

EXPERIENCIAS HUMANAS FUNDAMENTALES Y LA PREGUNTA POR DIOS

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

«Toda pregunta es un buscar. Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado» (M. Heidegger, *Ser y tiempo* I,1,2)

«El hombre solo cobra conciencia de su propia existencia en las situaciones límite». (K. Jaspers, *Autobiografía filosófica* 190)

«Tú no me buscarías si no me hubieses encontrado» (Pascal, *Pensamientos* 533-556)

Las dos palabras que aparecen en el título de esta exposición (El sustantivo *Experiencia* y el adjetivo *fundamentales*) no tienen un sentido técnico como lo tendrían en una exposición de filosofía sino que están tomadas en sentido general. Pero no son tampoco equivalentes a las formulas forjadas por K. Jaspers (1883-1969) cuando habla de *Grenzsituationen-Grundfragen* (Situaciones privilegiadas o cuestiones y experiencias límite) o las del psicólogo americano A. Maslow cuando habla de *Peak experiences* (Experiencias cumbre).

Las reflexiones siguientes llevan como exergo textos de tres autores, que desvelan el sentido de fondo que las guía. La primera afirmación es de Heidegger: el buscar no se hace desde el vacío sino que viene orientado y sos-

* Sesión del día 15 de marzo de 2022.

tenido por la anticipación implícita del objeto por el que se pregunta. El texto de Pascal aplica este principio a la relación del hombre con Dios a la luz de estas palabras que Dios le dirige: «Consuélate: tú no me buscarías si no me hubieras encontrado». Es la relación que la hermenéutica contemporánea establece entre la precomprensión y la comprensión; y en otro orden la apreciación positiva de los llamados «prejuicios», tal como lo ha explicitado Gadamer.

Un tema como el propuesto exigiría un estudio previo para conocer la relación que la cultura contemporánea tiene con Dios, tanto las personas individuales como la sociedad, para saber si tienen o no tienen preguntas por Dios o sí, como se pretende en algunos círculos, estamos ya en una fase en la que, superados el ateísmo y el agnosticismo, hemos entrado en otra en la que ya no se siente la inquietud ni se sufre el silencio social de Dios. Heidegger ha descrito tal situación como la falta de Dios (*Der Fehl Gottes*), es decir un momento en el que ya no se echa en falta a Dios. Tal sería el punto final del nihilismo.

Este trance negador de cierta conciencia occidental se sintetiza en esta afirmación doble: «Dios es una respuesta que dan los creyentes a una pregunta que nadie tiene y una pregunta que hacen los no creyentes a un problema para el que no hay respuesta». Es decir, una oferta para la que no hay demanda. ¿Supondría esto que hemos llegado a una disolución del sentido de la trascendencia del hombre, a una desacralización que sitúa su ser exclusivamente en el mero horizonte material-temporal, desconociendo o negando no solo su dimensión religiosa sino a la vez lo que Scheler designó como «*Lo eterno en el hombre?*»¹.

Sobre ese fondo de situación histórica me propongo sólo enumerar algunas experiencias fundamentales de la vida humana que llevan al hombre hasta el borde de sí mismo, poniéndole en tales situaciones-límite ante un exceso de realidades positivas o negativas en las que se juega el destino de la vida humana y ante las que surge muchas veces, como explicación o como invocación, la pregunta por Dios. De la pregunta no se deduce la respuesta, pero aquella abre un horizonte posible y provoca a la libertad humana, invitándola a trascenderse y a oír otras voces que le llegan de más allá de sí mismo. Es la situación dramática en la que el hombre vive pudiendo reducirse a su límite, mundano y temporal o acceder a trascenderse hacia un Absoluto sagrado, reconociendo ese límite como frontera ante la que nos podemos parar o por el contrario necesitamos adentrarnos en ese país nuevo que se nos abre.

La historia nos ofrece múltiples argumentos de la búsqueda de Dios como ser posible, razonable o necesario (filósofos), a la vez que múltiples tes-

¹ Con este bello título M. SCHELER publicó por primera vez en 1921 en un volumen la recolección de cinco escritos publicados con anterioridad.

timonios de la fe en él asumiendo la existencia como don y tarea, gracia y responsabilidad. No hablaré por tanto de las posibles respuestas sino del acogimiento de preguntas legítimas en oferta y reto tanto a la inteligencia como a la libertad humanas. Creer pone al creyente ante una apuesta dramática que acompaña a la apuesta primordial que es el mismo vivir. En el comienzo de la era moderna dos nombres, Descartes y Pascal, son un ejemplo de esta apuesta, en la que la ciencia no desplaza a la fe ni la fe a la ciencia, y en la que el Dios de los filósofos no desplaza pero tampoco se identifica con Dios tal como le reconocen los creyentes². Siendo ambos científicos y ambos creyentes, correspondieron de forma diferenciada a esta apuesta.

I. LA CUESTIÓN DE DIOS EN OCCIDENTE

1. Metafísica y Mística: El legado de Platón, San Agustín, San Anselmo.
2. La razón discursiva. El legado de Aristóteles, Santo Tomás y la Ilustración.
3. Las razones de los filósofos y los testimonios de los creyentes.
4. Las cuestiones límite.

En el horizonte intelectual de lo que se ha denominado Occidente la cuestión de Dios se ha planteado fundamentalmente de dos formas. La primera arranca de Platón, pero sobre todo de Aristóteles, y es situada dentro del campo de la metafísica, comprendiendo a Dios como el Ser supremo, denominado luego *ipsum esse subsistens*. A partir de la Ilustración el problema de Dios se plantea no desde los seres o desde el Ser sino desde el hombre: sus capacidades y necesidades, y surge la filosofía de la religión, que sustituye a la teología filosófica.

Planteado así el problema dos fueron las preguntas clave: una por su existencia (*Utrum Deus sit*, si hay Dios) y la otra por su naturaleza (*quomodo sit vel potius quomodo non sit*)³. Y doble ha sido hasta hoy la respuesta: podemos llegar a concluir razonablemente que Dios existe pero no podemos comprender su naturaleza, teniendo solo la posibilidad de conocerle a partir del mundo y del hombre, y en analogía con ellos. Ambos nos dejan adivinar y expresar aproximativamente cómo es Dios al comprenderlo como origen, fundamento y fin de todo lo que existe.

Santo Tomás distingue lo que es manifiesto al hombre por su evidencia interna y lo que solo es cognoscible por reflexión intelectual. En el primer sen-

² Contraposición entre el Dios de los profetas y el Dios de los sabios formulada por PASCAL en el «Memorial» de su experiencia de gracia vivida el 23 de noviembre de 1654: «Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob no de los filósofos, de los sabios».

³ SANTO TOMÁS, *Suma Teológica* 3 q 2.

tido no hay conocimiento inmediato de Dios, pero si es cognoscible por sus efectos. Aquí hay que situar sus clásicas cinco vías. La primera está elaborada a partir del movimiento concibiendo a Dios como el primer motor que mueve todo sin ser movido por nadie (*ex parte motus, primum movens quod a nullo movetur et hoc omnes intelligunt Deum*); la segunda por la causa eficiente (causa *efficiens prima*); la tercera por la contingencia (*aliquid quod sit per se necessarium*); la cuarta por los grados de perfección: causa *esse et bonitatis et cuiuslibet perfectionis*; la quinta por el orden cósmico (*aliquid intelligens a quo omnes res naturales ordinantur ad finem*). Las tres primeras se fundan en dos pensamientos clave: el principio de causalidad y la imposibilidad de un regreso de causas al infinito. Se las ha denominado *prueba cosmológica*. Después de cada uno de estos argumentos se concluye identificando a Dios con esas realidades de naturaleza óptica y dinámica: «*Et hoc omnes intelligunt Deum* –Y esto es lo que todos entienden por Dios–».

Esta forma de comprender el conocimiento de Dios ha prevalecido hasta el comienzo de la era moderna, en la que ha tenido lugar un cambio de actitud fundamental. No se piensa a Dios ascendiendo a él desde las cosas, del mundo, yendo de los seres al Ser, y concluyendo su existencia. Se va de la conciencia del hombre interior al mundo exterior y superior. A Dios se le busca y encuentra en el hondón del propio ser y con la luz que su presencia proyecta en nosotros. En un cierto sentido él es una evidencia previa a todo, el elemento constituyente del ser del hombre y determinante de todo su hacer y pensar. La idea de Dios no está al final de un proceso demostrativo sino al comienzo aun cuando solo sea de forma auroral, confusa e inefable, que luego el hombre sentirá la necesidad de clarificar y discernir. Vemos a Dios en la luz que él proyecta desde el hondón o la cima de nuestro ser.

Son diversas las formas en las que se ha expresado este argumento denominado *argumento ontológico* (el que deduce la existencia de Dios de la percepción interna que tiene el hombre de él: «el ser mayor que se puede pensar»), que tiene sus lejanas pero reales raíces en San Agustín. En él se parte de la realidad de Dios sentido presente y desde esa presencia constituyente se concluye su existencia. Con raíces en San Agustín y su formulación explícita en San Anselmo, este argumento será considerado en la era moderna por unos como inválido o y por otros como el único consistente. Es mantenido sin embargo por Descartes, Spinoza Leibniz, Hegel, mientras que es rechazado por Santo Tomás y Kant. El será a partir de Spinoza, quicio y fermento del idealismo siguiente, para el cual Dios es conocido de entrada de acuerdo al principio vigente desde Parménides y según el cual lo ópticamente primero ha de ser también lo primero conocido.

¿Cuáles son las razones por las que este argumento ontológico, tras ser rechazado vuelve siempre a reaparecer con fuerza sostenido por eminentes teólogos y filósofos? A partir de la Ilustración el pensamiento occidental ha otorgado el papel dirigente y dominante casi exclusivamente a la razón razona-

dora separándola del *intellectus* (hasta llegar a la razón instrumental), dejando en el silencio otras dos funciones esenciales del espíritu humano como son la memoria y la esperanza. Esta es una de las razones de la pérdida de Dios en la era moderna: haberle situado y buscado solo en la llanura de la razón y olvidando o descartando la memoria de él (nuestro Pasado absoluto) y la esperanza de él (nuestro Futuro absoluto). Solo desde ellos el presente es algo más que un instante vacío entre lo que ya no es y lo que todavía no es. Y por supuesto desdeñando el amor como neblina peligrosa y relegando el principio agustiniano completado por Pascal para quien «Dios es sensible al corazón»: y «*Non intratur in veritatem nisi per caritatem*—Sólo se adentra uno en la verdad por el amor», que ha sido recordado por Scheler, con su *Ordo caritatis* y por Heidegger en *Ser y tiempo*. Párrafo 29. Nota 2.

En el libro X de las Confesiones San Agustín afirma que ahondando y cavando en la memoria se encuentra a Dios. Evidentemente San Agustín está pensando no en la memoria histórica, psicológica o social sino en *la memoria metafísica*, aquella que silenciosamente nos recuerda que somos desde Dios y nunca nos deja olvidarnos de él del todo porque está entrañado en nuestra entraña de criaturas. Esa memoria es inherente al acto permanente creador de Dios creador en nosotros. Existimos en la medida en que somos permanentemente creados por Dios. Por eso ser, vivir y pensar es estar participando de él, persistiendo en él, recordándole y conociéndole. De ahí nacen la nostalgia y la inquietud por Dios, que no cesan. Por eso es el Inolvidable y cuando es olvidado aparecen dolorosas la nostalgia y la inquietud. La memoria está anclada en el Misterio; es memoria de lo Invisible, de la eternidad *a parte ante* y de la eternidad *a parte post*. El pensamiento alcanza a lo que está más allá y es previo a todo pensamiento y que lo funda: lo *Immemorial*, *Unwordenkliches*» lo prepensable, con término debido a Schelling explicitado por el gran especialista de este autor: X. Tilliette, *La Mémoire et L'Invisible* (Genève 2002)⁴. Para Spinoza «Dios es causa inmanente pero transitiva de todas las cosas» (*Ética*. Proposición 18).

A partir de este momento ya no se piensa a Dios a partir de la metafísica (teodicea) sino a partir de la antropología. Y surge la filosofía de la religión. El punto nuevo de partida es el hombre: sus posibilidades, necesidades y límites. La existencia de Dios es afirmada como necesaria para la certeza del conocimiento (Descartes), para que la justicia prevalezca y el justo sea recompensado con una felicidad aquí y ahora imposibles (Kant), para que no triunfen los verdugos sobre las víctimas (Horkheimer), para que toda la belleza, grandeza y bondad de los seres no sean sepultadas por la muerte en la nada.

Las preguntas ahora son nuevas: ¿Es Dios necesario para el hombre? ¿Es una frontera que le limita o es un don ilimitado que le ensancha y diviniza?

⁴ X. TILLETTE, «Mémoire et Mystère», en *Id.*, *La Mémoire et l'Invisible*, Genève 2002, pp. 13-20.

¿Es la única garantía de que el ser prevalezca sobre la nada? Aquí se sitúa la crítica y el rechazo de la religión que prevalecerá en el siglo XIX con su punto cumbre en Feuerbach, para quien decir Dios es narrar la proyección que de sí mismo que hace el hombre. La teología queda reducida a la antropología.

Las reflexiones siguientes no se proponen directamente esclarecer la existencia o naturaleza de Dios. Presuponen el horizonte antropológico actual y desde dentro de él preguntan ¿cuándo, cómo y por qué surge la pregunta por Dios? Su aceptación, ¿es solo cuestión de razón o no menos también cuestión de voluntad, libertad y decisión, de forma que podemos decir que no hay Dios para quien no quiere que le haya? Para ello enumero algunas experiencias humanas fundamentales surgidas en situaciones-límite, unas de carácter positivo y otras de carácter negativo, desde las que surgió y seguirá surgiendo la pregunta por Dios. Nace del «exceso» ante el que se encuentra el hombre, de su grandeza en un orden y de su debilidad metafísica en otro. ¿O es que ya los hombres no hacen preguntas sobre Dios, porque ni siquiera le echan en falta, lo cual sería la raíz y fuente permanente del nihilismo?

A la vez hay que mostrar que la reflexión filosófica sobre los argumentos en favor de la existencia de Dios ha ido precedida y acompañada siempre por los *testimonios* de fe en él, por la oración a él, por la vida conformada desde él y por la muerte realizada ante él. No habría habido argumentos teóricos de los filósofos sobre Dios si al mismo tiempo no hubieran habido testimonios personales de creyentes. *Testimonios y argumentos deben ser diferenciados pero no pueden ser separados.* En un mundo en el que no hubiera creyentes ¿no perdería su interés o desaparecería la pregunta metafísica por Dios?

Por otro lado la historia de la razón en búsqueda de Dios por parte de unos ha ido siempre acompañada por otros en el reconocimiento de la revelación de Dios en la historia. Ejercicio de *Razón* en la naturaleza universal y acogimiento de *Revelación* en la historia han sido en el cristianismo las dos fuentes del conocimiento de Dios. Ya no es comprensible la una sin la otra. Quienes en Occidente han elaborado la reflexión sobre la existencia de Dios no han sido ateos en busca de la fe sino creyentes, queriendo entender y dar razón de su fe en ese Dios percibido como Absoluto sagrado, como Logos y Agape a la vez, del que el creyente recibe la fe y del que reconoce signos que dan que pensar. En Occidente la metafísica ha ido acompañada o precedida por la mística. No se puede comprender la filosofía occidental desde Platón, Plotino, San Agustín y San Anselmo hasta Heidegger referencia a los misterios y a los místicos. Hegel se comprende a sí mismo partiendo de los grandes místicos del Rin: Eckart, Tauler, Suso.

Las experiencias humanas fundamentales hacen inexorables las preguntas primordiales; aquellas que no preguntan por algo sino por el todo, por el último sentido de la realidad y de la vida, por el hecho mismo de la existencia, por el propio destino personal. Son clásicas las que formularon los gnósti-

cos en la antigüedad y las posteriores más recientes de Zubiri, Jaspers, Rahner y Ernst Bloch enumerando las que son a la vez que cuestiones límite, cuestiones fundamento y cuestiones fin (*Grundfragen, Grenzfragen-Endfragen*). Estas son permanentes y en forma distinta aparecen con mayor o menor intensidad en todas la épocas. A ellas han querido responder cada uno en forma propia los movimientos gnósticos, las religiones y la filosofía.

La categoría «cuestiones límite» (La muerte, el sufrimiento, la lucha y la culpa - Leid, Kampf, Schuld, Tod) constituye un motivo fundamental en la filosofía de Jaspers.

«Se trata de situaciones que permanecen en su esencia aun cuando su aparición histórica sea diferente. Todo hombre antes o después se verá enfrentado en estas situaciones y experiencias, bien si las rechaza y aleja de sí o bien si las asume conscientemente. Esta aceptación consciente guía hasta la percepción de la total inseguridad de la existencia, pero a la vez deja tras ellas aparecer el inobjetivo fundamento del existir. En esta expresión pueden llegar a ser el origen del filosofar de tal forma que vale el principio según el cual experimentar situaciones límite y existir es lo mismo»⁵.

«Situaciones tales como las de que estoy siempre en situación, que no puedo vivir sin lucha y sin sufrimiento que yo asumo inevitablemente la culpa, que tengo que morir, son las que llamo situaciones límite... En las situaciones límite al hombre no le queda sino su Dios. Se trata de un nihilismo universal que apenas puede ser vivido pero que si es real y verdadero quizá pueda consumir el más profundo paso hacia la Transcendencia aunque sea de una forma difícil e incierta»⁶.

Jaspers es uno de los filósofos que han pensado y analizado la relación entre filosofía y teología en el siglo xx. En alguna forma es la suya una teología negativa, en la línea del Pseudodionisio, Nicolás de Cusa y Eckart. La palabra clave de su filosofía es «transcender» (transcendimiento como acto) y *Transzendenz* «Transcendencia» (como das *Umgreifende*, Realidad objetiva, abarcante), de la que hay «cifras» pero no revelación personal e histórica en sentido estricto. No sería exacto identificar la Transcendencia con lo que los creyentes cristianos llamamos Dios, pero en alguna manera es equivalente en su función aunque su naturaleza sea distinta. En su *Autobiografía filosófica* (1977-1984) cuenta que, tras una clase suya en la Universidad, se le acercó un sacerdote católico para agradecerle la exposición y le añadió: «Eso que V. ha expuesto es lo que nosotros llamamos teología». Jaspers narra este hecho en tal forma que el lector no

⁵ K. JASPERS, *Filosofía* (Madrid 1958) 61.68.89-130.

⁶ *Id.*, 18.

sabe si agradece y afirma esta observación o desaprueba y niega las palabras de felicitación de este alumno⁷.

Algo similar ocurre con Heidegger. G. Steiner narra así lo que sentía al leer *Sein und Zeit*: «Reemplacemos Sein por Dios en todos los pasajes clave y su significado se vuelve trasparente... La equivalencia es aquello que Heidegger se esfuerza casi desesperadamente por evitar»⁸. Con *Transcendencia y Ser* estaríamos ante la proposición de dos Absolutos profanos o seculares, no religiosos. Heidegger, ¿no se anticipó a cortar toda posterior interpretación teológica de su pensamiento?

En Jaspers estamos ante un reconocimiento filosófico de Dios con otras claves. Se trata de la recuperación y secularización del concepto cristiano de Dios. Su filosofía, ¿sería una teología filosófica?. A la secularización del concepto cristiano de Dios corresponde la secularización del concepto de fe. Él lo ha explicado en dos libros: *La fe filosófica* (1948-1964) y *La fe filosófica ante la revelación* (1962). Impresionan su seriedad antropológica con su respeto para lo distinto a la vez que la decidida proposición y defensa de lo propio. Su «iluminación de la existencia» (*Existenzerhellung*) le convierte en uno de los exponentes más rigurosos de lo que se llama filosofía existencial.

En un momento él establece la relación posible entre las cuestiones límite y Dios.

«En ellas no le queda al hombre sino su Dios. Se trata de un nihilismo universal que apenas si puede ser vivido, pero que si es real y verdadero quizás pueda consumir el más profundo paso hacia la transcendencia, aunque sea de forma muy difícil e incierta»⁹.

5) Génesis de la idea de Dios.

A la hora de analizar la génesis de la idea de Dios hay que distinguir ocasiones de razones, orígenes de principios, contexto de contenido, motivos del surgimiento de algo y sus razones internas. Aristóteles y Santo Tomas tienen razón cuando dicen que considerando las cosas en su génesis logramos un conocimiento perfecto de ellas, pero esto solo es verdad si entendemos *génesis* en el sentido de *arché* constitución metafísica y no solo de surgimiento histórico. Preguntar por los orígenes de algo es preguntar por su comienzo en el tiempo, mientras que para indicar la realidad y razón de su ser debemos hablar

⁷ (Madrid 2021) 99-113.

⁸ G. STEINER, (México-Madrid 2001) 24.

⁹ Cit. por C. DÍAZ en el epílogo a la *Autobiografía filosófica* de K. Jaspers (Madrid 2021) 218.

de su principio. Mircea Eliade ha puesto un ejemplo iluminador para diferenciar lo que es la génesis empírica de algo respecto de su esencia.

«No se ve muy bien en qué el hecho del descubrimiento de las primeras leyes geométricas de la irrigación del delta del Nilo pueda tener importancia alguna en la validación o la invalidación de estas leyes»¹⁰.

La idea de Dios puede surgir en momentos insignificantes de cada hombre o en momentos estelares de la historia. Hay que diferenciar la ocasión de su nacimiento del descubrimiento de su razonabilidad. El reconocimiento de la verdad de su contenido espiritual es un momento, y la fe en él es otro. El creyente además de la posibilidad y razonabilidad de la fe en Dios, percibe la fe como una llamada personal, como una gracia de Alguien, que espera respuesta. El itinerario hasta llegar a la fe es no solo de reconocimiento de existencia (de hechos históricos, de las proposiciones de la fe, de su significación antropológica y sentido) sino de consentimiento, confianza y entrega a un Principio absoluto de naturaleza espiritual y sagrada; en una palabra al Dios personal, no solo principio originante o constituyente del mundo haciéndolo inteligible (Dios de los científicos,); ni principio de realidad frente a la nada y fundamento de sentido y lógica, tal como lo reconocen los filósofos. A este Dios así afirmado es al que el creyente ora, alaba, y al que le confía su destino, en el que cree y al que adora y ama. Donde el filósofo habla de *sentido* el creyente y el teólogo hablan de *salvación*, es decir del logro y afirmación absoluta del hombre como ser personal en el tiempo y más allá de tiempo.

La filosofía tiene para nosotros a partir de finales de la Edad Media un sentido académico, científico, secular, que dista mucho del hecho vivido del filosofar en la antigüedad. P. Hadot ha expuesto en varios libros fundamentales la comprensión de la filosofía antigua. Dos exponentes máximos serían Platón y Plotino. Esta filosofía implicaba seguir a un maestro con su estilo de vida, compartir las ideas fundamentales de su escuela, vivir una forma de vida en estilo ascético, y formar parte de la comunidad de seguidores. El objetivo era alcanzar el desprendimiento de las cosas, la purificación del alma y la serenidad necesaria para ascender al Uno, participar del Bien, unirse al Uno al Absoluto. Esta forma de ejercicios de espíritu ignacianos están anticipando el sentido que la palabra adquirirá luego en los *Ejercicios* de San Ignacio de Loyola. No buscaban ante todo dar razón de las cosas sino adquirir el conocimiento iluminador y mediante mitos y ritos de iniciación mística llegar al conocimiento que lleva consigo la salvación. La filosofía era así comprendida y ejercida desde Sócrates como preparación para la muerte.

¹⁰ M. ELIADE, *Le chamanisme* (1951). P. 239 nota. Cf. H. de LUBAC, «Sobre el origen de la ida de Dios», en *Sur les chemins de Dieu* (París 1956) 20-44. Edición española 37.

II. La gnosis, y el gnosticismo. Tarea y tentación perennes

La pasión y el pensamiento, que ocuparon el centro de interés entre el siglo II y el siglo III d. C., fueron la gnosis y el gnosticismo. La gnosis es una forma de conocimiento, de la que se espera respuesta para las preguntas primordiales; ofrece una suma de filosofía, de religión, de utopía, y en ciertos movimientos incluso de política. Ella mantiene la pretensión perenne de comprender y salvar al hombre por el conocimiento, desde su dimensión cognoscitiva alimentada con iniciaciones místicas, a veces despreciando su corporeidad y situando su autenticidad en un mundo anterior y exterior a la actual forma de existencia. Pasión por el conocimiento, en camino hacia la purificación y salvación que era a la vez comprendido como retorno a una existencia previa y con anhelo de renacimiento a una existencia más auténtica. Esa gnosis (cuyos orígenes concretos nos siguen siendo poco conocidos) está presente en la filosofía, en la religión, en la política, ya desde los primeros siglos del judaísmo y del cristianismo. El Nuevo Testamento reconoce una gnosis verdadera coexistente con la fe pero previene a los cristianos contra la pseudognosis: «Evita las vanidades impías y las contradicciones de la falsa ciencia, que algunos profesan extraviándose de la fe»¹¹.

En otro lugar con las fórmulas tópicas utilizadas contra los herejes se desenmascara la contradicción existente entre ese falso saber y la contraria forma de vivir: «Alardean de conocer a Dios, pero con las obras le niegan, abominables, rebeldes e incapaces de toda obra buena»¹². Tales actitudes gnósticas reaparecen siempre bajo nuevas expresiones. Hay quienes ven en el pensar de Teilhard de Chardin, Heidegger y Bultmann una nueva forma de gnosis, alquitarada con otras influencias y situada en otro horizonte.

Ponemos a continuación en columnas paralelas dos textos, de origen bien distinto y que aunque están alejados siglos entre sí en el tiempo, ambos plantean la cuestión del ser del hombre: de su proveniencia, de su porvenir y de la vida que le espera; en definitiva y sobre todo salvación. La cita de la derecha proviene de una antología de textos gnósticos, que encontramos en Clemente de Alejandría (150-215), bajo el título: *Extractos de Theodoto*. La cita de la izquierda es de Ernst Bloch (1885-1977) y abre el prólogo de su obra magna: *El Principio esperanza* 1954-1959:

¿Quién somos?	¿Quiénes éramos?
¿De dónde venimos?	¿En qué nos hemos convertido?
¿A dónde vamos?	¿Dónde estábamos?
¿Qué esperamos?	¿A dónde hemos sido arrojados?

¹¹ 1 TIMOTEO 6,20-21.

¹² TITO 1,16.

¿Qué nos espera? ¿Hacia qué meta avanzamos?
 ¿De dónde hemos sido liberados?
 ¿Qué es la generación? ¿Y la regeneración?

K. Jaspers, después de mostrar cómo estas preguntas afectan a nuestra existencia siendo insoslayables, cita un aforismo medieval en contraste con el mensaje de Cristo que responde justamente a esas nuestras perplejidades e ignorancias primordiales.

*«Ich komme, ich weiss nicht woher- Yo vengo y no sé de dónde.
Ich bin, ich weiss nicht wer- Yo soy y no sé quien.
Ich sterbe, ich weiss nicht wann- Yo muero, yo no sé cuando.
Ich geh und weiss nicht wohin- Yo marchó y no sé hacia donde.
Mich wundert's dass ich fröhlich bin- Me sorprende que estoy alegre»¹³.*

En su introducción a la *Lógica* Kant plantea las cuatro preguntas claves, haciendo una precisión significativa: aun refiriéndose a campos diversos, sin embargo todas expresan, aun cuando de forma diversa la cuestión antropológica: entre ellas sitúa la religión como responsable de la esperanza. Lo que en las cuatro está en juego es el hombre, su destino, sus capacidades, sus necesidades y sus límites. Tales preguntas son irrenunciables para el ser humano en quien pensar y existir son coextensivos y para quien la cuestión del *fin* es insoslayable no solo como tramo temporal posterior al presente sino también y sobre todo como sentido, destino y luz del presente.

- 1) ¿Qué puedo saber?
- 2) ¿Qué debo hacer?
- 3) ¿Qué me está lícito esperar?
- 4) ¿Qué es el hombre?

La primera pregunta la responde la metafísica, la segunda la responde la moral, la tercera la religión y la cuarta la antropología. En el fondo se podría contar todo esto en la antropología, porque las tres primeras preguntas se refieren a la última¹⁴.

El hombre hace estas preguntas cuando esas experiencias fundamentales, referidas a su origen, a su fin y al sentido de su existencia, le llevan hasta el límite infranqueable de sí mismo, que es la muerte. En medio de unas y de otras surge la pregunta por Dios. No es idéntica con ellas pero tampoco es separable de ellas. Quien está conmovido por las cuestiones del sentido, de la

¹³ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Extractos de Teódoto*, 78,2 (Sources chrétiennes). París 1970 (131,17-19).
E. BLOCH, *El principio esperanza*, I-III (Madrid 2004) I,25.

¹⁴ KANT, *Logik*,. Introducción III, en KANT, *Werke* WBG 5, 447-448.

verdad, de la justicia, del futuro, del prójimo y de su propio destino, tiene capacidad para adivinar y valorar el sentido de preguntarse por Dios en unos casos y en otros de acoger su palabra y su presencia. Estas le pueden acontecer, al margen de sus deseos, discursos, temores o necesidades. La historia humana es el decurso de las preguntas que el hombre hace por Dios en reflexión y a Dios en oración, pero no menos sino más es el decurso de las preguntas que Dios hace al hombre, de las incitaciones que le suscita y de la esperanza que engendra en él. El primer libro de la Biblia, el Génesis, se abre con las preguntas de Dios al hombre: «Adán, ¿dónde estás? (3,9) ¿Dónde está tu hermano Abel: Contestó Caín. ¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano Abel» (4,9)

Una filósofa judía del siglo xx S. Weil escribe con su acerada lucidez: «Notar que en el evangelio, salvo error, jamás es cuestión de una búsqueda de Dios por el hombre. En todas las parábolas es Cristo quien busca a los hombres o bien el Padre que los hace venir por sus servidores. O incluso, un hombre encuentra como por casualidad el reino de Dios, entonces, pero solo entonces, va y vende todo»¹⁵. Y desde esta misma lógica propia del pensamiento judío escribe A. Heschel su libro: *Dios a la búsqueda del hombre. Filosofía del judaísmo* (Nueva York 1955). El jesuita H. de Lubac concluye así su libro de 1956, hoy clásico, y traducido estos días al castellano *Por los caminos de Dios* con estas palabras.

«El cristiano sabe que, para un encuentro real con Dios, no hay más que un solo camino: el camino vivo que lleva por nombre Jesucristo. Considerando este extremo hemos puesto como título a esta obra *Por los caminos de Dios* sin querer precisar ya de entrada, ni siquiera para los primeros pasos del conocimiento natural si son en mayor medida (davantage) los caminos por los que nosotros vamos hacia Dios o aquellos por los que Él nos atrae hacia sí».

A quien no está perdido entre las menudencias mundanas, o cegado por el egoísmo que le aísla de la realidad y del prójimo, a ese se le hace inexorable la pregunta por Dios e inevitable su esclarecimiento, en el amor o en el odio, en la oración de la palabra, o en aquella otra de las rodillas clavadas en el suelo, la de las manos levantadas, o la de las lágrimas vertidas ante él. Estas percepciones no son elevadas a la palabra casi nunca y menos adquieren una claridad lógica que permita sistematizarlas. De muchas realidades en medio de las que vivimos, de las que nos nutrimos espiritualmente y a las que no podríamos renunciar, no somos capaces de dar razón completa, mas no por eso dejan de ser esenciales para nosotros. No siempre la inteligencia tiene capacidad de hacerse cargo del ser, de la vida, y de las experiencias fundamentales de las que vivimos; y sin embargo somos quienes somos como fruto de las experiencias que hemos hecho y de las esperanzas que alentamos. Todos los hombres so-

¹⁵ S. WEIL, *Intuitions-précbretiennes* (Pari 1951)9.

mos humanos y sin embargo muy pocos son capaces de elaborar una antropología. De la misma manera en una u otra forma todos hacemos las experiencias a las que ahora nos vamos a referir, aun cuando sean muy pocos los que pueden dar razón teórica de su contenido, significación y legitimidad.

Estas preguntas son de un triple orden: de carácter metafísico, de carácter histórico y de carácter personal. No las enumeramos para dar razón de Dios u ofrecer un argumento en favor de su existencia; lo hacemos para establecer correlación entre las distintas formas de preguntarse el hombre por sí mismo y la pregunta por Dios. Esperanza y experiencia son los dos polos en los que se sostiene la fe en Dios. Ninguna de las dos es por sí sola demostrativa, pero ambas conjugadas responden a un anhelo profundo del hombre.

Kant sitúa la aportación de la religión en el orden de la esperanza respondiendo a la pregunta: «¿Qué podemos esperar? Sin un futuro de verdad y de justicia absolutas, que inviertan en el futuro las violencias e injusticias de la historia presente, terminarían prevaleciendo el sinsentido sobre el sentido, el verdugo sobre la víctima, el violento sobre el humilde. Y a esto es a lo que el hombre no se resigna ni puede consentir, porque entonces su persona y su historia actuales quedarían ya vaciadas de sentido, humilladas y desgraciadas.

En este aspecto han insistido los filósofos judíos del siglo xx (Horkheimer, Rosenzweig, Levinas...) con su reclamación de la memoria de los muertos, frente a la cultura racionalista de la Ilustración, que cree ser capaz de responder a todas nuestras preguntas y de superar todos los abismos, sin hacer memoria, duelo y justicia a las víctimas. Cultura de la Ilustración y emancipación que no lleva consigo una cultura del servicio y de la compasión. Las experiencias que ahora enumeramos no preguntan directamente por Dios, pero dado su carácter absoluto ponen en un camino donde pueden surgir y tienen sentido la pregunta del hombre por Dios y la pregunta de Dios al hombre. Abren un camino que, andándolo, puede abrir el corazón del hombre para encontrar a Dios o sentirse éste encontrado por él. La experiencia religiosa auténtica habla no de pruebas de Dios, sino del camino de Dios que desciende hasta el hombre y del camino del hombre que asciende hasta Dios.

Estas preguntas se concentran en esta con la que M. Blondel comienza su tesis *L' Acción 1893-edición española 1996* «¿Sí o no tiene la vida un sentido y el hombre un destino?»

El Génesis 28,12 narra este sueño de Jacob, que tendrá una inmensa influencia en la historia de la espiritualidad: «Soñó con una escalera apoyada en tierra y cuya cima tocaba los cielos y he aquí que los ángeles de Dios *subían* y bajaban por ella».

Desde Heráclito filósofos y místicos han repetido que el camino que asciende es el mismo que desciende. En esta línea de pensamiento estarán las grandes figuras espirituales, por ejemplo San Buenaventura (1217-1274) con su obra clásica el *«Itinerarium mentis in Deum»*=Itinerario de la mente hacia Dios» y en un contexto histórico y espiritual muy distinto John Bunyan (1628-1688) con la suya *Pilgrims 'rogress*, que sin ser una obra genial vulgarizó el puritanismo y se convirtió en la religión de los ingleses medios. «Itinerario» y «peregrinación», «subida y bajada» se convertirán en términos caracterizadores de la busca de Dios y del caminar hacia Dios. El hombre es esencialmente peregrino; puede perderse en el camino, pero no olvidar la meta.

A. Experiencias de orden metafísico.

El asombro ante la realidad. El asombro está más allá de la admiración concebida por Platón y Aristóteles como inicio de la filosofía y más acá del sobrecogimiento y maravillamiento de los textos bíblicos ante la palabra o acción de Dios). Este surge porque no es evidente que tenga que haber cosas. La pregunta viene resonando desde Leibniz hasta Heidegger: ¿Por qué hay ser y no más bien nada?. ¿Por qué todo lo que hay está ahí para mí? Cuando alguien ha sufrido una enfermedad grave, ha estado en prisión o ha retornado sano a la placidez del vivir tras una aventura tenebrosa, de pronto se queda asombrado ante las cosas y ante las personas, ante un río que avanza tranquilo hacia el océano, ante un árbol que crece enhiesto hacia la altura, ante un viejo amigo reconocido, ante las lluvias de otoño con aquella temperada luz finísima que auyenta el calor y a la vez prepara para el frío. Todo está ahí para él, le aparece inesperado y gratuito, como un don y una promesa, para las que no había hecho ningún mérito, que por consiguiente le incita a la pregunta, a la alabanza y al agradecimiento. Lo que ha sentido como don a su persona concretísima, le lleva a preguntar: ¿todo esto va a ser fruto de lo irracional, ciego, mudo y neutro inferior a mí? ¿No será don y llamada de Alguien a mí que no soy un número sino un hombre con nombre personal? *Non numerus sumus.*

Es extraño que a la mayoría de los hombres les resulta normal la pregunta por lo que nos aguarda: ¿Qué va a ser de mí? ¿Cuál va a ser mi futuro?, y sin embargo apenas se preguntan por su pasado originario, no se percatan de que tan radical como como la pregunta por el fin es la pregunta por el origen, no solo el temporal, sino también el metafísico: el hecho de existir, la propia realidad personal, la trayectoria derivada de ese origen en lugar y tiempo concretos. Esas preguntas sin embargo ya las encontramos en el texto gnóstico citado al comienzo. ¿Quién era yo cuando no existía en este mundo? ¿He caído de una previa existencia limpia y luminosa en este universo sucio y oscuro? O por el contrario, ¿he comenzado a existir enviado por alguien para algo en este universo que es un bello orden (*cosmos*), en el cual yo soy señor a la vez que responsable? ¿Es el existir un azar o el resultado de una inteligencia y de un

amor que me preceden y acompañan? ¿Tengo una misión, que cumplir, vista y valorada por alguien, que me tome absolutamente en serio, y con ello confiera dignidad y grandeza tanto a mi hacer como a mi ser?

Al asombro siguen la enumeración interrogativa y un silencio agradecido. Así A. Machado:

¿Quién puso ante las rocas de ceniza
Para la miel del sueño
Esas retamas de oro
Y esas azules flores de romero?
La sierra de violeta
Y, en el poniente, el azafrán del cielo,
¿quién ha pintado? ¡El abejar, la ermita,
El tajo sobre el río, el sempiterno
Rodar del agua entre las hondas peñas
Y el rubio verde de los campos nuevos
Y todo, hasta la tierra blanca y rosa
Al pie de los almendros¹⁶.

Ante tanta hermosura gratuita y esplendente la reacción del hombre bueno es preguntarse sorprendido y agradecido a quien le haya llamado a la existencia, fuere el que fuere. Percibe que no pueden ser la naturaleza material ni sus manos de hombre, porque tal potencia creadora nos excede. El autor del libro bíblico *La Sabiduría*, surgido en Alejandría del diálogo de un judío con la filosofía de su entorno y en la misma línea San Pablo en el primer capítulo, de su carta a los Romanos 1, consideran necios a quienes por la belleza de las criaturas no reconocieron la belleza del Creador.

«Sí, vanos son por naturaleza todos los hombres en quienes había ignorancia de Dios y no fueron capaces de conocer por las cosas buenas que ven a Aquel que es ni atendiendo a las obras reconocieron al Artífice (...), que si cautivados por su belleza (la de la bóveda estrellada, el agua impetuosa, las lumbres del cielo, los tomaron por dioses, sepan cuanto les aventaja el Señor de estos pues fue el Autor mismo de la belleza quien los creó (...), pues de la grandeza y hermosura de las criaturas se llega por analogía a contemplar a su Autor. Con todo, no merecen estos tan grave reprensión, pues tal vez caminan desorientados buscando a Dios y queriéndole hallar» (13,1-7).

Aquí tenemos un esbozo ya de lo que luego se ha llamado *«teología natural»* y una parte de ella se llamará después Teodicea a partir de la obra de Leibniz

¹⁶ A. MACHADO, «Luz del alma, luz divina/faro antorcha, estrella, sol... Un hombre a tientas camina: lleva a la espalda un farol», en *Poesías completas* (Madrid 1963) 162; 188-189.

«Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal (Amsterdam 1710) ¹⁷.

La segunda experiencia de orden metafísico acontece en *el encuentro con el mal* en sus innumerables formas. Se ha repetido la frase de Büchner: «El mal es la roca sobre la que se apoya el ateísmo». Que lo percibamos como tal, que no toleremos su existencia y que nos revolbamos contra un mundo determinado por él, es el signo de que el hombre está hecho para el bien, la verdad, la bondad y la belleza, y ellas están en los antípodas del mal. El hombre aparece así como el destinado al Bien, llamado por la Belleza, inhabitado por la Verdad que desde atrás como un farol (dice A. Machado, *idem* 162) le van iluminando el camino y a las que justamente por actuar desde su espalda nunca podrá ver, aun cuando siempre avance y esté guiado por ella. El hombre no es capaz de explicar el mal, pero no se resigna a él y reclama que no sea la última palabra. El que él con sus fuerzas, ni las interpretativas ni las activas, pueda vencerlo no quiere decir que sea invencible y definitivo. De ahí la pregunta perenne: *Unde malum –¿De dónde procede el mal?*

La tercera experiencia de este orden es la incertidumbre sobre *la marcha de la historia*. La cuestión del fin, teleología, ha sido olvidada o marginada en el pensamiento moderno, y casi solo ha aparecido en el diálogo entre marxismo, como la conquista obligada de todos los futuros necesarios, y el pensamiento cristiano tal como tiene su expresión, por ejemplo en Karl Rahner, formulando su tesis sobre el futuro absoluto y la reserva escatológica. ¿Hacia dónde va todo, hacia donde se encaminan los pasos de las cosas, de las plantas, de los animales, de los hombres: hacia la nada o hacia la vida?. Y si Machado se asombra por las realidades que están ante nuestros ojos, Juan Ramón Jiménez se asombra ante el correr del tiempo, preguntando hacia dónde todo. Y concluye así *su Canción de otoño*:

«Por un camino de oro van los mirlos... ¿A dónde?
Por un camino de oro van las rosas... ¿A dónde?
Por un camino de oro voy... ¿A dónde?
Otoño? ¿A dónde, pájaros y flores?»¹⁸.

¿Puede perecer tanta belleza, puede haber sido en vano tanta creación humana, desde los versos de los líricos griegos a la música de Bach y Mozart, el arte de Miguel Ángel y los poemas de la *Ilíada*, la *Eneida* San Juan de la Cruz, Hölderlin, los poetas románticos del siglo XIX franceses e ingleses (estos últimos llamados «poetas metafísicos», San Juan de la Cruz, Calderón Machado y Una-

¹⁷ *Libro de la Sabiduría*, 13,1; Romanos 1,18-24.

¹⁸ J. Ramón JIMÉNEZ, *Antología poética*. Ed. A. Colinas (Madrid 2002)163 y *Segunda antología poética* (Madrid 1952) 188.

muno? ¿No anhela todo eternidad: el amor y las flores, la luz y el prójimo, el paisaje de la naturaleza y la obra de las manos del hombre? ¿No quedaría todo anulado si la resurrección de la carne y de la tierra, del corazón del hombre y de las obras de sus manos, no devolvieran un brillo transfigurador a lo que ha sido el jugo de la existencia y el empeño de nuestras obras?

B. Experiencias de orden existencial.

En primer lugar *la propia existencia*. Una cosa es la realidad como tal, que está ahí, anterior a mí y fuera de mí y otra es mi personalísimo existir, en lugar y tiempo, con unos condicionamientos y unas posibilidades, positivas y negativas, unos límites y unas extensiones, que me pueden venir determinados desde fuera pero que, siendo descubiertas y apropiadas por mí, en cierta medida pueden ser superadas. El existir individual incluye la pregunta por el ser, pero la desborda. La gran cuestión no es solo que haya cosas, sino que yo existo sin ser llamado, ni preguntado, sin capacidad para adecuar mi realidad con mis deseos y esperanzas. Sobre lo humano nos hacemos tres tipos de pregunta: ¿Qué es el hombre dentro del universo material? (Hominización). Pregunta de la ciencia. ¿Quién es el hombre, una vez consumado el proceso animal (Humanización?). Pregunta de la filosofía. ¿Quién soy yo con mi nombre, y quién es Dios para mí y quién yo para Dios (Personalización)?. Pregunta de la teología.

De manera análoga se puede hacer la pregunta en términos históricos: por el origen y destino del hombre en general. Ahora bien la pregunta alcanza su radicalidad cuando alguien se pregunta en soledad: ¿Desde dónde y desde quien vengo yo? ¿Qué va a ser de mí? ¿Cuento definitivamente para alguien y hay alguien que cuenta conmigo y me espera? Porque no somos reducibles a un común denominador sino que cada uno de los humanos somos una creación distinta, reflejamos una faz de Dios en el mundo, tenemos una medida de su gracia y una misión individual que cumplir. Y surge la pregunta: Todo esto tan personalísimo, ¿puede tener un origen solo infrapersonal o prepersonal? ¿Puede surgir lo máximo, que es el hombre, del cosmos no solo en su constitución biológica sino en su entraña individual, intelectual, volitiva, amorosa? *Unde ego?*

En este mismo sentido podríamos hablar del descontento metafísico del hombre y del deseo inagotable, que nada tiene que ver con las necesidades inmediatas. A. Machado habla «de la sed metafísica de lo totalmente otro», y Horkheimer del «Sehnsucht nach dem ganz Anderem». Los franceses diferencian claramente el *Désir* (Deseo, en singular, insaciable) que escriben con mayúscula y *les besoins* (Necesidades en plural, que una vez saciadas desaparecen). Hay en el hombre un anhelo y una esperanza que él por sí mismo no puede colmar y que quedarían en hueco, si él mismo de alguna manera o con una ayuda de otro no fuera capaz de instaurar igualdad entre anhelos y realizaciones. Háblese de la metafísica agustiniana de la inquietud, de la infinitud del deseo, del exceso del

hombre sobre sí mismo, siempre estamos mirando hacia un punto en el que nos desbordamos en la esperanza de una ayuda personal exterior o en su rechazo.

Tras seguir esta reflexión el lector constatará dos cosas. Primero, que en ella se acentúa sobre todo el camino de búsqueda del hombre por Dios, pareciendo que Dios se sitúa al final del camino. Sin embargo, este no ha sido el único o principal en la historia del encuentro entre Dios y el hombre. *Los hombres han creído en Dios porque han sentido la presencia, la llamada, los signos que un Absoluto-Supremo-Sagrado le daba de sí mismo en su conciencia personal y en su exigencia moral. La fe entonces es sentida sobre todo como resultado de audición, de obediencia, de respuesta, de versión del hombre a Dios saliendo de sí mismo.* La historia de Abraham es la de todo creyente: se inicia con el imperativo de abandonar su tierra y de salir de su patria, y ponerse en marcha, guiado no por una evidencia suya sino por la promesa de Otro? Así aparece claramente la fe como resultado de la llamada de Dios y como respuesta del hombre; fruto una y otra de libertad y amor, no de evidencia científica ni de mera necesidad.

Hablando de experiencias humanas fundamentales que pueden abrir el hombre al reconocimiento y fe en Dios, hemos enumerado experiencias positivas, tanto en el orden metafísico como en el orden histórico. Pero las experiencias negativas también son esenciales a la vida humana, y contrarias a la tensión primera del hombre que anhela la felicidad, el amor, el placer, la inserción tranquila en el mundo como lugar propio y perdurable. Existir es también moverse y conmoverse ante el sufrimiento, la muerte, el fracaso, el vacío, la traición, la soledad última, el corte de la vida en el momento hacia su plenitud. De nuevo Jaspers afirma:

«En esta situación límite se percibe que lo valioso está ligado a condiciones que incluso son de valor negativo. Donde quiera es preciso soportar algo que no se ha querido... La libertad está enlazada a la dependencia, la comunicación a la soledad, la conciencia histórica la verdad de lo general y yo mismo como posible existencia a la manifestación de mi existencia empírica»¹⁹.

Estas situaciones son esenciales a la vida humana y en consecuencia inescapables. Quien cierra los ojos ante ellas, se cierra a su propia verdad. Al

¹⁹ «Como existencia soy, sabiéndome regalo de la Transcendencia. Yo no soy en mi resolución únicamente por mí mismo sino el ser-por-mí es haberme sido regalada mi libertad». K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (München 1962) 33. Jaspers no es ateo en el sentido corriente de la palabra –no lo es precisamente porque su mundo se explica por sí mismo, pero no cree en el Dios de la revelación y de la teología. En su doctrina el lugar de Dios lo ocupa la Transcendencia. L. KOLAKOWSKI, *Las preguntas de los grandes filósofos* (Barcelona 2022) 245. Este autor concluye la exposición de Jaspers haciéndole estas preguntas que con matices se podrían hacer a no pocos pensadores y filósofos: «Si, utilizando la terminología de Jaspers, la Biblia fuese un mensaje cifrado intraducible, ¿podría ser el eje de una filosofía común? ¿Es cierto que las situaciones límite –el sufrimiento, la muerte, las calamidades– nos permiten rozar la inefable trascendencia o más bien nos acercan a un Dios personal?»

confrontarse con ellas el hombre puede rechazar y desistir de creer en Dios, negar su existencia, acusarle y finalmente preferir el ateísmo. Pero también es verdad que para muchos hombres esas situaciones límite han sido una abertura de los ojos del corazón, un impulso para dar un salto al límite de sí mismos y acoger a Dios. La figura de Job, preguntando a Dios, llamándole a juicio y finalmente pidiéndole que le revele su misterio, pertenece a la Biblia lo mismo que otras historias de fidelidad como la de Abraham y la de Moisés. La fe no está al comienzo sino al final de un camino.

Ante la opinión de ciertos filósofos y ciertas líneas de pensamiento para las cuales sin Dios el hombre tendría libertad total, sería mejor ciudadano y mejor persona total, gozaría felicidad plena, moralidad y paz y que en ése ámbito de la increencia se lograría la cima de la bondad, moralidad y paz del hombre y no en el ámbito de la fe de la esperanza religiosas Kolakowski en diálogo con Jaspers pregunta: «¿Es creíble la tesis de que la gente se vuelve mejor y enriquece más su condición humana al convencerse de que la vida acaba inevitablemente en una derrota y de que no hay consuelo ni salvación posibles?» (L. Kolakowski, página 253). ¿Quiénes son mejores servidores de este mundo, más solidarios con sus prójimos, más compasivos y misericordiosos, los que creen otro posible futuro o los que creen solo en este?

He acentuado las dimensiones positivas de la realidad y de la vida humana en el camino hacia Dios poniendo de relieve estos aspectos porque en la predicación usual no siempre han sido atendidos. En una parcial apologética ciertos predicadores y escritores fáciles se han centrado especial cuando no únicamente en las experiencias negativas, (el dolor, a enfermedad, la muerte) para argüir desde ellas y reclamar la existencia de Dios. Este aparece entonces sobre todo como función y al servicio del hombre. Tal Dios medido y referido sobre todo como remedio a nuestra finitud, superador de la muerte y aliviador de nuestras necesidades no es divino. Este no es el Dios santo de la Biblia, que, a la vez que cercano al hombre e inmanente a la historia, es absolutamente trascendente y santo; dios es un ídolo creado por el hombre.

A ese Dios, que termina apareciendo como pura función instrumental al servicio del hombre, Nietzsche lo describió como el «dios-tapa-agujeros» y Bonhöffer popularizó la expresión. Refiriéndose a los sacerdotes escribe Nietzsche: «De huecos se componía el espíritu de esos redentores mas en cada hueco habían colocado su ensueño (Wahn) su tapahuecos al que ellos *llamaban Dios*». (*Así habló Zaratustra*. II, De los sacerdotes).

En respuesta a tal acusación un científico y filósofo, R. Swinburne escribe:

«No estoy postulando un “*Dios-tapa-agujeros*” un dios que solo sirve para explicar las cosas que la ciencia todavía no ha explicado. Estoy postulando un Dios que explica lo que la ciencia no ha explicado. Yo no niego que la ciencia

explique sino postulo un Dios que explica porqué la ciencia explica» (*¿Hay un Dios?*). Salamanca 2010. P. 96.

Después de casi un siglo de reflexión y diálogo con la ciencia es patente la diferencia entre las afirmaciones científicas y la lectura religiosa de la realidad. Esta diferencia no es contradicción. La filosofía y la teología no tienen como misión explicar cómo son las cosas que hay sino porqué y para qué hay cosas y cómo es que este mundo es inteligible. Ya Einstein mostro su conmoción afirmando que lo sorprendente es que el mundo sea inteligible y a él esté acompasado el ser del hombre para que lo pueda conocer y modelar. Y en la misma línea escribe un autor de nuestros días:

«La filosofía nace, según se dice, del sombro. Ahora bien, si es correcto asombrarse en primer término de que el ente sea, hará falta asombrarse con la misma urgencia, por una parte, de que nos sea inteligible y, por otra, de que de hecho lo entendamos» (J. Y. LACOSTE, *Experiencia y Absoluto*). Salamanca 2010. P. 41).

Las experiencias negativas pueden ser, y lo han sido muchas veces, puentes para el encuentro con Dios, pero hay que trascenderlas. A Dios se puede ir desde una y desde otras; desde ninguna se llega necesariamente a su reconocimiento y a la fe en él, pero unas y otras experiencias, positivas o negativas, por su fuerza despertadora desencadenan una ejercitación radical de la existencia, obligándola a preguntarse por su fin y su sentido; pregunta que desemboca inevitablemente en la pregunta por un Dios posible.

Jaspers que estudia las situaciones-límite consideradas negativas (sufriamiento, lucha, culpa, muerte) sin embargo como totalidad ve la existencia en clave de don y gracia:

«Como existencia soy sabiéndome un regalo de la Trascendencia. Yo no soy en mi resolución únicamente por mí mismo sino que el ser-por-mí es haberme sido regalada mi libertad»²⁰ (texto ya citado anteriormente).

C. **Experiencias de orden histórico.**

Enumero solo una: *la escasez del tiempo*. Uno de los filósofos presocráticos al ser preguntado por la existencia de los dioses dijo que no podía responder por dos razones, la primera porque es una cuestión es muy difícil y la segunda porque la vida del hombre es muy corta. Con esta fórmula designamos un fenómeno fundamental de nuestra existencia, analizado por Hans Blumen-

²⁰ J. L. PARDO, en *Revista de libros*, 130 (2007) 11.

berg, en su libro: *Tiempo de la vida y tiempo del mundo* (Valencia 2007). La sabiduría de los griegos lo expresó con esta sentencia: “Ars longa, vita brevis”. Nuestros proyectos exceden a nuestro ser y a nuestro durar. Se trata de la desadecuación entre las expectativas y las experiencias de los hombres, entre el tiempo de la vida personal y el tiempo del mundo abierto ante nuestros ojos. El orden de la vida en el que estamos implantados no es suficiente para experimentar el mundo y por otro lado a la vez el mundo no satisface las perspectivas que sobre él proyecta nuestra existencia.

Alguien ha hablado de «desincronización de los dos relojes» y ha escrito: «... la escasez del tiempo vital: por una parte harían falta tantas vidas como mundos para experimentar todas las formas de vida existentes, por otra una sola vida basta para sufrir la crueldad del cambio de los tiempos, la pérdida de la identidad.... Lucha entre los “decadentes” (que aspiran a que el mundo desaparezca con su vida como consuelo por su propia muerte) y los “ascendentes” (que culpan a sus predecesores –bajo el título de la “sociedad”–) de la falta de consistencia de sus expectativas de vida, convirtiendo su melancolía en “la predilección con que también la juventud se siente atraída por el hundimiento del mundo”»²¹.

Ante la pregunta por el hombre se puede responder que existe en vano y en vacío, sin más ni más. Pero esas experiencias humanas fundamentales se pueden considerar también como signo elocuente de una destinación inherente a la vida plena como anticipo de una promesa. Todos estos hechos pueden, por consiguiente, ser asumidos como preguntas para buscar respuestas. Nada es del todo humano sin la inteligencia y la voluntad, la libertad y el consentimiento. Por ello nada de lo que nos precede llega a su plenitud sin nuestra aceptación consciente e interpretación personalizada. Estas experiencias por sí solas no llevan directamente al reconocimiento de Dios, pero dan que pensar e incitan a buscarle. La puesta en juego de la libertad humana las puede descartar o aceptar siguiendo el camino hasta la meta a la que ellas orientan.

Con todo esto no estamos diciendo otra cosa sino que en el hombre se dan realidades que le abren hacia más allá de él mismo, esperanzas que no encuentran en él mismo las potencias necesarias para satisfacerle. ¿No serán todas ellas las huellas de otra presencia, la aurora de otra luz, que es infinitamente respetuosa y no aparece si no es deseada o llamada y no perdura si no es amada? No hay demostraciones que obliguen al hombre a arrodillarse ante Dios ni a reconocer inexorablemente su existencia. Tal actitud sería indigna de Dios y del hombre. Este es constitutivamente pregunta y no llega a sí mismo si no indaga una posible respuesta. De esta pregunta constitutiva no se deduce la necesidad de la existencia de Dios. Siempre es posible responder que la nada prevalece sobre el ser, que el absurdo es superior al sentido y que en el principio no era la palabra sino el azar,

²¹ 1. Juan 2,16.

el silencio, el caos, el sinsentido. En filosofía siempre se recordó esta sentencia amarga: «Puede más un necio negando que diez sabios afirmando».

Ahora bien, el hombre es necesidad de luz y capacidad de luz; está creado para la verdad y quedarse sin ella sería condenarse a un mortal vacío. Ahora sentimos también un vacío pero es el que Dios nos dejó como herida abierta para anhelar su plenitud y ser llenado por ella. De ahí que pueda ser fiel a la luz que le guía o pecar contra la luz. La existencia tiene en este sentido una condición dramática; se puede pervivir en la autenticidad o en la inautenticidad, en la verdad o en la mentira en la gratitud a Dios o en su rechazo (pecado). Teológicamente hablamos de pecado y de gracia, de salvación y de perdición. Dichoso el hombre que puede al final de su vida decir como Newman: «No he pecado contra la luz».

Kant reconoció que a la pregunta simple pero abismal: «¿Qué nos es posible-permitido-legítimo-dado esperar (Dürfen)?», responde la religión Junto a esta pregunta se nos abre esta otra, ¿hay testimonios de personas que vivieron en la luz de la presencia de Dios y desde ella trabajaron y crearon dejándonos huellas, signos, palabras, presencias de divina esperanza a través de las cuales podamos verificar, completar y corregir nuestros anhelos interiores? ¿No fueron eso los santos, los profetas, los místicos, los misioneros, los doctores, los humildes creyentes servidores de la luz y de la misericordia divina para con los hombres? Dios no ha dejado ningún tiempo sin sus testigos ; los que en su vida son reflejos de su Hijo Jesús, de su hacer y esperar, vivir y morir.

La mejor tradición teológica habló de las palabras que el hombre profiere ante Dios a la vez que de las palabras que Dios ha proferido ante el hombre. Hay que andar un camino para llegar hasta donde está él y preguntarse si él no habrá andado el camino equivalente para llegar hasta donde estamos nosotros. Un camino lo constituyen el trazado del suelo y el avanzar del caminante: con estas dos condiciones, que el suelo resista sin hundirse al pisar en él y el viandante no se detenga.

Las religiones (vistas en la perspectiva propia del horizonte de occidente) son el resultado conjugado de la búsqueda de Dios por el hombre y de la búsqueda del hombre por Dios. Algunas de ellas hablan de revelación. El cristianismo considera la encarnación de Dios en Jesucristo como la expresión suprema de esa revelación: en él, Dios asume nuestra naturaleza y destino para manifestarse a sí mismo desde dentro de ellas en nuestra historia. Autorrevelación que es fruto de una previa autodonación. Con ella nos mostraba la consumación de la creación como don de su libertad y comunidad de destino con nosotros. El fin de esta unión de Dios con la existencia humana es desplegar todas sus posibilidades, rehacer su distorsión por el pecado, renovarla por su Espíritu y encaminarla a una perenne comunión personal con Él, supremo Bien, Verdad y Amor. Esto es la vida eterna, que no es la posterior a esta vida temporal sino la presencia divinizadora de la gracia actuando ya ahora en nosotros.

Hay *formas de vida* que abren al hombre la posibilidad de la fe mientras que hay otras que por el contrario se la cierran. Las actitudes y actividades que abren el camino hacia Dios son ante todo el cultivo de la interioridad y el ejercicio de la oración ya que es en el interior del hombre donde habita la verdad. San Agustín en su obra *Sobre la verdadera religión*, sintetiza las tres fases del camino hasta llegar a la verdad: recogimiento de la dispersión en el exterior, retorno a sí mismo en el silencio interior, transcendimiento hacia la Verdad superior que evidentemente es Dios.

«Noli foras ire; in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris transcede te ipsum».

Esa nueva vida espiritual no lleva consigo la negación de la exterioridad, corporeidad o sensibilidad, tal como proponían los gnósticos y otros grupos platónicos sino la necesaria distancia ante las cosas para no perderse entre ellas quedando fascinados por su inmediatez; es aquella humildad ontológica que reconoce las cosas en su lugar propio, las personas como son y las deja ser sin imponerles condiciones para su existencia o para su manifestación; el servicio y amor al prójimo en gratuidad absoluta, especialmente al prójimo pobre, enfermo, marginado, solo o desesperanzado.

Las actitudes que cierran al hombre la posibilidad de la actitud religiosa y del encuentro personal con Dios son el divertimiento, la incapacidad para la calma, para la soledad en aceptación de sí mismo, de las que hablaba Pascal; el aturdimiento fuera de sí perdidos entre los negocios, el ensoberbecimiento, la autonomía llevada hasta el límite de rechazar lo que la alteridad exige, el distanciamiento o insolidaridad respecto del prójimo. San Juan comprende todo esto con el término «mundo» englobando en esta palabra: la pasión por el poder, la fascinación por el sexo, la avaricia del dinero. «Porque todo lo que hay en el mundo: concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida, no viene del Padre sino que procede del mundo»²².

Hay correlación directa entre el hombre que se es y el Dios en quien se cree. La forma de vida lleva consigo una forma de pensar a Dios y de contar con él. Un autor de la primitiva iglesia decía a su interlocutor: «Pues ya, si me dices: “Muéstrame a tu Dios”, yo te replicaría: “Muéstrame tú hombre y yo te mostraré mi Dios”»²³. Con ello estaba aludiendo a algo que siempre ha sido una evidencia: la diferencia pero a la vez la inseparabilidad de la vida moral y la actitud religiosa; y en otro orden, la relación existente entre el hombre que se es y la filosofía o la teología que se tiene. En principio hay que mantener la clara diferencia entre ética y religión. La ética nace de la percepción de existir estando ordenados, reclamados

²² 1 Juan 2:16.

²³ TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, «Los tres libros a Autólico 1», *Apologistas Griegos Siglo II*, 7, (Madrid 1954) 768.

y exigidos por un imperativo que se impone a nuestra vida y determina todas nuestras acciones. Kant llevó al límite la afirmación de la soberanía del orden moral, su *autonomía*, su diferencia de los otros órdenes, su carácter universal e intrascendible, en una palabra, la supremacía del imperativo moral. La teología ha recogido el contenido positivo de esta autonomía reclamada por Kant, mas para evitar identificar esta autonomía del hombre con la autonomía de Dios los teólogos ha forjado el término *teonomía*, que empleó especialmente en P. Tillich. Nuestro ser tiene su logos y su nomos, recibidos de Dios, otorgados y dados para ser.

Después de él Kierkegaard diferenció con toda nitidez los tres órdenes: el *estético*, el *ético* y el *religioso*, cada cual con su lógica propia. La experiencia religiosa es la experiencia de existir y permanecer siendo agraciados: en primer lugar con el ser mismo, luego con la oferta de una amistad por el Ser santo y supremo, que se desvela y entrega a sí mismo al hombre. De esta relación con él nace una vida moral, que es fundamentalmente comprendida como respuesta a la llamada que Dios nos dirige y de nuestra entrega a la misión que nos confía. Por parte del hombre es respuesta de amor al amor que le precede y se verifica en la responsabilidad mediante la cual se prolonga en el prójimo la gracia que cada uno ha recibido de Dios. El «otro» es considerado como una presencia vicaria de Dios. Cristo reconoce lo hecho con el prójimo como hecho para con él de forma que el juicio final que Dios ofrece al hombre, se realiza primordialmente sobre las acciones positivas o negativas que ha tenido para con sus prójimos (Mateo 25, 31-46).

Hasta aquí hemos intentado discernir vibraciones originales del alma humana, confrontada con su ser, su destino, su mundo y su futuro. A lo más que hemos llegado es a la convicción de que, en la luz e intencionalidad de las experiencias expuestas, es razonable plantear la pregunta por la existencia y naturaleza de Dios, su posible relación y su respuesta al hombre. Los hombres hemos intentado aprender de Dios a partir de nosotros mismos. Sin embargo, la afirmación fundamental del hombre religioso, en particular del cristiano, es que para saber de Dios hay que aprender de Dios. Dios solo habla bien Dios, porque hay una desproporción abismal entre él creador y nosotros creaturas. Esto explica la naturaleza del lenguaje teológico. Hablamos de Dios afirmando de él lo que de bueno y bello existe en las criaturas (*lenguaje afirmativo*); luego se afirma la diferencia cualitativa infinita existente entre Dios y nosotros, negando que podamos decir lo mismo de Dios y de nosotros (*lenguaje negativo*); y finalmente reafirmamos que existen en Dios en forma purificada y extendidas hasta el absoluto las realidades y perfecciones humanas (*lenguaje analógico*: Dios es como nosotros pero en grado supremo, con la diferencia existente entre el Infinito y los seres finitos).

El filósofo parte de lo que el hombre puede adivinar, fundamentar e inteligir con su razón; el creyente, y con él el teólogo, parten de la manifestación de Dios en la historia, es decir de su revelación. Este es su principio fun-

damental: «Para saber de Dios hay que aprender de Dios»²⁴. Su conocimiento es fruto de la revelación de Dios mismo y la fe en él es resultado de su manifestación como luz; y de atracción como gracia. El creyente atestigua esa fe, intenta conocer su sentido y se la ofrece al prójimo. No se llega al Dios de la revelación cristiana desde la mera filosofía, mientras que el creyente cristiano puede encontrar en su Dios aquellas propiedades que los filósofos atribuyen a Dios.

Santo Tomás no reconoce desde las cinco vías al Dios de Jesucristo, sino a la inversa: una vez que cree en el Dios de la revelación evangélica reconoce que en él están presentes y operantes esas dimensiones y propiedades de Dios que afirman los filósofos. A este Dios de los filósofos en sentido limitativo, no se le puede orar e invocar, por ejemplo diciendo: «*Causa causarum misere-re mei*» (Frase que habría pronunciado Cicerón al ser asesinado).

El monoteísmo al que han llegado muchos filósofos todavía no es el monoteísmo propio del hombre religioso y del cristiano, para quien Dios es personal, es comunidad de vida (existencia trinitaria) y se ha revelado en la historia (Moisés y profetas), existiendo encarnado en Jesucristo para compartir vida y muerte con los hombres, creados ya en vista a la encarnación del Hijo. La filosofía vive de razones y argumentos, mientras que la fe y la teología, remitiéndose a una historia concreta (profetas, Jesucristo, Iglesia), viven además de memoria y de testimonio, de experiencia y de promesa, del cultivo de la razón y de la consonancia con la situación espiritual de su tiempo, de moral y de liturgia. El camino que lleva a conocernos a nosotros, andado hasta el final, es el mismo que lleva al conocimiento de Dios. Hay reciprocidad de conocimiento: solo quien conoce al hombre conoce a Dios y solo quien conoce a Dios conoce al hombre.

D) **Experiencias de gracia en el propio vivir cotidiano.**

Las reflexiones anteriores parecerán inclinar a pensar que las experiencias enumeradas solo son posibles a quienes tengan formación filosófica o en cualquier caso un alto nivel cultural. Serían imposibles para el pueblo llano, para el hombre sin especial cultura que trabaja y sufre el peso de cada día sin tiempo para atender a las cuestiones transcendentales más allá de las cotidianas. Grandes pensadores como Platón, Spinoza y Kant han sostenido que para las cuestiones humanas fundamentales (ser, conocer, creer, esperar, amar...) todos estamos igualmente dotados. Los pobres y los ignorantes no las sabrán formular pero las viven con la misma verdad que los doctos que reflexionan sobre ellas. Santo Tomás en la *Suma contra los Gentiles* (III, 38) afirma que existe un cono-

²⁴ ATENÁGORAS, «Legación en favor de los cristianos 7», en *Padres Apologistas griegos siglo II* (Madrid 1954) 657.

cimiento de Dios común a todos los hombres, si bien confuso, y ofrece una síntesis de los criterios analíticamente expuestos en *la Suma teológica*.

«Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest sive hoc sit per hoc quod Deum esse sit per se notum sicut alia demonstrationis principia, sicut quibusdam videtur ut in primo libro dictum est (cap 10), sive sicut magis verum videtur, quia naturali ratione statim homo in aliquam cognitions Dei pervenire potest»²⁵.

Spinoza vivió explícitamente preocupado por la salvación de quienes no llegan a ese saber. Para él existen dos caminos de salvación: el camino de la filosofía, que expone en su *Ética* y el camino de la religión que expone en el *Tratado teológico-político*. Kant cierra su *Crítica de la razón pura* afirmando que para las cuestiones últimas, que deciden nuestro destino, todos estamos igualmente dotados.

«La más elevada filosofía no puede llegar más lejos, en lo que se refiere a los fines más esenciales de la naturaleza humana, que la guía que esa misma naturaleza ha otorgado igualmente incluso al entendimiento más común»²⁶.

En la fenomenología de los primeros decenios del siglo xx Dios aparece con características nuevas, diferentes de las asignadas por las filosofías anteriores. Parte de la idea de lo *Numinoso*, *lo Santo*, de lo totalmente Otro, que suscita fascinación (*fascinans*) por un lado, rechazo y terror por otro (*tremendum*). Esta comprensión tiene su exponente original y máximo en el libro de R. Otto, *Lo Sagrado* (no lo Santo). *Sobre lo irracional en la idea de lo Divino en su relación con lo racional*, publicado en 1917. San Agustín había alumbrado ya esta idea en las *Confesiones* 11,9, 11: «¿Quién será capaz de comprender, quien de explicar qué sea aquello que fulgura a mi vista y hiere mi corazón sin lesionarle? Me siento horrorizado y enardecido: horrorizado por la semejanza con ella, enardecido por la semejanza con ella».

A la objeción de que esta comprensión de Dios sea absolutamente diferente e inconciliable con la del tratamiento clásico en la Escolástica a partir de Santo Tomás, el historiador de la filosofía J. Hirschberger responde:

«Santo Tomás ni por un momento duda de que con sus reflexiones filosóficas ha encontrado al Dios de la Religión. Su *ens a se* todos lo llaman Dios. A las

²⁵ *Suma contra los gentiles III*, 38. Casi literalmente el mismo texto en *Summa Theologica I*, q 2 artículo 1 *ad primum*.

²⁶ E. KANT, *Crítica de la razón pura*. A,381/ B 859. Spinoza cierra el capítulo XV de su *Tratado teológico político* con estas palabras: «Yo defiendo que es inmensa la utilidad y la necesidad de la Sagrada Escritura o revelación... son muy pocos en comparación con el género humano los que consiguen el hábito de la virtud bajo la sola guía de la razón. De ahí que si no contáramos con este testimonio de la Escritura dudáramos de la salvación de casi todos».

modernas objeciones de que el Dios de la religión es otra cosa, lo mayestático, lo temible, lo embelesante, lo misterioso, hubiera sencillamente respondido: solo los instrumentos mentales son diferentes, la cosa es la misma»²⁷.

Hay experiencias en la vida cotidiana del hombre que podemos considerar experiencias implícitas de Dios. Tales son en su germen las siguientes: La experiencia de que el propio espíritu humano es más que una parte de esta tierra y de este mundo temporal; la experiencia de la generosidad de muchos hombres y mujeres que aman, sirven y sufren allí donde parece no haber sentido alguno; la fidelidad que en los trances amargos, permanece sin ser correspondida; la esperanza que rompe las murallas del dolor y de la traición; la alegría que no nace de la eficacia o reconocimiento agradecido sino del sentido con que se hace el bien y este alumbra nuestra existencia como fortaleza; en resumen todo eso que hacemos a pesar de que desborda incluso nuestras propias programaciones y fuerzas pero que al fin realizamos sin esperar recompensa.

Experiencias del espíritu como algo más que una parte de este mundo; experiencias de la gracia que nos acompaña y eleva sobre nuestras propias fuerzas cuando llega la hora de la verdad en el servicio, en el silencio, en el dolor, en la espera²⁸. A estas experiencias percibidas como gracia, ¿podríamos reconocerlas también como silenciosas *experiencias de Dios*? Los comportamientos que hemos descrito en alguna forma nos abren a un amor originario y a una gratuidad de la cual nuestra propia existencia, nuestras mejores acciones y deseos, son un signo o un destello. Tenemos la impresión de que siendo muy nuestras sin embargo nos trascienden, nos exceden, de que somos agraciados con ellas. En tal estado de espíritu el hombre bueno, primero en el silencio y luego en la palabra, prorrumpe en agradecimiento, en alabanza y acción de gracias. Estas actitudes abren a la oración aunque en tales momentos no se sea capaz de nombrar o invocar a Dios con su propio nombre. Dios es la vocación del hombre, al que está abocado en persona y convocado en comunidad. El, en múltiples formas necesariamente simbólicas y abiertas, ha sido y sigue siendo no solo una pregunta de los hombres a él sino a la vez una pregunta y respuesta de Dios al hombre. Este puede negarle, declararse a sí mismo Poder e Instancia supremos (pecado original) pero puede también afirmarle con la actitud que nace de esa suma de inteligencia y libertad, que es la fe. Ella es germinación conjunta de la decisión del hombre y de la gracia de Dios. Gracia de Dios que no solo no excluye sino que funda y reclama la libertad del hombre.

El relato bíblico de la *manifestación* de Dios a Elías cuando huye de la persecución de Ajaz y Jezabel muestra a este profeta ante la amenaza de muerte, invocando la ayuda de Dios, que espera le llegará mediante grandes accio-

²⁷ J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía* (Barcelona 1954) 314.

²⁸ K. RAHNER, «Sobre la experiencia de la gracia», en *Escritos de teología* (Madrid 1961) 103-108.

nes de Dios en su favor. Pero esa presencia y manifestación de Yahvé no tienen lugar mediante fenómenos naturales extraordinarios (huracán, terremoto, fuego) sino en el susurro y sutil delgadez de una brisa suave, a cuyo paso hay que velar el rostro dejándose iluminar por tu luz tenebrosa y encender por su llama amorosa. («Oh, llama de amor viva que tiernamente hieres de mi alma en el más profundo centro». San Juan de la Cruz)

«La palabra de Yahvé le dijo: “Sal y ponte en el monte ante Yahvé”. Y he aquí que Yahvé pasaba. Hubo un huracán tan violento que hendía las montañas y quebraba las rocas ante Yahvé; pero no estaba Yahvé en el huracán. Después del huracán, un temblor de tierra, pero no estaba Yahvé en el temblor. Después del temblor, fuego, pero no estaba Yahvé en el fuego. Después del fuego, el susurro de una brisa suave. Al oírlo Elías, cubrió su rostro con el manto y se puso a la entrada de la cueva»²⁹.

Dios se hace presente al hombre cuando quiere y como quiere, en el silencio de la propia interioridad y no solo o primeramente por los grandes acontecimientos colectivos, ni solo a las grandes personalidades políticas, filosóficas o morales. En el evangelio son los pobres de espíritu y los enfermos los que reconocen y acogen a Jesús. La revelación de este es dada a los pequeños. A eso remiten estas sus palabras: «En aquel tiempo tomó la palabra Jesús y dijo: “Yo te alabo Padre, Señor del cielo y de la tierra porque ocultaste estas cosas a los sabios y discretos y las revelaste a los pequeñuelos. Sí, Padre, porque así te plugo”»³⁰.

FINAL

1. Convergencia y diferencia.

En las páginas anteriores he intentado mostrar cómo en ciertas situaciones el hombre se siente ante un mundo que le trasciende y al que es invitado reconociendo la presencia del Ser Absoluto y sagrado que llamamos Dios. Esas realidades exteriores no son el objeto de una experiencia sino únicamente la ocasión, que le hace al hombre considerar posible y razonable preguntarse si no estará ante una cierta revelación de Dios para él. La ocasión externa desencadena un proceso de discernimiento en el que colaboran la inteligencia y la voluntad. Los hechos externos a partir de los cuales surge la reflexión no son suficientes para responder a la pregunta por su origen. El hombre porta la impronta de su ser originario como creatura e imagen de Dios. Son su espíritu y la memoria indestructible de él los que le pueden mostrar posibles y en con-

²⁹ 1 Libro de los Reyes 19,1-14.

³⁰ Mateo 11, 25-26.

ciencia obligados el reconocimiento y consentimiento a esa manifestación divina. Es creatura de Dios e imagen de Dios; por eso puede reconocerle. Y esto le puede acontecer en cualquier tiempo y lugar. H. Bergson en su obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión* establece estas dos fórmulas guía: «No ha habido nunca una sociedad sin religión» y «Lo que acompaña al hombre en su historia pertenece a su esencia»³¹

Hay poderosas magnitudes en la vida humana que no son divinas ni divinizables, pero que se nos pueden convertir en mediación de la presencia de Dios. El mar no es divino pero quien se sienta y permanece horas en silencio a su lado dejándose abismar por el rumor incesante de sus olas y la anchura inabarcable de sus orillas, termina anhelando ser partícipe de tal grandeza sobrehumana. Grandeza y del pacificador sosiego del agua yendo y volviendo, convirtiéndose en un espejo del misterio personal de Dios. Un ejemplo máximo de esta atracción es el soneto de Ch. Baudelaire «El hombre y el mar» (en su libro *Las flores del mal*). El mar es un ejemplo de cómo ciertas realidades pueden ser comprendidas como manifestaciones de lo Sagrado (*hierofanías*), como irradiación y llamada del Dios al hombre.

Otro ejemplo podemos tomarlo de realidades de otro orden: las grandezas morales, estéticas, utópicas, que en su fulgor nos hacen ir más allá de su inmediatez y en su gratuidad abrimos a la pregunta por su posible relación con Dios. Experiencia metafísica, experiencia ética, experiencia, estética, experiencia mística... También estas permiten lecturas diversas según atendamos bien a su estructura física y moral, o bien a su dimensión de trascendencia. Su existencia gratuita, dándonos que hacer y mostrándonos como vivir, nos invitan a orar, celebrar y agradecer. Entre los innumerables ejemplos de cómo estas realidades en su significatividad antropológica nos abren a la trascendencia y cómo si desaparecieran se oscurecería el fulgor de Dios en nuestra entraña, cito los versos finales de un poema de L. Cernuda, *La visita de Dios*:

«La hermosura, la verdad, la justicia, cuyo afán imposible
Tú solo eras capaz de infundir en nosotros.
Si ellas murieran hoy, de la memoria tú te borrarías,
Como un sueño remoto de los hombres que fueron»³².

Sin la hermosura, la verdad y la justicia no es fácil (si es que fuere posible) pensar a Dios; no es posible agotar el sentido de estas magnitudes que determinan la conciencia del hombre. La categoría bíblica de la creación nos hace posible reconocer estas realidades como signos, que nos incitan y guían hacia Dios, pero a la vez nos prohíbe divinizarlas: son desde Dios y en Dios

³¹ H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris 1932).

³² L. CERNUDA, *La realidad y el deseo* (1924-196) (Madrid 1991) 159.

pero no son Dios. De ahí su polisemia y la necesidad que tiene el hombre de discernimiento para no asumir como divino lo que es meramente humano o incluso diabólico. De ahí la lucha permanente del creyente contra los ídolos de toda especie.

2. Pregunta y respuesta.

El título de esta reflexión suscita inmediatamente la cuestión de la respuesta a la pregunta por Dios. El hombre ha pensado ante Dios, preguntando por él en reflexión y orando ante él en súplica. Pero, ¿ha respondido Dios a esas preguntas y correspondido a tales súplicas? La historia de las religiones da razón de esta búsqueda y narra las palabras, los hechos e inspiraciones que han ido siendo percibidas como respuesta de Dios. Llamada a la que responden, imperativo al que obedecen, promesa a la que se confían, amor con el que corresponden a esa dilección previniente de Dios.

De las preguntas humanas y de las respuestas divinas (junto con las preguntas divinas y las respuestas humanas) surge la existencia cristiana que es una forma radical de vida abierta a la trascendencia y ejercitada en su presencia. Hay acontecimientos, personas, palabras que han sido reconocidos como lugares concretos de una revelación personal de Dios. Dios nos está oculto como Misterio. Cuanto más se manifiesta más se oculta y cuanto más se oculta más se manifiesta como tal Misterio

Esta revelación ha ido siendo comprendida en dos formas fundamentales: *revelación en la naturaleza* (cosas, cosmos... hierofanías) y *revelación en la historia* (hechos, personas, instituciones). Con una terminología peligrosa la teología ha hablado de dos órdenes de comunicación de Dios al hombre: el natural y el sobrenatural. Vocabulario peligroso, digo, porque parece sugerir que el hombre tiene dos caminos y fines distintos, sin conexión entre sí: el de la naturaleza y el de la gracia. Pero Dios nos ha creado para solo un destino final. Su vida está ordenada a la definitiva comunión divinizadora con Dios. Para ella está hecho y hacia ella avanza primero: en la fase previa a la historia salvífica que culmina en Cristo (Antiguo Testamento, filosofías, religiones); y en la fase que siguiendo a su persona actualiza y da a conocer en la comunidad de los creyentes (Iglesia).

La revelación de Dios, llamada natural, será comprendida de forma diversa en cada una de las grandes religiones: cósmicas, históricas, metafísicas, místicas. El cristianismo tiene un concepto complejo y progresivo de esa revelación: Dios se ha revelado en la naturaleza y en la historia de muchas formas y por diversas mediaciones (Hebreos 1,1-4). La naturaleza no es comprendida como autogénesis sino como creación, fruto de una libertad, un poder y del amor de un quien personal (Dios) a un quien personal creado a su semejanza

(Hombre). Este no se retiene sino que se da, no se distancia sino que se acerca a lo que ha creado para compartir destino y superar junto con él la muerte, que es inherente al ser finito. Esta, tal como ahora es sufrida, deriva de la ruptura del hombre con Dios su creador, al querer suplantarle en saber, poder y hacer (pecado personal). La encarnación de Dios en Cristo, compartiendo nuestra naturaleza y nuestra historia, es la suprema palabra de Dios. Jesucristo en su acción, pasión y resurrección es el punto máximo de nuestra historia por haberla asumido en su expresión máxima: el dolor y la muerte en cruz para superarlas en la resurrección con el don del Espíritu Santo.

No hay mayor perversión de la religión que comprender a Dios como adversario, competidor, enemigo del hombre, ciego poder ajeno al amor y a la misericordia, infinitud vengadora. El hombre no es ser para la muerte con la angustia consiguiente, tras percatarse de su nada (Heidegger) sino vocación para la vida. En el cristianismo debemos hablar de una humildad ontológica, de una *minimización* de Dios compartiendo naturaleza y destino con el hombre el hombre (encarnación: Belén, Nazaret, Gólgota). Pero a la vez debemos hablar de una *maximización* del hombre (hijo con el Hijo, receptor del Espíritu, resurrección para participar en una divina vida eterna.

La pretensión del hombre de suplantar a Dios como señor del ser, fuente de la vida y raíz del conocimiento lleva consigo su autodestrucción, porque elige un proyecto de existencia que le excede, reclamando para sí el poder de Dios (envidia, rencor, insolencia). El hombre ha elegido bastarse mismo y vaciarse de Dios. Ese vacío sin la plenitud para la cual es pensado y está creado por Dios es su propia autodestrucción (condenación). Esta no es resultado de un decreto divino sino la consecuencia resultante de una elección del hombre. Este, con capacidad de Infinito, en el pecado se cierra sobre sí y decide bastarse a sí mismo con su finitud. Quien, estando hecho y llamado al Infinito lo rechaza y decide atenerse solo a su ser y poder, se queda en el vacío resultante de absolutizarse como Infinito siendo finito y de querer ser creador siendo criatura. El hombre fue creado para conocer y participar de la vida de Dios en comunión de libertad con él no para suplantarle en su divinidad. Esto es el pecado que lleva consigo la degradación de sí por no aceptar lo que es y pretender la divinidad. Dios es para el hombre don y perdón, pero se des-hace a sí mismo al elegir lo finito, que es insuficiente para abreviar su sed de Infinito. El oráculo de Delfos grabado en el pronaos del templo de Apolo lo amonestaba. Su intencionalidad última es teológica. «Conócete a tí mismo». No pretendas ser inmortal y divino tú que eres finito y mortal. La muerte es el resultado de esa *hybris* cegadora al pretender ser como Dios. Ser como Dios es la suprema vocación del hombre. Cuando esa divinidad se reclama en raptó el hombre queda reducido a su finitud y muerte. Es capaz de autodestruirse pero por sí solo no puede reconstruirse. El mensaje del cristianismo se centra en ese trino-mio: creación del hombre por Dios para participar de su gloria; destrucción de

sí en el pecado; reconstrucción por el Amor y Perdón de Dios en persona. El mismo nombre de ambos es Jesucristo.

El cristianismo se sitúa en la prolongación de la historia, vida y religión de Israel. De ellas dice la Carta a los Hebreos (1,1-3), que Dios se nos ha manifestado de muchas maneras a nuestros padres por los profetas, y que en los días recientes se nos ha manifestado por su Hijo, imagen de su substancia y resplandor de su gloria. Este Hijo es Jesús de Nazaret, que compartió nuestro camino de vida y nuestro camino de muerte. Dios le resucitó de entre los muertos y en esa resurrección nos ha incluido a todos.

Este hijo de Israel, Jesús de Nazareth, reconocido como tal en su existencia de tiempo y lugar, doctrina y destino, es la esencia del cristianismo, Este se constituye en la conjunción de estos tres universos de realidad: Israel, Jesucristo, la Iglesia. Él es *la respuesta de Dios a la pregunta del hombre. En él, Dios acoge al hombre y el hombre acoge a Dios.*

La respuesta de Dios es su manifestación a todos y a cada uno en el hondón de su conciencia. Por eso es esencial el cultivo de la interioridad, de la moralidad y de la solidaridad. Tal es el imperativo ya citado de San Agustín: «No quieras derramarte fuera, entra dentro de ti mismo porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo»³³.

En esa abertura y cultivo de la interioridad, cada uno tenemos un camino y una historia personal. Historia sagrada, porque en ella Dios se nos abre a cada uno según nuestra naturaleza y según la misión que él nos ha confiado. Los grandes relatos de su camino, que junto con otros muchos nos han dejado por ejemplo Santa Teresa y San Juan de la Cruz, Newman y Guardini, son exponentes creíbles de ese intercambio de vida entre Dios y el hombre. Entre los innumerables escritores espirituales en esta línea sobresale San Agustín, creador con sus *Confesiones* del género literario llamado modernamente *Autobiografía*. Ellas son el resultado de una incesante diálogo del hombre con Dios, con atención y memoria de su Palabra, ante la que expone, corrige su vida y celebra la misericordia de Dios.

3. Diez tesis a modo de conclusión.

1. El hombre se encuentra en situaciones límite que suscitan la admiración y el asombro y situado ante ellas se ve inclinado a formular las preguntas últimas, y entre ellas la pregunta por Dios.

³³ SAN AGUSTÍN, *Sobre la verdadera religión* 39 (BAC 141).

2. La pregunta por Dios y a Dios, orando con fórmulas primitivas, pensándole mediante complicados sistemas filosóficos o derramando lágrimas ante él, ha acompañado a los humanos a través de toda su historia, generando signos, palabras y acciones con los cuales se han vivido referidos a lo Sagrado.

3. La expresión histórica y cultural de esta pregunta estará caracterizada y en parte condicionada por el medio social en el que surge cada uno, pero surgirá intacta siempre de nuevo porque para las cuestiones esenciales de la vida humana todos estamos igualmente dotados (E. Kant) y todas las épocas están a la misma distancia de Dios. *«Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott»* (L. von Ranke).

4. Esta pregunta por Dios nace de un exceso, porque la realidad desborda al hombre al pensar su ser, su origen y su fin. Además hay hechos (el sinsentido, el sufrimiento, la injusticia, la maldad, la culpa, la muerte) a los que el hombre no se resigna nunca, y ante los que siempre clamará y reclamará a Dios. Descartes considera la existencia de Dios la condición necesaria para la certeza de nuestro conocimiento; Kant para que se le haga justicia al hombre justo que no logra en este mundo la felicidad a la que está ordenado; los autores judíos del último medio siglo para que se haga justicia a las víctimas de la historia que sin Dios quedarían olvidadas y sumidas en una negación definitiva, que sería su definitiva condenación.

5. El hombre propone la pregunta por Dios y a Dios cuando se encuentra en las que Jaspers ha denominado cuestiones-límite (*Grenzfragen*) cuya carga negativa no puede descargar por sí y ante las que no se resigna a que sean una determinación permanente de su ser. Aquí no saber sería no ser. Enfrentarse a esas cuestiones es esencial para una iluminación de la existencia (*Existenzerhellung*).

6. Las realidades que le inducen al hombre a preguntar por Dios no son solo las negativas sino también las positivas que le ennoblecen y ante las que siente la necesidad de corresponder con la alabanza y la acción de gracias, que en sí implican un destinatario de naturaleza personal, un Alguien a quien suplicar, alabar y agradecer. Ciertos dones recibidos nos llevan no pocas veces a preguntarnos conmovidos ¿por qué he sido agraciado de esta forma; yo y no los otros?

7. En la experiencia religiosa el Dios por el que se pregunta y al que se le pregunta no es un Absoluto neutro cosa, idea o palabra sino es percibido y correspondido como Ser personal, Sagrado, inaccesible a nuestra captura, a la vez que como poder y misericordia ante el cual queda anonadado, y no puede utilizarlo para nada, ya que reclama ser totalmente para él porque Él es el único necesario y el único suficiente. No sirve para nada en el orden material, ni es útil ni necesario para nada mundano.

8. La pregunta del hombre por Dios ha existido siempre en nuestra historia a la vez que le han acompañado la fe y la manifestación de Dios. A ese acontecimiento inesperado e inconstruible, en el que ha reconocido presente a Dios en su historia, llamándole, dándosele y preguntándole, lo ha comprendido como su autorrevelación y autodonación. Pregunta del hombre a Dios y pregunta de Dios al hombre han ido unidas y son inseparables ¿Hubieran perdu-

rado vivas durante los siglos tanto la pregunta del hombre como la respuesta de Dios si no hubiera habido una real, personal manifestación de Dios.

9. Las afirmaciones hechas hasta aquí en las que se presupone que la pregunta por Dios surge y se explicita en las situaciones límite debe ser matizada y relativizada, para que no desvaloricen a otras experiencias más cotidianas y humildes. Dios puede hacerse presente a muchos hombres en situaciones de la vida cotidiana que nos parecen significantes. De pronto en medio del vivir sienten delicadamente una presencia sagrada llamándole por su nombre y esperando la respuesta. Hay formas de vida que hacen posible ese descubrimiento de Dios y otras en las que es imposible que esa presencia se manifieste. Esta manifestación es percibida como don, llamada, gracia. Un deseo, que es un imperativo, manifestado repetidas veces en la Biblia, es este: «Ojalá escuchéis y oigais la voz de Dios: no endurezcáis vuestro corazón».

10. La pregunta por Dios por sí sola no engendra la fe. Esta es resultante de una llamada de Dios a la libertad del hombre, que incluye intelección y decisión. El puede responder oyendo, obedeciendo y siguiendo la luz y el camino que a su conciencia iluminada se le muestran, o rechazar la llamada. Este proceso que incluye los binomios pregunta-respuesta, llamada-seguimiento, tiene lugar implícitamente en todos los creyentes, y se expone analíticamente en la historia de los conversos. Grandes testigos y atestadores de este encuentro entre la llamada divina y la respuesta humana, son, entre otros muchos creyentes que antes fueron pecadores, los grandes santos. Ejemplos máximos por ejemplo son San Agustín, narrando y dando razón de su itinerario desde la cultura antigua hasta la fe en Cristo y su inserción en la iglesia y Newman haciendo lo mismo desde la cultura moderna.