdadera universalidad humana.

1. J.-B. METZ, *La fe, en la historia y en la sociedad*. Madrid 1979; *Más allá de la religión burguesa*. Salamanca 1983.
2. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, espec. pp. 19-21 y 77-78.
3. Sobre el «movimiento burgues» pueden verse excelentes síntesis en W. MULLER, «Bürgertum und Christentum»: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 18 (1982), pp. 5-55 (trad. cast. en curso) y en el número monográfico de *Concilium* 145 (1979): «Cristianismo y burguesía».
4. E. BLOCH, *Spuren*, Frankfurt a.M. 1975, p. 30 y *Tagroume vom aufrechten Gang*. Frankfurt a.M. 1977, p. 72, entre otros lugares.
5. Para el tema «Iglesia y Revolución Francesa», cfr. el resumen que hace L.J. ROGIER en (VV.AA.) *Nueva Historia de la Iglesia IV*, Madrid 1977. pp. 151-155.
6. Véase, por ejemplo el detallado estudio en torno al Vaticano I de R. MATE, *El ateísmo, un problema político*. Salamanca 1973, y el ya citado n° 145 de *Concilium*.
7. B. GROETHUYSEN *Origines de l'esprit bourgeois en France*. 1: *L'Église et la Bourgeoisie*, Paris 1956 (6ª ed.).
8. Citado por R. MATE, *Op. cit.* pp. 168-169: cfr. H. DE LUBAC, *Proudhon y el cristianismo*, Madrid 1965, con numerosas referencias.
9. Cfr. J.I. GONZALEZ FAUS, «El ser como ternura», en *Acceso a Jesús*. Ensayo de Cristología narrativa, Salamanca 1980 (4ª ed.), pp. 173-177. En general, todo el capítulo («¿Qué Dios se nos revela en Jesucristo?»: pp. 158-183) constituye una exposición magnífica del amor cristiano como, a la vez, íntimamente tierno y eficazmente comprometido.
10. Cfr. A. TORRES QUEIRUGA. «Jesús. "proletario absoluto": la universalidad del sufrimiento» en (VV. AA.) *Jesucristo en la historia y en la fe*, Salamanca 1978. pp. 316-393.
11. Sobre las relaciones Marx-Hegel en este aspecto, cfr. G. SABINE, *Historia de la teoría política*. México-Madrid-Buenos Aires 1982. pp. 545-549.
12. Aspecto enérgicamente subrayado por J.-B. METZ, *La fe, en la historia y en la sociedad*. Madrid 1979, espec. pp. 84-88.
13. M. HORKHEIMER, «La añoranza de lo completamente otro» en (H. Marcuse - M. Horkheimer) *A la búsqueda del sentido*. Salamanca 1976, p. 106.

Creo en Dios Padre: Dios como afirmación plena del hombre

En los capítulos anteriores hemos atendido, sobre todo, al aspecto negativo, a las dificultades con las que tropieza el reconocimiento de Dios en el mundo moderno. Ahora conviene centrarse ya en lo positivo. En primer lugar, como respuesta a las preguntas y objeciones. Pero también -y, en el fondo, principalmente- como búsqueda directa del rostro del Señor, como apertura gozosa a la plenitud de su encuentro. Sólo desde lo positivo cabe una respuesta válida a lo negativo. Y nada mejor que la misma experiencia del Dios de Jesús para que en ella, como en un mar de amor, se diluyan todas nuestras objeciones.

1. Introducción

a) Carácter y tono de la reflexión

Los cristianos no tenemos necesidad de buscar la puerta principal para acercarnos al interior de esa experiencia. La tenemos siempre abierta en el comienzo mismo del Credo, es decir, de nuestro «santo y seña»- eso significa lo de símbolo- de creyentes: «creo en Dios Padre». Con estas palabras se anuncia el primer artículo de nuestra fe y se abre el acceso a la más genuina oración cristiana. Enunciarlas equivale a asomarse al vértigo del misterio; sólo que se trata de un misterio presentado como cálido, abierto y acogedor: impone respeto, pero no miedo; aparece inmenso, pero no humillante. Todo en la revelación evangélica invita a acercarse a él y a ir temperando a su luz el misterio, pequeño pero entrañable, de nuestra propia vida. Pues Dios como Padre nos revela a nosotros como hijos. Y si de algún modo esta revelación nos alcanza de veras, nuestro entero ser queda iluminado y transfigurado.

Por eso mismo hemos de prepararnos a la distancia del respeto y a la paciencia de la espera. No puede tratarse tanto de «entender» o «explicar» cuanto de abrirse cordialmente y dejarse caldear por su calor. En realidad, más que de reflexión es un tema de oración; o acaso de esa sabiduría que pertenece al patrimonio de los pequeños, de los limpios de corazón, de los santos. Con lo cual, naturalmente, no se pretende negarle todo valor a la reflexión teórica, sino que se le señala a ésta su carácter más bien propedéutico, de esfuerzo por despejar el camino para la experiencia. Si al final todo quedase un poco más claro y expedito para que la gran revelación de Jesús -Dios como Abbá, como Padre de misericordia, respeto y amor entrañables- resonase de un modo más perceptible en nuestro espíritu y de un modo significativo para la sensibilidad de nuestro tiempo, estaría conseguido lo fundamental.

Desde aquí espero que se comprenda el paso demorado y el método indirecto, como de rodeo, de nuestras reflexiones. Y también la búsqueda, en lo posible, de un tono cordial que se aproxime mínimamente a la misteriosa modalidad de su tema.

Y una palabra fundamental desde el comienzo. Hablaremos de Dios como «Padre», pero siendo muy conscientes de la enorme e injusta simplificación que ello comporta. Con idéntica razón podríamos hablar de El como «Madre». Es más: acaso deberíamos hacerlo, aunque nada más fuera como compensación al largo silencio histórico.

Lo ideal sería disponer de una palabra que conjugase ambos significados, para que ya en el mismo significante el símbolo lingüístico apuntase a la plenitud divina. Plenitud que -ella sí- conjuga y desborda hacia lo infinito los valores específicos por nosotros intuidos en lo mejor de la maternidad y de la paternidad. Confieso que siempre estuve tentado de escribir «Padre-Madre». Pero, aun cuando es una posibilidad que tal vez debiera pensarse, recargaría lingüísticamente la exposición. En todo caso, quede constancia de que la limitación es meramente de lenguaje y que, donde digamos «Padre», hay que leer simultáneamente «Madre». A reserva, además, de aludir en su momento a aquellos valores específicos que sólo pueden ser vehiculados para nosotros por el simbolismo del amor maternal.

b) Eclipse de la paternidad en el mundo moderno

PATERNIDAD/ECLIPSE: Hablaremos, pues, de la paternidad-maternidad de Dios como símbolo supremo de su relación con el hombre. Pero los capítulos anteriores (o un mínimo conocimiento de las relaciones entre la religión y la cultura moderna) muestran ya la dificultad fundamental. No es el amor afirmativo en la relación paternal lo que la modernidad asocia con Dios, sino la sensación de una radical e irreductible rivalidad.

Las relaciones con la divinidad fueron siempre, por profundas motivaciones antropológicas, de una enorme ambivalencia: fascinación y horror, entrega y huida, amor y temor, adoración y resentimiento. Pero, por motivos en parte analizados en los capítulos anteriores, a partir de la ilustración una gran parte de la cultura occidental hizo estallar el equilibrio, ya de suyo inestable, sesgándolo hacia su lado negativo. Hubo en ello mucho de fatalidad cultural y no poco de «katharsis» del subconsciente colectivo, en ruptura y protesta contra la tutela de un sistema de cristiandad. Este, al no evolucionar a tiempo -al no saber «morir a sí mismo»- para acoger las nuevas aspiraciones de la humanidad, provocó la rebelión: contra él y, como consecuencia, contra su símbolo central.

D/ENEMIGO-H: El caso es que Dios fue siendo visto, cada vez con mayor intensidad, como opuesto al progreso del hombre, como el gran obstáculo que impedía su crecimiento, como la ley implacable que anulaba su autonomía. En una palabra: como la negación que había que negar mediante la afirmación atea. De modo

que la negación de lo divino constituye la condición previa e indispensable para asegurar la realización social (Marx), psicológica (Freud), vital (Nietzsche), libre (Sartre) y hasta moral (Merleau-Ponty) del hombre. 76 Y téngase en cuenta que, incluso allí donde no se afirma expresamente, no deja de formar uno de los estratos más determinantes de la conciencia moderna. Por los mil vasos capilares de las manifestaciones culturales o artísticas, por la simple ósmosis social, ese supuesto antagonismo Dios-hombre llega a todos y acaba constituyendo lo que Ortega llamaba una «creencia», es decir, una asunción implícita, pre-reflexiva y, por lo mismo, tomada como algo obvio, incontrolado y que se cae de su peso.

Ni siquiera la misma conciencia creyente se libra de su influjo. Hay mucho temor inconfesado al Dios en el que se cree; demasiada sensación de vida mermada, de libertad controlada, de gozo de vivir envenenado. Hay demasiadas sumisiones serviles y resentimientos ocultos. Y esto tanto a nivel de tópicos ambientales (las enfermedades que «manda» Dios, el «fastidiarse» por ser cristianos...) como a nivel de una gran parte de la teología, que -de ello hablaremos en el capítulo siguiente- no acaba de presentar a Dios completamente desolidarizado del mal.

O puede producir el mismo efecto desde otras perspectivas. Tal es el caso de la «Teología dialéctica», llamada así justamente porque, con la intención de salvaguardar la transcendencia y la santidad de Dios, se creyó obligada a proclamar que afirmar a Dios equivale a negar al hombre, y que afirmar al hombre equivale a negar a Dios. Esto, sustentado por la elocuencia y el prestigio de Karl Barth -probablemente el teólogo más grande de este siglo-, influyó tremendamente en el ambiente teológico. (Si bien conviene reconocer que hacia el final de su vida, en una magnífica conferencia con el significativo título de «La humanidad de Dios»¹, Barth reconoció la unilateralidad de su postura, que explicó como una reacción excesiva contra el no menos excesivo humanismo de la Teología liberal).

No está de sobra insistir en esto, porque sigue habiendo -muchas veces con las mejores intenciones- demasiada negatividad en el modo cristiano de hablar acerca de Dios. Para ejemplarizar, vale la pena aducir una cita, ciertamente extrema, de Kierkegaard: «Del cristianismo del Nuevo Testamento, si se puede decir que es un don para el hombre, debe decirse asimismo que es para él una obligación, y que esta obligación es tan dura que ser cristiano es, humanamente hablando, la miseria y la desgracia más grande»².

Ya se sabe que Kierkegaard era Kierkegaard. Pero si esto se tomase medianamente en serio, habría que abandonar el cristianismo. Interpretada a la letra, esa afirmación niega el sentido más fundamental de la «encarnación», que consiste justamente en la plena afirmación de lo humano. Si el Evangelio fuese una miseria y Dios una desgracia para el hombre, no valdría la pena ser cristiano; más aún: no se debería ser cristiano, porque el hombre tiene el deber primario y radical de afirmar su propio ser y buscar su plenitud.

No hace falta negar que, de algún modo y a ciertos niveles de reflexión, afirmaciones semejantes pueden tener algo de verdad. Pero lo dicho evidencia -esperamos- su gravísimo peligro. Necesitamos pensar muy en serio cuán delicada y profunda es la relación Dios-hombre, con qué exquisita sintonía evangélica debe ser vivenciada, con cuánto cuidado debe ser pensada. Acaso sea, además, la única manera de hacer llegar a la sensibilidad moderna la imagen auténtica de Dios: tan sólo el rostro verdadero del Dios de Jesús podrá romper la ambigüedad y desenmascarar como un ídolo -rechazado con razón- la idea de un dios-rival-del-hombre. Tarea ciertamente fundamental, en la que el «rol» primero le corresponde, desde luego, a la vida cristiana: oración como apertura; experiencia como apropiación; praxis como realización y «mostración». Pero tarea en la que también la teoría -repitámoslo- tiene su función. Una función no sólo propedéutica, sino también curativa, en cuanto que puede apartar prejuicios, corregir deformaciones y abrir perspectivas. La teoría, pues, al servicio de la vida.

c) Nuestro planteamiento

Servicio que hoy precisa ser muy lúcido y que debe atender a las dificultades reales de nuestro tiempo. Lo cual significa, en concreto, que debe situarse más acá de la ruptura de la modernidad, respondiendo muy conscientemente a sus críticas y aprovechando sus aportaciones.

Puede hacerlo relejando en la nueva perspectiva los símbolos tradicionales. La imagen de Dios que éstos vehiculan entra entonces en una dinámica purificadora y actualizadora: las limitaciones propias del espacio y el tiempo en que esos símbolos fueron generados, junto con sus condicionamientos culturales, pueden, de este modo, quedar superadas por la intención genuina que las habita, quedando ésta liberada para seguir fecundando nuestro tiempo. Constituye un proceso fructífero y siempre necesario; algo que en realidad inició ya la propia Biblia. Como lo muestra cualquier buena teología del Antiguo Testamento, la imagen de Dios se va depurando y profundizando a lo largo de la experiencia de Israel³.

Así, en los estratos más recientes desaparece completamente lo que alguien ha llamado los «rasgos demoniacos» de Yahvé: recuérdese, por ejemplo, cuando uno de los hijos del sumo sacerdote, con toda la buena intención de que no se cayese, echó mano al Arca y, en castigo, murió fulminado, porque el Arca era santa y no debía ser tocada (cfr. /2S/06/06-08). Del mismo modo fueron desapareciendo también los restos de magia, para dejar paso al Dios libre, personal y amoroso que no obra arbitrariamente, sino atendiendo a la conducta ética y a la intención libre del hombre. Y junto a la depuración, progresa la profundización: especialmente la tradición profética va poniendo al descubierto su bondad protectora, su amor gratuito, su

perdón incondicional. Un Dios que puede llegar a aparecer en un salmo que Harnack consideraba insuperable como la plenitud gozosa e invencible, más allá de toda crisis y de toda angustia:

«...pero yo estaré siempre contigo; tú agarras mi mano derecha, me guías conforme a tus planes, me llevas a un destino glorioso. ¿A quién tengo yo en el cielo? Contigo, ¿qué me importa la tierra? (...) El apoyo de mi corazón, mi patrimonio, es Dios para siempre» (Sal 73,23-26).

Como es natural, nuestra reflexión dará esto por supuesto. Con todo, va a seguir otro camino. Un camino que se sitúa más directamente en la problemática de la autonomía humana y de su preservación y afirmación en la relación con Dios. Para ello procederemos de un modo escalonado, apoyándonos en símbolos que vayan abriendo paulatinamente el sentido auténtico de nuestra relación con Dios o, acaso mejor, de la relación de Dios con nosotros. No se trata, claro está, de un escalonamiento necesario. Pero tampoco es simplemente arbitrario o gratuito. Se sitúa, más bien, dentro de la experiencia cristiana, dejándose agarrar por su dinamismo, cada vez en estratos más profundos, y tratando simultáneamente de comprenderla mejor y de abrirle vías de salida en los condicionamientos de una conciencia crítica moderna. Sin que se signifique tampoco que se trate de un proceso de pura y simple superación: cada estrato conserva siempre su valor irreductible: una riqueza que le es peculiar y que, de un modo vivo y permanente, alimenta la riqueza del resultado final.

En la confesión «creo en Dios Padre» lo anterior no queda eliminado, sino asumido-hegelianamente: aufgehoben-, ofreciendo su aportación a la vez que se manifiesta en toda su plenitud. En el rostro del Padre encontraremos recapitulado lo que a través de los otros dos grandes símbolos -«autor del teatro del mundo» y «creador»- se nos vaya apareciendo. (En cualquier caso, el lector no particularmente interesado en esta dialéctica puede saltar directamente al apartado 3 de este capítulo: «La experiencia cristiana de Dios como Padre»).

2. La dialéctica de los símbolos

a) Dios como autor en el «gran teatro del mundo»

Existe un viejo símbolo de la vida humana, presente en casi todas las culturas y con especial fuerza en la occidental: la vida como un gran drama, y los hombres como actores que desempeñan su papel en el gran escenario de la historia. En los autos sacramentales de nuestro «Siglo de Oro» encontró una de sus expresiones definitivas: «el gran teatro del mundo».

De entrada, tal vez extrañe un poco el recurso a este símbolo, que puede parecer superficial y hasta opuesto (en determinadas interpretaciones lo es de hecho) a lo que aquí buscamos. Pero lo cierto es que se trata de un símbolo de enorme y polivalente riqueza, como de modo magnífico lo muestra Hans Urs von Balthasar en su *Theodramatik*⁴, donde consigue mostrar desde dicho símbolo -con sus diversos componentes- el entero proceso de la historia santa de Dios con el hombre. Aquí intentamos únicamente tomar dos aspectos especialmente significativos para nuestro propósito de mediar reflexivamente la intuición cristiana del profundo respeto de Dios por la autonomía humana.

1. Empecemos por lo más externo. Cabe concebir el mundo como una gran obra de teatro escrita por Dios. De las múltiples valencias y hasta problemas que el símbolo ofrece, tomemos tan sólo un aspecto: el interés del autor y el del actor coinciden. Cuanto mejor vivamos los hombres nuestra vida, cuanto más realicemos nuestras posibilidades, más y mejor se cumplirá también, por eso mismo, el propósito del autor. No hay colisión ni concurrencia de intereses: tanto Dios como el hombre quieren que la obra alcance su perfección.

De este modo, no resulta difícil ver intuitivamente que el hombre, entregado a su tarea mundana y preocupado por su autorrealización, está llevando a cabo en esa misma actividad el plan divino. O al revés: que el plan divino consiste en que el hombre alcance su realización plena. El éxito del drama es común. No hay lugar para el temor de que Dios se oponga al crecimiento del hombre, ni miedo a que el hombre le «robe» algo a Dios, pues en la perfección del actor se cumple la intención del autor, y el éxito del autor consiste en el acierto del actor. En términos tradicionales: el progreso del hombre significa justamente la realización del plan de Dios.

Ya se sabe que un símbolo nunca puede ser plenamente reducido a la lógica. Lo que acabamos de decir esquematiza una dimensión, dejando otras de lado. Supone, sobre todo, una abstracción fundamental: no tiene en cuenta el conflicto que se puede originar entre la libertad del autor y la del actor; o, con otra variante: el posible conflicto entre el «rol» que se le asigna al hombre y su ser intransferible. No cabe, naturalmente, entrar aquí en estas cuestiones, para las que remitiría al lector interesado a la citada obra de von Balthasar.

Indiquemos únicamente que en Cristo podemos intuir que esa identidad es posible: El, cuyo alimento era «hacer la voluntad del que me envió» (Jn 4,34), muestra- realidad en El, ideal para nosotros- la perfecta coincidencia entre «rol», misión y persona.

Descontada esa abstracción, aparece, con todo, que el símbolo no es usado arbitrariamente. Un ejemplo histórico lo puede aclarar. Uno de los primeros pasos en la reivindicación moderna de la autonomía lo constituyó el deísmo. En el fondo, consistía en el intento de sustituir la imagen de Dios, que resultaba heterónoma -recuérdese el capítulo 1º-, por un Dios que dejase espacio a la libre racionalidad del hombre. Creando un mundo ordenado y racional, dejaba que éste funcionase por sí mismo; cada parte tenía asignado su «rol», que debía realizar de por sí. También el hombre, con sus características peculiares de razón y libertad.

Contra lo que ordinariamente se piensa y lo que, de hecho, ocurrió después, la intención primigenia de la ilustración -y, por supuesto, del deísmo- no era negar a Dios, sino comprenderlo desde la nueva situación. De este modo, Dios era el ordenador y planificador -el «autor»-, mientras que el hombre -«actor»- realizaba por su

cuenta ese plan. Era un modo de preservar la autonomía humana sin negar la fe en Dios. Quien conozca el pensamiento de Kant verá este intento -con sus evidentes tensiones- ejemplarmente reflejado en su obra. Pero el reconocimiento de la intención no puede ocultar los límites del intento. Límites que ya Lessing señaló con agudeza y que se hicieron más que patentes en el fracaso histórico del deísmo. Y es que en este estadio el símbolo resulta de una cruda insuficiencia. La conciencia cristiana experimenta el frío intolerable de lo impersonal: entre un dios satisfecho con el perfecto funcionamiento del espectáculo y un hombre clausurado en su «rol», se interpone una distancia glacial. Ese no es ni el espacio del Dios bíblico, volcado en la liberación del hombre, ni el del creyente cristiano, vuelto a El en la respuesta viva de la fe y en el intercambio incesante del amor.

2. Por eso se impone una profundización ulterior en el símbolo teatral. El mundo como teatro, pero no como escenario neutro donde el autor observa, distanciado y desinteresado, la representación de su obra, sino donde el autor es también director interesado y comprometido.

La historia aparece entonces como un escenario vivo en el que Dios se implica y participa, comprometiendo su saber y su amor para que todo salga bien. El hombre-actor cumple su «rol» y sabe que en él se realiza (tal es la verdad del momento anterior); pero se siente también en relación viva con el autordirector: querido y protegido, orientado y estimulado, compartiendo en vivo el mismo interés.

De este modo se rompe el anonimato: la obra no pierde su densidad, ni la representación su rigor; pero se vivencia expresamente como pretendida, acompañada y fomentada. El actor sigue siendo él mismo, realizándose al realizar su tarea; pero ahora sabe que no sólo no le roba nada a Dios y que cumple así su designio, sino que además lo hace todo en comunión con El. En El encuentra orientación y fuerza, a El puede acudir en los trances de la peripecia; con El se experimenta asociado en el triunfo o en el fracaso.

Se había dado, pues, un paso importante. En el primer estrato aparecía ya que no existe rivalidad: en el cumplimiento de las aspiraciones del hombre se realiza el designio de Dios. Ahora se resalta lo positivo: cuanto mejor viva el hombre, cuanto mejor realice la obra de su vida, más «satisfecho» estará el Dios-autor y más «estimulado» a acompañarnos, a apoyarnos, a darnos ánimos el Dios-director. Se intuye que hay algo más: la simple no-rivalidad se convierte en «complicidad». Dios pone todo su interés en cooperar a que el hombre se realice.

Desde aquí resulta ya posible recuperar en su positividad el dinamismo más genuino de la experiencia bíblica: que Dios se pone a disposición del hombre; que únicamente busca potenciarlo, liberarlo, salvarlo. Entonces se diluye por sí misma, para el creyente, la sospecha de Feuerbach, pues cuanto más rico es Dios más rico puede ser también el hombre. A su modo, con San Ireneo, la tradición patrística ya lo había expresado desde el punto de vista de Dios, por así decirlo: Gloria Dei vivens homo, esto es, la gloria de Dios está en la plenitud del hombre.

b) Dios como Creador

1. Pero este tipo de constatación, con su mismo exceso verbal, muestra que la experiencia cristiana tiende a desbordar la capacidad del símbolo teatral. No ya por la aludida dificultad de éste para superar la antinomia libertad divina/libertad humana, sino también por la intensidad «existencial» del compromiso de Dios en la vida del hombre y, más todavía, por su superabundancia ontológica. En la Biblia, Dios no sólo supera la mera contemplación teatral de la acción del hombre en el mundo por el hecho de fomentarla, dirigirla o protegerla. Su presencia es infinitamente más íntima: da también el ser de la acción y del mundo: da el ser mismo del hombre, que se experimenta como entregado por Dios a sí mismo. A esto apunta ese otro gran y original símbolo: la creación.

El fracaso del deísmo nos pone en guardia para que no tomemos esta palabra como descripción estática o concepto abstracto de algo que aconteció una vez al comienzo de los tiempos y cesó después. No; la creación no es un acto puntual que nos ponga en el ser y luego nos abandone a la inercia de la propia perduración. La creación es algo permanente, el apoyo vivo de nuestro ser en cada momento de la existencia. Al no existir por nosotros mismos, porque en nosotros no está la razón de nuestro ser, éste está siendo continuamente sustentado por Dios, que nos lo está constantemente entregando. Sin la viva y perenne presencia del actor-creador, no seríamos, sencillamente.

Por eso no podemos, en realidad saber qué es la creación. Constituye un misterio en sentido estricto. Desde nuestra experiencia sabemos qué significa hacer una cosa: transformar algo en algo; tomar un trozo de madera y transformarlo en una mesa o en una silla. Pero la creación no presupone nada: sólo Dios y su decisión de que, además de su plenitud, haya otros seres. Todo cuanto éstos tienen y son, lo reciben de Dios, lo son desde Dios. Ni siquiera cabe afirmar sin más que, en absoluto, haya un «aumento» de realidad: recibido de Dios, todo «está» en El, es hacia El: «en El vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,28), dice el propio Nuevo Testamento haciéndose eco de una intención ambiental formulada por el pensamiento estoico.

Verdaderamente, el pensamiento siente aquí el vértigo del abismo. Pero no se trata de comprender ahora este misterio, sino de abrir un poco, en nuestra perspectiva, la riqueza de su simbolismo. No ya un Dios que escribe el guión y dirige la obra de nuestra vida y de nuestra historia, sino un Dios que nos da la acción y la vida misma, que nos da el mundo en que vivimos y nos entrega nuestro propio ser.

2. De hecho, desde la especulación védica y neoplatónica hasta la del idealismo alemán, pasando por la experiencia de todos los místicos, el símbolo de la creación fue una fuente perenne de admiración y suprema exaltación para el hombre. El contacto íntimo con la Divinidad como origen fecundo, realidad fontal y fundamento permanente despierta las más íntimas potencialidades y suscita la fascinada atracción del hombre, que de algún modo se «infinetiza» en una identificación vital con Dios: «porque somos incluso de su raza», cita aprobatoriamente el aludido pasaje del libro de los Hechos.

El Antiguo Testamento, con su estilo siempre vivo y concreto, expresa esto acudiendo, sobre todo, al espíritu, a la «ruah» del Señor. Espíritu que es «aliento»; y aliento que, salido de las entrañas de Dios, construye y vivifica las entrañas del hombre. Por eso el hombre entero se experimenta animado y sostenido por el espíritu-aliento de Dios. Por ese aliento entra el hombre en la vida: «El Señor Dios... insufló en su nariz el aliento de la vida, y el hombre se hizo un ser vivo» (Gn 2,7). Sin ese aliento vuelve a la nada: «Si El retirase su aliento, si recogiese en sí su espíritu, junta expiraría toda carne y el hombre volvería al polvo» (Job 34,14-15). De un modo general y complejo lo expresa magníficamente el salmista:

«Escondes tu rostro y se humillan; les retiras tu aliento y expiran, y vuelven a ser polvo. Envías tu aliento y son creados, y renuevas la faz de la tierra» (Sal 104,29-30).

CREATURIDAD/DIGNIDAD: Conociendo como conocemos la experiencia que subyace a todo esto -la experiencia liberadora del Exodo, de un amor que acompaña, libera y promueve-, nos damos cuenta fácilmente de su sentido absolutamente positivo. El aliento divino puede vivificar porque sale del seno desbordante de su plenitud vital, no como necesidad de quien busca algo para sí, sino como generosidad de quien lo regala todo desde sí. Sólo desde la infinitud divina, plena y feliz en sí misma, absolutamente inmune a la tiranía del deseo, cabe la gratitud absoluta de ese don total que es la creación. En ella la creatura es entregada a sí misma por el único interés y con la única finalidad de su plenitud. No sale de una necesidad, sino que es alumbrada en el amor gratuito de un don total.

3. Por eso la «rivalidad» ni siquiera es concebible. La intención de la creación se realiza en el ser de la creatura, en su máxima perfección posible. La «autonomía» del hombre no está amenazada, sino buscada como culminación suprema de un don que tan sólo el poder amoroso de una libertad infinita -absolutamente ajena a la necesidad, al miedo y a la amenaza- podía conceder. Y así resulta obvio lo que podría parecer imposible:

cuanto más el hombre se recibe de Dios, más es en sí mismo; cuanto más logra afirmar su consistencia, más está recibiendo y afirmando la acción creadora. Paradójicamente, cuanto más se «autonomiza» el hombre, mejor cumple el designio de Dios, que tiene su gloria en la plenitud de la creación, en el «hombre vivo», que decía San Ireneo. LBT-REALIZACION: Si estas afirmaciones parecen abstractas, mírese a la experiencia religiosa; a cualquier experiencia religiosa, con tal de que sea auténtica. En la medida en que una persona se siente cerca y pendiente de Dios, en esa misma medida se siente afirmada en sí misma. Y en la medida en que se siente afirmada en sí misma, en que se siente libre y con capacidad de amor y de entrega, en esa misma medida se experimenta cerca de Dios. En Jesús lo vemos con claridad. Por eso hablamos de que en El la humanidad alcanza la plenitud, no «a pesar de», sino precisamente «porque» está máximamente cerca de Dios. Cuanto más unido a Dios, más pleno como hombre; cuanto más entregado al Padre, más libre en sí mismo.

Esta dinámica se manifiesta en toda su grandeza en el cumplimiento mismo de la creación. San Pablo lo evoca en una visión insuperable. Recogiendo su dinamismo más íntimo les dice a los cristianos: «todo es vuestro; pero vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios» (1 Cor 3,22-23). Y después asume ese dinamismo en una síntesis impresionante: cumplida la historia, culmina -en la entrega última y definitiva- el intercambio de amor y libertad que le había dado origen: «para que Dios sea todo en todos» (I Cor 15,28). Entrega que no anula sino que exalta hasta el misterio la afirmación: la creatura aparece absolutamente plenificada en Dios, y la plenitud de Dios brilla en su nueva comunión con la creatura.

De un modo más «existencial», idéntica intuición aparece en el mismo Pablo cuando habla de su vivencia del Cristo resucitado, el cual es la presencia de Dios en nuestra vida: «vivo yo, pero ya no soy yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (I Ga/02/20). Exclamación de auténtica euforia en la plenitud insuperable: Pablo se siente vivido por Cristo, y en su ser vivido por Cristo experimenta el pleno desbordamiento de su ser.

4. Pero este recurso a la dinámica bíblica está indicándonos que el simbolismo de la creación padece también sus límites. La idea de la creación en la Biblia está, desde el comienzo, empapada de la idea del Dios liberador: la creación no es descubierta desde el Exodo -en contra de lo que ciertas interpretaciones apresuradas afirman-, pero sí totalmente modelada desde él, pues el Dios del relato del Génesis es ya el Dios experimentado en la liberación y en la alianza. Por eso Yahvé ni se aleja en una transcendencia abstracta ni se diluye en la identidad de la pura inmanencia. Lo primero constituye el peligro, ya indicado, del deísmo; lo segundo, el siempre acechante peligro del panteísmo. Digamos algo acerca de éste último.

El símbolo de la creación, al abrir el abismo de la comunión ontológica, propende a borrar los contornos.

Resulta difícil para la inteligencia humana mantener equilibradamente tan suprema dinámica: o bien Dios aparece tan grande que acaba anulando al hombre, o bien, vista desde el hombre, la identidad se hace tan unívoca que sólo a través del hombre puede Dios realizarse a sí mismo. De este modo, Dios dependería en su misma realidad del destino de las creaturas y sería, en definitiva, el resultado último de su propia creación.

Nada menos que desde una auténtica vivencia mística se acercan a esta visión Eckhart y Silesius: «si yo no fuese, tampoco sería Dios»⁵. Y de toda mística no trabajada por el personalismo bíblico-cristiano afirma Amor Ruibal que acaba cayendo en el panteísmo. Respecto del Idealismo, es bien sabido que aquí radica justamente la ambigüedad que lastra toda su concepción del absoluto: Hans Urs von Balthasar hace caer acertadamente en la cuenta de la «falta total de la oración en todo el Idealismo alemán»⁶.

No pretendemos que estas afirmaciones sean «fatales»: toda mística auténtica tiende a recuperar el rostro vivo de Dios; esto es evidente, por ejemplo, en Eckhart; y la misma mística hindú camina irresistiblemente en esta dirección, como lo muestran el budismo mahayana y toda la mística de la bakti. En este sentido, el símbolo de la creación resulta irrenunciable y siempre seguirá ofreciendo su riqueza. Pero estos límites remiten más allá de

si mismos, buscando asegurar la concreción de lo irreductiblemente personal. Aquí es donde se ofrece en toda su riqueza e importancia el símbolo final: Dios como Padre.

c) Dios como Padre

1. La reflexión de Paul Ricoeur⁷, hecha en otro contexto, muestra que no es casual que encontremos al final el símbolo que se nos ofrecía ya al principio. La crítica moderna -a veces feroz- del símbolo de la paternidad divina hace que el hombre actual deba repetir en sí mismo la dialéctica que toda religión en general, y la bíblica en particular, ha vivido a lo largo de la historia.

En efecto, en los comienzos mismos de la religión, allí donde es posible descubrir «los más primitivos de los primitivos», aparece como clave la figura de Dios como Padre. Lo demostró la escuela de Viena, fundada por W. Schmidt, con una validez incuestionable, por discutible que sea como teoría su concepción del «monoteísmo primitivo». Luego, en momentos ulteriores de la evolución religiosa, dicha figura se pierde o se difumina, para ser recuperada más tarde en los dioses supremos del «panteón» y, sobre todo, en el monoteísmo.

En los inicios del mundo bíblico, en el Antiguo Oriente, ya desde el segundo o incluso el tercer milenio antes de Cristo, Dios es invocado como padre. (Por cierto que Joachim Jeremías indica que tal invocación implica ya, y muy claramente, «algo de lo que para nosotros supone la palabra "madre"»⁸). En la Biblia misma, la percepción inicial de la paternidad divina pasa por la sorprendente reserva del Antiguo Testamento -menos de 20 menciones en todo él-, para ser reafirmada definitivamente en la intimidad única y en la riqueza excepcional del Abbá de Jesús.

Tal observación es importante en la economía de las presentes reflexiones, porque sitúa y clarifica el «rol» de los símbolos hasta ahora analizados. El del «teatro» es redimido por la paternidad de la distancia, formalismo o confusión de libertades (divina y humana); el de la «creación» se libra de la indiferenciación abisal en la que puede sucumbir; y en ninguno de los dos casos se pierde su riqueza. Pero, a su vez, la paternidad se libra así de un riesgo para el que hoy somos muy sensibles: el del sentimentalismo, por el que el símbolo paternal puede sumergirse en una especie de magma sentimental, difuso e infantilizante. El haber llegado a él a través del esfuerzo por precisar los otros símbolos y desplegar su riqueza hace que la paternidad misma quede distendida en su objetividad interna y liberada para mostrar las propias valencias.

2. De hecho, el símbolo paternal recoge admirablemente, elevándolas a una síntesis superior, las dos líneas significativas anteriores. La primera, en cuanto que el padre, como perfectamente lo analizó A. Vergote⁹, prepara y dirige al hijo para su actuación en el teatro del mundo. El padre da normas, sirve de modelo, abre posibilidades. Como ley, modelo y promesa, la figura paterna pertenece a la trama más íntima del hombre como actor y realizador de la propia vida. Al mismo tiempo, como «engendrador», el padre recoge también, en el calor de lo vivo y personal, la riqueza genuina del símbolo de la creación: el hijo «se recibe» a sí mismo del padre, en comunión de ser y de vida. Por cierto que el símbolo «teatral» aparece así más inmediatamente representado por lo paterno, mientras que el símbolo «creador», en cuanto fondo fecundo y permanente del ser y de la vida, se muestra con mayor inmediatez en lo maternal. Dios como madre se presenta entonces espontáneamente. Y de nuevo se patentiza la riqueza trascendente del símbolo, que exige actualizarlo siempre como «padre-madre».

En su espontaneidad más sencilla, no contaminada aún por las desviaciones patológicas, este símbolo evoca protección y orientación, fuerza de ser y capacitación para la vida. Su dinamismo íntimo y auténtico elimina de raíz la rivalidad y la concurrencia: «pues no recibisteis un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, recibisteis un espíritu de hijos adoptivos» (Rm 8,15).

Se comprende, además, que únicamente en la plenitud divina, intuida por la experiencia religiosa, resulta posible el pleno despliegue de este símbolo. Sólo esa plenitud puede estar totalmente libre de las fantasías del narcisismo, de las trampas del deseo y de las pulsiones de la voluntad de poder y posesión. Paralelamente, sólo en esa plenitud pueden darse en positivo las condiciones de un amor completamente volcado en la realización del hijo: el amor que lo da todo sin necesitar -¡aunque sí puede acoger!- nada a cambio; la generosidad total, que sólo quiere la felicidad y la realización del otro; el desbordamiento del propio ser, que encuentra su felicidad «más en dar que en recibir» (cfr. Hch 20,35).

Expresado de un modo más concreto, y apoyándonos en los conocidos y sugerentes análisis de Erich Fromm¹⁰, sólo en Dios cabe la realización plena de la doble valencia del amor paternal: el amor incondicional de la madre, sustentado en la inmanencia divina, en su infinita capacidad de acoger y alimentar, de dar la fuerza y la alegría -«leche y miel» de la vida, y el amor exigente del padre, sustentado en la transcendencia divina, en el impulso creador hacia adelante, en la llamada ética a la superación, en la apertura ilimitada del crecimiento. Naturalmente, todo esto está expresado con la flexibilidad semántica de lo simbólico; pero la experiencia religiosa nos dice que no es arbitrario, y marca muy bien la dirección y como el «punto de fuga» de estas ricas referencias.

3. La experiencia cristiana de Dios como Padre

a) La preparación del Antiguo Testamento

Pero mejor que hablar de experiencia religiosa en general es remitirse concretamente a la experiencia bíblica. Al Antiguo Testamento en primer lugar.

Ya hemos hablado de «reserva» en este punto, seguramente debida al miedo reverencial de contaminar a Yahvé con los cultos de la fecundidad (peligro siempre al acecho en Israel). Por eso la paternidad de Dios viene

siempre fundamentada en un acto histórico: la salida de Egipto. Lo cual quiere subrayar que se trata de una elección, no de una generación.

Con todo, la conciencia de creación y cuidado amoroso por parte de Dios no podía menos, incluso en circunstancias tan adversas, de buscar la plasmación en el símbolo paternal. Y lo logra con admirables acentos. Tal en esta invocación sálmica (de especial valor, pues pertenece a la oración de la comunidad):

«Igual que la ternura de un padre para con sus hijos, así de tierno es Yahvé para quienes le temen; pues él sabe de qué estamos hechos, se acuerda de que somos polvo» (Sal 103,13-14).

Pero van a ser sobre todo los profetas quienes alcancen expresiones llenas de ternura, a veces rayanas en lo sublime. Como no se trata de hacer una antología (más textos puede verlos el lector en la obra de Joachim Jeremías), indiquemos algunos más significativos.

Primero, uno de Isaías que muestra perfectamente, en forma de oración, el vínculo entre creación y paternidad: «Pues bien, Yahvé, tú eres nuestro Padre. Nosotros la arcilla y tú nuestro alfarero; la hechura de tus manos somos nosotros. No te irrites, Yahvé, demasiado ni para siempre recuerdes nuestra culpa» (Is 64,7-8).

Importante también este otro de Oseas, en un contexto de amor y perdón incondicional, del que afirma von Rad¹¹, que, en su osadía, «no tiene parangón en toda la profecía»:

«Y, con todo, yo enseñé a Efraín a caminar, tomándolo en mis brazos (...) ¿Cómo voy a dejarte, Efraín?, ¿cómo entregarte, Israel? (...) Mi corazón se me conmueve, mis entrañas se estremecen» (Os 11,3.8-9).

Finalmente, esta cita paralela de Jeremías, que, según su homónimo, Joachim Jeremías, muestra una «piedad divina y paternal» que «es en Dios necesidad absoluta, un reto a toda comprensión»¹²:

«¡Sí es mi hijo Efraín, mi niño, mi encanto! Cada vez que lo reprendo, me acuerdo de ello, se me conmueven las entrañas y cedo a la compasión» (Jer 31,20).

Acaso más admirable todavía resulta el que en una mentalidad tan patriarcal como la veterotestamentaria, en la que Yahvé es irremediamente un Dios masculino, acaben haciéndose presentes los rasgos maternos, aunque sea en la forma indirecta de la comparación:

«Como consuela la propia madre, así os consolaré yo» (Is 66,13).

Más aún, en esa misma forma se va a producir la maravilla conmovedora del desbordamiento del símbolo hacia una infinita ternura, muy superior a la de la madre:

«Sión decía: "¡el Señor me abandonó, mi Señor se olvidó de mí!" ¿Olvida la madre a su hijo pequeño? ¿Olvida ella mostrar su ternura al hijo de sus entrañas? ¡Pues aunque ella se olvide, yo no te olvidaré!» (Is 49,14-15).

b) La experiencia del «Abbá» en Jesús

De todos modos, es en Jesús donde el símbolo alcanza su grandeza insuperable y rompe todas las expectativas, adquiriendo una intensidad y una ternura que asombrarán y alimentarán para siempre a toda experiencia religiosa.

En Jesús, la vivencia del Padre -la vivencia del Abbá- constituye el núcleo más íntimo y original de su personalidad. De ella, como de un centro vital, mana para Él una confianza sin límites que aún hoy hace inconfundible su figura. Confianza que, por otra parte, supo contagiar a los demás: «no os angustiéis» (Mt 6,25-34); «no tengáis miedo» (Mt 10,26-33); para Dios, «vosotros valéis más» que todas las creaturas (Mt 6,26.30; 10,31). Por eso Edward Schillebeeckx ha podido mostrar recientemente que esa vivencia constituye el camino real para acercarnos al misterio del Nazareno¹³.

De un modo bien significativo, el mismo vocabulario estalla bajo la presión de tal experiencia. J. Jeremías -posibles matices aparte- demostró sin lugar a dudas que, al dirigirse a Dios como al Abbá, Jesús empleaba una palabra de inequívoco origen e indudables resonancias infantiles -en todo paralela a nuestro «papá»-, introduciendo una innovación increíblemente osada y radical. Era su modo de dar cauce a la radical novedad de su experiencia única.

Nacía de la audacia de la ternura y constituía el anuncio de un tiempo nuevo: el del hombre filial, porque tiene la seguridad de que Dios, en su fondo más abisal y en su interioridad más entrañable, es un Dios paternal. Jesús era consciente de la novedad y de sus consecuencias, como lo muestra maravillosa y misteriosamente el «himno de júbilo». Todo en él proclama que se trata de una «revelación». Revelación desde la que la vida, a pesar de su dureza y sus contradicciones -«sabios y prudentes» frente a «humildes»-, puede ser alegría y acción de gracias:

«Bendito seas, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque escondiste estas cosas a los sabios y prudentes y se las has revelado a la gente humilde. Sí, Padre, porque así fue de tu agrado. Todas las cosas me fueron entregadas por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce nadie sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,25-27).

La última frase es importante. Porque, efectivamente, Jesús entregó -reveló- este símbolo a sus discípulos. Aparece claro en la redacción de Lucas (en esto, con toda probabilidad, la original): «En una ocasión, después de estar orando en cierto lugar, le pidió uno de sus discípulos: "Maestro, enséñanos a orar, como les enseñó Juan a sus discípulos"» (Lc/11/01). La petición anónima demuestra que cada grupo tenía su modo típico de orar, el cual respondía a un modo específico de relacionarse con Dios. Pues bien, Jesús entrega en esta ocasión el «Padre nuestro». Y lo hace justamente con la palabra «Abbá», es decir, con el santo y seña de su más honda y original intimidad.

De este modo, Dios queda definitivamente revelado como paternidad entrañable, como esa fuente de confianza y ternura que alimentaba el misterio de Jesús y que se abre en adelante para todo hombre. (Hagamos, de paso,

una observación: ¿nos damos cuenta de cómo, a pesar del ejemplo de Jesús y después de tantos siglos, todavía hoy nos resistimos a la traducción más obvia y espontánea de «papá»? El mismo J. Jeremías, que con tanto vigor insistió en esto, busca el rodeo de la expresión «padre querido»¹⁴: ¡tal fue el inaudito atrevimiento de aquel hombre del siglo II! Atrevimiento sólo explicable por la intimidad irreductiblemente única de su filiación insondable). Intimidad y ternura que, sin embargo, distan mucho de caer en lo banal o de perderse en la falsa blandura del sentimentalismo. En esa dirección hay que interpretar la prohibición expresa de invocar a nadie con ese nombre: «a nadie llaméis "padre" en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre celestial» (Mt 23,9). Jesús no rebaja la intimidad, pero sí quiere protegerla en su pureza y preservarla en su transcendencia, reservándola para el Único que puede realizarla en plenitud.

c) La reflexión del Nuevo Testamento

No estará de sobra dar todavía un paso más en la reflexión para mostrar que no se trata en todo esto de una interpretación forzada que introduzca en los textos datos o intereses posteriores. Hay un hecho críticamente cierto: a pesar de su extrañeza, la palabra «Abbá», aplicada a Dios, fue acogida en las comunidades de lengua aramea y transmitida, sobre todo por vía litúrgica, a todas las demás, incluidas las de lengua griega.

Como es bien sabido, la última mención literal está en el evangelio de Marcos (14,36): «Abbá. Padre mío, tú lo puedes todo: aparta de mí este cáliz». El contexto extremo en que es pronunciada -agonía de Getsemani- remite a la profundidad tremenda y entrañable, sublime y humanísima, de su misterio filial. Las otras dos están en Pablo; no obedecen ya a la espontaneidad de la invocación, sino que suponen reflexión teológica. Y ésta pone de manifiesto una clara conciencia tanto del absoluto realismo de la invocación como de su misteriosa y gratuita profundidad: «la prueba de que sois hijos de El es que Dios mandó a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que exclama: "¡Abbá!" (que quiere decir "Padre")» (Gal 4,7); «pues no recibisteis un espíritu de esclavitud para volveros al miedo, sino un espíritu de hijos adoptivos, gracias al cual podemos gritar: "Abbá. Padre!"» (Rm 8,15).

Pero sería erróneo medir esta conciencia exclusivamente por la presencia de la palabra. En su extrañeza, ésta es más bien como la punta visible de ese «iceberg» que es el ancho y profundo cuerpo de experiencia que sustenta todo el Nuevo Testamento y que emerge sobre todo, como era de esperar, en la conciencia de la paternidad reflejada en el hombre: en nuestro ser hijos. Y lo hace con una consecuencia y una riqueza verdaderamente asombrosas y literalmente inagotables. Juan y Pablo abren aquí horizontes llenos de luz y de esperanza para la humanidad entera.

En ambos resulta todavía perceptible el palpito del asombro. No hay ingenuidad, sino reconocimiento agradecido y fascinado de algo que sobrepasa y plenifica:

«Mirad cuánto nos quiso el Padre, para llamarnos hijos de Dios y serlo de verdad. (...) Amigos míos, ya somos hijos de Dios, pero aún no está a la vista lo que seremos; sabemos que, cuando aparezca, nosotros seremos semejantes a El, ya que lo veremos tal como es» (1 Jn 3,1-3). Y Pablo extiende esto a toda la humanidad y acaso a toda la creación (si «creación», aquí, implica también toda la realidad cósmica): «Pues la esperanza viva de la creación aguarda anhelante la revelación de los hijos de Dios» (Rm 8,19).

Tal asombro no se queda en lo meramente «ontológico», sino que tiene consecuencias radicales para nuestra vida y nuestra conducta. Esperanza, libertad y ausencia de temor son quizá las categorías que definen o, mejor, abren desde la filiación el campo específico de la experiencia cristiana, dotado así de una originalidad inaudita que supera toda expectativa meramente humana.

/Rm/08: Pablo lo tematiza, de un modo agudamente existencial -la palabra no está aquí fuera de lugar-. como liberación de toda posible constricción, incluso de aquellas que en la evidencia primera de los hechos parecen imponerse al hombre. Habría que releer todo el capítulo VIII de la Carta a los Romanos para captar mínimamente la fuerza y la inmensidad de su intuición. El propio apóstol parece desbordado por su experiencia. Después de proclamar que el Espíritu nos capacita para ser hijos con derecho a gritar «¡Abbá!» (v. 15), sabe que toda negatividad o dureza posible «no tiene comparación» con el horizonte de gloria que ahí se nos abre (v. 18); en nuestra misma «debilidad», y más hondo aún que la propia vida consciente, el Espíritu nos empuja hacia el amor salvador del Padre (vv. 26-27), haciendo posible lo imposible: que, pase lo que pase, en definitiva «todo colabora para el bien» (v. 28). No puede extrañar, pues, la exclamación: «¿Qué más se puede pedir después de esto?» (v. 31). Ni en el cielo ni en la tierra, nada puede haber ya contra nosotros. No Dios, ciertamente, que en la entrega de Jesús se puso irrevocablemente de nuestro lado (vv. 32-34); tampoco lo anti-Dios: todo cuanto, oponiéndose a nuestra realización -y Pablo no esconde infantilmente su dureza-, es declarado anti-divino por anti-humano. Está ahí; deberemos acaso padecerlo; pero no puede aniquilarnos, porque ya está vencido:

«Porque estoy seguro de que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los principados, ni lo presente ni lo venidero, ni las potestades, ni la altura ni el abismo, ni cualquier otra creatura podrá apartarnos del amor que Dios nos tiene en Cristo Jesús» (vv. 38-39).

(En un precioso comentario, Paul Tillich muestra que estas expresiones -polarizadas en torno a lo alto y a lo profundo- aluden a aquellas fuerzas incontrolables, sean cósmicas, subconscientes o sociales, que nos sobrepasan, pero que en definitiva no pueden llegar a ese núcleo último que es el amor de Dios, que constituye nuestra esencia y nos da una seguridad que no puede ser quebrantada por nada¹⁵).

El desbordamiento hacia la grandeza inefable no es menor en los escritos joánicos. En realidad, en ellos todo está dicho en la fórmula en la que todo confluye y de la que todo fluye: «Dios es amor» (/1Jn/04/08/16). Ella sola bastaría... si la comprendiésemos. Si Dios es amor, amor será todo cuanto salga de sus manos; en el amor

deberá fundarse toda relación y en él tenderá a resolverse. San Juan no dudará-como si quisiera desmentir a todos los que fundaron la religión en el miedo: timar fecit deos- en sacar la consecuencia última: en el limite, ni siquiera queda lugar para el temor: «en el amor no hay temor» (I Jn 4,18). Es como si el amor de Dios tronzase las mismas barreras de la finitud. Pero -fijémonos- también aquí con pleno realismo: no por la fantasía infantil de una omnipotencia narcisista que niegue los límites de la realidad, sino por la confianza en el Otro desde el reconocimiento expreso de los propios límites. Eso quiere significar la atrevida afirmación joánica:

«De este modo sabremos que vivimos conforme a la verdad y tranquilizaremos nuestro corazón delante del tribunal de Dios. Porque, aunque nuestro corazón nos condene, Dios es más grande que nuestro corazón, y conoce todo» (1 Jn 3,19-20).

Verdaderamente, afirmaciones de este calibre rompen toda posibilidad de comentario. Más bien postulan que nos dejemos arrastrar por la fuerza de su movimiento interno, adentrándonos agradecidos y confiados en las aguas infinitas adonde nos intentan llevar. Digamos únicamente que de un Dios que así se nos quiso revelar el hombre puede esperarlo todo y «no tiene derecho» a temer nada. Entre ese todo y esta nada se le ofrece su lugar a la experiencia cristiana. En su centro está el símbolo sencillo y entrañable del Dios que es Padre.

4. Afrontamiento de la crítica freudiana

a) La sospecha de Freud

De intento, la exposición ha procedido hasta aquí de un modo directo y espontáneo, tratando de acoger el mensaje positivo de los textos y explicitar la riqueza de la experiencia. Hemos preferido dejar de lado la consideración expresa de las dificultades y sospechas que, como insinuábamos al principio, son hoy muy fuertes en el tema de la paternidad. La razón principal radica en que, en el fondo, nada hay más convincente que el brillo mismo de la realidad expuesta por sí misma. Además, en un diálogo honesto no existe mejor ni más respetuosa respuesta a las dificultades del otro que la directa aclaración de la propia postura.

Con todo, esas dificultades están ahí, y no estará de más afrontarlas brevemente como verificación de lo expuesto y como mano tendida a las preguntas: así eliminamos de raíz toda posible «mala fe» en la propia postura y le damos al otro «razón de nuestra esperanza» (I Pe 3,15). De paso, esto sirve en cierto modo para cubrir un hueco que hemos dejado pendiente: en el capítulo 2º se atendió a la crítica marxista para mostrar que la fe en Dios presenta la autonomía humana en el mundo social; ahora cabe afrontar brevemente la crítica freudiana para mostrar que la preserva también en el mundo psicológico.

En cualquier caso, el lector no especialmente interesado en el tema puede ignorar tranquilamente este apartado, que, por lo demás, no va a estar exento de un cierto aire erudito y esquemático.

Insisto en la convicción de que basta un contacto limpio con la expresión de la experiencia cristiana en este punto para caer en la cuenta de su autenticidad; y también para comprender cómo sobre ella puede montarse una existencia totalmente distendida a partir de una confianza que alcanza al fondo mismo del ser y, de ese modo, permite abrirse a los demás y al mundo sin miedo ni reservas de fondo. Pero, como recordábamos al principio, tampoco podemos olvidar que en este preciso punto se levanta hoy una sospecha que busca su apoyo en la sutil y poderosa parafernalia de la teoría freudiana.

RL/FREUD: El propio Freud en persona concentró aquí la artillería de su crítica de la religión. Según él, todo esto resulta tan bonito y gratificante justamente porque es el producto segregado por el hombre con el fin de aplacar su angustia y/o satisfacer su necesidad de consuelo y protección. De modo que en la grandeza misma de la idea estaría no la confirmación, sino la refutación de la oferta cristiana. El dios-padre es simplemente el fantasma del hombre-niño que no se atreve a afrontar la realidad; es el fruto narcisista del deseo infantil de omnipotencia o la proyección que aplaca el sentimiento de culpa. Por eso mismo debe ser abandonado. La religión es una neurosis infantil de la humanidad que impide el crecimiento adulto del hombre: negar al dios-padre significa crecer, sanar y acceder a la propia autonomía.

b) Primera respuesta desde la tradición

Desde luego, sería ingenuo pensar que la conciencia religiosa haya ignorado el peligro, siempre acechante, de que el hombre tienda a hacer a Dios a su medida. El Antiguo Testamento, con su prohibición de hacer imágenes, es una buena prueba. Por su parte, la reflexión teológica siempre buscó salvaguardar la exclusividad de los «nombres divinos», es decir, de las denominaciones que le aplicamos a Dios. La teología negativa afinó en este punto hasta el extremo. Y la analogía fue el recurso más elaborado para mostrar que todo cuanto el hombre afirma de Dios, si bien depende de nuestros conocimientos empíricos, acaba rompiendo la significación inicial, negando y superando sus límites, para adquirir un sentido que, en rigor, sólo se puede aplicar a Dios. Así, nosotros podemos llamarle «Padre» a Dios porque sabemos por experiencia lo que es un padre; pero en ese mismo llamarle «Padre» somos conscientes de que Dios lo es de un modo radicalmente distinto del de cualquier padre humano.

Resulta curioso comprobar cómo, a su manera, esto aparece con toda claridad en el propio Evangelio. Ya queda comentado el mandato de Jesús: «a nadie llaméis "padre" en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre celestial» (Mt 23,9); lo cual, en el fondo, significa que la palabra que sirvió como de «escala» para llegar a la denominación con la que invocamos a Dios se hace inservible una vez alcanzado el objetivo: queda vacía en virtud de un significado más alto y poderoso. Incluso cabe señalar la dinámica de esta superación, por analogía,

del significado primario: «Pues si vosotros, que sois malos [señalamiento del límite en la denominación humana], sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más [superación del límite en Dios] vuestro Padre Celestial se las dará a los que se las pidan!» (Mt 7,11). Más aún: hay un pasaje en el que la inversión reflexiva del significado aparece expresamente, en el sentido de que la propiedad que por analogía fue descubierta en Dios aparece, en definitiva, como fuente y fundamento de aquello mismo que permitió descubrirla: «Por esta razón doblo las rodillas delante del Padre, de quien viene toda paternidad [patria: paternidad o familia] en el cielo y en la tierra» (Ef 3, 14-15).

Por cierto que esta constatación debería hacernos más cautos a la hora de afirmar que el símbolo de la paternidad divina sólo puede ser válido en cuanto presupongo, por parte de quien lo emplea, una experiencia positiva en la relación con su padre. Desde luego, ése es un elemento clave y debe ser tenido siempre en cuenta. Pero no puede ser absolutizado ni convertido en condición indispensable: a veces en la carencia de una paternidad humana puede inscribirse con fuerza el presentimiento de otra paternidad más alta y que no falta. Quiero decir que si la carencia puede llevar a despreciar el símbolo, también puede propiciar su acogida a un nivel muy hondo. A menudo es el ciego quien mejor pre-siente la felicidad de la luz. Y también aquí tiene su aplicación lo de «bienaventurados los pobres». El no comprender el condicionamiento puede llevar a fatales equívocas; pero el absolutizarlo puede hacer que se ignore la fuerza del Evangelio, siempre capaz de superar todas las miserias e injusticias humanas.

c) Respuesta desde la psicología religiosa

De todos modos, estas consideraciones, con ser válidas y fundamentales, no pueden hoy obviar la crítica concreta abierta por Freud. Algo en lo que no resulta difícil predecir candentes debates en un próximo futuro. No cabe aquí entrar en el detalle, pero sí ofrecer algunas indicaciones elementales.

Desde un punto de vista directamente psicológico, ya hay trabajos que apuntan a una respuesta llena de equilibrio. J.M. Pohier, por ejemplo, en su obra «En el nombre del Padre»¹⁶, recoge lo mucho de positivo que la conciencia creyente puede y debe aprovechar para purificarse mediante la crítica freudiana: «Hay un modo de creer en Dios, de llamarle "Padre" y de llamarse hijo suyo, que constituye la manera más sutil y eficaz de decir que Dios no es Dios y que el hombre sí lo es». Por otro lado, A. Vergote, en su «Psicología religiosa», señala los límites de una crítica que no sabe ver más que lo negativo y lo prohibitivo en el símbolo paterno, ignorando lo que tiene de positivo como reconocimiento y promesa. Después de un detenido análisis de la problemática psicológica, Vergote concluye así:

«Dios se presenta, en efecto, con las mismas cualidades que el padre: autor de una ley moral, formulada negativamente en razón de la exigencia de espiritualización que contiene; modelo y santidad a imitar; y, en fin, providencia por la donación de una promesa que orienta al hombre no ya hacia el paraíso arcaico de sus deseos, sino hacia una felicidad final, culmen de la espiritualización humana»¹⁷.

Por su parte, J. Rof Carballo¹⁸, prosiguiendo desde su perspectiva peculiar los análisis de Erikson, señala - como lo hace también el teólogo W. Pannenberg¹⁹ - el profundo enlace de la «confianza básica» (esa confianza que desde la madre afirma al niño en la existencia) con la fe religiosa. Dios Padre, como autor primigenio, sustentador y acogedor, soporta desde el fondo el ser del hombre, permitiéndole afrontar con serenidad y sosiego -con Gelassenheit (Heidegger la angustia de la culpa, el dolor de la historia y el enigma del mundo).

Claro que con tales reflexiones no queda eliminada sin más toda posible sospecha: como todo lo profundamente humano, la vivencia de Dios se ve continuamente asediada por la estrategia del deseo. Advertamos, sin embargo, que esto es válido en las dos direcciones. Christian Duquoc observó perfectamente que las fantasías de omnipotencia infantil pueden esconderse tanto en la aceptación como en el rechazo de Dios: «La increencia, lo mismo que la creencia, es incapaz de librarse de la ambigüedad del deseo. La renuncia al padre no lo es necesariamente. Podría ser que se tratase de un resentimiento. La negación de Dios puede ser un sustitutivo de la omnipotencia del deseo. Nadie puede pretender ser verdaderamente humano por haber renegado de Dios. La negación de Dios puede también disimular en su interior una afirmación infantil de Dios»²⁰.

De hecho, al igual que en tantas otras cosas, también aquí Nietzsche, con su retórica apasionada, pone esa ambigüedad al descubierto: «Amigos, os quiero abrir el corazón: si hubiese dioses, ¿cómo podría yo soportar no ser dios? Por lo tanto [subrayo yo], no hay dioses»²¹. En este sentido se entiende muy bien el que H.E.

Richter, en un libro que hace unos años fue best-seller en Alemania²², hiciera un impresionante diagnóstico de la civilización occidental moderna bajo el título de «El complejo de Dios». El paso del Medioevo a la Modernidad sería muy semejante a un proceso infantil traumático: de sentirse impotente ante un Dios que todo lo gobierna y determina (fantasma del padre dominador), a buscar la autoafirmación en un sueño de omnipotencia egocéntrica que niega los límites de la propia finitud y neurotiza profundamente el pensamiento, las vivencias y las relaciones en la sociedad actual. El autor -que no es creyente ni busca en la fe la solución- invierte así, de algún modo, el diagnóstico o, mejor, desenmascara la falsa dialéctica de la protesta como un juego de fantasmas: el fantasma de un dios alienado del hombre y el fantasma de un hombre alienado de Dios (recuérdese el diagnóstico del capítulo 1°).

d) Respuesta desde una ontología hermenéutica

El problema es verdaderamente hondo. Por eso Paul Ricoeur intenta ir aún más allá, trascendiendo la psicología hacia una crítica de corte ontológico²³. Y lo hace, concretamente, en un trabajo cuyo mismo título indica el movimiento fundamental de su pensamiento: «Del fantasma al símbolo»; es decir, del peligro de caer

en la regresión arcaizante de la fantasía o de la inconsciencia infantil, a la dinamización hacia adelante, mediando en el esfuerzo de la cultura y del trabajo la promesa escondida y presentida en el «paraíso» de la infancia. El fantasma paternal está, sí, sometido a la estrategia irreal del deseo; pero no sucede lo mismo con el símbolo: tanto la religión en su historia como la reflexión filosófico-teológica actual muestran que la caída no es una fatalidad, y que puede ser superada.

Ya queda indicado más arriba que en la propia Biblia se detecta el mismo proceso. La afirmación inicial de la paternidad divina «desaparece» durante largo tiempo, antes de retornar. Dios se presenta como «héroe liberador» que da la ley y se da un nombre; que no es el «padre», sino «el que es» (Ex 3,13-15). (Obsérvese, de paso -aunque no lo haga notar Ricoeur-, que nos hallamos aquí ante algo que contradice toda la expectativa freudiana: Dios remite no a la fantasía, sino a la historia efectiva, al «principio de realidad»). Aparece como «creador», no como «padre»; y el hombre como «imagen y semejanza», no como «hijo». Como padre, la figura divina vuelve con los profetas. Pero lo hace con dos características fundamentales: volcada hacia el futuro, es decir, hacia la responsabilidad ética del adulto, no hacia la regresión infantil, e indisolublemente mezclada con otras imágenes, sobre todo con la de Dios como «esposo» de Israel-pueblo, excluyendo así toda generación física y haciendo imposible la fijación en el fantasma.

En los evangelios, a pesar de la contracción del tiempo, ocurre algo parecido: el Padre vuelve decidida y decisivamente en Jesús; pero vuelve después de la insistencia en la predicación del Reino, es decir, dentro de la remisión al futuro, a la esperanza:

«Jesús osa dirigirse a Dios como un hijo a su padre: la reserva que toda la Biblia testimonia es rota en un punto preciso: la audacia es posible, porque comenzó un tiempo nuevo».

En el plano de la reflexión filosófico-teológica, Ricoeur procede enfrentando a Freud con Hegel. En un agudo y sugerente proceso, muestra una profunda correspondencia entre las respectivas dialécticas de ambos autores, haciendo caer en la cuenta de la necesidad de su integración. La dialéctica regresiva -«arqueológica»- de Freud hacia el fantasma infantil de la omnipotencia y de la culpabilidad debe ser asumida en la dialéctica progresiva -«teleológica»- de Hegel hacia la conquista de la naturaleza por el trabajo -dialéctica del amo y el esclavo- y hacia el reconocimiento personal en el ámbito de la Sittlichkeit (moralidad objetiva). Entonces los fantasmas infantiles, lejos de dominar e imponer la regresión, pueden ser asumidos dinámicamente en la libertad abierta por el símbolo. En palabras de Ricoeur, puede producirse el paso «del fantasma al símbolo; dicho de otra manera: de la paternidad no reconocida, mortal y mortificante para el deseo, a la paternidad transformada en vínculo de amor y de vida».

Todo esto -sobre todo en la obligada concentración del resumen- puede parecer abstracto y, como lo confiesa el propio Ricoeur, no lo deja todo resuelto. Pero era importante para mostrar cómo, a través de la ardua austeridad de la crítica pueden brillar la grandeza y la promesa del símbolo paternal. La crítica purifica, no tiene por qué anular; al contrario: patentiza la auténtica fecundidad:

«Superada como ídolo, la imagen del padre puede ser reencontrada como símbolo. (...) Es preciso que muera un ídolo para que empiece a hablar un símbolo del ser»²⁴.

5. Creo en Dios, Padre de Jesús

Una vez recorrido este camino y pagado el tributo a la crítica, conviene repetir que no era absolutamente necesario. La mejor respuesta a la crítica freudiana, lo mismo que a cualquier crítica, está en la realidad misma en que se funda nuestra convicción: la experiencia de Jesús de Nazaret.

J/PADRE: En realidad, cada página del Evangelio testimonia contra una interpretación neurótica e infantilizante de la confianza en el Padre. Es suficiente contemplar la vida de Jesús para comprender la definitiva impotencia de las objeciones. La experiencia de Dios como Abbá nuclea su persona y su misión. La ternura y la confianza ilimitada en el Padre son evidentes. Pero no hay nada de infantil en ese hombre, capaz de romper todo tabú y pasar por encima de todo legalismo; totalmente identificado con la realidad de su misión -«hombre para los demás», como reconoció la crítica más radical- y ajeno a todo narcisismo; con una personalidad radicalmente «no-autoritaria» (entendiendo la personalidad «autoritaria» en el sentido «frankfurtiano» de un jefe en quien delegar la propia responsabilidad), sino decididamente libre, hasta el punto de concitar en su contra a los poderes político, militar y religioso²⁵. La confianza no es en él freno, sino motor; la ternura no es debilidad, sino capacitación enérgica para la entrega total. Contra el retrato de pasiva e intimista mansedumbre, incapaz de modificar la realidad externa y afrontar sus conflictos, que de Jesús hace Nietzsche, reacciona enérgicamente Karl Jaspers: es un retrato unilateral que «no puede convencer a nadie», porque «en los evangelios aparece Jesús como una fuerza elemental, no menos clara en su dureza y agresividad que en sus rasgos de infinita mansedumbre»²⁶.

Verdaderamente, siendo hijo, fue hombre pleno y cabal; fue el hombre: ecce homo. Y así reveló la realidad del Padre como amor que protege y promueve, como el que «entrega» a la propia responsabilidad de lo real, pero sigue siempre atento a la llamada del amor: «Vosotros rezad así: "Padre nuestro..."» (Mt 6,9).

En contra de lo que ciertas rutinas teológicas puedan mantener por inercia, no se trata -en la experiencia filial de Jesús- de un fenómeno supra-normal, en el sentido de supra-histórico o extra-humano. Para la teología actual es un dato adquirido el que esa experiencia fue plenamente histórica y se realizó conforme al proceso normal de la filiación humana. Los mismos evangelios, a pesar de su tendencia a mostrar ya al Jesús terreno como el Señor resucitado, para siempre en posesión de sus atributos gloriosos, lo dejan entrever con claridad

suficiente: Jesús era un niño normal que «crecía en estatura, en sabiduría y en gracia delante de Dios y de los hombres» (Lc 2,52). En dos ocasiones solemnes -Bautismo y Transfiguración- también él recibe el nombre y es reconocido por el Padre: «Este es mi Hijo amado, en el que me he complacido» (Mt 3,17 = Mc 1,1 1 y Lc 3,22; Mt 17,5 = Mc 9,7 y Lc 9,35).

Jesús vive, habla y actúa siempre en la confianza del Padre, Abbá; pero también esa confianza va a ser puesta a prueba y va a chocar con el «principio de realidad»: «Abbá, Padre mío, si es posible, aparta de mí este cáliz...» (Mt 26,39 = Mc 14,36 y Lc 22,42), con la terrible constatación: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?» (Mt 27,46 = Mc 15,34; en Lc 23,46a: «dando un fuerte grito»).

Este choque con la realidad fue tan fuerte que la Carta a los Hebreos, como pensando en nuestro contexto crítico, se atreve a traducirlo: «Aunque era Hijo, aprendió sufriendo lo que es obedecer» (Hebr 5,8). También en Jesús tuvo, pues, que morir el «fantasma» del Padre para ser -en su fidelidad única y sin fisuras- recuperado como «símbolo», traduciéndose en una confianza que abarca la vida entera y salta la misma frontera de la muerte: «Padre, en tus manos entrego mi espíritu» (Lc 23,46b).

Por eso, en definitiva, la confesión de Dios como Padre no se apoya, ni se apoyó nunca, en razones teóricas, sino en la invitación de Jesús y en el ejemplo vivo de su experiencia. Desde el principio, como veíamos en Pablo y en Juan, la conciencia cristiana descubrió aquí el fundamento radical de su fe y la fuente inagotable de su confianza. Dios es el Padre de Jesús, nuestro Padre, el Padre del hombre. En la lectura del Evangelio, en la escucha de la oración, en el ejercicio eficaz del amor, ese símbolo se trasluce siempre con nueva fuerza y claridad. Por encima de todas las sospechas y por debajo de todas las crisis, el cristiano -y en él, de algún modo, todo hombre- podrá confesar la experiencia: «Creo en Dios Padre».

Será bueno dar cima a esta reflexión transcribiendo una versión actual de esta experiencia tal como la expresó Charles de Foucauld, un hombre que supo del desgarramiento moderno entre la desesperación y la confianza. No deja de ser simbólico que se trate de un comentario a las palabras de Jesús, «Padre, en tus manos entrego mi espíritu», y que naciese en Nazaret, adonde acudió Foucauld en busca de las pisadas de su Maestro:

«Padre mío, yo me entrego en tus manos.
Padre mío, yo me abandono a ti, confío en ti.
Padre mío, haz de mí lo que quieras:
hagas lo que hagas, te doy las gracias;
gracias por todo: estoy dispuesto a todo,
acepto todo, te doy gracias por todo,
con tal de que tu voluntad se haga en mí, Dios mío,
con tal de que tu voluntad se haga en todas las creaturas,
en todos tus hijos,
por todos a quienes ama tu corazón:

no deseo ninguna otra cosa, Dios mío.
Entrego mi vida en tus manos,
te la doy, Dios mío,
con todo el amor de mi corazón,
porque te amo
y porque es para mí una necesidad del amor darme,
entregarme sin medida en tus manos:
me entrego en ellas con infinita confianza,
porque tú eres mi Padre»²⁷.

1. K. BARTH, «La humanidad de Dios», en Ensayos teológicos. Barcelona 1978. pp. 9-34.
2. S. KIERKEGAARD, Diario (citado en A. KLEIN, Antirazionalismo de Kierkegaard, Milano 1979. p. 123).
3. Cfr., por ejemplo, W. EICHHRODT, Teología del Antiguo Testamento I, Madrid 1975, pp. 163-262.
4. H.U. VON BALTHASAR, Theadramatik. 1: Prolegomena Einsiedeln 1973, pp. 121-238.
5. Cfr. E. JÜNGEL, Dios como misterio del mundo. Salamanca 1984, pp. 423-427. H.U. VON BAL- THASAR. Op cit.. pp. 518-523.
6. H.U. VON BALTHASAR, Op.cit. p. 552.
7. P. RICOEUR R, «La paternité: du phantasme au symbole». en Le conflit des interprétations, París 1969. pp. 458-468.
8. J. JEREMIAS, Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento, Salamanca 1983 (28 ed.), pp. 19, 225.
9. A. VERGOTE, Psicología religiosa. Madrid 1969. pp. 232-239.
10. E. FROMM, El arte de amar, Buenos Aires 1985, pp. 232-239.
11. G. VON RAD. Teología del Antiguo Testamento II, Salamanca 1972, p. 184.
12. J. JEREMIAS. Op. cit.. p. 23.
13. E. SCHILLEBEECKX, Jesús. La historia de un viviente, Madrid 1981. pp. 232-235.
14. J. JEREMÍAS. Op. cit.. pp. 72.221 225.
15. P. TILLICH, Se conmueven los cimientos de la tierra Barcelona 1968, pp. 163-169.
16. J.M. POHIER, En el nombre del Padre. Salamanca 1976 (cito la traducción italiana: Assisi 1973, p. 36).
17. A. VERGOTE, op. cit. p. 253.
18. J. ROF CARBALLO, «Psicoanálisis y Religión», estudio introductorio al libro de A. Pié, Freud y la Religión, Madrid 1969, pp. 56-74, 91-93.
19. W. PANNENBERG, La fe de los Apóstoles, Salamanca 1975, pp. 15-21.
20. Ch. DUQUOC. Cristología. II. El Mesías, Salamanca 1972, p. 460.
21. F. NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra (ed. K. Schlechta II), p. 618.
22. H.E. RICHTER, Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Hamburg 1979.
23. P. RICOEUR, Op. cit.. pp. 473-478. Las dos citas siguientes están en las pp. 480 y 470, respectivamente.
24. P. RICOEUR, «Religión, athéisme et foi», en Le conflit des interprétations, París 1969, p. 457.
25. Véase un expresivo resumen en Ch. DUQUOC, Jesús, hombre libre, Salamanca 1975; y de un modo más profundo, en Mesianismo de Jesús y discreción de Dios. Madrid 1985.
26. K. JASPERS, Die Massgebenden Menschen. München-Zürich 1984 (8ª ed.), p. 179. Acerca del proceso normal de la filiación humana, cfr. A. TORRES QUEIRUGA, «Jesús, hombre verdadero»: Iglesia Viva 105/106 (1983), pp. 265-290; «A humanidade de Xesús de Nazaret»: Encrucillada 35 (1983), pp. 403-418.
27. Ch. DE FOUCAULD. Lettres et Carnets, Paris 1966, p. 119 (versión propia que pretende ser fiel a la forma original).

DIOS, EL ANTI-MAL

1. Planteamiento general

a) Propósito: del escándalo a la manifestación suprema del amor

A primera vista, nada más opuesto a cuanto acabamos de decir acerca del Dios de Jesús como Padre de amor y de bondad infinita que la presencia del mal en el mundo creado por El. Presencia terrible y asediante que se extiende a todos los tiempos y a todos los seres sin excepción. En forma de catástrofe cósmica, de enfermedad y sufrimiento orgánico, de padecimiento o deformación moral, el mal se alza como una barrera, en apariencia infranqueable, entre la sensibilidad espontánea del hombre y la bondad proclamada de Dios.

Para los que no creen, el mal constituye el gran argumento: «roca del ateísmo» lo llamó alguien¹. Para los que tienen fe, una espina dolorosa, un tropiezo difícil, cuando no un escándalo incomprensible. Además, sobre el tema han llovido demasiadas palabras y demasiadas teorías. De ordinario, el que habla de él piensa que ya «sabe» la respuesta; o, por lo menos afronta la cuestión desde presupuestos que ya la dan por resuelta.

RAZON/REVELACION RV/RAZON: La búsqueda de claridad resulta imprescindible. Acaso no tanto para encontrar una «solución» cuanto para abrirnos limpiamente a la realidad de los datos. Datos que no son independientes, porque, como lo muestra el largo y durísimo proceso del pensamiento bíblico en este punto - una cierta claridad no se logra hasta poco antes del nacimiento de Jesús-, la revelación va abriendo muy lentamente su camino a través de las preguntas de los «justos que sufren», de la reflexión de los sabios y del angustiado desconcierto de todos los creyentes. Razón y revelación constituyen una unidad. Unidad que en muchos aspectos es «circular», en cuanto que la búsqueda de la razón abre -o cierra- el lugar donde puede acontecer la revelación; y la revelación profundiza, confirma o desmiente las sospechas de la razón.

Esto explica de algún modo el proceso de nuestra reflexión, la cual tendrá primero una parte más filosófica que trate de ajustar los datos del problema o, mejor, del misterio. Su propósito principal consiste en sacar a la luz de la consideración expresa los pre-juicios que, de otro modo, se dan por obvios y supuestos. Sólo de esa manera resultará posible liberarse de las trampas de la imaginación, de la «ambigüedad de lo imaginario».

Será un proceso bastante difícil. Pero parece indispensable, porque de él depende en gran medida la visión global. Su resultado -en síntesis: que Dios «no puede» evitar el mal- condiciona de raíz la lectura de los datos bíblicos. Si bien es seguro que, a su vez, son estos datos los que hicieron posible dicho resultado: ahí radica justamente el nudo del círculo hermenéutico para nuestro caso. Pero ello no anula la validez de la reflexión, sino que la confirma: la visión racional -que, como se va a ver, procuraremos lo sea en sentido estricto- permite una lectura coherente y luminosa de la revelación; ésta, captada así desde el fondo de sí misma, confirma las intuiciones de aquélla. (Esperemos que la marcha concreta de la exposición permita comprender mejor esto que ahora decimos en abstracto).

MAL/RV-SUPREMA-A-D: Con lo cual ya queda dicho que habrá un segundo momento estrictamente teológico. En él asistiremos a la confrontación directa entre la realidad del mal y la realidad del Dios de amor y salvación que se nos manifiesta en Jesús. Puede suceder -y tal es nuestra esperanza- que se dé un giro paradójico: desde esta perspectiva, el mal no sólo aparece como contrario a la bondad divina, sino que, sin perder un átomo de su horror, se convierte en el escenario de la manifestación suprema del amor de Dios. No es -adelantémoslo- que el mal se haga bueno, sino que, en su horror, nos permite reconocer a Dios como su opositor radical, siempre a nuestro lado, sufriendo con nosotros y apoyándonos con todos los medios de su amor, hasta la prueba suprema de consentir que le maten a su Hijo. De ahí el título del capítulo: «Dios, el Anti-mal».

Es posible que para muchos no resulten convincentes las presentes reflexiones. Estamos ante el misterio insondable, y entran aquí en juego muchos y muy profundos factores, ni siquiera todos ellos conscientes. La experiencia de la propia vida -o, mejor, la propia experiencia de la vida- y la opción radical de cada uno marcan siempre de modo decisivo la «gramática del sentimiento» en las cuestiones que son verdaderamente transcendentales. En cualquier caso, nunca será inútil una confrontación, con tal de que ésta nos «dé que pensar» y nos permita ganar un poco más de claridad en este misterio, en el que se juegan a un tiempo el honor de Dios y el destino más sensible del hombre.

b) El mal en las religiones: el dilema de Epicuro

Precisamente por ser tan agudo, el problema del mal se plantea en todas las religiones. Pero lo hace con distinta intensidad.

En los diversos tipos de religión natural y en el politeísmo se relativiza bastante su dureza: la pluralidad de dioses y manifestaciones de lo sagrado ofrece múltiples agarraderos para diluir la insuficiencia de las soluciones.

En el dualismo, el problema se hace central y organiza el conjunto de la vida religiosa: existen dos principios originarios, uno bueno y otro malo, que explican respectivamente la presencia del bien y la del mal. Pero su claridad aparente no resiste un análisis racional, porque dos «dioses» que se limitan mutuamente demuestran con eso mismo que no lo son. Por eso alguien calificó al dualismo de «teología perezosa»², indecisa entre lo filosófico y lo mitológico. De hecho, un dualismo estricto apenas se ha dado nunca -tal vez se le acercó el maniqueísmo-, y tiende a resolverse en monismo o en monoteísmo. En cambio, en forma vaga y diluida es una continua tentación para la sensibilidad religiosa espontánea; en el propio cristianismo muchas formas de hablar del demonio -¡también en la teología!-, más que ser fieles a la centralidad de la gracia de Cristo, representan un pobre remedo dualista.

En el monismo, la unidad de lo divino con lo humano y su preeminencia ontológica son afirmadas con tal vigor que la realidad del mal acaba por disolverse. La desgracia, el sufrimiento o la muerte serían, en rigor, mera apariencia, fruto de la «ignorancia» (una ignorancia de corte más religioso, como en las religiones de la India, o más filosófico, como en Plotino y Spinoza). El rigor del pensamiento y la grandeza de la concepción pueden ser impresionantes; pero la realidad se hace abstracta y no se respeta la tremenda seriedad del sufrimiento: difícilmente se puede encontrar ahí una respuesta efectiva.

Donde el problema se afronta con toda dureza es en el monoteísmo: a diferencia del monismo, la distinción Dios-mundo impide negar la realidad del mal; y, a diferencia del dualismo, no cabe buscar una causa activa fuera de Dios. En el monoteísmo judeo-cristiano, en el Dios de Jesús, por lo mismo que la concepción es llevada a toda su pureza, la cuestión se hace definitivamente aguda e ineludible. El mal se presenta en él como el desafío a la esencia misma del Dios que se fue revelando simultáneamente como origen omnicomprendido de lo real y como amor sin límite ni medida. ¿Cómo, en esas condiciones, resulta posible el mal? No cabe buscar un origen fuera de Dios, que a sí mismo se reveló como puro amor que tan sólo quiere la salvación. Entre estos dos escollos parecen irse a pique todas las teorías y naufragar todas las «justificaciones» (que eso quiere decir teodicea: «justificación de Dios»).

MAL/EPICURO: Resulta significativo el que la dificultad fuera reconocida así desde antiguo. Los Padres de la Iglesia recogieron el famoso dilema en el que Epicuro planteó de modo definitivamente agudo la cuestión: «O Dios quiere quitar el mal del mundo, pero no puede; o puede, pero no lo quiere quitar; o no puede ni quiere; o puede y quiere. Si quiere y no puede, es impotente; si puede y no quiere, no nos ama; si no quiere ni puede, no es el Dios bueno y, además, es impotente; si puede y quiere -y esto es lo más seguro-, entonces, ¿de dónde viene el mal real y por qué no lo elimina?»

Expresado de modo más resumido, tal como en realidad operó en la discusión filosófico-teológica, sería así: O Dios quiere evitar el mal y no puede, y entonces no es omnipotente; o Dios puede y no quiere, y entonces no es bueno. No cabe negar la aportación que esta drástica disyuntiva supuso para la seriedad del planteamiento y para su profundización. Pero también es cierto que su claridad puede ser engañosa. En realidad, creemos que su lógica sólo en apariencia es neutral; en el fondo, ya está presuponiendo una solución o, por lo menos, condicionándola fatalmente. Por eso mismo puede servir muy bien para centrar la reflexión.

2. El prejuicio: Dios puede y no quiere

a) La contaminación del imaginario cristiano

Resulta curiosa, en efecto, la reacción ante el dilema. En el fondo, todos están presuponiendo que Dios «puede y no quiere» evitar el mal; pero, al mismo tiempo, hay una clara resistencia a asumir expresamente ese presupuesto. Con lo cual, su influjo en los razonamientos resulta aún más eficaz, por no controlado. De ahí la necesidad urgente de hacer una especie de rastreo de lo «imaginario cristiano», sacando a la luz las suposiciones, evidencias, miedos y hasta resentimientos que habitan la subconsciencia común.

MAL/JUSTIFICACIONES: Que se da por supuesto el «quiere y no puede», resulta evidente ya en el mismo planteamiento del problema. ¿Por qué, si no, esa necesidad de «justificar» a Dios? El lenguaje espontáneo lo deja ver inequívocamente: ¿por qué permite Dios el mal?; ¿por qué me manda Dios esto a mí?; ¿no será eso un castigo de Dios?; ¿por qué consiente Dios tanta maldad en el mundo?... Y en la forma afirmativa actúa idéntico presupuesto: si El te manda esa enfermedad, será para tu bien; si se llevó a tu ser querido, será porque así era mejor para él; Dios aprieta, pero no ahoga; Dios escribe derecho con renglones torcidos...

El verbo siempre en activa muestra la «evidencia» de la voluntad positiva de Dios: eso no se pone en duda, aunque se acepten y justifiquen o se reconozcan sus misteriosas razones. Piénsese en el mismo libro de Job, que tan profundamente ha marcado y sigue marcando toda reflexión sobre el asunto: ¿qué sentido puede tener la discusión con Dios o la rebelión contra El si no se parte del presupuesto de que El podía evitar ese mal? Castigo merecido (como dicen los amigos) o mal inmerecido (como afirma Job), Dios es llamado a cuentas, porque es El quien manda o permite, como lo afirma expresamente, por lo demás, el prólogo del libro...

La verdad es que hay aquí en juego factores muy poderosos que facilísimamente escapan al control de nuestra conciencia despierta y de nuestro expreso afirmar la bondad de Dios. Para empezar, la imagen de Dios como «potencia» está inviscerada en los más primitivos estratos de la conciencia religiosa de la humanidad: la reacción primaria, casi instintiva, de las capas profundas de nuestra sensibilidad prefiere negar -o dejar en la sombra- la bondad de Dios antes que poner en cuestión su omnipotencia; evidentemente, da menos miedo. Por otro lado, la imaginación colectiva está llena de fantasmas, símbolos y mitos en los que la divinidad aparece directamente implicada en toda clase de mal y de sufrimiento humano.

RV/PROGRESO: La comprensión bíblica de Dios no podía borrar todo esto de un plumazo. El mundo de la Biblia, como no podía por menos, está empapado del mundo simbólico de su entorno cultural. Su maravilla consiste no en encontrarse desde el comienzo con una imagen de Dios ya hecha, caída directamente del cielo pura y sin mancha, sino justamente en la dura conquista de la imagen que desde Moisés, pasando por los profetas, culmina en Jesús de Nazaret. Por eso el camino está plagado de fantasmas y hasta de monstruosidades: recuérdese tan sólo el herem, el mandato expreso por parte de Yahvé del exterminio de pueblos enemigos enteros, sin reparar en ancianos, enfermos, mujeres o niños; o piénsese en los castigos

colectivos, «hasta la tercera y cuarta generación», o arbitrarios, como el del hijo del sumo sacerdote que quería salvar el Arca! («David tuvo miedo del Señor aquel día»: /2S/06/09).

Lo asombroso es cómo, a través de esa selva de amenazas, represiones, cóleras, venganzas y castigos, pudo abrirse paso la revelación del rostro verdadero de Dios: su perdón incondicional, su amor salvador, su ayuda sin descanso, su entrega sin límites. La culminación en el Abbá, en el Padre maternal de Jesús, cuando de algún modo logra brillar mínimamente en nuestra experiencia, ordena y jerarquiza todo eso como sombra transitoria, como rostro desfigurado, por no visto aún con claridad. Pero incluso así, tiende a borrarse y debe ser continuamente reconquistado de sus recaídas en las fantasías de nuestro temor, en las deformaciones de nuestra voluntad de poder, en las trampas de nuestro egoísmo, en las estrecheces de nuestro resentimiento. La gloria del amor de Dios, la limpia e irrestricta entrega de su generosidad, tal como se nos revelan en lo mejor de la experiencia cristiana, son, bien mirado, el objeto más difícil y decisivo de nuestra fe.

Por eso es tan importante tratar de hacer luz en lo «imaginario cristiano». En este sentido, la predicación y la teología deberían ser infinitamente más cuidadosas al hablar de ciertos temas que posiblemente nadie toma en su literalidad, pero que de hecho pueblan el subconsciente de auténtico terror religioso. Nunca se podrá calcular el inmenso daño que han ocasionado, v. gr., ciertas interpretaciones simplistas del pecado original según las cuales toda la humanidad es «castigada» a lo largo de toda la historia porque una pareja inicial desobedeció y comió una manzana; o la doctrina de la predestinación, que en San Agustín era «absoluta» para aquellos hombres que, sin motivo alguno por su parte, eran incluidos en la massa damnata («una idea de Dios que nos hace estremecer», dice Altaner⁴); o la mayoría de las predicaciones acerca del infierno...

Como todo esto juega principalmente a nivel emotivo y no consciente, modela con devastadora eficacia la precomprensión cristiana de Dios; es decir, ejerce de filtro distorsionante para la comprensión de su revelación expresa. La afirmación, sincera y asumida en la conciencia expresa, de que «Dios es amor» queda, en los niveles profundos, envuelta en una fatal ambigüedad. Ambigüedad que muchas veces deja su marca incluso en las más refinadas especulaciones teológicas, desembocando en una idea de Dios que, en ocasiones, justifica el que pueda hablarse de «masoquismo cristiano» o de «sadismo teogico».

Resulta indispensable, pues, bajar a estos niveles. Y para ello no queda otro camino que el de romper el encanto de lo imaginario, sacar a la luz todos los presupuestos y disipar la ambigüedad con la claridad rigurosa del concepto. No por afán racionalista ni como fin en sí mismo, sino justamente como preparación y camino para la experiencia.

b) El fracaso de la teodicea tradicional

Si consciente o inconscientemente, afirmándolo directamente o suponiéndolo de modo indirecto, se parte de la premisa de que Dios pudo evitar el mal en el mundo, pero -por las razones que sea- no quiso hacerlo, entonces todo resulta deformado y muy difícilmente se podrá escapar sin «mala fe» a las objeciones. Efectivamente, el mal, en su realidad efectiva, resulta tan terrible para el hombre, tan «injustificable» (J. Nabert⁵), que ninguna razón «superior» podría validar su presencia, si ésta fuese evitable. De ahí un cierto aire de «disculpa» o de artificio que cobran muchas veces las respuestas que se dan a las dificultades.

Empecemos por la más obvia, que, con toda probabilidad, constituye el fondo -tal vez inexpresado, pero decisivo- de todas las objeciones: ¿Quién de nosotros, si pudiera, no evitarla los inmensos sufrimientos del mundo: las tragedias de los terremotos, los incontables padecimientos de las guerras, los estragos del hambre...? Ante su magnitud e irreparabilidad, algo nos dice que ninguna razón de ningún tipo puede justificar, si son evitables, tamañas «pirámides de sacrificio»⁶. Más modestamente: ante el sufrimiento insoportable y ya inútil de un enfermo de cáncer, ¿quién de nosotros, si pudiera, no lo evitaría? Digámoslo con el realismo, algo basto pero eficaz, del lenguaje común: admitamos que Dios es, por lo menos, tan bueno como nosotros y que, «si pudiera», también El lo evitaría...

Las explicaciones ordinarias poco pueden hacer frente a esta evidencia. Acudir al demonio o a las «fuerzas del mal» no soluciona nada, o tan sólo disimula, aplazando la dificultad. Si no se quiere caer en el dualismo -un principio del mal opuesto a Dios e independiente de El-, hay que explicar por qué Dios iba a permitir su actuación, por qué el dueño del mundo dejaría suelto al gran asesino. Eso, si no se pregunta antes cómo se hizo malo el demonio sin ningún demonio que lo hiciera malo...

También produce cierto asombro una explicación como la de Karl Barth, que acude a una indefinible «no-realidad» intermedia entre Dios y el mundo: das Nichtige (la «nadedad») ⁷, lo opuesto a Dios y a su Creación; lo que llevó a Cristo a la cruz, aunque será al final vencido por El; lo que no es creado por Dios, aunque viene de El como no querido y rechazado, producto de su «mano izquierda»... Evidentemente, un mal fruto de la retórica en la que incurre a veces este enorme y genial teólogo. Tiene razón John Hick cuando diagnostica: «Esta visión puede ser criticada, tanto desde dentro del propio pensamiento de Barth (...) como desde fuera de él, en cuanto construcción ingenuamente mitológica que no puede resistir una crítica racional»⁸.

El recurso al pecado está, a nivel lógico, en circunstancias parecidas, si no peores. El axioma, que viene ya de San Agustín, «todo lo que se llama malo o es pecado o pena del pecado»⁹ no resiste un examen mínimamente riguroso. Dejemos ya la pregunta primera: siendo el pecado el mal supremo, ¿cómo aparece?; ¿hubo un pecado causa del pecado...? Más grave aún es lo que implica: ¿cabe pensar que Dios, pudiendo evitarlo, someta a miles (tal vez a millones) de hombres al castigo por un pecado que hace miles (acaso millones) de

años cometieron sus primeros antepasados? ¿Habrá una persona con un mínimo de moralidad que se atreva siquiera, si está en su mano evitarlo, a castigar a un solo hijo por un delito de su padre? Además, previendo la catástrofe y pudiendo impedirla en su misma raíz, ¿cómo es que Dios no evitó ya el primer pecado? De hecho, ya Bayle, después de Marción, aplicó aquí el dilema general:

«Si [Dios] previó el mal en el mundo y no tomó medidas muy seguras para evitarlo, carece de buena voluntad para con el hombre (...). Si hizo todo lo que pudo para impedir la caída del hombre y no pudo evitarla, entonces no es todopoderoso, como suponíamos»¹⁰.

Quedaría el recurso de la permisión: Dios no quiere, sólo permite. Pero, obviamente, esta distinción no vale para Aquel que tiene en su mano la totalidad del mundo y de sus circunstancias. Kant señaló, hace ya tiempo, que una permisión en el Ser que es «causa total y única del mundo» equivale a un querer positivo¹¹. Y H. Haag recuerda al respecto que el mismo Derecho Penal moderno da por sentado que «no se hace culpable solamente el que causa el mal, sino también el que no lo evita»¹².

Haríamos un mal servicio a la reflexión y, por supuesto, a la teología si rebajásemos todas estas consideraciones a un simple juego lógico. Se trata de la más cruda, seria y punzante realidad de la vida, en la que el mal es tan obvio y su «injustificabilidad» global tan evidente que resulta intolerable apelar a razones «ocultas» tras el escenario de la existencia. En un conocido pasaje, Dostoievski lo expresa con cauta pero inflexible firmeza:

«...porque toda la ciencia del mundo no vale lo que las lágrimas de esa pobre niña implorando a Dios. (...) Además, demasiado cara tasaron esa armonía: no tenemos dinero suficiente para pagar la entrada. (...) No es que no acepte a Dios, Alioscha; pero le devuelvo con todo respeto mi billete»¹³.

Albert Camus lo expresa más brutalmente, pero con idéntica pasión: «Yo despreciaría hasta la muerte el amar a una creación en la que los niños son torturados»¹⁴.

Se trata de una experiencia honda y dolorosamente clavada en la sensibilidad moderna. El horror de Auschwitz y de Hiroshima, el hambre en el mundo y la amenaza del holocausto nuclear la mantienen constantemente viva en un mundo angustiado. Si la respuesta no alcanza hasta esa hondura, todas las razones llegarán demasiado tarde, estarán ya invalidadas: ni siquiera se puede plantear el problema de su verdad, porque de antemano carecen de sentido¹⁵.

Únicamente desenmascarando el presupuesto, mostrando que Dios está libre de toda complicidad con esa situación, cabe situar la pregunta en su sitio y, tal vez, abrir el camino a la respuesta. Lo cual supone una inversión radical del planteamiento.

3. La realidad: Dios quiere, pero «no puede»

a) Mundo perfecto = círculo cuadrado

De un modo abrupto, casi brutal, lo que queremos afirmar es esto: Dios quiere, pero «no puede» eliminar el mal del mundo. Ahí está lo fundamental, lo que debería clavarse en nuestro subconsciente como antídoto contra los fantasmas y prejuicios que se agarran viscosamente a nuestra imaginación. Si bien, inmediatamente conviene aclarar el significado de ese «no puede» (que por algo va entre comillas).

En realidad, se trata de un lenguaje improcedente, consecuencia de nuestra limitación al hablar de Dios. De suyo, es un non-sense, un sin-sentido; algo que en apariencia tiene un significado normal, pero que en rigor no significa nada. No cabe entrar ahora en análisis de detalle. Digamos tan sólo que se trata de un enunciado paralelo al siguiente: Dios «no puede» hacer un círculo cuadrado. Aquí resulta más fácil intuir dónde está el fallo. Se ve claramente que no se trata de que a Dios le falte algo y que no sea omnipotente; lo que sucede es que «círculo-cuadrado» sólo en apariencia significa algo, porque en realidad es un absurdo, es nada, y la nada no se puede hacer...

La dificultad radica, naturalmente, en demostrar ese paralelismo, es decir, en hacer ver que un mundo sin mal - un mundo-finito-perfecto- sería un círculo-cuadrado. Pero, si se logra demostrar, el avance en la clarificación resultará evidente y de un valor inestimable.

En primer lugar, se hará justicia a lo más profundo de la intuición religiosa que se enfrenta con el mal: Dios es bueno y no puede ser la causa del mal. Platón, reaccionando con su razón crítica -¡en un contexto donde por primera vez en la historia aparece la palabra «teología»!- contra la concepción inframoral que Homero presentaba de los dioses, lo expresó perfectamente:

«La divinidad, que en realidad es buena, no puede ser la causa de todas las cosas, como dice la mayoría, sino solamente de unas cuantas de las que les ocurren a los hombres. Pues son muchas menos, en realidad, las cosas buenas que las cosas malas. Únicamente las primeras deben atribuirse a la divinidad; la causa de las malas debe buscarse en otra parte, en otro ser que no sea divino»¹⁶.

Bien mirado, no otra es la intención decisiva del relato bíblico del Paraíso: mostrar que Dios, al crear, busca únicamente la felicidad del hombre; si aparece el mal, ha de tener otra causa. El relato del «árbol de la ciencia» -que, al lado de otras simbolizaciones míticas, se encuentra casi a la letra en culturas que nada tienen que ver con la Biblia- fue desafortunadamente usado para decir más cosas de las que dice. Su apertura simbólica se tomó como una explicación racional: el símbolo paradisiaco se interpretó como una descripción del estado real de los primeros hombres -¿dónde quedan los datos de la prehistoria?-, y el símbolo de la caída como una

indicación de la causa concreta de la presencia del mal en el mundo -¿dónde queda la primacía absoluta de Dios, dónde su perdón, dónde el «mucho más» (Rm 5) de la eficacia de la gracia sobre la fuerza del pecado...?- No se trata, claro está, de negar la profunda doctrina del pecado original, en la que no podemos entrar en este momento. Por otro lado, nuestra explicación recogerá lo mejor del simbolismo bíblico, sin degradarlo en una lectura racionalista y sin caer en las dificultades históricas y teológicas señaladas, que hoy, por lo demás, nadie puede ni debe ignorar. En segundo lugar, se supera el «escándalo», ya irreversible para el hombre moderno -recuérdese a Camus y a Dostoiévski-, de un Dios que, pudiendo hacerlo, no quiere suprimir el mal. Y se supera sin por ello mermar su omnipotencia ni degradar su ser. Lo que esto significa se entiende perfectamente observando la reacción de Voltaire ante el terremoto de Lisboa:

«Cuando el único recurso que nos queda para disculparlo [a Dios] es confesar que su poder no pudo triunfar sobre el mal físico y moral, ciertamente yo prefiero adorarlo como limitado, más que como malo»¹⁷.

Punto clave: lo que nosotros afirmamos evita el escándalo. Afirmamos que Dios «no puede» suprimir el mal del mundo, pero sin caer en la consecuencia inaceptable de un Dios limitado: «no puede» indica simplemente que el supuesto es absurdo, pues un mundo sin mal es palabrería sin sentido, círculo-cuadrado.

Aun cuando a primera vista parezca incomprensible, de este modo todo se mantiene: 1) Dios quiere, como aparece en el relato bíblico, únicamente la felicidad del hombre, porque Dios es bueno; 2) no causa ni quiere el mal; 3) la existencia no querida, no causada y no evitable del mal no merma la omnipotencia de Dios.

Ya se comprende que tales afirmaciones suponen una inversión radical de las perspectivas y piden que nos apliquemos ya a aclarar su fundamento.

b) La finitud implica necesariamente imperfección

La gran dificultad radica aquí en los espejismos de la imaginación y en la magia fascinadora de las palabras: eso que la filosofía analítica denunció como «enfermedades del lenguaje» y trató de curar -a veces con criterios demasiado estrechos- buscando el rigor y la claridad. Lo grave, para nosotros, es que al hablar del mundo y del mal, partimos de realidades y conceptos tan amplios que ofrecen espacio para todas las trampas y hacen casi imposible la percepción de las líneas maestras.

No estará mal, pues, que partamos del ejemplo lineal y sencillo que nos ofrece el mismo círculo-cuadrado. ¿Por qué es un absurdo? La primera respuesta resulta clara: porque una cosa contradice la otra; si es círculo, no puede ser cuadrado, y viceversa. Pero intentemos dar un paso más: ¿dónde está el fundamento de la contradicción? Evidentemente, en el carácter limitado, finito, de toda figura como tal. Ser una figura determinada implica necesariamente no ser otra: tener la perfección del círculo en una figura finita significa intrínsecamente no poder tener la del cuadrado, y viceversa.

Suprimiendo la finitud, se suprime la incompatibilidad; pero por eso mismo se anula también la figura: hablando con rigor metafísico -cosa que no pretenden las convenciones matemáticas-, una figura no puede, por definición, ser infinita, pues se destruiría a sí misma. Para ser, la figura tiene que ser finita; consiguientemente, por el mismo hecho de ser, una figura concreta excluye intrínsecamente ser al mismo tiempo otra figura. Se pueden juntar las palabras -círculo-cuadrado, triángulo-cuadrangular...-, pero no se dice nada. Nadie acusará de ignorante a un matemático que «no pueda» trazar una elipse-pentagonal. Ignorante es, sencillamente, quien, llevado por la magia de la lengua, no ve que su proposición no dice nada.

Pues bien, dado que la raíz fundamental está en la finitud, eso mismo vale con idéntica fuerza -aunque no resulte tan claramente visible- para cualquier realidad finita. Ser una cosa implica no ser otra; y tener una cualidad supone carecer de la contraria. El hombre no puede ser león; con lo cual gana la inteligencia, pero pierde la seguridad del instinto, la fuerza y la agilidad de la fiera (no se trata de que sea mejor o peor, sino de que, aun en lo «mejor», tiene que renunciar a aquello que él no es). El hombre que tiene las cualidades del alto carece, por ello mismo, de las del bajo; el tiempo dedicado al estudio hay que robárselo al trabajo manual; ser blanco equivale a no ser negro; ser hebreo implica no ser griego ni indio ni africano (piénsese en las consecuencias que esto tiene para la teología: Jesús, que fue la presencia de Dios para todos, tuvo que serlo de un modo particular; si perteneció a una cultura, no pudo pertenecer a otras; si estuvo históricamente en un lugar y en un tiempo determinados, no pudo estar en otros...).

Pasando de una consideración estática a otra dinámica, aparecen con más fuerza las consecuencias. Donde está un ser finito no puede estar otro; y lo que él come no puede comerlo otro. Más grave todavía: si vive, tiene que emplear energías, lo cual supone la destrucción de otros seres...; otros seres que, a medida que sube el nivel del organismo, empiezan ya a ser seres vivos. Hay algo de trágico en la necesidad interna de la vida: mors tua, vita mea, «tu muerte es mi vida». Ni el jainista más rígido de la India -llegan a ponerse paños en la boca para no «herir» al aire- ni el vegetariano más consecuente pueden librarse de esta ley tremenda: tampoco ellos pueden vivir sin destruir vida vegetal... e incluso animal, y a miriadas, si atendemos a los microorganismos.

¿Qué pretenden estas consideraciones elementales, que podrían prolongarse de mil modos? Pretenden allanar el camino para una intuición fundamental: que lo finito no puede ser perfecto. La finitud es siempre perfección a costa de otra perfección: «perfección imperfecta» por definición. Por eso no puede darse en ella el acabado perfecto, la ausencia de desajustes, la falta absoluta de fallos o anomalías. Cuando nos acercamos contemplativamente a estas profundidades, podemos sentir el vértigo del abismo; pero acaso intuyamos también que lo perfecto y lo infinito coinciden.

La finitud tiene, por fuerza, las puertas y ventanas abiertas a la irrupción del fracaso, de la disfunción y de la tragedia: del mal. Un mundo-finito-perfecto es, pues, un sueño de la razón que tiene su lugar en la ensoñación mítica -mito inicial del paraíso o mito final de la sociedad perfecta, da igual-, pero que no responde ni al rigor ni a la seriedad de la vida. Un mundo sin mal es el círculo-cuadrado soñado por la nostalgia del mito o proyectado por la fantasía del deseo. (De ahí la resistencia a abandonarlo e incluso, a veces, la agresividad contra quien intenta deshacerlo...).

c) El «mal metafísico», condición estructural de los males concretos

Como es bien sabido, Leibniz denominó «mal metafísico» a esta limitación intrínseca de la creatura. Si prescindimos ahora de su vinculación con el sistema y la tomamos en sí misma, esta categoría supone un reconocimiento radical de la autonomía filosófica del problema del mal y su «secularización», liberándolo a este nivel de las contaminaciones teológicas que lo perturban. No es casual que suceda en la entrada misma de la modernidad. De este modo, la posible inteligibilidad del mal se busca en la misma constitución de la realidad tal como se nos aparece en el mundo. (Acaso tampoco sea casual el que haya sido tan escasamente comprendida: desde la defensa religiosa o desde el ataque ateo, las discusiones están, de ordinario, demasiado marcadas por el «afecto teológico»).

Lo «metafísico» del «mal» no es una metáfora, sino una denominación rigurosa, puesto que radica en la esencia misma de la finitud; pretender eliminarlo supone una contradicción estricta. Sería hacer de la creatura Dios o, lo que es lo mismo, hacer In-finito lo finito (ya Leibniz decía: «Dios no podía darle todo sin hacer de ella Dios»¹⁸). En cambio, el «mal» cualificado por ese «metafísico» no lo es en sentido estricto: constituye más bien la condición estructural que hace inevitable la aparición del mal concreto.

De ahí se derivan, en efecto, el mal físico, como consecuencia de los inevitables desajustes de la realidad finita en su funcionamiento (lo no perfecto no puede funcionar perfectamente...), y el mal moral, como posibilidad inseparable de la libertad finita (una libertad finita no puede ser perfecta...).

Que el mal físico pertenece a la constitución misma de la realidad física no resulta hoy difícil de percibir, y la actual concepción evolutiva del mundo lo muestra intuitivamente: «mal de crecimiento», «mal de desorden y fracaso», lo llamó Teilhard. El mal moral es más profundo, pero se sigue con idéntica lógica: «igual que no puede [Dios] crear un triángulo cuadrado o un palo de hierro, tampoco puede querer una libertad sin asumir el riesgo de la libertad», dice Walter Kasper¹⁹ (el cual, sin embargo, manifiesta cierta reticencia para admitir con todas sus consecuencias el principio general). Se trata de una idea que se impone cada vez con mayor y más unánime claridad: «El fundamento que posibilita el mal está en la voluntad misma, porque la voluntad es finita: en cuanto voluntad finita, está en desventaja con respecto al origen que la precede, y por eso tiene que superarse a sí misma en cada caso»²⁰. Naturalmente, en este punto se ofrece una dificultad grave: ¿no se convertiría así el mal moral en una necesidad física y, por lo mismo, no dejaría de ser moral? Pero en esa tensión consiste justamente la esencia de la libertad-finita: verdadera, pero «falible», como dice Paul Ricoeur²¹, el cual señala que éste es el motivo de que no resulte totalmente racionalizable, sino que deba expresarse y comprenderse en el registro simbólico: la «simbólica del mal»²². Y Hegel habló del «misterio de la libertad», sin escapar a la dureza de la paradoja: «Con este aspecto de la necesidad del mal está también absolutamente unido el hecho de que este mal está determinado como lo que necesariamente no debe ser»²³.

Acaso estas reflexiones resulten demasiado abstractas y no fácilmente controlables. Con todo, son de un enorme realismo, porque no parten de una lógica a priori (en este sentido, tomando pie en Leibniz, se alejan decididamente de él), sino que tratan de comprender lo real partiendo de lo real mismo: vemos que, de hecho, la realidad física produce desajustes y tragedias, y que la libertad finita origina culpas y miserias; y desde ese hecho buscamos su inteligibilidad, encontrándola en la finitud. Muy conscientemente, prescindimos de los juegos lógicos de lo posible: «podría haber un mundo en el que...»; «podría Dios organizar una libertad finita que, pudiendo escoger el mal, de hecho no lo escogiese nunca...»; «podría crear un mundo con menos mal, con mucho menos mal, con ningún mal...»

La verdad es que en este tipo de cuestiones la mente humana carece de agarraderos fiables y resbala irremediablemente hacia el no-sentido. Por eso tampoco planteamos la cuestión -por ilegítima- del mejor de los mundos posibles. Basta con lo dicho: cualquier mundo -si es que esta insinuación de pluralidad tiene sentido- tendría siempre que ser finito y, por lo tanto, no perfecto, abierto al mal; acaso podrían cambiar los modos y las proporciones, pero la «estructura metafísica» sería exactamente la misma, e idéntico sería el problema. De hecho, resulta curioso comprobar cómo la visión de que un mundo finito comporta por necesidad intrínseca la presencia del mal va ganando, lenta pero inexorablemente, el asentimiento general. Lo que sucede es que no raras veces se manifiesta un extraño pudor o un inconfesado temor a seguir la lógica de la afirmación hasta el final: tal vez por no estar suficientemente clarificados, se alzan los fantasmas del miedo para atentar contra la grandeza o el carácter absoluto de Dios. Ya dijimos que es más bien lo contrario, y ahora trataremos de mostrarlo más en concreto.

4. El dilema auténtico: ¿vale la pena un mundo finito?

Sería ingenuo pensar que por situar el fundamento del mal en la finitud del mundo, mostrando así que no es algo que Dios quiera o «permita», ya está todo resuelto. El misterio del mal continúa. Pero algo fundamental sí que se ha conseguido: situarlo en su lugar verdadero. No se trata de preguntar por qué creó Dios un mundo

malo, pudiendo haberlo creado bueno, sino por qué, sabiendo Dios que el mundo, al ser finito, implicaría necesariamente el mal, lo creó a pesar de todo. Aquí está la cuestión: ¿valía verdaderamente la pena la creación del mundo al precio enorme de sus males, sus catástrofes, sus sufrimientos y sus tragedias? En definitiva, volvemos al realismo más sencillo y elemental: ¿vale el mundo la pena?

Aunque, tal vez, no todos lo vean a primera vista, este nuevo modo de preguntar cambia de nivel el planteamiento y lo sitúa en su verdadero lugar. Tanto respecto de Dios como de nosotros, esa pregunta posee un carácter implicativo que lleva al fondo de las actitudes. De cómo se responda dependerá el posicionamiento último y radical ante el misterio.

a) Mirando del mundo a Dios

Empecemos por nosotros. La cuestión de si vale la pena el mundo puede parecer abstracta, pero en realidad toca lo más concreto y coincide con la aceptación o el rechazo del misterio que somos nosotros mismos como creaturas. En rigor, no puede haber una respuesta de transparencia total, y la argumentación teórica amenaza con enredarse en propuestas y contrapropuestas sin fin. Optimistas y pesimistas tienen aquí el mutuo desafío; y entre ellos caben mil posturas intermedias

Con todo, fuera de situaciones claramente patológicas en el individuo -caso de los suicidas- o de hondas crisis de valores en la sociedad -cambios de época, existencialismos...- en que parece eclipsarse el «coraje de existir»²⁴, el hombre escoge la vida. Aunque Bayle y Voltaire afirmen que pocos hombres volverían voluntariamente a recomenzar la vida, y Kant llegue a afirmar que, de hecho, nadie, ni el individuo ni la humanidad, quiere seguir viviendo, el dato evidente de que los hombres y las mujeres se aferran a la vida y continúan engendrando hijos constituye una especie de referéndum perpetuo y universal a favor del «sí al mundo», a pesar de todo. Cuando Platón, a la cabeza de toda una larga tradición, define el mal como «lo contrario del bien» (Teeteto 176a), está señalando la primacía en el ser de lo positivo sobre lo negativo. Leibniz supo expresarlo intuitivamente cuando dijo que, después de todo, «hay más casas que prisiones»²⁵.

Claro que cabe argüir en contrario y señalar que el aferrarse a la vida obedece, antes que nada, a instintos ciegos que pueden quedar barridos por la lucidez. De hecho, hay gente que vive agobiada y parejas que se niegan expresamente a engendrar hijos. Y cuando la presencia del mal se hace sofocante, nadie puede dispensarse de escuchar con todo respeto las razones de lo negativo:

«Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede por menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino»²⁶.

Téngase muy en cuenta que el problema así planteado no incluye aún la cuestión de Dios, sino que remite directamente al mundo, preguntando si, tal como se presenta, tiene justificación. Es decir, que a este nivel se trata de una cosmodicea, no aún de una teodicea. Cosmodicea que sólo tiene sentido, por lo demás, si se prolonga en una historiodicea, esto es, en la justificación del mundo en cuanto mundo de los hombres que intentan realizarse en la gloria y en la miseria del tiempo.

Personalmente, me inclino a pensar que en el mundo y en la historia nos brilla, a pesar de todo, la presencia del sentido, más fuerte que el no-sentido. Pero comprendo que muy difícilmente puede sustentarse en sí mismo ese sentido frente a los embates del mal si una Presencia más abarcante y poderosa no aporta los datos de una superior integración. Ahí, pero sólo ahí, debe plantearse la cuestión de Dios.

Cuestión que, como dijimos, puede afrontarse en una doble dirección. La primera -que es la que acabamos de insinuar- va del «mundo-con-mal» a Dios, y se pregunta si semejante mundo no postula, para su inteligibilidad, un Dios que lo garantice más allá de los datos que ofrece la pura inmanencia. Lo cual equivale a retorcer la argumentación que, apoyándose en el mal, desemboca en el ateísmo. Algo muy serio, aunque inusual, si bien ya lo dijo Santo Tomás: si malum est, Deus est²⁷, «Si hay mal, existe Dios». Pero ahora nos interesa más la segunda dirección, la que va de Dios al «mundo-con-mal»: ¿cómo pudo Dios determinarse a crearlo?

b) Mirando de Dios al mundo

Llegamos así al núcleo del «quiere, pero no puede». A priori, y aun manteniéndonos todavía a nivel no de fe estricta, sino de «teología natural», cabe ya afirmar que, si Dios crea el mundo sabiendo todo el mal que ello necesariamente comporta, es porque, en definitiva, vale la pena. Dios, como Absoluto, no precisa de nada; el egoísmo está intrínsecamente excluido de su actuación. Si crea, sólo puede hacerlo por el bien de la creatura; lo cual implica la imposibilidad de que el mal tenga la última palabra. Luego, de algún modo -el que sea-, el mal, que se impone por la finitud de la creatura, tiene que estar, en última instancia, bajo su control.

A nivel racional, difícilmente puede avanzarse más. Pero lo avanzado no es poco, y puede cambiarlo todo.

Tratemos de sintetizar, para concluir. Si Dios crea, no puede crearse a sí mismo: tiene que crear un mundo finito. Pero si el mundo es finito, comporta necesariamente el mal: al concepto de mundo finito pertenece en la historia la presencia del mal. En este sentido, si Dios se decide a crear, «no puede» evitar dicha presencia (como «no puede» hacer un círculo-cuadrado). Ahora bien, si se decide, sólo puede hacerlo por amor a la creatura, y sólo el bien puede querer para ella. Lo cual significa que la existencia vale la pena para ésta y que, por lo tanto, el mal no puede destruirla: el mal es impedimento, pero no definitivo.

Síguese aún una consecuencia que conviene explicitar, pues tal vez sea la que mejor aclare todo el significado del «no puede» como inversión radical del planteamiento. El mundo no es algo estático, sino algo en trance de

realización: la creatura es, constitutivamente, ser carencial a la búsqueda de la plenitud (el hombre, con su apertura infinita, constituye la prueba suprema y más palpable). Visto desde el Creador -de algún modo tenemos que hablar-, esto significa que Dios crea en vistas a la realización máxima de la creatura. Por lo mismo, toda su fuerza va a estar aplicada a ayudar a ésta para que, en lo posible, lo consiga. Es decir, que Dios está del lado de la creatura y en contra de los límites que tienden a frenar su expansión: está luchando en ella y con ella contra todo lo que la oprime, la hiere, la distorsiona... Dios está del lado de la creatura y en contra del mal. Esto, tan simple, constituye una auténtica «revolución copernicana» en el problema del mal. Si lográramos comprenderla, sentirla y «realizarla», cambiaría todas las preguntas y transformaría de raíz nuestro modo de relacionarnos con Dios cuando nos vemos acosados por el sufrimiento, la maldad o el absurdo. Cambiaría incluso nuestra lectura de la Biblia y de su revelación, ordenando todos los datos bajo una nueva perspectiva. Justamente esta afirmación introduce la parte teológica de nuestras reflexiones. Porque resulta evidente que cuanto acabamos de decir está en la frontera misma de lo alcanzable por la razón. Para una comprensión creyente, la verificación definitiva de su verdad, la seguridad de que no se trata de un hermoso sueño de nuestro deseo, sólo puede venir de la revelación. Una vez más, no queremos ocultar la presencia del «círculo hermenéutico»: estamos convencidos de que el razonamiento anterior tiene legitimidad «racional» y, como tal, puede someterse a la discusión; pero no estamos ya tan seguros de que habríamos sido capaces de descubrirlo si la experiencia creyente no hubiera orientado nuestra mirada en esa dirección. Y creemos también que lo que vamos a decir de la revelación bíblica responde a la objetividad de los textos; pero es muy probable que no habríamos logrado hacer esa lectura si «racionalmente» no hubiéramos partido de la perspectiva enunciada.

5. El Dios de Jesús ante el mal del mundo

En este punto, pues, nuestro discurso se hace expresamente cristiano. Se remite a esa experiencia que fue fraguando en la tradición bíblica y culminó de modo definitivo en Jesús de Nazaret y en su destino. Ya se comprende que no cabe entrar ahora en análisis detallados, ni sería bueno repetir cuanto llevamos dicho -sobre todo en el capítulo anterior- acerca de la bondad de Dios. Dándolo por supuesto, trataremos de ordenar los datos más relevantes y destacar aquellos que ofrezcan alguna novedad para nuestro tema.

a) Dios como Salvador en el Antiguo Testamento

1. RV/CONCEPTO-INGENUO: Cuando uno se introduce metódicamente en el estudio de la problemática en torno al mal en el Antiguo Testamento, sorprende la enorme oscuridad y los siglos de angustia que lo envuelven. Nos encontramos ante una dura y prolongada «lucha con el misterio»²⁸ que no logra una mediana claridad hasta muy poco antes del nacimiento de Cristo. Pero tal circunstancia sólo podría constituir un escándalo para quien tuviera una concepción ingenua de la revelación como algo «dictado» por Dios²⁹ sin tener en cuenta las posibilidades concretas del hombre en su historia; en cambio, eso sí, hace sentir la seriedad del problema y, digámoslo así, el supremo «respeto» de Dios ante el mismo.

Con todo, la dirección fundamental, la actitud que la experiencia bíblica va descubriendo como propia de Dios, aparece con nitidez.

D/LIBERADOR: De hecho, la liberación de Egipto como acontecimiento fundante de toda la tradición -en cuanto que recoge todo lo anterior y abre una nueva historia- pone en el meollo mismo de la comprensión de Dios su carácter de liberador. Y «liberador» significa, justa y precisamente, que se pone del lado del sufrimiento del hombre y en contra del mal que lo oprime y lo limita.

2. Mantener en su pureza y consecuencia esta visión era, naturalmente, muy difícil. Los prejuicios, la dura crónica de fracasos y catástrofes, la continua proyección sobre la imagen de Dios de los instintos humanos de poder y de venganza, las ideas ambientales, los símbolos y mitos del entorno religioso-cultural..., todo se conjuraba para oscurecer la evidencia central. Sin embargo, cabe interpretar el avance de la fe yahvista como una progresiva recuperación de esa evidencia, liberándola de sus deformaciones y profundizándola hacia adelante. Dios va quedando limpio de todo terror «demoníaco» para ser descubierto como «aliado» y -sobre todo en los profetas- como promotor ético de la justicia, como amor al hombre e incluso -ya en Oseas (11,8-9) como perdón incondicional.

El simbolismo del «paraíso», que a tantas falsas interpretaciones dio lugar en este contexto, está en esta misma línea, como ya hemos indicado más arriba. Muestra que la intención de Dios al crear al hombre fue únicamente la felicidad plena de éste. Felicidad, como meta final, a través del necesario desenvolvimiento de la historia, con sus atascos y sus dificultades; pero meta real perseguida por Dios con la tenacidad del amor. Y resulta bien curioso comprobar cómo, «a lo largo del Antiguo Testamento, el tema del paraíso deja de utilizarse para hablar sólo de los comienzos, y pasa progresivamente a ponernos en contacto con el porvenir»³⁰. Algo que ya había visto agudamente Hegel y que la teología actual, con la visión aguzada por la nueva sensibilidad evolucionista, admite prácticamente como bien común: la protología es la escatología³¹; es decir, la narración de los comienzos profetiza la plenitud del fin; la saga del Génesis desvela la gloria del Apocalipsis, conquistada a través del sufrimiento de la historia ^{32e} y representada por el Cordero, a un tiempo glorioso y degollado (Ap 5,6). Para una hermenéutica no estrecha, que contemple los detalles de la tradición desde el movimiento del conjunto, incluso las ideas de castigo y expiación, de juicio y amenaza, adquieren el sentido fundamental de exhortación pedagógica: en su fondo último responden a la experiencia profunda de un Dios percibido únicamente como Salvador. El «no quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva» de Ezequiel

(33,11) abre un arco de misericordia gratuita que se cierra en el joánico «no envió Dios a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que por El sea salvado el mundo» (Jn 3,17; cfr. el texto no seguro, aunque profundamente cristiano, de Lc 9,56: «porque el Hijo del hombre no vino para condenar las vidas de los hombres, sino para salvarlas»).

3. En la etapa final del Antiguo Testamento, el misterio, planteado incorrectamente desde el esquema de la retribución -el mal como consecuencia del pecado- y oscurecido por la ignorancia de la vida futura, se hace críticamente agudo. Pero, aun así, el Dios intuido como amor impide que «resbalen los pies» del justo, ya al borde de la desesperación (Sal 73,2), porque en la oscuridad misma se siente acompañado por el Dios que le «toma de la mano derecha» (v. 23).

Y en el propio libro de Job, donde la crisis lleva casi a la blasfemia y donde la luz de la revelación no logra romper el velo de la ignorancia humana, Dios se pone del lado del que sufre. No condena a Job, que le acusa en su desesperación, sino a los amigos, que lo «defienden» presentándolo como el que castiga. Dios eleva el problema por encima del «planteamiento judicial»³³, negando así su participación activa en el mal del hombre y remitiendo a éste al Misterio de lo real.

Sucede como si, a la espera de mayores luces -no accesibles en aquel momento histórico-, zanjara bruscamente la falsa solución negando el supuesto que todo lo envenena: por lo menos, que quede claro que él, Yahvé, no quiere el mal. Las dos respuestas de Job simbolizan la nueva situación: «yo pongo la mano en mi boca» (40,4), reza la primera, como rompiendo el discurso que inculpa a Dios atribuyéndole el mal «tan sólo de oídas te conocía; ahora te han visto mis ojos» (42 5), dice la segunda, como remitiéndose confiado a su misterio, sabiendo ya que de El no puede venir el mal.

Hay que aludir, finalmente, a los poemas del Siervo Sufriente. Tampoco en esta figura se descorre aún el velo, pero de un modo ya claro e inequívoco, quien aquí sufre no está al otro lado de Dios, sino con Dios; o, mejor, Dios está con él, identificado con su dolor y con su trabajo, apoyándolo frente al mal que lo envuelve: «mi Dios es mi fuerza» (Is 59,5), «mirad, el Señor viene en mi ayuda: ¿quién me condenará?» (Is 50,9).

En la culminación de la crisis, en la punta más aguda del sufrimiento y de la fidelidad, se está dando el cambio radical. Todo sigue oscuro, pero ya empieza a comprenderse que Dios sólo puede estar en la zona de la luz: el mal está al otro lado, en las tinieblas, contra el hombre y contra Dios. Pero la comprensión definitiva de esto pertenece ya al último paso a la hoguera de la resurrección frente al abismo de la cruz. Una vez más, la claridad final hemos de buscarla en el Dios de Jesús.

b. Dios como Anti-mal en la acción y en el destino de Jesús

1. Cuando se llega aquí por el camino que acabamos de recorrer, hay una cosa que asombra profundamente: la capacidad que tienen los prejuicios para impedir ver lo evidente. ¿Cómo, si no, se explica que, con el Evangelio a la vista, se mantuviese -y se siga manteniendo- durante tanto tiempo el supuesto de un Dios que, pudiendo, no quiere evitar el mal? Se admite la total identificación de Dios con Jesús, de modo que, por la unión hipostática, afirmamos que cuanto dice y hace Jesús lo dice y lo hace Dios: El es su revelación definitiva, «su sí sin vuelta de no» (cfr. 2 Cor 1,19-20). Jesús aparece en toda su vida y su conducta compadeciéndose de los que sufren, defendiéndolos de quienes los oprimen, luchando contra el mal, hasta el punto de dar por ello su vida. Y, a pesar de todo, se sigue con la vieja idea de que Dios «puede y no quiere». ¿Es que alguien, mirando a Jesús, puede atreverse a afirmar que, pudiendo, no iba El a barrer el mal del mundo? Entonces, ¿no es en El donde se nos revela el corazón de Dios?

Sería horrible que estas preguntas sonasen a retórica. Pero de alguna manera hay que resaltar la «injusticia» que se le hace a Dios al deformar su revelación, no acabando de verla como lo que es: amor puro y salvación incondicional que no «envió» el mal al hombre, sino que se compadece de él y padece con él.

Esto resulta tan evidente que, en realidad, no necesitaría glosa alguna. Tanto sus palabras como, sobre todo, sus obras son una continua proclamación de Dios como el Anti-mal, como el que llega a la humanidad para romper el dominio absoluto de todas las fuerzas que la esclavizan y atormentan.

2. ¿Qué otra cosa significa la proclamación de la llegada del Reino?: con «el dedo de Dios» (Lc 11,20) son expulsados los demonios, símbolo omnicomprendido de todo cuanto se opone al bien del hombre. La predicación de la «buena noticia»; la invitación a la confianza incondicional en Dios; el anuncio de su ser como Padre -Abbá como abismo insondable de amor y solicitud activa-; el perdón que comprende y no tiene límites; el padre que no sólo no impone los males de la vida, sino que espera con los brazos abiertos al hijo descarrado en las regiones de la pérdida del sentido, de la explotación por los poderosos, de la necesidad física -disipación insensata de los bienes, privación del salario, hambre de la comida misma de los cerdos-, y que espera únicamente a introducirlo en la alegría de la casa y de la fiesta...

En esta perspectiva, el anuncio del Reino que se acerca y se hace ya presente enlaza maravillosamente con la profecía del Génesis: lo que allí era anuncio remoto empieza aquí a ser realidad efectiva, primicia que se deja sentir en la anticipación de los «signos». El poder del mal aparece quebrado por el poder de Dios; lo que estaba implícito se explicita ahora sin ambigüedad: Dios contra el mal, a fin de llevar al hombre a la plenitud final para la que fue creado. La intención de la creación brillará entonces en todo su esplendor: «El enjugará las lágrimas de sus ojos: ya no habrá muerte ni luto, ni llanto ni dolor, pues lo de antes ya pasó» (/Ap/21/04).

Jesús, pues, que no elabora «teorías» sobre el mal, lo sitúa inconfundiblemente en la verdadera perspectiva: como el enemigo del hombre y, por lo tanto, al otro lado de Dios, el cual, a favor del hombre, lo combate. Pero, más allá de su palabra y de su obra, aparece con claridad meridiana en su propio destino. Jesús constituye la demostración palpable e irrefutable del carácter forzoso del mal como consecuencia inevitable que Dios «no puede» impedir, si es que desea de veras que la creatura exista y sea ella misma; pero es también la demostración de su derrota definitiva, la prueba de que el mal no tiene la última palabra y de que, por ello, el mundo vale la pena.

3. Dios, Sádico? También ahora conviene volverse a lo elemental, abrir los ojos para ver lo que está delante. Cuando vemos a Jesús machacado por el sufrimiento y sometido a la injusticia por la maldad de los hombres, ¿podemos pensar que eso lo «manda» Dios? ¿Cómo, si «pudiera», no iba el Padre bueno a evitar la horrible tragedia del «Hijo bienamado»? El que pudieran excogitarse teorías para anular tal evidencia indica el enorme poder de los prejuicios en juego; el que ciertas expresiones del Nuevo Testamento que parecen insinuar lo contrario se convirtieran en principio interpretativo, anulando la fuerza de la corriente central de toda la revelación, muestra cuán difícil resulta mantenerse fieles a la intuición de Dios como amor. Pero la monstruosidad de ciertas teorías a que conduce esa postura -Dios exigiendo la sangre de Jesús como precio de su perdón- demuestra la deformación radical del proceso.

REDENCIÓN/ANSELMO: El daño que en este sentido hizo la teoría de San Anselmo 34 -necesidad de la muerte de Jesucristo para reparar el honor de Dios- resulta incalculable, aun teniendo en cuenta sus atenuantes en el contexto de la concepción medieval del honor. Por eso mismo resultan increíbles ciertas afirmaciones que, partiendo de Lutero, perviven en grandes teólogos protestantes actuales (y de un modo menos crudo, pero asimismo inaceptable, en algún católico como von Balthasar): que en la cruz es el propio Padre quien está descargando su ira contra Jesús, el cual sufre así el castigo a nosotros destinado, convirtiendo de ese modo en asunto «entre Dios y Dios»³⁵ lo que es claramente un asunto entre Jesús, unido a Dios, y las fuerzas del mal.

Si no conociéramos la intención de fondo que anima estas teorías -mostrar la gratuidad absoluta de la gracia y la horrible gravedad del pecado-, habría que acusarlas de blasfemas. En la cruz, Dios no está contra Jesús - ¿cómo iba a estar el Santo contra el Inocente, el Padre amado contra el Hijo querido y obediente?-, sino que está a su lado, apoyándolo y sufriendo con El, dándole la razón a su inocencia contra los que en su nombre - «¡ha blasfemado!»: Mt 26,65- se hacen instrumento del mal. Cuando lo resucita de entre los muertos y lo llena de su gloria, no proclama otra cosa, pues lo que hace es reivindicarlo, ante toda la historia, frente a cualquier posible equívoco.

4. J/MUERTE-CAUSA: Con razón, el cristianismo ha visto siempre en la dialéctica cruz-resurrección la clave decisiva de su propia experiencia. La cruz evidencia el carácter forzoso e inevitable del mal en la historia. Si Jesús quería permanecer fiel a su conciencia y a su mensaje, tenía que afrontar las consecuencias: la violencia maligna de los que se levantaban contra El y contra Dios. Jesús no muere por su gusto, sino que afronta - ¡angustiado! (cfr. Mc 14,33 = Mt 26,37- el que lo maten, porque no tiene otra alternativa si no quiere negarse a sí mismo y su misión (el caso de Oscar Romero es una entre tantas -¡también de no creyentes!- ilustraciones recientes de lo mismo). Por su parte, el Padre no quería que le matasen a su Hijo, pero no podía evitarlo sin anular la libertad de la historia y, en definitiva, la consistencia misma de la creación.

Sin embargo, en ese carácter forzoso del mal se va a manifestar el otro polo de la dialéctica: la resurrección, la cual no niega la cruz ni suprime su presencia en la historia, sino que la incluye en un horizonte más amplio que la relativiza, quiebra su fuerza y la vence, en definitiva. La resurrección introduce un dato fundamental: lo que se ve de inmediato, las relaciones de fuerza que se imponen en la historia controlable por el hombre, ni lo es todo ni es lo último y más importante. Jesús, derrotado sin remedio en la visibilidad histórica, confió a pesar de todo, porque sabe que en un contexto más amplio -en el único contexto definitivamente verdadero- la derrota no es cierta. Es real, porque él quería seguir ayudando y predicando a la gente; pero no es total, porque sabe que el destino último, tanto de El como de la humanidad, está en las manos del Padre. Y en ese destino Jesús tiene la razón.

La resurrección demuestra que ni el sentido ni la realidad de su vida pudieron ser destruidos. Todo lo contrario: quedaron definitivamente afirmados e infinitamente potenciados: en El -resucitado en la gloria, en la fuerza y en la felicidad de Dios- se cumple el proyecto creador de plenitud y felicidad para el hombre. Más aún: en la misma historia empírica, su acción sigue actuando en contra del mal y en favor del hombre: en el impacto sobre los mismos que lo habían derrotado, en la memoria de sus discípulos y en el movimiento que en ella se apoya y de ella se alimenta; memoria que es presencia activa desde Dios, misteriosa pero real (eso querían enseñarnos las apariciones del Resucitado y su promesa de estar siempre con nosotros; eso presuponemos cada vez que en la oración o en la praxis del amor vivimos desde El nuestra vida [recuérdese a Pablo: «es Cristo quien vive en mí»: Gal 2,20]). Por eso la resurrección le da la vuelta a todo el problema del mal, que ahora queda, paradójicamente, iluminado como misterio máximo del amor y de la fuerza salvadora de Dios. Intentemos verlo como final de nuestra reflexión.

6. La inversión radical de las perspectivas

a) El mal como lugar de la revelación suprema del amor

1. Si hasta aquí hemos tratado de acoger en todo su rigor la seria dureza de la dificultad, ahora llega el momento de abrimos cordialmente a la gloria de la respuesta. Porque, en verdad, desde la nueva visión global

que la resurrección hace posible, lo que antes era objeción o, por lo menos, interrogante angustiado frente a Dios se convierte ahora en revelación del amor y en admiración ante su grandeza insondable. Claro que ello únicamente es posible si de algún modo se accede a la experiencia viva de ese amor y de su promesa. Algo que va en la dirección de lo que San Pablo quiere expresar cuando afirma: «...pues pienso que no hay comparación entre los padecimientos de la vida presente y la gloria venidera que se va a revelar en nosotros» (Rm 8,18). Cuando esto se vive en la experiencia, el desequilibrio es tan grande que hasta se puede exclamar: «¡Más aún: nos gloriamos incluso en las tribulaciones!» (Rm 5,3), pues son signos de la «esperanza que no falta» (Rm 5,5). Contra esto nada puede la misma dureza de la vida: «Los sufrimientos pasajeros y leves nos preparan una gloria eterna, por encima de toda medida» (2 Cor 4,17). Y es que el mal, con toda su real y dura oscuridad, queda envuelto y vencido en la confianza de una luz más poderosa: «¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y del conocimiento de Dios!» (Rm 11,33).

2. Pero esto es tan sólo un paso hacia una inversión más radical. Por amor, para entregarle esa plenitud al hombre, a todo hombre, crea Dios el mundo. El, que es y vive la plenitud, sabe que nada más grande puede haber; que el poder participar en ella constituye la felicidad y el gozo supremos; por eso la quiere dar, porque, pase lo que pase, nada puede anular el valor de la existencia como condición de posibilidad de dicha participación. A fin de conseguir ese bien para otros, está El dispuesto a pagar el precio que sea necesario, incluso el de asumir sobre sí la «responsabilidad» de crear un mundo que, al ser finito, comporta necesariamente la carga terrible del mal.

Un mal que afecta directamente a su creatura, pero que El com-padece como Padre: por el bien de la felicidad total, acepta con dolor de Padre el sufrimiento de la historia, que constituye el camino inevitable (renunciar a dicho sufrimiento equivaldría a «escoger» la nada, a no dar a nadie su felicidad). Un mal que incluso puede comportar la frustración -libre pero real: eso es la «condenación»- de algunos que se niegan a la plenitud: por el bien de los que quieren soportar la perdición de los que se niegan. (Con verdadero dolor de Padre: por eso habría que ser muy cautos al hablar del «infierno» como algo que impone Dios³⁶, cuando sólo puede ser algo que también El sufre por respeto a la libertad de la creatura; también esto -concíbese como se conciba- es un mal que Dios «no puede» evitar).

Da cierto pudor hablar así de Dios, pero no tenemos otros recursos. Lo importante sería que lográramos situarnos en la perspectiva auténtica. No ya «pedirle cuentas» a Dios por el mal del mundo, sino asombrarnos ante la infinita generosidad de quien sufre el mal por amor al bien de las creaturas. La imagen que de algún modo podría aproximarse a esto sería la del hombre y la mujer auténticos que por amor llaman hijos a la existencia, sabiendo lo que ésta comporta: ¿les pide alguien cuentas por la enfermedad de sus hijos?; ¿no se les supone, más bien, junto a ellos, com-padeciendo con ellos, ayudándoles a superarla? Sólo el prejuicio imaginativo y anti-cristiano de un Dios que «no quiere» -porque «podría» hacer el círculo-cuadrado de un mundo perfecto- explica el que haya muchos que no vean aún que es eso exactamente lo que la mejor tradición bíblica está queriendo decirnos de Dios: «¿Puede una madre olvidarse de su hijo (...)? Pues aunque ella se olvide, yo no me olvidaré de ti» (Is 49,15).

3. Desde Dios, el mal únicamente resulta comprensible como «el precio del amor»³⁷, la terrible condición que el Creador tiene que soportar para que sea posible la felicidad de la creatura. Una idea que, por lo demás, no está ausente en la tradición. Con su estilo abstracto, y sin sacar todas las consecuencias, ya lo dijo Tomás de Aquino: «Dios ama más el mayor bien, y por eso prefiere la presencia de un bien mayor que la ausencia de un mal menor»³⁸. De un modo más vital lo expresa Romano Guardini:

«Con toda evidencia, lo infinito es tan importante para El que "osa" esta posibilidad. Esta es la "osadía" de Dios, la misteriosa osadía en la que sólo con supremo respeto se puede pensar; pero entonces aparece que la "seriedad" de esta osadía consiste en que el Creador "desde el primer momento" asume la responsabilidad del acontecimiento del mal a través de su creatura»³⁹.

Y von Balthasar llega a hablar de una «tragedia de Dios» a propósito de la posibilidad del fracaso de los que no se salvan. Cosa que induce en los mismos textos del Nuevo Testamento un dramatismo cada vez más trágico y sin salida: «Más trágico no sólo para el hombre, que puede perder el sentido de su existencia, su salvación, sino también para el propio Dios, que se ve forzado a juzgar allí donde quería salvar y que -en el caso extremo- debe juzgar precisamente porque quería traer el amor»⁴⁰.

Mirando ahora a la cruz de Jesús, la evidencia se hace pasmosa: ella constituye la inconfundible «marca de sangre» de esa verdad descubierta. Dios no sólo ayuda al hombre, lo empuja hacia adelante y le perdona su pecado, sino que se compromete personalmente sin reservarse nada. No se detiene siquiera ante el sufrimiento supremo: que le asesinen a su propio Hijo. «Por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación...» El mal no sólo ya no es causado -o «permitido»- por Dios, sino que es combatido por El hasta la propia sangre. Y no sólo es combatido «fuera»; es también sufrido en la propia carne para que, simultáneamente, se revele que no es maldición o castigo para quien lo padece ni es algo voluntario para Dios. Es algo que también El tiene que soportar por amor -y sólo por amor- a los hombres.

La apuesta era tan seria y la decisión del amor tan irrevocable que Dios ni siquiera dio marcha atrás ante el dilema supremo: o cortar el experimento, rompiendo la historia y anulando el mundo (a eso equivaldría el «bajar de la cruz» a Jesús), o consentir que le maten a su Hijo. San Pablo lo dice: «no escatimó a su propio Hijo» (Rm/08/32). Pero la inversión prosigue todavía: la resurrección muestra que en la derrota estaba justamente la victoria.

b) Lo definitivo: Dios quiere y puede vencer el mal

1. Porque, ahora sí, ganada la perspectiva global, podemos retomar el dilema para negarlo de raíz: Dios quiere y puede vencer el mal. El juego de la historia, en cuanto inmediato y visible, no es todo el juego. En la totalidad de lo real, el mal tiene desde siempre perdida la batalla. El hombre, todo hombre, está capacitado para luchar con él; y en esa lucha tiene asegurada la victoria. Asegurada ya aquí, en cuanto que ninguna forma posible de mal -«ni lo alto ni lo profundo»: recuérdese Rm 8,38-39, comentado en el capítulo anterior- puede romper el sentido de nuestra vida, la cual es verdaderamente una vida salvada, una «vida eterna». Y asegurada de modo definitivo y completo en lo global: mirado en la integridad de su condición, en cuanto que incluye historia y transhistoria, el hombre es un ser que, por la comunión con el Dios infinito, vence y aniquila el mal. En este sentido, Walter Kasper situó perfectamente la perspectiva teológica:

«La respuesta cristiana sólo se puede entender partiendo del centro del anuncio cristiano: la victoria de Dios en Jesucristo sobre todos los poderes y dominaciones del mal; una victoria de la verdad, la justicia y el amor, que ahora está todavía oculta, pero que escatológicamente se ha de revelar un día de modo definitivo. Esta esperanza escatológica en la liberación del mal presupone en la Escritura la convicción de que Dios es, protológicamente, señor de toda la realidad. El "Deus spes" no puede ser aducido contra el "Deus creator", como lo intenta E. Bloch»⁴¹.

También por este costado se nos abre un abismo de luz. Todo se reordena, y al «escándalo del mal» le sustituye el «milagro del bien». Ahora amanece la experiencia -porque experiencia es cuando el Evangelio entra de algún modo en la vida- de que en el orden total del ser, en la vida que se realiza desde la comunión con Dios, el mismo mal, permaneciendo inevitable, queda totalmente funcionalizado por la dinámica del bien: «Sabemos además que todo colabora para el bien de los que aman a Dios» (Rm 8,28).

No son meras palabras y, al menos en alguna dimensión de su vida, todo cristiano ha experimentado esta verdad. En cierto modo, la vida cristiana consiste en este aprendizaje: acogerlo todo, incluso lo negativo, como materia posible para el crecimiento hacia la plenitud definitiva. En los mejores se hace visible lo que para todos nosotros es también, aunque oscura, una realidad auténtica: «todo es gracia»⁴². Gracia para el cura pecador de Bernanos y gracia para la limpia inocencia de Teresa de Lisieux. Gracia, en definitiva, para cada hombre, porque para todos vale lo que, con un simbolismo que ahora tal vez podamos leer un poco mejor, había explicado magníficamente San Pablo:

«Pero de ningún modo hay comparación entre el delito y el don. Porque, si por el delito de uno murieron todos los demás, mucho más por el favor de un solo hombre, Jesucristo, la gracia y el don de Dios se desbordarán sobre todos (...) Donde abundó el pecado sobreabundó la gracia» (Rm 5,15.20).

2. Peligro de misticismo escapista o de idealismo desencarnado lo hay siempre, naturalmente. Pero no es algo fatal. Y justamente esta cumbre en la contemplación del misterio remite por sí misma a la realidad -no a la teoría- como único lugar válido y legítimo. Si Dios quiere y no puede vencer al mal y, con su gracia, nos capacita para hacerlo nosotros, no cabe otra actitud cristiana que la de luchar contra él.

Luchar en las circunstancias de la vida y en la concreción de la historia, en los problemas individuales y en las estructuras sociales, en la raíz interior del pecado y en su visibilización en las realidades, relaciones y poderes opresivos. Todo lo que se oponga a la plenitud humana, desde la falta de pan a la de libertad, desde la ausencia de esperanza a la escasez de vivienda, desde el desconocimiento del Evangelio a la falta de trabajo..., todo debe ser combatido, porque está al otro lado de Dios: contra El y contra el hombre. Si la perspectiva es la plenitud final, tal como la intuimos en la resurrección de Cristo, nada que merme al hombre, ya sea material o espiritual, cuadra con el plan de Dios.

De hecho, como ya queda indicado, Jesús no elaboró una teoría contra el mal. Luchó contra él en todas sus formas, desenmascarándolo como el anti-Dios y abriendo así nuestra esperanza. No hay otra predicación posible ni existe otro lugar de verificación para nuestra teología. Que Dios no quiere el mal lo tiene que demostrar la actitud de los cristianos. Que Dios puede vencerlo es algo que toca a nuestra praxis anticiparlo en los signos concretos de liberación.

3. Tal es, por lo demás, el destino fundamental de nuestro tiempo: «La actitud específica de la Edad Moderna ante el mal se muestra menos en su aclaración teórica que en la propuesta de medidas prácticas para su eliminación», dice A. Hügli⁴³. Por su parte, W. Oellmüller⁴⁴, buen conocedor de la «modernidad», señala que el planteamiento actual se mueve en el ámbito abierto por Kant, Marx y Freud, situándose en el terreno donde, en este libro, tratamos de descubrir el lugar radical de encuentro entre la fe y el ateísmo: el mal no es para ellos ninguna «negación de lo divino y del ser, sino la negación de lo humano por la acción culpable del propio hombre». No es casualidad el que una de las dimensiones más vivas de la teología actual se aplique a mostrar justamente que lo específico y único de la experiencia cristiana reside en la posibilidad de dar una respuesta coherente al sufrimiento de la historia. En el destino de Jesús aparece como posible lo imposible: la «solidaridad anamnésica»⁴⁵ con el sufrimiento de los derrotados y hasta con los muertos. El Dios que creó por amor le asegura a todo hombre la posibilidad de darle sentido a su vida; la seguridad de que, a pesar de todo, «el verdugo no triunfará sobre la víctima» (Horkheimer). Lo que en este aspecto están aportando -en el plano teórico- las teologías de la liberación y las diversas modalidades de la teología política y -en el plano práctico- el compromiso liberador de tantos cristianos resulta de una trascendencia incalculable para el destino de la fe en el mundo y, por lo mismo, de su servicio al hombre.

En realidad, las reflexiones deberían terminar aquí, abiertas verticalmente sobre el amor insondable de Dios y, horizontalmente, sobre el compromiso solidario contra todo cuanto oprime al hombre. Pero resta todavía una última objeción que conviene afrontar.

c) Respuesta a la última dificultad: la salvación desde la historia

1. Con toda probabilidad, en la mente de más de uno de los lectores habrá aparecido una dificultad que se agranda justamente con la grandeza misma de la perspectiva descubierta: si Dios, con amor gratuito, destina todo eso para el hombre, ¿por qué no se lo da ya desde el comienzo? Hasta ahora la respuesta ha sido: porque es imposible, dada la finitud de la creatura. Pero en este punto surge la contrarréplica: si es posible al final para la creatura finita, también tendría que serlo al comienzo.

Expresémoslo con palabras de Edward Schillebeeckx, un autor con el que coinciden ampliamente -cuando habla «en positivo»- las reflexiones anteriores. De él tomamos la sugestiva calificación de Dios como «el Anti-mal». Con Santo Tomás, él busca la raíz del mal en la finitud de la creatura: «Para Tomás no tiene sentido, desde el punto de vista filosófico, buscar en Dios una causa concreta, un principio o motivo del mal y del sufrimiento, los cuales, si bien no son una consecuencia necesaria de nuestra finitud, tienen en ésta la fuente principal de su posibilidad». Sin embargo, cuando llega a la encrucijada decisiva, abandona el hilo de este discurso (ya de por sí cauto y hasta ambiguo en su formulación) y argumenta así:

«La finitud no implica, por sí misma, sufrimiento y muerte. Si así fuese, la fe en una vida superior y supraterránea -que no deja de ser una vida de seres finitos- sería una contradicción intrínseca. Las creaturas nunca serían Dios»⁴⁶. Objeción formidable, sin duda, que además el autor ni siquiera discute, dándola por evidente. Y lo es, desde luego, en una evidencia abstracta y de puro principio. Pero algo falta en esa evidencia: falta justamente la mediación de la historia.

Que en la creatura se da la posibilidad absoluta de ser plena y feliz, resulta innegable (en eso nos apoyamos nosotros para afirmar que, a pesar de todo, el mundo vale la pena y que Dios creó por amor). Pero que esa posibilidad sea actualizable en cualquier momento, eso ya no se sigue sin más. Lo que va a ser actualizable al final no siempre puede serlo al principio. ¡Que sea posible en absoluto para el hombre comer carne no implica que pueda comerla ya un niño de pecho! Que la salvación plena sea posible al final, en la transhistoria, no quiere decir que lo sea ya en la historia.

También esto es evidente. Y hacemos a propósito la alusión al niño de pecho y a la carne. Se trata de un ejemplo de San Ireneo⁴⁷ (en un contexto ligeramente diferente, pero válido). Indica la necesidad del tiempo y de su «pedagogía» como factor esencial en la constitución de la libertad finita. El hombre se forja en el lento y entrañable madurar de la historia. Constituido de repente, instalado sin más en la claridad de la conciencia, sería un auténtico «aparecido» para sí mismo; no se poseería a sí mismo en libre conciencia; no sería él mismo.

2. Tal vez estas ideas suenen algo abstractas e inseguras. Sin embargo, como acabamos de insinuar a propósito de Ireneo y como lo demostró históricamente Henri de Lubac⁴⁸, son ideas que siempre han sido captadas y constituyen una adquisición común: «La gran tradición, desde el comienzo de la patrística hasta Tomás y mucho más acá de él, siempre negó esto»⁴⁹ (la posibilidad de una libertad creada ya perfecta), comenta el P. de Lubac. Por un lado, «semejante perfección sería una perfección padecida, impuesta [subie]»; por otro, «la creación, incluso de un ángel intemporal, en el estado de una visión sobrenatural de Dios, que implica la libertad, es intrínsecamente contradictoria»⁵⁰.

Difícil, acaso; pero todos podemos sospecharlo cuando se nos entreabre algo de la auténtica constitución de la conciencia finita: un hombre que apareciese de pronto ya adulto, totalmente lúcido y feliz, sería una quimera, un absurdo. De nuevo, un «circulo-cuadrado». Algo que coincide con la otra intuición fundamental: si Dios, que se mostró como amor sin reserva ni medida, no lo hizo, es porque no era posible.

Tal constatación no hace imposible la salvación. Resalta, sí, la maravilla incomprensible de su misterio: cómo, conservando la propia identidad -y, por lo mismo, la finitud y la distinción respecto de Dios-, puede el hombre sentirse plenamente realizado y feliz, más allá de todo mal. Pero intuimos la posibilidad. El misterio de la comunión personal, cuyas realizaciones más puras nos asombran ya en esta vida, entreabre la puerta. El poder maravilloso y paradójico del amor, que tanto fascinó a Hegel desde su juventud, permite entrever que la comunión con Dios hace posible esa última realización del hombre:

«Porque el amor es una distinción de dos que, sin embargo, no son en definitiva distintos entre sí. El sentimiento y la conciencia de esta identidad es el amor, ese "estar fuera de mí": tengo mi autoconciencia no en mí, sino en otro; pero este otro (...), en cuanto que también él está fuera de sí, tiene su autoconciencia únicamente en mí, y ambos somos únicamente esta conciencia del estar fuera de sí y de la propia identidad»⁵¹. No cometen ninguna arbitrariedad los teólogos que, a este propósito, hablan de una especie de «infinitezación» del hombre, la cual, sin embargo, no suprime la identidad, porque el don de Dios se inserta en el esfuerzo de la historia. Al revés de lo que sucede en la hipótesis de una creación en estado perfecto, lo que aquí se da es una potenciación de la propia «mismidad», de aquello que se escogió libremente ser. No hay, por tanto, alienación, sino implementación de lo que queremos ser, de la plenitud adivinada y deseada por nuestra más íntima y radical saudade ⁵².

3. No se trata, pues, de que Dios decida hacer al final lo que podía haber hecho al principio. No decreta una espera que podría evitar. Al contrario: crea para la plenitud y hace todo lo posible para que ésta llegue, sin alienar al hombre. Por eso «apresura los tiempos», presiona con su gracia, lucha contra el mal. Pero

respetando siempre la legalidad y la maduración de nuestra historia, para que, cuando llegue el final, seamos nosotros los que entremos en la realización plena de su comunión.

Esa comunión nos la tiene destinada ya desde el principio -tal es el significado profundo del símbolo del paraíso-, pero ha de atravesar necesariamente el espesor y el combate de la historia, realizándose en la negatividad del sufrimiento y aguantando los embates del mal. Todo eso no es su «voluntad», sino la necesidad de la finitud: la condición de posibilidad de nuestra existencia, porque sólo si existimos puede El regalarnos su felicidad. Su amor nos lo asegura como plenitud en el éxito final y nos acompaña en la vida, codo a codo con nosotros, en la lucha contra el mal.

El día en que, ante el sufrimiento de la enfermedad o la dureza de la vida, nuestra sensibilidad espontánea no reaccione diciendo: «Señor, ¿por qué me mandas esto?, ¿qué pecado cometí?, ¿por qué no lo remedias?...», sino más bien: «Señor, sé que esto te duele como a mi y más que a mi; sé que Tú me acompañas y me apoyas, aunque no te sienta...», ese día el Dios de Jesús recuperará para nosotros su verdadero rostro: el del Anti-mal que nos sostiene y acompaña con su amor. Entonces podremos anunciar a los demás la «buena noticia» de un Dios que no sólo no aliena, sino que «con-siste» en potenciar, liberar y salvar. Entonces nuestra praxis, en el seguimiento de Jesús, cobrará su sentido en el servicio a los demás en la lucha contra el mal: en el vaso de agua individual y en el compromiso por el pan, la libertad y la justicia para todos.

A lo mejor ese día comprenderemos también una de las mejores definiciones que se han dado de Dios: The great companion -the fellow sufferer who understands⁵³, «el gran compañero, el que sufre con nosotros y nos comprende».

1. G. Büchner, citado por H. KÜNG, *Ser cristiano*, Madrid 1977, p. 547.
2. M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*. Paris 1942, p. 271.
3. Cfr. Epicurus. ed. por O. Gigon, Zurich 1949. p. 80; LACTANCIO, *De ira Dei*. 13 (PL 7,121).
4. B. ALTANER, *Patrología*. Madrid 1962. p. 423.
5. J. NABERT, *Le problème du mal*, Paris 1966.
6. P.L. BERGER, *Pirámides de sacrificio. Ética política y cambio social*. Santander 1979.
7. Cfr. principalmente K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik III/3*, pp. 327-422.
8. J. HICK, *Evil and the God of Love* (rev. ed.), New York 1978, p. 135; cfr. pp. 126-144.
9. S. AGUSTIN, *De Gen. ad Litt., imperfectus liber 1, 3*; cfr. *De vera rel.*, XII, 23; XX, 39, p. 18.
10. Citado por J.P. JOSSUA, *Discours chretiens et scandale du mal*, Paris
11. I. KANT, *Über das Miblingen aller philosaphischen Versuche in der Theodizee* (ed. de W. Weische- del, XI), Frankfurt a.M. 1978, p. 109
12. H. HAAG, *Vor dem Bösen ratlos? München-Zürich 1978*; p. 243 (hay traducción castellana).
13. F. DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Karamasovi*, en «Obras Completas», Madrid 1961, pp. 202-203.
14. A. CAMUS. *La peste*. Paris 1947, p. 179.
15. Esta insistencia en el esclarecimiento racional, tal como venimos señalándola nos parece indispensable. En este sentido, no podemos estar de acuerdo con la «renuncia a la razón» en nombre de la sola experiencia de la fe, como aún recientemente insinúa J.L. RUIZ DE LA PEÑA. *Teología de la creación*. Santander 1986. pp. 157-159.
16. PLATON, *Politeia* 379 c.
17. VOLTAIRE. *Dict. Phil* 2, 1589 (cit. en A. Hügli [cfr. infra, nota 43].
18. G.W. LEIBNIZ, *Théodicée I*, parr. 1.
19. W. KASPER, *Negativität und Böses* (Col. «Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft», n° 9), Freiburg i.B. 1981, p. 177 20. W. POST, «Teorías filosóficas sobre el mal»: *Concilium* 56 (1970), p. 426.
21. P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité 1: «L'homme faillible»*. Paris 1960 (hay traducción castellana: Madrid 1969).
22. *Ibid.* II: «La symbolique du mal».
23. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (ed. de H. Reichenlt), Freiburg i.B. 1972. pp. 127, 128.
24. Cfr. P. TILLICH, *The Courage to Be*, London-Glasgow 1952 (trad. cast.: *El coraje de existir*, Barcelona 1973 [3ª ed.]).
25. Cfr. referencias sobre Bayle, Voltaire, Kant y Leibniz en J. P. JOSSUA, *Op. cit.*, pp. 45, 341.
26. Th.W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Madrid 1975, p. 361.
27. *Contra Gentes* 3, 71.
28. Cfr. J. ALONSO, *En lucha con el misterio. El alma judía ante los premios y castigos y la vida ultra-terrena*. Santander 1966.
29. Cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *A revelación de Deus na realização do home*. Vigo 1985, espec. pp. 9-36.
30. F.L. LADARIA, *Antropología teológica*. Madrid-Roma 1983, p. 193.
31. Cfr. K. RAHNER «Reflexiones sobre antropología y escatología», en *Mysterium Salutis II*, Madrid 1977 (2ª ed.) pp. 341-352.
32. G.W.F. HEGEL, *Philosophie de; Religion II* (ed. Suhrkamp, 17), Frankfurt a.M. 1969, pp. 74-79.
33. Cfr. el comentario de L.A. SCHÖKEL en (L.A. Schökel - J.L. Sicre) *Job*. Comentario teológico y literario. Madrid 1983. pp. 557-558, 224.
34. Cfr. H.U. VON BALTHASAR. *Herrlichkeit II, Einsiedeln 1962*, pp. 219-236; *Theodramatik III, Einsiedeln 1980*, pp. 235-241; G. GRESHAKE. *Gottes Heil - Glück des Menschen*, Freiburg i.B. 1983, pp. 80-104.
35. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*. Salamanca 1975. p. 216.
36. Cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *Recupera -la salvación*, Vigo 1977, pp. 71-75 (trad. cast.: *Ed. Encuentro*, Madrid 1979, pp. 68-72).
37. Cfr. G. GRESHAKE, *Der Preis der Liebe*, Freiburg i.B. 1982 (2ª ed.).
38. *De Verit.* 5, a.5, ad 3.
39. R. GUARDINI, *Theologische Briefe an einen Freund*, München-Paderborn-Wien 1976, p. 10.
40. H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV, Einsiedeln 1983*, p. 173.
41. W. KASPER. *Op. cit.* en nota 19.
42. La conocida frase de Teresa de Lisieux que recoge Bernanos al final de su *Diario de un cura rural*.
43. A. HÜGLI, «Malum», en (J. Ritter K. Gründer, eds) *Historisches Wörterbuch der Philosophie V*, Basel-Stuttgart 1960, p. 686.
44. W. OELMÜLLER, «Mal», en *Conceptos Fundamentales de Filosofía II*, Barcelona 1978, pp. 493- 494.
45. Cfr. J.-B. METZ, *La fe, en la historia y en la sociedad*. Madrid 1979. pp. 92-95, 237-244.
46. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos*. Madrid 1982. pp. 711 y 818.
47. IRENEO. *Adv. Haer.* IV. 38, 1.
48. H. DE LUBAC, *Surnaturel*. Paris 1946. pp. 187-391.
49. *Ibid.* p. 189.
50. H.U. VON BALTHASAR. *Theodramatik IV* (cit.), p. 369. cfr. para todo esto *Theodramatik III/1, Einsiedeln 1976*. pp. 195-70151. G.W.F. HEGEL. *Philosophie der Religion II* (cit.). p. 222.
52. Acerca de este término, cfr. R. PIÑEIRO, *Filosofia da saudade*. Vigo 1984; A. TORRES QUEIRUGA, *Nova aproximación a unha filosofia da saudade*. Vigo 1981.
53. A.N. WHITEHEAD, *Process and Reality*. New York 1926, p. 532.

La evidencia de Dios y su alegría

En rigor, lo fundamental de lo que se pretendía decir queda ya dicho. Pero un capítulo final ofrece siempre una gran ventaja: permite aclarar aspectos que podrían haber quedado ambiguos y explicitar consecuencias no inmediatamente obvias. Algo así pretende este capítulo, y para ello va a atender justamente a los dos polos que han articulado toda la reflexión: la interrogante atea y la experiencia -actualizada, renovada y liberadora- de la fe en el Dios de Jesús. Si bien, insistiendo ante todo en lo segundo, porque es también lo que antes que nada se le pide al creyente: ofrecer fraternalmente su fe.

1. El ateísmo como posibilidad autónoma

a) El ateísmo y la responsabilidad de los cristianos

ATEISMO/CR/RBA: De todo el talante de nuestro discurso, acaso alguien haya podido sacar la impresión de un cierto optimismo ingenuo. Simplificando, cabría expresarlo como si, en el fondo, todo se redujese a la hipótesis siguiente: si los cristianos acertasen en su manera de presentar el cristianismo, prácticamente no habría ateos. Se trataría de una especie de «rousseauianismo» optimista aplicado a la religión: el hombre, naturalmente bueno, aceptaría sin más la fe si una perversa configuración social de la misma no viniera a estropear las cosas. Obviamente, no se trata de eso. Aun cuando, por un imposible histórico, la presencia del cristianismo en la cultura y en la sociedad fuese óptima, sin fallos, fisuras ni deformaciones, habría ateísmo. Esta es una posibilidad abierta a la libertad del hombre: su falibilidad radical, así como la terrible pero innegable realidad del pecado, hacen del ateísmo algo inevitable en la historia humana.

FE/HUMANIDAD-AUT: Pero vivimos en una época en la que al creyente no le toca juzgar, sino comprender. Sin negar la responsabilidad del otro -esa su grandeza y su miseria-, al creyente le corresponde, ante todo, el ofrecimiento de la propia fe como posibilidad de humanidad auténtica. Para ello, tal ofrecimiento ha de ser limpio y fraternal; es decir, por un lado, purificado de las contaminaciones o simples retrasos históricos que la deforman; y, por otro, abierto a las legítimas preguntas y a las auténticas búsquedas de aquellos a quienes se dirige. Si lo que de veras se busca es la promoción de una vida plenamente humana para el hombre, carece de sentido cualquier tipo de recriminación, y constituiría una indignidad salir a la caza de los fallos ajenos. Como queda dicho al principio, lo que precisamos es una dialéctica de lo mejor con lo mejor: de lo mejor de la búsqueda atea con lo mejor de la oferta cristiana. Únicamente así estaremos a la altura de las exigencias de nuestro tiempo y no demasiado por debajo de lo que postula la más elemental dignidad humana.

Asunto distinto es buscar con ese talante las causas objetivas del ateísmo moderno. Porque entonces -reconocida ya la propia responsabilidad- deja de sonar a acusación, para mostrarse más bien como intento de participación en la empresa común: la preservación de lo humano y su potenciación. Además, ahora cabe aportar ya los resultados de la visión obtenida mediante las reflexiones anteriores, a la vez que éstas deben ser más explícitamente confrontadas con las dificultades específicas del encuentro del hombre con Dios -también del hombre creyente.

Porque -y esto es importantísimo señalarlo- la empresa aparece así como verdaderamente común. El creyente, como hombre y hombre de su tiempo, encuentra dentro de sí las mismas barreras y los mismos condicionamientos que encuentran sus semejantes a la hora de relacionarse con Dios; justamente por eso las respuestas creyentes pueden servir de ayuda a los demás. Por su parte, el no-creyente que busca la afirmación del hombre lucha contra aquellos aspectos de la cultura reinante que amenazan con degradar lo humano, insertándose así en el mismísimo proceso real que el creyente interpreta como realización del plan de Dios. Esto hace aún más agudo el problema del ateísmo, ya enunciado al principio, y permite percatarse de lo profundas que deben de ser las causas que lo provocan. En realidad, estamos aquí ante uno de los rostros -y no el menos terrible- del problema del mal. Hay toda una serie de factores que explican el ocultamiento de Dios para el hombre. Factores cada vez más profundos, hasta alcanzar la raíz misma de la «creaturalidad». Intentemos una visión rápida.

b) El ateísmo y la cultura moderna

1. El hecho de que el ateísmo sea un fenómeno estrictamente moderno, coincidente con la eclosión de la «modernidad», hizo caer en la cuenta de que existe ahí una conexión de tipo causal: de algún modo, al menos bajo aspectos importantes, la modernidad provocó el ateísmo¹. En el capítulo 1º insistimos en la responsabilidad que les toca a las iglesias: al no tener la lucidez y el coraje de renunciar a la ya caduca visión cultural y a la organización institucional en que tenían «traducida» la fe, provocaron la confusión de ésta con su revestimiento externo; y al quedar éste superado por la nueva visión del mundo, pensaron muchos que quedaba superada también la misma fe. (Desgraciadamente, fue un presupuesto común: muchos creyentes supusieron que la fe era incompatible con la nueva cultura, y muchos hombres de la cultura pensaron que ésta era incompatible con la fe. Fe sin cultura o cultura sin fe: he ahí el trágico -y artificial- dilema).

El diagnóstico conserva intacta su validez. Pero ahora conviene completarlo en un aspecto importante.

Determinados rasgos de la nueva cultura -¡no la cultura como tal!- se mostraron como generadores activos de ateísmo, induciendo una visión del hombre y de sus relaciones con sus semejantes y con la naturaleza que tendía a dificultar el acceso a lo profundo, a la transcendencia y, en última instancia, a Dios. Martin Heidegger²

habló de que la civilización tecnológica provocó -y sigue provocando- un ocultamiento del Ser. Y Max Weber³, con una terminología que acaso nos resulte más inmediatamente utilizable, habló de un «desencantamiento» del mundo que tiende a reducir la realidad a su aspecto manipulable, eliminando lo profundo y misterioso. Concretando más, cabe hablar de un doble desencantamiento como característico de la sociedad moderna: el de la naturaleza, que se traduce en la producción económico-industrial, con su afán de explotación, sus costes ecológicos y el predominio de la razón instrumental, y el de la sociedad, que se traduce en el Estado burocrático-administrativo, con su objetivación de las relaciones personales, reducidas a lo abstracto, clasificatorio y legalista.

En estas circunstancias se crea una atmósfera espiritual que, de un modo casi inevitable, corta el acceso del hombre a Dios: desde la pérdida de evidencia de lo divino, pasando por un tipo de pensamiento positivista e instrumental que «ciega» para captarlo, hasta el ateísmo explícito y confeso, hay toda una gama de posturas que encuentran aquí su explicación. Por la vía de la impregnación ambiental, tiene además una enorme fuerza expansiva, alcanzando en alguna medida a todas las capas de la población. Como bien observa un autor norteamericano, «esta visión del mundo representada por unos pocos intelectuales es, sin embargo, el fondo inconsciente de la vida moderna»⁴. Sin necesidad de profesar ningún tipo de determinismo social, resulta innegable que la conciencia individual está siempre profunda y eficazmente condicionada por su entorno comunitario. 2. Pero, constatado lo anterior, se impone una importantísima precisión, so pena de exponerse a caer en una trampa mortal. Como hemos advertido líneas arriba, no se trata en todo esto de la cultura en sí, sino de determinados rasgos de la misma que ni la totalizan ni representan lo mejor de su aportación. La prueba está en que es dentro de la propia cultura donde se levantan las críticas más radicales a la misma, justamente porque se descubre que esos rasgos amenazan con la destrucción del hombre y de la naturaleza. Los análisis de la «dialéctica de la Ilustración»⁵ (poniendo al descubierto sus riesgos y perversiones), la crítica social, la superación del positivismo científico, los movimientos ecologistas y pacifistas... muestran una reacción autocrítica que, sin negar -fuera de algunos casos extremos- la cultura, buscan abrirla a favor de una más justa autenticidad humana.

Por eso puede convertirse en una trampa mortal el hablar, como de algo obvio, de contraposición entre una «cultura de la fe» y una «cultura de la increencia»⁶. A un cierto nivel superficial -tanto en la fe como en la increencia-, eso puede tener una cierta fundamentación: desconocimientos, descalificaciones, acaparamientos partidistas de la intención liberadora... Pero más profundo que todo eso está la cultura del hombre: esa búsqueda constante y esforzada de su elevación. Búsqueda que cada cual realiza a su manera y que no admite otras credenciales que no sean las de la lucidez, el acierto y la generosidad. Toda pretensión de acaparamiento, sea desde la «progresía» social o desde la pureza de la fe, resulta absolutamente injusta y, sobre todo, perjudica gravemente a la causa del hombre. En la circunstancia que atraviesa España, y aun reconociendo la gravedad de muchas contradicciones concretas, deberíamos todos -por la gloria de Dios y por el bien del hombre- evitar con seriedad absoluta elevar a principio tan peligroso malentendido.

3. Quede dicho esto como descargo de conciencia ante un problema urgente y gravísimo. Ahora continuemos con el análisis.

Christian Duquoc, haciéndose eco de una intuición largamente elaborada por la teología de la liberación y por las diversas teologías políticas, hace una observación que conjuga perfectamente los dos aspectos aquí aludidos, haciéndolos avanzar en una dimensión hoy fundamental. En efecto, pone al descubierto la perversa connivencia entre la objetividad de los dinamismos socio-culturales y la subjetividad pecadora del hombre: «Quizá sería esclarecedor analizar el proceso de ateización en Occidente no a partir de la idea de dominio científico, sino a partir de la de dominación y explotación»⁷.

El teólogo francés prosigue a continuación insistiendo en la complicidad de las iglesias en el proceso. La observación está ahí y ya la hemos analizado en el capítulo 2º. Aquí, tal vez resulte preferible mantenerla en su tenor general: una configuración social basada en el desinterés por el otro y en el egoísmo de lo propio ciega la mirada para lo auténtico, clausurándola en la inmanencia asfixiante de una infinitud que se degrada en el consumo, en la «diversión» o en el poder. La negación del otro -del hermano- lleva, como tan enérgica y lúcidamente analizó E. Levinas, a la negación del Otro -de Dios-, al ateísmo.

No cabe duda de que las acusaciones que en este sentido le llegan desde el Tercer Mundo a la opulencia del primero tienen aquí sobrada justificación: la secularización y el ateísmo galopantes que reinan en éste se contraponen a la profunda aspiración religiosa y a los vivos movimientos liberadores que animan a aquél. No sólo las iglesias tienen que sacar de aquí su lección; también la soberbia del homo technicus occidentalis recibe una fuerte llamada a revisar sus esquemas de pensamiento, incluidos los que, cegándolo para lo profundo, le inducen al ateísmo.

c) El «ateísmo de la creatura»

1. Existen, por lo tanto, causas serias en la sociedad y en la cultura modernas que, prescindiendo de la «parte no pequeña» que corresponde a los creyentes (Gaudium et Spes, no 19), explican la presencia y la gravedad del fenómeno ateo. Y cabe todavía dar un paso más. Porque una mínima radicalización del asunto lleva enseguida a preguntarse por las condiciones que hacen posible el efecto de las causas. Al fin y al cabo, Dios sigue presente y actuante en esta cultura y en esta sociedad: ¿cómo es posible que los hombres no lo vean?

Con esta pregunta nos acercamos a la raíz misma del problema, a su fundamentación, digamos -¿por qué evitar la palabra?- metafísica. No sería conveniente enmarañar nuestro camino con análisis de detalle.

Tampoco es necesario para ver adónde apunta la cuestión.

De una manera elemental, basta con aludir a la dinámica esencial de los seres finitos. Porque son finitos y tienen que realizarse en el tiempo y en la historia, aparecen sometidos a dos fuerzas polares: una que tira hacia arriba, al «más ser»; y otra que tiende hacia abajo, a la pasividad de lo inerte, a la entropía de la disgregación y del «no ser». Se ve muy claro en el hombre, precisamente por ser la flecha en el proceso de avance. Hay en nosotros un dinamismo de crecimiento y apertura a lo infinito, la «acción» (Blondel), que nunca se contenta con lo ya alcanzado y busca siempre metas de nueva realización que, a su vez, se abrirán a otras. Tal es el proceso que constituye lo íntimo de la grandeza humana, pero que marca también la cota inalcanzable de su esfuerzo: «el hombre sobrepasa infinitamente al hombre», dijo admirablemente Pascal.

PEREZA/ATEISMO: Con lo cual ya se está diciendo, por otro lado, que existe una dificultad intrínseca que debe ser constantemente superada: la pereza o inercia vital, que renuncia al crecimiento; la pendiente del instinto, que renuncia al esfuerzo de la libertad y lleva a la disgregación; la inautenticidad o la mala conciencia, que, renunciando a la propia originalidad, se entrega al anonimato de lo uniforme y sin relieve. En el límite, por discutible que pueda ser la teoría, Freud lo expresó perfectamente al hablar de eros y thanatos, instinto de vida e instinto de muerte. Y Simone Weil, acaso exagerando un tanto el dualismo, lo expresó bellamente al hablar de la «pesadez y la gracia»⁸.

2. En un apretado y fino análisis que se acerca más directamente a nuestra búsqueda, B. Welte mostr⁹ cómo de esa tensión nacen las posibilidades fundamentales de realización de la existencia (también la atea). El hombre puede afrontar el esfuerzo de la diferencia abriéndose al Absoluto y reconociendo en él -en la confianza y en la aceptación- la posibilidad de su realización máxima. Pero puede también evitar la diferencia: o bien, concentrándose en las positivities inmanentes, intenta apagar en el cambio siempre renovado de los objetos su sed de Absoluto, o bien, limitándose conscientemente -en la resignación o la rebeldía- a la finitud, acepta la nada como meta de su ser y de su destino.

El ateísmo se muestra, de este modo, como salida que desde la experiencia de la fe, aparece como un corte fatal en la entraña misma del ser, pero que en sí mismo posee fuertes agarraderos en la estructura ontológica del hombre.

Emmanuel Levinas¹⁰ llega incluso a hablar de un «ateísmo de la creatura» por el mero hecho de ser: en cuanto distinta de Dios -ésta es la maravilla de la creación-, tiende a afirmarse en sí misma, a asegurar su consistencia. Cosa legítima, pero que puede tomar el mal camino de hacerlo clausurándose en la pura inmanencia o, peor todavía, rebelándose contra el Creador (¿no han visto siempre aquí las diversas tradiciones religiosas, de uno u otro modo, la esencia del pecado?).

3. A poco que se asome uno al abismo que aquí se abre, enseguida se da cuenta de que la consideración apunta a un extremo insuperable. Estamos ante una consecuencia inevitable de la finitud, ante un nuevo rostro del precio que la creatura tiene que pagar para que sea posible su plena realización y su personal felicidad. En una palabra, nos enfrentamos, por otro camino, a la dialéctica del mal.

Pero ahora contamos ya con la comprensión -conquistada a la luz conjunta de la razón y de la fe- del sentido fundamental de su dinamismo. Por eso cabe esperar que también aquí pueda producirse la paradójica inversión que en la negatividad del mal hace brillar, a pesar de todo, la positividad infinita del amor que lo com-padece y supera. En la oscuridad de lo divino causada por la finitud del mundo es posible, por fin, divisar la presencia amorosa del Dios que insistentemente nos está llamando desde todas las esquinas de lo real, en un intento continuado -en eso consiste la historia de la salvación- de hacernos oír su voz y lograr que «su rostro brille sobre nosotros».

Intentemos demostrarlo brevemente.

2. Del «silencio» de Dios a su «evidencia»

a) El equivoco del «silencio» de Dios

Tal vez nada resulte más clarificador que empezar por un concepto muy extendido y de larga tradición: el del «silencio de Dios». Clarificador, porque expresa al mismo tiempo la dificultad real y el equivoco que hace a ésta inasimilable.

1. Dificultad real, en efecto. Desde siempre ha constituido el gran enigma. En la propia Biblia, los creyentes sienten duramente el peso del silencio divino: no como negación de la existencia (pues, como dijimos, lo sagrado era en la antigüedad algo obvio), pero sí como sensación de abandono e indiferencia. Abandono íntimo: «no seas sordo a mi voz, que, si tú callas, seré uno más de los que bajan a la fosa» (Sal 28,1). Desamparo frente a la negación: «no estés callado, en silencio y quieto, Señor; mira que tus enemigos se agitan, y los que te odian levantan la cabeza» (Sal 83,2-3; cfr. Sal 53,22; 39,13; 109,1; Hab 1,13; Is 64,11). En nuestro tiempo, una obra de tanta resonancia en el público y tan fina a la hora de captar la atmósfera cultural como es la de Charles Moeller, Literatura del siglo XX y cristianismo¹¹, abre el primer tomo justamente con este título: «El silencio de Dios». Con muy significativo acierto, incluye como protagonistas tanto a creyentes como a no-creyentes, porque, si distinta es la respuesta, común es el problema.

Y no hace falta acudir a testimonios externos: de uno u otro modo, en la vida de cada uno de nosotros -en la certeza de la presencia y en la esperanza del encuentro o en la angustia de la ausencia y en el temor del desamparo- deja sentir inevitablemente su peso. La dificultad es real.

2. Pero al mismo tiempo encierra un equívoco. Exactamente el mismo equívoco que encontramos al estudiar el mal: se da por supuesto que Dios calla. Que calla voluntariamente, cuando podía hablar mostrándose con claridad y haciéndolo todo más fácil y sencillo.

Después de las reflexiones del capítulo precedente no resulta demasiado difícil comprender que no es así; que, más bien, es exactamente lo contrario. No se trata del silencio de Dios, sino de la incapacidad de la creatura para escucharlo. Basta con pensar un poco para intuir que no podría ser de otra manera.

Oír, ver, percibir, conocer... son operaciones que suponen una reciprocidad en el ser y en el actuar. Captamos el color de una cosa y escuchamos la voz de una persona porque participamos del mismo engranaje físico, nos movemos en el mismo juego de fuerzas y estamos con ellos en un interflujo continuo que constituye la normalidad de nuestro ser: la luz reflejada en el paisaje o la onda sonora que viene del interlocutor nos encuentran en nuestro terreno y suscitan en nosotros una respuesta connatural. Pero con Dios no sucede (no puede suceder) lo mismo. La «diferencia ontológica» enuncia en terminología técnica lo que, a su manera, es de evidencia común: entre lo Absoluto y lo relativo, entre lo Infinito y lo finito, entre el Creador y la creatura, hay una distancia insalvable, una heterogeneidad radical, una disimilitud abismal. Falta el «enganche» natural, y todos los caminos parecen cortados. En esas circunstancias, ¿qué puede captar el hombre?; ¿cómo podría contener en su concha de niño el océano de la comunicación divina?

Un sencillo experimento a contrario puede aclarar esto. Imaginemos que Dios decide manifestarse de un modo totalmente claro e inequívoco a los hombres. ¿Cómo lo hará, si El es por esencia el Invisible? Tendrá que mostrarse de alguna forma concreta, la cual, por lo mismo, ya no sería El, porque su Ser supera toda forma y está más allá de toda figura. La máxima evidencia se tornaría así, automáticamente, en el máximo engaño.

Leszek Kolakowski, que se plantea algo parecido, concluye con profunda sobriedad filosófica:

«¿Qué hará? ¿Qué clase de milagros extraordinarios tendrá que realizar para que nadie en su sano juicio deje de percibir Su mano? Es fácil darse cuenta de que no podría hacer nada de esa clase. (...) Así pues, Dios está incapacitado para crear una evidencia empírica de su existencia que parezca irrefutable o siquiera sumamente plausible en términos científicos; afirmar esto no equivale en absoluto a limitar su omnipotencia...».

3. A poco que se reflexione, lo admirable no es lo difícil que resulta captar a Dios; lo maravilloso está en cómo, a pesar de ello, puede haber alguna comunicación; cómo, salvando el abismo de la diferencia infinita, logra Dios hacerse presente en la vida y en la historia del hombre. Tal es la maravilla y el misterio de la revelación. Los propios escolásticos, a pesar de su confianza pre-crítica en la razón, no se atrevieron a llegar más que a esto: no se puede demostrar que la revelación sea imposible (nótese que tal proposición resulta muchísimo más modesta que la que parecería normal: se puede demostrar, al menos, que la revelación es posible). En definitiva, sólo cabe apuntar a la apertura infinita del espíritu humano para poder intuir de lejos que ahí le resulta posible a Dios la «imposibilidad» de hacerse sentir en los frágiles y oscuros límites de la creatura.

Es muy sano sentir esta desproporción y medir la distancia inconmensurable de nuestra impotencia. Porque, entonces, también aquí se nos pueden invertir las perspectivas. La oscuridad de la revelación se descubre de súbito como la distancia vencida por la generosidad del amor; y el «silencio» de Dios se desenmascara como el malentendido acerca de un Hablar que está siempre viniendo a nosotros, abriéndose camino sin descanso en la oscuridad de nuestra conciencia y esperando pacientemente la más mínima oportunidad para entrar en nuestra vida. Mírese a la historia de las religiones, y a ese sector más concreto de la misma que llamamos «historia de la salvación», y acaso empiece a presentirse el profundo y revolucionario significado de esta intuición.

Verdaderamente, cuando esta perspectiva, aunque sea por una esquina mínima, empieza a ser percepción viva en nuestro espíritu, todo se transfigura en una nueva luz. El amor brilla con toda su intensidad justamente allí donde parecía ausente; y lo que semejaba indiferencia, desinterés y hasta capricho, se revela como la generosidad irrestricta y la impaciencia exquisita de un amor que agota los recursos y «apresura los tiempos», a fin de llegar, en lo posible, a todos los hombres; y llegar del modo más rápido, profundo y liberador que la limitación histórica y el pecado de la creatura se lo permitan.

Abrigo la esperanza de que, a estas alturas, el lector sintonice de alguna manera con esta perspectiva e intuya su profunda verdad y hasta su «evidencia», una vez captada su onda. Entrar en más detalles estaría fuera de lugar, y me permito remitir a otra obra¹³ donde intento mostrar todo esto más pormenorizadamente. En lo que sigue, se trata únicamente de explicitar lo fundamental de la nueva perspectiva en vistas a convertirla en base de una «nueva» actitud en nuestra relación con Dios. De algún modo, prolonga en clave más contemplativa lo que el precedente capítulo sobre el mal intentaba en un terreno más práctico.

b) La «evidencia» de Dios

El título de este apartado -«La evidencia de Dios»- constituye una fórmula excelente para expresar, en la provocación de una paradoja cordial, el sesgo decisivo de la nueva perspectiva. Justamente porque Dios no puede ser visible en nada, puede de algún modo hacerse visible en todo. Por carecer de forma y figura, no puede ser representado por nada concreto; pero por eso mismo es capaz de mostrarse en cada ser. Un

resultado sorprendente que sólo extrañará a quien no posea el sentido del carácter sintetizador de contrarios - coincidentia oppositorum- de todo lo verdaderamente alto y profundo.

1. Con todo, sería mal camino el de adentrarse en este tipo de consideraciones. Mejor será recurrir a evidencias más accesibles.

La primera está a la mano: por difícil y rebuscado que todo esto pueda parecer, de hecho y desde siempre la humanidad ha descubierto a Dios en el mundo real. Desde que hay hombres, hay religión, porque en el mundo se hace espontáneamente visible la presencia de lo divino. Algo que -no sin romper concepciones apriorísticas y prejuicios evolucionistas- se demostró válido incluso para los hombres más primitivos, según evidenció, como ya hemos dicho, la Escuela de Viena. Algo que sigue siendo válido para todos los hombres religiosos que en el mundo son -somos- hoy. Y algo que incluso, contra todo pronóstico, se deja sentir en el seno mismo de la racionalidad técnica y de la burocracia moderna: eso significan -al menos, entre otras cosas, significan también eso- los movimientos de «reencantamiento» del mundo, el pulular de religiones, para-religiones y supersticiones. (Lo que de aberrante pueda haber en determinadas manifestaciones, seguramente no es otra cosa que la «venganza de lo reprimido»: impedida por la chata racionalidad ambiental la salida espontánea de la percepción de lo divino, entra por la ventana de lo irracional o por la negatividad de la protesta).

2. La fenomenología de las religiones no permite ya las descalificaciones simplistas y etnocéntricas de «primitivismo» o de «falta de lógica», porque el análisis de las hierofanias muestra la finura y la profunda coherencia de este tipo de percepciones. Mircea Eliade, por ejemplo, hablando de la percepción de lo sagrado en la contemplación del cielo, observa certeramente:

«Esa contemplación equivale a una revelación. El cielo se revela tal como es en realidad: infinito y trascendente; la bóveda celeste es "lo otro" por excelencia, frente a lo poco que el hombre y su espacio vital representan. Diríamos que el simbolismo de su trascendencia se deduce de la simple consideración de su altura infinita. "El altísimo" se convierte con toda naturalidad en un atributo de la divinidad»¹⁴.

Por su parte, Romano Guardini escribió un libro que constituye todo un programa: Los sentidos y el conocimiento religioso. Con la claridad y limpieza que le caracterizan, intenta demostrar algo tan sencillo como sorprendente: que podemos «ver» a Dios con nuestros ojos, percibirlo con nuestros sentidos. Parte Guardini del carácter expresivo y simbólico de toda la realidad: «vemos» la figura armónica en un cristal, la vida en un animal, el carácter en el rostro de un hombre... No se trata de raciocinio, sino de captación directa de la expresividad de las cosas. Por eso podemos también ver a Dios en la expresividad del mundo, porque, cuando miramos a éste en la justa perspectiva, su condición de creatura se trasluce inmediatamente en todo su modo de ser: la creatura es, pues, como un rostro de Dios, la expresividad de su presencia. Veámoslo en palabras del autor: «¿Es el carácter de creatura algo que yo tengo que añadir consecutivamente a las cosas o es un carácter, una forma de existir, que se manifiesta por sí misma en medio de todas las demás determinaciones? ¿No ocurre que yo veo sencillamente que las cosas, en su conjunto, no pueden existir por sí mismas -de igual modo que tampoco el instrumento puede basarse en sí mismo-? ¿Que yo creo que están creadas? Pero, si veo su condición de creadas, -¿no veo también, justamente por ello, su relación con el Creador? ¿No se expresa inmediatamente esta relación en lo creado por El?»¹⁵.

No sorprende el que Teilhard de Chardin, con su agudeza y sensibilidad para lo infinito, insistiera también en este punto. El hombre vive en el «medio divino». Únicamente precisa abrir los ojos:

«No intentaré hacer Metafísica ni Apologética. Con los que me quieran seguir, volveré al Agora. Y allí, todos juntos, oiremos a San Pablo decirle a la gente del Areópago: "Dios, que hizo al Hombre para que éste lo encuentre -Dios, a quien intentamos aprehender a base de buscarlo a tientas en nuestras vidas-, este Dios se encuentra tan extendido y tan tangible como una atmósfera que nos bañase. Por todas partes nos envuelve a nosotros, como al propio mundo. ¿Qué os falta, pues, para que lo podáis abrazar? Tan sólo una cosa: verlo"»¹⁶.

Por eso acude Teilhard al concepto de diafanía: no ya el aparecer -«epifanía»- de Dios en el universo, sino su transparencia en él, en todas y cada una de las cosas¹⁷.

3. No es cuestión de ampliar con nuevos matices estas consideraciones, que únicamente pretenden situar el problema. Aludamos, para terminar, al hecho de que, cuando la vida religiosa culmina en la experiencia mística, la visibilidad de Dios se hace central.

En la mística oriental resulta evidente: romper la ceguera -la avidya- y llegar a la «iluminación» -bodhi-, en la que por fin se abren los ojos para ver lo Real a través de la apariencia -maia-: tal es la estructura básica sobre la que todo descansa. En la mística cristiana nos resulta aún más accesible. Sobre todo en los últimos estadios de los grandes místicos, la claridad de Dios inunda lo real, que se hace pura y transparente referencia. Basta leer el Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz: todo habla ya de Dios:

«Mi amado, las montañas,
los valles solitarios, nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos,

la noche sosegada
en par de los levantes de la aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora...» (Cántico, 14-15).

Conviene dejarse llevar por el ritmo del verso y de su evocación, acercarse después al comentario en prosa y presentir de lejos lo que aquí se anuncia. Algo que incluso supera la simple mostración de Dios, para mostrarse como identidad misteriosa: «Y así, no se ha de entender que lo que aquí se dice que siente el alma, es como ver las cosas en la luz o las creaturas en Dios, sino que en aquella posesión siente serle todas las cosas en Dios». Afirmación que remachará bellamente al remate de los breves comentarios de los dos primeros versos: «Estas montañas es mi Amado para mi» (repetiendo luego lo mismo acerca de los valles)¹⁸.

Teniendo en cuenta que la experiencia mística no es lo raro y ajeno, sino lo íntimo y central a que se orienta toda la vida cristiana -como se orienta, más profundamente aún, a la visión plena de la gloria-, en esa maravilla se hace patente lo que todos vivenciamos de algún modo. El místico no revela sólo nuestra posibilidad, sino el fondo de nuestra misma experiencia.

Claro que todo esto no resulta accesible a la superficialidad banal del «dilettantismo» religioso. Postula la atención a lo profundo y la seriedad del compromiso íntimo. Exige la atención y el cultivo, la oración y el cuidado de la sensibilidad. En expresión preciosa, Teilhard indica que es necesaria la «educación de los ojos»¹⁹. Con lo cual la consideración se abre por sí misma sobre un riquísimo panorama.

Pero ese panorama debe quedar entregado a la disposición del lector, a su intimidad. Aquí habrá que tomar otro camino más objetivo, pero también más interesante: el significado actual de las «pruebas» de la existencia de Dios.

3. Probar hoy la existencia de Dios

a) «Mostración» frente a «demostración»

Ya se comprende que la nueva perspectiva pide ser traducida en un planteamiento igualmente renovado. Algo que, de hecho, ya se está dando en el pensamiento religioso actual, pero que acaso no suceda de un modo suficientemente consciente y reflejo. Con lo cual pierde gran parte de su eficacia y no contribuye como debería a la tan deseable y necesaria claridad en un punto verdaderamente vital para nuestra época.

1. D/EXISTENCIA/PRUEBAS: De ordinario, cuando se habla de «pruebas» de la existencia de Dios, se parte de un esquema espontáneo: nosotros aquí; Dios allá; y las pruebas, medio o camino para llegar a El. No resulta difícil ver que así nunca se llegará: lo finito nunca alcanzará lo Infinito; ninguna escalera puede salvar tal distancia. A partir de Kant²⁰, esta imposibilidad se hizo prácticamente postulado común del pensamiento moderno y, mientras persista aquel esquema, será muy difícil que dicho postulado pueda ser desmentido. Por fortuna, el esquema es falso, porque sugiere justamente lo contrario de la situación real. No tenemos por qué llegar a Dios, por la sencilla razón de que El ya está siempre con nosotros. No se trata de poner un medio, sino de suprimir un obstáculo. La distancia no existe, porque Dios está sustentando nuestro ser desde la misma raíz; está más presente a nosotros que nosotros mismos. No necesitamos ir a buscarlo, porque se nos está manifestando siempre. Tan sólo precisamos -y aquí está la clave- caer en la cuenta, abrir los ojos, percatarnos. Esa y no otra es la función de las «pruebas», que no pueden ser «demostración», sino mostración: llamada de atención, ayuda a despertar, ocasión para caer en la cuenta...

Dado que estamos en el ámbito de lo trascendente, de la referencia simbólica y de la ruptura de lo superficial, no vendrá mal el sugerente y transgresor lenguaje de la parábola. Esta, que viene de la India contada por un cristiano, expresa magníficamente lo que se intenta decir:

«"Usted perdone", le dijo un pez a otro, "es usted más viejo y con mas experiencia que yo, y probablemente podrá usted ayudarme. Dígame: ¿dónde puedo encontrar eso que llaman Océano? He estado buscándolo por todas partes, sin resultado". "El Océano", respondió el viejo pez, "es donde estás ahora mismo". "¿Esto? Pero si esto no es más que agua... Lo que yo busco es el Océano", replicó el joven pez, totalmente decepcionado, mientras se marchaba nadando a buscar en otra parte»²⁴.

Muchos sabios discursos acerca de la existencia de Dios no son sino «nadar en otra parte». Por eso no llegan nunca, y las discusiones no tienen término. Aunque sea de un modo muy vulgar para lo elevado del tema, se diría que buscan las gafas que llevan puestas, y precisamente por eso no las pueden encontrar.

2. ¿Se debe concluir, entonces, que las pruebas y los argumentos no sirven para nada? No; de lo que se trata es de una inversión radical del proceso: en lugar de salir a buscar a Dios, caer en la cuenta de que ya está dentro. San Agustín lo dijo hace ya siglos: «no vayas fuera: la Verdad habita en tu interior». Y de un modo más pragmático, conscientemente secular, Peter L. Berger habla de que hoy sólo resulta significativa una «fe inductiva» que trate de descubrir en la realidad cotidiana «señales de la transcendencia». Y por éstas entiende «fenómenos que se encuentran dentro del dominio de nuestra realidad "natural", pero que apuntan más allá de esa realidad»²². Expresado con las palabras del título de la obra, conviene escuchar el «rumor de ángeles» que desde todos los rincones de la realidad -también de nuestra realidad técnica, burocrática y secular- está anunciando la presencia de Dios.

Ese rumor no es igual de claro ni de intenso en todas partes, ni habla la misma lengua en todas las circunstancias. Berger, por ejemplo, se concentra en los «gestos prototípicos» que expresan aspectos esenciales del ser humano. A través de ellos se trasluce para nosotros la transcendencia. Y señala él cinco fundamentales: la propensión al orden como último «estar-bien» de la realidad y que hace ésta habitable; el juego como intuición gozosa de la eternidad en el tiempo; la esperanza como coraje de afirmar el futuro a pesar de todo; la condena como rechazo absoluto del mal monstruoso y humanamente irremediable; y el humor como capacidad de relativizarlo todo, incluso la tragedia²³.

Habría que leer toda la exposición, a fin de captar su capacidad sugestiva. Pero acaso sea suficiente lo dicho para intuir cuál es su dirección: la misma en la que, en definitiva, deben orientarse las llamadas «pruebas de la existencia de Dios», las cuales, de este modo, se muestran como lugares, elaborados con especial cuidado lógico, donde lo real aparece apuntando a su fundamento trascendente, gracias al modo de ser de su constitución finita. Lugares, por tanto, donde la superficie de lo real quiebra su apariencia uniforme, despertando nuestra atención para que abra los ojos y se percate de la presencia que lo sustenta. En terminología de Guardini, lugares donde la realidad es percibida como rostro de Dios que la habita.

3. Se comprende que tales lugares estén sometidos a una evolución histórica: no todo habla del mismo modo al hombre en cada época. De ahí que haya una verdadera «historia de las pruebas de la existencia de Dios»²⁴. En el mundo antiguo primaban las pruebas cosmológicas: la mutabilidad, el orden o la contingencia del cosmos llamaban la atención del hombre, haciéndole intuir en ellos la presencia del Fundamento último. En la modernidad se vuelven, sobre todo, antropológicas: es el ser mismo del hombre, con su aspiración a la inmortalidad y a la felicidad, con su apertura a lo infinito en el conocimiento y en la libertad, lo que hace de «despertador» más sensible. Hoy asumen una clara orientación histórica: la historia de la libertad humana, con su búsqueda de sentido y, sobre todo, con las verdaderas montañas de dolor irredento, agravadas por la tremenda anti-utopía de la muerte, dirige los ojos de muchos hacia un Garante último del sentido y de la esperanza, contra el absurdo y la injusticia irremediables.

A estas «pruebas» se les puede dar forma de silogismo e incluso formalizarlas con los recursos de la lógica moderna. Pero no está ahí su verdadera significación, y sí su segura debilidad. La normalización lógica constituye más bien un recurso a posteriori que tan sólo es de alguna ayuda y tiene cierta validez cuando está previamente habitado por la viva intuición de lo divino en esos plexos reales que las «pruebas» tratan luego de reducir a esquema. Pero, una vez más, debemos dejar a la reflexión del lector este camino tan brevemente iniciado. Ahora nos interesa explicitar en rápidas pinceladas otro tipo de consecuencias más inmediatas.

b) Un nuevo estilo: «mayéutica» y «blick»

La primera consecuencia se refiere a la importancia de las «pruebas»: escasa o mucha, según se mire. Escasa (y puede que nula) cuando se convierten en una discusión externa a los participantes. Ahora podemos entenderlo: así no pasan de un juego lógico que no puede llevar a Dios, justamente porque, cuando se dirigen a El, ya lo han dejado atrás. En cambio, tienen mucha importancia si responden a una inquietud real y a una búsqueda sincera. El diálogo puede servir entonces de despertador; y las «pruebas», de puntos concretos que ayuden a abrir los ojos y a caer en la cuenta.

PREDICACION/MAYEUTICA

1. Se trata de una actitud muy distinta de la que ordinariamente se adopta. Personalmente, me gusta denominarla «mayéutica»²⁵, recordando a Sócrates: la palabra que se le dice, le ayuda al otro a «dar a luz» lo que ya llevaba dentro, a caer en la cuenta de algo que, de algún modo, ya se le había anunciado en su interior. Si estoy con un compañero contemplando un paisaje y, porque él es poco sensible o nunca ha estado allí, no percibe su belleza, hago algo parecido. No lo traslado a otro lugar ni inicio un proceso deductivo: comunicándole lo que yo veo y cómo lo veo, trato de que descubra, en lo que ya está percibiendo, la belleza de las líneas o el contraste de los tonos y colores.

Con Dios no sucede de otro modo; lo que ocurre es que todo es aún más íntimo. No se trata de llevar al interlocutor a algo que está fuera o lejos de él, de convencerle de algo extraño. Dios -lo sabemos una vez que lo descubrimos- está siempre dentro de todo interlocutor, incluso de aquel que no lo ve o le niega; más aún: está siempre manifestándose, tratando de hacer sentir su amor y la fuerza de su salvación. No somos nosotros los que le llevamos al otro: es Dios quien está siempre llegando. Nuestra palabra tiene tan sólo la humilde función de hacer de «partera» -«mayéutica»-, de ayudar a que su presencia salga a la luz y que quien nos oye caiga por fin en la cuenta.

Se comprende fácilmente la transcendencia de estas consideraciones. Frente a la angustia del que quiere «llevar» a Dios a toda costa, propician la confianza básica de quien sabe que El ya está allí y que es El quien se manifiesta y tiene interés en salvar. Confianza que constituye, al mismo tiempo, llamada a la autenticidad: palabra verdaderamente mayéutica que ayude a descubrir al Dios presente, sólo podrá serlo aquella palabra que nazca de la experiencia y hunda sus raíces en la vida real. Ayudará al otro porque ya antes me ayudó a mí. No importa tanto el rigor lógico -que puede, naturalmente, tener su función- cuanto el testimonio, la vivencia que se comparte, la empatía de una palabra que trae a la luz la realidad de la presencia común. Por eso no son los lógicos, sino los santos, quienes sensibilizan el ambiente y hacen perceptible a Dios en su entorno y en su tiempo.

2. La filosofía anglosajona del lenguaje habla, a este respecto, de una categoría interesante: el blick²⁶, que indica un modo fundamental de ver la realidad, una perspectiva de fondo que condiciona la captación -o el ocultamiento- de determinados aspectos de lo real. Ante un mismo paisaje, el labrador puede «ver» la feracidad o la escasez de la tierra; el pintor, los contrastes de la belleza; el arquitecto, las posibilidades de ordenación del territorio; el constructor, la rentabilidad de una urbanización... No tienen por qué excluirse; pero sucede a menudo que una actitud capaz de intuir un aspecto sea insensible para captar otro. El pintor puede no ver absolutamente nada de la feracidad o falta de feracidad de la tierra, y el constructor acaso esté ciego para captar la belleza de la misma. Pero no por ello dejan de estar allí, de ser objetivas, esas cualidades.

FE/VER-MAS: También respecto del mundo como totalidad, el blick religioso descubre una cualidad -la presencia de Dios como Fundamento- que tal vez otros no vean. La fe en Dios no añade nada al mundo; sencillamente ve en él su dimensión de profundidad última. Walter Kasper señala con acierto al respecto: «el que cree, ve más»: «Por eso la disputa de la fe con la increencia no es una disputa en torno a un trasmundo o un supramundo, sino una disputa sobre la comprensión y la consistencia de la realidad del hombre y del mundo. La fe en Dios pretende hacer bueno el dicho "el que cree, ve más". La fe pretende mostrar en lo empíricamente perceptible algo más allá de lo empíricamente perceptible. La fe descubre la realidad como signo y como símbolo. El lenguaje figurado y metafórico de la fe hace aparecer la realidad misma como metáfora. Este "más" no se puede demostrar de un modo apodíctico; pero una serie de signos y sugerencias generan, a la luz de la opción incondicional de sentido, una certeza humana y global»²⁷.

3. La alusión final remite a un problema importante. Como tal, un blick determinado no tiene por qué ser meramente subjetivo, pero tampoco puede postular a priori la aceptación de su validez por parte de todos. Debe dar muestras de su validez, de no ser una asunción puramente arbitraria (hay gente que con toda seriedad cree ser Napoleón...). En asunto tan omniabarcante y trascendente no cabe esperar ni apodicticidad -por fuerza incluye la libertad de opción personal, como sucede con todo lo profundo: el amor o la amistad, por ejemplo- ni una demostración unidimensional.

Las «pruebas» clásicas (y las nuevas posibles) tienen su «rol», sobre todo a nivel de exigencia lógica y de rigor científico. El testimonio opera más a nivel de sensibilización y de posibilitar la opción de la libertad. En cualquier caso, la función decisiva de unos u otros recursos consiste en su fuerza «mayéutica»: ayudar a la eclosión de lo profundo, propiciar el parto de una visión integral de la realidad.

Con lo cual ya se está indicando el sentido auténtico de la fe en Dios: se admita o no se admita, se vea o no lo que ella descubre, resulta claro que lo único que busca es algo positivo. No, por tanto, una alienación del hombre, sino llevarlo al encuentro total y definitivo consigo mismo, con su mundo y con su Fundamento. Convencerá o no convencerá, pero sería injusto que el no-creyente rechazase la fe por temor a ver mermado o alienado su ser de hombre; y sería perverso que el creyente, con su modo de presentarla o de vivirla él o de imponerla a los demás, diese pie a semejante temor.

Pero es preciso abandonar ya estas reflexiones, necesarias e interesantes en sí, pero que, para nuestro propósito, podrían convertirse en una trampa empobrecedora. Las «pruebas» son, en realidad, una especie de función colateral de la fe. Lo central y decisivo está en la vivencia positiva de la riqueza que en ella se nos abre y ofrece.

4. Vivir en la presencia de Dios

a) Dios en el gozo (y en el dolor) de la vida

Lo propio de la experiencia de la fe es un dinamismo positivo que tiende a «empapar» a toda la persona. Una vez descubierta, la «evidencia» de Dios va invadiéndolo todo: se convierte en el blick radical que traspasa cada vivencia subjetiva y cada percepción objetiva. No como una luz neutra, sino como presencia viva que acompaña a toda situación concreta. «Sentimiento de presencia»²⁹, dijeron siempre los místicos; «presencia de Dios», enseñó la ascética tradicional. Recuperado en los modos de nuestra sensibilidad actual, hay aquí algo que puede enriquecer y planificar insospechadamente nuestra vida.

Dado que pertenece a lo profundo y se asienta en la dialéctica -siempre tensa para la sensibilidad espontánea- de la diferencia ontológica Dios-hombre, esa actitud precisa ser cultivada. Cuanto llevamos dicho debe ser recuperado y puesto a contribución, para no caer en tópicos baratos o en pias banalizaciones. Así, siguiendo el consejo de Teilhard, «educaremos los ojos» y entraremos en una sintonía vivificante.

Tal vez lo primero sea sacar las consecuencias del tratamiento del mal. Porque hay una deformación grave en la mentalidad ambiental cristiana, trabajada por una ascética no siempre limpiamente bíblica: la de descubrir a Dios única o preferentemente en lo negativo. Parece evidente que, si sufrimos o nos va mal o pasamos dificultades, allí está Dios; en cambio, existe una tendencia a excluirlo de la alegría y la felicidad, e incluso no raras veces aparece el miedo a que su recuerdo venga a estropearlas. Cuando, de suyo, es al revés: puesto que Dios crea al hombre para que sea pleno y feliz -y sólo para eso-, resulta evidente que se alegra con cada una de nuestras alegrías y que goza viendo nuestra felicidad. En eso reside el éxito inmediato de su creación: en que vayan bien las cosas, en que crezca sin tropiezos el dinamismo de su amor creador y salvador.

Educar para el gozo, para descubrir a Dios en lo positivo de la vida, constituye una urgencia de la pedagogía cristiana. En la alegría bien vivida, en la punta siempre abierta de nuestras plenitudes, se anuncia la Alegría definitiva, se percibe en su pureza el anticipo de la Plenitud última.

En los Hechos de los Apóstoles, para expresar el ideal de la experiencia cristiana se habla de la agallíasis (Hech 2,26.46; 16,34): la alegría escatológica, que, principalmente desde el culto, se extendía sobre los rostros y las cosas de la comunidad. Allí aparecía la «cara de redimidos» que Nietzsche echaba de menos en los cristianos.

Demasiado se ha usado la fe para reforzar miedos subconscientes, como el del «complejo de Polícrates»²⁹, tan vivo en Rosalía de Castro -«tembra a que unha inmensa dicha / neste mundo te sorprenda; / glorias aquí sobrehumanas / trã desventuras supremas»; y demasiado se ha convertido al cristianismo en «enemigo de la vida». Cuando la realidad es que Dios nos salva precisamente de nuestros miedos y, ya desde el Antiguo Testamento, se presenta como «el Dios que alegra mi juventud» (Sal/042/043/04; otras versiones: «que me hace bailar de alegría» o «de mi gozosa alegría»).

Lo cual no significa que se halle ausente del sufrimiento y la desgracia: sería demasiado barato e inhumano. Pero si está ahí, es precisamente porque quiere nuestra alegría; porque, cuando el dinamismo de su creación sufre en nosotros el fracaso del mal, El se pone a nuestro lado en busca de la alegría posible y, en cualquier caso, de la alegría eterna. Evidentemente, resulta también fundamental descubrir a Dios en el sufrimiento, y las precedentes consideraciones sobre el mal no dejan lugar a dudas al respecto. Pero ni el sufrimiento debe convertirse en lugar que monopolice la presencia de Dios ni esta su presencia en dicho sufrimiento ha de perder su carácter oblicuo e indirecto: por ser aquello que Dios no quiere, El está con nosotros para eliminarlo. La alegría, en cambio, es lo primario y directo: lo que el Creador quiere para su creatura, lo que Dios-Padre quiere para nosotros.

Que estas ideas no son artificiosas lo muestra la amplia aceptación que han tenido las intuiciones de Dietrich Bonhoeffer³⁰. Por un lado, protesta contra ciertos afanes de rebajar al hombre para encontrar a Dios, contra los secretismos de los «ayudas de cámara», contra la mala intimidad («desde la oración a la sexualidad»), contra el «andar husmeando detrás del pecado», y pide que se busque a Dios, ante todo, en la plenitud del hombre. Por otro lado, sabe muy bien que «Dios es impotente y débil en el mundo y, justamente por eso y sólo por eso, está con nosotros y nos ayuda».

b) Dios en la praxis del amor

Un segundo frente se sitúa en el cultivo de una sensibilidad integral y sintonizada con los vectores que definen nuestro tiempo. Ver a Dios en la naturaleza ha sido siempre uno de los grandes recursos de la humanidad, y no está de sobra, en modo alguno, en una época burocratizada y tecnificada como la nuestra; es más: los movimientos ecologistas y ciertas reacciones contraculturales demuestran que es algo que debe ser cultivado para preservar la integridad de la experiencia humana. Con mayor énfasis aún, conviene decir lo mismo del cultivo de la interioridad: de la intimidad psíquica y de la dimensión contemplativa.

Con todo, un tiempo que, como el moderno -recuérdese el capítulo 2º-, descubrió su vector determinante en una praxis social que busque el pan, la libertad y la justicia para todos los hombres, debe encontrar también ahí, de modo privilegiado, la presencia de Dios. Presente en el mundo externo y en la intimidad humana, Dios tiene su santuario irradiante en la acción histórica en favor del hombre. En esa acción, en todas sus formas y dimensiones, conviene divisar su presencia sustentadora: el dinamismo divino tiene ahí su meta y el lugar de su brillo más auténtico e infalsificable..

Con lo cual, por otro lado, la modernidad se demuestra muy «tradicional»; por lo menos muy bíblicamente tradicional. En la justicia para con los pobres y en la defensa de los marginados y oprimidos han encontrado siempre los profetas el criterio decisivo para guardar, restablecer y profundizar la pureza de la Alianza. Y Jesús de Nazaret focalizó absolutamente todo en el hombre, en las relaciones de servicio y de amor. Todo lo demás pierde la primacía: no ya la naturaleza, sino incluso el propio culto de Dios queda definido por el perdón («deja la ofrenda allí mismo, delante del altar: ve primero a reconciliarte con tu hermano»: Mt 5,24) o por la ayuda efectiva («el sábado fue hecho para el servicio del hombre»: Mc 2,27). Si «Dios es amor», resulta obvio que su presencia se hace visible, ante todo, dentro de la inmanencia histórica, allí donde el amor adquiere su propia y terminal figura: en el amor interhumano.

Karl Rahner expresó magníficamente el renacer de esta nueva sensibilidad cuando habló de la «identidad entre el amor a Dios y el amor al prójimo»³¹. Y la teología política y la teología de la liberación muestran eficazmente que la traducción actual de esa identidad incluye, de modo esencial e indisoluble, la dimensión social en toda su plenitud. En un mundo planetariamente unificado, el prójimo es ya todo hombre: el camino de Jerusalén a Jericó pasa hoy por los suburbios de las grandes ciudades, por las relaciones entre las clases, por el reparto de las riquezas dentro de las naciones y entre las propias naciones; y pasa finalmente -¡cómo no!-, por el largo camino que va de Norte a Sur, en cuyas cunetas yace hambrienta, herida y desangrándose la mayor parte de la humanidad. Tan sólo los hombres que detienen las distintas carreras de su egoísmo, se compadecen, reparten el «vino y aceite» de sus productos, comparten -como el samaritano la cabalgadura- sus medios de producción y contribuyen a arreglar el desaguisado con sus denarios, son prójimos reales y verdaderos (cfr., paso a paso, Lc/10/30-37). Tan sólo ellos -como a todos se nos dirá en el momento de la verdad final y definitiva- ven a Dios, justamente porque lo ven en sus «hermanos más pequeños» (cfr Mt 25,37-40).

No cabía esperar otra cosa. Un Dios que es Padre de todos los hombres, a los que con todo su corazón quiere felices, tenía que estar supremamente allí donde la conciencia de la fraternidad está despierta y el amor por el hermano se hace activo. Ese es precisamente el lugar exacto de la visibilidad de Dios en el mundo: el Dios «a quien no se ve» se hace visible en el hermano «a quien se ve» (I Jn 4,20).

La gloria y la grandeza de esta visión sólo por nuestra inconsecuencia pueden quedar oscurecidas. En sí, no hay ofrecimiento más grande para el hombre ni camino más claro y más alto para su realización. Cuando el rostro verdadero de Dios aparece por entre las ambigüedades de nuestra búsqueda disipa automáticamente toda sospecha de alienación. El hombre que lo descubre entra en la esperanza y empieza a habitar en la alegría radical que, a pesar de todo, hace de la vida un don abierto a la plenitud.

Como remate de nuestras consideraciones, no estará de más hablar de manera abierta y positiva de la alegría de Dios.

5. La alegría de Dios

a) Recuperación de la alegría cristiana

1. Hablar de la alegría de Dios puede sugerir, en primer lugar -genitivo subjetivo-, la alegría que Dios vive, el misterio de su felicidad infinita. Puede significar también -genitivo objetivo- el tema, más modesto, de la alegría que el hombre siente desde Dios y ante Dios. A ésta vamos a referirnos directamente, aunque el primer aspecto permanezca como trasfondo fascinante y como fundamento radical. Si Nicolás de Cusa³² muestra de un modo magnífico que el vernos Dios a nosotros sustenta y coincide con el verlo nosotros a El, también su alegría sustenta la nuestra y, de algún modo, coincide con ella.

Después de todo lo dicho, ya se comprenderá que no se trata ahora de un sentimiento inmediato y superficial como el que -al menos en sus deformaciones- pueden sentir ciertos movimientos carismáticos. La seriedad del mal en nuestro atormentado, enigmático y amenazado mundo remite al realismo supremo y a la densidad encarnatoria de la vida cristiana. La alegría de la que hablamos se refiere al sentido último y radical, a la experiencia global que en el cristiano suscita -o debería suscitar- el hecho de saberse en la presencia de Dios, de sentir la propia vida envuelta en el misterio insuperable de su gracia amorosa y salvífica.

Desgraciadamente, esto no es tan obvio. Muchos siglos de historia, con el consiguiente enfriamiento de la experiencia original y las múltiples capas ideológicas -también teológicas- que se fueron superponiendo, han oscurecido la alegría cristiana. Hasta el punto de que la impresión global parece ser más bien la contraria: la de una fe que estrecharía -angustiaría- la vida del hombre, alienaría su acción y mataría su gozo de vivir. Que esta visión sea deformada no impide que la historia le dé, si no la razón, sí al menos muchas razones. Los cristianos no siempre hemos sabido reflejar en nuestros propios rostros la alegría de Dios: desde el escrúpulo hasta la angustia, desde la estrechez de espíritu hasta la enemistad para con el cuerpo, desde un ascetismo no integrado hasta un legalismo sin calor.... damos demasiadas veces la impresión de ser personas más encadenadas que liberadas por su Dios.

2. Algo dijimos en el capítulo 1º, sobre todo desde el punto de vista de la dinámica cultural. Ahora conviene decir algo desde la positividad misma de la fe y de su fondo vivencial y emotivo. Con profunda lucidez, Alfred North Whitehead hizo dos afirmaciones fundamentales. La primera: «el hombre moderno ha perdido a Dios y lo está buscando»; la segunda: «si el hombre moderno debe encontrar a Dios, lo hará a través del amor y no a través del mundo»³³. A través de la alegría de la salvación, podemos concluir con toda justicia. Sólo recuperando la experiencia originaria y rompiendo desde dentro el ídolo legalista y opresivo con el que, en muchos aspectos, hemos ido sustituyendo el rostro vivo y liberador de Dios, podremos los cristianos facilitarle al hombre moderno la posibilidad del encuentro.

Para lo cual se hace precisa una profunda reinterpretación del cristianismo. No, naturalmente, porque todo lo vivido hasta ahora sea falso y deformado, sino porque, en una experiencia integral y orgánica, la modificación de acentos y proporciones induce, por fuerza, una cierta reestructuración del conjunto. De hecho, lo que está sucediendo hoy en las iglesias cristianas -incluso en su crisis, incluso en gran parte de lo, a primera vista, negativo- puede perfectamente ser interpretado como manifestación de un cambio profundo de sensibilidad en esta perspectiva. Una tarea de ese calibre compromete la reflexión de la Iglesia entera y pide la plural aportación de todos sus miembros y de los diversos grupos. A modo de orientación primera, vamos a recoger aquí, en síntesis apretada, lo más elemental que se desprende o se supone en las reflexiones anteriores.

b) La inversión del ascetismo

1. Tomando en serio la intuición del Dios como Anti-mal y de su empeño sin reservas en la promoción de la felicidad del hombre, se impone de entrada una relectura del «ascetismo» cristiano, el cual, quizá debido a influjos dualistas -«cuerpo» como opuesto a «espíritu»- de origen gnóstico, ha tendido a convertirse en algo autónomo, girando sobre sí mismo, como si la renuncia y el dolor fuesen valores en sí, y no negatividades reales que sólo se vuelven positivas como aceptación de lo inevitable en el servicio del amor o en la realización digna de la vida. Textos como «quien quiera venir en pos de mí, que se niegue a sí mismo, tome su cruz y me siga», tomados absolutamente y sin contexto, han marcado la orientación fundamental de la piedad y han sido considerados por muchos como el sello de lo auténticamente cristiano.

CZ/J-NO-VIVIO-PARA: Claro está que no se trata de negar el valor de ese texto ni de otros semejantes, y mucho menos de encubrir el hecho capital de la cruz. Se trata de que ya no podemos ignorar que el aislamiento los deforma muy gravemente. Jesús no vivió para la cruz. Si la cruz es de tal modo magnificada que la vida y la acción de Jesús acaban siendo reducidas a ella, entonces resulta angustiada y agobiante, incapaz de invitar al seguimiento o de encender la esperanza. Conviene verla como lo que realmente fue: un episodio que nace de su vida plena y desbordante, de su libertad tan soberana que le hizo capaz de afrontar la misma muerte, mostrando justamente el valor, la coherencia y la plenitud de ese tipo de vida.

Entonces el hecho no cambia, pero el significado es muy distinto. Entonces la resurrección -como victoria y confirmación definitiva de esa vida por parte del mismo Dios- pasa a primer plano. Entonces la experiencia global no es la de una vida triste, asombrada por la negra sombra de la muerte, sino la de una vida tan plena que hace exclamar a Pablo: «¿Dónde está, muerte, tu victoria?» (I Cor 15,55).

RENUNCIA/ABNEGACION: Lo mismo vale para los demás textos de renuncia y abnegación. Aislados en sí mismos, como una especie de condición absoluta que es necesario aceptar para ser cristiano, agobian la vida y estrechan el espíritu, convirtiéndose en imposición que genera resentimiento y tiñe de negatividad el hecho

mismo de ser cristiano. Pero de ese modo se olvida lo fundamental: lo que en ellos se expresa es una consecuencia y no un principio. La ascunción de la cruz se apoya en un nuevo tipo de vida, nacido del encuentro con el Dios de Jesús. Proceder al revés equivale a «poner el carro antes que los bueyes», paralizando la vida y matando la alegría. 2. En términos más abstractos y generales, es preciso restablecer la justa dialéctica indicativo-imperativo³⁴: para el cristiano, el imperativo del mandato, con su peso y su obligación, nace del indicativo de la gracia previamente recibida como un don que capacita para el cumplimiento. «Cristo nos liberó para que vivamos en libertad» (Gal 5,1) y, «ya que vivimos en el Espíritu, comportémonos conforme al Espíritu» (Gal 5,25): así expresa Pablo el justo orden de la vida y la conducta cristianas. Cuando se descubre a Dios como centro y fundamento de la vida, entonces resulta posible renunciar a todo para seguir esa vida: la renuncia es entonces fruto de una plenitud, no recorte de la libertad; nace de una experiencia positiva que la motiva, la posibilita y la envuelve. No cabe entrar ahora en detalles acerca de tan importante cuestión. Pero me atrevería a afirmar que aquí radica una de las más graves hipotecas que el peso de la historia hace gravar sobre el cristianismo, como sobre toda religión que se prolonga en el tiempo: se pierde la experiencia original, gratificante y motriz, para quedar sólo con el peso de las obras y con la obligación de la ley. Piénsese, por ejemplo, en que gran parte de la práctica sacramental está «envenenada» por este trastocamiento. ¿Hay algo más absurdo que hablar de «obligación» de participar en el don supremo de la Eucaristía? ¿No se da una auténtica perversión en el hecho de que a menudo el don y la alegría del perdón se conviertan en la carga de la confesión? Resulta obvio que de nada valdrá protestar contra los síntomas si previamente no se trabaja -en la predicación, en la teología, en la reforma litúrgica...- por recuperar la experiencia.

c) Del equivoco del «peso» a la alegría de la salvación

1. La revelación de Dios, tal como se nos muestra en Jesús, permite desenmascarar otro equivoco aún más grave y transcendental: el de la ascunción espontánea, largamente asentada en los presupuestos de nuestra cultura, de una imagen de Dios y de la religión como obligación suplementaria que viene a «cargar» la vida del hombre. El hombre estaría en el mundo con su «carga» normal, realizando su ser en el ejercicio de la libertad. La conciencia religiosa llegaría a continuación, imponiéndole mandamientos que debe cumplir, límites que no puede transgredir, prácticas que obligatoriamente ha de sumar a su vida ordinaria... De ese modo, la religión aparece forzosamente como una «sobrecarga», y Dios como un «Señor» que impone obligaciones, con el consiguiente premio o castigo como horizonte inevitable. En definitiva, lo que la existencia histórica del hombre en cuanto ser finito tiene de dureza como realización activa, de esfuerzo como superación de la natural entropía de lo real, de lucha por remontar la degradante pendiente del instinto, es decir, el entero trabajo del ser humano, todo eso se carga en la cuenta de la religión y acaba siendo como una imposición por parte de Dios, de la que bien se nos podría librar.

La profunda falsedad de esta visión se muestra claramente a poco que se reflexione, y esperamos que las anteriores consideraciones acerca del mal y de la finitud lo hayan dejado suficientemente claro. La dificultad que comporta la empresa de ser auténticamente humano es algo que pertenece al hombre como tal y que afecta a todos: creyente o no-creyente, la persona que quiera serlo de verdad tiene que afrontar la tarea -gloriosa, pero dura- de construirse a sí misma. Sólo cabe preguntarse cómo influye cada uno de los miembros de la alternativa. Más en concreto: ¿cuál es la exacta incidencia de lo religioso en el esfuerzo por ser auténticamente humano?

Aquí es donde la respuesta debe abandonar los prejuicios, para tratar de encontrarse a sí misma desde el verdadero rostro del Dios de Jesús. A partir de lo anteriormente dicho de Dios como Abbá, como amor que salva y se pone siempre del lado del hombre y contra el mal en todas sus formas, su presencia aparece como salvación y nada más que como salvación; como amor sin reservas y positividad pura. La religión, lejos de aparecer como «carga», aparece como lo que es y debe ser: ayuda para el hombre, exquisitamente respetuosa en el ofrecimiento e infinitamente generosa en la entrega.

2. Esto no es teoría, sino que constituye el núcleo mismo de toda experiencia religiosa auténtica. De sentirse solo, entregado a la propia flaqueza y prometeicamente enfrentado a la tarea de existir, el hombre religioso entra en un nuevo ámbito en el que se siente acompañado y sustentado. Dios no le agrava su vida; ésta ya es dura y difícil de por sí. Tampoco le suprime las dificultades ni le exige de la lucha: la libre responsabilidad sigue siendo su esencia. Pero sabe que no está solo, que Alguien más grande que él y que todas las fuerzas adversas está a su lado; y experimenta que, en el contacto con El, recibe, pase lo que pase, el «coraje de existir»³⁵.

En la experiencia cristiana esto resulta evidente y llega a sobrepasar, como veíamos en el capítulo anterior, lo humanamente imaginable. Es incluso capaz de invertir la negatividad del mal, permitiendo exclamar que «todo es gracia». Por eso Jesús se presenta anunciando una «buena noticia», un euangéllion. Y por eso la vida cristiana, sin verse nunca libre del asalto del mal, ni siquiera del peso del pecado, acaba siendo ante todo -a menos que se malogre en la inautenticidad- entrega confiada, alabanza y acción de gracias.

De hecho, cuando esta visión se abre paso en la conciencia del hombre, su claridad acaba haciéndose auto-evidente, sin necesidad de demostración externa. Y desde ella, la alegría de Dios -de saberse sustentado, cobijado y llamado por el amor de Dios- se extiende sobre la existencia del creyente. No queda eximido de la dureza de la vida, pero sabe que ahora puede asumirla desde una confianza invencible: nada lo podrá «alejar del amor que Dios nos tiene en Cristo Jesús» (/Rm/08/39).

6. La realización de la alegría

a) Los tres ejes fundamentales

Llegados al final de nuestra travesía, conviene abrir de nuevo el tema sobre las grandes perspectivas. El lenguaje de la intimidad personal resulta indispensable para la experiencia religiosa, pero no se puede aislar de la gran relación interhumana ni ignorar sus problemas: sólo en la dialéctica de ambas perspectivas alcanza su realización auténtica. Por eso, aun cuando sea de un modo forzosamente esquemático, no estará de más indicar los ejes fundamentales sobre los que la alegría de la salvación cristiana deberá articular su presencia en el mundo

1. El primero se refiere a la presentación global del proyecto cristiano como pura y exclusivamente liberador.

Nunca seremos suficientemente consecuentes con esta afirmación, ni cabe la exageración en este punto. Desde Jesús de Nazaret, podemos afirmar que no existe ninguna razón en absoluto por la que Dios quiera entrar en la existencia histórica humana, fuera de su amor salvador, de su decisión irrevocable de liberar y potenciar al hombre. De suerte que podemos elevar a principio hermenéutico fundamental la siguiente formulación: toda interpretación del cristianismo como restrictiva de la realización humana o como carga externa y heterónoma sobre la existencia resulta, por eso mismo, falsa; y al revés: cuanto más positiva resulte una interpretación, tanto más acorde será con el auténtico espíritu del cristianismo.

Inmediatamente aparecen las consecuencias que de aquí se pueden derivar, por ejemplo, para una fundamentación cristiana de la ética. En contra de lo que tantas veces se sobreentiende, no existen para el cristiano preceptos supletorios o cargas adyacentes. La fe es simplemente -¡nada menos!- una luz que ayuda a reconocer en la pureza y la profundidad de la tarea ética humana la voluntad del Creador. Voluntad «agápica», altruista, que tan sólo quiere la realización plena y auténtica de sus creaturas. Voluntad, además, de un Dios que se muestra como Salvador, es decir, como positivamente empeñado en ayudar al hombre a descubrir los caminos auténticos -los mandamientos son en el A.T. «palabras» de revelación- e igualmente empeñado en potenciar su fuerza para seguirlos -la «ley» como «gracia» que capacita para que «todo lo podamos en Aquel que nos conforta» (ctr. Flp 4,13). ¡Cuántas estrecheces se superarían y cuántos malentendidos desaparecerían si esta evidencia lograra impregnar la vivencia práctica y la formulación teórica de la moral cristiana...!

2. El segundo eje se refiere a la confrontación con las exigencias de una auténtica autonomía humana.

Confrontación que, como analizábamos en el capítulo 1º, constituye una de las grandes preguntas de la cultura moderna y tal vez la fuente de mayores recelos frente al cristianismo y la religión. Dios interpretado como limitación externa a la realización del hombre, como imposición heterónoma a su libertad, constituye el gran espantapájaros del ateísmo. Dios interpretado desde la genuina experiencia bíblica, sobre todo en su culminación en la Palabra y en la vida de Jesús, debe ser la gran respuesta.

Pero se impone elaborarla en profundidad, y con todas sus consecuencias, dentro de las preocupaciones y los símbolos de esa cultura. Ya hemos visto cómo el concepto de teonomía propugnado por Paul Tillich -acaso, como indicábamos, concretado como «cristonomía»- puede indicar un camino fundamental. Porque en él aparece que la relación con Dios no conduce al hombre fuera de sí, sino al más profundo encuentro consigo mismo, a su realización insuperable. El propio Karl Barth -tan ásperamente «vertical» frente a todo lo humano- acabó hablando, bajo el influjo de su trato intenso con la experiencia cristiana, de la «humanidad de Dios»³⁶. En efecto, la asunción consecuente de la encarnación como ley fundamental y fundacional del cristianismo tiene aún mucho que decir y mucho que hacer pensar a la teología actual.

La misma temática del «dolor de Dios»³⁷, en cuanto superadora de un Dios apático -más cercano a la filosofía de Aristóteles que a la cruz de Cristo-, está mostrándose muy fecunda. La razón estriba en que nos ayuda a descubrir su solidaridad incondicional con el hombre y su carácter de plena y gratuita afirmación:

«La amistad de Dios para con el hombre (o su humanidad: Menschenfreundlichkeit), que llega hasta la cruz para borrar la maldición del fracaso histórico de nuestra libertad, no diviniza nuestra libertad, sino que humaniza nuestra humanidad»³⁹.

Expresado de un modo más sencillo: Dios no aliena la autonomía del hombre, sino que, fundándola y agraciándola desde dentro, la lleva a lo más auténtico de sí misma. Si los cristianos lográsemos aclarar y fundamentar esta afirmación o, mejor, si lográsemos hacerla brillar ante la conciencia moderna desde la vida concreta de Cristo -el hombre verdadero, por ser hijo de Dios-, daríamos un paso incalculable en dirección a la búsqueda de muchos hombres y mujeres de nuestro mundo.

3. El tercer eje pasa por la mostración efectiva del carácter liberador de Dios en la liberación socio-histórica del hombre: con toda evidencia, uno de los temas más vivos y candentes de la reflexión teológica de nuestros días. Ya queda dicho. Indiquemos únicamente que, más que la congruencia teórica -abundantemente demostrada, a pesar de las posibles cuestiones pendientes, por las teologías políticas y de la liberación-, hoy se nos pide la demostración práctica: las iglesias se hallan ante el desafío concreto de mostrar que el único interés de Dios en la realización de su Reino consiste en la identificación de su causa con la causa del hombre. A los cristianos se nos exige demostrar que el Reino de los cielos se realiza cuando -y solamente si-, ya en la tierra, también los creyentes se esfuerzan por lograr que la justicia, la libertad y la fraternidad reinen entre los hombres: entre todos los hombres y, por lo tanto, antes que nada, entre los marginados, los oprimidos y los que sufren.

b) El «mucho más» cristiano

Si los cristianos de hoy lográramos, aunque fuera mínimamente, encarnar sobre estos tres ejes nuestra fe en el Dios de Jesús, entonces «la entraña humanista del cristianismo»³⁹ brillaría por sí misma. Y la cuestión de si el

cristianismo es o no es un humanismo quedaría más bien reducida a palabras. Dependería de lo que se entendiera por «humanismo». Si lo que se entendiera fuera, sobre todo, la intención de afirmar al hombre en su máxima plenitud, negando todas sus negaciones, entonces el cristianismo sería un humanismo. O mejor: sería más que un humanismo, porque abriría la afirmación humana sobre un ámbito de plenitud infinita en el misterio de la comunión personal con Dios. Plenitud gratuita y, por lo mismo, también trascendente, pero que se realiza en el amor y, por lo mismo, es absolutamente real y personalizadora.

A riesgo de parecer pedantes, podríamos decir que el cristianismo así entendido constituye la *Aufhebung* de todo humanismo: la negación por elevación y asunción de todo lo positivo, pero llevado más allá de sí mismo. Con todo, mejor será expresarlo con las categorías concretas de la experiencia auténtica de la gracia.

Para Pablo queda eliminada toda negación del hombre: «nada hay de condenación para los que están en Cristo Jesús» (Rm 8,1); y afirmada, en cambio, toda afirmación: «todo es vuestro» (1 Cor 3,21). En medio, entre ese «todo» y esa «nada», está la experiencia de la salvación en Cristo: la certeza de sentirse amado y acogido por Dios, la alegría invencible de saber que la propia existencia está traspasada por un amor más grande que todos los obstáculos y por una esperanza más fuerte que el fracaso y la muerte.

De ahí que la sensación espontánea -pese a las constantes recaídas de la historia cristiana- no sea la del encogimiento y la limitación, sino, por el contrario, la de la plenitud desbordante del «mucho más» (*pollô mallon*: Rom 5,15.17.20). Un «mucho más» que se sitúa allende toda posible heteronomía y que incluso supera cualesquiera expectativas de toda autonomía inmanente.

En un tiempo de crisis y de amenaza, de pregunta intensa por lo humano, quizá no fuera éste, como ofrecimiento común que nos sobrepasa a todos, creyentes y no-creyentes, un mal motto para enarbolar ante la humanidad. Porque es el ofrecimiento del Dios de Jesús. Un Dios que «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,4).

Durante la primera parte de este libro hubo algo así como una nota de fondo, marcada por la afirmación magnífica de San Ireneo: «La gloria de Dios es el hombre vivo...» Llegados al final, se hace de estricta justicia completar esta afirmación citando también el segundo miembro de la misma, menos conocido pero igualmente magnífico: «...y la vida del hombre es la visión de Dios»⁴⁰. Si las páginas anteriores permiten que nos asomemos, siquiera un poco, a la maravillosa armonía y la insuperable promesa anunciadas en esta doble afirmación, el esfuerzo no habrá sido baldío.

1. Cfr. la excelente síntesis de J.M. MANDONES, *Raíces del ateísmo moderno*, Madrid 1985.

2. Sobre todo el «último Heidegger». Cfr. A. JAGER, Gott. *Nochmals Martin Heidegger*. Tübingen 1978, pp. 70-75

3. Cfr. M. WEBER, *Economía y sociología* (2 vols.) México 1944-1964 (véase, sobre todo, «Sociología de la comunidad religiosa»).

4. W.T. STACE, *Religion and the Modern Mind*, Philadelphia 1952, p. 97.

5. Cfr. M. HORKHEIMER - Th.W. ADORNO, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires 1969.

6. A esto tiende de algún modo, por ejemplo, la segunda parte del libro de O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *La gloria del hombre*, Madrid 1985; en cambio, en la primera parte expone y fundamenta de un modo magistral las ideas que alimentan buena parte de mi reflexión teológica a partir de *Recupera la salvación*. Vigo 1977.

7. Ch DUQUOC, *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios*. Madrid 1985, pág. 136.

8. S. WEIL, *La pesanteur et la grâce*, Paris 1948.

9. B. WELTE, *Helsverständnis*. Freiburg i.B. Basel-Wien 1966. pp. 176-185.

10. E. LEVINAS. *Totalidad e infinito*. Salamanca 1977, pp. 83-84, 87, 110-111, 166. 253-303.

11. Ch. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo 1*, Madrid 1964, 12. L. KOLAKOWSKI. *Si Dios no existe...* Madrid 1985, pp. 77-78.

13. A. TORRES QUEIRUGA, *A revelación de Deus na realización do home*, Vigo 1985.

14. M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid 1981 (2ª ed.), pp. 62-63.

15. R. GUARDINI. *Los sentidos y el conocimiento religioso*, Madrid 1965, p. 39.

16. P. TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino*. Madrid 1967 pp. 18-19; cfr. pp. 109-113. 17. *Ibid.* p. 111.

18. S. JUAN DE LA CRUZ. *Vida y Obras*. Madrid 1964 (5ª ed.), p. 39. 19. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Op. cit.* en nota 16.

20. Cfr. las excelentes observaciones que hace L. KOLAKOWSKI, *Op. cit.* en nota 12.

21. A. DE MELLO. *El canto del pájaro*. Santander 1982, p. 26. 22. P.L. BERGER. *Rumor de ángeles* Barcelona 1975. 23. *Ibid.* p. 70.

24. Véase un buen resumen en W. KASPER. *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985. pp. 124-142.

25. Cfr. A. TORRES QUEIRUGA. *A revelación de Deus na realización do home* (cit.) cap. IV, pp. 95-134.

26. Cfr. D. ANTISERI. *El problema del lenguaje religioso*. Madrid 1976. pp. 107-110.

27. W. KASPER, *Op. Cit.* en nota 24 (hemos suprimido los subrayados).

28. Categoría muy usada por W. JAMES en psicología y por A. AMOR RUIBAL en teología.

29. Cfr. J. ROF CARBALLO. «Rosalia, alma galaica». en (VV.AA.) *Sete Ensaaios sobre Rosalia*. Vigo 1952, espec. pp. 133-137.

30. D. BONHOFFER, *Resistencia y sumisión*. Cartas y apuntes desde el cautiverio. Barcelona 1971 (aludimos a las cartas de 8 y 16 de julio de 1944). Cfr. también las consideraciones de J.I. GONZALEZ FAUS. «El Dios entregado», en *Acceso a Jesús*. Ensayo de Cristología narrativa, Salamanca 1980 (4ª ed.), pp. 162-177.

31. K. RAHNER, «Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo», en *Escritos de Teología VI*, Madrid 1969. pp. 271-292.

32. NICOLAS DE CUSA, *Philosophische und theologische Schriften* (lateinisch-deutsch) III, Freiburg i.B. 1982, pp. 102-127.

33. A.N. WHITEHEAD, *El devenir de la religión*. Buenos Aires 1961. pp. 61-62.

34. Sobre esta dialéctica, cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *Recupera-la salvación* (cit.) pp. 46-55.

35. Cfr. P. TILLICH, *El coraje de existir*. Barcelona 1973 [3ª ed.].

36. K. BARTH, «La humanidad de Dios», en *Ensayos teológicos*, Barcelona 1978, pp. 9-34; cfr. J.M. ROVIRA, *L'humanitat de Déu*. *Aproximació a l'essència del Cristianisme*, Barcelona 1984.

37. Cfr. las exposiciones de K. KITAMORI, *Teología del dolor de Dios*, Salamanca 1975, y J. MOLT-MANN, *El Dios crucificado*. 1975.

38. P. EICHER, *Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik*, München 1983, p. 30.

39. J. GOMEZ CAFFARENA, *La entraña humanista del cristianismo*, Bilbao 1984.

40. IRENEO. *Adv Haer.*, IV. 2. 219.