JAVIER MONSERRAT

EL GRAN ENIGMA

Ateos y creyentes ante la incertidumbre del más allá



El gran Enigma

Ateos y creyentes
ante la incertidumbre del más allá

Javier Monserrat

SAN PABLO

Nota introductoria a la lectura de
El gran enigma

Muchas personas viven arrastradas por las urgencias inmediatas, bien sea la resolución de problemas de familia, relación interpersonal en sociedad, trabajo y supervivencia, bien sea descargando las tensiones por el entretenimiento evasivo que ofrece en abundancia la sociedad. Todos saben que están tomando una actitud ante *el gran enigma* de la verdad última del universo, bien sean el ateísmo, el agnosticismo, la indiferencia metafísica y religiosa, bien sean el teísmo, la religiosidad interior, o la inserción en una religión organizada en sociedad. Pero la mayoría tiene la sensación de que su actitud ante la verdad metafísica última depende de la inercia, de la tradición familiar, de la sensación de adaptación a lo "políticamente correcto" en cada ambiente, de la intuición, del sentimiento y de las emociones. Pero falta la valoración racional de lo que es, o debiera ser, nuestra posición ante la vida. Se tiene una molesta sensación de perplejidad racional ante lo metafísico. Unos dicen una cosa y otros lo contrario, y la gente se siente perdida en el desconcierto sobre lo que en realidad cabe pensar con orden y concierto.

Hay mucha gente preparada, en condiciones de leer un ensayo argumentativo. Me refiero a titulados universitarios, académicos, profesionales, gente con motivación filosófica y religiosa, o simplemente personas habituadas a leer, interesadas en la reflexión sobre las grandes preguntas que plantea la existencia. Muchos desearían poder disponer de algo así como una *guía de perplejos* que orientara sobre las grandes cuestiones involucradas en la reflexión racional sobre el gran enigma que pesa sobre todos, y que pesará más y más a medida que se acerca el final de la vida. Este ensayo tiene la pretensión de poder ser la guía que oriente la reflexión sobre un problema que es de todos, personal e intransferible.

Este ensayo, inevitablemente, está escrito desde un sesgo, que en nuestro caso es cristiano. Pero, por querer ser una guía, pretende la objetividad en el suministro de aquellas informaciones que debemos tener en cuenta para abordar con competencia la reflexión sobre el gran enigma: el conocimiento, su relación con la vida, lo que fue en el pasado la cultura dogmática y el tránsito moderno a la cultura de la incertidumbre, los resultados objetivos de la imagen del universo en la ciencia, la reflexión filosófica sobre ellos, el enigma y la incertidumbre, el silencio-de-Dios ante el conocimiento y ante el drama de la historia, por el sufrimiento del Mal de una naturaleza ciega y de la perversidad humana, los argumentos del ateísmo y del teísmo, la posibilidad racional de la religiosidad y el sentido de las grandes religiones de la historia, así como, una información objetiva sobre lo que es el cristianismo y su imagen del universo, del hombre y de la historia. Todo ello expuesto a

la altura de la cultura de la modernidad crítica, formada en los dos últimos tercios del siglo XX.

El hombre, pues, en esta cultura de la modernidad crítica, se muestra inmerso en la incertidumbre. El ateísmo es posible, pero también es posible el teísmo. La razón natural no impone para todos una única resolución del enigma metafísico. Pero debemos conocer con competencia qué significa una u otra metafísica, cuáles son los argumentos que las avalan y qué repercusión existencial tiene una u otra opción. Este ensayo va dirigido a un amplio sector de posibles lectores que sienten la necesidad de reducir en parte la perplejidad ante el enigma del universo y el sentido de la vida. Ofrece una argumentación seria, incluso en ocasiones algo compleja (por ejemplo, al hablar de la ciencia), pero puede seguirse porque los conceptos se introducen poco a poco y el lector puede sentirse arrastrado en cada momento por la lógica progresiva de cuanto se expone.

El ensayo está dividido en tres momentos que, como en círculos concéntricos, exponen una síntesis de cuanto el libro contiene. Para hacerse una idea intuitiva del principio y del final no es necesario leer doscientas cincuenta páginas, ya que, en progresivas ampliaciones, está todo dicho en el *Prólogo* (16 páginas), la *Introducción* (88 páginas) y el *cuerpo principal del ensayo* que se expone, con mayor detalle, en un *capítulo introductorio* y los *tres capítulos básicos*. El ensayo concluye con un ANEXO que desarrolla algunas cuestiones relativas a la interpretación del cristianismo en el mundo moderno, que pueden interesar a creyentes e increyentes.

Este ensayo pide una lectura pausada y reflexiva. La asimilación de cada paso pone en condiciones de seguir la lógica de los análisis siguientes. En conjunto ofrece una gran variedad de materiales para reducir la perplejidad ante el enigma del universo y para conocer con competencia aquellas informaciones que establecen el marco en que debemos tomar nuestras decisiones personales.

Prólogo
¿Por qué Dios, si el ateísmo parece ser lo obvio?

Retrocedamos con nuestra imaginación setenta mil, doscientos, trescientos mil años, para observar el curso de la vida de un clan de hombres prehistóricos. Son nuestros antepasados. Podrían ser una tribu nómada del *homo erectus*, del *homo heidelbergensis* (hace unos cuatrocientos mil años), del *homo neanderthalensis* (hace ciento cincuenta mil años), o del *homo sapiens sapiens* que desde el sur de África comenzaba a difundirse más recientemente por todo el mundo (cruzando hacia Euroasia por Palestina hace unos setenta mil años). En estos hombres, parte ya de nuestra historia, estaba comenzando lo que todos sentimos hoy en nuestra vida: el incipiente uso de la razón, las emociones afectivas de unos con otros, la amistad, el amor, la solidaridad, la alegría en la experiencia de la existencia, la fragilidad de la vida, la necesidad de afrontar un duro trabajo de supervivencia, la lucha frente a las inclemencias del medio natural y frente a la amenaza de las alimañas salvajes o de otros grupos humanos, rivales en la disputa por los bienes escasos, el dolor, el sufrimiento, la angustia, la desesperación y la resignación fatal ante la vida.

Imaginemos al grupo de ancianos, mujeres y niños, en torno a unas cuevas, a unas cornisas profundas en el corte de una cárcava formada en el cauce de un río, o en torno a unas toscas cabañas construidas rudamente en un claro del bosque o de la sabana. Los niños juegan alrededor, o chapotean en el agua, al tiempo en que las mujeres perfeccionan el asentamiento, lo limpian, preparan la comida, elaboran el vestido de abrigo y están al tanto de la chiquillería. Los ancianos y las mujeres embarazadas ayudan en lo que pueden, pero nadie está ocioso. Mientras esto sucede en el campamento, ya a diez kilómetros de distancia, se acerca una columna de unos diez hombres que portan a hombros la carne troceada de varios venados. Unos diez días antes este grupo había

abandonado el campamento para seguir el rastro de la caza. El movimiento de las manadas de animales en el territorio, a no mucho tardar, obligará de nuevo a desplazar el emplazamiento del campamento del clan para acercarse lo más posible a las fuentes del alimento.

Al llegar la noche, después de participar en grupo de los alimentos, reunidos en torno al fuego, aquellos hombres gozarían en paz de la satisfacción de estar unos junto a otros, se trasmitirían los afectos y las emociones con incipientes signos lingüísticos (que no sería en todos todavía el lenguaje articulado del *homo sapiens*) e infundirían fuerza a los enfermos y a los ancianos. Pero sobre todo, callarían. Se mirarían unos a otros y escucharían el silencio de la naturaleza, entremezclado con los ruidos del bosque que atestiguaban la presencia de la vida. Mirarían absortos el chisporroteo del fuego y levantarían los ojos para perderse en la contemplación del brillo de las estrellas en la oscuridad de la noche. Así pasarían horas hasta que el sueño los venciera para reparar el cansancio del duro trabajo de supervivencia. Pero en estas largas horas de contemplación, la sensibilidad ruda de aquellos hombres recordaría la secuencia de su vida: sus alegrías en la convivencia, pero también la crudeza del sufrimiento, del trabajo, de la separación angustiosa en busca del alimento, de la enfermedad, de las heridas, del envejecimiento temprano y de la muerte. Sin duda que, ante aquella imagen intuitiva del drama de la vida, no tanto por uno mismo cuanto por el cuidado de los seres queridos, debió de hacer surgir profundas emociones y sentimientos de ternura, lástima, de compasión y de piedad. El hombre ya no era un simple animal, porque en él había emergido la capacidad racio-emocional de sentir y ponderar la cruda realidad de sí mismo y de los demás.

Sin embargo, en aquel hombre primitivo sucedió algo extraordinario. Algo que es una muestra inequívoca del poder creativo e imaginativo que había alcanzado su mente. Al ver morir dramáticamente al anciano sufriente, agotado por la lucha, a la mujer parturienta o al niño inocente, con el tiempo truncado de su vida, al valeroso guerrero en la lucha, el hombre primitivo comenzó a sentir entonces un profundo respeto y admiración reflexiva por el

ser humano (que era también un respeto por sí mismo). Por ello, los muertos dejaron de ser abandonados en el campo, probable presa de las alimañas carroñeras, para comenzar a ser enterrados mediante un ritual social que mostraba el respeto y el amor, depositando el cadáver en la Tierra y cubriéndolo de flores, es decir, de la belleza que la misma Tierra producía.

El hombre observaba la naturaleza, en la génesis de la vida, en el tránsito a la muerte, en el paso del día a la noche, y la veía llena de fuerza, *dínamis*, energía, movimiento. El hombre intuía que la naturaleza que veía no era toda la naturaleza, porque lo que veía de ella lo proyectaba hacia un más-allá, en la profundidad de la materia o en la continuidad del espacio y del tiempo. La naturaleza podría tener quizá un fondo mistérico que se desconocía. Si la Tierra había producido aquella dignidad de la biografía humana que merecía respeto, que los hombres honraban con un ritual de enterramiento, ¿no pudiera ser que esa Tierra mistérica acogiera al hombre más-allá de la muerte y aparecieran para él la luz, el descanso y la felicidad? ¿No pudiera ser que la Naturaleza tuviera un Poder Oculto capaz de sentir compasión y salvar la sufriente existencia del hombre? Cuando el hombre primitivo enterraba a sus muertos los ponía con respeto en manos de la Tierra y a su potencia mistérica confiaba el futuro de los hombres. Así comenzaron probablemente las ideas y las esperanzas religiosas en el marco mistérico de una naturaleza mágica, llena de fuerza a la que podría atribuírsele lo maravilloso.

Después de miles de años de cultura prehistórica, en gran parte desconocida, debió de extenderse y generarse en paralelo, en unos grupos y en otros de forma similar, esta sensación de una naturaleza mágica y mistérica que permitía concebir la esperanza de que el más-allá albergara la acogida a una existencia humana tan merecedora de respeto y admiración. A medida que comienza la historia de la que podemos tener vestigios objetivos para reconstruirla, en el neolítico, constatamos que los grupos humanos, ya en las primeras ciudades amuralladas, de 10.000-7.000 años

antes de Cristo, presentan formas de religión diversas. Aquella religiosidad primitiva, todavía no elaborada, derivó a la idea de que las fuerzas naturales estaban controladas por dioses, poderes personales a los que era posible recurrir en solicitud de ayuda. El universo y el escenario de la vida humana resultaban de un plan de salvación concebido por los dioses. La inicial naturaleza mágica se convertía así en una naturaleza dominada por dioses, poderes personales que facilitan la relación con el hombre.

Por ello, las diversas religiones, producidas por la creatividad y la imaginación humana en diversos contextos históricos, concibieron historias primordiales, mitos, símbolos, personajes divinos, de tal manera que se explicara cuál era la relación de Dios, o los dioses, con el universo real, cómo había sido la creación, en caso de que se hubiera producido, y cuál era el itinerario que el hombre debía seguir para que los dioses le concedieran la liberación y la felicidad final, en un más-allá de la muerte.

El tema del más-allá-de-la-muerte se convierte en recurrente. Lo que interesa en realidad de las religiones es precisamente que ofrecen una visión del universo que hace posible que la vida humana no acabe en la muerte y en la frustración, es decir, en la aniquilación total y definitiva.

En las religiones, los seres humanos –como si fueran unos niños que transfiguran mágicamente la realidad– sueñan que un extraño mundo futuro de liberación y felicidad va a ser posible. La religión es un intento de dominar la muerte y ascender al más-allá liberador. La religión transfigura el dolor por un "realismo mágico". Pensemos en la antigua cultura egipcia sobre los muertos y en el diseño sorprendente de las grandes pirámides como una geometría complejísima que facilita la apertura del alma del Faraón a la Luz y a su viaje ascendente al más-allá de la eternidad. Pero la religión, además de eliminar el temor a la muerte, permite la ilusión de imaginar que la vida feliz y cumplida, que no ha sido posible en la tierra por la frustración, podrá realizarse finalmente.

Las diversas culturas concibieron distintas teologías que explicaban cómo iba a realizarse la salvación liberadora de los seres humanos y el por qué de un mundo tan extraño como el nuestro. La

religión llegó así a hacerse tan importante en los grupos humanos que toda la sociedad y su concepción política dependieron de las ideas religiosas. La religión y su jerarquía sacerdotal se hicieron entonces relevantes y apetecibles no sólo por las ideas religiosas en sí mismas, sino por el acceso al poder que la religión posibilitaba. La religión acabó por verse como una verdad absoluta, incuestionable, un dogma que nadie podía osar contradecir sin producir un crimen contra la misma sociedad y sus valores. El dogmatismo se apoderó de la religión y propició que la religión se convirtiera en una instancia opresora. Comenzó la corrupción de las religiones y en ellas se manifestaron todas aquellas tendencias a la perversión presentes en la naturaleza humana. Pero la corrupción fue sólo selectiva, porque la religión siguió jugando su papel liberador y de consuelo en la mayoría de los hombres honestos.

Durante siglos y siglos de historia las religiones dominaron completamente la forma de la sociedad. Penetraron en todos los resquicios de la existencia humana individual y social. En el marco de una manera de pensar dogmática se hicieron *teocéntricas* (Dios, o los dioses, eran lo único que daba sentido a la vida, ya que no era posible concebir una vida humana sin religión) y *teocráticas* (la religión debía ser, por ello, el único fundamento viable para la organización de la vida social y política). Las religiones introdujeron así en la vida humana un protagonismo fuerte del más-allá, es decir, de lo meta-físico, término que será de uso frecuente en nuestro ensayo; esta es, en efecto, la significación de "metafísica", a saber, lo que está más-allá (meta) del mundo físico real inmediato de nuestra experiencia. El más-allá es lo metafísico. El monoteísmo llegó a ser pronto la forma más común de religión. Las religiones monoteístas de la cuenca mediterránea, judaísmo, cristianismo, islamismo, y las grandes religiones orientales, hinduismo y budismo, han llenado la historia. La inmensa mayor parte de la humanidad se ha identificado, y se sigue identificando, con estas religiones, o con otras (algunas ya desaparecidas).

Cabe pensar que, si los hombres han sido siempre religiosos, habrá sido por algo. Esto es evidente. Habrán concurrido ciertas causas que han hecho viable la religión y la han impulsado. Sin embargo, las circunstancias objetivas, tanto en el mundo antiguo, como en el moderno, parecen hacer muy difíciles las creencias religiosas. Quizá esto nos parezca extraño porque la religión nos parece lo obvio, pero es precisamente lo contrario. En efecto, ¿cómo es posible creer en Dios desde el interior de un mundo en que Dios está ausente? Así es, y hay que decirlo en toda su crudeza. Dios está ausente del mundo. Su presencia es a través de los creyentes, pero la cuestión de fondo es si tiene sentido que haya creyentes en un universo en que, así por las buenas, hay que decir que Dios está ausente. Esta ausencia, teniendo en cuenta que el universo es, en último término, un enigma, podría expresarse diciendo que es un hecho que el posible Dios está ausente, lejano y en silencio. ¿Por qué lo decimos?

El *silencio-de-Dios* es el hecho inmediato y evidente que pesa sobre la posibilidad de que el hombre se abra a Dios y sea religioso. El malestar profundo ante el *silencio-de-Dios* deja maltrecha la posible religiosidad humana. El *silencio-de-Dios* ofrece el fundamento que hace viable el ateísmo, el vivir sin Dios en el mundo, y obliga también a que sólo en función de lo que significa este silencio se abra un camino a una posible religiosidad.

Lo explicamos. Ante todo Dios está en silencio porque el universo está hecho de tal manera que no podemos saber con seguridad racional si realmente existe. Es verdad que en el mundo antiguo no se tenían los conocimientos científicos y filosóficos que hoy tenemos. Pero se intuía por la fuerza misma de los hechos que a Dios no se lo ve por ninguna parte, no es objeto de experiencia natural directa. Nadie ha visto nunca a Dios. Sólo vemos el universo desde la experiencia de nuestros sentidos. Aunque en las sociedades antiguas se impusiera una existencia dogmática de Dios, o los dioses, eso fue sólo un artificio social que no pudo eliminar nunca la experiencia radical humana de la ausencia de Dios. A lo largo de los años se

impuso férreamente una cultura religiosa dogmática, es verdad. Pero todo hombre vivía por su intuición de la vida real el *factum* inmediato de una ausencia de Dios que contradecía ese dogmatismo.

Esta experiencia vivencial directa de la ausencia de Dios en el mundo, sentida con profundidad y malestar por todo hombre, en cualquier momento de la historia, ha sido confirmada por la evolución de la cultura moderna, ya desde el siglo XVI. Poco a poco, la ciencia y la filosofía moderna fueron mostrando que la razón, en efecto, hacía posible concebir un universo sin Dios. El ateísmo fue dogmático durante mucho tiempo. Pensaba que se había descubierto que la razón imponía con seguridad que Dios no existía. Pero, en el siglo XX, el ateísmo, sin embargo, dejó de ser dogmático para convertirse sólo en una hipótesis verosímil: la razón natural podía concebir una posible explicación verosímil del universo sin necesidad de Dios, en ausencia de Dios. Y esto tuvo una consecuencia evidente: si el universo podría entenderse sin Dios, entonces era que Dios podría no existir. La posibilidad estaba abierta. Es decir, no se tenía la seguridad de que Dios existiera realmente. La estructura del universo, por tanto, al hacer posible el ateísmo, al menos como hipótesis verosímil, mostraba que Dios estaba ausente, lejano y en silencio. Dios, de existir, no se había manifestado con evidencia absoluta porque quedaba abierta la puerta a su no existencia.

Por consiguiente, Dios está ausente del universo porque el hombre no puede saber con seguridad racional si realmente existe. Dios, por ello, está ausente, oculto y en silencio ante el conocimiento. ¿Cabe pensar que existe y es real un Dios oculto y en silencio ante el conocimiento humano? Dios debería ser veraz, fiel a la verdad y en ningún caso cabría pensar que jugara con el hombre. Dios, de existir, ¿por qué debería ocultar la Verdad, es decir, su propia realidad existente? Ciertamente la existencia de un Dios veraz no parece compatible con un universo borroso y ambiguo metafísicamente, donde nadie conoce con seguridad que Dios exista. En otras palabras, la idea de un Dios oculto no parece congruente con la idea natural que el hombre tiene de Dios, en caso de existir.

Pero es que, además, Dios está en silencio ante lo que podríamos llamar en general el drama de la historia. Esto tiene una profunda repercusión emocional en el ser humano. Es un drama que se manifiesta ante todo en el sufrimiento que producen los acontecimientos derivados de la evolución de una naturaleza ciega. El avance evolutivo de la naturaleza es hacia una perfección creciente. Pero el avance se hace a través de un proceso autónomo neutro en que aparecen un cambio genético, una enfermedad, un accidente fortuito o un roce tectónico de las placas que deriva en un terremoto dramático. La naturaleza es neutra moralmente, pero produce Males porque frena las aspiraciones humanas a la vida y a la felicidad. ¿Cabe pensar que Dios es el diseñador y creador de esa naturaleza ciega que ha producido y produce para la especie humana el Mal y un sufrimiento tan inmenso?

Pero, además, es esta misma naturaleza ciega la que causa, de forma similar a como produce una enfermedad, la aparición de la perversidad, o capacidad humana de producir el Mal en los seres humanos, o en nosotros mismos. La perversidad es un efecto resultante de la confluencia de la biología ciega, los condicionamientos ambientales y la libertad humana, que es siempre decisiva. Existe una perversidad general, presente en la historia, pero existe también una hiriente perversidad en los hombres religiosos y en las religiones establecidas. Si Dios es diseñador y creador de la naturaleza, ¿por qué entonces ha permitido los inmensos Males producidos por el mismo hombre, por la perversidad humana, especialmente en las religiones donde la presencia inspiradora de Dios debería ser manifiesta? Al hombre le es muy difícil, ciertamente, ver los vestigios de la presencia diseñadora de un posible Dios en una naturaleza ciega que inunda de sufrimiento a la estirpe humana por el Mal ciego y por la perversidad humana.

De ahí que, aunque quizá Dios pudiera en último término existir, la experiencia impactante de la ausencia, de la lejanía, del *silencio-de-Dios*, sea la gran causa que induce a vivir sin-Dios en el mundo en el ateísmo, en el agnosticismo o en la indiferencia práctica. Es un

desmoralizador silencio ante el conocimiento humano (el enigma del universo) y ante el drama de la historia (el sufrimiento por el Mal ciego de la naturaleza y la perversidad humana). Si el universo es así, y es un hecho que apenas presenta vestigios de la presencia de un eventual Dios benevolente, entonces, ¿acaso la actitud de aceptar esta ausencia de hecho y vivir sin Dios en el mundo no es una opción viable y con sentido? Esta opción atea tendría incluso un sentido moral, justificable ante un posible Dios: si Dios existiera, sería responsable de haber creado este tipo de universo en que se impone su ausencia y el hombre queda inducido a vivir sin-Dios. Ser religioso, empeñarse en creer en un Dios que apenas ha dejado vestigios, parecería así como un remar contracorriente. ¿Acaso lo más obvio no sería dejarse llevar por las circunstancias objetivas de la ausencia divina y vivir simplemente sin Dios en el mundo?

Sin duda que en las sociedades antiguas –religiocéntricas, teocéntricas y teocráticas–, a pesar del dogmatismo religioso ambiente, muchos hombres vivieron subjetivamente una existencia sólo mundana, sin Dios. Sin embargo, fue después del renacimiento (siglo XVI) cuando poco a poco tomó forma la opción de vida atea, arreligiosa, consciente y reflexiva. El ateísmo moderno –de una forma primero dogmática que termina siendo hipotética y crítica– llegó a concebir que, por la ciencia y la filosofía, el universo podía explicarse sin Dios (al menos como hipótesis). Además, esta explicación sin Dios se confirmaba porque en una naturaleza autónoma y ciega que producía el Mal y la perversidad humana, no se hallaban vestigios de un diseño benevolente de un eventual Dios. Por tanto, todo parecía indicar que la opción moral más obvia era que el hombre no fuera contracorriente y se dejara llevar por un estado de cosas del que, en último término, sería responsable el mismo Dios, en caso de que existiera.

De acuerdo con estos enfoques, el número de ateos fue creciendo entre científicos y filósofos, hasta llegar a porcentajes significativos en el siglo XX. Pero lo más importante es que parte de la población en las sociedades desarrolladas fue dejándose llevar también por una existencia puramente mundana, sin Dios. Estas personas indiferentes ante lo religioso (y a veces incluso ante todo lo

metafísico, ante el más-allá) han tenido la sensación de que hacían lo irremediable: dejarse llevar por las meras inquietudes inmediatas de la vida natural porque apenas eran capaces de observar vestigios que les hablaran de la presencia real de Dios. Por ello los hombres ateos han llegado a tener la sensación tranquilizante de que vivir sin Dios está moralmente justificado, incluso ante un posible Dios. Por primera vez en la historia, en el mundo moderno, que es el nuestro, la opción por una existencia sin-Dios, atea, agnóstica y arreligiosa, en apariencia la más obvia en un mundo de ausencia de Dios, ha tomado carta de ciudadanía y una presencia social importante.

Sin embargo, volviendo a lo que antes planteábamos como problema, el hecho es que la inmensa mayor parte de la humanidad, del pasado y del presente, no se ha inclinado a lo que parecería ser la "opción obvia" por el ateísmo. Muy al contrario, se ha "empeñado" contracorriente en ser religiosa. Es evidente que esta "persistencia" ha tenido que tener "causas". Se ha dado por algo. El pensamiento ateo ha aducido ciertas causas (son las *teorías de la alienación*, que más adelante expondremos). Pero el pensamiento religioso, que quiere explicar por qué los seres humanos son religiosos a pesar de todo, también ha reflexionado sobre las causas o razones de la religión. Es claro que la religión interesa al hombre porque le abre a la esperanza de un futuro feliz y liberador, obra de la Divinidad, que supere la frustración final de la vida. Pero se trata de ver si hay causas o razones para que el hombre se abra con fundamento a la esperanza religiosa. Veamos.

La *primera causa* es que el universo, bien intuido espontáneamente por todo hombre, bien estudiado por la razón en la ciencia y la filosofía, permite considerar que Dios pudiera ser su fundamento creador. Esto se estableció primero dogmáticamente, pero en el siglo XX ha venido a ser considerado sólo una hipótesis verosímil en un universo enigmático, borroso, ambiguo, en incertidumbre (que también hace posible la hipótesis verosímil del ateísmo). Pero, en todo caso, para que la religión sea viable, tiene que ser también posible, verosímil, viable, la existencia de Dios como fundamento del universo. Si la razón pudiera probar con seguridad que Dios no existe, la religión pertenecería al ámbito de lo

irracional y se extinguiría (esto es lo que piensan algunos ateísmos). Pero este no es el caso. Así, lo entiende, en efecto, el pensamiento religioso.

La *segunda causa* tiene que ver con el impresionante *factum* de la ausencia, lejanía y *silencio-de-Dios* en el universo y en la historia: silencio ante el conocimiento y ante el drama de la historia. El hombre religioso no ignora que, supuesto que el universo no impone la existencia de Dios, el hecho de su ausencia y de su silencio tiene un fuerte impacto "disuasorio" en contra de la posibilidad de que ese Dios "verosímil" sea, en efecto, "real". Entiende, pues, que el ateísmo sea posible y se siente profundamente impactado por el *silencio-de-Dios*. Sin embargo, a pesar de ello, el hombre religioso cree que es posible creer en Dios. Pero, ¿por qué? La respuesta es muy sencilla, casi obvia: porque entiende que el *silencio-de-Dios* pudiera tener un "sentido", es decir, una "explicación" en Dios. En otras palabras: que Dios pudiera estar ausente, lejano y en silencio, por ciertas razones. Esto no puede nunca excluirse. El creyente se siente entonces inclinado a postular que esas razones existen y a dar un voto de confianza a Dios, aceptando que, a pesar de su silencio, tiene una voluntad de liberación y de relación con los hombres.

Existe, pues, un rasgo universal, presente en todos los hombres, común a toda posible religiosidad, que podríamos llamar el *universal religioso*. Este *universal religioso* (que jugará un papel decisivo en nuestro ensayo) podría enunciarse en los siguientes términos: sería la creencia en la existencia de un Dios oculto y liberador, porque cabría pensar que su ausencia del mundo, su lejanía y su silencio, tienen para Él un sentido teo-lógico (un sentido-en-Dios, un *logos* o una razón, una explicación). Es decir, cabe aceptar a un Dios oculto y liberador, a pesar de su ausencia, de su lejanía y de su silencio. Este es el *universal religioso*, presente en toda religiosidad humana.

La *tercera causa* es el hecho de que los hombres religiosos parecen tener una cierta relación subjetiva con Dios. Es algo objetivo, ya que es objetiva la observación de cuanto hacen las religiones y cómo en ellas se muestra como, digamos, una experiencia subjetiva de lo divino. Por tanto, lo objetivo no es Dios mismo, sino la vivencia subjetiva que toma una forma objetiva en la

sociedad. La experiencia religiosa, en una variedad de formas, se extiende a lo largo de toda la historia de las religiones. Ahora bien, esta "experiencia religiosa", que es mística y no desvela el enigma del universo, ha debido de ser una causa que explica que los hombres se hayan inclinado a creer que Dios es fundamento del universo y a creer que ha tenido sus razones en su ausencia y su silencio en el mundo.

Por consiguiente, lo que estamos explicando tiene una transcendencia inmensa para que se haga luz sobre la creencia y la increencia, tal como hoy pueden y deben ser entendidas en la sociedad de nuestro tiempo. La historia humana fue dogmática durante muchos siglos, tanto en el teísmo religioso como en el ateísmo arreligioso. Pero, en el mundo moderno (en la "modernidad"), tras un proceso que comienza en el renacimiento (siglo XVI), la ciencia y la filosofía, ya en el siglo XX, nos han hecho advertir finalmente el enigma del universo y la incertidumbre metafísica, es decir, la incertidumbre sobre la Verdad del más-allá. Esta nueva situación cultural de incertidumbre ha impuesto la dramática conciencia de la ausencia, lejanía y *silencio-de-Dios*. El universo no muestra la Patencia de la Divinidad, sino el enigma y la incertidumbre sobre su Verdad Última.

Por ello, en nuestro tiempo, creyentes e increyentes tienen conciencia del potente poder disuasorio de la ausencia y *silencio-de-Dios*. Lo que diferencia creencia de increencia no es que sólo la increencia haya caído en la cuenta de la fuerza disuasoria del *silencio-de-Dios* y que los creyentes traten de ignorarla, disimularla o atenuarla. La diferencia estriba en que la creencia concede a Dios un voto de confianza y acepta que el *silencio-de-Dios* pueda tener un sentido, una razón. Esto no lo hace la increencia. Las grandes religiones de la historia han producido teologías que han tratado de imaginar el plan de creación que Dios ha establecido para la salvación del hombre; un plan que explicaría el escenario del mundo creado para realizar los propósitos divinos.

Pero la religión radical, profunda, de todo hombre se asienta en la experiencia inmediata de la ausencia de un Dios al que no vemos y de la ausencia de un Dios que deja al hombre desamparado ante el drama de la historia. Pero, a pesar de todo ello, el hombre religioso cree siempre en un poder transcendente que salva a pesar de su aparente desamparo, ausencia, lejanía y silencio. El hombre natural está interesado existencialmente en que Dios exista. Le va la vida en ello. Sólo si Dios existiera y quisiera liberar al hombre, podría entonces soñarse en un futuro de felicidad y se podría vivir en el consuelo profundo de que Dios acompaña al hombre en su sufrimiento y lo lleva a la salvación. Pero la creencia en que la esperanza futura ofrecida por la religión sea real se funda en argumentos que giran siempre en torno a la creencia en el sentido, *logos* o razón, de un Dios oculto y liberador. La creencia en el Dios oculto y liberador es, como hemos dicho, el *universal religioso* que constituye la esencia profunda de toda religiosidad.

Volvamos al comienzo. Retomemos la experiencia existencial y religiosa de los hombres primitivos, prehistóricos. En ellos nació probablemente la religión. Su vida y el bienestar de los suyos dependían exclusivamente de su fuerza natural. Era una fuerza que les había entregado la Tierra y abría el horizonte de creatividad y progreso de la historia naciente. Pero la Tierra, junto a la incipiente potencia humana, y la belleza de la luz, del fuego, de la bóveda estrellada y de las flores, constituía el escenario dramático del dolor, del sufrimiento, de la enfermedad, de la violencia, de la lucha y de la muerte. Sin embargo, a pesar de todo, a pesar de la desolación y la tragedia de la vida, la portentosa mente racio-emocional de aquel hombre primitivo, fue capaz de concebir que la Tierra pudiera también albergar en sus profundidades mistérico-mágicas un Poder Salvador que se compadeciera, acogiera y salvara aquella sufriente existencia del hombre. En los enterramientos rituales, el hombre primitivo confiaba al Poder de la Tierra la vida humana vencida por la muerte. En aquella conmovedora religiosidad primitiva estaba ya presente lo que hemos llamado el *universal religioso*.

Sería la actitud humana que se sobrepone al desamparo, al dolor, al sufrimiento, al aparente abandono ante el drama de la vida en la

Tierra, para confiar en que, por encima de la aparente ausencia de salvación, la Tierra pudiera albergar un Poder Salvador que liberara finalmente al hombre. En el horizonte de aquella trágica vida humana primitiva, orientada a la muerte, está ausente, oculto, un Poder Salvador. Pero la voluntad del hombre primitivo se abre a la esperanza de que la belleza de la Tierra, a pesar de su dramatismo, pudiera ser signo de que alberga un Poder Salvador mistérico-mágico que pudiera liberar finalmente la existencia de los hombres. En esta apertura al *Dios oculto y liberador* se hace presente el *universal religioso*.

Todas las grandes religiones, las religiones menores, e incluso las religiones antiguas ya desaparecidas, toda forma de religiosidad humana interior vivida al margen de la religión social, han respondido siempre al *universal religioso*. Han sido siempre la creencia en un Dios oculto y liberador, por encima de su ausencia, de su lejanía y de su silencio. El cristianismo responde igualmente al *universal religioso*, ya que este pertenece a la esencia de toda posible religiosidad humana. También de la religiosidad cristiana. Pero en el cristianismo, al margen de que seamos cristianos o no, concurren una serie de circunstancias objetivas sorprendentes que pueden ser estudiadas por todos con objetividad y nos muestran la presencia sublimada del *universal religioso*.

Como religión, el cristianismo, como explicaremos en este ensayo, consiste en la adhesión a la persona y a la doctrina de Jesús de Nazaret. Pero el hecho es que Jesús presenta su doctrina como la revelación de la esencia de Dios y de sus planes en el diseño de la creación del universo. Sin embargo, lo verdaderamente sorprendente de la pretendida *Voz del Dios de la Revelación* en Jesús es su profunda armonía con la *Voz del Dios de la Creación*. Si existe un Dios es que ese Dios es el autor de la creación y del escenario en que debe realizarse la vida humana. Si el Dios que pretendidamente se revela en Jesús de Nazaret fuera el Dios real y existente, se debería entonces suponer que el diseño de creación que Jesús revela fuera armónico con la forma real en que, de hecho, tal como

sabemos a la altura de nuestro conocimiento en el mundo moderno, ha sido creado el universo.

Ahora bien, este mundo real y el escenario que implica para la vida humana, pretendidos por Dios, como hemos dicho, es el que nos instala ante el enigma del universo y en la incertidumbre metafísica ante el más-allá. Es, en definitiva, el que acaba situando al hombre ante la alternativa de *creer o no creer* en el *Dios oculto y liberador*, a pesar de su ausencia, de su lejanía y de su silencio. Por tanto, el mundo real es un mundo que hace la apertura a Dios posible a través del *universal religioso*. Pues bien, la *Voz del Dios de la Revelación* que predica Jesús de Nazaret no hace sino proclamar que, efectivamente, es real y existente un Dios que ha querido ocultarse, pero que alberga un plan de liberación de la estirpe humana. El Dios cristiano no hace sino asumir y profundizar el *universal religioso* presente en todos los hombres por su misma naturaleza, al margen de que hayan conocido o no el cristianismo.

El Dios que revela el cristianismo es un Dios que, en su eterno designio, asume, usando un término de san Pablo, la *kénosis* de su presencia en la creación. Esta kénosis es el ocultamiento, el anonadamiento, la humillación de Dios en la creación, para hacer un mundo de libertad en que no vemos a Dios por el conocimiento y en que son posibles la negación de Dios y el pecado. Es, al mismo tiempo, la humillación de Dios ante el drama de la historia que presenta un Dios inoperante, impotente, que parece abandonar la historia humana a manos de las fuerzas ciegas del Mal. El Dios cristiano es un Dios que asume, redime, esta creación "kenótica" en que Dios se humilla por su ocultamiento ante el conocimiento humano y por su impotencia ante el drama de la historia por el sufrimiento. La razón de esta kénosis ante la libertad, creando la autonomía del universo y del hombre, es que este dramático universo debe ser el escenario que hará posible la maravillosa historia de la santidad humana, que acabará conduciendo a los hombres a su integración en la misma vida divina. El cristianismo proclama que Dios ha querido realizar y manifestar en el tiempo humano su eterno designio creador a través del Misterio de Cristo que en su Muerte manifiesta la kénosis en la creación, por su

ocultamiento ante el conocimiento y ante el drama sufriente de la historia, y que en su Resurrección manifiesta la futura *liberación* con que Dios salvará la historia humana. El Dios manifiesto en Jesucristo es el Dios oculto y liberador.

Para el cristianismo Dios ha creado el universo de manera que todo hombre pueda llegar a conocer y aceptar su oferta de amistad. La naturaleza hace ya verosímil que un Dios creador pudiera ser su fundamento. Además, es posible creer en la existencia de un *Dios oculto y liberador,* cuya ausencia, lejanía y silencio en el mundo tienen un sentido, y se ha manifestado en el Misterio de Cristo. Por último, el cristianismo cree que el Espíritu de Dios está interiormente presente en el interior del espíritu de todo hombre de una forma sobrenatural o mística, misteriosa pero real, que no rompe su ocultamiento, pero que da el testimonio interior definitivo de la verdad de Dios. La explicación en detalle de la naturaleza del cristianismo como religión será uno de los temas del ensayo que comenzamos.

El gran enigma

El gran enigma que pesa sobre la existencia de todo hombre en el mundo, y sin duda sobre nosotros, es primariamente el enigma de la Verdad Última, metafísica, que se esconde en el más allá, cuya naturaleza acabará afectando sin duda a nuestro futuro. Por la intuición inmediata de la experiencia de la vida, o por la razón en la ciencia y en la filosofía, quedamos instalados ante el enigma del universo en una molesta sensación de incertidumbre ante el más-allá, ante lo que constituye el fondo metafísico de la realidad. Que el universo sea un enigma, y que la búsqueda humana de la verdad se debata en la incertidumbre, impone el hecho de que Dios podría no existir (para el creyente) y podría existir (para el increyente). Por ello, el siempre posible Dios está ausente, lejano y en silencio, en los términos expuestos. Esto plantea la gran pregunta a la que queda abierta la existencia del hombre: a saber, si tiene sentido creer en la existencia de un *Dios oculto y liberador.* Por ello, el gran enigma del universo se cifra, en el fondo, en el gran enigma de si es real y

existente un *Dios oculto y liberador.* ¿Qué actitud tomar ante el enigma último del universo y de nuestra vida?

El ateísmo, el agnosticismo, y todas las formas de indiferencia religiosa popular que viven, al margen de Dios, una vida puramente mundana, sin-Dios, no creen en un Dios oculto y liberador. Creen que es posible explicar el universo sin Dios y que, además, el Mal ciego de la naturaleza y la perversidad humana borran todo vestigio de su existencia.

Si nos atenemos a los resultados de la razón natural del hombre, por la ciencia y por la filosofía, así como por la intuición natural espontánea de todo hombre en el universo, no parece que pueda ponerse en duda que el ateísmo, el agnosticismo, la indiferencia religiosa popular, tan extendida en el mundo moderno, son posibles. Tienen una base intelectual incuestionable y una honestidad moral que debe reconocerse. Los que se cierran a Dios tienen, sin duda, un fundamento serio en el *silencio-de-Dios*, ante el conocimiento (por el enigma del universo) y ante el drama de la historia (por el Mal de una naturaleza ciega y por la perversidad humana). Los hombres sin-Dios entienden que su malestar ante Dios se produce por las circunstancias objetivas de un mundo que no hace fácil abrirse a la esperanza de que exista un Dios bueno y benevolente. Es, al mismo tiempo, un malestar ante Dios y un malestar anticlerical ante la perversidad de las religiones. Si ese Dios, en último término, existiera, sería el autor y responsable moral de un universo tan "incomprensible en Dios" como el que vemos y, por ello, debería disculpar al hombre que ha escogido seguir una inevitable existencia sin Dios. El ateísmo seguirá siendo ponderado a lo largo de este ensayo.

Muchos hombres y grupos humanos sin-Dios han cultivado una mística de la inserción en el universo y en la vida, del dominio del mundo, de la belleza, de la armonía natural y de la fraternidad solidaria. Pero esta mística, aunque pueda ser cuasi-religiosa, y se haga valer como un sucedáneo de la religión, no es "religiosa" porque la *esencia de la religión* es la vinculación a entidades

personales divinas a las que se atribuye un papel salvador/liberador del hombre y de la historia.

El teísmo, en cambio, es decir, los hombres con alguna forma de experiencia religiosa interior y las religiones sociales, tiene sentido por el *universal religioso*, a saber, por entender que tiene sentido creer en el *Dios oculto y liberador.* Los cristianos además, en armonía con el movimiento religioso universal, creen que el Dios del que habla Jesús de Nazaret constituye la sorprendente confirmación de que, en efecto, el *universal religioso* es la verdad y ese Dios oculto y liberador en realidad existe.

La historia de la religiosidad humana, de las grandes religiones y del cristianismo, muestran que es racionalmente viable aceptar la existencia de un Dios oculto y liberador, a pesar de su lejanía y de su silencio. El ateísmo, aunque posible, no es una necesidad que la naturaleza nos imponga. Al hombre teísta le es posible dar un voto de confianza a esa Divinidad oculta y aceptar que su *silencio-en-el-universo* responde a un plan a favor de la salvación humana, personal y de la historia colectiva. La razón humana está abierta a los argumentos cosmológicos que muestran que Dios podría ser fundamento del universo; a los argumentos de la posibilidad de creer en un Dios oculto y liberador; y a los argumentos manifiestos objetivamente en la fuerza interior de la experiencia religiosa personal y en las religiones. Estos argumentos han sido las razones que han movido a la mayoría de los seres humanos a superar el malestar ante el Dios oculto, aceptar su existencia y entregarse a una esperanza de liberación.

Pero, ¿por qué los ateos dicen "no" a Dios y, en cambio, los teístas "sí"? En el fondo es una cuestión de voluntad personal, de actitud personal ante Dios. El ateo tiene bloqueada su posible apertura al Dios interior que lo apela y, en muchos casos, las emociones anticlericales profundas lo separan del mundo religioso. El teísta, en cambio, vive en la conciencia de que sólo Dios podría ser la única posible liberación de la historia personal y colectiva. El ateo da

prevalencia a su malestar ante Dios. El teísmo se deja llevar por el impulso a la esperanza en la futura plenitud y felicidad a que nos abre la creencia en Dios, a pesar de su lejanía y de su silencio.

¿Cómo salir del enigma? Entendemos que la ausencia de Dios en el universo crea en el hombre un profundo malestar que justifica racionalmente un ateísmo, al que, en principio, reconocemos honestidad y legitimidad natural. Pero la inmensa mayor parte de la humanidad ha sido, y sigue siendo, creyente porque entiende que la ausencia de Dios tiene un sentido y por ello cree en el *Dios oculto y liberador*. Esto constituye una inevitable fuente de inquietud para la increencia. La gran religión de la historia, el cristianismo, al igual que las otras religiones, cree que Dios como Espíritu ha dado testimonio suficiente de sí mismo en el interior del "espíritu" del hombre. Cree también que Dios ha creado el universo para la libertad y que el uso de la libertad ante Dios será decisivo en el futuro de cada hombre más-allá de la muerte.

El cristianismo, por otra parte, se presenta en impresionante armonía con el sentido de la religión natural, dentro de la unidad portentosa con el movimiento religioso universal. El ateo, las cosas no pueden dejar de ser así, al conocer con objetividad y competencia el sentido objetivo de este movimiento religioso universal, no puede dejar de sentir una profunda inquietud, nacida de la posibilidad de que Dios, en último término, existiera realmente. Por ello, la vida del hombre sin-Dios en el universo no puede dejar de angustiarse ante una inquietante incertidumbre ante el más allá. El más allá podría ser simplemente la aniquilación final absoluta en un universo sin Dios. Pero, en el posible supuesto de que Dios existiera, el más allá no sería la aniquilación sino la aparición escatológica de la presencia Dios que haría comprender a todos el sentido de la historia, y el por qué del silencio divino. Este es el *gran enigma*. El enigma que asume todos los otros enigmas del conocimiento en la historia, la ciencia y la filosofía. Es el inquietante *gran enigma* que debemos debatir en este ensayo.

EL GRAN ENIGMA
(Introducción)

En este ensayo hacemos una propuesta de reflexión sobre las actitudes y las creencias metafísicas. Al hablar de lo metafísico, de acuerdo con el uso de esta palabra en la filosofía, nos referimos a la verdad fundamental y última del universo, de la que no tenemos un conocimiento directo y que constituye el fondo que está más-allá (meta) de nuestra experiencia física inmediata de la naturaleza. Lo metafísico, pues, constituye la verdad última que explica y da razón del universo que constatamos. La verdad metafísica nos explica a nosotros y debería dar sentido a nuestras vidas. ¿Cuál es entonces la verdad del universo? No parece que podamos negar que vivimos en la experiencia fáctica de nuestro ser en un mundo que existe, inmediatamente nos acoge, lo vemos, está ahí, podemos palparlo. Tampoco parece que nadie pueda negar el consenso de que la verdad profunda de ese universo se nos escapa; es posible especular por la "intuición metafísica" en la vida de cada uno, pero también a partir de la ciencia y de la reflexión filosófica. Sin embargo, en todo caso, la verdad última metafísica del universo sigue siendo un enigma para todos. Vivimos hoy en el consenso social, en la intuición de que no tenemos un acceso racional dogmático, incuestionable, a la verdad última del universo, y por ende de nosotros mismos

¿Qué es el universo? ¿Qué es ese más-allá metafísico, la verdad última, final, de la realidad existente en que vivimos y nos da sentido? Dada la historia y la cultura debemos decir que, en último término, estas preguntas se traducen para todos en la gran cuestión de si existe un universo sin Dios o con Dios. Es decir, si Dios existe o no existe. Si no existiera Dios, es entonces que debería de existir un universo puramente mundano, sin Dios, que se mantiene eternamente en el tiempo, siendo "autosuficiente" en orden al hecho de su propia existencia, mantenida en el curso del tiempo sin desmoronarse. No podría ser de otra manera. El universo está ahí y

tiene, sin duda, un fundamento último, absoluto: existe porque "puede existir" y está fundado, de una u otra manera, en una suficiencia final. Pero suponer por la razón que esa suficiencia absoluta deba existir, no implica cómo debamos entenderla, es decir, si debemos entender ese absoluto, como Dios o como puro mundo-sin-Dios. No podemos dudar, repetimos, que el universo existe y se funda en una suficiencia, pero no sabemos si debe atribuirse a Dios o al puro mundo.

Perplejidad ante el enigma metafísico

¿Cuál es la verdad última del universo? ¿Cuál debe ser el sentido de la vida? Hoy hay un estado de perplejidad metafísica generalizado. No siempre fue así. Vivir auténticamente sería hacerlo en armonía con la verdad del universo. Por ello la perplejidad ante el enigma metafísico produce en el hombre profunda inquietud y malestar existencial, que afecta a teístas y ateos. ¿Cuáles son las causas de esta perplejidad metafísica? ¿Es posible salir de ella?

No parece que la existencia o no-existencia de un Ser tan mistérico como eso que llamamos Dios pueda ser trivial para alguien. Al menos, la historia muestra que no ha sido, en efecto, trivial, sino, muy al contrario, que ha sido algo en que los seres humanos, por decirlo así, se han "jugado la vida". La historia de las religiones es interminable. Además, desde que la consolidación del movimiento cultural de la modernidad, en los últimos cinco siglos, hizo aparecer con nueva fuerza la alternativa metafísica sin Dios, para explicar el universo y dar sentido a la vida, entonces las discusiones en torno a lo metafísico, a la gran cuestión de si existe un Dios o no lo hay, los argumentos y los contra-argumentos, se han convertido también en discusiones, si cabe, más tensas e interminables. Se ha abierto el panorama social de la creencia, las religiones, la increencia, el ateísmo, el agnosticismo y las múltiples formas de indiferencia metafísica y religiosa. La enorme pasión, la inquietud, la agresividad, el compromiso, que han llevado consigo las discusiones en torno a lo metafísico no deben extrañarnos puesto que, como decíamos, le "va al hombre la vida en ello". Hoy en día, sobre todo en los países desarrollados, la gran cuestión metafísica de si existe Dios o no existe y debe o no debe jugar un papel en la vida personal, de si hay

que prestar atención a lo religioso y a las religiones establecidas, o no hay que hacerlo, o la cuestión de cuál debe ser la actitud correcta del individuo ante el sentido final de la vida, sigue estando en un primer plano.

No puede dudarse de la importancia capital que para el hombre tiene la verdad metafísica última. Si no existiera Dios, entonces el destino humano individual sería la aniquilación final y la nada. No podemos ponerlo en duda. Si Dios existiera, y el universo fuera el escenario para una relación del hombre con Dios, entonces la vida podría acabar en una liberación final y en plenitud. La angustia metafísica nace de la inquietud de errar el camino, ignorar lo esencial y conducir eventualmente la vida hacia donde no debiéramos, hacia un final dramático. Esta inquietud metafísica es inevitable y acompaña siempre la vida.

Un estado social dominante de perplejidad racional sobre el más allá metafísico

Ahora bien, según lo dicho, parece suponerse que existiera un interés metafísico generalizado presente en la sociedad. En muchos casos es efectivamente así y se comprueba objetivamente. Pero somos conscientes de que debemos exponer un matiz muy importante: existe también un estado social dominante que bloquea el acceso de muchas personas a la reflexión personal metafísica (que aquí, al parecer, damos por supuesta y comúnmente extendida). Es como si el hombre se debatiera en la profunda tensión entre deber ser metafísico y la imposibilidad fáctica, impuesta por las circunstancias, de poder serlo.

Creemos que es correcto afirmar, en efecto, que los seres humanos tienen una inquietud metafísica que deriva inevitablemente de su propia constitución existencial, racional y emocional, en el mundo. Nadie se escapa a ella en el fondo de su conciencia, lo manifieste o no externamente. Tras periodos de carencia en que parece imponerse un olvido de lo metafísico, más o menos dilatados en el tiempo, la inquietud acabará siempre por presentarse agudamente, al menos al final de la vida.

Pero también creemos que la inquietud que debiera llevar a emprender un discurso metafísico reflexivo está de hecho *bloqueada*, en la sociedad moderna. Entre otras, por tres razones: a) por la persuasión de estar en un estado de perplejidad metafísica irresoluble (de no ser capaz de reflexionar sobre lo metafísico, dada la dificultad del tema), b) por existir un gran consenso social en esta perplejidad, al ver que nuestro problema es el de todos (la mayoría está viviendo esta misma perplejidad metafísica y nos sentimos respaldados por ella) y c) por la persuasión de que esta perplejidad justifica moralmente para no emprender aquello que no es posible emprender y que nos desborda (a saber, la reflexión sobre lo metafísico).

Esta *perplejidad metafísica* podría también describirse como una conciencia de la *inaccesibilidad racional de lo metafísico*; o, si se quiere, como una sensación de *impotencia racional metafísica*. Significa, en definitiva, que somos conscientes de que no podemos "hincarle el diente" a lo metafísico, aunque debiéramos hacerlo. Nos sentimos incapaces de emprender el itinerario personal de análisis racional serio que permitiera hacer "una luz reflexiva" sobre la forma en que debemos afrontar nuestras actitudes y creencias metafísicas, es decir, a "hacer luz" en una inquietud ante Lo Último que es inevitable y que acompaña a todos a lo largo de la vida. Es una perplejidad que nos molesta (porque nos inquieta) y tendemos a olvidar[1].

La perplejidad no afecta, pues, a la persuasión de que lo metafísico sea algo real presente en nuestra vida y ante lo que debemos tomar una actitud. La perplejidad afecta sólo a la conciencia de que no somos capaces de abordar, por medio de un ejercicio racional apropiado, una discusión que pudiera llevar a tomar actitudes metafísicas reflexivas y responsables. Por ello, más bien, estamos hablando sólo de una *perplejidad racional metafísica*: es decir, de la sensación de impotencia racional ante una reflexión que deberíamos afrontar y que sería perentoria ante una inquietud metafísica inevitable. Ante esta impotencia palpable la gente se deja

llevar por lo que a todas luces es inevitable: dejar de lado la razón metafísica.

Causas de la perplejidad metafísica

Esta perplejidad, compartida hoy por muchos, se explica por causas definidas. Son las que impulsan al hombre a la sensación de impotencia metafísica y de que sólo le es posible pasivamente "dejarse llevar a lo que pueda suponer el futuro". Sin embargo, en este "dejarse llevar" jugarán, como después diré, un papel determinante la intuición y las emociones existenciales. Pero veamos las causas de esta perplejidad.

1) *Divergencia social metafísica*. De hecho vemos que el escenario social en que debemos afrontar nuestra responsabilidad metafísica está ocupado por fuertes propuestas metafísicas de signo contrapuesto, asentadas con firmeza en ciertos ámbitos grupales en que se imponen como lo "políticamente correcto": el teísmo y las religiones, el ateísmo en todas sus variedades, el agnosticismo que constata la imposibilidad de seguir unas u otras metafísicas, la indiferencia religiosa y metafísica generalizada. ¿Qué hacer? La verdad es que no puede evitarse una sensación desmoralizadora de desconcierto.

2) *Dificultad intrínseca de las cuestiones en discusión*. El ejercicio de la propia razón para evaluar las propuestas metafísicas en liza no está a nuestro alcance por la misma dificultad de los temas tratados. ¿Quién puede abarcar y ponderar en qué consisten los resultados de la ciencia? ¿Quién puede ponderar la diversidad de ciencias como la biología o la cosmología? ¿Quién está preparado para hacer una ponderación filosófica de los resultados de la ciencia? ¿Quién conoce el pensamiento filosófico? ¿Quién conoce los argumentos de los diversos teísmos en la historia? ¿Quién está en condiciones de entender y ponderar con corrección lo que dicen las teologías de las más variadas religiones? En una cultura cristiana como la nuestra, ¿quién cree que conoce las diversas tradiciones filosóficas y teológicas del cristianismo? En esta situación, ¿cómo es posible valorar con orden y concierto lo que dicen unos u otros? Es claro

que, si la sensación de impotencia se presenta en personas que podemos considerar por lo general cultas, deberá ser mucho mayor en la gente normal. La percepción de la enorme complejidad es tan impactante que llega a tener un efecto disuasorio. Es la disuasión de que sea viable afrontar un análisis racional personal de las cosas. Es evidente que el desconcierto y la perplejidad aumentan.

3) *Contradicción de los mensajes*. El escenario social inmediato, que es más superficial y en que el individuo debe afrontar sus decisiones metafísicas, está lleno además de continuos mensajes en los medios de comunicación que tienen un contenido contradictorio. Unos mensajes anulan los otros. Lo que uno dice es negado por otro. Las "sentencias" se contradicen entre sí. Unos mensajes dicen: Dios existe y la religión es enriquecedora; pero otros dicen: Dios no existe y la religión es fuente de todas las perversiones. Entre estos mensajes existe una evidente agresividad. Frente a este desconcierto, no se dispone de la formación global suficiente que permita una ponderación que lleve a valoraciones personales razonadas y convincentes para acceder a conclusiones razonadas sobre qué mensajes deberían aceptarse. El resultado es la perplejidad más absoluta.

4) *Carencia de líderes metafísicos*. Por otra parte, no se vislumbran líderes que guíen con fiabilidad el discurso que el individuo desearía poder afrontar. ¿Por qué? Pues simplemente porque los discursos que ofrecen los "maestros", bien sean del teísmo (de las religiones) o del ateísmo, no tienen capacidad atractora para ser seguidos, pues se intuyen como fraccionarios e insuficientes. Además, los posibles maestros, líderes, no ofrecen fiabilidad ni racional ni emocional, ya que se los ve encerrados emocionalmente en discursos sesgados. Por ello, ni es fiable el teísmo, ni las religiones, ni los ateísmos. Se percibe entonces que ni una religión anacrónica (que no se entiende) ni un ateísmo radical dominado por evidentes pasiones emocionales, son fiables para ejercer una guía magisterial. Los individuos quedan como consecuencia en perplejidad creciente.

5) *La perplejidad se convierte en auto-justificación moral*. Al entender por una vía pragmática que, aunque se desearía, no se es

capaz de una reflexión racional metafísica, ni se hallan puntos de apoyo para emprenderla, la permanencia en la perplejidad mantenida se auto-justifica: se entiende que es moralmente correcto permanecer en el olvido de una razón metafísica, cuyo ejercicio no está a la mano y se impone al individuo como inviable. Este *olvido de la razón* se justifica en tanto mayor grado cuanta mayor es la evidencia de que los hombres con los que se convive se hallan en la misma situación y son presa de idéntica perplejidad. Vivir en la perplejidad se impone como la opción moral inevitable que se refuerza socialmente (al percibir que son muchos quienes se hallan en la misma situación). El hombre no se hace responsable de la perplejidad que vive. No puede hacer nada por evitarlo y la realidad se le impone abrumadoramente. El hombre no es responsable de cómo es la realidad y de los imperativos inevitables que produce sobre la existencia humana. El hombre, y los grupos sociales, no se sienten responsables del desconcierto que produce la realidad y, por ello, se sienten justificados moralmente a prescindir de lo metafísico.

Decidir el sentido metafísico de la vida desde la perplejidad

Estar en perplejidad y sentir la impotencia racional metafísica, como de hecho vemos en la cultura moderna, no excusa deber asumir un compromiso metafísico para orientar el sentido de nuestra vida. Lo que ocurre es que, si no es posible ejercer reflexivamente la razón para apoyarnos en ella, el hombre queda en manos de la intuición y de las emociones que dominan el comportamiento. Conviviendo con la perplejidad habrá teístas y religiosos, ateos y arreligiosos, agnósticos, o también quienes viven en la indiferencia religiosa o en una religiosidad interior simplemente emocional. Pero todos creen tener la conciencia moral subjetiva de que no les es posible hacer otra cosa que dejarse llevar emocionalmente por lo único que cada uno cree poder hacer.

La perplejidad de que estamos hablando, insisto, produce sólo una perplejidad racional: disuade de que sea viable el uso de la razón. Esto es descorazonador, en el fondo terrible, para gran parte de la sociedad contemporánea. Significa que el hombre queda

desarmado, inerme, ante la decisión metafísica que debe tomar. No puede apoyarse en la razón para orientar el sentido metafísico de su vida, y eso que querría poder hacerlo. Esto es dramático, al tener en cuenta la urgencia moral del hombre a ser fiel a sí mismo. Pero notemos que la impotencia racional no libera al hombre, no lo excusa, de la exigencia de tomar una decisión metafísica personal. Aunque no se disponga de la ayuda de la razón, hay que tomar una decisión metafísica ineludible: el hombre debe tomar una posición inevitable ante lo último, lo metafísico. Decisión que, en definitiva, es tomar posición ante la alternativa de vivir con Dios o sin Dios en el mundo.

No hay quien pueda no ser metafísico. Incluso pretender no serlo, ya es por ello mismo una toma de posición metafísica. Sin embargo, la casi totalidad de los compromisos metafísicos que observamos sólo aciertan a serlo de una forma emocional. Todos deben decidirse, aunque sea sólo intuitiva y emocionalmente, por alguna de las formas de metafísica teísta o atea.

Caminar sin el soporte de la razón –soporte que no puede alcanzarse en un estado que nos sume en la impotencia racional– es caminar a ciegas, en la oscuridad, sin la luz de la razón que ilumina la existencia. No obstante, aunque sea penoso, el hecho es que los hombres, desde la impotencia racional, deciden su existencia por ciertas opciones metafísicas (teísmo, religiosidad, religiones, ateísmo, agnosticismo, arreligiosidad...) que son las que conocemos, hemos hecho ya alusión a ellas y seguirán acompañándonos a lo largo de este ensayo.

¿Es posible salir de la perplejidad metafísica?

Decíamos que la inquietud ante la verdad metafísica última del universo está en todos los seres humanos. No deja indiferente a nadie si Dios existe o no existe, si pudiera existir o pudiera no existir, si quiere o no tener una relación con el hombre. Nos va a todos "la vida en ello". Lo metafísico ha sido centro de la vida de mucha, muchísima gente, y no siempre en el sentido religioso. Los grandes defensores del ateísmo clásico y contemporáneo, por ejemplo, han

hecho también girar su vida de una forma apasionada en torno a lo metafísico. ¿Es posible hacer luz en la incertidumbre metafísica? Advirtamos que "hacer luz" no significa aquí pretender "resolver".

Incertidumbre metafísica es ser conscientes de que el universo es un gran enigma cuya verdad última, metafísica, nos es desconocida. Perplejidad, en cambio, es el desconcierto que sentimos ante ese enigma y que nos deja inermes, impotentes para afrontar una reflexión racional que nos permita construir un discurso ante la incertidumbre. Perplejidad es estar desconcertados, sin acertar a ejercer la razón ante ese enigma que nos sume en incertidumbre. Salir de la perplejidad es acertar a ejercer poco a poco la razón sobre lo metafísico. Pero hacerlo no supone llegar a eliminar totalmente la perplejidad o llegar a salir de la incertidumbre metafísica.

¿Es posible salir de la perplejidad? Creemos que sí en gran parte, aunque nunca absolutamente y de forma definitiva. El camino es ordenar todo aquello que debemos tener en cuenta para tomar una decisión ante lo metafísico. Debemos hacer una selección correcta de las informaciones preferentes que necesitamos y saber descartar lo irrelevante. Debemos ordenar nuestras emociones e inquietudes metafísicas. Debemos reconstruir la historia, conocer qué ha sido el mundo de las tradiciones religiosas y sus teologías. Debemos conocer cómo son pensadas hoy la religiosidad y la cuestión de Dios. Debemos conocer los ateísmos y las formas actuales de indiferencia religiosa en la sociedad de la cultura de la modernidad. Debemos conocer qué dice la ciencia y en qué ayuda a la reflexión sobre lo metafísico. Estas son algunas de las muchas cuestiones que debemos ordenar como paso previo a decidir reflexiva y racionalmente el sentido de nuestra vida.

¿No es mucha tarea? Efectivamente lo es y por ello ha aparecido este estado de perplejidad e impotencia metafísica, tal como ha sido descrito. Salir en parte de la perplejidad no es fácil y no puede hacerse sin esfuerzo. Pero, si ordenamos nuestras emociones y nuestros conocimientos, podremos, al menos en gran parte, clarificar la situación y reducir la perplejidad.

El camino que emprendemos –la propuesta que sometemos a consideración– es una reflexión científica, filosófica y teológica que no pretende otra cosa que ayudar a que controlemos la perplejidad a través del dominio de los elementos sustanciales que entran en juego a la hora de asumir las grandes decisiones metafísicas. Sabremos dónde estamos y qué hacemos al elegir una ruta metafísica u otra, sin que esto sea otra cosa que una contribución a controlar en una cierta medida la perplejidad. Pero en ningún caso, insistimos de nuevo, el camino que emprendemos concluirá en la eliminación de la incertidumbre metafísica. Por ello, inspirándonos en uno de los libros de Maimónides, hubiéramos podido entender nuestro ensayo como una *Guía de Perplejos* en incertidumbre metafísica, ya que, como *Guía* debería contribuir a orientarnos dentro de la *perplejidad* producida por la *incertidumbre metafísica* de la modernidad.

El territorio racio-emocional de lo metafísico: hacer luz en el camino

Este ensayo, según lo dicho, consiste, pues, en la exposición de un itinerario orientado a salir de la perplejidad y "hacer luz" sobre el problema de nuestras decisiones metafísicas. Es una *Guía* para la ordenación del conocimiento y de las emociones ante el propio sentido de la vida. No es una propuesta para salir de la incertidumbre metafísica, sino para decidir libre y responsablemente, controlando en lo que podamos el desconcierto que nos produce la perplejidad. En el fondo es como si trazáramos un mapa del territorio que se abre ante nosotros y sobre el que debemos caminar para construir un sentido metafísico de la vida. Es como si en este ensayo nos adentráramos en el estudio del territorio que ese mapa describe con detalle para saber con precisión por dónde caminamos, siendo conscientes de la dirección que tomamos, y por qué, hacia uno u otro horizonte metafísico.

Lo metafísico no forma parte del mapa, está más-allá del territorio que el mapa describe. El mapa, además, deja abiertos diversos itinerarios para saltar a ideas alternativas de lo metafísico. No impone un itinerario fijo y único a la metafísica. Pero el mapa

describe con precisión, eso sí, los perfiles del terreno y de la orografía, los valles y las cordilleras, los accidentes de los caminos. Si el mapa no contuviera las anotaciones que debe contener, o las falseara, podría inducirnos a tomar un camino erróneo, llevándonos adónde no querríamos o no deberíamos ir.

Concretándolo a la temática de nuestro ensayo: si el mapa desconociera o falseara, por ejemplo, los resultados reales de la ciencia tal como efectivamente son, si desconociera o falseara el contenido de la historia y de las teologías de las religiones, si desconociera, falseara o tuviera una idea anacrónica y caricaturesca de la filosofía y de la teología cristiana, si fuera pobre en el análisis de los intereses vitales y de las emociones reales de la vida humana, o cosas similares, entonces este mapa no ayudaría en absoluto para las decisiones metafísicas responsables y libres que deberemos tomar. Un mapa, pues, que no describiera con realismo el territorio no nos ayudaría a salir de la perplejidad y nos haría caer quizá en el error dogmático de que la incertidumbre no existe.

Debemos intentar ser, por tanto, guías neutrales que nos introduzcan en el mapa del territorio, aunque desde un sesgo personal inevitable que no se trata de ocultar. Este ensayo está escrito desde un fondo cristiano. Pero pretende ofrecer análisis, informaciones, valoraciones, que sean en lo posible neutrales, objetivas, y que puedan ayudar a quienes se ven en la perentoriedad de tomar decisiones metafísicas. Toda reflexión de calidad –al margen de su sesgo, bien sea ateo, teísta, religioso, cristiano, o de cualquier otra religión o posición filosófica– es una incuestionable ayuda para "hacer luz" sobre las circunstancias que concurren en la tarea existencial de asumir una posición ante el más allá, ante Lo Último[2]. Todo hombre es libre para buscar las informaciones –de diverso sesgo– donde considere pertinente.

Incluso cuando la vida se ve abocada a situaciones límite y aparecen con dramatismo la angustia, el fracaso, la enfermedad o la muerte, muchas personas "se dejan llevar" simplemente hacia adelante por la concatenación de los acontecimientos, incapaces de reflexionar. Esto pasa por igual a teístas o ateos, creyentes o

increyentes. Una enorme perplejidad impulsa a "dejarnos llevar por la vida hacia lo irremediable", confiando en que hemos hecho "lo que podemos". Dios, de existir, tendrá en cuenta el "escenario tan desconcertante" en que Dios mismo ha colocado la historia de los hombres. A veces se está tan dominado por el fatalismo de "lo irremediable" que parece que incluso molesta que alguien incite a pensar, a entrar responsablemente en el estudio reflexivo del territorio por el que inevitablemente debemos caminar. Domina una inmensa pereza. Pero esta pereza no excusa nuestras responsabilidades existenciales que exigen moralmente comprometernos en buscar la "luz de la razón".

Las respuestas históricas a la inquietud metafísica: la ruta en falso del dogmatismo

El hombre tiene necesidad existencial de preguntarse por la Verdad metafísica. Hoy de hecho vive socialmente en la incertidumbre. Pero no siempre fue así. Durante siglos se creyó en la patencia de la Verdad y en su conocimiento cierto. El dogmatismo fue, y es, la persuasión de poseer la verdad absoluta. La historia estuvo dominada desde antiguo por un dogmatismo teísta y religioso. Pero en el mundo moderno apareció el dogmatismo ateo y arreligioso. Para entender dónde estamos hoy y cómo "hacer luz" en lo metafísico debemos reconstruir y entender el largo pasado dogmático de la historia, reconociendo también su pervivencia en la cultura actual.

Sabemos, por la experiencia inmediata y por la ciencia, que el hombre es un ser viviente que obra aspirando a la vida plena. El hombre, asumiendo los instintos animales, busca vivir y ser feliz. De hecho, dentro de un universo evolutivo que se hace a sí mismo, el hombre es dramáticamente indigente y necesitado, estando abocado irremediablemente a la muerte. Así ha sido siempre y, de momento, no parece que pueda dejar de serlo[3].

Por ello es explicable que el hombre, habiendo llegado al ejercicio de la razón y sintiendo emocionalmente el drama de su vida, se haya preguntado por la verdad metafísica última del universo y haya tratado de esbozar posibles respuestas. Si el hombre tuviera resueltas en el mundo inmediato todas sus aspiraciones vitales, lo más probable es que no preguntara por lo metafísico, o lo hiciera con menor carga emocional. Es lo que pasa ya ahora cuando el

hombre se encierra en burbujas de una existencia feliz que siente ilusoriamente como si fueran eternas, o cuando el hombre se deja llevar por la pereza de reflexionar y se encierra en lo inmediato. Pero la final inquietud ante lo metafísico acaba imponiéndose siempre en la vida, al ver cómo las burbujas de felicidad no eran sino ilusiones en un momento del tiempo. Así fue en el pasado, así sigue siendo en el presente y así seguirá en el futuro. Así ha sido en la historia.

El dogmatismo, un momento del pasado

Vivimos, pues, de hecho, abiertos con perplejidad a una inevitable incertidumbre sobre el final metafísico de nuestra existencia más allá de la muerte. Pero, ¿de dónde viene la incertidumbre que se nos impone socialmente y que nos hace vivir inquietos ante el más allá? ¿Quiénes somos como hombres y por qué estamos en la incertidumbre? ¿Por qué ha surgido en nosotros la inquietud metafísica? La respuesta es inmediata. A) El hombre, que aparece en el universo como ser vivo, busca esencialmente la vida y para hallarla se orienta por el conocimiento. B) El impulso a la vida contrasta, sin embargo, con el conocimiento del *hecho real* de la indigencia humana, la precariedad de la vida y de la muerte. C) Por ello, la historia humana puede verse como el camino para superar la indigencia por el conocimiento (razón) y, en esta búsqueda, nace inevitablemente la inquietud por la verdad metafísica última del universo y por las eventuales consecuencias que pudiera tener sobre la aspiración humana a la vida. ¿No pudiera ser que la respuesta a la inquietud por la Vida se hallara en el más allá, en lo metafísico?

Por consiguiente, interesada en conocer qué podría esperarse últimamente del universo, la cultura humana ha producido, y argumentado, dos explicaciones de la verdad metafísica que son la raíz histórica de la incertidumbre que hoy vivimos. *Primero* fue la explicación religiosa, o teísta, absolutamente mayoritaria en todas las culturas, que dio origen a las religiones. *Segundo*, ya en la modernidad (desde los siglos XVI y XVII), se fue formando la explicación de un universo entendido como un puro mundo sin Dios, un mundo "ateo", y así nació la forma moderna de vivir

arreligiosamente: así aparecieron la indiferencia religiosa popular, el ateísmo y el agnosticismo. Estas explicaciones fueron durante siglos *metafísicas dogmáticas* porque creían poseer un conocimiento seguro y cierto, absoluto, dogmático, del universo. Rivalizando entre ellas, estas metafísicas, teísmo y ateísmo, recurrieron a la ciencia para imponer su verdad frente a la otra.

¿Perviven todavía estas cosmovisiones o metafísicas dogmáticas? ¿Perdura en la actualidad todavía la persuasión de que al conocimiento humano le es posible el conocimiento seguro de una Verdad última patente en el universo? El hecho es que el talante dogmático del conocimiento (o sea, la *epistemología*, o modo de entender el conocimiento, dogmática) sigue estando presente en la sociedad de nuestro tiempo. Por ello perviven tanto el dogmatismo teísta como el dogmatismo ateísta. En los últimos siglos, la perplejidad metafísica tenía su origen en que tanto teístas como ateos defendían metafísicas contrapuestas y excluyentes, y lo hacían en el marco cultural de una forma dogmática de entender el conocimiento. ¿Dónde estaba, por tanto, la Verdad? Incluso en la actualidad, la pervivencia del teísmo dogmático y del ateísmo dogmático, ambos todavía con una presencia social innegable, son fuente persistente de la perplejidad que fue característica de los últimos siglos[4].

El dogmatismo teísta de las religiones

En efecto, es un hecho histórico que los hombres prehistóricos concibieron por primera vez una metafísica teísta. El fondo metafísico del universo se concibió como realidad o realidades divinas. Intuyeron que su experiencia del cosmos lo hacía posible y, además, lo divino abría para ellos la posibilidad de concebir una salvación metafísica que pudiera llenar de esperanza sus vidas colmadas de sufrimiento. Sin duda que esa apertura religiosa a lo metafísico se llenó de una misteriosa experiencia interior y fue acompañada de intensas emociones que han dejado, como hoy sabemos, incluso huellas neurales incuestionables[5].

Las religiones, fundadas en la experiencia religiosa de los individuos, poco a poco, fueron organizándose y se constituyeron en el eje social y político de los pueblos. La realidad metafísica de Lo Divino llegó a hacerse tan importante socialmente que no se podía dudar de su existencia, que se imponía casi como una evidencia inmediata. En todas las religiones, en cada una a su manera, se pensó entonces que el conocimiento racional imponía con seguridad incuestionable la existencia de Dios (teocentrismo) y que Dios debía ser por ello el fundamento del orden social y político (teocratismo). Por tanto, la seguridad incuestionable de una metafísica teísta dio lugar así a un *teísmo dogmático*. Este dogmatismo, en un marco teocrático, hizo que las religiones comenzaran a convertirse en un poder social opresor. Es lo que pasó en el cristianismo y probablemente todavía perdura. Este teísmo dogmático, por tanto, herencia de la historia pasada, se sigue dando hoy en muchas religiones.

El dogmatismo ateo y las formas de arreligiosidad

Pero, desde el siglo XVI-XVII (renacimiento e ilustración), comenzó a formarse una poderosa alternativa metafísica: el *ateísmo dogmático*, una visión del universo y del sentido de la vida sin Dios. De la misma manera que el teísmo religioso fue dogmático, así también el naciente ateísmo moderno fue igualmente dogmático durante siglos. En el fondo el dogmatismo respondía a un talante epistemológico (dogmático) propio del tiempo. En realidad uno y otro, teísmo y ateísmo, respondían a un hábito dogmático del pensamiento, propio de aquella cultura, del que todavía hoy no nos hemos podido liberar completamente. La metafísica teísta ha seguido siendo predominante hasta nuestros días. En las sociedades teocéntricas y teocráticas apenas había perplejidad: existía en cambio la evidencia, socialmente impuesta, de la verdad de la metafísica teísta y religiosa.

Sin embargo, el ateísmo y el agnosticismo, así como la indiferencia metafísica y religiosa popular han crecido extraordinariamente, y siguen creciendo todavía más. La pereza y la

inercia a "dejarse llevar por lo inmediato" se imponen en más y más gente. La metafísica sin Dios tiene numerosos defensores que tratan de promover un sentido de la vida que suponga tranquilidad moral, autonomía ética, estética existencial y sensación de felicidad, pero también incluso la aceptación y el dominio psicológico ante el envejecimiento y la tragedia final de la muerte. En ciertos ámbitos sociales dominados por el ateísmo dogmático tampoco existió, o existe incluso hoy, perplejidad: la no existencia de Dios ha sido una evidencia racional que justificaba moralmente una existencia al margen de lo religioso. El ateo se sentía seguro y moralmente justificado por la razón para vivir sin Dios en el mundo.

La argumentación dogmática del teísmo y del ateísmo

Es explicable que tanto teísmo como ateísmo presentaran argumentos dogmáticos para justificar su visión metafísica última del universo. Es obvio que, si conocemos con precisión estos argumentos, daremos un paso que contribuya a "hacer luz" sobre lo metafísico y para ir saliendo de la perplejidad.

Por tanto, ¿en qué fundan su metafísica el teísmo y el ateísmo? En el fondo, todo quedaba decidido ya en los llamados *argumentos cosmológicos*: aquellos que ofrecían una explicación del fundamento último de la realidad del universo. Estos argumentos fueron ofrecidos por la filosofía antigua y, en la modernidad, complementados por los resultados de las ciencias. En la cultura occidental, el *teísmo cristiano* establecía argumentos que, en la tradición filosófica greco-romana, complementada por la ciencia al hilo del nacimiento de ésta, mostraban que el universo no podía entenderse sin postular la existencia de un Dios creador, fundamento del ser del universo. Existía una certeza racional, filosófica, absoluta o metafísica, de la existencia de Dios. A su vez, el *ateísmo dogmático moderno* establecía igualmente una argumentación científico-filosófica que mostraba con seguridad racional absoluta, dogmática, que el universo era un sistema real auto-suficiente en sí mismo, eternamente existente en espacio y en el tiempo, que excluía positivamente la existencia de Dios. No había razón para

afirmar que Dios pudiera existir. Para el ateísmo no se trataba solo de que el universo-sin-Dios fuera una hipótesis, sino de que era una verdad absoluta, científica y filosófica.

Por consiguiente, todo estaba ya decidido por los argumentos cosmológicos. Dios existía (teísmo) o no existía (ateísmo) con toda seguridad racional, dogmática. Teísmo y ateísmo eran una verdad incuestionable, absolutamente segura, para sus seguidores: un *dogma* de la razón. Por ello, los *argumentos acerca del Mal ciego* (por una naturaleza ciega, vg. terremotos, enfermedades) y *los argumentos acerca del Mal intencional* (por la perversidad humana, vg. guerras, violencia o la perversidad de las religiones) no eran nunca *decisivos*. El teísmo dogmático conciliaba el Mal con la existencia incuestionable de Dios y el ateísmo dogmático utilizaba el Mal como argumento que corroboraba con fuerza la no existencia de Dios. Pero que Dios existía o no-existía estaba ya decidido por los argumentos cosmológicos.

La expresión filosófica y teológica *silencio-de-Dios* había sido ya usada por la teología cristiana antigua desde los primeros siglos en la patrística. Pero, en el fondo, ni el teísmo dogmático ni el ateísmo dogmático se plantearon con seriedad y radicalidad la existencia de un *silencio-de-Dios*. Para el teísmo cristiano Dios no estaba en silencio porque había patencia de su existencia en la creación, tal como atestiguaba la razón natural. En todo caso se trataba de justificar por qué no veíamos a Dios inmediatamente y por qué Dios permitía el sufrimiento. Por otra parte, para el ateísmo dogmático tampoco cabía hablar de *silencio-de-Dios* porque Dios, sencillamente, no existía y de ello se tenía una seguridad absoluta.

En este ensayo deberemos exponer qué fueron durante siglos el teísmo dogmático y el ateísmo dogmático, qué argumentos los avalaron y cuáles fueron los sistemas culturales y personales de sentido que produjeron. Conocer el origen de formas de pensamiento dogmáticas que todavía dominan sectores amplios de la sociedad, bien como teísmo o ateísmo, ayudará sin duda a clarificar nuestra situación y a reducir la perplejidad y el desconcierto. El estudio del territorio nos hará percibir la existencia

de las portentosas cordilleras del teísmo y del ateísmo dogmático, en las que todavía hay ciudades y habitantes.

Pero debemos conocer, tal como explicaremos, cómo bordearlas para caminar fuera de un dogmatismo, ya obsoleto, que la epistemología, la filosofía, la ciencia moderna, han venido a hacer intransitable, si es que queremos vivir con seriedad en la cultura actual. Hoy en día sigue habiendo dogmatismo y produce perplejidad observar cómo se confrontan entre sí un teísmo dogmático excluyente y un ateísmo dogmático también excluyente.

Sin embargo, en los dos últimos tercios del siglo XX se ha producido una trasformación cultural muy importante: la crisis de la cultura de la *modernidad dogmática* y el nacimiento de la cultura de la *modernidad crítica*. En esta nueva cultura crítica la perplejidad ante lo metafísico no ha desaparecido pero es distinta a la perplejidad en la era del dogmatismo. Para "hacer luz" en lo metafísico debemos entender en qué consiste esta nueva forma de perplejidad y cuáles son sus causas. No es que podamos salir de una incertidumbre metafísica hoy inevitable para la razón natural, para la ciencia y para la filosofía. Pero, de acuerdo con la cultura y con la razón, con el *logos* de nuestro tiempo, deberemos descubrir las cartas, ponerlas boca arriba, para conocer las circunstancias y conocimientos de que dependen nuestras decisiones metafísicas.

El tránsito a la cultura de la incertidumbre: desde la modernidad dogmática a la modernidad crítica

Después de siglos en que dominaba un talante dogmático que inducía a teístas y ateos a creer en una patencia de la Verdad, a lo largo de los dos últimos tercios del siglo XX, se produjo algo muy sencillo de entender, pero de inmensa significación intelectual: poco a poco se cayó en la cuenta de que la Verdad no era patente y de que el universo era un enigma que dejaba al hombre en incertidumbre sobre la verdad metafísica última. Esto ha supuesto un replanteamiento profundo en la forma moderna de entender el teísmo y el ateísmo.

Por consiguiente, deberemos exponer algo de una importancia capital que, sin entenderlo, apenas podremos calibrar cuál es la sensibilidad y el talante de los tiempos que hoy vivimos; o, lo que es lo mismo, no entenderemos ni el talante del hombre actual ni el

enfoque esencial de este ensayo. Me refiero a que se ha producido, o mejor se está produciendo, un tránsito ideológico desde una cultura dogmática antigua a una cultura moderna de la incertidumbre. Todavía hay mucho dogmatismo, pero el talante crítico e ilustrado, no dogmático, va ganando terreno. El dogmatismo es el pasado. El criticismo no dogmático es ya el presente y tendrá más fuerza en el futuro. Es inevitable históricamente.

La cultura de la incertidumbre: qué es la modernidad crítica

Decimos, pues, que se ha dejado algo (la modernidad dogmática) y se ha entrado en algo nuevo (la modernidad crítica). ¿Qué queremos decir? ¿Qué es lo que ha cambiado? Es muy fácil de entender: se trata de un *cambio epistemológico*, o sea, un cambio en la forma de entender la naturaleza, los contenidos y el alcance del conocimiento humano. Como digo, es muy sencillo: en el mundo antiguo, y en los primeros siglos de modernidad, dominaba la persuasión de que era patente la Verdad última del universo y de que el conocimiento humano racional, por la ciencia y por la filosofía, podía llegar a conocer con una certeza absoluta, que daba lugar a *dogmas* de conocimiento, la naturaleza de esa Verdad. Sin embargo, en el mundo moderno –o sea, al configurarse lo que aquí llamamos la *modernidad crítica* en los dos últimos tercios del siglo XX– el cambio radica en que diversas circunstancias han contribuido a hacer entender que la aspiración humana a conocer la Verdad metafísica última –legítima por sí misma–, de hecho, al menos hasta ahora, no ha podido lograrse. Al no poderse conocer con certeza la Verdad metafísica, y aparecer diversas hipótesis sobre ella, el universo aparece como un *enigma* y el hombre, en consecuencia, debe vivir su vida inmerso en una molesta *incertidumbre metafísica*. Esto explica la resistencia de teístas y ateos dogmáticos a salir de su "dogmatismo" y aceptar el espíritu crítico e ilustrado de nuestro tiempo: porque la arrogante "seguridad" que cubría hasta ahora sus espaldas queda al descubierto, desaparece, y, en su lugar, debe surgir la conciencia del enigma, de la incertidumbre y de la

perplejidad (y nos lleva a mirar con respeto a aquellos de los que se hacía un cruel escarnio).

Causas del tránsito a la cultura de la incertidumbre en la modernidad crítica

¿Cuáles ha sido las causas de que se haya extendido la persuasión de que no nos es posible acceder fácilmente al conocimiento de la verdad metafísica? El hombre ha llegado a caer en la cuenta de esa borrosidad, oscuridad e incertidumbre de lo metafísico simplemente porque a esta persuasión lo ha llevado la evolución del conocimiento en el mundo moderno. Se ha formado poco a poco una nueva imagen del universo, de la materia, de la vida, del hombre y de la historia, que incluía la connotación de su borrosidad metafísica última. ¿Cómo se ha llegado a ello? Podemos apuntar diversas causas.

a) Una primera causa para la trasformación de la *modernidad dogmática* en *modernidad crítica* ha sido el cambio en nuestra idea del conocimiento ordinario y científico (es la trasformación en la *epistemología*). Así, el *fundamentalismo* (o persuasión de tener un punto de apoyo absoluto para el conocimiento de la verdad), tanto el racionalista (fundado en la razón) o positivista (fundado en los puros hechos), ha dado origen a una idea crítica del conocimiento: éste es siempre un conjunto de hipótesis, abiertas siempre a la crítica y a la revisión. Nuestra idea moderna del conocimiento, por tanto, ha levantado la alerta de no sobrepasar el alcance de lo que podemos conocer. Es el enfoque de la epistemología moderna.

b) Una segunda causa han sido los resultados mismos de la ciencia, sobre todo después de conocer, más allá de la mecánica clásica y como su fundamento, la enigmática realidad microfísica que comienza con la imagen de la materia, del universo y de la vida en la mecánica cuántica. La Nueva Física ha comenzado a describir un universo que podría entenderse metafísicamente, en la filosofía, según diversas hipótesis, en principio, viables. La ciencia ha dado pie a que advirtamos que estamos en un universo enigmático y en la incertidumbre.

c) La tercera causa ha sido la generalización de la incertidumbre a otros campos de la cultura moderna, que se convierte así en una *cultura de la incertidumbre*. Ha sido, pues, esta incertidumbre la que ha redundado en una conciencia intensa de la libertad y de la creatividad humana: para concebir hipótesis sobre lo metafísico, en la creatividad de la misma ciencia, en la sociedad y en los estilos de vida, en el arte, en la política, en la poesía, en la literatura, en las religiones, etc.

d) La cuarta causa es una consecuencia lo de anterior: una especie de aversión social muy marcada ha ido produciéndose hacia toda pretensión de poseer la "verdad absoluta", y, sobre todo, hacia la pretensión de querer imponerla a los demás como factor opresor, bien sea en la filosofía, en la ciencia, en la política, en lo religioso, o en las meras costumbres y formas de vida. Esta aversión a los "grandes relatos", a las *persuasiones dogmáticas normativas* sobre cualquier aspecto del conocimiento o de la vida ordinaria, ha dado lugar a un talante emergente que algunos han calificado como *post-modernidad*. Un talante que rechazaría un pensamiento de pretensión dogmática para sentirse mejor en un "pensamiento débil", consciente de sus limitaciones y de su carácter tanteante y de mera búsqueda. Nosotros pensamos que a este talante es mejor llamarlo simplemente *modernidad crítica*, ya que la modernidad no se extingue históricamente, sino que, simplemente, pasa de ser dogmática a ser crítica.

Pensar sobre lo metafísico desde la modernidad crítica

A quienes todavía están hoy en el teísmo o en el ateísmo dogmático no les será fácil abandonar sus posiciones ancestrales. Pero es necesario. Si no se hace, será imposible caminar con sentido por el territorio de la cultura moderna. Parece chocante, pero es así: a medida que ha ido creciendo exponencialmente la cantidad y la calidad del conocimiento, se ha conocido la verdadera dimensión de cuanto desconocemos y el enigma del universo, abandonando por ello el antiguo dogmatismo teísta, teocéntrico y teocrático, y, al mismo tiempo, el arrogante ateísmo dogmático de los últimos siglos.

Tanto el teísmo como el ateísmo deben convertirse en "críticos", dejando el "dogmatismo" como un momento ya superado del pasado.

La modernidad, en efecto, en su talante general, fue dogmática durante varios siglos. Dogmática en el teísmo que todavía perduraba y dogmática en el ateísmo naciente. Probablemente este dogmatismo explica que durante siglos apenas pudiera haber diálogo entre el dogmatismo teísta y el dogmatismo ateo. Se excluían mutuamente. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XX (quizá con algunos antecedentes previos) se entra ya con toda claridad en una nueva etapa histórica en que la modernidad deja de ser *dogmática* para entrar en la nueva cultura *crítica* de la incertidumbre. Este tránsito tiene importancia capital, ciertamente porque este ensayo se construye a partir del hecho de que esta incertidumbre ha aparecido en la historia de las ideas y de la persuasión de que constituye el eje esencial para entender el mundo moderno. En este marco de la incertidumbre metafísica deberemos entender más adelante, como veremos, la posibilidad tanto del teísmo religioso como del ateísmo arreligioso.

¿Es posible salir de la perplejidad metafísica? Esta es la pregunta que antes proponíamos. Lo que estamos diciendo juega un papel muy importante para iniciar un camino que nos lleve, en lo posible, a salir de la perplejidad, es decir, de la conciencia de estar totalmente a oscuras, y sin acertar a saber por dónde razonar, a la hora de tomar una actitud ante lo metafísico. Es importante advertir que estamos perplejos no porque el universo sea tan confuso que haga posible la contradicción ante un teísmo dogmático y un ateísmo dogmático. Esto fue el pasado. Pero hoy no es así. Estamos perplejos porque sólo podemos construir hipótesis metafísicas y no sabemos a ciencia cierta cuál es la verdad metafísica última. Ser conscientes de que nuestro conocimiento tiene sus límites y que estamos ante un enigma del universo que produce la incertidumbre metafísica, es esencial para comenzar a orientarnos para caminar hacia una toma de decisiones racional, serena, no perpleja, ante las grandes preguntas metafísicas que se nos plantean desde dentro de ese universo enigmático y en incertidumbre.

Sin embargo, ¿por qué estamos realmente ante un universo enigmático? ¿Cuáles son los argumentos que permiten racionalmente justificar la viabilidad de una hipótesis teísta o de una hipótesis atea? Sin duda que conocer cómo podemos responder hoy estas preguntas ayudará en parte a eliminar nuestro desconcierto y perplejidad para ir tomando conciencia de lo que significa asumir una actitud humana y responsable ante la incertidumbre metafísica.

Papel de la ciencia y de la filosofía en el tránsito a la incertidumbre

Tanto el teísmo como el ateísmo suponen entender cómo es el universo en su verdad última: en definitiva, si hay Dios o no lo hay. Estamos, pues, dentro de un universo que ha producido la materia, el cosmos, la vida, el hombre y la historia. Este es el hecho determinante de que parte nuestro conocimiento. Son los argumentos cosmológicos, antes mencionados. En efecto, si hay Dios, o no lo hay, dependerá de que haya razones, o no las haya, para considerar que el universo funda su realidad, o no la funda, en un ser como eso que llamamos Dios. Si la forma de estar hecho el universo, y la forma de haberse producido todo lo que contiene en su evolución, al ser objeto de un análisis racional, permitiera decir con seguridad, con certeza absoluta, que Dios existe o no existe, entonces ya no habría que decir nada más. La incertidumbre metafísica estaría resuelta para la razón, la ciencia y la filosofía, e incluso para la intuición ordinaria del hombre.

Ahora bien, establecer hipótesis o conocimientos sobre la verdad metafísica última del universo compete a la disciplina que llamamos filosofía. Esta, sin embargo, está por completo referida a la experiencia del mundo real en todas sus manifestaciones. Pero el hecho es que la ciencia moderna ha proporcionado una inmensa cantidad de conocimiento sobre cómo es el universo real. Quizá la ciencia, por los límites de su estricta metodología, no llega a Lo Último, pero proporciona ingentes conocimientos que deben ser tenidos en cuenta por la filosofía al plantearse ésta las grandes preguntas metafísicas.

Si los comparamos con la imagen del mundo antiguo, los conocimientos producidos por la ciencia moderna hasta la actualidad suponen una imagen del universo no sólo completamente nueva, sino incluso sorprendente y admirable: así es en la idea de la materia, de la cosmología, de la vida y de la biología, de la neurología, de la psicología, de la ingeniería y la lógica de la computación, de la antropología, etc. Es evidente que lo antiguo tuvo intuiciones más o menos asimilables hoy. Pero, en conjunto, lo moderno es una visión del universo sustancialmente nueva, un conocimiento impresionante, en contenido y en rigor, que no puede reducirse a lo antiguo. Es algo nuevo y distinto. Se han abierto ventanas insospechadas. Más adelante debemos describir en qué consiste esa moderna imagen del universo en la ciencia.

Es lógico, una vez que la ciencia moderna fue configurándose y produciendo sus resultados, que tanto el teísmo dogmático como el ateísmo dogmático trataran de recurrir a ella para que confirmara sus metafísicas respectivas. Así lo hicieron durante siglos y, como fuera, trataron de poner la ciencia a su favor. Pero el hecho es que la moderna ciencia de la segunda parte del siglo XX no ha favorecido el dogmatismo, de ningún signo, sino que, más bien, sus resultados han inducido a la filosofía a entender el universo como un enigma que funda la incertidumbre metafísica última sobre ese enigma final del universo.

Como antes decíamos, el tránsito al "talante" actual de una sociedad ilustrada y crítica, abierta, consciente de las limitaciones del conocimiento, tolerante ante diversas hipótesis para conocer la realidad, no dogmática, es una consecuencia de conjunto del "talante" de la cultura moderna. En ella se integran aspectos que se refieren a diversos ámbitos de conocimiento y sensibilidades existenciales: el arte, la poesía, la literatura, la política, las formas de vida, los valores existenciales, la manera de ser de la gente. Estos rasgos del hombre moderno pueden ser descritos y estudiados por sí mismos: es lo que han hecho los sociólogos, los filósofos y los antropólogos (al margen de la ciencia). Pero no cabe duda de que, en ese conjunto de la cultura de la incertidumbre, la evolución de la ciencia moderna, valorada por la filosofía, especialmente en la

modernidad crítica, ha cumplido un papel fundamental. Así, el hecho de que todo el mundo entienda, como consecuencia de los resultados de la ciencia, que el universo podría ser explicado sin Dios está en la base, sin duda, de muchas de las formas sociales, políticas, existenciales, de la cultura moderna. La posibilidad de un universo-sin-Dios abierta por la ciencia está en la base de otras manifestaciones laicas, sin Dios, de la modernidad.

La Nueva Ciencia ha producido, por tanto, una imagen nueva del universo que no ha favorecido el dogmatismo. Esto es muy importante y deberemos entenderlo bien a lo largo de este ensayo, ya que hay mucha gente que sigue teniendo una imagen dogmática del conocimiento y de la ciencia (en el teísmo dogmático y en el ateísmo dogmático). Pero la ciencia no impone, o predetermina, un tipo preciso de metafísica cuando la filosofía asume sus resultados. El universo es un *enigma* para la razón humana y para la ciencia. Caer en la cuenta de esta *neutralidad metafísica* de la ciencia moderna es esencial. Pero no será fácil para muchos científicos y filósofos que creen todavía que la ciencia impone dogmáticamente el teísmo o el ateísmo, manteniéndose en el mismo talante propio de la cultura de siglos anteriores. No les será fácil, como decíamos, porque está en juego la ingenua seguridad en que se movían.

La ciencia induce, pues, con informaciones relevantes, a que la filosofía haga conjeturas metafísicas argumentadas que podrían ser verosímiles. Si no hubiera diversidad de hipótesis posibles, no habría ni enigma ni incertidumbre. En concreto la ciencia permite dos grandes conjeturas o hipótesis metafísicas: *Dios*, en conformidad con la tradición religiosa, y un *puro mundo sin Dios*, en conformidad con la alternativa atea surgida en la modernidad. Sobre estas hipótesis volveremos más adelante en detalle. Pero debemos acentuar desde ahora que ni la ciencia, ni la filosofía en ella fundada, imponen ninguna de estas dos metafísicas. Por ello, la *ciencia* ha sido *neutra* y ha propiciado la cultura de la incertidumbre metafísica en la modernidad. Como digo, sobre todo esto volveremos más adelante[6].

Incertidumbre metafísica y silencio-de-Dios

Son un hecho el enigma del universo y la incertidumbre metafísica. Estos hechos suponen un cambio de escenario y el final del dogmatismo. Suponen también, por primera vez en la historia, entender con toda profundidad que el "posible Dios" está en silencio. Para el teísta Dios "podría no existir", pero, para el ateo, Dios "podría existir". Así, sobre el silencio del posible Dios se construyen los argumentos modernos del teísmo y del ateísmo. ¿Tiene sentido pensar que existe un Dios que está en silencio? Probablemente esta experiencia del silencio-de-Dios estuvo presente desde siempre en el hombre natural y sobre ella entendió el sentido de su existencia.

Uno de los puntos esenciales que defendemos en este ensayo es el hecho de la incertidumbre como estado, intelectual y existencial, que las circunstancias objetivas imponen a la razón metafísica en la modernidad. Mientras sigamos en el dogmatismo tenemos un mapa falseado del territorio y no acertaremos nunca con el camino que lleva a las decisiones metafísicas hoy posibles, es decir, tal como debemos argumentarlas y asumirlas. No hallaremos el camino para ir saliendo de la perplejidad. Para razonar con corrección hay que admitir la existencia de un universo que de hecho es enigmático, que nos instala en la incertidumbre metafísica y comenzar un discurso que se funde desde el principio en ella. La incertidumbre metafísica (o sea, tener diversas conjeturas metafísicas posibles, pero no saber con seguridad cuál de ellas es cierta) es el presupuesto que hoy se impone inevitablemente para comenzar a razonar sobre lo metafísico.

Como veremos, este hecho propio de nuestra cultura es el que deberá conducirnos a una nueva manera de entender el teísmo y el ateísmo, más allá de los dogmatismos que fueron propios de otros tiempos. Igualmente, incertidumbre y *silencio-de-Dios* son las claves que deben llevarnos a entender el cristianismo en la cultura moderna porque la incertidumbre de la modernidad crítica nos impone una experiencia radical nueva del *silencio-de-Dios*. El hombre, en efecto, sabe por la incertidumbre que el universo pudiera ser puro mundo sin Dios, pero sabe también que pudiera ser una Divinidad personal. La alternativa de esta doble hipótesis metafísica depende de la estructura misma del universo, cuyo

enigma hace posible pensar en una Divinidad o en un puro mundo sin Dios.

Además, la misma experiencia social hace intuir que, en efecto, el universo debe de ser un enigma porque hay creyentes y no creyentes, teístas y ateos. Si de hecho existe esta diversidad metafísica en la sociedad cabe pensar que es así porque "puede ser así": es decir, porque el universo es hasta tal punto "borroso" que permite tanto la hipótesis del teísmo como la del ateísmo. Para comprobar la existencia de esta alternativa metafísica basta mirar a la sociedad que nos rodea. La incertidumbre metafísica se palpa simplemente en la sociedad de nuestro tiempo, donde teísmo y ateísmo tienen carta de ciudadanía.

El silencio-de-Dios *en la experiencia existencial ordinaria de todo hombre*

La modernidad, en los últimos siglos, pero especialmente en la segunda mitad del siglo XX, ha sido la ocasión histórica –propiciada por la ciencia– para salir del dogmatismo de épocas pasadas y llegar a descubrir que estamos todos afectados por una molesta incertidumbre metafísica. Pero la incertidumbre y el *silencio-de-Dios* deben ser universalizados y entendidos también como integrantes de la experiencia existencial necesaria de todo hombre en el mundo. En este ensayo defenderemos que esta vivencia universal de incertidumbre es tan obvia por las circunstancias inmediatas de la vida humana ordinaria que podemos asumir con fundamento que haya sido sentida e intuida por todo hombre a lo largo de la historia. Todos los hombres viven su vida desde una sensación de incertidumbre metafísica que, lo quieran o no, se les impone por la fuerza misma de las circunstancias de su vida en el mundo.

De forma inmediata e intuitiva, todos sabemos, en efecto, que a Dios no lo vemos, pero tampoco vemos cuál es la explicación final del universo. Además, todo hombre vive siempre en la angustia de su existencia dramática y del *silencio-de-Dios* ante ella. Por ello, aun viviendo en culturas dogmáticas (que llenan la mayor parte de la historia), la conciencia profunda de todo hombre debió de estar

siempre afectada por una vivencia existencial intuitiva del enigma natural del universo y de la incertidumbre que lo conectaba inmediatamente con el desconcertante hecho del *silencio-de-Dios* en el universo y en su vida. Esta lejanía y *silencio-de-Dios*, vivida por todo hombre en el mundo por las circunstancias ordinarias, sería la que la modernidad crítica habría permitido entender y describir de una forma reflexiva por la ciencia y por la filosofía. Esto es muy importante ya que permite entender que la forma en se ha planteado siempre el problema de Dios, en el teísmo y en el ateísmo, es en definitiva la misma y ha dependido siempre de la experiencia del *silencio-de-Dios*.

La **incertidumbre metafísica** *induce el sentimiento del* **silencio-de-Dios**

En consecuencia, este universo enigmático impone entonces la conciencia de que Dios, en caso de que en verdad existiera, no se habría manifestado con evidencia. Es lo que venimos diciendo. Dios, por ello, estaría *en silencio* (ya que la hipótesis puramente mundana, sin Dios, sería posible). Dios "podría no existir" para el teísmo y "podría existir" para el ateísmo. Este silencio divino sería congruente con la experiencia inmediata de que a Dios no lo vemos por ninguna parte en el mundo sensible que nos rodea. En la sociedad moderna existe, en efecto, el sentimiento extendido de que Dios está lejano y en silencio. Este sentimiento de *silencio-de-Dios* es esencial en nuestro tiempo y nos lleva por veredas que, lejos ya del dogmatismo, conducen a nuevas salidas sorprendentes hacia la metafísica y hacia lo religioso que no estaban todavía abiertas reflexivamente para el pensamiento antiguo (aunque quizá presentes en la intuición ordinaria de todo hombre en el mundo, como estamos diciendo).

Para un *teocentrismo dogmático* no sería este el caso, porque Dios se impondría siempre con evidencia racional y existencial (y esto era congruente para justificar una sociedad teocrática). La modernidad, en cambio, con su imagen del universo, habría permitido entender la verdadera dimensión de este *silencio cósmico*

de Dios. La "patencia absoluta de Dios" en el mundo antiguo no justificaría hablar de un silencio divino, pues Dios se habría impuesto por la razón en la naturaleza de una forma incuestionable. Dios podría ser un "misterio", pero su existencia era sin duda "patente" a la razón. Sin embargo, en el universo de la modernidad, que permite ser entendido sin Dios –universo en el que Dios no es impositivamente patente–, sí podría hablarse realmente del *silencio-de-Dios*, ya que, incluso si existiera, el hecho sería que no habría creado un universo que lo hiciera patente con evidencia e inmediatez a la razón natural del hombre.

Silencio-de-Dios *ante el* **enigma del universo** *y ante el* **drama de la historia**

Por ello, la vivencia dramática de este silencio se despliega existencialmente en *dos dimensiones* que se complementan. Son dos dimensiones cruciales que ahora introducimos, pero que nos acompañarán en el discurso global de este ensayo.

Por una parte es el hecho de que Dios se ha ocultado en la forma de creación del universo, ya que permite ser entendido sin Dios. Es el *silencio-de-Dios* ante el conocimiento humano por el enigma del universo. Pero, *por otra parte*, se impone también el hecho de que el hombre es indigente, pobre y necesitado, viviendo su existencia con angustia y dirigiéndose al posible Dios para solicitar su ayuda en el drama de la existencia, personal y colectiva. Pero Dios responde al clamor del hombre sufriente con su silencio ante el dolor de la historia personal y colectiva. En *conclusión*, la conciencia del silencio divino es así unitaria pero presenta como una *doble dimensión*: por una parte, es la conciencia de su *silencio ante el conocimiento humano* por el enigma del universo y, por otra, es la conciencia de su *silencio ante el drama de la historia*, personal y colectiva, por el sufrimiento y por la perversidad humana.

Esta vivencia dramática del silencio divino es universal y acompaña al hombre en el mundo, sin que nadie pueda escaparse a ella. La tuvieron todos los hombres, en su conciencia profunda, incluso dentro de culturas que eran sociológicamente teocéntricas y

teocráticas. Veremos seguidamente, y profundizaremos a lo largo de este ensayo, la forma en que este *silencio-de-Dios* influye en la metafísica teísta y por qué es un constituyente esencial de toda posible religiosidad humana. Pero también por qué es esencial en el pensamiento ateo y en la indiferencia religiosa. Los argumentos básicos de toda forma de ateísmo se fundan siempre en este silencio. Este silencio tiene pues las *dos dimensiones* mencionadas y en ellas se fundan los argumentos del teísmo y del ateísmo. El *silencio-de-Dios* es por ello el hecho crucial que da lugar a dos valoraciones distintas, la del teísmo y la del ateísmo, sin duda en conexión con diversas actitudes emocionales profundas del teísta y del ateo.

Teísmo y ateísmo, creencia e increencia, ante el enigma del universo, la incertidumbre metafísica y el silencio-de-Dios

El teísmo, la religiosidad natural y las religiones creen que lo más verosímil para la razón es que Dios sea fundamento del universo. El ateísmo, el agnosticismo o la indiferencia religiosa, en cambio, creen más verosímil para la razón admitir un puro mundo sin Dios, o, simplemente, vivir "como si Dios no existiera". Pero, en todo caso, tanto "teísmo crítico" como "ateísmo crítico", es decir, las formas de teísmo y ateísmo posibles en la modernidad crítica, construyen sus argumentos a partir del hecho del silencio-de-Dios, entendido en la moderna cultura de la incertidumbre. Para el ateísmo es un sin-sentido la existencia de un Dios en silencio. Pero para el teísmo el silencio-de-Dios podría tener un sentido.

La incertidumbre metafísica, en efecto, induce ciertas experiencias existenciales y ciertas inferencias de la razón emocional que constituyen la clave para entender cómo debemos movernos en el territorio que lleva a unas u otras decisiones metafísicas sobre el sentido de la vida. La incertidumbre metafísica se traduce en entender el hecho de que el posible Dios, de existir, está en silencio. Pero el *silencio-de-Dios* induce a su vez ciertas preguntas –relativas al sentido o sin-sentido de este silencio divino– de cuya respuesta depende la valoración de las posibles formas de entender lo metafísico. Pero, ¿cuáles son estas preguntas y cuáles son las claves de la decisión que conduce a una metafísica teísta o atea?

Por tanto, la incertidumbre ante un universo "borroso" se impone, pues, en la cultura de la modernidad. Al mismo tiempo, podemos

generalizar que constituye la vivencia profunda que ha anidado siempre en la experiencia existencial de todo hombre en el mundo. Es verdad que la existencia de Dios podría ser verosímil y hay argumentos para ello (aunque no se imponen con absoluta necesidad lógica a la razón humana, dependiendo su valoración de la libertad del hombre). De ahí que, por la incertidumbre misma dada en la naturaleza del universo, aparezca la conciencia dramática del silencio divino. Por ello, la decisión de aceptar o no aceptar, creer o no creer, en la posible existencia metafísica de Dios depende de la posición que se tome ante dos preguntas clave, relacionadas siempre con el silencio divino, que acompañan al hombre en la incertidumbre metafísica de su existencia en el mundo.

Estas preguntas son: ¿existe un Dios lejano y en silencio, que se oculta ante el conocimiento humano en un universo enigmático y ante el drama sufriente de la historia personal y colectiva? Este Dios oculto, ¿tiene una voluntad de manifestación de su propia Verdad divina y de liberación del sufrimiento humano sumido en el drama de la historia? El *enigma de Dios* abierto dentro de un *universo enigmático* es pues el "enigma" de su posible silencio en el universo y en la historia, y el "enigma" de su eventual voluntad de liberación en relación con el hombre personal y la historia en su conjunto.

Es el enigma de un *posible Dios oculto y liberador*. En definitiva, se trata de una sola pregunta que abarca íntegramente el problema metafísico que abruma al hombre: ¿existe realmente un Dios oculto y liberador? Es decir, un Dios oculto porque permanece en silencio, tanto ante el conocimiento humano (enigma del universo) como ante el drama de la historia (enigma del sufrimiento y de la perversidad humana). ¿Existe realmente este Dios oculto para el hombre en el universo? Pero la gran cuestión para el ser humano no es sólo si existe un Dios oculto, sino si ese Dios tiene la intención de relacionarse con la estirpe humana, es decir, si esconde un plan liberador de la historia. Por ello, el hombre sería aquel ser que vive ante el enigma del Dios oculto y liberador.

Ateísmo y teísmo, vivir sin Dios o con Dios en el mundo

Por consiguiente, ya que, según decimos, por la estructura objetiva del universo real, Dios "podría no-existir", pero podría también en último término "existir", y no es posible por razones cosmológicas decidir con seguridad absoluta cuál es la verdad metafísica última, entonces la cuestión se propone como ponderación de si tiene "sentido" o cabe considerar como "sin sentido" el pensar que sea real y existente ese Dios que permanece en silencio. Un Dios en silencio, un Dios ausente del universo, lejano y en aparente indiferencia ante el drama de la historia, ¿tiene sentido pensar que es real y existente? El ateísmo entiende que no tiene sentido pensar que un Dios en silencio pueda existir. En cambio, el teísmo piensa que es posible entender que ese Dios en silencio pudiera tener razones para ocultar su patencia en el universo y que, por lo tanto, podría tener sentido considerar que existe, a pesar de su lejanía y su silencio.

El ateísmo y la increencia. El ateísmo y la increencia en general, el agnosticismo y las formas de indiferencia religiosa popular, si quieren "vivir en su tiempo", no pueden seguir siendo "dogmáticas", sino "críticas". La estructura del universo y la constitución natural del hombre confieren a cada individuo todo el derecho a entender y aceptar que la no-existencia de Dios es la forma racionalmente más verosímil y convincente de explicar el universo y diseñar, en consecuencia, el sentido de la vida. ¿Qué argumentos tiene para esto? El primer argumento es sin duda que la ciencia y la filosofía permiten concebir la imagen de un universo autosuficiente en sí mismo, sin Dios. Pero el "ateísmo crítico" sabe que la no-existencia de Dios no es un dogma, sino una hipótesis verosímil: Dios, en último término, "podría existir". Dios podría existir y estar sin embargo en silencio. ¿Tiene esto sentido? ¿Tiene sentido admitir a un Dios que permanece en silencio? Los argumentos del ateísmo acaban siendo una negación de la verosimilitud de la existencia de un Dios en silencio. Se construyen a partir del hecho del *silencio-de-Dios* en sus dos dimensiones. Si Dios debería ser veraz, ¿qué sentido tendría la existencia de un universo en que Dios permanece en silencio ante el conocimiento humano por el enigma del universo (primera dimensión del *silencio-de-Dios*)? Además, si ese Dios en

silencio fuera real, cabría pensar que en la historia natural y humana del universo debería hallarse algún indicio de su existencia. Pero, ¿es esto así? No sólo no es así, sino que existen indicios que hacen irracional (contrario a la razón) que Dios pudiera en último término existir: el Mal de una naturaleza ciega y el Mal producido por la perversidad humana no hacen verosímil que ese dramático estado de cosas en la historia personal y colectiva debiera atribuirse moralmente a la responsabilidad divina (segunda dimensión del *silencio-de-Dios*).

El *silencio-de-Dios* ante el conocimiento es pues el que permite que el *ateísmo* construya una hipótesis sobre el fundamento último de un universo sin Dios. Es la parte teórica del ateísmo, fundada siempre en una posible explicación de las razones, científicas y filosóficas, que hacen posible concebir un universo sin Dios. Dios no se ha manifestado con evidencia ante la razón del hombre y no es fácil entender por ello que el Dios Veraz, fiel a sí mismo, oculte su propia Verdad en la forma de haber sido creado el universo. Pero, además, el silencio del posible Dios ante el drama de la historia, ante el sufrimiento del hombre y ante la perversidad humana (ante el absurdo e irracional drama de la historia) muestran también que es muy difícil admitir racionalmente que la naturaleza haya podido ser creada por un ser divino, al que, por ende, se debiera atribuir la bondad, o benevolencia, para con la estirpe humana.

El teísmo y las creencias religiosas. Dios, sin embargo, sería posible para el *teísmo*, ya que así permite entenderlo la estructura física objetiva del universo. Puede argumentarlo la filosofía a partir de los datos de la ciencia y, además, todo ello es conforme con la experiencia social de la importancia inmensa de las religiones en la historia. De ahí que la valoración racional de la viabilidad natural de creer en Dios, o no creer, dependa siempre de la deliberación sobre las dos dimensiones esenciales del *silencio-de-Dios*, ya mencionadas: el *silencio-de-Dios* ante el enigma del universo y el *silencio-de-Dios* ante el drama de la historia. El teísmo y la creencia no ponen en duda que el *silencio-de-Dios* sea un obstáculo grave para creer que tenga sentido pensar en la existencia de un Dios que permanece en silencio. Este obstáculo es el que, como vimos, conduce al ateísmo.

Pero el hombre religioso (cosa que no hace el ateísmo) admitirá que es posible hallar un *sentido-en-Dios* para el silencio divino. Creerá que es posible creer en un Dios oculto y liberador, a pesar de su lejanía y de su silencio.

Por consiguiente, el teísmo es posible porque es posible asumir que el silencio divino pudiera tener un sentido, es decir, responder a un plan que justifica que la Divinidad haya establecido su silencio cósmico en el universo. Esto, en principio, no podría nunca excluirse. Sin embargo, ¿cuál es ese plan divino? ¿Por qué ha decidido Dios, en caso de existir, crear un universo en que va a imponerse el inmenso vacío de su presencia? ¿Cómo y por qué conoce el hombre la existencia de ese plan que da sentido al silencio divino? ¿Es solo un supuesto humano? Adviértase que, de momento, no hemos dado ningún elemento para responder estas preguntas, aunque lo haremos a lo largo de este ensayo. Hasta ahora sólo hemos dicho que nada excluye, en principio, que el *silencio-de-Dios* pudiera tener sentido dentro de un plan de Dios en la creación. Lo que decimos es que toda religiosidad se funda siempre, en alguna manera, en la confianza racio-emocional en que existe un *Dios oculto y liberador*, a pesar de su lejanía y de su silencio en el universo. La forma en que se intuye este *sentido-en-Dios* del *silencio-de-Dios* depende de la idiosincrasia intelectual y existencial de cada individuo y de la teología de las diversas religiones. Volveremos sobre ello.

La razón natural ante el posible Dios oculto/liberador, teísmo y ateísmo

La decisión personal libre de inclinarse a creer o no creer en un Dios oculto y liberador depende de argumentos sobre el conocimiento del universo y de otros argumentos de naturaleza existencial-emocional en torno a la posibilidad de atribuir moralmente a Dios la creación del escenario dramático de la historia. Siempre ha sido así, y así sigue siendo en la actualidad. No cabe duda de que en las decisiones metafísicas existe una potente carga emocional que inclina al hombre a abrirse o cerrarse a la posibilidad de que Dios sea real y existente. Los argumentos del teísmo y del ateísmo, aunque en

direcciones distintas, han respondido siempre al mismo esquema: el fundamento del universo (*primera dimensión*) y el drama de la historia, esto es, del sufrimiento y de la perversidad humana (*segunda dimensión*). De estos interrogantes y experiencias existenciales profundas referidas al silencio cósmico de Dios –el conocimiento, el sufrimiento desgarrador, la perversidad humana– dependen las respuestas que el hombre pueda dar, en el teísmo o en el ateísmo, al enigma metafísico. Son la melodía repetida que suena una y otra vez en la existencia humana y que es el fondo continuo que nos acompañará a lo largo de este ensayo.

a) En primer lugar están los *argumentos cosmológicos*: el teísta cree que es más verosímil que el fundamento del universo como realidad física sea una Divinidad y, en cambio, el ateo cree que es más verosímil un puro mundo sin Dios. Tanto teísmo como ateísmo son una creencia intelectual argumentada por la ciencia, prolongada por la filosofía, o simplemente dada en la intuición inmediata del hombre ordinario. La ciencia, en contra de lo que algunos piensan, no impone una metafísica, ni teísta ni atea (lo veremos a lo largo de este ensayo). La metafísica es fruto de la filosofía. Antiguamente se pensaba que la ciencia y la filosofía imponían una metafísica dogmática, teísta o atea. Hoy en día, en cambio, teísmo y ateísmo se esfuerzan por presentar los argumentos que hacen de teísmo o ateísmo una hipótesis verosímil, aunque no dogmática. Es la *modernidad crítica*. El creyente acepta que Dios no se haya manifestado a la razón dogmáticamente, de forma impositiva, pero cree, a pesar de ello, que su silencio ante el conocimiento por el enigma del universo puede tener un sentido.

b) En segundo lugar los *argumentos sobre el Mal*, que giran siempre en torno al drama de la historia, en el sufrimiento y en la perversidad humana. De ese Dios que "podría existir" pero que también "podría no existir", y que por ello permanece en silencio, ¿existen en la naturaleza y en la historia humana algunos indicios de que realmente exista? El Mal que engendra el sufrimiento humano puede producirse por el proceso autónomo ciego de la naturaleza (la enfermedad, un terremoto, la muerte) o por la perversidad humana (la violencia, las guerras, el odio, la injusticia, la explotación). Es el

drama de la historia. El ateísmo piensa que el Mal y el absurdo de este mundo sufriente "mal hecho" no podrían nunca responder moralmente al diseño creador de un Dios bueno, al que habría que atribuir un diseño benevolente para con la humanidad. Sin embargo, en cambio, el teísmo religioso cree que este mundo dramático podría responder a un diseño divino con sentido de acuerdo con un plan de salvación. El creyente admite que el diseño de una historia dramática haya sido asumido por Dios porque puede esconder un plan de salvación que tiene sentido, aunque sea, en principio, difícilmente comprensible por el hombre.

c) En tercer lugar los *argumentos sobre la religión*, que son un caso especial de la perversidad humana. La capacidad humana de producir el Mal (perversidad) se constata en la vida civil, pero es especialmente hiriente cuando se constata en la historia de las religiones, y es todavía mucho más hiriente que Dios no haya hecho nada por evitarla. Dios no ha conducido brillantemente a las religiones a lo que debieran haber sido, sino que ha permitido que hayan acabado dominadas en parte por la perversidad. Estos argumentos giran sobre la valoración del papel de la religión en la vida humana: el *ateísmo arreligioso* admite que la idea de Dios haya podido ser un consuelo ilusorio para muchos, pero, en conjunto, la religión, sobre todo las religiones organizadas, ha sido fuente de sufrimiento, frustración psicológica, de violencia, de atraso social y, en la práctica, de la casi totalidad de los males que han atormentado a la humanidad. Por ello debe aceptarse que la religión ha sido tan negativa que hace inviable pensar que haya podido manifestar la existencia de un Dios real y existente que, si existiera, no debiera haber hecho posible este tipo de religiones. Por otra parte, en cambio, el *teísmo religioso*, aun admitiendo que las religiones han sido fuente de males, de perversión y que no han sido lo que debieran haber sido moralmente, sin embargo, defiende que la religiosidad ha sido para el conjunto de los hombres una fuente de consuelo, amparo y felicidad, habiendo cumplido una función individual y social positiva para la mayoría de los hombres. Esta sería la explicación de que la religión se haya constituido en una constante histórica cuya importancia y extensión es imposible negar.

De la misma manera que el hombre religioso entiende que es posible que el *silencio-de-Dios* ante el Mal de la naturaleza tuviera explicación, un *sentido-en-Dios*, así igualmente entiende que el Mal presente en la historia de las religiones fuera también asumible en el plan de conjunto de la Divinidad en la creación del universo y de la historia humana.

Lo que acabamos de exponer –y desarrollaremos con mayor amplitud en este ensayo– es muy simple. Muy fácil de entender. Es un hecho que existimos dentro de un universo. Es un hecho que somos seres racio-emocionales. Aspiramos a vivir y nos inquietamos por si en lo metafísico pudiéramos hallar la plenitud, es decir, el cumplimiento final de la felicidad. Pero el universo es un enigma y crea la incertidumbre metafísica. Hay argumentos que hacen verosímil el teísmo, pero hay otros que hacen verosímil el ateísmo. El dramatismo del silencio del posible Dios pesa sobre todos nosotros. ¿Tiene sentido pensar en la existencia de un Dios oculto que pudiera liberar finalmente la historia humana? La verdad es que, como hemos dicho, no hay otro camino: tanto teísmo como ateísmo deben constatar el hecho de un posible Dios que está lejano y en silencio y creer, o no creer, en un Dios oculto y liberador. No hay otro camino: ser religioso o no serlo depende siempre de una actitud personal ante la eventualidad de creer o no creer en un Dios oculto/liberador.

Recapitulación. Esta condición de todo hombre en el mundo –abierto al enigma metafísico y en la encrucijada de creer o no creer en un Dios oculto y liberador– afecta al hombre universal. Todo hombre –impulsado por el interés de soñar una felicidad futura frente a la aniquilación final de la muerte– se ve en la coyuntura impuesta de creer o no creer en un Dios oculto y liberador. Si nos situamos en la hipótesis de que el universo hubiera sido creado por Dios y en él quisiera establecer un plan de salvación universal (ya que no tendría sentido que algunos hombres quedaran excluidos), entonces cabría pensar que Dios ha hecho las cosas de tal manera que el escenario de la creación ponga a todo hombre (al hombre universal) en la coyuntura de aceptar o negar el Amor benevolente de Dios, creyendo o no creyendo en un *Dios oculto y liberador.* Esta sería, por tanto, la *Voz del eventual Dios de la Creación*: una

creación que anuncia el plan divino de hacer posible que los hombres lo acepten en libertad al creer, o no-creer, en un *Dios oculto y liberador.* Posibilidad que estaría impulsada, como acabamos de explicar, por argumentos cosmológicos, por el argumento del sentido del ocultamiento divino y por la fuerza interior de la misteriosa experiencia religiosa. Estos argumentos podrían ser diversamente valorados, dando lugar a la creencia o a la increencia, al teísmo o al ateísmo. Este sería el plan universal de Dios (ya que ninguna religión histórica llega a todos los hombres) manifiesto en la creación. Sería la *Voz del Dios de la Creación*.

Hemos aportado ya muchos elementos para iluminar la naturaleza del *mapa del territorio* que debe conducirnos a las decisiones metafísicas, sin perplejidad y con una clara conciencia de lo que hacemos. Sabemos ya que el universo no presenta una patencia dogmática de su Verdad. Es enigmático y abre la incertidumbre metafísica. Las circunstancias inevitables de nuestra situación en el interior de un universo como el que nos contiene, nos abocan a la coyuntura inevitable de asumir una actitud metafísica creyendo o no-creyendo en un *posible Dios oculto y liberador*. Este es el eje crucial ante el que debemos decidir el rumbo metafísico que sigamos. El gran enigma de un posible Dios oculto y liberador lleva nuestra existencia al teísmo o al ateísmo. Es también el sentido profundo de toda posible religiosidad y de las grandes religiones sociales de la historia. Pero, además, como veremos, es la clave para entender el cristianismo. En todo ello, al margen de nuestra valoración personal y de nuestra metafísica, aparecerá el hecho objetivo de la profunda armonía entre el problema metafísico del hombre en el mundo, el sentido del ateísmo y del teísmo, el sentido de las religiones y el sentido del cristianismo como religión. Conocer esta armonía, esta profunda unidad de sentido, no cierra nuestra capacidad de ser creyentes o increyentes, teístas o ateos. Pero, sin conocerla, se carecería de la competencia intelectual necesaria para seguir uno u otro camino de forma responsable y con conocimiento de causa.

La religiosidad humana y las religiones históricas creen en un Dios oculto y liberador

Abiertos al enigma e incertidumbre del universo, los hombres han sido de hecho religiosos de muchas maneras. Pero todo hombre religioso lo ha sido siempre, por el contenido inevitable de sus experiencias vitales, a través de la creencia en un Dios oculto y liberador, a pesar de su lejanía y de su silencio. Este "universal religioso" es el constituyente esencial de toda forma de religiosidad humana.

Teísmo y ateísmo, creencia e increencia, han sido posibles como actitudes contrapuestas en la valoración de que tenga sentido, o no lo tenga, admitir la existencia de un Dios oculto y en silencio. Sin embargo, la mayor parte de los hombres y de las culturas han sido religiosas. Para comprobarlo ahí está la historia de las religiones y la investigación sociológica que estudia la extensión y amplitud de las creencias hasta la actualidad. ¿Cómo y por qué han sido posibles la religiosidad individual y las grandes religiones sociales? Según lo dicho, toda religiosidad –individual o social– se funda siempre, de forma inevitable, en la actitud profunda de aceptar la existencia real de un *Dios oculto y liberador*, a pesar de su lejanía y de su silencio. Esta aceptación, universalmente presente en toda forma de religión, es lo que llamamos aquí el *universal religioso*.

El "universal religioso": creer o no creer en el Dios oculto/liberador

El puro mundo sin Dios sería posible. Dios sería también posible. Pero el hombre no puede sino asumir un compromiso metafísico ineludible. ¿Qué hacer? Es en este momento cuando la deliberación racional y existencial-emocional lleva al hombre a tomar una posición ante la eventualidad de que Dios existiera. Hacerlo, como decíamos, supone siempre asumir una posición ante la creencia o no creencia en un *Dios oculto y liberador*. Todo el que, de una u otra forma, cree en Dios lo hace a pesar de su lejanía y de su silencio. Los hombres religiosos transigen con su silencio ante el conocimiento (enigma del universo) y ante el drama de la historia (el sufrimiento), creyendo que, a pesar de todo, la creación hecha por Dios responde a un plan de liberación. El no creyente, en cambio, no acepta la existencia de Dios y, al hacerlo, no puede sino rechazar la confianza en un Dios oculto y liberador. Dada la incertidumbre metafísica y las circunstancias emocionales en que se debate la vida humana, la cuestión metafísica –creer en Dios o en un puro mundo

sin Dios– se decide ante la eventualidad de creer o no creer en un Dios oculto y liberador. Es inevitable.

Toda religiosidad y cualquier religión surgida en la historia suponen la aceptación de un Dios oculto/liberador: este factor, siempre presente, en todos los hombres religiosos y en todas las religiones, es lo que denominamos el *universal religioso*. Pero este factor está presente también negativamente en todos los ateísmos. Dada la inevitable incertidumbre que pesa sobre toda existencia humana, el teísmo o el ateísmo dependen siempre de creer o no creer en un Dios oculto/liberador. De aceptar o no-aceptar el *universal religioso*. Este *universal religioso* es el fondo o esencia común a todas las religiones que permite hablar de un fondo común en ellas, así como establecer la base de su armonía y convergencia profunda.

Las grandes religiones, formas históricas de vivir el "universal religioso"

Las religiones –judaísmo, islamismo, budismo, hinduismo y las otras religiones menores– han sido creadas por hombres que viven siempre, en lo profundo de su experiencia existencial, la incertidumbre metafísica, el dramatismo del silencio divino ante el conocimiento y ante el drama de la historia, y, sin embargo, se han abierto a una esperanza religiosa de salvación. Cada una de las religiones ha nacido en un marco histórico y geográfico diverso. Por ello han aparecido sus diferencias *historicistas*, sus creencias, sus ritos y sus teologías. Tienen una gran diversidad aparente. Pero todas las religiones son humanas y, por ello, el hombre está siempre presente en ellas. La religión no puede dejar de ser posible sólo a través del *universal religioso* que constituye siempre el fondo profundo de su sentido[7].

Pero por debajo de sus peculiaridades historicistas se halla siempre la confianza en un Dios oculto y liberador. Esta confianza es, pues, en efecto, lo que venimos en llamar el *universal religioso*. Como hombres es imposible no sentir con inquietud que el posible Dios –posible fundamento del ser y creador del universo que

vemos–, no se muestra en la vida mundana inmediata y está por ello lejano, oculto y en silencio. Silencio ante el conocimiento y silencio ante el drama de la historia. Pero, a pesar de ello, cargando el hombre con la lejanía de Dios y con el drama de su existencia, las religiones han creado tradiciones que proclaman haber sentido tanto las *kratofanías* (manifestaciones de fuerza y poder) como las *ierofanías* (manifestaciones de la santidad divina) de ese misterioso Dios oculto. Por ello, desde la oscuridad y desde la tragedia de la vida, se asume que ese Dios misterioso, oculto, enigmático, existe y tiene la voluntad de liberar al hombre, haciendo posible la felicidad final (se asume que existe un Dios oculto/liberador).

La forma en que esta experiencia religiosa fundamental ha cuajado en tradiciones históricas es distinta en el hinduismo, judaísmo, budismo o islamismo, o en otras religiones. Pero esconde siempre una aceptación de la vida tal como es y una confianza en Dios que es, en esencia, siempre la misma: la disposición a creer en el Dios oculto/liberador, es decir, a aceptar el *universal religioso*. La fuerza que estas tradiciones históricas han adquirido a lo largo de los siglos ha sido muy grande, hasta el punto de que estas sociedades se han organizado desde seguridades cuasi-dogmáticas de que Dios, o los dioses, eran la verdad última e incuestionable del universo. Sin embargo, estos dogmatismos sociales impuestos por los siglos, surgidos en sociedades muy primitivas, no pudieron anular nunca la inevitable experiencia existencial de todo hombre: el silencio divino en su ocultamiento cósmico y en su inoperancia ante el drama de la historia, el sufrimiento y la perversidad humana. Esta es la experiencia inevitable que acompaña siempre, por las circunstancias objetivas concurrentes en el escenario del mundo, a la existencia humana.

Más adelante, deberemos revisar el contenido esencial de las teologías religiosas del judaísmo, hinduismo, budismo o islamismo, para entender cómo hace acto de presencia en ellas este *universal religioso*, al creer en el Dios oculto y liberador. El *historicismo* de todas las grandes religiones no debe impedirnos hallar en ellas la presencia del *universal religioso*, que es común a toda forma de

religiosidad subjetiva individual o a toda forma de religiosidad organizada en las religiones sociales.

Budismo. Una de las religiones más interesantes es el budismo porque en él constatamos hasta dónde llega el profundo desgarro existencial por la inoperancia del silencio divino. El budismo veía la facilidad con que la tradición hinduista estaba abierta a la confianza en Dios, pero, frente a esta ingenuidad, mostró críticamente la dificultad de aceptar la existencia de un Dios personal que fuera responsable del sufrimiento y del Mal que afecta a la estirpe humana. El sufrimiento es el tema fundamental, angustioso y recurrente, del budismo. Pero no por ello el budista deja de ser religioso. Se entrega entonces a una profunda espiritualidad nacida de una dramática experiencia de oscuridad: se abre a una esperanza de salvación transcendente en un enigmático *Nirvana*, misterio absoluto del que no puede decirse que sea Dios, pero tampoco puede decirse en absoluto que no lo sea. Es el misterio final en que se producirá la liberación. El budismo, en efecto, muestra la angustia existencial ante un posible Dios que calla ante el sufrimiento humano. El budismo es una religión de "noche oscura". Hablaremos más tarde del budismo.

Magia y religiones mistéricas. Junto a la experiencia religiosa y a las grandes religiones abiertas a una idea más o menos tradicional de Dios, o de su plural diversificación en dioses, constatamos también la existencia minoritaria de religiones mistéricas, magias y supersticiones (en ocasiones sincretizadas con las religiones y creencias tradicionales, como pasa en Brasil o en Cuba, con el vudú o la santería, que conviven sincretizados con las creencias cristianas). La presencia acrítica de lo irracional y de lo imaginativo-emocional no deben ocultar que en estas formas de religiosidad mágica se manifiesta el fuerte sentimiento de una dimensión metafísica, mistérica, más allá de nuestro mundo de experiencia inmediata, en la que se confía y a la que se atribuye capacidad de intervenir en los asuntos humanos, contribuyendo a la salvación individual y del grupo. Muchos de los rituales de magia manifiestan formas objetivas, o rituales "mágicos", para mostrar la confianza y religación humana con una fe absoluta a esos poderes

sobrenaturales, para hacerlos benevolentes con las peticiones humanas y apelando a su salvación. Sean o no ingenuas, sean más o menos irracionales, el hecho es que estas religiones o ritos mistéricos parten siempre a) de un poderoso sentimiento emocional del dramatismo angustioso de la vida humana, b) de una conciencia de que existen unos poderes ocultos, metafísicos, que no vemos, pero que pueden salvar al hombre, y c) de una conciencia de que esos poderes personales tienen una voluntad liberadora del hombre que puede ser atraída por el ejercicio libre de los rituales mágicos. ¿Qué quiere esto decir? Pues, en definitiva, que las religiones mistéricas son una muestra más de la fuerza con que el dramatismo de la vida humana se abre con angustia emocional al más allá metafísico, creyendo en un poder oculto que, sin embargo, tiene una voluntad liberadora del hombre. Es una manifestación más de la presencia del *universal religioso*, la admisión de un Poder Personal oculto y liberador, a pesar del dramatismo angustioso de la vida. Esta sensación de vivir abiertos a un enigmático más allá que angustia con dramatismo, ante el que hay que tomar una posición, aunque sea a través de la magia y lo mistérico, se muestra constantemente de mil maneras en la gente sencilla y en culturas primitivas.

Conclusión. Por consiguiente, un rasgo capital del territorio en que nos adentramos hasta llegar a decidir qué posición metafísica debemos adoptar en nuestras vidas, es el conocimiento objetivo de las grandes tradiciones religiosas, y de todas las religiones menores presentes en la historia y en la actualidad. ¿Qué afirman sus teologías? ¿Puede haber en ellas algún indicio de la presencia real de Dios? Más adelante deberemos adentrarnos en este territorio para recoger aquellas informaciones que necesitamos y que colocan las religiones como un contenido importante del mapa en que debemos orientar el camino. Conocer las religiones en su contenido real, histórico, tal como realmente se representan el universo y se entienden a sí mismas, es una información importante que no podemos olvidar, si es que queremos asumir nuestras decisiones metafísicas contando con toda aquella información que debe ser valorada. En las religiones distinguiremos una gran variedad de

posiciones "historicistas" (propias de su localización política, geográfica, cultural e histórica). Pero en ellas constataremos siempre una respuesta positiva, fundada en las experiencias antropológicas básicas, que nunca deja de ser la confianza en un Dios que, sin embargo, está oculto en el enigma del universo y en el drama de la historia. En toda forma de manifestación religiosa (abrirse a un Poder Personal transcendente que salva) está siempre presente la *Voz del Dios de la Creación* en el *universal religioso*.

El cristianismo: un hecho histórico objetivo, describible por la razón

> *Es un hecho histórico la religión de Israel. También lo es la aparición de la figura de Jesús de Nazaret. Es histórica la agrupación en la iglesia cristiana de quienes se adhirieron a su persona y a su doctrina. Al margen de la creencia o la increencia, la pura razón histórica puede describir el contenido objetivo de las creencias religiosas del cristianismo. La razón puede también estudiar la relación entre las creencias cristianas y las condiciones de la existencia humana en el mundo.*

El territorio en que nos movemos hacia las opciones metafísicas viables presenta rasgos definidos de su orografía: la incertidumbre metafísica; la verosimilitud de que la verdad final fuera Dios o un puro mundo sin Dios; el problema del silencio divino; la posibilidad de abrirse a la creencia en un Dios oculto y liberador, a pesar de su lejanía y de su silencio. En este escenario, por tanto, lo único que podría conducir a creer en Dios sería abrirse a la creencia en un Dios oculto y liberador. Las religiones nacen siempre de esta creencia y son conformes al *universal religioso*. En alguna manera responden siempre positivamente a la pregunta de si cabe esperar en la existencia del posible Dios oculto/liberador. A su vez, por ello mismo, el ateísmo, el agnosticismo, el indiferentismo metafísico y religioso, rechazan esta creencia en el Dios oculto/liberador. Aunque vivir sin Dios en el mundo no es seguro sino una creencia, el ateísmo se encierra en la afirmación de un puro mundo sin Dios. El agnóstico está en la incertidumbre, pero ciertamente tampoco abraza a Dios en su vida.

Sabemos que el universo es un enigma que impone una incertidumbre inevitable ante el más allá. A su vez, esta

incertidumbre nos hace conscientes de que el "posible Dios" sería un Dios en silencio y de que, por ello, el problema de Dios se plantea en el hombre como una discusión del sentido o sin-sentido del *silencio-de-Dios*. Esta discusión es la que, además, nos lleva a entender que la creencia o no-creencia en Dios se decide ante la creencia o no-creencia crucial en un Dios oculto y liberador. Este es el *universal religioso* que alienta en lo profundo de toda posible religiosidad humana.

¿Hemos salido de la incertidumbre metafísica? En absoluto. Pero, ciertamente, hemos reducido la perplejidad porque sabemos con toda precisión de qué depende creer o no-creer en Dios: de asumir o no-asumir la creencia en un *Dios oculto y liberador,* o sea, el *universal religioso*. No obstante, todavía quedan muchos factores por aclarar que pueden seguir reduciendo nuestra perplejidad. Entre ellos debemos referirnos al conocimiento de las religiones y del cristianismo. Las religiones, ¿aportan alguna información que pueda considerarse "indicio" de la verdad metafísica última? Lo más probable es que no contengan factores cruciales que permitan excluir teísmo o ateísmo. Pero su conocimiento sí puede ser un factor más para iluminar las decisiones metafísicas que debemos asumir desde dentro de la incertidumbre.

Necesidad de conocer las religiones y el cristianismo: un enfoque objetivo

En los epígrafes que siguen hacemos una exposición objetiva del cristianismo como religión. Exponemos, pues, qué ha sido históricamente y cómo se entiende a sí mismo, es decir, qué es la teología cristiana. Debemos insistir en que se trata ahora sólo de una *exposición objetiva*. Sin necesidad de ser cristianos, hindúes o budistas, podemos hacer una exposición objetiva del origen histórico y del contenido teológico de estas religiones; es decir, de su imagen de la realidad, de Dios, del universo, de la vida, del hombre y de la historia. En las universidades se estudian las religiones de esta forma objetiva, dentro del marco científico de la historia y de la filosofía. No existe, pues, un compromiso creyente, pero es posible

estudiar el contenido de las religiones. Ahora presentamos, por tanto, el contenido objetivo de la religión cristiana. Esta es solo, de momento, nuestra intención.

El conocimiento objetivo de la naturaleza de las religiones y del cristianismo será un factor más, junto a otros conocimientos de la historia, de la ciencia y de la filosofía, para reducir nuestra perplejidad ante lo metafísico. No saldremos de la incertidumbre, pero seremos conscientes de los factores que entran en juego para tomar una u otra actitud existencial para el sentido metafísico de la vida.

Pero entonces, ¿qué es el cristianismo? Podemos decir que, en principio, es una de las grandes religiones de la historia humana. A lo largo de este ensayo expondremos con relativa amplitud la naturaleza de la religión cristiana. El cristianismo, al igual que la existencia de la impresionante historia religiosa de la humanidad, es un factor decisivo para nuestras creencias metafísicas. Por ello debe también ser considerado con toda seriedad de una forma muy especial. ¿Por qué? Pues simplemente por lo que representa: por su historia, por la naturaleza de sus creencias, por su evidente influencia a lo largo de los siglos, siendo la religión más importante, en número de creyentes (sumando todas las denominaciones cristianas) y por su influencia en la historia del mundo. Las creencias cristianas son un hecho objetivo que creyentes y no creyentes deben considerar. Son un factor importante a tener en cuenta para tomar las decisiones metafísicas finales. ¿Existe Dios? La consideración de lo que realmente es la religión cristiana (sin falsearlo) pudiera quizá ayudarnos en la tarea existencial de tomar una opción metafísica que dé sentido a la vida.

Decíamos que es posible hacer una descripción falseada del territorio por el que deben discurrir nuestras decisiones metafísicas: por ejemplo, ignorando el hecho de la incertidumbre metafísica al creer ilusoriamente que la ciencia nos impone con seguridad absoluta la no-existencia de Dios; o sin haber entendido que creencia o increencia sólo son posibles como la aceptación o el rechace del Dios oculto/liberador. Desconocer qué son las religiones y, sobre todo, desconocer qué es el cristianismo, es estar en

condición de incompetencia para decidir qué actitud tomamos ante lo metafísico.

Las religiones y el cristianismo: condiciones de su universalidad

Decíamos antes que religiosidad y religiones sienten en profundidad el *silencio-de-Dios* ante el drama de la historia. Por ello, una vez que las religiones han ido construyendo sus teologías historicistas, han tratado siempre de explicar por qué Dios se oculta ante nuestro conocimiento y por qué ha creado un mundo tan dramático como el nuestro, sabiendo que un plan de salvación justificable exoneraría a Dios de la responsabilidad moral de haber creado el drama de la historia. El cristianismo es, en el fondo, una explicación de las razones que Dios tuvo para crear un universo en cuyo escenario dramático se realizaría la vida humana, envuelta en el silencio divino y en el sufrimiento ciego de la naturaleza y de la perversidad humana. El Dios de Jesús de Nazaret es una respuesta a las razones que dificultan en el hombre la confianza en Dios, a saber, la dificultad de explicar qué sentido podría tener el *silencio-de-Dios*.

Consideremos, como creen las religiones, la eventualidad de que Dios existiera efectivamente y hubiera creado el universo como escenario para establecer un "camino de salvación" y relación con los hombres. Cabría pensar que este camino debería ser accesible a todos, sin excluir a ningún hombre. Esto quiere decir que Dios debería haber trazado esta "vía de acceso" a la Divinidad en la naturaleza misma, es decir, en la condición natural del hombre: y, por tanto, accesible para todos en el escenario del mundo. Las grandes religiones habrían hecho una interpretación *historicista* de ese *universal religioso* que, como hemos visto, consistiría en la apertura libre del hombre a creer y esperar en la existencia transcendente de un Dios oculto y liberador. Pero el localismo de estas "religiones historicistas" (sus teologías, sus tradiciones, sus profetas, sus ritos, sus normas sociales y su moral) no tendría un valor universal ya que serían solamente formulaciones "locales" en una cierta cultura, posibles pero diferenciadas, de esa "religión universal". Lo universal en las religiones no estaría en sus diferencias

"historicistas", sino en aquellas condiciones universales presentes en todo hombre en el mundo: a saber, la angustia ante el silencio divino en el enigma del mundo y en el drama de la historia y, a pesar de ello, la apertura a creer en el posible Dios oculto/liberador. En este sentido, tal como hemos explicado, la esencia de toda religión natural sería el *universal religioso*.

Pero pensemos ahora en el cristianismo. Al margen de su importancia como religión, en la historia y en el mundo moderno, el hecho evidente es que la mayoría de la humanidad no lo ha conocido, ni antes de la aparición del cristianismo, ni durante sus veinte siglos de existencia hasta la actualidad. Incluso en las iglesias cristianas actuales la mayor parte de los cristianos desconocen su religión y viven en ella como lugar en que, por la tradición de sus familias, tienen sólo sus experiencias religiosas profundas, más o menos similares a las de todo hombre religioso. En el fondo viven sólo su *universal religioso*, como cualquier otro ser humano, pero sin entender qué es realmente lo que significa la religión cristiana que los acoge dentro de su tradición. Este puro desconocimiento, que nace de la incultura religiosa, acontece de forma similar en las otras religiones.

Historicismo y universalidad en el cristianismo

La pregunta esencial sobre la relación del cristianismo con las otras religiones es esta: ¿es el cristianismo sólo una religión más, con su peculiaridad *historicista* propia, vinculada al *universal religioso*, pero sin más valor que el que tienen las otras religiones? En definitiva, el cristianismo, ¿es un historicismo más?

En realidad todas las religiones han tenido siempre una cierta pretensión de universalidad, más o menos intensa, en uno u otro sentido. El hecho es que casi todas ellas –hinduismo, judaísmo, islamismo–, con la excepción del budismo, han tenido además la pretensión de haber sido objeto de una manifestación divina especial, extraordinaria, que justifica su pretensión religiosa de universalidad. El cristianismo, sin embargo, supera a todas las otras religiones en su pretensión subjetiva de universalidad y de haber

sido objeto de una revelación divina. Conocer el cristianismo supone conocer cómo, por qué y en qué sentido, el cristianismo tiene esta pretensión de universalidad, por qué se entiende objeto de una revelación divina, y cuáles son las razones que avalan esta pretensión.

Debemos presuponer que todas las religiones, entre ellas el cristianismo, son una forma del *universal religioso*, dentro de sus condiciones historicistas propias. Pero, por extraño que nos parezca, si establecemos el supuesto de que el Dios de la Creación se hubiera manifestado en alguna religión y, en cierta manera, hubiera "hablado", entonces su "mensaje" debería "transmitir" un "contenido" en congruencia con la *Voz del Dios de la Creación*, ya que el Dios de la Creación y el eventual Dios de una posible Revelación serían el mismo Dios. Así, podríamos decir que la *Voz del Dios de la Creación* y la *Voz del Dios de la eventual Revelación* deberían ser la misma Voz que habla de un mismo plan en la creación del universo.

Recapitulación. Hemos dicho que todas las religiones pretenden, con mayor o menor convicción, haber sido objeto de una manifestación divina y ser, por ello mismo, universales. Así lo pretende también el cristianismo. Decíamos que la fuerza de la pretendida universalidad de una religión dependerá de que en sus creencias y en su contenido consista en el mismo *universal religioso*. Es decir, que la Voz del eventual Dios que en ella se manifiesta sea la misma *Voz del Dios de la Creación* que es la Voz del *universal religioso*. Decíamos que el eventual Dios de la Creación es Aquel que ha puesto al hombre universal, a cualquier hombre que existe en el mundo, en situación de abrirse a la esperanza última de salvación por obra de un Ser divino, siempre que se crea en un *Dios oculto y liberador,* a pesar de su ausencia, de su lejanía y de su silencio. El posible Dios ha establecido en su forma de creación que el *logos*, el sentido, de toda posible religiosidad natural desde el interior del universo consista en admitir el *universal religioso*. Pues bien, el contenido objetivo de las creencias cristianas, constatable por todos, al margen de sus actitudes metafísicas personales, está en profunda armonía con la *Voz del Dios de la Creación*. El cristianismo es, pues,

una sorprendente explicación de los planes de Dios en la creación del universo, de tal manera que resplandece la armonía y unidad de sentido (un mismo *logos*) entre la creación, el universal religioso, la religión universal, las religiones históricas y el cristianismo. Esta sorprendente (aunque en principio esperada) armonía muestra la unidad profunda del movimiento religioso universal.

El contenido del kerigma cristiano

¿Qué es entonces el cristianismo como religión? Es la adhesión a la persona y a la doctrina de Jesús de Nazaret. El kerigma cristiano es la síntesis de esa doctrina. La iglesia cristiana se siente llamada a proclamarla en la historia.

Los cristianos creen que Dios "inspira" y "asiste" a la iglesia en orden a la correcta proclamación del kerigma. Pero, junto al kerigma, aparecieron sistemas explicativos, es decir, "hermenéuticas" que dependían de la historia humana.

Los cristianos entendieron desde el principio que kerigma y hermenéutica no eran lo mismo.

Pero entonces, ¿qué dice el cristianismo? ¿Cuáles son sus creencias? Ofrecemos ahora unos perfiles introductorios que se ampliarán progresivamente en la lectura completa de este ensayo. En la exposición, de acuerdo con lo anterior, intentaré mostrar cómo y en qué sentido el *universal religioso* está presente en el cristianismo. O, lo que es lo mismo, en qué sentido y por qué en el cristianismo resuena la *Voz del Dios de la Creación*. Repito que exponerlo no supone la creencia: es sólo la descripción objetiva del cristianismo y su relación con el *universal religioso* tal como hoy puede ser entendido por la razón natural desde dentro de la cultura de la incertidumbre en la modernidad.

Otra cuestión distinta es si esto conduce a la creencia o a la increencia. En otras palabras debe quedar bien entendido que no pretendemos que el ateo o increyente considere que cuanto vamos a decir sobre el cristianismo sea verdadero y deba ser admitido necesariamente por el increyente. Es evidente que no, ya que el ateo entenderá que la creencia cristiana es una visión errónea de la metafísica profunda de la realidad. De acuerdo. Pero, aun siendo esto así, insistimos en que el ateo debe conocer con precisión y

objetividad qué dice el cristianismo, cuál es el contenido preciso de sus creencias y su relación con el mundo moderno. Sólo desde una información correcta podrá decidir con competencia su sentido de la vida. Aquí exponemos, pues, los perfiles esenciales del kerigma cristiano.

La doctrina de Jesús de Nazaret: kerigma cristiano y hermenéutica

El cristianismo nace en la historia de Israel. Durante siglos Israel había esperado que Dios cumpliría la Alianza establecida con Abraham. Después de múltiples decepciones, sufrimientos y de la aparición de numerosos profetas, unos mil ochocientos años después de Abraham, aparece la figura de Jesús de Nazaret que comienza una predicación de tres años, hasta morir finalmente en la cruz y, según sus discípulos, resucitar al tercer día. Jesús anuncia la forma del cumplimiento de la Alianza y el cristianismo nace como la iglesia formada por quienes aceptan la doctrina de Jesús, viéndolo como el Enviado de Dios, el Mesías, el Cristo. El cristianismo es, pues, la adhesión existencial a la persona de Jesús que lleva consigo la creencia en una doctrina que proclama por su autoridad propia[8].

El concepto de kerigma es muy importante para entender la iglesia cristiana porque ésta no es una filosofía, sino solo la pretensión de transmitir a la historia y seguir proclamando el mensaje de Jesús (que para la iglesia es el kerigma). El contenido de ese mensaje, del que la iglesia se supo sólo depositaria, tal como la iglesia lo proclama en la historia, es lo que llamamos el *kerigma cristiano* (o sea, la proclamación, hecha por la iglesia, del mensaje de Jesús).

Lo que daba sentido a la iglesia era transmitir lo que Jesús había dicho y lo que había hecho. Jesús mismo, en sus palabras, hizo la interpretación de sus hechos, principalmente del significado de su futura muerte y de su resurrección. Un aspecto importante es que la iglesia entendió –y a ello se adhirió por la fe– que Jesús se presentaba a sí mismo como Hijo de Dios, como siendo misteriosamente de "condición divina", y que su doctrina era la Palabra de Dios que revelaba a los hombres los misterios de la

decisión divina que había llevado a la creación del mundo y al establecimiento de un plan de salvación para los hombres. Jesús no proponía pues una filosofía, sino que "revelaba" los designios del Dios creador que, de hecho, explicaban el universo. Jesús hablaba por autoridad propia.

Es explicable el respeto de la iglesia a esta Palabra de Dios y su intención de fijar con precisión aquel kerigma que debía contener el mensaje de Jesús. Pero pronto surgieron problemas. La iglesia primitiva se halló en una coyuntura difícil que llevó a desarrollar los conceptos de "asistencia" e "inspiración", clave de la fe cristiana primitiva. La iglesia, en efecto, llegó a entender que, si Dios quería transmitir el kerigma con efectividad a la historia, la Providencia divina debía "inspirar" y "asistir" a la iglesia misma para que el kerigma fuera proclamado correctamente en cada momento de la historia.

Por tanto, para la teología cristiana, la primera forma de "asistencia" debía de haber consistido en la "inspiración" de aquellos textos que debían transmitir el mensaje de Jesús. Pero, dado el embrollo de la literatura cristiana primitiva, ¿dónde estaban los textos inspirados? La conciencia de estar "asistida" hizo que la iglesia cayera en la cuenta de su "autoridad" para establecer el Canon de los Libros Sagrados (o sea, la lista de los libros inspirados del Nuevo y Antiguo Testamento). Así igualmente, haciendo uso de su "autoridad", la iglesia fue precisando en los primeros concilios la forma correcta de entender tanto la idea trinitaria de Dios como la naturaleza humana y divina de Cristo.

Kerigma y hermenéutica. No obstante, al mismo tiempo que la iglesia se esforzaba en fijar el kerigma (la doctrina de Jesús) era también consciente de que el kerigma podía y debía ser comentado, entendido, explicado, interpretado, por la razón humana de acuerdo con la cultura de su tiempo. Estas "hermenéuticas" eran posibles (aunque distintas entre sí, como, por ejemplo, las de los santos padres, san Agustín o santo Tomás). Pero no eran lo mismo que el kerigma. El kerigma era la doctrina de Jesús, configurada por los hechos y las palabras de Jesús, pero también por la iglesia que reconocía el kerigma en el curso de los siglos (y no sólo en los

primeros). El kerigma no podía ser erróneo porque, para la iglesia, estaba asistido e inspirado por Dios. Pero, sin embargo, las hermenéuticas podían ser coyunturales, incluso falsas y no digamos imperfectas o insuficientes.

Todas estas ideas (doctrina de Jesús, su propuesta como revelación, el kerigma, la fe de la iglesia, la Providencia de Dios por asistencia de la iglesia e inspiración de la Escritura, la hermenéutica) pueden verse con simpatía o no, aceptarse o rechazarse (como se hace desde la creencia o la increencia). Pero en todo caso debemos reconocer que así es como la iglesia cristiana se vio a sí misma, desde la "lógica de su misma fe en Cristo". Primero era la fe, pero supuesta la fe, ésta llevaba "por su propia lógica" a una cierta manera de entender la asistencia, la inspiración y el kerigma cristiano[9].

Una nueva hermenéutica del cristianismo desde la modernidad

Debemos advertir que esta presentación introductoria del contenido objetivo de las creencias cristianas (que se ampliará después en el capítulo tercero) supone el esfuerzo de entender en qué consiste la nueva hermenéutica cristiana que hace posible la cultura moderna. Este esfuerzo afecta a todos.

Quienes viven ya una fe cristiana profunda dejándose llevar intuitivamente por los grandes símbolos del cristianismo deberán afrontar el esfuerzo de repensar su propia fe con un orden racional nuevo (al que no estaban acostumbrados, pero que quizá presentían) para percibir su armonía con la realidad moderna. Quienes viven su vida desde la duda, la indiferencia, el agnosticismo o el ateísmo, deberán también hacer el esfuerzo por entender con objetividad lo que dice el cristianismo y su conexión con el mundo real (sin que esto implique la creencia). Hay muchas personas que se han desvinculado afectivamente de la fe cristiana, pero que se educaron de jóvenes en el cristianismo. Volver a oír hablar de Trinidad, de Encarnación, de Cristo, de pecado, etc., les suena a un puro "más de lo mismo". Sin embargo, aunque es verdad que el cristianismo no puede dejar de hablar de los contenidos de siempre

que constituyen el kerigma (en otro caso no sería el cristianismo), lo que vamos a exponer no es "más de lo mismo", sino una nueva perspectiva hermenéutica que permite una nueva percepción de la profundidad (armonía con el mundo real) de los grandes contenidos de la fe cristiana. Se aceptará o no, pero percibir esta armonía es resultado de un análisis objetivo que aquí vamos a esbozar introductoriamente (y que se seguirá profundizando más adelante en este ensayo).

Haremos, pues, una *hermenéutica desde la modernidad*, ya que es la cultura que con mayor garantía nos describe hoy cómo es realmente el mundo creado por Dios. Es la línea hermenéutica (interpretativa) contenida en lo expuesto hasta ahora: se resume diciendo que Dios ha creado un universo enigmático y ha dejado al hombre abierto a una incertidumbre metafísica que concluye en que sólo hay una posible vía de creencia en Dios: a saber, la creencia en el Dios oculto y liberador. Así, la *Voz del Dios de la Creación* es la voz del silencio divino, la voz de la incertidumbre y la voz del *universal religioso* que los hombres han asumido a lo largo de la historia en las más variadas manifestaciones religiosas. La expectativa sería que una eventual *Voz del Dios de la Revelación* manifestara la misma *Voz del Dios de la Creación*. En definitiva, por ello, deberemos procurar que se entienda siempre con claridad lo que es el kerigma cristiano y lo que constituye la lectura, interpretación o hermenéutica que nosotros proponemos desde el paradigma de la modernidad.

Al hablar de los Misterios de Dios revelados por Jesús, tal como el kerigma proclama, entramos en el conocimiento de cosas sorprendentes, maravillosas, casi "increíbles", que producen en nosotros pasmo y perplejidad profunda (distinta de la perplejidad de que antes hablábamos). La fe cristiana no pretende que los contenidos del kerigma (trinidad, encarnación, divinidad de Cristo...) sean ni siquiera atisbables por la pura razón del hombre. La fe tiene estas creencias sólo porque porque entiende que constituyen la doctrina de Jesús de Nazaret. Sólo el conocimiento de estos misterios produce incluso una sensación de reverencia "sacral" ante la pura posibilidad de que la explicación de las cosas pudiera ser efectivamente la que el cristianismo propone. Hay también otros

hechos reales que producen profunda perplejidad: es también el asombro, por ejemplo, de que el puro universo pueda existir y que haya llegado a hacer posible una existencia tan sorprendente como la nuestra. Pero la reverencia sacral ante la revelación cristiana, tal como la sienten los cristianos, es muy superior a todas las otras perplejidades. Es el escalofrío de que pudiéramos estar siendo protagonistas de la historia de un plan de benevolencia de un extraño Dios trinitario que se une a la estirpe humana por la encarnación. Una historia mucho más maravillosa y sorprendente, casi inverosímil, que cuando hubiéramos podido imaginar. Es un asombro que puede suscitarse tanto en creyentes como en no creyentes (al considerar la objetividad de contenidos de las creencias cristianas).

El Dios trinitario y su eterno designio creador

El kerigma cristiano comienza anunciando la existencia de un Dios único, pero trinitario, Trino en Personas. Su eterno designio fue la creación del hombre para hacerlo partícipe de la Vida divina. Pero, ¿cómo crear al hombre para que fuera persona libre ante Dios? ¿Tenía sentido la creación de un universo para la libertad que haría posible el dominio del pecado en la historia y que produciría el drama del sufrimiento universal? El universo no merecía ser creado por sí mismo, pero la voluntad divina de Redención hizo posible la creación. ¿Qué es lo que esto significa para el cristianismo?

El contenido de la pretendida *Voz del Dios de la Revelación*, tal como proclama el kerigma cristiano, es "objetivo" (es decir, podemos describirlo, al margen del compromiso de la fe). A su vez, el contenido de la pretendida *Voz del Dios de la Creación* es también "objetivo" porque podemos describir por la razón natural cómo es realmente el universo, pretendidamente creado por el mismo Dios que se revela. Por consiguiente, entre dos puntos de referencia objetivos (lo que dice el kerigma en la fe cristiana y lo que dice el universo ante la razón natural) es posible constatar su armonía y su relación. Se trata de un análisis objetivo. Es lo que haremos en nuestra exposición.

El Dios trinitario y su voluntad de comunicación de la Vida Divina

El mensaje de Jesús, la Buena Nueva, comienza por el anuncio de la existencia de un Dios misterioso y transcendente (que abarca y funda el universo por creación, pero no es una parte de él). Un Dios cuya ontología, o modo de ser real, consiste en ser una Divinidad Trinitaria. Existe un Dios Único, un solo Dios, pero que en su modo de ser genera interiormente tres Personas divinas que reflejan la riqueza de la Vida divina. Siguiendo las palabras de Jesús –matizadas por la iglesia asistida por la Providencia divina en los primeros concilios– la fe cristiana ha distinguido la persona del Padre, fundamento del ser, raíz de la realidad divina y creador; la persona del Verbo, o del Hijo, la Autoimagen, Sabiduría o Logos de la Divinidad; la persona del Espíritu Santo en que el Amor interno de Dios, entre las personas divinas, es generado como persona. Así, este Dios trinitario es Uno y, al mismo tiempo, Trino en personas. Esta extraña, pero también rica y sorprendente imagen del Dios real, fue aceptada por la iglesia no por persuasión filosófica alguna, sino simplemente porque siempre creyó que estaba fundada en la doctrina de Jesús y así fue ratificado en los primeros concilios, entendiendo que no existía subordinación sino identidad divina entre las Personas de la Trinidad y que el Amor solidario era el ligamen interno del Dios Trinitario. La tradición cristiana siempre entendió que, como expresó la teología de san Juan, la esencia divina era el Amor. Pero esta idea trinitaria de Dios trataba solo de reflejar la doctrina de Jesús, sin contradicción racional, pero más allá de las posibilidades de la razón.

Este Dios increado, según la doctrina de Jesús, eterno en una forma de Vida Divina cuya esencia real desconocemos, por un eterno designio o decisión divina, solidaria trinitariamente, quiso comunicar su Vida Divina a seres creados por Dios mismo a los que se ofreciera la posibilidad de integrarse en el Amor trinitario. Este "ser creado" no sería Dios, sino creatura. Este "ser creado" ha venido a ser el hombre que somos nosotros y los hombres que escuchaban a Jesús, a los que anunció ser creaturas de Dios. Creaturas que tenían como destino ser Hijos de Dios, hermanos de Jesús (en el sentido que veremos), llamados a participar de la vida trinitaria en el Amor de Dios. Todo esto es en verdad sorprendente, casi inverosímil, pero

constituye, por maravilloso que parezca, lo que la iglesia escuchó de Jesús y entendió que debía transmitir en la proclamación del kerigma. Así sigue hasta nuestros días.

El diseño trinitario del hombre como ser creado

El anuncio de Jesús nos dice pues que Dios quiso crear al hombre para ofrecerle su integración personal en la Vida Divina. Se ofrece algo al que puede aceptar o no aceptar, y esto es precisamente lo que Jesús anuncia: que Dios iba a crear un hombre que fuera *persona* para integrarse así por medio de un *acto libre* en la Vida Personal de la Trinidad. Ser persona es poseerse a sí mismo y poder llevarse a sí mismo con libertad a un destino propio. La persona construye en libertad creativa su propia biografía existencial. Por ello, el anuncio de Jesús proclama que el hombre es creado como persona (a imagen y semejanza de la trinidad que es Persona). El hombre iba a estar abierto a la santidad (la integración personal libre en Dios) o al pecado (la negativa libre a integrarse en la oferta de Dios). Dios quería creaturas con una rica condición personal que dignificara su integración en la Vida divina. Para tenerla, debían ser personas libres y, por ello, anuncia Jesús que el hombre creado a imagen del Dios personal está abierto a la santidad o al pecado.

Dios debía, pues, crear el escenario para que el hombre construyera en libertad su rica condición personal. Jesús anuncia que Dios es el creador del universo como escenario para la vida humana, en la santidad y en el pecado. Nos dice además algo muy importante: que el pecado humano es la causa de que sea un escenario donde el hombre deberá vivir con el sudor de su frente y acabar muriendo, tras un camino de sufrimiento. Ya la historia del Jardín de Edén, en el Paraíso Terrenal, en el AT, transmitía el mensaje de que, si Dios hubiera creado un escenario mundano sin sufrimiento y sin muerte, pero en el que el hombre fuera libre (abierto a comer del árbol de la ciencia del Bien y del Mal para hacerse como Dios e independizarse frente a Él), entonces la vida de los hombres que pecaran quedaría desvinculada de Dios y encerrada en el pecado. ¿Por qué transigió Dios en crear el drama de la

historia? Porque el hombre sufriente, indigente, aun pudiendo libremente cerrarse a Dios en el pecado, entendería que sólo en Dios podría hallarse la liberación y se interesaría por Él como única posibilidad de acceder a la Vida. Por esta razón, por la existencia de personas libres que iban a pecar, se decidió Dios a crear un escenario mundano de sufrimiento y de muerte. Es el universo que conocemos y que conocían los hombres que escuchaban a Jesús. Un universo que hace posible que el hombre sea libre para la santidad y para el pecado. Un universo sufriente que llevará al hombre, libre ante Dios, a aceptar un Dios que podría ser la posibilidad única y definitiva de alcanzar la plenitud de la Vida.

El universo real, un universo diseñado para la libertad, la santidad y el pecado. Hoy sabemos que el universo no impone teocéntricamente la patencia de Dios (como se pensaba en el mundo antiguo). Es un universo enigmático que hace posible abrirse a Dios, entendiendo que Dios es su fundamento, pero que hace también posible cerrarse a Dios, interpretándolo como un sistema puramente mundano, sin Dios. En el universo que conocemos Dios se ha ocultado, ha establecido el silencio de la Divinidad que resuena universalmente. El enigma del universo ha dejado abierta la incertidumbre que, por la libertad humana, puede resolverse en santidad (entrega a Dios) o en pecado (cerrazón a Dios).

Pero, además, también se constata en el universo que la vida humana es sufriente y acaba en la muerte: es el drama de la historia. Por ello, todo hombre, aun cerrado a Dios (pecado) sabe que su única y verdadera plenitud sólo podría cumplirse si Dios existiera y quisiera liberar la existencia personal y colectiva de los hombres. El hombre puede pecar, pero su indigencia (su pobreza existencial) le impulsa a interesarse por Dios y a abrirse a Él. El hombre puede negar a Dios en el pecado, pero la estructura del universo le impone la precariedad de su ser, el sufrimiento. Por ello sólo la posibilidad de que Dios existiera y lo quisiera salvar lo abriría a un final cumplimiento de sus aspiraciones a la felicidad. Por ello, el universo, creado por Dios como autónomo, hace posible de hecho la libertad y, al mismo tiempo, constituye el diseño de un escenario natural de existencia sufriente. El enigma del universo y su

incertidumbre responden mejor al plan divino que conocemos en el kerigma cristiano que el universo teocéntrico que imponía universalmente la patencia incuestionable de la Divinidad, tal como se entendió en el paradigma greco-romano antiguo.

La humanidad pecadora y la impotencia de la creación ante Dios

El kerigma cristiano nos dice que la humanidad fue vista por Dios como una humanidad pecadora: una humanidad que pecaba y que, en consecuencia, debía ser creada en una condición indigente y sufriente, mortal, arrastrada por el mismo pecado. Bastaba el pecado de un solo hombre para que toda la estirpe humana fuera como tal pecadora. Lo que el kerigma cristiano ha entendido siempre como "pecado original" es la condición pecadora de todo hombre, por el mero hecho de formar parte de la estirpe humana como humanidad pecadora. El kerigma cristiano ha dicho siempre que el "pecado original" no es un pecado individual, sino un pecado de la especie que afecta a todo hombre y que hace inviable la creación. Esta humanidad no tenía, por ello mismo, es decir, por ser pecadora y por ser "dramática", la capacidad de merecer ser creada. ¿Tenía *sentido-en-Dios* aceptar la creación de un universo de esta naturaleza?

¿Tenía sentido, por tanto, crear un universo de pecado y de sufrimiento? Todo parece indicar, pues, que Dios mismo consideró el sentido de crear un universo realmente libre y autónomo (por el silencio divino y la forma de creación), donde el pecado sería un hecho que se extendería masivamente, con radicalidad extrema. Pero debió también de plantearse la viabilidad de crear un universo que, por ello mismo, debía ser creado sufriente hasta la muerte, a través del proceso evolutivo ciego de un universo autónomo. ¿Tenía sentido crear un universo de pecado, una estirpe humana pecadora, cerrada a Dios en gran parte, que, además, debería recorrer un camino de sufrimiento del que el mismo hombre haría responsable a Dios? Para el hombre es muy difícil entender que Dios haya aceptado su silencio en la creación y por ello el ateísmo es posible. Para Dios mismo también debió de ser "difícil", en efecto, crear este

universo dramático, tal como es posible especular desde la fe cristiana proclamada en el kerigma cristiano.

La Redención hace posible la creación del universo

Por consiguiente, ¿tenía sentido-en-Dios crear el pecado y crear el sufrimiento? El kerigma cristiano fue consciente de que la doctrina de Jesús presentaba una humanidad pecadora, hundida en las consecuencias dramáticas del pecado, que no podía exigir por sí misma el ser creada y no tenía méritos que exhibir para ello. Jesús proclamó, y así lo asume el kerigma, que Dios creó el universo, y al hombre como protagonista de la historia del universo, como un acto libre y gratuito de la Divinidad Trinitaria. El eterno designio creador fue libre y gratuito. La creación fue una Gracia que perdonaba y asumía la existencia de una humanidad pecadora, sometida con dramatismo a las consecuencias sufrientes del pecado. El aceptar la creación de este universo, con el dramatismo de su libertad y de su sufrimiento, supuso un acto de la voluntad divina en su eterno designio trinitario de creación.

Este acto de voluntad divina, asumido en la solidaridad trinitaria de las tres personas divinas, es lo que el kerigma cristiano nombra como la *Redención*. Por este acto de voluntad divina libre nuestro universo fue *redimido*, salvado del No-Ser, del no haber llegado nunca a existir, porque Dios asumió y perdonó el mal uso de la libertad, el pecado, y asumió el drama universal del sufrimiento que debía surgir a lo largo de la historia. La Redención fue un eterno designio de la Trinidad solidaria, pero la tradición cristiana ha visto que en este designio tuvo especial protagonismo la Sabiduría divina, que constituye la persona trinitaria del Verbo. La decisión creadora y la Redención fue obra de la Sabiduría divina, personificada en el Verbo de Dios, aun dentro de la solidaridad trinitaria en el eterno designio divino creador. El kerigma cristiano establece el hecho de que el mundo fue creado por la Redención, pero explica también por qué Dios redimió.

Parece obvio pensar, por consiguiente, que, si Dios asumió libre y gratuitamente la Redención, fue por algo. ¿Qué razones pudieron

mover a Dios a redimir el género humano? ¿Por qué decidió emprender la creación de este mundo lleno de pecado y de sufrimiento? ¿Por qué aceptó y creó un mundo tan conflictivo y tan desconcertante como el nuestro? Puede ayudarnos a conjeturar una respuesta recordar lo que, de acuerdo con el kerigma cristiano, era el fin primordial de la creación: crear seres personales a los que se ofertara en libertad su integración en la Vida divina, que la aceptaran y que orientaran creativamente su vida hacia Dios en altos niveles de santidad. El fin de la creación fue, pues, la santidad de los seres creados. La creación debió de buscar sin duda la *excelencia en la santidad*. El diseño de la Sabiduría divina iba pues dirigido a la cualidad o excelencia de la melodía existencial de santidad que debiera hacerse posible en los seres creados en el escenario del mundo. Esto es lo que entiende el cristianismo: cree que Dios aceptó este diseño de creación (a pesar del dramatismo de su silencio en el universo y su silencio ante el drama sufriente de la historia) porque previó la excelencia en santidad que iba a producir. Una excelencia encabezada por Cristo, parte ya de la estirpe humana, así como por María acompañada por todos los santos de la historia. Esta es la imagen cristiana del plan creador de Dios.

En consecuencia, si Dios acabó redimiendo al hombre y creando un universo como el nuestro, aceptando el dramatismo del pecado y del sufrimiento, debió de ser porque en este proyecto de creación vislumbró la posibilidad de que se generaran altos niveles de excelencia en la santidad. Para ello, la Sabiduría divina diseñó un plan sorprendente constituido por el *Misterio de Cristo*. Cristo iba a ser parte de la estirpe humana, realización suprema de la santidad y modelo de toda santidad humana. Dios se inclinó a la Redención porque sabía que su plan de salvación incluía el Misterio de Cristo: por ello, creó "en" y "por" Cristo. Cristo es, para el kerigma cristiano, la Cabeza de toda la creación, el hombre perfecto; es, por decirlo así, para la fe cristiana, el supremo valor que explica y da sentido pleno a la creación del universo y a la Redención. Sin entender qué es el *Misterio de Cristo*, es imposible entender el cristianismo, el valor que tuvo a los ojos de Dios la creación del universo y por qué

Dios asumió la voluntad de Redención de un universo tan dramático como el nuestro, que por sí mismo no merecía ser creado[10].

El Misterio de Cristo

> *El kerigma cristiano que proclama el Dios de Jesús contiene la revelación sorprendente e inesperada de que Dios se ha involucrado hasta tal punto con la estirpe humana que, en la persona trinitaria del Verbo, ha hecho acto de presencia en la historia, en la persona divina de Jesús de Nazaret, el Cristo, el Enviado. En el Misterio de Cristo ha querido Dios identificarse con el hombre*
>
> *manifestando y realizando en un momento del tiempo del mundo el eterno designio de Dios para la creación de un universo para la libertad en que se desplegará el drama de la historia.*

Hablar de Dios, aunque sea de la Trinidad, hablar de la creación del universo, del eterno designio de ofrecer al hombre la participación en la vida divina, hablar de la creación de un escenario en que son posibles la santidad y el pecado, y de la impotencia de un mundo pecador para merecer ser creado, todo eso, lo dicho hasta ahora, es más o menos inteligible y parece tener una clara relación con el mundo real, entendido desde la modernidad, se acepte o no desde la creencia o la increencia[11].

Sin embargo cuando se comienza a exponer la forma en que Jesús se entendió a sí mismo y quedó recogida en el kerigma cristiano, en cuya formulación la iglesia de los primeros siglos (según lo dicho antes) jugó un papel relevante, es decir, cuando el kerigma cristiano comienza la exposición del Misterio de Cristo, todo parece de momento hacerse más difícil, presentándose como si fuera una historia maravillosa, como un cuento primordial, casi inverosímil, como una de las muchas mitologías que constatamos en el historicismo de las religiones naturales. Esta sensación de ser un "cuento chino", sensación de no entender "en absoluto", es mayor en los increyentes, ya que los creyentes están habituados a oír hablar una y otra vez del Misterio de Cristo.

Pero esta sensación de pura mitología o invención humana es sólo una primera impresión porque, al reflexionar sobre el Misterio de Cristo, aunque se trate de un "misterio" –aun sin ser contradictorio, no puede explicarse racionalmente– y pueda ser creído o no,

aparece de inmediato la extraordinaria congruencia entre el eterno designio divino de la creación y el Misterio de Cristo. Es lo que debemos explicar aquí en unos perfiles básicos. El Misterio de Cristo, lejos de ser inverosímil y críptico, una vez explicado correctamente, tiene una profunda armonía con el eterno designio divino de la creación del universo, con la Redención, y con nuestra experiencia del universo realmente creado por Dios como escenario de la vida humana. Podemos aceptarlo o no. Pero constatamos objetivamente cuál es el contenido de las creencias cristianas y su sorprendente armonía con la realidad.

El Misterio de Cristo en el eterno designio divino

Hablamos en el cristianismo del Misterio de Cristo para referirnos al Misterio de la persona de Jesús de Nazaret, el Enviado por Dios, el Mesías o el Cristo que salvará al pueblo de Israel, y a la humanidad, haciendo posible el cumplimiento de la Promesa de Bendición hecha al Patriarca Abraham. Misterio es todo aquello que reconocemos como real y existente, pero no tenemos capacidad de entender cómo y de qué forma puede ser real. Es un misterio la existencia del universo. Es un misterio la existencia de Dios y, no digamos, su naturaleza trinitaria. Pero también decimos que es un misterio la persona de Jesús, el Cristo. La condición "misteriosa" de Jesús deriva del hecho de que, siendo hombre, se presentó a sí mismo como de condición divina, como el Hijo de Dios. ¿Acaso no es extraño en grado sumo, misterioso, que un hombre sea Dios? ¿No es extraño que un Dios absoluto y transcendente se haya involucrado con la estirpe humana hasta el punto de presentarse en la persona de Jesús? ¿Cómo puede ser esto posible? La primitiva comunidad cristiana debió de estar desorientada sobre la forma en que Jesús se presentaba a sí mismo.

Jesús, el Cristo, como Misterio

Pero el kerigma cristiano asumió, definitivamente tras los concilios, esta doctrina de Jesús sobre sí mismo, entendiendo que Jesús era el Verbo de Dios, la segunda Persona de la Trinidad, una sola persona

divina, pero con dos naturalezas, divina y humana, es decir, verdadero Dios y verdadero hombre. Pero, ¿cómo podía entenderse que fuera así? La iglesia lo consideró un misterio, el Misterio de Cristo, pero lo aceptó porque se remitía a la doctrina misma de Jesús. Cabe pensar que la iglesia primitiva creyó cosas tan difíciles de concebir y entender, y más para una sociedad tan sencilla como aquella, como son la persona de Cristo o la idea de la Trinidad, porque realmente pensaba que esa era la doctrina de Jesús. Se creía en Jesús y debía admitirse su doctrina, por extraña y sorprendente que pudiera parecer. Eran cosas que apenas se hubieran podido imaginar.

Que el Dios del eterno designio se haya hecho hombre en Jesús es, ciertamente, difícil de concebir y entender. Pero no es más difícil que entender por qué existe el universo o por qué existe un Dios de una extraña ontología trinitaria. Sin embargo, si Dios existe, es creador y conservador del universo, con toda su complejidad, no es extraño pensar que Dios haya acertado en hacerse presente como Dios en la persona de Cristo. Que Dios "se haya hecho hombre", como reza el kerigma cristiano, será un "misterio", pero no es algo en absoluto inverosímil si se lo atribuimos a un Dios todopoderoso que ha sido capaz de producir algo más sorprendente, a saber, la creación y conservación del universo. Esto es lo que aceptan y creen los cristianos. Estos son los "misterios de Dios" que han sido proclamados por Jesús de Nazaret. Son "misterios sorprendentes", pero no menos sorprendentes que el hecho de que existan, o más bien no existan, algo tan extraño como serían Dios y el mismo universo. Sin embargo, el Misterio de Cristo, a pesar de su extrañeza, se nos presenta iluminado en su profundo sentido, cuando consideramos su abismal armonía con el eterno designio divino, el escenario de la creación y la naturaleza del hombre, tal como podemos entenderla en la modernidad. Esta armonía puede ser ponderada objetiva y racionalmente por cualquier observador, creyente o no-creyente.

Sentido de la presencia de Dios en la historia humana

¿Por qué Dios quiso "hacerse hombre" por la encarnación? ¿Qué papel cumplía la encarnación en el eterno designio divino? La verdad es que, al igual que la humanidad no podía por sí misma exigir el ser creada, sino que la *Redención* fue un acto libre y gratuito de Dios, así igualmente, para el kerigma cristiano, la *Encarnación* no podía ser prevista, deducida, ni respondía a ningún tipo de exigencia a la que Dios debiera someterse. La Encarnación, y los Misterios de Cristo que con ella comienzan, responden a un plan concebido por Dios de forma absolutamente libre y son una Gracia a la humanidad. La Encarnación (o, lo que es lo mismo, la condición divina de Jesús) sólo es conocida por la iglesia porque Jesús así lo proclama. Ahora bien, ¿cuál es entonces el plan de Dios en el Misterio de Cristo? Podemos decir, de acuerdo con el kerigma cristiano, que este plan cubría tres objetivos.

Primero unir más estrechamente la humanidad a Dios, ya que el Verbo se hace hombre y el hombre Jesús, su única persona divina, entra en el marco del Dios trinitario. Dios entra en la humanidad y el hombre entra también en la Trinidad. El hombre no sólo es hijo de Dios, sino hermano de Jesús. *Segundo* desvelar o manifestar a los hombres, revelar, el eterno designio divino, el plan de integración de la estirpe humana en la vida divina consistente en la creación y en el Misterio de Cristo. *Tercero* realizar solemnemente en un momento histórico del "tiempo del mundo" el "eterno designio divino" de la Redención en el Misterio de Cristo; en realidad, manifestación y realización del Misterio de Cristo van unidas, ya que en la *realización* temporal de la Redención es dónde se entiende la *manifestación* del alcance y la profundidad del eterno plan salvador de Dios.

Por tanto, ¿qué vio Dios en la creación para sentirse inclinado a crearla? La respuesta cristiana es: Dios vio una humanidad enriquecida por el Misterio de Cristo que Dios, también libre y gratuitamente, decidió al mismo tiempo emprender. La humanidad que se redimía era la que tenía a Cristo como Cabeza, una humanidad no sólo unida a la Trinidad por la filiación de creatura sino por la hermandad con Jesús. Cristo representaba la santidad suprema, el hombre perfecto, y el plan de creación-en-Cristo iba a posibilitar en los seres humanos los altos niveles de excelencia en la

santidad que Dios pretendía en la creación. Así, la Redención fue posible como creación "en" Cristo y "por" Cristo. En toda la creación resuena así para el pensamiento cristiano el "logos cristológico" que es el único que permite entenderla como creación divina. Es decir, sólo por el *logos cristológico* llega el hombre a entender por qué asumió Dios la creación de un universo como el nuestro, con su silencio ante el enigma del conocimiento y ante el drama de la historia. Dios creó una humanidad unida a Cristo, esto es, una humanidad que era ya la humanidad que contenía el Misterio de Cristo y estaba esencialmente enriquecida por él.

El Misterio de Cristo, respuesta divina a la angustia ante el silencio-de-Dios

El ateo increyente considera así el silencio divino ante el conocimiento humano (enigma del universo) y ante el drama de la historia (el sufrimiento), y deduce la imposibilidad de creer que un posible Dios benevolente haya creado un universo de esta naturaleza. Pero el proyecto divino de creación en el *logos cristológico* nos da las claves para entender por qué Dios, sin embargo, asumió este tipo de creación cuyo *sentido-en-Dios* cuesta tanto entender humanamente. El *logos cristológico* explica por qué el Misterio de Cristo asume el silencio ante un universo enigmático y el drama de la existencia humana en el mundo y por qué a través de ese drama se realiza la grandeza de la santidad humana que da sentido al plan benevolente de Dios en la creación.

Los tres objetivos del Misterio de Cristo, señalados antes, se despliegan en tres momentos: el Misterio de la Encarnación, el Misterio de la Muerte en Cruz y el Misterio de la Resurrección. Entre la encarnación y la muerte se sucedieron otros misterios, hechos y palabras de Jesús. Pero Encarnación, Muerte y Resurrección son la quintaesencia del mensaje que desvela, manifiesta y realiza el eterno designio divino de la creación. En el Misterio de Cristo vemos una kénosis o humillación de la Gloria de la Divinidad que desvela y realiza la kénosis cósmica de la Divinidad en la creación del universo. En el Misterio de Cristo resuenan los grandes temas del *universal*

religioso, el silencio divino ante el conocimiento y ante el drama de la historia. Resuena la unidad entre la creación y la revelación. El eterno designio redentor del Dios Trinitario por la Sabiduría divina (el Verbo) es el mismo designio redentor que se realiza en el Misterio de Cristo en un momento de la "historia en el tiempo del mundo". La eternidad entra en armonía sorprendente con el tiempo del universo creado. Así lo entiende el cristianismo y así lo explicamos seguidamente.

La Encarnación del Verbo

El Misterio de la Encarnación es el comienzo de lo que se ha venido en llamar la historia más maravillosa jamás contada. Dejando aparte el misterio de que la eterna ontología del Verbo trinitario haya podido "encarnarse" en un ser humano –y la forma en que podemos entender qué es lo que esto significa como proceso real–, el hecho es que la única persona divina de Jesús, con una naturaleza humana y una naturaleza divina, representa la asociación profunda entre el Dios trinitario y la estirpe humana. Siempre que nos dirigimos a Jesús, para el kerigma cristiano, nos dirigimos a Dios, a la única persona divina presente en Jesús. Pero la persona divina de Jesús no sólo tiene una naturaleza divina, sino que tiene una naturaleza humana y es plenamente hombre. Sabe escuchar y hablar desde la sensibilidad de la condición humana.

En Jesús Dios ha querido asumir la máxima cercanía con la estirpe humana. Dios es miembro de la humanidad en la persona de Jesús y esto significa que Dios se ha unido por Gracia a la humanidad no sólo por filiación de creatura sino por hermandad de la naturaleza (la persona divina de Jesús tiene una perfecta naturaleza humana). Dios entra en la humanidad y la estirpe humana entra en la realidad trinitaria de Dios. Sorprendente. Casi incluso desconcertante y maravilloso. Pero es lo que el cristianismo cree.

La Encarnación es la medida de hasta qué punto Dios mismo se ha involucrado en la creación de seres que pudieran participar con toda su riqueza personal en la Vida divina. Es decir, hasta qué punto se ha involucrado en la historia del mundo creado. Lo que afirma el

kerigma cristiano, siguiendo a Jesús, parece inverosímil. La Divinidad trinitaria no mira a los seres humanos de manera distante y fría, sino que Dios, o sea, el Amor que lo constituye y es el origen de la creación, se acerca de forma tan maravillosa a la humanidad que se hace parte de ella y la asocia a la Trinidad. Dios quería crear para impulsar la *excelencia de la santidad* libre de las creaturas. Así, puede decirse que el hombre Jesús es la santidad perfecta de la humanidad, e igualmente aparece la santidad de María, la Madre de Dios, que es símbolo de la iglesia, es decir, la asociación mística de todos aquellos que se han abierto a Dios, desde la melodía de sus vidas en medio del silencio divino en el universo y el dramatismo de la historia, del sufrimiento y de la perversidad humana. Estamos hablando aquí tanto de cristianos como de no cristianos.

La Encarnación es el Misterio fundamental del cristianismo, ya que sin atribuir a Jesús la condición divina, pierde su verdadera significación el Misterio de la Muerte y de la Resurrección de Cristo como manifestación y realización del eterno designio de la Redención. En la humillación de Dios en la Encarnación está prefigurado ya el plan eterno de la benevolencia de Dios en la kénosis de la Creación que se manifiesta y realiza, en el "tiempo del mundo", en la kénosis de la Divinidad en la Muerte y en la Resurrección de Cristo.

La Muerte de Cristo

La religiosidad de Israel, así como también otras religiones antiguas, sentían sobrecogimiento y temor ante la eventualidad de que Dios se manifestara abiertamente con todo el poder de su Divinidad. La manifestación de Dios en su grandeza y esplendor divino se nombraba como la *Gloria de la Divinidad* que debía resplandecer ante el hombre. Lo propio de la Divinidad, el atenimiento a su realidad verdadera, debería ser que Dios se manifestara en la Gloria que lo constituye y que tendría derecho a manifestar. Sin embargo, el posible Dios, en que los seres humanos creen o no creen, no es un Dios que se manifieste en su *Gloria*, ya que, si así fuera, no cabría sino acatar su realidad manifiesta e impuesta. El posible Dios

sería un Dios en un desconcertante silencio que, como veíamos, lleva a que creer o no creer sea siempre inevitablemente una toma de posición ante el *Dios oculto y liberador.*

Pues bien, la manifestación de Dios en Cristo no rompe el silencio presente en la naturaleza. Jesús no manifiesta la *Gloria de la Divinidad* que le corresponde sino que la oculta ya en la Encarnación. San Pablo acuñó, en la teología contenida en el impresionante *Himno de la Carta a los Filipenses*, el concepto de *kénosis* que expresa perfectamente la forma en que Dios se manifiesta por la Encarnación: es el Dios anonadado, que se vacía a sí mismo del poder de la Divinidad, que renuncia a presentarse en la *Gloria de su Divinidad*, manifestándose simplemente como el hombre Jesús. Pero la kénosis del Dios humillado, presente ya en la Encarnación, y que llena toda la vida de Jesús, alcanza su máxima expresión en la Muerte de Cristo. Ya no sólo se trata de asumir la humillación de hacerse de Dios hombre, sino de la máxima humillación de la muerte en cruz como un malhechor en medio del abandono total y con el sufrimiento de una tortura atroz. Pero, ¿qué sentido tiene pensar en la posibilidad de que un Dios, fundamento del Ser en toda su grandeza, se humille en la Encarnación y lleve esta humillación al extremo de su Muerte en la cruz? ¿Por qué el Dios Trinitario quiso hacerlo así?

Dios asumió la Redención porque contempló el plan, concebido en su eterna Sabiduría, de crear "en" y "por" el Misterio de Cristo. Un Misterio que llevaría la humanidad a un grado excelso de santidad y de unidad con Dios, que tiene por Cabeza al mismo Cristo, el hombre perfecto y el modelo de la santidad humana. Esta es la manera de entender de la fe cristiana expresada en la proclamación del kerigma.

El Misterio de Cristo, por tanto, manifiesta y realiza el eterno designio divino del plan creador de Dios. Entre el misterioso "tiempo eterno" de Dios y el "tiempo del universo creado" existe un paralelismo sorprendente. El eterno designio divino de la creación supone ya una kénosis trinitaria: al aceptar en la creación el ocultamiento cósmico por el silencio divino, Dios acepta ya la humillación de renunciar a la imposición de la *Gloria de la Divinidad*

en el universo. Así, el Misterio de Cristo manifiesta y realiza, de acuerdo con el kerigma cristiano, el eterno designio divino de la kénosis trinitaria en la creación. La Encarnación del Verbo trinitario de Dios en una forma kenótica (el Verbo "hecho carne") muestra ya cómo se está realizando el eterno designio divino que ha sido asumido ya inicialmente por la kénosis de la Divinidad en la creación. Pero, al mismo tiempo, por la Encarnación vemos también que Dios ha escogido ser un Dios unido a la humanidad a través de la persona divina de Jesús. Dios decide hacerse cercano al hombre en la historia, pero, en conformidad con el eterno designio trinitario de la kénosis en la creación, la encarnación es también una manifestación kenótica del Verbo.

Pero el mensaje que Cristo manifiesta en la cruz, que revela el plan divino en la creación, no sólo muestra el silencio de Dios en el universo enigmático al ocultar desde la Encarnación la *Gloria de la Divinidad*. Muestra también el silencio de Dios ante el sufrimiento humano. Cristo en el sufrimiento de la cruz se anonada y humilla hasta el punto de no eludir el sufrimiento atroz de la cruz. En ello, el Misterio de Cristo muestra que Dios no sólo asume el pecado sino que también asume el drama de la historia, el sufrimiento de la cruz obrado por el Mal de una naturaleza ciega y por la perversidad humana. La muerte en cruz no sólo muestra que el plan de Dios asume crear un mundo de sufrimiento, sino que, en la persona de Jesús, lo asume y en ello se solidariza con el sufrimiento de la humanidad. En la cruz Dios nos dice que conoce el drama de la historia, pero que lo integra en su plan de salvación y que el mismo Jesús se solidariza con los hombres sufriendo como ellos sufren. La explicación final no puede ser otra que la valoración que Dios hace de la santidad que producirá una humanidad creada en el Misterio de Cristo, es decir, en el *logos cristológico*.

La Resurrección de Cristo

El Misterio de Cristo no sólo es la Muerte sino también la Resurrección. Ambas manifiestan y realizan el eterno designio redentor del Dios Trinitario. El plan de Dios, por tanto, la kénosis de

la *Gloria de la Divinidad* en el momento de la muerte en cruz, se complementa por el momento de la resurrección en que Cristo vuelve a la vida, después de haber atravesado realmente la muerte en su naturaleza humana. Dios, pues, salva al hombre Jesús y, al hacerlo, manifiesta que su voluntad de salvación se extiende a toda la humanidad. Jesús es cabeza de la humanidad y, al resucitar, lo hace como primogénito que abre el camino que deberá seguir la especie humana. El Misterio de Cristo manifiesta y anticipa así, para el kerigma cristiano, el destino de la humanidad de acuerdo con el plan de Dios: pasar por el momento de la muerte que significa vivir en el desamparo, el silencio de la presencia de Dios en un mundo enigmático y de la inoperancia de Dios ante el drama de la historia; pero el plan de Dios incluye también la salvación liberadora más allá de la muerte que se anticipa en la liberación de Jesús por la resurrección. Así lo ha entendido siempre la fe cristiana, expresada en el kerigma: el hombre debe atravesar el mismo camino de Jesús (o, lo que es lo mismo, Jesús mismo asume y recorre el plan de Dios para el hombre), a saber, pasar por el momento del silencio divino en el enigma del universo (el desamparo de Jesús en la cruz) y en el drama de la historia (el sufrimiento de Cristo en la cruz), para entrar tras la muerte en el momento final en que Dios se manifestará liberador.

La Resurrección de Jesús es parte esencial del kerigma cristiano que describimos aquí en sus contenidos básicos. ¿Qué quiere decir que es parte del kerigma cristiano? Pues simplemente que la iglesia primitiva –o sea, los discípulos de Jesús– vivieron que Jesús había resucitado y que mostraba su presencia a los discípulos. Así lo consignaron en los escritos del NT, en que la resurrección de Jesús es considerada por los creyentes como el signo fundamental de que Dios está en Jesús. Sin embargo, esto no significa que la resurrección pueda ser demostrada o que la fe cristiana se funde en la demostración histórico-crítica de la muerte y resurrección de Jesús. La Muerte y Resurrección de Jesús, así como la doctrina de la Trinidad y la constitución de la naturaleza divina y humana de Cristo, son parte del kerigma cristiano en que se expresa la fe de la iglesia bajo la asistencia y la inspiración de la Providencia. La iglesia cree en

que Cristo realmente murió y resucitó, pero la fuerza de estos hechos, tal como ya se explicó, depende de ser parte del kerigma cristiano.

El Misterio de Cristo en armonía con el "universal religioso"

Todo hombre en el mundo debe decidir su existencia ante el enigma metafísico de creer o no-creer en un Dios oculto y liberador. Este es el sentido del "universal religioso" presente en todas las religiones. El cristianismo confirma que el eterno designio divino es el ocultamiento/liberación, realizado y manifestado en Cristo. Así, el movimiento religioso universal aparece con una inmensa armonía.

La hermenéutica (interpretación) filosófica y teológica, como antes decíamos, no tiene para el cristianismo la misma importancia que el kerigma, ya que este contiene, para la misma fe cristiana, la doctrina de Jesús de que la iglesia se siente depositaria, que acepta y que transmite a la historia. Pero el papel explicativo de la hermenéutica, aunque sea una obra humana insegura y perfeccionable, ha sido siempre muy importante en la historia de la teología. La razón de esta importancia también la explicábamos antes: si el Dios que se revela en Jesús es el mismo Dios creador, entonces la obra de la creación (el libro de la naturaleza) debe permitir entender la obra de la revelación en Jesús (el libro de la revelación), y viceversa. Por tanto, la hermenéutica es una reflexión hecha por la razón para mostrar la armonía entre la *Voz del Dios de la Creación* con la *Voz del Dios de la Revelación*. Es decir, que el Dios Creador y el Dios de Jesús son el mismo Dios que actúa de acuerdo con un mismo plan de salvación, que se vislumbra en la naturaleza y se desvela para el creyente en la doctrina de Jesús. La hermenéutica antigua construyó un sistema interpretativo fundado en la imagen del mundo antiguo: fue el paradigma greco-romano que llevó a un entendimiento teocéntrico y teocrático del sentido de la vida religiosa individual y social.

El tránsito desde la hermenéutica antigua a la hermenéutica moderna

Entendemos, sin embargo, que la imagen moderna de la realidad supone un avance sustancial en relación al mundo antiguo. Permite entender con una mayor precisión cómo es realmente el universo que ha sido creado por Dios. Por tanto, la hermenéutica del cristianismo que hoy debe hacerse –de acuerdo con los mismos principios de la teología cristiana–, y que aquí estamos presentando, tiene el enfoque preciso de mostrar la armonía entre el mundo de la modernidad (el mundo que Dios ha creado, hasta dónde podemos hoy entender en la modernidad) y el kerigma cristiano (que proclama la doctrina de Jesús de Nazaret).

En la hermenéutica antigua (el paradigma greco-romano) se ofrecía una imagen teocéntrica (el universo impone al hombre el conocimiento de Dios, la vida no tiene sentido sin referencia a Dios, no es posible un humanismo sin Dios) que, al mismo tiempo, conducía a una imagen teocrática (Dios es el origen y fundamento del orden moral, social y político, la sociedad no es posible sin un fundamento religioso en Dios, es decir, teocrático). La hermenéutica antigua entendió y explicó la fe cristiana desde una persuasión filosófica, racional, de la patencia absoluta de Dios en la naturaleza, patencia teocéntrica y teocrática. Este estilo de hermenéutica explica los comportamientos de la iglesia en siglos pasados, su imperturbable seguridad (*verum et certum*) y ejercicio del dominio social.

Pero la cultura moderna, más allá del teocentrismo/teocratismo antiguo, nos hace ver que el universo, tal como de hecho es, sitúa al hombre en una desconcertante incertidumbre metafísica. El hombre queda abierto a esta incertidumbre por la intuición inmediata del universo o como resultado de una reflexión científico-filosófica culta. El universo real no hace posible una patencia incuestionable y absoluta de su Verdad Última. Sería posible, pues, una conjetura atea puramente mundana, sin Dios, pero también una conjetura teísta que ve a una Divinidad transcendente como fundamento del universo. Frente a los dogmatismos antiguos, teístas y ateos, la modernidad ha impuesto este universo en incertidumbre. ¿Existe realmente Dios? Responder esta pregunta depende de la actitud que se tome ante el desconcertante *silencio-de-Dios* que se manifiesta

en el enigma del universo ante el conocimiento y en el drama de la historia por el sufrimiento humano. Por ello, si el universo es tal como describe la modernidad, el teísmo o el ateísmo son posibles, si se cree o no se cree en la existencia de un *Dios oculto y liberador.* De esto hemos hablado ya extensamente en lo anterior, y seguiremos hablando.

La armonía entre el Misterio de Cristo
y la experiencia del hombre moderno

Pues bien, que el mundo sea tal como hace entender la cultura de la modernidad es extraordinariamente armónico con el plan creador de Dios que se revela en la doctrina de Jesús de Nazaret. No podría decirse lo mismo acerca de su armonía con el paradigma greco-romano, al menos si vemos las cosas tal como la cultura moderna nos impulsa hoy a entender. Este universo enigmático (no teocéntrico) parece hecho a medida, en efecto, para la creación de un escenario de libertad del ser creado, en que fueran posibles la santidad (la entrega existencial a Dios) y el pecado (la cerrazón de la existencia a Dios). La deliberación divina que llevó a la voluntad de Redención se contempló en la Mente Trinitaria de Dios y en ella jugó un papel relevante la posibilidad de crear un universo como escenario del silencio divino (ante el conocimiento y ante el drama de la historia). Dios redimió este universo y quiso crearlo tal como de hecho es, como escenario en que Dios retira su presencia e impone su silencio cósmico. Por ello, el hombre, que debe vivir su vida a la altura de la cultura de la modernidad, sabe que sería verosímil la existencia de Dios, pero aceptarlo depende de la ponderación de la extrañeza ante su silencio, hasta el punto de que ser religioso o no serlo depende de la actitud ante la creencia o increencia en el Dios oculto/liberador. En otras palabras, la forma de religiosidad que se describe en el *universal religioso* es la única posible desde el mundo real, tal como ha sido creado, y es la única posible de acuerdo con el plan de Creación y Redención que anuncia la doctrina de Jesús.

El Misterio de Cristo, como hemos visto, sería la manifestación y realización en un momento del tiempo del plan salvador de Dios que da sentido a la creación del universo. La muerte de la Divinidad en la cruz, en el sentido explicado, la kénosis o humillación final y absoluta de Jesús, hasta la muerte sufriente en la cruz, es la manifestación y realización, en un momento del tiempo del mundo, de la kénosis de Dios en la creación por su silencio en el escenario del universo (silencio ante el conocimiento y ante el drama de la historia). El hombre, al acceder a Dios, lo hará identificándose con Cristo, reproduciendo la imagen de Jesús que se entrega a Dios a pesar del desamparo absoluto de la cruz y de la experiencia final del sufrimiento extremo. Pero el hombre, al aceptar a Dios, lo hará aceptando también que más allá del momento de su ocultamiento, de la impotencia y humillación de Dios en la historia (la cruz) llegará también el momento en que Dios se manifestará Glorioso y Liberador (la resurrección). Lo que el Misterio de Cristo revela es el plan de Dios para crear en el universo un escenario en que el hombre pueda acceder a Dios creyendo que en su ocultamiento y en su futura liberación, a pesar de su lejanía y de su silencio en el mundo, se hace real el plan de su Amor para con la estirpe humana.

La universalidad del cristianismo y el "universal religioso"

Así como el cristianismo es algo históricamente localizado y la mayor parte de los hombres de antes y después de Cristo no han sido cristianos, sin embargo, debe pensarse que el *universal religioso* abarca la historia en su totalidad: todos los que han sido religiosos están viviendo en su interior subjetivo la lógica natural del *universal religioso*. Todos los cristianos son también seres humanos que viven en su interior la posible lógica de este *universal religioso*. El cristianismo es una religión que siempre ha tenido especial deseo de proclamar su universalidad. Universalidad debería significar que la vía de acceso a Dios que describe el cristianismo es la que siguen todos los hombres inevitablemente: por ello la esencia de la religión natural, la de todos los hombres, es decir, el *universal religioso*,

debería ser en alguna manera "cristiano". Cristo estaría presente en toda religiosidad humana.

Ahora bien, conociendo en qué consiste el *universal religioso* y en qué consiste el cristianismo, estamos en condiciones de explicar con toda objetividad la relación existente entre el *universal religioso* y el cristianismo. Un análisis objetivo del plan salvador del Dios de Jesús muestra que no es otro que el *universal religioso*. Es decir, que el plan de salvación conocido por la *Voz del Dios de la Creación* (el *universal religioso*) es el mismo plan de salvación que, con mayor profundidad, descubre la *Voz del Dios de la Revelación* en Jesús (el Misterio de Cristo).

En efecto. El Misterio de Cristo contiene la quintaesencia del mensaje de Jesús. Y este mensaje nos dice que es real un Dios que no ha querido imponer su presencia en el universo, ocultándose por su silencio en la cruz ante el enigma del universo y el drama de la historia. Todo hombre que vive el *universal religioso* acepta creer en un Dios oculto, asumiendo su silencio ante el universo y su silencio inoperante ante el sufrimiento y la perversidad humana. Por ello, todo hombre religioso, al aceptar al Dios oculto y transigir con su silencio, está aceptando de una forma implícita la cruz de Cristo. La cruz nos insta a no desfallecer ante un Dios cuyo plan de salvación en nuestro favor pasa por el ocultamiento en la kénosis de la *Gloria de la Divinidad* en la creación del universo y en la kénosis de su impotencia ante el sufrimiento y la perversidad humana. Pero el hombre religioso natural que acepta el ocultamiento divino (la cruz) es también el que confía en una futura liberación personal y de la historia (la resurrección). La naturaleza (que está creada en el *logos cristológico* de muerte/resurrección, ocultamiento/liberación) mueve así al hombre, de forma implícita y prefigurada, a aceptar al Dios oculto/liberador por encima de su lejanía y de su silencio, dándose en ello una aceptación implícita del Misterio de Cristo que, de acuerdo con la fe cristiana, desvela que el plan del Dios creador pasa por el momento de la cruz (el ocultamiento) para terminar en la Gloria de la Resurrección (la liberación).

El cristianismo confirma el *universal religioso*: nos dice que, en efecto, el Dios real se ha ocultado en la creación, pero ha hecho

posible una relación personal y libre con aquellos hombres que, en cualquier momento de la historia, pasada, presente y futura, han vivido, y muerto, en la creencia de la benevolencia de un Dios oculto y liberador. El Misterio de Cristo es la confirmación del *universal religioso* en una dimensión de mayor profundidad que no podría ser anticipada por la razón natural: la esencia de Dios Uno y Trinitario, la voluntad de integrar a la estirpe humana en la vida divina, el eterno designio divino, el por qué de la kénosis divina, la encarnación del Verbo en Jesús, el Misterio de Cristo, el logos cristológico de la creación, etc. Pero entre todos estos contenidos desbordantes –sorprendentes y maravillosos– del cristianismo y el sentido natural del *universal religioso* existe de hecho una extraordinaria armonía y congruencia. La *Voz del Dios de la Revelación* desvela así el extraordinario alcance y profundidad del plan de salvación manifiesto ya por la *Voz del Dios de la Creación* en el *universal religioso*, entendido en la cultura moderna de la incertidumbre.

Incertidumbre y perplejidad ante la decisión metafísica sobre el sentido de nuestra vida

Estamos ya en condiciones de reducir la perplejidad metafísica. Sabemos que, por la ciencia y por la filosofía, no podemos conocer con seguridad la verdad metafísica última del universo. Sabemos que la incertidumbre nos instala ante el silencio-de-Dios. Sabemos que la discusión crucial en torno a Dios gira sobre el sentido o sin-sentido del silencio divino en el universo. ¿Dónde queda el camino recorrido? La razón no impone una metafísica. El ateísmo es posible. Teísmo, religiosidad y religiones son posibles. El cristianismo es posible también ante la razón humana.

Volviendo al comienzo de esta *Introducción*, recordemos que este ensayo quería ser una propuesta de análisis que ofreciera materiales y enfoques que ayudaran en la tarea de decidir el sentido metafísico de la vida. Aunque escrito desde un fondo cristiano, que en ningún momento se ha tratado de ocultar, tiene una pretensión de objetividad que podrá ayudar a muchos. Al menos esta es la expectativa. Nuestro ensayo puede ser por ello una *Guía para perplejos*, es decir, para salir controladamente y hasta un cierto punto de la perplejidad. Si somos capaces de informarnos con precisión, conociendo más y más opiniones, estaremos cada vez en

mejores condiciones para salir de la perplejidad. Entonces podremos tomar con conocimiento de causa la posición metafísica a que se inclinen nuestra voluntad libre y nuestras emociones personales. Es decir, decidiremos pero conociendo correctamente todos los datos del problema, o sea, conociendo el *mapa del territorio* que debemos transitar hasta configurar nuestras decisiones metafísicas: o sea, advirtiendo correctamente los contenidos del territorio, sin ignorar, inventar o describir falsamente los accidentes de su orografía, pues ello podría llevarnos a errar gravemente en la elección del camino. Decidiremos, pero sabiendo por qué decidimos una cosa u otra, conociendo todos los términos del problema. Decidir será nuestra exclusiva responsabilidad libre.

Factores que permiten controlar la perplejidad ante la incertidumbre del más allá

Como decíamos antes, perplejidad significaba desorientación, desconcierto, borrosidad, tener la sensación de que no podemos hacer nada para iluminar una decisión perentoria que debemos tomar. Es indecisión y angustia ante el camino que debemos recorrer. La perplejidad nos dejaba en una sensación de *impotencia racional metafísica*: en la angustiosa conciencia de que no estamos en condiciones de usar la razón y de que nuestra existencia queda en las manos de nuestras puras emociones. Esta experiencia de desconcierto es la que ha llevado a muchas personas de nuestras sociedades modernas a refugiarse en una actitud de indiferencia metafísica, tanto ante el teísmo religioso como ante el ateísmo arreligioso. Amparándose unos en otros se ha extendido la persuasión de que no se es responsable moralmente de la caótica situación cósmica y social que aboca a la indiferencia. Por ello, al ver que no se puede salir del desconcierto, aparece la conciencia colectiva de que no se es responsable moral de tener que prescindir pragmáticamente de la atención a lo metafísico.

Sin embargo, en lo dicho hasta ahora hemos introducido muchos elementos para salir controladamente de la perplejidad. ¿Qué quiere esto decir? Pues que tenemos ya muchos conocimientos relevantes

para delimitar el problema de la verdad metafísica última del universo que, en definitiva, es la cuestión decisiva de si existe Dios o no existe, si el universo se fundamenta en un ser divino o, más bien, es un sistema autosuficiente, sin Dios. Sabemos ya por dónde van las cosas, de qué factores depende una decisión u otra, cómo se debe plantear el problema y cómo no debe hacerse. Sabemos, a grandes rasgos, qué significa tomar una decisión u otra, y cuáles son los argumentos que las avalan[12].

¿Dónde estamos? ¿Cómo decidir el sentido de la vida ante el más allá?

Lo que, en definitiva, hemos dicho es que el universo es un enigma que abre a una incertidumbre metafísica de fondo. ¿Hemos dicho que ateísmo, agnosticismo, indiferencia religiosa popular, no sean posibles? En absoluto. El enigma del universo puede resolverse de una forma puramente mundana, sin Dios, atea, que es sin duda posible para el hombre natural, situado en el mundo en el ejercicio de todas las facultades racio-emocionales de su naturaleza. Por ello, vivir sin Dios en el mundo es posible, es una forma bien construida y honesta moralmente de entender la vida que es asumida por un ejercicio personal y responsable de la razón emocional. Esto no lo ponemos en duda. Ahora bien, ¿hemos dicho que la religiosidad subjetiva, el teísmo o las religiones no sean posibles? En absoluto. La apertura a considerar a Dios como existente y el vivir con Dios, religiosamente, en el mundo es también posible para la naturaleza racio-emocional del hombre.

Pero, entonces, ¿tiene sentido decir que, al mismo tiempo, para unos y para otros, ateísmo y teísmo sean posibles? Así es, en efecto, porque un universo enigmático da pie a diversas conjeturas metafísicas. Es evidente que no todas serán verdad. Pero el hombre no lo sabe porque vive desde dentro la borrosidad metafísica del universo. La incertidumbre metafísica es consecuencia de que el universo es un enigma que hace posibles dos hipótesis metafísicas últimas. Una es el ateísmo que conecta con el agnosticismo y con la indiferencia religiosa popular. Pero, al mismo tiempo, el teísmo y la

religiosidad son también posibles. Por lo tanto, el ateísmo y el teísmo son intelectual, emocional y moralmente posibles.

Pero hemos anticipado algo importante: que ateísmo y teísmo no deben ser una opción racionalmente ciega, surgida de impulsos emocionales abrumados por una desconcertante perplejidad. El teísmo debe entender la profundidad y sentido del estado de cosas que mueven a desconfiar de la posibilidad de Dios y a la opción atea que tiene cuerpo de ciudadanía en la sociedad moderna. El teísmo debe aprender a respetar, y por ello a tolerar, que el ateísmo es una manera racional viable naturalmente de entender la verdad del universo y el sentido de la vida. Pero el ateísmo, igualmente, debe también entender y valorar las razones que avalan y hacen posible la opción religiosa por el sentido de la vida. Y debe hacerlo de una forma competente. No basta tener una idea simple, arqueológica y caricaturesca, de las religiones. Como si la religión actual fuera la de hace ocho o veinte siglos. Hay que entender el universo descrito por la modernidad y cómo en él se hace posible la religiosidad natural por el *universal religioso* que anida en las grandes religiones históricas y que se formula con impresionante profundidad en el cristianismo. Es lo que hemos perfilado aquí introductoriamente y veremos con más amplitud a lo largo de este ensayo. Sin entender objetivamente la unidad profunda de sentido en el movimiento religioso universal no es posible decidir con competencia sobre la gran cuestión metafísica que a todos nos abruma: vivir con Dios o sin Dios en el mundo.

El ateísmo es posible

La incertidumbre metafísica es consecuencia de que el universo es un enigma que hace posibles dos hipótesis metafísicas últimas. El ateísmo es intelectual, emocional y moralmente posible. Este ensayo, considera, por tanto, que el ateísmo es naturalmente honesto. No nos cabe ninguna duda de ello.

El ateísmo se funda en un discurso racional, desarrollado por la ciencia y por la filosofía, que es también intuido por el hombre popular, sobre todo en la cultura moderna. Este discurso ateo que

permite concebir una explicación última del universo sin Dios ha sido esbozado antes y será objeto de posterior análisis, tanto en el ateísmo dogmático como en el crítico. En apoyo de esta conjetura atea se aduce también la dificultad de admitir la existencia de un Dios benevolente y bueno por el Mal, el sufrimiento y la perversidad humana. Además la religión es considerada por el ateísmo como una forma más aguda de perversidad humana, todavía más incomprensible en Dios.

La fuerza del ateísmo es en gran parte emocional, no es un frio resultado de la razón. Es la emoción del anticlericalismo, que no puede sufrir ni beaterías, ni iglesias, ni religiones, ni clérigos, ni obispos, ni sus pretensiones de poseer la "verdad" de forma intransigente. El ateísmo vive de la emoción emancipadora de haberse liberado de un cansancio ancestral de siglos y siglos de historia dominada opresivamente por las religiones. Pero, además, el ateísmo es también la emoción de proponer el humanismo alternativo de la rectitud de la conciencia moral que funda la absoluta autonomía humana en el mundo y acepta la muerte con valentía. El ateísmo permite la autonomía de sentirse dueños y señores absolutos de la realidad, sin un Dios que vigile desde arriba. El hombre puede hacerse a su propia indigencia, aceptar la muerte con equilibrio psíquico, y disponerse a disfrutar de cuanto el universo le ofrece: la felicidad, aunque sea limitada, la ética y estética de la vida, el cumplimiento de las propias apetencias, el *carpe diem* de cuanta felicidad ofrece inmediatamente el mundo, etc.

El ateísmo es, pues, posible. Pero su futuro es inexorablemente la muerte y la aniquilación total y absoluta. El ateísmo competente, sin embargo (no el que es sólo emocional sin profundidad intelectual), sabe que Dios "podría existir", que hay serios argumentos a su favor, y que en el movimiento religioso universal existe una sorprendente armonía entre el Dios oculto y liberador del *universal religioso* y el Dios kenótico de que habla en el cristianismo en el Misterio de Cristo. Siente además la apelación interior mistérica del Espíritu de Dios. Por todo ello, es inevitable que el ateísmo viva acompañado de una creciente inquietud interior ante el futuro más allá de la muerte.

Esto es un hecho que se deduce de las circunstancias que concurren.

Teísmo, religiosidad interior y religión son posibles

El ateísmo, aunque sea posible, no se impone. El universo hace posible también otra alternativa metafísica, y por ello estamos en incertidumbre. Es la creencia en que Dios sea real y existente como fundamento del universo. Así lo creen el simple teísmo, la religiosidad interior o las religiones establecidas en la sociedad y en la cultura. Pero, ¿por qué es posible la creencia en Dios como fundamento creador del universo?

Hay una causa fundamental que explica la importancia y extensión que, a lo largo de la historia, ha tenido la religiosidad en cualquiera de sus formas. Sólo las creencias religiosas permiten al hombre la aspiración a la realización final de la felicidad y el cumplimiento de la aspiración por la Vida. Nadie puede negar que, si no se cree que Dios existe, el horizonte final para el hombre mundano es la muerte, la definitiva aniquilación final absoluta. ¿Acaso no es así? La religiosidad permite soñar e imaginar que la dureza de la vida se resolverá en una felicidad, o liberación final, más allá de la muerte natural. El hombre religioso vive siempre la vida con el consuelo de poder dirigirse interiormente al Dios de la creación que dará forma a una nueva creación liberadora. Aunque el hombre deba asumir el sufrimiento inevitable y la muerte (ha disculpado a Dios por ello porque acepta el plan de la creación), vive siempre acompañado por el consuelo de su relación interior con Dios. Dios acompaña en el camino, incluso en el sufrimiento. Hasta el mismo psicoanálisis reconoce que la religión es un consuelo para el hombre. Millones de hombres han vivido sus vidas amparados en este consuelo. La religiosidad ha sido, pues, un enriquecimiento para la humanidad y esto explica sin duda su persistencia a lo largo de la historia.

Ahora bien, aunque la religiosidad fuera un consuelo, ¿tendría un sentido admitirla si la razón nos dijera que Dios no es posible? La existencia de Dios no se impone por la razón porque el universo es

un enigma, pero es una hipótesis verosímil que está avalada por la razón, en el conocimiento ordinario, en la ciencia y en la filosofía. Pero, una causa decisiva de la creencia en Dios es entender que el Dios lejano y en silencio podría ser un Dios oculto y liberador que, a pesar de ello, esconde un *plan de salvación* de la humanidad. El *universal religioso*, presente en toda forma humana de religiosidad, es así una causa de que la creencia en Dios sea posible. El hombre religioso transige y disculpa a Dios por el Mal de la naturaleza y de la voluntad humana, entendiendo que el plan de Dios en la creación tiene un sentido. Además, la presencia misteriosa, mística, interior, del Espíritu de Dios es intuida por el hombre religioso en su armonía con el hecho de que el Dios real es un Dios que quiere ocultarse en el universo.

Por consiguiente, la religiosidad es posible, pero no porque ignore el ateísmo y sus argumentos, o porque no haya advertido que el ateísmo es posible. En la creencia, aunque se entienda que Dios es verosímil, se sabe que Dios está en silencio en el enigma del universo y esto es lo que se hace visible en el ateísmo. Se sabe también que Dios está en silencio ante el drama de la historia. Pero, a pesar de ello, el hombre religioso está hasta tal punto interesado en la liberación que Dios podría ofrecer que se siente movido a creer en Él por encima de su lejanía y de su silencio en el universo, es decir, aceptando la existencia de un Dios oculto/liberador que, sin romper su ocultamiento, se estaría acercando a todo hombre en la *mística* experiencia religiosa interior.

El cristianismo es posible

El cristianismo es posible igualmente, pero sin romper el enigma del universo y la incertidumbre constitutiva de la vida humana. El cristianismo, como hemos visto, es también la creencia en la existencia de un Dios cuyo plan creador es armónico con la existencia del enigma y con la incertidumbre metafísica del universo, con la posibilidad del ateísmo y con la forma del *universal religioso* que constituye el fondo de todas las religiosidades naturales y las religiones en la historia. El ateísmo, la religión natural del *universal*

religioso y el cristianismo, son tres formas de entender la verdad que se muestran en congruencia armónica con el enigma de un universo en incertidumbre metafísica.

Pues bien, valorar por la razón el cristianismo y analizarlo objetivamente (cosa que no significa *eo ipso* la creencia religiosa) implica entender cómo conecta su pretensión de ser la *Voz del Dios de la Revelación*, o sea, el contenido del kerigma cristiano, con la *Voz del Dios de la Creación*, es decir, la forma de la realidad creada que conocemos en la cultura de la modernidad, a saber, una realidad de incertidumbre, de ateísmo y de religiosidad por el *universal religioso*.

El misterio de la creación es el de un universo creado para la libertad en que Dios se oculta, no se impone, haciendo posible la santidad y el pecado, pero con un designio autónomo, evolutivo y sufriente. Cristo en la cruz como persona divina manifiesta y realiza, según la proclamación del kerigma cristiano, el eterno designio divino de la *kénosis* de la creación, el silencio divino ante el enigma del universo y ante el drama de la historia. Cristo en la Cruz, como hombre, se entrega a Dios en santidad, a pesar del drama del abandono divino, por el enigma del universo y por el drama de la historia. Pero, por la Resurrección, el Misterio de Cristo manifiesta que el ocultamiento divino por la *kénosis* en la creación y en la Muerte de Cristo, no es la última palabra del plan de Dios en la creación que, como sucede anticipadamente en la Resurrección de Cristo, acabará liberando tras la muerte a todos los santos, es decir, a quienes con su voluntad libre hayan encaminado su existencia hacia la aceptación personal y libre de la oferta de amistad divina en la creación.

Así, entender cómo el cristianismo se ve a sí mismo es entender la armonía del movimiento religioso universal. Cuando el hombre acepta creer en un Dios oculto está aceptando implícitamente la creencia en el Dios que se manifiesta en la kénosis de la cruz. Al aceptar la esperanza de liberación acepta la resurrección anticipada en Cristo. El *universal religioso* se hace cristiano y el *cristianismo universal* asume el sentido de toda posible religiosidad humana. Cuando el hombre tiene ocasión histórica de entender reflexiva o

intuitivamente (como ocurre en la mayor parte de la gente) la profundidad abismal y la armonía del cristianismo con el *logos* de la *religión universa*l (*universal religioso*), entonces entiende también que una poderosa fuerza de armonía con el universo y con la *voz interior* misteriosa del Espíritu le mueve a aceptar la fe en el cristianismo.

Conclusión: la decisión metafísica personal ante el más allá

Llegamos al final de esta *Introducción*. Sin embargo, tenemos ya una intuición global en esencia de cuanto, en este ensayo, debemos exponer seguidamente con mayor amplitud. Estamos ya orientados, no estamos perdidos, sabemos de dónde salimos, adónde nos encaminamos y qué son aproximadamente las tesis que defendemos. El ensayo consistirá en la ampliación, en tres capítulos básicos, del contenido ofrecido en esta *Introducción*. Además, en un *Anexo* final expondremos algunas cuestiones especiales, ya desde la perspectiva de la creencia cristiana. Por tanto, debemos entender que, en el conjunto de la obra, deberemos abordar todavía reflexiones importantes que apenas hemos podido esbozar hasta ahora.

El universo es, pues, un enigma que nos coloca en una molesta incertidumbre metafísica. Por nuestra naturaleza humana, por el ejercicio de las facultades de nuestra naturaleza, podemos ser teístas o ateos, religiosos o arreligiosos. En una u otra posición podemos ser intelectual y moralmente honestos. Lo que hoy no puede sostenerse es que en el teísmo o en el ateísmo tomemos una posición de arrogancia y de dogmatismo. No podemos entender que nuestro teísmo o ateísmo sean una evidencia incuestionable, avalada por una seguridad dogmática fundada ilusoriamente en la intuición natural, en la ciencia o en la filosofía. Podemos ser teístas o ateos, pero respetando la posición alternativa y sabiendo que nuestra posición podría estar equivocada; es decir, que Dios "podría no existir" (para el teísmo) o que Dios "podría existir" (para el ateísmo). La naturaleza, nuestra razón emocional y nuestras facultades naturales, no nos permiten sino una metafísica "débil" que, aunque

sea la nuestra, nos mueve a la discreción y a evitar falsas arrogancias.

Pero teísmo y ateísmo deben siempre fundarse en la competencia intelectual. El *teísmo* debe reconocer la seriedad de los argumentos del ateísmo y la dificultad de admitir la existencia de un Dios en silencio, ante el conocimiento por el enigma del universo y ante el drama de la historia por el sufrimiento. Junto a esto, el *ateísmo* debe también reconocer los argumentos racionales que hacen verosímil que Dios pudiera ser el fundamento del universo, el sentido de aceptar que un Dios oculto y en liberador pudiera tener un plan de creación que asumiera su ausencia, su lejanía y su silencio, y la extraordinaria congruencia con que el kerigma cristiano confirma que ese Dios oculto (la cruz) y liberador (la resurrección) es real y existente. El ateísmo es naturalmente posible, pero debe ser competente para advertir que supone el rechazo de la extraordinaria armonía del movimiento religioso universal.

Un aspecto de la competencia del ateísmo es entender lo que dicen las religiones sobre el testimonio y la llamada interior del Espíritu de Dios.

La dimensión "emocional" y "mística" de las decisiones metafísicas

Que Dios sea "sostenible" ante la razón natural, por la ciencia y por la filosofía, es necesario para que el hombre viva su posible religiosidad como algo que tiene "sentido", que es armónico y posible desde el interior del universo. Podría quizá haber un teísmo fundado sólo en consideraciones racionales. Pero ni religiosidad ni religiones se reducen a razón. Dependen de una experiencia interior, mística, misteriosa (el cristianismo dice "sobrenatural", en que el individuo queda abierto a una dimensión profunda, interior, envolvente y holística, de la Divinidad). Pero no es constatable por la razón natural y, por tanto, el ateísmo no tiene por qué reconocerla[13]. Hasta que el hombre no se vuelca hacia su interior profundo, coloca su existencia ante Dios y es capaz de dirigirse personalmente a ese misterio interior y decir "aquí estoy", no aparece la auténtica religiosidad. Las religiones son conscientes de que la religiosidad es

esa apertura interior a Dios. Sin ella no hay religión y el hombre no puede entender lo que es la auténtica religión.

El ateo está con frecuencia muy afectado por el silencio divino, sobre todo por el *silencio-de-Dios* ante situaciones de sufrimiento personal, familiar o colectivo. El ateo no le perdona a Dios su silencio y por ello, en alguna manera, el ateísmo es una revancha emocional frente a Dios. En otras ocasiones, el ateo no soporta el mundo de las religiones establecidas y su anticlericalismo emocional se traduce en ateísmo, ya que éste es la forma radical absoluta de rechazar todo lo religioso, y, en especial, a los clérigos que no soporta. Este bloqueo psicológico del ateo ante todo lo religioso es también un bloqueo que impide esta apertura interior hacia Dios que constituye el comienzo de la religiosidad. El ateo puede llegar a estar en unas condiciones psicológicas que le impiden totalmente el acceso a la única actitud que puede dar origen a la religiosidad. El Dios que el hombre acepta es siempre el mismo Dios oculto y liberador, en la naturaleza y en la interioridad de su espíritu[14].

Esta ruptura de la frialdad psicológica que separa de Dios y de la apertura interior al reconocimiento de la presencia mística y sobrenatural de Dios en el espíritu humano es lo que el cristianismo ha entendido por "conversión". Sin conversión no existe, pues, verdadera religiosidad. Por esta relación interior con Dios –que no es una propiedad natural sino una Gracia sobrenatural y mística que Dios concede al hombre natural– ha entendido siempre el cristianismo que el hombre puede llegar a tener la "seguridad subjetiva interior" de la presencia de Dios. El cristianismo, yendo más allá de las posibilidades naturales de la razón, habla incluso de la "certeza subjetiva interior" de la fe como presencia de Dios.

¿Qué podemos esperar más allá de la muerte?

Lo que podamos esperar tras la muerte dependerá, pues, de que Dios exista o de que no exista. Si en realidad no existe, entonces la muerte será la aniquilación total, definitiva e irreversible, de nuestra existencia. Si Dios existe, y en este caso cabe pensar que ha creado el universo con un plan de salvación (así piensan las religiones y así

se vive en la experiencia religiosa), entonces los seres humanos pervivirán más allá de la muerte en un nuevo escenario, una nueva creación, en que probablemente Dios jugará un papel distinto al que ha jugado en nuestro escenario terrenal. Para el cristianismo entonces se consumará la filiación divina y la hermandad con Jesús en unos Cielos nuevos y una Tierra nueva, que no sabe en qué consistirán, pero cree que serán una realidad futura. Ahora bien, si Dios existe y debe aparecer en su Gloria más-allá-de-la-muerte, entonces su aparición será para creyentes e increyentes. Es decir, si Dios existe, entonces el final para los hombres ateos, cerrados a Dios, no será la aniquilación absoluta. Pasará algo definido que constituye una parte insoslayable de las creencias cristianas.

El universo ha sido creado como escenario dramático por el silencio divino ante el conocimiento (enigma del universo) y ante el drama de la historia (el sufrimiento y la perversidad humana). La libertad ha costado mucho a Dios, como ha quedado patente en el sacrificio de Cristo que asume el drama del *silencio-de-Dios* en la creación. Por ello, no parece tener sentido considerar que, al final, acabara por ser irrelevante el uso de la libertad ante Dios. Dios ha creado la libertad a un alto coste para que el ejercicio de la libertad dignifique la biografía personal de quienes deban entrar más allá de la muerte en la filiación divina y en la hermandad con Cristo. No sabemos qué sucederá tras la muerte final de cada uno de los hombres, pero la tradición del kerigma cristiano ha vivido siempre en la persuasión de que Dios no liberará a quienes no quieran ser liberados.

Las religiones creen que todo hombre está inequívocamente llamado a la amistad con Dios y, si se cierra a esta llamada interior en el Espíritu, será entonces responsable personalmente de ello y se convertirá en lo que la fe cristiana entiende por "pecador". ¿Qué pensar? Lo único seguro es que estamos en una incertidumbre ante el más-allá, incertidumbre metafísica, que nos instala en una molesta inquietud interior que abarca el conjunto de la vida, pero que se hará mayor a medida que nos acerquemos al final.

Estamos perplejos porque el problema es de tales dimensiones que nos desborda. Por ello, la mayoría de los seres humanos

asumen sus inevitables decisiones metafísicas desde la perplejidad, el desconocimiento, el desconcierto, la angustia, orientados sólo por la intuición y por las emociones e intereses vitales. El hombre, con toda objetividad y frialdad, debe escoger entre la verosimilitud conjetural del teísmo o del ateísmo, del vivir con Dios o sin-Dios en el mundo. En la decisión que se asuma jugarán un papel decisivo nuestras emociones e intereses humanos. Objetivamente, el futuro que la religiosidad asume es la liberación para quienes hayan aceptado a Dios en libertad. El ateísmo asume la aniquilación final. ¿Qué pasaría si hubiéramos errado en el sentido metafísico de nuestra vida?

Capítulo introductorio
El escenario general,
del dogmatismo a la incertidumbre

Este *capítulo introductorio*, junto a los tres capítulos que siguen, más una *Conclusión*, son el cuerpo principal de este ensayo. En él ampliamos las ideas que ya hemos presentado en una primera aproximación en el *Prólogo* y en la *Introducción*. El estilo de este ensayo procede pues por círculos concéntricos. A medida que el circulo amplia su radio se reasume lo anterior que vuelve a surgir en un marco de mucho mayor contenido. Las ideas, por tanto, vuelven a salir a escena pero enriquecidas por nuevas consideraciones. En este *capítulo introductorio* hacemos el nexo entre lo anterior y el cuerpo fundamental del ensayo. Recordamos la aparición de la visión de *Dios como problema* en los tiempos en que la sociedad era todavía dogmática. Además, hacemos una ampliación de los argumentos dogmáticos, ya mencionados en lo anterior, que durante siglos avalaron al teísmo dogmático y al ateísmo dogmático. Teniendo por referencia esta imagen dogmática, en los tres capítulos que siguen veremos cómo la transformación de la ciencia ha permitido la superación del dogmatismo y, con ello, la aparición de una nueva forma de entender el teísmo, el ateísmo, las religiones naturales y el cristianismo. En este nexo, por tanto, recapitulamos lo que fue el tiempo del dogmatismo. En los tres capítulos siguientes se expondrá la forma de entender el ateísmo, la arreligiosidad, el teísmo, la religiosidad y las religiones en el tiempo nuevo de la *modernidad crítica*.

A medida que ha ido extendiéndose social y culturalmente el movimiento que se califica como *modernidad* –o sea, para entendernos, el mundo moderno que comienza a formarse desde el renacimiento, siglo XVI– han entrado en crisis las religiones establecidas desde antiguo. Puesto que el mundo moderno ha nacido y prosperado en los países occidentales, la *crisis de la religión* ha sido en ellos una crisis de la religión cristiana, del catolicismo y de las otras confesiones cristianas. Se trata de un hecho social que fácilmente se observa y es reconocido por todos.

Religión, religiosidad interior, arreligiosidad

No obstante, la crisis social de la *religión* no se identifica con la crisis de la *religiosidad* como tal, entendida como experiencia interna subjetiva y actitud individual ante lo divino. Muchas personas, en efecto, desconfían de la religión establecida en la sociedad, de sus líderes, de sus ritos y de su lenguaje (que no entienden y les parece

anacrónico), y se desentienden más y más de la religión como organización social (se distancian de organizaciones o iglesias como son, por ejemplo, el luteranismo o el catolicismo en el cristianismo, o también de las otras religiones, arrastradas por un creciente proceso de crisis en todas las culturas). Pero, en el fondo, muchos hombres sin religión social no dejan de ser interiormente religiosos, lo manifiesten externamente ante los otros hombres o no lo hagan. Es decir, tienen la sensación interior de la vaga presencia de un Dios por el que se sienten apelados, al que se dirigen y en el que finalmente terminará su existencia más allá de la muerte. El hecho es que esta apertura subjetiva a Dios los consuela y los justifica interiormente, aunque hayan dado las espaldas a la religión social establecida en sus culturas.

Por ello está naciendo en nuestros días como una *nueva religiosidad* que responde a esa sensación interior de un Dios de la naturaleza. En el fondo tienen la intuición vaga de que Dios no puede tomarse en serio sistemas religiosos, o religiones sociales, tan poco atractivas como las que de hecho observan en la sociedad. A esta manera de ver nos referimos al hablar de experiencia religiosa o, en general, de religiosidad interior (para distinguirlo de la religión como organización social objetiva). Esta forma de religiosidad es hoy hasta tal punto importante que las personas que la tienen se dan cuenta reflexivamente de que, en efecto, son religiosas pero no son "fieles" de una religión. Aparecen por ello intentos de identificación, agrupación, o solidaridad de cuantos se hallan en esta situación y se trata de formular los principios que alentarían el fondo de esa forma de religiosidad subjetiva, natural, al margen de las religiones. A esto se refieren los nuevos paradigmas religiosos, que están intentando formularse hoy como forma de una religiosidad interior sin religión[15].

Debemos también anotar que, si nos atenemos a lo que sucede de hecho, también es verdad que hay sectores religiosos muy amplios de la sociedad (preferentemente sectores populares sencillos, pero no sólo) que siguen en una visión dogmática sin fisuras. Viven su fe religiosa, normalmente integrada en religiones (así por ejemplo el catolicismo), sin fisuras y sin dudas. Su fe interior

es tan potente que apenas se hacen eco de que la religión esté en crisis en el mundo moderno y, por descontado, en lo que a ellos respecta, ignoran por completo (o lo perciben borrosamente desde lejos) el enigma del universo y la cultura de la incertidumbre. Viven la experiencia de una poderosa patencia de Dios subjetivamente incuestionable. Es claro que muchas de las cosas que decimos en este ensayo les sonarán extrañas a primera vista, aunque acabarán por hallarles una significación que les ayudará a vivir con más profundidad el sentido de su religiosidad en el mundo que les rodea, sin necesidad ya de taparse la cabeza ante él, como el avestruz.

Arreligiosidad: indiferencia, ateísmo, agnosticismo

La indiferencia ante lo religioso es un fenómeno popular (social) que observamos también de forma inequívoca en la sociedad moderna. Ateísmo y agnosticismo, como opciones reflexivas ante el sentido último de la vida, son una parte sustancial de la manifestación moderna de la arreligiosidad. Indiferencia religiosa popular, ateísmo y agnosticismo manifiestan el alcance de la arreligiosidad actual. No obstante, para hablar con mayor precisión, debemos apuntar que la indiferencia popular no sólo lo es para con lo religioso sino también para con el ateísmo. En el fondo se trata de una indiferencia ante todo lo metafísico en general, bien sea una metafísica religiosa o atea. La indiferencia popular extendida, por tanto, es más bien un agnosticismo práctico, tanto para con lo religioso como para con lo ateo. No cabe duda de que esta indiferencia ante las grandes religiones ancestrales es un hecho manifiesto en la cultura de la modernidad. Pero es difícil interpretar lo que esta indiferencia esconde en el psiquismo profundo de quienes la tienen. En el ateísmo o en el agnosticismo reflexivos es obvia la posición vital que asumen porque la explican y la defienden de forma explícita (niegan a Dios o dudan claramente de su existencia). Pero no sucede así en la indiferencia religiosa popular que es la más extendida. Detrás de ella podría esconderse lo que antes hemos llamado una religiosidad interior (pensamos que en muchos casos es lo más probable). Pero no es seguro: podría ser que en el fondo la indiferencia escondiera

más bien una posición más cercana al ateísmo o al agnosticismo. Los estudios sociológicos modernos y las estadísticas existentes no permiten llegar a matizar aspectos subjetivos, internos, de la persona que, sin embargo, no dejan por ello de ser reales[16].

Dios como problema en la cultura dogmática de la modernidad

El nacimiento de esta alternativa atea a un teísmo ancestral en la cultura religiosa convirtió a Dios en un *problema*. A lo largo de los primeros siglos de modernidad, llegando incluso a nuestros días, Dios pasó de ser una evidencia "no cuestionada" socialmente a ser un *problema*. Por ello, muchos autores, entre ellos Zubiri, han hablado del nacimiento de la cuestión de "Dios como problema". Sin embargo, creemos importante advertir que Dios, en estos siglos, fue un problema filosófico y existencial porque existía un cuestionamiento mutuo entre un *dogmatismo teísta* (en Europa cristiano) y un *dogmatismo ateo*.

En el mundo religioso cristiano, el dogmatismo teísta, unido a la tradición antigua, estuvo capitaneado en la iglesia católica por la filosofía escolástica, de origen medieval. Esta representaba la última interpretación del paradigma greco-romano (la hermenéutica del cristianismo, teocéntrica y teocrática, fundada en la cultura greco-romana). En el mundo ateo, el dogmatismo se formuló a través del racionalismo ilustrado que llevó al ateísmo enciclopedista francés y, en conexión con el dogmatismo idealista alemán, a los tres grandes modelos ateos de la modernidad: a Marx, a Freud y a Nietzsche, que engendraron multitud de escuelas y seguidores, siempre en la línea de un ateísmo dogmático radical. A esto se sumó también el ateísmo que derivaba de la valoración de los resultados de la ciencia moderna. Así apareció el ateísmo propio de las corrientes del positivismo, desde Augusto Comte en el comienzo del XIX al ateísmo del Círculo de Viena en los años veinte del siglo XX.

El fin del dogmatismo y la aparición progresiva de la modernidad crítica. El resquebrajamiento del dogmatismo en la última parte del siglo XX ha ido abriéndose paso poco a poco (como ocurre siempre

con las nuevas corrientes de pensamiento). Pero todavía no ha llegado a todos, ya que muchos siguen en el dogmatismo teísta o en el dogmatismo ateo de otros tiempos. No obstante, el tránsito desde una *cultura dogmática* a una *cultura de la incertidumbre* ha sido inevitable. Durante siglos, cuando el "problema de Dios" se planteaba en términos de una contraposición entre un teísmo dogmático y un ateísmo dogmático, fue muy difícil el diálogo y el mutuo respeto entre teísmo y ateísmo. Es lo que ha pasado en los últimos siglos. Ahora bien, esta nueva cultura moderna de la incertidumbre –nacida de la *modernidad crítica*– ha transformado la situación y ha tenido como consecuencia inmediata hacer posible una nueva forma de entender tanto el teísmo como el ateísmo en la nueva cultura. Las dudas y fisuras en el interior del ámbito de quienes eran hasta hace poco dogmáticos han ido surgiendo sin pausa. En la misma iglesia católica (que todavía no ha revocado oficialmente el paradigma antiguo que era teocéntrico y teocrático) han aparecido inseguridades en su dogmatismo y, para adaptarse al mundo moderno, ha hecho matizaciones, tanto en el teocentrismo como en el teocratismo. Además, muchos autores individuales se han distanciado explícitamente del dogmatismo ancestral. Este resquebrajamiento de la firmeza del dogmatismo se ha venido dando tanto en el teísmo como en el ateísmo. A todo ello nos referiremos con mayor amplitud y matices a lo largo de este ensayo[17].

Este cambio de perspectiva, de la *modernidad dogmática* a la *modernidad crítica*, ha sido expuesto matizadamente en el *Prólogo* e *Introducción* a este ensayo. En este nexo o *capítulo introductorio* recapitulamos todavía la manera de pensar en el tiempo en que se veía a "Dios como problema", cuando la sociedad estaba todavía escindida en un *dogmatismo teista* y un *dogmatismo ateo*.

Pero, superada ya la cultura dogmática, en los tres capítulos fundamentales que siguen, exponemos en detalle el *teísmo crítico* y el *ateísmo crítico* en la nueva cultura de la incertidumbre. En el *capítulo primero* estaca una cuestión crucial: por qué la ciencia en los dos últimos tercios del siglo XX promueve una filosofía que ve el universo como un enigma y al hombre sumido en incertidumbre,

superándose con ello el dogmatismo ancestral. En el *capítulo segundo* estudiaremos cómo esta incertidumbre es la que permite entender el ateísmo, el teísmo y las religiones como toma de posición ante la posibilidad de creer o no creer en un Dios oculto/liberador. Por último, en el *capítulo tercero*, explicaremos por qué el logos de la religión natural, o sea, el *universal religioso*, permite entender la armonía del cristianismo con el universo y con el movimiento religioso universal.

Pero para exponer la novedad del tránsito moderno a la cultura de la incertidumbre, consideramos conveniente recapitular todavía aquí, por última vez, lo que se abandona: la forma de la argumentación dogmática ancestral de teísmo y ateísmo. En los capítulos siguientes matizaremos cómo estos argumentos se transformaron por el enfoque de la *modernidad crítica*.

El problema de Dios: la argumentación del teísmo religioso

Los *argumentos clásicos* a favor de la existencia de Dios y del sentido de la religiosidad responden a unos rasgos generales que debemos conocer. Durante el tiempo en que la cultura era *dogmática* –para el teísmo y para el ateísmo– los *argumentos* tuvieron un evidente *sesgo dogmático*. Estos argumentos, y en general la forma de pensar dogmática, fue más o menos similar en todas las religiones. Más adelante, cuando la modernidad dio el paso a la cultura de la incertidumbre, en la modernidad crítica, los argumentos se reinterpretaron de una forma no dogmática (no concluían en un conocimiento cierto, sino solo verosímil). Esto pasó, al menos, en las religiones cristianas, en un contacto más inmediato con la cultura moderna. Los argumentos clásicos del teísmo dogmático son tres. Sobre ellos, como decíamos, volveremos más adelante al producirse el cambio de la *modernidad dogmática* en *modernidad crítica*.

A) Para el dogmatismo Dios es congruente con el universo, con la razón y con la ciencia

Para argumentar racionalmente a favor de lo religioso, las grandes religiones han coincidido en parte, pero en parte han tenido también

sus enfoques propios. Las religiones defendieron durante siglos una seguridad racional dogmática de la existencia de Dios como fondo metafísico del universo. A esta seguridad no sólo contribuyó la razón, sino también la seguridad de que tales religiones habían sido objeto de una revelación o manifestación de Dios. Existía, pues, una seguridad natural, pero también una seguridad "positiva" (la revelación). Pero las religiones no dudaron en lo más mínimo sobre la patencia del hecho de la existencia de Dios y esta seguridad se tradujo en sus filosofías, teologías y en la forma de concebir la inserción teocrática de la religión en la sociedad. Para ellas, la creencia en Dios fue congruente con la razón filosófica que ofrecía una visión última del universo que estaba además en armonía con los resultados del conocimiento en la ciencia moderna. Así, las grandes religiones trataron siempre de armonizar sus argumentos tradicionales a favor de la existencia de Dios con los modernos resultados de las ciencias, naturales y humanas (por ejemplo, en la escolástica católica, los llamados argumentos metafísicos, las cinco vías tomistas, el argumento de contingencia en Suárez, o las versiones modernas del tomismo transcendental[18]).

El hombre religioso, por tanto, funda su seguridad de Dios en la razón natural. Pero, además, en su revelación y manifestación en las *kratofanías* (manifestación del *poder*) y en las *ierofanías* (manifestación de *lo Santo*) propias de las religiones. Aunque sabe que puede argumentar por la razón, con toda seguridad dogmática, la existencia de Dios, sin embargo, sabe que Dios no es evidente a los sentidos, aunque sea patente dogmáticamente a la razón humana. Sabe que hay ateos que niegan la existencia de Dios. Pero su dogmatismo le impide considerar que la no evidencia sensible de Dios permita poner en cuestión su existencia (de la que, en su religión, tiene una seguridad racional dogmática). El hecho de que haya ateos fue atribuido por el dogmatismo teísta, bien a un error intelectual, bien a una disposición moral, bien a una coordinación existencial de ambas cosas.

B) Para el dogmatismo Dios interesa al hombre y se transige con el drama de la historia

Otro aspecto esencial de la forma en que se nos presenta el hecho religioso es que la religión *interesa* al hombre: es sin duda un consuelo existencial ya que permite albergar la esperanza de que el camino de salvación diseñado por Dios conduzca finalmente al cumplimiento de la aspiración a la Vida, que es el motor de la existencia humana individual y de la especie en su conjunto. Esta necesidad psicológica de la religión fue siempre asumida por el dogmatismo religioso. La religión además fue siempre, por lo general, un factor de cohesión y una parte esencial de la organización social. Decimos por lo general porque en ciertas circunstancias individuales y sociales lo religioso fue de hecho causa de sufrimiento y de angustia (como sucede en las patologías psicológicas) o de conflicto y violencia social (en la represión religiosa o en las luchas religiosas). Pero en la mayor parte de los casos la religión fue un potente consuelo existencial y esto explica su inmensa presencia en la historia y su persistencia en el presente. El psicoanálisis de Freud reconoce, en efecto, que la religión (aunque sea vista como una ilusión) es vivida como un factor existencial de profundo consuelo (vivir religiosamente, para Freud, es hacerlo según el *principio del placer*). Si la religión no hubiera sido, y siguiera siendo, un profundo factor de consuelo para la existencia, sería muy difícil explicar su persistencia histórica, en el pasado y en la actualidad.

Para la metafísica teísta aparecida en la historia no sólo es que Dios exista con absoluta seguridad dogmática, sino que el potencial consuelo de la religión es tan grande que el hombre religioso transige con todo aquello que pudiera distanciarlo de Dios. Así, pasa por encima del hecho decepcionante de que el Dios creador, si efectivamente es responsable del universo, haya creado un mundo dramático de sufrimiento, personal y colectivo. ¿Es posible creer en un Dios responsable del sufrimiento y de la perversidad? No se puede dudar de la seguridad dogmática de que Dios existe. Por ello, el hombre religioso acepta lo que pasa (que el mundo sea como es)

porque, en alguna manera, forma parte del plan de salvación de Dios, que en alguna manera debe admitirse porque no cabe duda de que Dios efectivamente existe. Podríamos decir que el hombre religioso concede un voto de confianza a Dios y cree que el drama de la historia sucede porque para Dios es parte de un plan que, en último término, juega a favor del hombre y de su salvación. El hombre religioso, instalado dogmáticamente en Dios, no puede sino transigir siempre con Dios a pesar del dramatismo del sufrimiento, confiando en que, a pesar de todo, el drama de la historia tiene un sentido.

C) Para el dogmatismo Dios está en la religiosidad interior, a pesar de la religión social

Por último, debemos observar que el *hecho religioso* incluye la *religión* como forma de organización social de la religiosidad, que produce las teologías, los ritos, simbolismos, reglas sociales, etc. (o sea, la religión en las diferentes tradiciones históricas de los pueblos), pero también incluye la pura *experiencia religiosa*. No es lo mismo *religión* que *experiencia religiosa*. Es verdad que la experiencia religiosa se ha vivido por lo general dentro del marco conceptual y social de las religiones. Pero no siempre. Hay quienes tienen experiencia religiosa, pero se distancian de las religiones sociales. En nuestro tiempo, las religiones han entrado en crisis, ciertamente, pero hay quienes, aun abandonando la religión social, permanecen todavía fieles a sus experiencias religiosas internas. Podría darse también el caso de quienes se han refugiado en un puro teísmo racional en que apenas se manifiesta el compromiso personal con una experiencia religiosa.

Pues bien, el hombre religioso en el tiempo del dogmatismo se apoyó también en ambas cosas, tanto en la experiencia religiosa como en las religiones, para argumentar que la religiosidad responde a una existencia real de Dios. Para él, tanto su misteriosa experiencia religiosa interna como el hecho de las religiones organizadas socialmente en su cultura son un signo de la presencia real de ese Dios que se manifiesta con toda seguridad dogmática por

la razón en la naturaleza y al que se le da el voto de confianza de asumir que el drama de la historia tenga sentido en un plan de salvación diseñado a favor del hombre. El hombre se siente justificado ante Dios por la sinceridad de su experiencia religiosa interior. Por tanto, la experiencia religiosa es metafísica, misteriosa o mística, subjetiva y difícilmente inteligible para quienes no la tienen. Quizá esta experiencia sea un error, una ilusión (así piensan quienes defienden una metafísica atea). Pero, en todo caso, la religiosidad es un hecho subjetivo que está presente en la historia como muestra la impresionante tradición mística de todas las grandes religiones.

Además, las religiones aparecidas en la historia, que fueron dogmáticas en la seguridad de lo divino, tuvieron en la experiencia religiosa la gran confirmación subjetiva de la existencia y de la presencia de Dios. Sin embargo, las religiones establecidas, en efecto, por su larga permanencia en la historia, por lo común y en mayor o menor grado, se han corrompido, han buscado parcelas de poder y dominio social, no han aplicado aquellos principios religiosos y éticos que predicaban, y los clérigos han producido todo tipo de perversidades, desmanes morales, políticos y económicos. Dado el enorme poder social de las religiones, individuos perversos de todos los tiempos las han usado como medio para conseguir fines deshonestos. Pero las religiones, aun con todos sus defectos, han sido vistas también por el hombre religioso como un signo de la fuerza de la experiencia religiosa y de la presencia de Dios en la historia humana[19].

El sesgo dogmático del teísmo y el silencio-de-Dios. Mientras la cultura estuvo caracterizada por el dogmatismo (certeza absoluta de la existencia de Dios) no era posible –como consecuencia del mismo dogmatismo– entender el *silencio-de-Dios* en toda su fuerza real, ya que Dios, en último término, se había manifestado inequívoca e incuestionablemente por la razón natural y por la religión positiva (revelación). Esta seguridad absoluta de la existencia de Dios hacía que no pudiera ser puesta en cuestión ni por la ausencia de Dios en la experiencia inmediata del universo, ni por la existencia del drama de la historia, del sufrimiento y de la perversidad humana, ni por los

rasgos "perversos" presentes en la historia de las religiones. Lo determinante para la razón era que Dios existía, fuera de toda duda, manifestándose en la experiencia religiosa personal y social. Cuando se hablaba del *silencio-de-Dios* se constataba el dolor de que a Dios no se lo podía ver inmediatamente y el dolor de que debían asumirse paso a paso todos los momentos del drama de la historia. Pero este *silencio-de-Dios*, que exigía una resignación ascética a sus planes, no ponía nunca en duda la seguridad de la *patencia de Dios* en el universo y en la historia.

Esta sensación de *patencia absoluta de Dios* se ha impuesto de hecho, artificial e ilusoriamente, en la experiencia religiosa de fieles de las grandes religiones, implantadas en culturas que fueron teocéntricas (y teocráticas) en su totalidad. De ahí la dificultad que cabe atribuir a los hombres de esas culturas para entender con rapidez las tesis que mantenemos en este ensayo (en definitiva, la tesis de la experiencia humana crucial del *silencio-de-Dios*). Tesis que, sin embargo, ya entendidas, les ayudarán a comprender con mayor profundidad el sentido de su experiencia religiosa, su armonía con el universo y con la cultura ambiente[20].

El problema de Dios: la argumentación del ateísmo arreligioso

Durante muchos siglos, la casi totalidad de la historia, las sociedades humanas fueron teocéntricas y, en consecuencia, también teocráticas. Respondían a la forma de entender que acabamos de explicar. La inercia histórica del teísmo dogmático fue tan grande que incluso hoy observamos con fuerza su presencia social, sobre todo en la religiosidad popular. Este teocentrismo social enmascaró la inevitable experiencia profunda de un Dios ausente del universo (por su silencio ante el conocimiento) y de la historia (por su silencio ante el sufrimiento). Pero el hecho es que el nuevo movimiento ideológico de la modernidad fue poniendo en duda poco a poco, más y más, el teocentrismo filosófico-teológico y el teocratismo socio-político. Esta nueva manera de pensar, en un tiempo en que el dogmatismo era la forma habitual de pensar en la cultura, dio origen

al *dogmatismo ateo* de la modernidad, que duró hasta la aparición de la *modernidad crítica* en los dos últimos tercios del siglo XX. Hay que entender lo que este dogmatismo ateo significó, su manera de sentir y juzgar lo religioso, tal como llega a nuestros días con una extensión social no despreciable.

Pero, ¿por qué aparecieron el ateísmo, el agnosticismo y la indiferencia metafísica en la modernidad, desde el siglo XVI, después de tantos siglos de consenso social en las metafísicas religiosas? Los argumentos para apoyar la vida atea y arreligiosa son simétricos a los que apoyan el teísmo, pero en sentido contrario: la razón impone un mundo sin Dios; el drama de la historia no hace admisible a Dios; el caos social y la perversidad de las religiones, y de los hombres religiosos, no es signo de Dios, sino lo contrario. Junto a los argumentos positivos, el ateísmo mostró también un inmenso cansancio de siglos y siglos en que la religión había sido un poder opresor, dogmático y agobiante. Gran parte de la sociedad, la más intelectual, tenía un inmenso deseo de *emancipación* frente a lo religioso. ¿Cuáles fueron, por tanto, los *argumentos dogmáticos* de la alternativa atea, arreligiosa, de la modernidad?

A) Es posible explicar racional, filosófica y científicamente, el universo sin Dios

Lo más importante fue que la ciencia y la filosofía moderna (en gran parte fundada en los resultados de la ciencia) permitieron concebir una explicación del universo, de la vida, del hombre y de la historia, sin referencia a Dios. En el mundo antiguo las filosofías y las teologías de las religiones (así el cristianismo) argumentaban que la razón humana imponía el reconocimiento de la existencia inequívoca de Dios. Era una seguridad dogmática. No había alternativa. Sin embargo, la filosofía moderna, argumentando sobre datos y teorías de la ciencia, construyó poco a poco nuevas explicaciones racionales de la existencia del universo, y de todos sus contenidos, sin necesidad de recurrir a postular la existencia de Dios. Esta explicación teórica de un posible universo sin Dios, o la misma consideración incluso de que debía ser así dogmáticamente fue el

fundamento del ateísmo moderno. Los ateísmos siempre se han fundado racionalmente en la ciencia y en la filosofía. Sin argumentar que el universo, la materia, la vida, el hombre y la historia, pueden ser entendidos y explicados sin referencia a Dios, no sería viable la alternativa arreligiosa a la religión.

Al dogmatismo teísta antiguo, esta alternativa metafísica moderna le opuso un dogmatismo ateo, también instalado en la absoluta seguridad subjetiva de su propia verdad, fundada en la razón de la ciencia y de la filosofía. Así, un dogmatismo quedó contrapuesto a otro dogmatismo. La modernidad fue durante siglos un enfrentamiento entre dos visiones dogmáticas del universo. El ateísmo argumenta, pues, que la existencia real del universo se justifica porque la razón muestra que es *autosuficiente* en el tiempo, existiendo eternamente y con necesidad. Este universo eterno está constituido por una materia cuya evolución y propiedades internas explican suficientemente no sólo la formación del orden físico y biológico, la vida, sino también la emergencia de la conciencia animal y humana, especialmente la razón y las emociones humanas. Este hombre, cuyo origen conoce la ciencia dentro de la evolución de un universo eterno, es el que ha producido la historia humana en toda su amplitud: las sociedades con sus características políticas y económicas, la ciencia, la filosofía, la religión, las tecnologías, el arte, la literatura, la reflexión sobre lo metafísico. La imagen, pues, de un *universo autosuficiente*, sin Dios, fundada en la ciencia y en la filosofía, fue en los últimos siglos punto de partida, el presupuesto más básico, de la alternativa metafísica atea al teísmo tradicional. Si la cuestión de si existe Dios o no existe pudiera dilucidarse por el ejercicio de la razón, todo estaría resuelto y el universo no sería un misterio. Es lo que afirma el ateísmo: que está resuelto en un sentido ateo, sin Dios.

B) No es posible un Dios responsable del sufrimiento y del drama de la historia

La ciencia y la razón mostraban que no había razones para admitir que Dios existiera. Pero, ¿había algún otro indicio de que pudiera

existir? La vida humana era un mar de sufrimiento. La aspiración a vivir entraba en contraste con la penosa experiencia de indigencia fáctica y el dramatismo de la existencia humana. Si Dios era autor de la creación había creado un mundo de sufrimiento y de perversidad, un mundo que imponía al hombre y a la especie humana la dolorosa indigencia existencial. Dios había creado el Mal de una naturaleza ciega. ¿Tenía sentido que un Dios benevolente fuera responsable del drama de la historia? Ciertamente, la experiencia de un mundo mal hecho, causa del sufrimiento y del caos de la historia, no parecía poder atribuírsele a un Dios responsable del Mal que, en caso de existir, parece que debiera haber creado algún otro tipo de universo. Las religiones hablaban de un Dios bueno, pero el caos del sufrimiento universal no era compatible con esta benevolencia. ¿Tenía sentido pensar que Dios existía? ¿Tenía sentido imaginar a un Dios que crea una naturaleza ciega que produce enormes sufrimientos a la humanidad? ¿Tenía sentido afirmar a un Dios en sorprendente silencio ante el drama de la historia humana, personal y colectiva?

El Mal fue así para el ateísmo moderno una razón que acudió en apoyo de la tesis de un universo puramente mundano, sin Dios. El Mal producido por una naturaleza ciega, el desorden del mundo, el sufrimiento y el drama de la historia, personal y colectiva, creaban un malestar profundo del hombre ante Dios. Esto impulsaba sin duda a olvidar a Dios y a vivir una vida sin religión. El ateísmo dogmático, nacido de una consideración racional, científica y filosófica, del universo, quedaba, por lo tanto, confirmado porque en la historia natural y humana no podían recogerse indicios de que existiera una Divinidad benevolente. Dios era incompatible con el drama de la historia, por el sufrimiento ciego y por la perversidad humana. El universo era un proceso ciego y cruel que generaba el sufrimiento (enfermedades, terremotos, catástrofes y por último la muerte). La perversidad de la actuación del hombre en la historia –producida también por esa naturaleza ciega– era tan grande que conllevaba inmensos sufrimientos a los hombres (violencia, explotación, dominio, injusticia, odio). La perversidad de la religión era sólo un caso de la perversidad general de la historia. ¿Tenía

sentido pensar que un Dios benevolente había creado un mundo dominado por el drama de la historia, por el sufrimiento y por la perversidad humana?

C) El deseo de emancipación frente a religiones opresivas mueve a rechazar a Dios

Junto a la posibilidad racional de explicar el universo sin Dios, la modernidad permitió también el nacimiento de una crítica social a las religiones, nacida del nuevo contexto social, político, científico y filosófico de la cultura moderna. Durante siglos, e incluso miles de años, las religiones dominaron de hecho la sociedad, incluso en sus aspectos políticos, y por descontado se impuso un pensamiento religioso dogmático del que apenas se podía disentir. Muchos de los "perversos" que querían medrar sabían que debían hacerlo controlando desde dentro las religiones dominantes. Por ello, a medida que la imagen racional del mundo moderno, en la ciencia y en la filosofía, fue distanciándose de la imagen dogmática que se pretendía imponer desde aquellas instancias religiosas antiguas, fue produciéndose el apasionado proceso moderno de emancipación social frente a las religiones establecidas. Una visión del universo no religiosa era entonces posible y, con este apoyo, podía iniciarse el proceso de emancipación de una religión molesta y opresiva. Por tanto, aquella religión en que los clérigos fundaban su opresión no era la única posibilidad de entender el universo. La visión del universo, en que aquellos clérigos molestos y dogmáticos fundaban su sistema opresivo, no era obvia y podían oponérsele alternativas racionales, también igualmente dogmáticas y seguras de sí mismas. Era el dogmatismo ateo.

No cabe duda de que el ateísmo moderno prosperó como crítica de una religión opresiva y presentó altas dosis de anticlericalismo. Pero esta crítica religiosa y anticlerical, que iba dirigida primordialmente contra las religiones como formas de opresión social y dominio político, llevó consigo el impulso a rechazar la idea de Dios como fundamento del universo. Dios era el fundamento de las religiones y, en definitiva, Dios justificaba aquellas religiones tan

molestas. El ateísmo dogmático, que se fundaba principalmente en la razón científica y filosófica, pudo confirmar su seguridad atea al constatar todo lo inicuo y perverso que se había producido en la realidad social de las religiones a lo largo de toda la historia. Un Dios real, si existiera, ¿hubiera permitido este caos social y perversidad de la religión? ¿Cómo explicar los excesos, el caos, el deseo de dominio, la inmoralidad, la perversidad, la violencia y los enfrentamientos interreligiosos, incluso las guerras, que, entre otras cosas, se habían manifestado y se seguían manifestando todavía en las religiones? Estas emociones intensamente vividas fueron causa de un inmenso anticlericalismo.

De una u otra manera, con mayor o menor profundidad, estos fueron siempre los argumentos racionales que, en los últimos siglos de modernidad y en el presente, fundaron el ateísmo, el agnosticismo y la indiferencia religiosa popular. Son paralelos a los argumentos del teísmo, pero en sentido contrario. Primero, se establece que el universo puede ser racionalmente explicado sin Dios, en la ciencia y en la filosofía. Segundo, el drama de la historia, el Mal ciego, no es compatible con la existencia de un Dios benevolente. Tercero, no es posible pensar que las religiones sean indicio de la existencia de un Dios real[21].

El escenario en la modernidad crítica: del dogmatismo a la incertidumbre

Durante siglos, el problema moderno de Dios –Dios como problema– consistió en que a la exclusividad dominante de una cultura teocéntrica, religiocéntrica y teocrática, se le comenzó a oponer la alternativa moderna naciente del ateísmo arreligioso dogmático. Se trató de una confrontación abierta, que duró siglos, entre dogmatismos: el *dogmatismo teísta* religioso frente al *dogmatismo ateo* arreligioso. La significación histórica de esta confrontación fue apuntada ya en el *Prólogo* y en la *Introducción* a este ensayo. Ahora, en este capítulo introductorio la hemos retomado para precisar algunos detalles. Constituye el punto de partida y de referencia que da sentido a los tres capítulos que siguen.

Sin embargo, la tesis que defendemos en este ensayo es que durante siglos de cultura de la modernidad las circunstancias concurrentes favorecían una manera de pensar dogmática. Por esto teísmo y ateísmo fueron dogmáticos durante siglos. Pero en los dos últimos tercios del siglo XX tuvieron lugar una serie de cambios que propiciaron el tránsito desde una *cultura dogmática* antigua a una nueva *cultura de la incertidumbre*. Se pasó de la *modernidad dogmática* a la *modernidad crítica*. Al entrar en esta nueva cultura moderna, el *problema de Dios* dejó de plantearse en términos de una discusión entre dogmatismos, teísta y ateo, para entenderse como una deliberación racional y existencial construida no desde la seguridad dogmática, sino desde la incertidumbre. Pasó a ser una discusión en torno al *silencio-de-Dios*. Es lo que hemos visto y seguiremos explicando.

Muchas personas se interesan hoy por estudiar las relaciones entre la ciencia y la religión. En nuestra opinión, como exponemos en este ensayo y en los tres capítulos que siguen, la *Era de la Ciencia* ha tenido una consecuencia crucial para entender el teísmo y el ateísmo: que los resultados objetivos de la ciencia en su imagen del universo, de la materia, de la vida y del hombre en la *modernidad crítica*, conducen a la filosofía a entender que el universo es un enigma y que el hombre debe orientar su vida ante una inquietante incertidumbre metafísica. En la cultura moderna –constituida por muchas dimensiones– la ciencia ha sido el factor determinante que ha propiciado el tránsito desde la cultura dogmática del pasado a la cultura moderna de la incertidumbre.

El silencio-de-Dios en la cultura de la incertidumbre

Todo esto ha llevado a algo que constituye también una de las tesis fundamentales que exponemos en este ensayo: que la cultura de la incertidumbre ha permitido una nueva forma, más radical y profunda, de sentir y entender el *silencio-de-Dios*, presente desde siempre en toda experiencia humana. Para el teísmo dogmático antiguo, en efecto, Dios se había manifestado en el universo con una certeza incuestionable (absoluta o metafísica); por ello, el *silencio*

divino, por el hecho de que Dios no es una evidencia inmediata y por el hecho de que permite el drama de la historia, no cuestionaba su existencia, ya que ésta estaba "fuera de cuestión" y el hombre debía aceptar en todo caso la voluntad divina. Por otra parte, para el ateísmo arreligioso, era claro que no tenía sentido hablar del *silencio-de-Dios* porque Dios, simplemente, no existía, tal como mostraban los argumentos antes expuestos.

En cambio, en la cultura moderna de la incertidumbre, el teísmo sabe que existen numerosos argumentos, construibles por la razón natural, que hacen la existencia de Dios verosímil. Pero el teísmo crítico sabe que, en último término, es posible que la razón natural construya una hipótesis sin Dios. Por ello, en caso de existir, Dios ha creado un universo en que no se ha manifestado con absoluta certeza y evidencia. Por tanto, permanece en silencio. Por consiguiente, para el teísmo, Dios, en último término, "podría no existir". Igualmente el ateísmo cree en la mayor verosimilitud de que Dios no exista, y explica el universo sin Dios. Pero el ateísmo crítico sabe también que Dios "podría existir". Por ello, un posible Dios, para el ateísmo, si existiera, estaría también en silencio.

¿Qué significa pues la *Era de la Ciencia* para el entendimiento moderno del teísmo, del ateísmo, de las religiones y del cristianismo? Todo es muy sencillo y no tiene objeto "marear la perdiz" inútilmente. La *Era de la Ciencia* ha propiciado el giro hacia la conciencia del enigma y la incertidumbre. Esta hace ver el universo como ámbito del *silencio-de-Dios*. El ateísmo no cree que este tenga sentido. El teísmo, en cambio, cree que podría tener un sentido y acepta un Dios oculto y en silencio. A su vez, este *universal religioso*, presente en toda religiosidad humana, es el que permite entender la significación cósmica del Misterio de Cristo; significación que confirma que el Dios creador es un Dios oculto/liberador (por la Cruz/Resurrección). Pero, además, permite también entender la armonía entre el *universal religioso* y el *universal cristiano*, es decir, la armonía profunda de todas las religiones. Todo es así de sencillo. No hay vuelta de hoja.

Es muy difícil contra-argumentar esta visión moderna de la cuestión de Dios. ¿Es posible argumentar que existieron, y existen,

el dogmatismo teísta o ateo? Sin embargo, ¿es posible no ver que el hombre está instalado en el enigma y en la incertidumbre? Si estamos en la incertidumbre, ¿no es entonces que el posible Dios está en silencio? Si es así, entonces, ¿no son el teísmo y el ateísmo una toma de posición ante el *silencio-de-Dios*, es decir, ante el posible Dios oculto/liberador? Ahora bien, si el *logos* de la religión natural es el sentido del Dios oculto/liberador, ¿no es obvio entonces entender la armonía del kerigma cristiano, la *Voz del Dios de la Revelación*, con la *Voz del Dios de la Creación* que resplandece en el mundo moderno, es decir, con el *logos* de un universo enigmático y con el *logos* del *universal religioso*?

Los tres capítulos que siguen

En el *primer capítulo* abordaremos la gran cuestión básica que constituye el punto de partida inevitable para la reflexión actual sobre lo metafísico, sobre el teísmo y el ateísmo. Es la imagen del universo, de la materia, de la vida y del hombre, en la ciencia moderna, así como la filosofía o metafísica a que da lugar. El teísmo y el ateísmo dogmáticos buscaban su fundamentación en la ciencia. Pero la ciencia en el tiempo de la *modernidad crítica* no avala el dogmatismo sino la imagen de un universo enigmático que sitúa al hombre en una incertidumbre metafísica. Hasta ahora hemos hablado del tránsito desde el dogmatismo a la incertidumbre, pero no hemos argumentado en detalle por qué los resultados de la imagen moderna del universo en la ciencia no conducen a un dogmatismo teísta o ateo, sino a la imagen de un universo enigmático que nos instala en la incertidumbre. ¿Qué es lo que realmente dice la ciencia en los últimos ochenta años de *modernidad crítica*?

En el *segundo capítulo* estudiaremos las dimensiones del *silencio-de-Dios* en esta cultura del enigma y de la incertidumbre: el *silencio-de-Dios* ante el conocimiento humano por el enigma del universo y el *silencio-de-Dios* ante el drama de la historia por el sufrimiento personal y colectivo, y por la perversidad humana. Como veremos, tanto ateísmo como teísmo son una toma de posición argumentada

ante la cuestión crucial del *silencio-de-Dios*. Explicaremos la naturaleza de la religión natural (aquella que el hombre puede construir por sus medios naturales, ante todo por las emociones y por la razón). Toda religión natural, toda actitud religiosa del hombre ante Dios, se presentará necesariamente mediada por un voto de confianza a Dios, creyendo en la existencia de un *Dios oculto y liberador*. Creer y confiar, a pesar de su lejanía y de su silencio, en un Dios oculto y liberador será el *logos*, o razón interna profunda, que hace posible toda religiosidad natural. Este *logos* o sentido profundo es lo que llamaremos el *universal religioso*.

En el *tercer capítulo* la cuestión central será la naturaleza del cristianismo como religión. Tal como expondremos, siguiendo con rigor el contenido del kerigma cristiano, la imagen de Dios, del universo y del hombre, en el cristianismo presenta una gran armonía con la imagen del universo que conocemos por la razón natural. La *Voz del Dios de la Creación* se muestra en profunda armonía con la *Voz del Dios de la Revelación*. Es la armonía entre el *universal religioso* y el *universal cristiano*. El *logos* del *universal religioso*, en efecto, será armónico con el *logos* del *universal cristiano* contenido en la esencia del cristianismo: la revelación del plan de Dios para la salvación de los hombres en el Misterio de Cristo, el misterio de su ocultamiento en la cruz y el misterio de su futura liberación de la historia por la resurrección.

En el mundo moderno, en el universo de la libertad humana, ateísmo y teísmo son posibles y deben respetarse. Pero son posibles como una toma de posición ante la cuestión crucial del *silencio-de-Dios*. Es decir, en el fondo suponen creer o no creer en un *Dios oculto y liberador*, es decir, creer implícitamente en el *Misterio de Cristo*, creer en el Misterio de la Cruz y en el Misterio de la Resurrección. Pero estos conocimientos son sólo el marco de clarividencia que nos permite dominar la perplejidad. No implican o conducen necesariamente a una sola decisión metafísica sobre el sentido de nuestra existencia, que vendría impuesta por la naturaleza. El hombre es libre para configurar creativamente su imagen de lo metafísico. Por ello concluiremos reflexionando sobre

qué significa elegir con competencia intelectual un camino metafísico u otro y sobre las razones que, en cada caso, lo avalan.

Capitulo primero
Razón, ciencia, filosofía, ¿permiten salir con seguridad de la incertidumbre metafísica?

Por consiguiente, es un hecho incuestionable que en la modernidad tienen una presencia real inequívoca tanto la metafísica teísta –en las religiones y en la experiencia religiosa personal– como su alternativa en la metafísica atea, agnóstica, o en el indiferentismo religioso. Ambas han sido dogmáticas durante siglos, absolutamente seguras de su propia metafísica. Esta escisión metafísica está ahí y produce sin duda una inevitable incertidumbre. Ahora bien, tanto la metafísica teísta como la metafísica ateísta, como posiciones subjetivas, han sido consideradas por sus defensores como dogmáticamente conformes con la razón. Pero, ¿puede ser esto así? ¿Pueden ser ambas realmente conformes con la razón? O, en otras palabras, ¿representan, cada una, una metafísica que sea argumentable dogmáticamente ante la razón natural? O, más bien, ¿no será que, en el fondo, la razón natural científico-filosófica avala sólo a una de estas dos metafísicas, de tal manera que la otra debiera juzgarse como una visión del universo y de la vida puramente emocional, sin fundamento y al margen de la razón? Quizá pudiéramos pensar que la razón filosófica, fundada en los datos de la ciencia actual, pudiera ser hoy el camino eficaz para sacarnos de la duda y avalar con toda seguridad una cierta metafísica, la teísta o la atea. Muchos, en efecto, creen que la *ciencia* es su fuerza. Pero, como vamos a ver, no debería ser este el caso. La razón científico-filosófica no puede sacarnos con seguridad de la incertidumbre. La ciencia no nos da el problema resuelto, imponiéndonos qué debemos hacer. Por ello la ciencia es hoy, más bien, el factor decisivo que nos hace salir de una cultura dogmática para entrar en una *cultura crítica e ilustrada*, propia de la segunda mitad del siglo XX. La naturaleza enigmática del universo nos emplaza así a tener que tomar una *decisión personal* en la *incertidumbre*. Es decir, en el fondo, a asumir una creencia, bien sea religiosa o arreligiosa. ¿Por qué lo decimos?

La razón científico-filosófica actual ante las opciones metafísicas en la modernidad

En este capítulo, tratamos exclusivamente la argumentación científico-filosófica que lleva a lo metafísico. De acuerdo con la ciencia, por sus resultados objetivos, ¿es posible avalar con total seguridad alguna de las dos metafísicas alternativas que, con pretensiones dogmáticas, se forman en el pasado, pero están todavía presentes en nuestra sociedad? Como veremos, la ciencia no sólo no avala ningún dogmatismo, ni teísta ni ateísta, sino que impulsa hacia la superación de una cultura dogmática antigua. La

ciencia promueve la entrada de la modernidad en la nueva cultura crítica e ilustrada de nuestro tiempo. Es lo que está pasando desde los dos últimos tercios del siglo XX, al producirse el tránsito desde la *modernidad dogmática* a la *modernidad crítica*.

Teísmo y ateísmo buscan poner a la ciencia crucialmente de su parte

Pero, ¿qué dicen la ciencia y la razón filosófica en ella fundada? Si la ciencia nos ofreciera, en efecto, una imagen de la materia, del universo, de la vida, del hombre y de la historia, que permitieran demostrar con seguridad (o, al menos, cuasi-demostrar) que Dios existe o no existe, entonces el problema metafísico estaría resuelto en esencia. Si la razón científico-filosófica impusiera o rechazara con objetividad y seguridad la idea de Dios (incluso aunque la imposición o el rechazo no llegaran al cien por cien de seguridad), entonces es claro que este dictamen se impondría de hecho en la cultura y acabaría estableciendo lo que el hombre debería hacer con su vida: a saber, adaptarse moralmente a una vida en conformidad con la honesta imagen racional de un universo con Dios, o sin Dios.

Pero, en contra del deseo del teísmo y del ateísmo dogmático, el ejercicio de la razón natural, en todas sus facetas, en la ciencia y en la filosofía, no nos permite salir de la incertidumbre. Es importante afirmarlo explícitamente acerca de los resultados de la ciencia: ésta no nos ofrece el atajo, los datos "clave" o "cruciales", la vía segura para salir de la incertidumbre sobre la verdad metafísica última del universo y avalar las posiciones dogmáticas, bien sean las del teísmo o las del ateísmo tradicional. Tampoco puede hacerlo la filosofía cuando argumenta sobre lo metafísico a partir de los datos ofrecidos por la ciencia. Puesto que a la ciencia no le competen ciertos problemas de corte filosófico o metafísico, lo que en realidad interesa es si los resultados de la ciencia permiten a la filosofía sacar con seguridad unas u otras conclusiones metafísicas. La incertidumbre es, pues, un resultado decisivo de la visión del universo en la cultura moderna. Si la incertidumbre y ambivalencia metafísica del universo, descrito por la ciencia y por la filosofía, no

fueran reales, probablemente no nos hallaríamos en la incertidumbre existencial y social propia de nuestro tiempo.

En este capítulo comprobaremos, con informaciones y conocimientos objetivos, que la ciencia moderna, en efecto, induce a la filosofía actual a quedar en esta incertidumbre metafísica de que hablamos. Debemos, pues, habituarnos a la incertidumbre, aceptarla, porque es el único punto de partida realista para construir hoy tanto la argumentación teísta como la atea, contando con las condiciones objetivas reales de nuestra posición en el universo. Es lo que haremos en estos tres capítulos, y en la *Conclusión*. Por ello, el discurso sobre lo metafísico debe comenzar por aceptar que el universo nos instala de hecho en la incertidumbre.

Los resultados de la ciencia en la argumentación filosófica del teísmo y del ateísmo

Por consiguiente, entrando ya en lo concreto, ¿cuál es la imagen científica de la materia, del universo, de la vida y del hombre? ¿A qué reflexión filosófica conduce en relación con las últimas preguntas metafísicas, sobre la existencia o la no existencia de Dios? Es claro que la ciencia produce muchos resultados que no tienen relevancia en orden a las grandes cuestiones metafísicas (por ejemplo, la investigación bioquímica sobre drogas anti-cancerígenas no tiene relevancia filosófica). En realidad, en mi opinión, los tres grandes campos-de-problemas que surgen en la ciencia y que deben ser razonados por la filosofía en orden al problema metafísico son tres. A) El problema de la consistencia y estabilidad absoluta del universo. B) El problema de las causas que han producido el orden físico y biológico dentro de la evolución del universo. C) El problema de la explicación de la naturaleza y del origen de la sensibilidad-conciencia dentro del proceso evolutivo del universo, es decir, la explicación del sorprendente hecho de que dentro del universo hayan emergido por evolución física seres vivos con sensibilidad y con conciencia. Seres con las propiedades y las facultades del psiquismo animal y humano, tal como pueden describirse

fenomenológicamente y se muestran con evidencia en nuestra experiencia individual y en la vida social.

Sin duda, se trata de cuestiones complicadas que, para ser bien entendidas, deben ser estudiadas atendiendo a mucha información científica y filosófica. Pero, ¿es posible presentar estos complejos problemas científicos y filosóficos en términos sencillos, de tal manera que se entienda fácilmente su verdadera dimensión y su sentido en orden al conocimiento filosófico último? Creemos que sí, en efecto, aunque cualquier exposición del contenido de la ciencia siempre implique una cierta dificultad inevitable en la comprensión. Es una dificultad producida por la misma profundidad de los temas tratados, dentro de la complejidad del conocimiento científico y filosófico. De ciertas cosas se habla o no se habla; pero, si se habla es inevitable hacerlo con una profundidad mínima. Somos conscientes de ello. Pero, queremos presentar la explicación asequible que nos permita, al mismo tiempo, seriedad en el contenido expuesto e inteligibilidad. Las intuiciones básicas que exponemos seguidamente hacen referencia a cuestiones científicas y filosóficas que no podemos trivializar, ya que, si lo hiciéramos, se perdería la credibilidad de cuanto decimos. Pero deberemos intentar que la imagen global del universo que describe la ciencia sea entendida en su máxima claridad. Esperemos darnos a entender, aun dentro de la inevitable dificultad que la ciencia y la filosofía llevan siempre consigo. A quien tenga el hábito de leer cosas de ciencia y filosofía le resultará fácil cuanto decimos. En cambio, quienes no tengan este hábito (por ser más bien de "letras") deberán leer despacio y con atención, en cada momento procurando aprender y retener lo que se va diciendo.

A) El problema de la consistencia y de la estabilidad absoluta del universo

El hecho del que partimos es obvio para todos: la existencia del universo que nos contiene y nos ha producido en la evolución (dicho de forma más filosófica: la existencia del sistema objetivo de la *realidad-en-su-conjunto*). Este universo se presenta de hecho como

una *estructura dinámica*: o sea, como un conjunto de elementos relacionados entre sí formando una unidad interdependiente que evoluciona en el tiempo (esta es la definición de *estructura*). Es, pues, real y existente como estructura dinámica: partículas, energía, vibraciones ondulatorias, luz, átomos, campos físicos, moléculas, materia, seres vivos, hombres, cuerpos celestes, estrellas, planetas, galaxias, etc., todo ello relacionado en el sistema global interdependiente que nombramos como universo o cosmos. La experiencia impone, pues, el hecho de la existencia del universo.

El hecho de que el universo es real y existe obliga a postular su suficiencia

De ahí surge una inferencia racional básica: si el universo está ahí, es real y existente, es porque *puede estar*. Es decir, porque debe de tener todo aquello que le permite ser real. Esto quiere decir, por tanto, que la razón postula que el universo debe ser suficiente o autosuficiente. ¿Qué quiere esto decir? Pues simplemente que debe poseer aquellas propiedades y contenidos suficientes que le permiten mantenerse en el tiempo sin deshacerse. Esta capacidad para mantenerse en sí mismo sin deshacerse es la *suficiencia*, es el "bastarse a sí mismo para mantenerse en la existencia". Es claro que este universo suficiente debería ser eterno, ya que, si en algún momento dejara de existir, la razón no podría entender que de la nada pudiera producirse algo. Por tanto, si algo existe, esto quiere decir que seguirá existiendo con *necesidad* y que la nada no se ha dado nunca, ni se dará en el futuro. Si algo existe, es necesario postular la necesidad de que siempre existió algo y que nunca dejará de existir algo en el futuro. ¿Es esto difícil de entender? Creemos que no.

La *suficiencia* es postulada por la razón como una propiedad que el universo debe tener. Pero si la suficiencia no pudiera ser atribuida a nuestro universo, porque entendemos que este no puede tenerla tal como vemos que realmente es por experiencia, entonces la suficiencia debería en todo caso salvarse y situarse en algún otro "sitio" o "fundamento real". Así, si el universo nace por las buenas en

un momento del tiempo, podría pensarse que la suficiencia debe atribuirse a algo que no es el universo, por ejemplo "Dios" u otro "universo" suficiente del que nacería el nuestro (que, por lo dicho, sería entonces insuficiente por sí mismo para dar razón de su existencia). Después volveremos sobre esto. Se habla entonces, por principio, de la consistencia y estabilidad del universo en sí mismo (teniendo en cuenta que algo *estable* puede ser *dinámico*), de forma absoluta en el sentido de que su suficiencia debe estar en un ámbito-de-realidad que ya *no necesita* referirse a algo exterior para justificar su propia realidad (esto es lo que suele entenderse en filosofía por *ab-solutum*, es decir, absoluto, liberado-de dependencias externas para dar razón con suficiencia de su propia realidad). En resumen: el hecho de la existencia del universo nos hace postular que debe existir en un ámbito-de-realidad (bien sea el universo que vemos, otro meta-universo en el que se produjera, o Dios) que debe bastarse a sí mismo (ser *absoluto*) en orden a la propia realidad, es decir, que debe ser suficiente[22].

Tal como el universo es, ¿podemos entender su suficiencia absoluta?

Orientada por esta inferencia básica (una intuición que todos tenemos), la razón observa el universo para conocer cómo está formado de hecho, cuáles son sus contenidos, propiedades y características, y para entender cómo, en efecto, es suficiente o autosuficiente. Esto es lo que ha hecho la ciencia por el método científico: describir los hechos y sacar consecuencias racionales por medio del análisis y la síntesis de los hechos en estructuras (el universo es real y existente como estructura). Todo lo que la ciencia puede decir del universo se funda en las evidencias empíricas y en los hechos: a partir de ellos describe cómo se relacionan en estructuras reales (vg. el complejo sistema o estructura de una célula viviente, o del universo en su conjunto). Por consiguiente, ¿a qué imagen científica de la naturaleza del universo han llegado la razón humana y la ciencia? ¿Ha sido posible entender lo que la razón postula por principio, a saber, la autosuficiencia absoluta del universo?[23]

Las ideas contenidas en estos párrafos anteriores son importantes. Son ideas que forman parte de lo que se llama una epistemología, una comprensión de cómo funciona el conocimiento humano. Debemos reflexionarlas, incluso releerlas, si es necesario, porque de ellas depende el discurso de la ciencia y de la filosofía. De momento miramos al universo real que se nos impone: tal como lo describimos, ¿es fácil entender donde radica la suficiencia que debemos postular?

La ciencia describe el universo: el modelo estándar, ¿ofrece una imagen autosuficiente del universo?

En un primer momento la ciencia ha querido trazar aquella imagen de la materia y del universo que puede argumentarse a partir de las evidencias empíricas (es decir, que hay hechos empíricos firmes, describibles con objetividad por el método científico, en su caso experimentales, que permiten pensar que tales estados físicos de la materia y del universo se produjeron en el pasado o se producirán en el futuro). Esta imagen científica (argumentada con rigor desde las evidencias constatables por diversos métodos empíricos y teóricos) es lo que se llama, por una parte, el *modelo estándar de partículas* (sobre la materia o mundo microfísico, o sea, para entendernos, lo pequeño, las partículas, los "átomos") y, por otra parte, el *modelo cosmológico estándar* (sobre la cosmología o mundo macrofísico, o sea, lo grande, el universo como totalidad). En el *modelo estándar*, por tanto, apenas hay especulación *fuerte* (no hay grandes imaginaciones especulativas, que no puedan probarse ante los hechos, sobre cómo sería el universo). La especulación *débil* que contiene, o teoría necesaria para ligar los hechos entre sí, trata de pisar el suelo de los hechos y justificarse siempre como una exigencia inevitable de las evidencias empíricas. El modelo estándar es siempre prudente y parsimonioso.

Ahora bien, la pregunta de fondo apunta a la *suficiencia*. El *modelo estándar*, ¿ofrece una imagen autosuficiente del universo? Como se verá más adelante, tras la exposición de la naturaleza del modelo estándar, su problema filosófico radica en que, de momento,

no es fácil justificar que ese universo descrito por el modelo estándar pueda ser un sistema autosuficiente y eterno, tal como la razón postula que debería ser. Lo explicamos seguidamente.

La materia: el ***modelo estándar de partículas***

La ciencia ha conocido que la *materia germinal* del universo responde a ciertas propiedades extrañas que se describen en la llamada *mecánica cuántica*. Esta afirma que la misma materia puede presentarse como corpúsculo y como vibración ondulatoria. La materia se presenta como *partícula*, pero también como *campo* físico, algo que se extiende en el espacio ondulatoriamente (así se habla en física, por ejemplo, del campo gravitatorio o del campo electromagnético). El *modelo estándar de partículas* ha descrito las diferentes clases de partículas existentes (algo así como el *sistema periódico* de los elementos químicos, pero como una clasificación de partículas). Este modelo no sólo describe las *propiedades* de las partículas (masa, carga, spin, su función de onda, etc.), sino sus *interacciones*, cómo actúan unas sobre otras y cómo se transforman, aparecen o desaparecen.

Aparte de otras clasificaciones de las partículas, este modelo distinguía entre *bosones* y *fermiones* (diferenciados por sus propiedades, vg. su spin). Los *bosones* son partículas que se diluyen con facilidad en estados unitarios (o campos) en que la individualidad desaparece (ejemplo intuitivo: un cucurucho de helado, un campo de luz). Los *fermiones*, en cambio, son partículas cuyas propiedades vibratorias dificultan la pérdida de su individualidad para formar estados unitarios de campo indiferenciados (ejemplo intuitivo: un cucurucho de peladillas, protones, neutrones, electrones, en que cada entidad mantiene una individualidad diferenciada de las otras). Pero *bosones* y *fermiones* son la misma materia.

Este *modelo estándar*, formulado hace unos cuarenta años, se ha comprobado ya por la experimentación de forma fehaciente. Sin embargo, la lógica y armonía teórica del propio modelo, para poder explicar las mismas partículas (su origen, sus propiedades, sus

interacciones), exigía postular la existencia del llamado *campo de Higgs* y del *bosón de Higgs*. Pero el campo y el bosón de Higgs carecieron durante décadas de confirmación experimental.

Sin embargo, poco antes de la redacción de este ensayo, en julio de 2012, se anunció la confirmación experimental de la existencia del campo/bosón de Higgs. Para explicar la forma en que las vibraciones producidas en el *big bang*, en el proceso expansivo del universo, se convertían en partículas y adquirían su masa propia, debía postularse la existencia del llamado *campo de Higgs*, que permearía absolutamente todo el espacio del universo. Una vibración en ese campo sería el *bosón de Higgs*. De esta manera se entendía por fin la unidad de la materia y la relación entre bosones y fermiones como constituyentes del universo[24]. Por ello, el descubrimiento del bosón de Higgs ha completado la concepción teórica del *modelo estándar de partículas*.

El mundo macroscópico clásico para el modelo cosmológico estándar

El modelo estándar explica cómo la materia primigenia (cuántica), al producir partículas de una cierta forma de vibración (llamadas fermiones en honor de Enrico Fermi) y en interacción con el campo de Higgs que les confiere su masa, causó la aparición del mundo objetivo que vemos por nuestros sentidos: nuestro mundo, hecho de objetos firmes y estables, diferenciados, separados unos de otros en el espacio y en el tiempo (planetas, seres vivos, distancias, etc., que están hechos de electrones, protones, neutrones como partículas estables fermiónicas que dan firmeza y consistencia al mundo que vemos).

Este mundo de experiencia humana es el mundo que describió la *mecánica clásica* de Newton. Las leyes de la mecánica clásica explican, por ejemplo, el equilibrio de pesos de un rascacielos (que es, al igual que todos los otros cuerpos, los vivientes también, una estructura de peladillas que mantienen su independencia y entidad, unas frente a otras). Pero las interacciones entre los objetos clásicos (vg. los rascacielos de la isla de Manhattan) no responden a las propiedades de la materia germinal cuántica que, no obstante, los

constituye internamente (si los rascacielos no estuvieran hechos de peladillas, sino de un plasma cuántico, o helado, se derrumbarían y no tendrían consistencia). Gracias a la existencia de ese mundo clásico de materia fermiónica tenemos un cuerpo y una biografía personal.

La ciencia afirma, por tanto, que el universo está hecho sólo de un único tipo de materia, aunque ésta tenga dos formas de manifestarse: clásica y cuántica, siendo la clásica, en último término, también la misma materia cuántica. El mundo clásico macroscópico, nuestro mundo, ha sido posible por una particularidad vibratoria especial de la materia cuántica que se origina en el *big bang*. A las partículas con esa particularidad vibratoria especial (que los físicos llaman su *función de onda* que dificulta la llamada *coherencia cuántica*) las llamamos partículas fermiónicas.

La ciencia describe el universo: el ***modelo cosmológico estándar***

La experiencia muestra la existencia de un universo macroscópico que se extiende en el espacio y en el tiempo. Ahora bien, este universo de experiencia, hecho de partículas fermiónicas, ¿cómo ha nacido y evolucionado en el curso del tiempo? Es decir, ¿qué estados ha atravesado el universo en el pasado y qué estados deberá todavía transitar en el futuro? También ahora, al igual que al hablar de la materia, no se trata de especular sino de argumentar el pasado y el futuro en función estricta de las evidencias empíricas. Es lo que hace el *modelo cosmológico estándar*. Su idea de la evolución del universo depende siempre de su idea de la materia, ya que el universo no es otra cosa que la organización de la materia en el curso del tiempo evolutivo.

Aquí es donde comienza la *cosmología* científica. Argumentando a partir de las evidencias empíricas del presente, ¿qué puede pensarse de los estados que fue atravesando el universo en el pasado? Esta retrotracción hacia el pasado termina en la postulación de un estado primordial, el *big bang*, en que se produjo una inmensa fuente de energía vibratoria que fue transformándose primero en materia germinal primigenia, en materia bosónica y campos físicos. Pero una

parte de las partículas producidas respondieron a ciertas propiedades que dieron origen a la formación del mundo visible (el mundo clásico). La organización de estas vibraciones especiales (que llamamos vibraciones fermiónicas) en materia clásica dio origen después a los cuerpos celestes, es decir, materia organizada en cuerpos estables. Es la materia clásica, que acabó produciendo los cuerpos físicos, la vida y la final aparición evolutiva del ser humano. Todo concuerda en apoyar que así sucedió en realidad. En la organización de la materia en el curso del tiempo ha jugado un papel esencial la fuerza gravitatoria, primero descrita por Newton y después revisada en la relatividad por Einstein. Las ecuaciones de Einstein siguen hoy siendo decisivas para describir la concentración, equilibrio y evolución de la masa en el universo que conocemos.

Esta energía germinal y la materia naciente tenían unas propiedades que la ciencia ha descrito. ¿Por qué el universo real es como de hecho es? ¿Por qué la materia ha ido produciendo el *orden* y la *complejidad* de los cuerpos físicos y biológicos? La ciencia no puede sino ofrecer una respuesta: por las propiedades ontológicas que de hecho muestra tener la materia primordial. Las leyes de la naturaleza no son sino la formulación de las constancias, regularidades y modos de organización que se derivan de esas propiedades de la materia. Por ello, supuestas las propiedades de la materia, el proceso evolutivo se explica como un proceso *autónomo*. El orden y la complejidad aparecen como resultado de la forma de organización inducida por las propiedades germinales de la materia.

Sin embargo, la ciencia no tiene razones para afirmar por qué las propiedades de la materia, y las leyes derivadas –capaces de producir orden y complejidad– son tal como de hecho son. Podrían haber sido distintas. Quizá una materia que no hubiera podido llegar a engendrar orden. Pero el hecho es que las propiedades fácticas de la materia (que podían haber sido diferentes) son las que han hecho posible el nacimiento del orden, de la vida y del hombre. Por eso se dice que el universo es antrópico: con las propiedades *precisas* que hacen posible la aparición de la vida y del hombre en la evolución. El universo es *autónomo*, pero *antrópico*.

El modelo estándar y el ***futuro del universo***

Ahora bien, ¿qué pasará con el universo en el futuro? También en función de las evidencias del estado actual del universo, la ciencia hace conjeturas sobre lo que pasará en el futuro. Y, en el estado actual de la ciencia, todo mueve a pensar que la hipótesis más probable es que el universo vaya evolucionando hasta perder toda su energía y desaparecer. Puesto que para la ciencia la energía ni se crea ni se destruye, la energía inicial del *big bang* habría nacido de un extraño fondo o mar de energía (¿el campo de Higgs?)[25] en el que poco a poco, al final de la historia del universo, quedaría reabsorbida toda la energía que se desplegó en su nacimiento. No parece hoy que el universo tenga suficiente masa gravitatoria para frenar la expansión actual y entrar en una fase de concentración hasta un *big crunch* (un colapso futuro) que produjera otro *big bang* en una historia oscilante del universo (de expansión/concentración). Por ello la hipótesis de la *muerte energética futura* del universo es hoy la más probable para el *modelo cosmológico estándar*.

Sería un universo que crea el orden por procesos negantrópicos (si *entropía* es aumento del desorden, la *negantropía* sería la producción de orden), pero que acabará dominado por una entropía que diluirá finalmente el orden y producirá una muerte energética. En todo caso, debe tenerse en cuenta que la idea del nacimiento y muerte del universo de acuerdo con el modelo estándar depende todavía de la idea que se alcance en los próximos años de la naturaleza de la materia oscura y de las ontologías de ese fondo del universo del que todo surge (vacío cuántico, mar de energía, campo gravitacional, campo de Higgs, campo electromagnético, etc.). A todo ello contribuirán sin duda los recientes descubrimientos sobre el bosón de Higgs. No sabemos qué nos depararán los futuros conocimientos, pero es muy probable que se acabe por imponer una cosmología del modelo estándar mucho más completa que la actual (que es muy deficiente hasta el momento) y que puedan hallarse nuevas propuestas sobre la estabilidad del universo. No lo sabemos.

¿Qué decir entonces de la posible autosuficiencia del universo tal como es descrito por el *modelo estándar* en el estado actual de los

conocimientos? En función de las evidencias empíricas no se puede decir más del universo que lo antes expuesto. Pero esta imagen construida por la ciencia es insuficiente para entender lo que la razón humana postula en principio: a saber, que el universo debería ser *suficiente* o *autosuficiente* para mantenerse de forma consistente y estable a lo largo del tiempo, sin deshacerse. Por ello es extraña la existencia de un universo que tiene su origen real en el *big bang* y que se deshará en el futuro por una muerte energética.

Sin embargo, la *ciencia* no tiene fundamentos empíricos para establecer hipótesis argumentadas sobre lo que había antes del *big bang* y lo que habrá después de su muerte energética. Es lo mismo: el enigma de ese mar de energía fontanal del que nace y en el que se reabsorbe el universo. De ese mar de energía, que no vemos pero inferimos, puede afirmarse científicamente, eso sí, todo aquello que debe poseer para hacer posible la génesis de energía y su reabsorción final. Pero, aparte de esto, no es posible decir más cosas que tengan fundamento empírico. Sin embargo, en un nivel especulativo, se discute hoy cómo se relacionarían los agujeros negros o la materia/energía oscura con ese misterioso fondo holístico del universo, en cuyo caso estaría situado eventualmente el hipotético metauniverso del que habríamos sido producidos como universo finito.

Recapitulemos, pues, nuestra idea estándar del universo

La ciencia quiere conocer la naturaleza, entender sus causas, saber cuál es en profundidad la constitución del mundo físico que tenemos ante los ojos por los sentidos. Lo determinante es, pues, el mundo que aparece ante nosotros: objetos, piedras, minerales, planetas, soles, seres vivos, árboles, animales, hombres... Todos estos objetos constituyen nuestra experiencia sensible. Si se hacen más pequeños llega un momento en que ya no los vemos sensiblemente. Por eso nuestro mundo de experiencia es de objetos grandes, macroscópicos (se dice, claro está desde la perspectiva humana). Percibimos un mundo de objetos clásicos. La ciencia ha querido conocer este mundo a partir de su propio método: no decir nada más que cuanto

la evidencia empírica, o experimental, permite rigurosamente afirmar. Así se ha llegado a conocer que la materia está hecha de partículas (radiación o vibración en alguna manera plegada ondulatoriamente sobre sí misma): es lo que describimos en el *modelo estándar de la teoría de partículas*, hoy completado por el conocimiento del campo/bosón de Higgs.

El *modelo cosmológico estándar* nos dice que el universo nació en la inmensa energía de un primer suceso primordial conocido como el *big bang*, que fue transformándose en materia clásica y que acabará desapareciendo en una muerte energética final. Aunque en detalle todo es más complicado, creemos que los grandes perfiles de esta imagen clásico/cuántica del universo en el modelo estándar son inteligibles. ¿Qué hubo antes del *big bang*? Además, ¿en dónde se resolverá la disolución energética de la materia en el futuro final del universo? La ciencia no puede responder hasta el momento porque, según su método experimental, no tiene datos para hacer ningún tipo de conjeturas, ni sobre el pasado ni sobre el futuro. Quizá en el futuro, cuando se conozca qué es la materia y la energía oscura, así como la naturaleza u ontología de los campos que constituyen el fondo del universo (vacío cuántico, mar de energía, campo de Higgs...), el *modelo estándar* podrá avanzar en el conocimiento. Pero hasta ahora no han llegado todavía las evidencias que permitan construir esos conocimientos[26].

En busca de la suficiencia más allá del modelo estándar: especulación sobre posibles formas de universo, supercuerdas y multiversos

Es posible *especular* científicamente (como seguidamente veremos), pero sólo como *pura teoría* de la que, en el fondo, no tenemos pruebas empíricas de que se corresponda con la realidad. Las puras teorías son *legítimas* y tienen cabida en la ciencia, aunque no podamos saber si se corresponden con la realidad (por no tener, de momento, un aval empírico y experimental que las respalde). Son muchos los conocimientos científicos, hoy confirmados por la experiencia, que en su momento fueron sólo puras especulaciones.

La idea de átomo fue sólo especulativa, hasta que se llegó a confirmar. También la teoría de la relatividad de Einstein fue pura teoría que más tarde se confirmó. Pero, además, existe otro tipo de especulación posible y legítima: es la *especulación filosófica*. Como veremos, tanto el *teísmo* como el *ateísmo* no son *ciencia*, son sólo una especulación filosófica posible a partir de los resultados empíricos y teóricos de la ciencia.

Por ello, la ciencia, más allá del *modelo estándar*, entra en un segundo momento en el que predomina la legítima especulación, bien sea *científica* (la pura teoría especulativa) o la *filosófica* (metafísica). La especulación no es arbitraria, ni en la ciencia ni en la filosofía. Tiene siempre argumentos legítimos a su favor, aunque falte todavía la definitiva confirmación empírica o experimental. Nos referimos a continuación a ambas especulaciones, la científica y la filosófica.

Especulación científica *sobre la materia: microfísica y teoría de supercuerdas*

La especulación científica ha buscado concebir alguna explicación que permita entender el universo (o el sistema de la realidad-en-su-conjunto) como una realidad autosuficiente, consistente y estable en el tiempo para mantenerse en sí misma con *suficiencia*. A esta especulación han contribuido dos teorías que se complementan: por una parte, la *teoría de cuerdas o supercuerdas* y, por otra, la *teoría de multiuniversos*. Cabría también referirse a la opinión extravagante de que el universo podría surgir desde la nada. Lo explicamos.

La *teoría de cuerdas*, o *supercuerdas*, ha sido en los últimos cuarenta años una portentosa especulación teórica y matemática sobre las propiedades germinales de la materia. La materia que habría sido producida desde el *big bang* habría nacido en forma de pequeñas vibraciones, o cuerdas, que para ser descritas y distinguirse unas de otras exigirían atribuirles un valor en nueve dimensiones (después en once, según la teoría de supercuerdas). Esta teoría concebiría la posible existencia de una cuasi-infinitud de tipos de materia, según la posible combinación de valores y variables

en esas once dimensiones. Nuestro universo, por tanto, tendría un tipo de materia con valores especiales previstos por la teoría de cuerdas. Por tanto, podría concebirse que los cuasi-infinitos universos burbuja producidos en el metauniverso de la teoría de multiversos habrían asumido por azar diversos juegos de valores previstos por la teoría de cuerdas para la materia. Los valores de nuestro universo, por azar, serían *antrópicos* porque permitirían la evolución de la materia hasta el hombre. La teoría de cuerdas dista mucho hoy de ser algo comúnmente admitido. Tiene alternativas, también especulativas, como la propuesta por Roger Penrose. Pero, además, ha sido criticada con gran fuerza por otros autores; entre ellos, Leo Smolin que ha insistido en la arrogancia con que esta teoría ha dominado el mundo académico en los últimos treinta años, siendo así que es algo discutible.

Especulación científica *sobre el universo: macrofísica y teoría de multiuniversos*

La especulación sobre *multiversos* supone que ese mar de energía (del que brota y en el que se diluye finalmente nuestro universo) podría entenderse como una *metarrealidad,* es decir, un meta-universo o dimensión transcendente de realidad (transcendente a nuestro universo empírico) en la que se estarían produciendo continuamente diferentes universos que serían reales en paralelo. Cada uno tendría comienzo en un *big bang* y, por azar, su tipo de materia y sus leyes responderían a alguna de las formas de materia previstas por la teoría de cuerdas. Nuestro universo sería uno más de entre esa infinitud de universos que nacerían y morirían. Por azar, no sería extraño que nuestro universo tuviera el conjunto de propiedades que hacen posible la vida y el hombre (por azar uno de los cuasi-infinitos universos tendría las propiedades que permiten producir la vida y el hombre). No sería extraño que, por azar, se hubiera producido un universo antrópico, como de hecho es el nuestro (ver lo que antes decíamos sobre el universo antrópico).

Por tanto, estas dos teorías, *supercuerdas* y *multiversos*, son sólo especulativas, pura teoría, sin fundamento empírico y experimental.

Pero son *lógicamente posibles*; algunos autores indican que incluso, por su propia naturaleza física, nunca podrían llegar a tener el respaldo de evidencias empíricas. En realidad son teorías muy discutidas y les crecen las alternativas por todas partes. La mayor parte de los científicos, que con prudencia sólo quieren hacer ciencia y no especulación teórica o filosófica, se limitan a decir lo que puede decirse dentro de lo que hemos llamado antes el *modelo estándar de partículas* y el *modelo cosmológico estándar*; sin osar a adentrarse, por tanto, en el campo de la especulación, ni científica ni filosófica[27].

¿Un universo surgido de la Nada?

El universo, ¿*surgido en la Nada*? Siguiendo vagas propuestas del físico Alan Guth se ha hablado no hace mucho acerca de que el universo se habría podido producir en la Nada. El concepto filosófico, y científico, de *Nada* es de carácter negativo: es la negación de toda realidad existente. Por tanto, la Nada no es real y no existe: en consecuencia no puede nombrarse como algo positivo que sea real o exista. Por ello, propuestas como la de Guth no pueden tomarse en serio, ya que no es inteligible en absoluto para la razón que de la Nada pueda surgir algo. Lo que pasa es que esta afirmación ha sido un recurso expresivo (que busca impactar), pero que, cuando lo analizas, resulta que no quiere decir propiamente la Nada. Si se habla de vacío cuántico o de fondo del universo, quizá se quiere decir que es la Nada de nuestro universo, del que vemos, pero no la Nada absoluta. Es decir, el fondo de referencia del que brota y en el que se absorbe la energía del universo tiene que ser algo real que, si se mantiene, también puede decirse que existe.

La ciencia se proyecta sobre la filosofía: ¿dónde fundar la suficiencia? Teísmo y ateísmo

La especulación filosófica se construye a partir de los modelos estándar y de las especulaciones teóricas posibles. La especulación científica (vg. *supercuerdas* o *multiversos*), aunque no tenga respaldo empírico, es lógicamente posible y nos permite concebir un

universo que pudiera ser real. Por ello debe ser tenida en cuenta por la filosofía. Por tanto, argumentar el teísmo o el ateísmo supone siempre moverse necesariamente dentro de la especulación filosófica. No puede ser desdeñada por las buenas. En la ciencia se preparan conocimientos previos que son importantes, deben ser tenidos en cuenta y orientan la especulación, pero la metafísica es filosófica. Esto es inevitable. La ciencia como tal no impone una metafísica científica, ya que toda metafísica, aunque fundada en la ciencia, es siempre filosófica. No existen ateos puramente científicos: todos suponen aceptar una creencia filosófica que es su metafísica de la ciencia personal. Tanto teísmo como ateísmo, como decíamos, son creencias (creencias filosóficas argumentadas, pero creencias que suponen un compromiso personal libre para asumirlas).

Autosuficiencia de un universo o metauniverso eterno: el ateísmo científico-filosófico

El *ateísmo* argumentado científico-filosóficamente debe conseguir ofrecer una explicación bien construida de la *autosuficiencia* del universo. Es claro que, hasta el momento, la imagen del universo en el *modelo cosmológico estándar* (universo que no se sabe de dónde nace y en dónde se diluirá al morir) no hace fácil concebir esta autosuficiencia. Para concebirla, el ateísmo tiene en la actualidad dos vías posibles: a) argumentar la existencia de un universo oscilante de expansión-concentración eterna (Hawking lo defendió hace años y en 2010 Roger Penrose en su obra *Cycles of Time* ha ofrecido una nueva versión de algo así como multiversos oscilantes) o b) argumentar la existencia de multiversos que se producirían en una dimensión de metarrealidad (Stephen Hawking ha publicado también en 2010 su teoría de multiversos, abandonando al parecer su primera teoría oscilante). Hoy en día, la mayoría de los científicos/filósofos ateos, y con militancia atea, se inclinan más bien por la teoría de multiuniversos, aunque sea discutida y puedan ponérsele muchas objeciones[28].

Un defensor (Stegmark) de los multiversos ha promovido incluso la pintoresca opinión de que, aunque no haya evidencias empíricas, debemos pensar que es real y existente todo aquello que nuestra razón puede construir formal o lógicamente como posible (esta era, más o menos, la tesis del racionalismo clásico del XVIII). Por tanto, si los multiversos están bien construidos como teoría (matemática y física) deberíamos postular, según Stegmark, su existencia real. La especulación científico-filosófica se proyectaría entonces hacia lo metafísico y argumentaría que, de poder probarse la existencia real de un sistema de multiuniversos autosuficiente de esta naturaleza, entonces se explicaría perfectamente su propia existencia y haría innecesaria la referencia a Dios. Esto es lo que dice Hawking en *El Gran Diseño* de 2010: no demuestra que Dios no exista (como erróneamente han dicho algunos periódicos), sino que afirma que, si pudiera probarse que los multiversos existen (cosa que Hawking sabe que no se ha hecho), entonces tendríamos una imagen del universo que haría innecesaria la referencia a Dios para explicarlo.

Por tanto, la imagen actual del universo en la ciencia, desde el punto de vista de la consistencia y estabilidad del universo, que deben ser postulados por la razón natural, científica y filosófica, permite dar el tránsito filosófico a una metafísica atea. El universo real del modelo estándar, o un meta-universo productor de cuasi-infinitos universos, podrían ser suficientes para explicar el hecho de que son reales y existentes. El modelo cosmológico estándar no hace fácil concebir la suficiencia de nuestro universo; pero no lo excluye, sobre todo teniendo en cuenta que el modelo estándar no está cerrado. Sin embargo, es posible concebir la posibilidad especulativa de la existencia de multi-universos y de que la teoría de supercuerdas (u otra similar) respondiera a la realidad. Ello facilitaría concebir un universo auto-suficiente y sin Dios. Pero en todo caso se trata siempre de una pura hipótesis o conjetura teórica. Admitir o no admitir que esta conjetura posible, racional y científicamente, de que el universo se fundara en un sistema autosuficiente natural puramente mundano, sin Dios, responde a la realidad existente, depende de la actitud personal valorativa libre y de indudables estados emocionales.

La suficiencia fundada en una Divinidad creadora: el teísmo científico-filosófico

El *teísmo*, en cambio, está avalado en parte por la imagen del universo en el *modelo cosmológico estándar*. No es que el modelo estándar conduzca con necesidad al teísmo (también podría ser compatible con el ateísmo), pero es una visión del universo que de hecho hace la hipótesis teísta muy verosímil. El teísmo funda su argumentación en dos pilares: a) la inferencia racional de que si algo existe (el universo) debe estar fundado en una suficiencia absoluta; y b) el hecho de que la forma de ser del universo real que podemos describir tiene unas propiedades que hacen muy difícil entenderlo como una estructura real a la que pueda atribuírsele la *autosuficiencia absoluta* que debería postularse. En otras palabras: el universo aparece de hecho como *insuficiente*, tal como se presenta en la experiencia, para dar razón de una existencia eterna, consistente y estable.

¿Qué explicación cabe dar a un universo que surge extrañamente en el *big bang* y se diluye energéticamente en el curso del tiempo? El ateísmo argumenta que el mar de energía podría ser entendido como una metarrealidad que produce infinitos universos; es una especulación, pero es posible. El teísmo argumenta, en cambio, que es posible pensar que esa metarrealidad podría ser entendida como un Ser divino que funda la suficiencia del universo, lo crea y lo diseña con su Inteligencia. La suficiencia absoluta que la razón postula, por tanto, no estaría en el puro universo, sino en un Dios personal transcendente fundamento creador del universo. Dentro de esta lógica, que permite hablar de Dios como fundamento del universo, Dios debería concebirse con aquellos atributos necesarios para que pudiera cumplir la función por la que se postula su existencia: la transcendencia, la personalidad para poder decidir la creación, la inteligencia para concebir su diseño, etc. Dios es también es una especulación, pero es posible y los pensadores teístas piensan que explica mejor el fundamento del universo, su carácter racional y antrópico, siendo, al mismo tiempo, más

congruente con la persistencia histórica de la humanidad en las ideas religiosas.

Para el teísmo, por tanto, el universo real de experiencia, descrito en el modelo estándar, no parece ser suficiente en sí mismo para ser real y existir. Esto es un hecho. Por ello saca una consecuencia de principio: entonces el universo no es autosuficiente y debe de tener su suficiencia fundada en la autosuficiencia de una realidad distinta (que no es universo o una parte del universo) y que debe responder a las propiedades de un Ser Divino (que pueda crearlo, fundarlo en un ser suficiente y diseñar su racionalidad cósmica).

Para el teísmo poner en Dios el fundamento suficiente y necesario del Ser sería una solución posible y más fácil. Para los autores teístas la idea de un universo oscilante o de la existencia de infinitos universos es muy oscura y discutida: no tiene la fuerza requerida para imponerse con claridad, aunque sean hipótesis defendibles lógicamente. La solución más fácil y mejor construida es atenernos a que el universo real sólo es el que describe con seguridad empírica el modelo cosmológico estándar y referir la existencia del universo a un Dios del que se postularía la *suficiencia*. Dios sería el *fundamento autosuficiente del Ser* y el diseñador inteligente de una creación antrópica que puede conducir a la generación del hombre. En todo caso, Dios es una hipótesis posible y puede ser asumida libremente. Depende de la libertad valorativa y además, sin duda, de otros factores emocionales. No cabe duda de que la hipótesis teísta tiene serios argumentos a su favor, que pueden ser libremente valorados y preferidos.

Debe advertirse que la filosofía, al establecer su opción metafísica última, Dios o el puro mundo sin Dios, no hace sino aceptar una u otra hipótesis. Pero hacerlo no significa que se conozca perfectamente qué es Dios o qué es el puro mundo en su ontología profunda. Tanto Dios como el puro mundo, en caso de ser la verdad final, absoluta, son un enigma. Pero al hombre no le cabe sino considerar que el universo que vemos se resolverá metafísicamente en uno de estos dos enigmas: o será Dios o será puro mundo. No hay otra opción. Tiene que ser necesariamente una de las dos. De lo que se trata entonces es de argumentar racionalmente cuál de estos

dos enigmas aparece como más verosímil y aceptable. Puesto que ninguna hipótesis metafísica se impone dogmáticamente, entonces debe ser asumida con libertad por el individuo. La ciencia es ciencia y no llega por sí misma, con sus razonamientos rigurosos, a imponer una metafísica. Sólo nos deja abierta la incertidumbre metafísica que da pie a nuestra valoración filosófica personal.

Además, el teísmo tampoco excluye totalmente que Dios hubiera podido crear el universo por medio de los multiversos, o que hubiera podido crear de tal manera que fuera posible, al menos, concebir correctamente, desde dentro de nuestro universo, la hipótesis cosmológica de multiversos (así piensan William Stoeger o George Ellis, por ejemplo). Como hemos visto en la *Introducción* y veremos más adelante, el cristianismo, tal como hoy debemos entenderlo, no pretende decir que Dios ha creado un mundo para imponerse racionalmente al hombre con toda evidencia. Al contrario, Dios ha debido crear el universo de tal manera –como entendemos en la modernidad– que el hombre pueda rechazar el reconocimiento de su existencia para vivir libremente al margen de Dios. Un universo, creado por multiversos o que, al menos, permitiera concebir su posibilidad, podría traslucir la estrategia divina de crear un universo que pudiera ser entendido sin Dios, de acuerdo con una ideología atea[29].

El problema de la consistencia del universo nos deja en la incertidumbre

Es claro que el ateo, movido por impulsos emocionales a negar la existencia de Dios, se inclinará científico-filosóficamente por su hipótesis atea. Lo mismo le pasa al teísta, movido sin duda emocionalmente por su conexión con la presencia de Dios en la historia de las religiones, y quizá en la propia experiencia religiosa individual. Como seguiremos explicando a lo largo de este ensayo, la decisión del hombre ante lo metafísico no es una consecuencia exclusiva de una opinión sobre el universo a partir de una reflexión filosófica fundada en los resultados de la ciencia (la mayor parte de la gente ni siquiera tiene preparación para abordar una reflexión en

profundidad científica y filosófica). En la posición del hombre ante Dios, como veremos, juegan un papel otros factores existenciales y emocionales de no poca importancia. No se trata de discutir quién tiene la razón objetiva, cuestión racionalmente insoluble por cierto.

Pero el hecho es que estas dos hipótesis metafísicas se muestran socialmente y su presencia es inequívoca. Por tanto, este hecho avala la constatación de que el universo es *enigmático* y da pie a la *incertidumbre metafísica* que todos deben personal y libremente resolver. Los resultados de la investigación científica actual, y de su prolongación en la metafísica científico-filosófica, al reflexionar sobre el problema de la consistencia y estabilidad del universo, no permiten una metafísica que se imponga por sí misma. Nos dejan abiertos a un universo cuya consistencia y estabilidad son enigmáticas. Nos dejan, pues, en la incertidumbre metafísica que advertimos existencialmente en nuestra vida y que ha dado origen en la historia a las ideologías teísta y ateísta como respuesta al impulso a la vida.

Conclusión. La razón humana entiende que la existencia fáctica del universo nos impone postular que, en alguna manera, debe fundarse en una *realidad autosuficiente*; es decir, una realidad que pueda mantenerse a lo largo del tiempo sin deshacerse, sin dejar de existir. Ahora bien, en función de las evidencias empíricas analizadas por la razón, ¿a quién debe atribuirse la autosuficiencia? ¿A Dios o a un puro mundo sin Dios? Esta es la gran cuestión, el gran enigma, sobre el que han pensado los filósofos durante siglos. Enigma al que actualmente la ciencia ofrece resultados relevantes, decisivos, que deben ser tenidos en cuenta para responder. ¿Dónde se funda la consistencia y la estabilidad del universo como realidad suficiente? Como hemos visto, la imagen del universo en la ciencia moderna –desde el enfoque de la postulación de la consistencia y estabilidad del universo– no permite responder con total certeza y seguridad. Deja abiertas para la filosofía diversas hipótesis metafísicas congruentes con la incertidumbre metafísica a la que nos hemos referido antes repetidamente. Es un enigma de qué forma –cómo y por qué– el universo real posee la estabilidad y consistencia, la

absolutez, que debemos postular. Podría tenerla en Dios, pero también en un puro universo sin-Dios.

B) El problema de las causas del orden físico y biológico

¿Qué permite decir el problema de las causas del orden físico y biológico? Dejando aparte la explicación científico-filosófica de la existencia misma del universo, su suficiencia o autosuficiencia, el hecho es que ese universo existe y a través de un proceso evolutivo dinámico (generado en la energía del *big bang*) ha producido un *orden* y *complejidad* altamente cualitativa, en lo físico y en lo biológico. Es propio de la ciencia preguntarse por las *causas reales* que han producido la aparición de este orden: no hay duda de que el orden está ahí y de que se habrá producido por ciertas *causas* que la ciencia debe conocer. Pues bien, la deliberación científico-filosófica sobre ellas ha sido otro de los campos problemáticos relevantes en que la ciencia se ha proyectado sobre las grandes cuestiones metafísicas.

La razón por la que el hecho del orden, físico y biológico, se proyecta sobre las posibles hipótesis metafísicas no depende de que el universo sea *autónomo* para producir el orden que aparece evolutivamente. Esto quiere decir que, contando ya con el hecho de la materia, con sus propiedades y con las leyes derivadas de estas propiedades, no cabe duda de que el universo es un *sistema autónomo* evolutivo dinámico que produce poco a poco todo su orden interno. El problema no es la autonomía del desarrollo evolutivo, sino la razón de que la materia que emerge en el *big bang* tenga las propiedades precisas (que pudieran ser otras) para que su evolución autónoma acabe produciendo el orden físico y biológico que lleva en último término a un *orden antrópico*. ¿Por qué la génesis del universo en el *big bang* es como es y la materia emergente tiene las propiedades que harán posible el orden evolutivo posterior? Este es el gran enigma. Si existe un solo universo, entonces el teísmo apunta a la hipótesis de un diseño racional creador. Pero, si existieran multiversos, uno de ellos por azar podría haber nacido con las extrañas propiedades antrópicas de

nuestro universo. Es claro, desde este planteamiento, que el ateísmo tiene cada vez mayor necesidad de defender la existencia de la *teoría de multiversos*, aunque sea puramente especulativa. En el fondo es casi la única posibilidad de hacer verosímil un universo autosuficiente. Si el universo es único, el hecho del orden, físico y biológico, parece apoyar la verosimilitud del teísmo. Por ello, el ateísmo, tal como hoy se ven las cosas, necesita la teoría de multiversos. Con mayor brevedad, digamos ahora algo sobre todo esto.

La explicación atea del orden

Para el ateísmo es esencial defender que el orden cósmico se ha producido por la naturaleza misma de la materia surgida del *big bang*. Sus propiedades, y sus leyes consecuentes, son las que han producido la aparición del orden, su forma de organización y el aumento evolutivo de la complejidad que han derivado al orden físico y al orden biológico. Para poner un ejemplo, podemos recordar a Richard Dawkins. Para dar razón de que nuestro universo haya surgido de una materia con las leyes apropiadas para que se produzca el orden físico y biológico recurre a los multiversos (que presenta como una especie de *darwinismo cósmico* en que, por azar, la materia de nuestro universo ha resultado agraciada por sus sorprendentes propiedades antrópicas). Notemos que ningún ateo niega hoy en día el hecho de la existencia de propiedades antrópicas, ya que forman parte del modelo cosmológico estándar. Dawkins también lo admite. Pero, además, las leyes de esta materia y los lentos procesos evolutivos de ensayo y error, entendidos en el marco de referencia de una teoría darwinista general, explican que sistemas altamente complejos hayan podido surgir como una combinación entre las propiedades ontológicas de la materia, el azar y la necesidad, así como la utilidad adaptativa al medio en sentido darwinista. La causa del orden sería el azar; pero para que pueda haber azar se necesitan multiversos. Nótese que, aunque multiversos y teoría de supercuerdas sean especulación teórica, son

lógicamente posibles y quizá podrían ser realidad. Son por ello una parte de la ciencia que hace posible un universo sin Dios.

Existe, pues, en el ateísmo una explicación autosuficiente del orden producido evolutivamente dentro del universo, tanto del orden físico como del biológico. Pero cabe observar también, como decíamos, que si nos movemos sólo dentro del modelo cosmológico estándar, que considera la existencia de un universo único, no sólo es difícil de momento explicar la consistencia y estabilidad del universo, sino que es igualmente más difícil incluso explicar el orden físico y biológico (o sea, explicar las propiedades antrópicas del universo). Por ello, es un hecho que la mayor parte de los científicos ateos miran con simpatía la especulación filosófica que hace posible las teorías complementarias de supercuerdas y de multiversos, tal como hemos explicado.

La explicación teísta del orden

El teísmo, por su parte, tal como hoy es entendido, admite que la ontología de la materia (es decir, el modo de ser real de la materia, sus propiedades y sus leyes) haya sido la causa del orden producido en la evolución. Incluso los procesos y estados de mayor complejidad biológica constatados (como son los procesos embriogenéticos de orden en general o, como casos concretos, en la formación evolutiva del globo ocular o en las propiedades del sistema inmunológico) pueden explicarse dentro de un proceso causal autónomo de la naturaleza. Dios ha creado una *naturaleza autónoma* en el sentido de que, evolucionando según la ontología de la materia que la constituye, y sus propias leyes derivadas (que para el creyente son creadas, pero no para el increyente), puede producir todos los procesos y estados internos que aparecen en la evolución, incluso los más complejos, sin necesidad de una intervención puntual de Dios como un *Deus ex maquina* o un Dios-tapa-agujeros (incluso la antigua escolástica decía que Dios, al crear, no obra a través de las "causas segundas", es decir, interviniendo en las interacciones causales de la naturaleza en este mundo autónomo). El universo, una vez "puesto en marcha", puede explicar por sí

mismo todos los estados de su proceso evolutivo. Podría ser un universo autónomo que se explica por sus propiedades iniciales.

El mundo, por tanto, para el teísmo y la creencia, aunque siempre desde el soporte del concurso divino (puesto que Dios no sólo crea en un momento sino que debe sostener continuamente el mundo creado en su existencia real, pues la creación es continua, como siempre afirmó la filosofía escolástica), funciona autónomamente. Esta es la autonomía del universo creado. En la teología cristiana actual no se admite lo que se ha llamado el *Intelligent Design*, promovido sobre todo por el fundamentalismo protestante americano (con el que han colaborado algunos autores católicos como Behe). Este fundamentalismo entiende que el universo no es autónomo, ya que la producción y mantenimiento de su complejo orden natural exige la continua intervención divina. Sin ella, el universo no podría producir los complejos estados de orden, sobre todo biológico, que continuamente genera. Así, por ejemplo, sucedería en estados de complejidad elevada como son la embriogénesis, el globo ocular, o el sistema inmunológico.

Por ello, el hombre, desde el interior del mundo, puede entender la *autonomía* de ese proceso natural sin Dios. En otras palabras: la producción del orden físico y biológico que aparece en el proceso evolutivo no exige recurrir a la existencia de Dios, ya que se explica por la ontología de la materia y por sus leyes. Podría decirse que es comprensible que Dios haya creado un mundo autónomo porque Dios no quiere imponerse absolutamente a la razón humana, sino crear un universo enigmático que permita con más fuerza la libertad humana para decidir el sentido de la vida dentro de la incertidumbre (de esto hemos hablado y hablaremos con mayor precisión en este escrito)[30]. La *autonomía del universo* es esencial para que pueda ser entendido ambivalentemente por el teísmo y el ateísmo.

Por consiguiente, aun reconociendo esta autonomía natural, el teísmo es libre para valorar que la enorme complejidad del universo y su orientación a medida de la génesis de un escenario antrópico (orientado al hombre) permite establecer la hipótesis de que todo el universo y su escenario antrópico respondieran al diseño racional de

la Inteligencia Ordenadora de un Ser Divino. ¿Por qué la ontología de la materia, y las leyes naturales consecuentes que generan el orden, la vida y el hombre, son las que realmente son y no otras? La verdad es que (como ya hemos comentado) no existen argumentos científicos (ni filosóficos) que nos obliguen a pensar que necesariamente deban ser las que de hecho son. La complejidad racional de las propiedades emergentes de la materia en cuanto deben producir la enorme complejidad evolutiva que hará posible al hombre en ese proceso, que como decíamos es *autónomo*, permiten la hipótesis de un Diseño Global de la racionalidad profunda del universo. Postular la existencia de este diseño divino haría compatible atribuir una finalidad al diseño inicial antrópico con la afirmación de que, por otra parte, el proceso sea autónomo.

Por consiguiente, la sorprendente complejidad de las propiedades antrópicas de la ontología material y de las leyes de la naturaleza debe explicarse. El ateísmo sólo podría recurrir al azar dentro de la teoría de multiversos y de supercuerdas. El teísmo cree, en cambio, que la mejor y más simple explicación es recurrir a postular que el universo ha sido creado por un diseño de la Inteligencia Ordenadora de Dios, cuya obra creadora estaría orientada a la producción de la vida y del hombre.

Por consiguiente, la explicación teísta del orden no niega la posibilidad de la hipótesis atea, pero considera que postular una Inteligencia Ordenadora es una hipótesis mejor, viable tanto más por ser congruente con la posibilidad de que la suficiencia, la consistencia y estabilidad, del mismo universo se fundara en la existencia de una Divinidad creadora. El universo autónomo haría así posibles ambas hipótesis, la teísta y la ateísta.

El problema del orden físico y biológico nos sigue dejando en la incertidumbre

Nada impide, en efecto, que esta hipótesis teísta sea enunciable, argumentable y admisible, ya que el teísmo y el ateísmo responden a la libertad valorativa humana, abierta dentro del enigma de la incertidumbre metafísica del universo. El hecho de que se haya

producido "orden" dentro del proceso evolutivo del universo no es un hecho crucial que permita descartar teísmo o ateísmo como hipótesis metafísicas últimas. De la misma manera que el problema de la consistencia y estabilidad del universo no es crucial, tampoco lo es el problema del orden físico y biológico. Sigue siendo posible una explicación teísta, pero también una explicación atea. En este sentido, la ciencia sigue dejando al hombre en la incertidumbre metafísica.

Conclusión. La constatación de que en la naturaleza existe un orden, cuyas causas deben conocerse en la ciencia y en la filosofía, ha sido uno de los grandes temas de reflexión para argumentar las hipótesis metafísicas. El hecho del orden se explicitó en ocasiones como la racionalidad plasmada en la naturaleza. Hoy podemos decir que el orden de la naturaleza surge de un proceso evolutivo autónomo que se produce como consecuencia de las propiedades ontológicas de la materia y de las leyes naturales que se derivan de esas propiedades. Lo que tiene, pues, implicación metafísica no es el proceso mismo (que es autónomo) sino las propiedades ontológicas iniciales de la materia germinal. Ahí debe colocarse el enigma de la racionalidad del universo. Debemos decir que, en último término, la explicación de su sorprendente carácter antrópico es lo que deja abierta la alternativa entre teísmo (diseño de una Inteligencia Divina) o ateísmo (azar dentro de una infinitud de multi-universos).

C) El problema de la emergencia evolutiva de la sensibilidad y de la conciencia

Es un hecho empírico –incuestionable para la ciencia puesto que ésta debe explicar todo lo que ha sido producido dentro de la evolución del universo– que la *sensibilidad* (capacidad de *sentir*, presente ya probablemente en animales unicelulares) y la *conciencia* (*sensibilidad integrada* que *percibe* el mundo referido a un sujeto psíquico que impulsa las acciones de respuesta al medio, tal como aparece ya en animales superiores) han emergido, forman parte constitutiva de los seres vivos y son un elemento necesario para entender lo que objetivamente es el mundo biológico. La manera de

explicar qué son los seres vivos, qué papel juegan en ellos la sensibilidad, la percepción y la conciencia, cómo y por qué su forma de ser biológica específica se relaciona con el mundo físico del que emerge, ha sido también un objetivo explicativo, definido y necesario, propio de la ciencia. Lo que la ciencia ha dicho, pues, sobre la *sensibilidad-percepción-conciencia* ha tenido una repercusión relevante sobre la metafísica; o sea, sobre la forma en que los resultados de la ciencia, en la reflexión filosófica, se proyectan sobre la idea metafísica última del universo. En lo que sigue, en este epígrafe, reflexionamos sobre ello para entender su papel en las hipótesis metafísicas.

El problema del *origen y naturaleza de la sensibilidad-conciencia* ha sido, por tanto, el *tercer campo problemático* que se proyecta sobre la metafísica. Así ha sido en la historia del pensamiento filosófico y de la filosofía de la ciencia, y así sigue siendo en la actualidad. Podemos anticipar que, en relación con este problema, tampoco los resultados de la ciencia permiten elegir con seguridad entre teísmo y ateísmo. El hecho de la sensibilidad-conciencia, que exige de la ciencia una explicación causal, tampoco es una cuestión crucial que dilucide el problema metafísico. Pero también es verdad que el teísmo se hace hoy más y más verosímil, al considerar la moderna imagen del universo que debe explicar por qué han emergido la sensibilidad y la conciencia desde la ontología de la materia. Pero la consideración científica del *problema de la sensibilidad-conciencia*, no cierra la posibilidad racional del ateísmo. La incertidumbre metafísica sigue todavía abierta.

Hacer inteligible la experiencia fenomenológica de la conciencia desde el mundo físico

Como decíamos, no cabe duda de que la imagen que la ciencia debe ofrecernos del universo, de la materia, de la vida y del hombre, debe hacer inteligible que en el proceso evolutivo se haya producido la emergencia de la sensibilidad y de la conciencia. Hacer *inteligible* significa que la ciencia debe conocer las *causas* que, dentro de la unidad del proceso evolutivo, han hecho posible la emergencia de la

sensibilidad. Ahora bien, puesto que el origen del mundo biológico, en el que aparece la sensibilidad, es el mundo físico, cabe pensar entonces que ese mundo físico debe de tener una constitución ontológica tal que haga posible la emergencia de la sensibilidad-conciencia. El universo, en efecto, durante miles de millones de años sólo fue realidad física. De ella debió de surgir la realidad biológica. ¿Cabe una alternativa a este supuesto científico? Es claro que no existe. Si la sensibilidad-conciencia surgió dentro de lo biológico, entonces es evidente que debe suponerse que sus causas deben darse en la naturaleza del mundo físico que lo ha producido todo evolutivamente.

No podemos albergar dudas acerca de que es obligación de la ciencia abordar la explicación de las causas de que en el universo haya sensibilidad y conciencia. La pregunta es, pues, en un ámbito estrictamente científico: ¿cuál es el *soporte físico,* o sea, la ontología primordial, o manera de ser real de la materia, que haga posible la emergencia del mundo de la sensibilidad-conciencia? La ciencia, en efecto, debe explicar por qué ha sido posible evolutivamente la sensibilidad-conciencia. No puede hacerlo sino a partir de la ontología, las propiedades y las leyes de la radiación/materia primordial que se originó en el *big bang*. Ahora bien, *explicar* significa *conocer las causas* que hacen posible la emergencia de la conciencia, de acuerdo con las propiedades fenomenológicas que esta tiene y son descritas en las ciencias humanas. ¿Cuáles son estas propiedades?

Las tres propiedades fenomenológicas básicas son a) la *unidad de la conciencia* que integra en una unidad la totalidad del cuerpo y sus acciones, b) la *indeterminación o libertad* impulsora de las acciones y c) la *experiencia campal u holística* que proporcionan los sentidos (así el campo de la visión o la experiencia campal del propio cuerpo, sentido como un todo unitario que abarca el espacio y el tiempo). La conciencia –como sistema sensitivo integrado y referido a un sujeto psíquico que impulsa las acciones– se produce en animales y en hombres (no así la razón que es propia sólo del hombre). ¿Cuál es entonces la explicación causal ofrecida por la ciencia para el hecho

evolutivo evidente de que hayan sido producidas la capacidad de sentir y de la conciencia?

El problema que ha surgido en la ciencia ha consistido en explicar las propiedades fenomenológicas de la conciencia a partir del mundo físico (ya que, en el proceso evolutivo, como antes decíamos, todo tiene su origen en un universo puramente físico). Durante miles de millones de años sólo existió universo físico y de él debió de emerger el universo psíquico. Se trataba, por tanto, de entender el "soporte físico" (el modo de ser del mundo físico) que hiciera posible explicar por qué han aparecido en la evolución la sensibilidad, la conciencia, así como las propiedades psíquicas fenomenológicas de animales y de hombres. Por tanto, la ciencia debía explicar las propiedades psíquicas, pero de acuerdo con la forma en que nosotros las advertimos como un hecho. La discusión de esta necesidad explicativa de la ciencia llevará al problema metafísico de la conciencia (a la proyección de este problema sobre nuestra idea metafísica del universo).

En efecto, una idea del universo físico *reduccionista* (más bien fundada en una imagen sólo mecanoclásica del mundo) favoreció durante siglos una imagen mecánica y determinista del hombre, así como una metafísica atea, ya que no hacía fácilmente inteligible cómo el universo podía relacionarse con Dios. En cambio, la moderna imagen holística y campal del universo físico (fundada no sólo en la mecánica clásica sino también en las propiedades extrañas del mundo cuántico) no sólo hará posible una imagen no-reduccionista y humanista del hombre, sino también la imagen del universo físico en que la posible existencia de Dios como su fundamento ontológico se hace mucho más posible, inteligible y por ello verosímil.

El reduccionismo y el equilibrio clásico/cuántico en la explicación física de la conciencia

Es sabido que la ciencia fue durante siglos sólo mecanoclásica (antes lo hemos explicado). De ella nació una idea de los objetos físicos, y de las interacciones clásicas (newtonianas) entre ellos, que

respondían sólo a los principios del mecanicismo, determinismo, escisión, diferenciación y distancia en un espacio-tiempo métrico (una cosa está aquí y la otra allí, a distancia, manteniendo cada una su individualidad impenetrable frente a las otras). Esto acabó conduciendo a lo que conocemos como *reduccionismo*. Es decir, a la pretensión de explicar la sensibilidad-conciencia a partir sólo de esos mismos principios mecanoclásicos en que predomina la imagen de un mundo de objetos o entidades discontinuas y diferenciadas que ejercen unas sobre otras acciones mecánicas deterministas. Por consiguiente, *reduccionismo* no significa querer explicar el psiquismo desde lo físico, ya que esto es correcto, sino por *reducir la explicación física* sólo a la mecánica clásica, sin advertir que el universo físico es también cuántico.

No obstante, frente a esto, la Nueva Física (la de los últimos setenta años) ha insistido poco a poco en que la raíz profunda, digamos ontológica, del mundo de objetos clásicos es el mundo mecanocuántico en el que rigen propiedades que no se cumplen en las interacciones de objetos del mundo clásico. Digamos ahora, aunque no lo expliquemos, que estas propiedades ontológicas son la coherencia cuántica, la superposición cuántica, la indeterminación cuántica y la acción-a-distancia (o efectos EPR). La diferenciación entre partículas bosónicas y fermiónicas es también esencial. Estas últimas tendrían una función de onda (un modo de vibración ondulatoria) que las haría mantener su independencia (como se dice en física, con un spin y una masa propias). Pero esto no pasa con las partículas bosónicas que disuelven su individualidad vibracional en un estado de *coherencia cuántica*, unitario e interiormente indiferenciado (de todo esto hablamos ya anteriormente cuando comentábamos las ideas básicas de la mecánica clásica y de la mecánica cuántica, dentro de nuestras ideas actuales sobre el modelo estándar).

Por ello, la tendencia actual de la neurología cuántica sería explicar los seres vivos no sólo a partir de la física clásica (reduccionismo), sino como un *equilibrio balanceado* entre *mundo clásico* (el cuerpo consistente y estable) y *mundo cuántico* (los fenómenos cuánticos imbricados en lo clásico que explicarían lo que

el reduccionismo determinista no puede explicar satisfactoriamente, a saber, la unidad de la conciencia, su indeterminación o relativa libertad y su dimensión holístico/campal). Más adelante abordaremos una explicación más amplia de la forma en que hoy se concibe la neurología, en el marco del proceso evolutivo y la imagen del hombre en la ciencia contemporánea[31].

La idea de un universo holístico y la verosimilitud de la ontología holística de Dios

Por ello, además de ciertos filósofos que se anticiparon a su tiempo (como Nicolás de Cusa), tanto en la física antigua (como es el éter de Newton y su *sensorium divinitatis*, desprestigiado años después por el experimento de Michelson-Morley y la teoría de la relatividad), como en la *nueva física* se ha tendido siempre a postular la existencia de un fondo unitario de la realidad física, entendido como un fondo holístico omni-abarcante, un mar de energía fontanal, como el universo implícito de Bohm, como el reciente vacío cuántico, como el fondo de referencia para los operadores de creación y destrucción de Dirac (que formuló ya en los primeros años del nacimiento de la mecánica cuántica), o cómo el fondo referencial en que nace o en el que se disuelve finalmente la energía del universo. Recordemos que el modelo cosmológico estándar exige un *fondo de referencia ontológico* que hace nacer la energía del universo y en el que se disolverá finalmente.

Este fondo unitario del universo es el que parece haberse confirmado por la existencia del campo-de-Higgs, que permea el universo en su totalidad, y su vibración en forma de un bosón-de-Higgs que conferiría la masa a las vibraciones generadas desde el *big bang*. De esta manera, las partículas, o vibraciones fermiónicas, adquirirían la masa que hace nacer el mundo mecanoclásico objetivo. Nacerían los objetos macroscópicos ordenados, físicos y biológicos, que entre otras cosas forman el universo y nos permiten tener un cuerpo estable con el que construir una biografía personal. La teoría y comprobación experimental del campo/bosón de Higgs – de acuerdo con su papel en el modelo estándar de la teoría de

partículas– contribuye en nuestros días de una forma nueva, por primera vez avalada experimentalmente, a considerar la existencia de un fondo unitario que permea universalmente el espacio. Así, el modelo estándar, reafirmado por Higgs, asume con nueva fuerza la visión unitaria de la materia que constituye el universo; materia unitaria que se manifiesta como bosónica y como fermiónica, pero siempre dentro de una profunda unidad ontológica que permea el fondo del universo.

Al contribuir, por tanto, desde su perspectiva conceptual propia, a fundar una imagen holística del universo, el campo/bosón de Higgs acerca la ciencia de forma significativa a la verosimilitud de los intentos por explicar la naturaleza de la sensibilidad-conciencia a partir de las propiedades cuánticas campales de la materia y del universo físico. Notemos que la teoría del campo/bosón de Higgs es sólo puramente física, no implica por sí misma una explicación del psiquismo, ni hace referencia alguna a Dios. Pero es un resultado científico que facilita el esfuerzo conceptual de los científicos y psicólogos (en las ciencias humanas), efectivamente comprometidos en la explicación de los seres vivos como un balance equilibrado clásico/cuántico. Higgs nos dice que la realidad física está constituida por campos primordiales previos que fundan la aparición del mundo clásico, pero que todavía no están atrapados en la rigidez determinista y diferenciada de ese mundo clásico. Higgs, aun sin saberlo, ha abierto una puerta a la explicación del sorprentente hecho de que la evolución haya generado la sensibilidad y la conciencia.

La imagen física del universo y la viabilidad de la imagen de Dios

La viabilidad de la hipótesis de un universo creado por obra de un ser metafísico transcendente entendido como Dios, como hace la metafísica teísta, depende en gran parte de la ontología del mundo físico, tal como sea conocida por la ciencia. La idea de Dios supondría una presencia holística que abarca todo el universo como su fondo más profundo. Esta es la experiencia del hombre religioso que halla siempre a Dios en lo profundo de su ser. Además, esa

ontología divina fontanal sería la que habría hecho nacer el universo como creación. La experiencia de un Dios que abarca la ontología profunda de todo el universo es esencial no sólo para la experiencia religiosa, sino también para explicar cómo Dios puede ser el origen profundo de todas las cosas, la ontología radical de la que nace el universo.

Pues bien, la verdad es que la imagen reduccionista de la ciencia, todavía remanente en algunos, está limitada sólo a una imagen mecanoclásica. Esta imagen no favoreció, durante muchos años, la viabilidad de la idea de Dios. El universo aparecía para el *reduccionismo clásico* como una pluralidad de entidades desintegradas, separadas unas de otras, que hacían difícil entender la unidad holística profunda del universo. Pero el reduccionismo no sólo no favorecía imaginar la presencia holística de Dios en el universo, sino que hacía inviable incluso el mismo humanismo que todos advertimos en nuestra experiencia social. Hacía inviable la explicación indeterminista y holística de los seres vivos. El reduccionismo llevaría a una idea robótica de los seres vivos, tal como vemos hoy en las modernas psicologías computacionales, que son la versión moderna del mecanicismo-determinista del XIX. Este robotismo mecanicista no podría explicar nunca las propiedades fenomenológicas del psiquismo animal y humano (la unidad de la conciencia, la experiencia campal y la indeterminación de las respuestas al medio). El mecanicismo reduccionista clásico, mecanicista e indeterminista, nunca podía llegar a explicar el indeterminismo y holismo campal, tal como están dados fenomenológicamente en la experiencia animal y humana.

De ahí que la *nueva física*, al hacernos ver la importancia de que el universo no sólo sea mecanoclásico sino a la vez, en su raíz ontológica primordial, también mecanocuántico, haya contribuido a hacer más y más verosímil la idea de Dios como realidad fontanal del universo. El entender que el universo no es un mosaico de entidades escindidas, aisladas, puramente clásicas, sino una entidad unitaria que responde a la ontología holística en que existe el universo, ha sido un cambio de perspectiva científica que ciertamente hace más verosímil que tras ese fondo físico campal que la ciencia atisba a

postular como concepto físico –y también hoy a comprobar experimentalmente y a describir con conceptos sólo científicos– pudiera en alguna manera esconderse el enigma de la presencia holística de la ontología de la divinidad (de una forma que desconocemos). En ella se habría producido el universo y en ella estaría sustentado en el ser continuamente por la voluntad divina (insisto en que estas consideraciones son sólo filosofía teísta, legítima como filosofía, pero no son pura ciencia como tal).

En otras palabras, en tanto en cuanto la ciencia se acerca a entender el universo como unidad holística, la ciencia hace tanto más verosímil el holismo divino. La conexión de este holismo físico con la idea fontanal de Dios, sin embargo, no sería ciencia como tal, sino una legítima interpretación filosófica del teísmo.

Un universo holístico de ontología psíquica sigue haciendo viable el ateísmo

Pues bien, en este sentido, el descubrimiento del campo/bosón de Higgs debe entenderse como la primera gran comprobación experimental de que el universo existe efectivamente inmerso en un campo holístico que se describe como el campo de Higgs (aunque éste, como antes decíamos, no deba confundirse con el fondo campal del universo, anterior al *big bang*, del que nace y en el que se reabsorbe la energía total del universo). Hasta ahora había mucha especulación sobre el fondo campal de la realidad. Desde ahora, al menos el campo de Higgs forma parte ya de la ciencia experimental. Sabemos que estamos en un universo que responde a una ontología holística. Y en este sentido se hace más verosímil pensar hoy en la ontología divina fontanal del universo que, de existir, debería ser también holística y estaría más allá del campo de Higgs. En este sentido creemos que el descubrimiento del campo/bosón de Higgs contribuye a hacer más verosímil la especulación filosófica del teísmo. Verosimilitud filosófica, insistimos, que, por descontado, no elimina la posibilidad de la interpretación alternativa, también filosófica, del universo en una hipótesis ateísta.

Pero debemos hacer todavía una observación. Admitir que debe postularse la cualidad psíquica primigenia de la ontología de la materia no implica una metafísica teísta[32]. ¿Por qué entonces la materia tiene la propiedad de producir sensibilidad-conciencia, como muestra de hecho la evolución y debemos postular? ¿Por qué más bien no la tiene? Nunca lo sabremos, pero en nuestro universo debemos atribuir esa propiedad a la materia porque sin ella no pueden explicarse los productos fácticos posteriores de la evolución. Debemos también observar que la materia primordial podría tener una ontología psíquica y, no obstante, ser un sistema natural autosuficiente, puramente mundano, sin Dios. Por ello, debemos decir explícitamente que admitir la ontología psíquica de la materia no es un supuesto crucial que permita decidir entre teísmo y ateísmo.

Sin embargo, aun siendo todo esto así, no cabe duda también de que, tras el campo/bosón de Higgs, se abre para la metafísica teísta la puerta a una mayor verosimilitud de la hipótesis de Dios como fundamento fontanal del universo. Esta puerta no estaba abierta en los tiempos en que predominaba sólo el reduccionismo. Si vivimos en un universo que flota en una realidad campal y holística a la que cabe atribuir una ontología psíquica profunda, entonces ese universo nos hace mucho más verosímil el pensar que pueda estar producido por una ontología divina de fondo cuya transparencia o conciencia absoluta se atisbaría en los campos psíquicos de sensibilidad-conciencia que se han ido abriendo en el proceso evolutivo (y, en este sentido, apunto que no deja de ser sugerente la teoría del Tzim-Tzum en la Cábala judía).

Conclusión. Una ciencia que describiera el mundo físico de forma ciega, sin sensibilidad-conciencia, robótica, mecánica y determinista, ni sería humanista ni sería apropiada para entender el mundo religioso. Pero esa ciencia, en realidad, no sería ciencia porque su obligación es explicar que en la evolución se haya producido el hecho incuestionable de la sensibilidad-conciencia. Y lo que exige esta explicación lleva a la ciencia a una imagen holística del universo que, aun haciendo más verosímil la ontología holística de la

Divinidad, sin embargo, no por ello cierra la puerta a una explicación atea, sin Dios, del universo. Por ello, el problema del origen y de la naturaleza de la sensibilidad-conciencia nos deja sumidos todavía en la incertidumbre metafísica. La ciencia no permite salir de la duda sobre la verdad metafísica última del universo.

El cambio de la imagen científica del universo y la nueva idea del hombre

La *modernidad dogmática* se transformó en *modernidad crítica* a partir de la segunda mitad del siglo XX. Esta transformación ha hecho posible el diálogo y el acercamiento entre cristianismo y modernidad. El cambio en la ciencia –desde el nacimiento de la mecánica cuántica a fines de los años veinte– fue una de las causas de que la modernidad se transformara en *modernidad crítica*. Lo primero que cambió fue la imagen de la materia y del universo. Como consecuencia de este cambio fundamental, ya expuesto, en la física de la materia y del universo cambió también la imagen científica de la vida y del hombre. A esto nos referimos ahora.

La imagen científica de la materia y del universo

1. *Mecánica clásica, mecanicismo determinista y reduccionismo*. En la primera experiencia del universo por nuestros sentidos constatamos la existencia de un mundo espacio-temporal de objetos que forman entidades compactas, separados unos de otros en un espacio métrico, que se transforman en momentos del tiempo, distantes, diferenciados, discontinuos, que ejercen entre sí acciones y reacciones deterministas (partículas, átomos, moléculas, cuerpos, piedras, seres vivos, vegetales y animales, hombres, planetas, galaxias, etc.). Fundándose en los datos inmediatos de los sentidos Newton describió este mundo objetivo en la mecánica clásica (variables como espacio, tiempo, velocidad, aceleración, fuerza y energía, trabajo, etc., así como sus sistemas de medida para cada variable y las ecuaciones que describían las formas matemáticas de interacción entre ellas). Así, Newton concibió un universo gravitatorio a partir de la fuerza de la gravitación universal.

El *reduccionismo* fue aquel intento de generalización que asumía que todos los fenómenos físicos y biológicos podían explicarse a partir de la aplicación exclusiva de los principios de la mecánica clásica. De ahí que el universo en su conjunto, y la forma de ser de la vida en su interior, estuvieran regidos por el determinismo. El universo era el *clock work*, una obra de relojería mecánica similar al universo de Albert Einstein, uno de los últimos grandes deterministas de la física. Para el reduccionismo los seres vivos acabarían siendo robots biológicos. Las teorías computacionales del cerebro serían las formas actuales robóticas en que habría pervivido el reduccionismo mecanicista determinista.

2. *Mecánica cuántica: campos e indeterminación*. La mecánica clásica concibió que "lo pequeño" o microfísico (átomos, partículas) era una miniaturización del universo macroscópico-clásico de Newton. Pero en las primeras décadas del siglo XX se descubrió que la materia microfísica, o primigenia, respondía a unas propiedades que no se cumplían en el mundo clásico de nuestra experiencia por los sentidos. Así comenzó a nacer la mecánica cuántica. La idea de la realidad física como materia (corpúsculo) y como radiación (que la mecánica clásica no había sido capaz de explicar unitariamente) dio pie al principio cuántico esencial de la dualidad corpúsculo-onda. La misma materia podía presentarse en forma de un corpúsculo ubicado espacio-temporalmente, pero podía transformarse en una realidad difusa que llenaba un campo vibratorio en forma de onda. La materia era "local" y "campal". La idea científica de campo físico, presente ya en la teoría electromagnética de James Maxwell en el XIX, formó parte esencial de la imagen física de la ontología de toda materia. Pero, aparte de la "campalidad", ¿cuáles fueron las propiedades de la *materia primigenia* descubiertas en la mecánica cuántica? Señalemos sólo cuatro principales.

2.1. *Coherencia cuántica*. La materia podía estar fraccionada en corpúsculos o partículas independientes, cada una constituida por una determinada vibración que estaría, digamos, como "plegada sobre sí misma". Ahora bien, una masa de partículas independientes entraría en "coherencia cuántica" al perderse la individualidad y aparecer un estado vibratorio extendido en un campo, en el que no

cabría distinguir una partícula de otra. Habría aparecido un campo de materia unitario. La coherencia sería la entrada en unidad cuántica de las partículas. Pero la de-coherencia sería la pérdida del campo y la aparición de las partículas. Así, un campo vibratorio de luz en coherencia cuántica se convertiría en fotones por la colisión con los cuerpos.

2.2. *Superposición cuántica*. La materia cuántica puede no estar en un estado ya cerrado y determinado, sino abierta a la posibilidad de derivar a una pluralidad de estados, de tal manera que "está en todos ellos" y "no está en ninguno". Al suceder esto, se dice entonces que el estado cuántico está en "superposición" (tiene "superpuestos" diversos estados posibles). Así, un electrón en su orbital sería sólo una vibración armónica que está en "superposición" a colapsarse (convertirse en partícula) en cualquiera de sus puntos.

2.3. *Indeterminación cuántica*. Cuando la materia está en estado cuántico (o sea, no clásico) en el tiempo 1 puede derivar a una variedad de estados futuros en el tiempo 2 (por ejemplo cuando la materia está en "superposición"). Ahora bien, la mecánica cuántica entiende que la materia está indeterminada al pasar del estado 1 a cualquiera de los estados posibles en 2. No existe, para la mayoría de los autores, una evolución determinista cerrada. La materia está, pues, abierta e indeterminada (dentro de cierto abanico de posibilidades).

2.4. *Acción a distancia, causalidad no-local o efectos EPR*. Einstein, Podolski y Rosen concibieron en 1935 un experimento imaginario para mostrar que, según la mecánica cuántica, dos partículas "entrelazadas" (*entanglement*) deberían estar en interacción inmediata no-local, a distancia (vg. a millones de años luz). Esto se comprobó experimentalmente en 1982 (Aspect, en París) y hoy es una evidencia continuamente replicada. Esto quiere decir que los efectos causales se producen de forma no-local. Estados cuánticos separados en el espacio pueden estar formando un sistema cuántico unitario en interacción. La coherencia cuántica, por tanto, podría darse en sistemas cuánticos separados "a distancia".

3. *Origen del mundo clásico desde el cuántico*. La ciencia moderna no alberga dudas sobre la unidad ontológica de la materia. La materia es siempre la misma materia y responde a las mismas propiedades ontológicas (de su modo de ser real), tal como son descritas por la mecánica cuántica que ha conocido como es la materia primigenia o primordial. Sin embargo, ¿por qué existe el mundo que vemos, el mundo clásico newtoniano, formado por objetos cuyas interacciones no responden a las propiedades cuánticas primigenias (campalidad, coherencia, superposición, indeterminación, acción-a-distancia)?

La explicación que ofrece la ciencia es que el mundo clásico está formado por un cierto tipo de partículas (protones, neutrones, electrones) cuya forma de vibración ondulatoria hace muy difícil que entre ellas se produzca coherencia cuántica. Cada una mantiene su individualidad y diferenciación frente a las otras. En un átomo, por ejemplo, cada electrón está vibrando en su orbital sin formar un campo unitario, o plasma material indiferenciado que anularía la estructura de la materia clásica. Gracias a la existencia de esta materia, llamada *fermiónica*, tenemos un cuerpo biológico estable. En cambio, la materia que entra con facilidad en estados de coherencia es la llamada materia *bosónica*.

4. *Cosmología cuántico-clásica*. La cosmología moderna entiende el origen del universo en el suceso primordial que nombramos como *big bang*. En él se produjo una fuente de radiación de altísima energía (la que sigue teniendo el universo). En el curso del tiempo esa radiación unitaria fue fraccionándose en vibraciones o partículas que son la materia del mundo que conocemos. Apareció materia bosónica y materia fermiónica. A partir del campo de Higgs y de la interacción con el bosón de Higgs fue apareciendo toda la materia, incluida la materia fermiónica que, al interactuar y organizarse, produjo los objetos del mundo clásico. Pero existe una gran cantidad de materia a la que no tenemos acceso por nuestros sentidos ni por la instrumentación científica. En todo caso, sabemos que en el universo existen estados de materia bosónica (vg. la luz) y que dentro de las estructuras materiales del mundo clásico pueden entreverarse estados de materia cuántica en que se cumplieran las

propiedades extrañas (campalidad, coherencia, superposición, indeterminación, acción-a-distancia) que, por otra parte, no se cumplen en las interacciones clásicas.

Este universo real es el que, de acuerdo con las evidencias empíricas, se describe en el *modelo estándar*, o sea, en el *modelo estándar de partículas* y en el *modelo cosmológico estándar*. Un universo que surgió de un fondo campal que desconocemos y en el que acabará siendo reabsorbida su energía. Es el universo cuya "suficiencia" podría ser referida a una Divinidad fontanal, o podría fundarse en un meta-universo en el que fueran produciéndose cuasi-infinitos "universos burbuja" que respondieran a una posible variedad de propiedades de la materia previstas por la teoría de supercuerdas.

La imagen científica de la vida y del hombre

Una evidencia empírica incuestionable es que la evolución del universo produjo la aparición de los seres vivos. Es, por tanto, obvio que la ciencia debe explicar por qué y cómo aparecieron. Es decir, debe conocer las causas que llevaron a su génesis evolutiva. La ciencia, por consiguiente, debe explicar las causas de lo que son los seres vivos en nuestra experiencia inmediata. La evidencia empírica incuestionable es que la vida es tal como la advertimos: los seres vivos son entidades psico-bio-físicas. *Físicas* porque forman parte del mundo físico. *Bio* porque son entidades físicas especiales: son cuerpos organizados de manera más compleja que las puras entidades físicas no vivientes, presentando propiedades nuevas (reproducción, variabilidad, adaptación, etc.). *Psico* porque presentan una psique o psiquismo que, a partir de la sensación-percepción-conciencia, produce la actividad de la mente animal y de nuestra mente humana.

El supuesto básico de la ciencia es que la entidad psicobiofísica de los seres vivos se ha producido a partir de las propiedades del mundo físico, es decir, de la materia que lo constituye. ¿Existe alguna otra alternativa? No parece. Durante unos diez mil millones de años sólo hubo universo físico y la vida emergió de las

estructuras del mundo físico. La vida, por tanto, no puede ser sino una forma especial, más compleja, de organización del mundo físico. Ahora bien, si en un determinado momento emergieron también las propiedades psíquicas, estas no se habrían podido producir tampoco si el mundo biofísico no hubiera tenido capacidad para producirlas a partir de la ontología primigenia de la materia.

1. *El origen del cuerpo viviente*. No cabe duda de que nuestra vida depende de que tengamos un cuerpo biofísico estable que permite emprender las acciones, construir la propia biografía y mantener la identidad en el curso del tiempo. Pero nuestro cuerpo forma parte del mundo clásico y está sometido a una enorme cantidad de puras interacciones deterministas y mecánicas. Todos los sistemas orgánicos y el mismo cerebro funcionan en gran parte por interacciones causales deterministas (vg. las señales químico-eléctricas por vía sináptica). El que la biofísica y la bioquímica sean formas de la organización específica de los seres vivos no significa que no sean "físicas". Tenemos una mayor complejidad, emergida evolutivamente a partir de los códigos genéticos que con seguridad determinista garantizan una alta fiabilidad en la transmisión de la herencia a la especie. La ciencia biológica actual, en armonía con los paradigmas físico-químicos, explica el origen de todos los contenidos de la complejidad biológica: la genética, la embriogénesis y los mecanismos del cerebro.

2. *El origen del psiquismo y de la mente*. La ciencia debe explicar también algo que se presenta como evidencia empírica innegable: el hecho del psiquismo, evolucionado a partir de la emergencia de la sensibilidad-percepción-conciencia y del sujeto psíquico que aparecen en el curso de la escala zoológica. ¿Cuáles son las causas del psiquismo? La ciencia sólo puede abordar una respuesta desde dos supuestos epistemológicos. A) Debe describir primero las propiedades fenomenológicas del psiquismo que deben-ser-explicadas (*explicandum*). Así, se constatan la campalidad, la indeterminación y la causalidad controladora del cuerpo que culmina en la acción del sujeto. En el hombre, además, se constatan específicamente la racionalidad, la libertad y la responsabilidad del sujeto psíquico (o persona humana). B) Las causas de que sean

reales este tipo de entidades, con todas estas propiedades psíquicas, deben ser investigadas por la ciencia (hallando un *explicans*). Ya se ha dicho que el supuesto esencial de la ciencia, para buscar el *sistema causal del psiquismo*, es que las causas radicales deben de estar en la ontología del mundo físico (*soporte físico* del psiquismo).

3. *Reduccionismo*. Entonces, ¿puede reducirse el sistema causal del psiquismo sólo a interacciones clásicas deterministas, mecánicas, entre entidades diferenciadas, aisladas y discontinuas? La *mecánica clásica* no puede explicar la mayoría de las propiedades del psiquismo. Por ello, el reduccionismo provocó la recurrencia al dualismo, dada la imposibilidad convincente de explicar en un marco monista, lo físico y lo psíquico, sólo fundado en la mecánica clásica, sin infravalorar las propiedades psíquicas, reducidas a lo robótico (como se ve en el reduccionismo computacional moderno).

4. *La explicación clásico-cuántica*. No se puede poner en duda que los seres vivos, como entidades psicobiofísicas, son en gran parte entidades clásicas que responden al tipo de interacciones clásicas deterministas (el cuerpo biológico). Sin embargo, en las actuales ciencias humanas se ha constatado algo evidente: que aquellas propiedades psíquicas que no son explicadas por la mecánica clásica, tienen una similitud extraordinaria con las propiedades extrañas del mundo cuántico: la *coherencia cuántica* en conexión con la campalidad; la *superposición* y la *indeterminación cuánticas* en relación con la experiencia real de indeterminación, de libertad y de la acción causal del sujeto; la *acción-a-distancia* para entender tanto la campalidad como el holismo de los sistemas psicobiofísicos. De ahí que la hipótesis cuántica para explicar las causas del psiquismo establezca que los seres vivos no sean sólo sistemas clásicos deterministas, sino que, además, deben de contener ciertos "nichos cuánticos" en que podrían hacerse realidad aquellas propiedades "extrañas" de la materia primigenia, cuántica (no atrapada todavía en la rigidez de las estructuras clásicas deterministas), que constituirían el "soporte físico" apropiado de las propiedades "extrañas" del psiquismo. De esta manera los seres vivos se explicarían causalmente por un sistema clásico-cuántico balanceado: el cuerpo clásico (estabilidad, identidad) y los nichos cuánticos

(campalidad, indeterminación), ambos coordinados por un diseño evolutivo.

5. *La hipótesis Hameroff-Penrose*. La hipótesis general acerca de las causas del psiquismo en los nichos cuánticos (*hipótesis Von Neumann-Stapp*) deja abierta una cuestión básica: ¿dónde y de qué manera se hallan implementados, por tanto, los "nichos cuánticos" que postula la hipótesis Von Neumann-Stapp? Es esta una cuestión abierta. Pero en la actualidad la llamada hipótesis Hameroff-Penrose es la respuesta más notoria y discutida a esta pregunta. Argumenta que en los microtúbulos, distribuidos a lo largo del citoesquelo de toda célula, y de las neuronas, se cumplirían aquellos requisitos suficientes para implementar los nichos cuánticos que pudieran explicar las propiedades del psiquismo. Entre los microtúbulos (en una neurona y en sistemas de neuronas, redes o engramas) se establecerían por acción-a-distancia estados sistémicos de coherencia cuántica y en estado de superposición que serían colapsados a unas u otras activaciones por impulso del sujeto psíquico que controlaría así causalmente el cerebro y las acciones del cuerpo en una u otra dirección. En este sentido la explicación del sistema causal de los seres vivos sería clásico-cuántica. Un cuerpo clásico, sometido a las interacciones clásicas deterministas en sus procesos internos, y en su relación con el medio externo, y unos nichos cuánticos entreverados en el cuerpo clásico y conectados con los campos físicos externos de naturaleza cuántica (vg. la luz en los campos de la visión). De todo esto he hablado más ampliamente en otros escritos (por ejemplo, en el capítulo cuarto de *Hacia el Nuevo Concilio*).

6. *La explicación evolutiva de la mente animal*. Las primeras células fueron con casi completa seguridad sistemas puramente clásicos deterministas (como es en nosotros todavía el determinismo embriogenético regido por el código genético). La sensibilidad emergió probablemente en un estadio avanzado de la evolución de los vivientes unicelulares (a partir de los microtúbulos del citoesqueleto, si fuera correcta la hipótesis Hameroff-Penrose). En los animales pluricelulares se fue especializando un sistema nervioso para organizar la sensación interna y externa, y para utilizarla como

sistema de información para responder al medio con eficacia. En la conexión estimulación/respuesta fue emergiendo poco a poco el sujeto psíquico. Las sensaciones en los diversos sentidos se transmitieron al sistema nervioso central (cerebro) donde se produjo la activación de engramas (o sistemas de neuronas interactivas por vía sináptica clásica y, quizá, con sus consecuentes efectos cuánticos sobre los microtúbulos). La activación de estos engramas (o patrones, pautas, mapas o redes neuronales) tuvo como efecto psíquico el correlato de las sensaciones (imágenes sensibles) que comenzaron a registrarse en todo el cerebro (desde el cerebro antiguo al cortex moderno). Al aparecer el cortex en los mamíferos se perfeccionaron los mecanismos de *memoria* para registrar y conectar entre sí por medio de *links* neurales los diversos engramas y ordenarlos en la mente facilitando su recuperación. El animal comienza entonces a responder al medio en función del *remembered present*, el *presente recordado* de Edelman. El animal comienza así a actuar no sólo en función de lo sentido en tiempo real, sino en función también de otros contenidos de la memoria que se hacen presentes al activarse por la red de links que los conecta. Mediante esta combinatoria de imágenes, del presente y del pasado, el animal comienza a formar "paquetes representativos", produce abstracciones, es capaz de categorizar, realizar funciones lógicas primitivas, anticipar el futuro y tener planes de conducta. Todo ello sin que se haya producido todavía la ruptura del carácter *signitivo* o *instintivo* que domina todavía el conocimiento y la conducta animal.

7. *La explicación evolutiva de la mente humana*. La hominización es el tránsito evolutivo desde el conocimiento/conducta animal al conocimiento/conducta humana. El punto de inflexión entre lo animal y lo humano es la emergencia de la razón. Es claro además que la razón produjo un nuevo mundo emocional. Por ello podríamos decir que la inflexión se produjo en la emergencia de la razón-emocional. Ahora bien, ¿cuáles son las causas de la emergencia evolutiva de la razón y en qué consiste su naturaleza? ¿Qué es la razón? Dentro de la teoría emergentista, de acuerdo con la teoría de engramas o redes neurales, pueden establecerse un conjunto de causas que probablemente produjeron la emergencia de la razón: la

inespecialización biológica (A. Gehlen); el trabajo (Luria, la neurología marxista); la socialización-lenguaje en el grupo animal (Eccles, Tobias, Richard Leakey); la complejización de las conductas protohumanas aparecidas en el mundo animal (K. Lorenz, la biología del conocimiento de su discípulo Rupert Riedl); la teoría de Zubiri que establece que la causa de la hominización fue la hiperformalización producida en el sistema nervioso animal (que se convirtió así en humano). Estas cinco teorías son armónicas y congruentes entre sí para explicar el sistema-de-causas que produjo la hominización, es decir, el orto evolutivo de la razón. La teoría de la hiperformalización de Zubiri hipotetizaría que el estado específico propio del sistema nervioso humano (hiperformalización) habría producido a) sentir los estímulos no ya como puros estímulos, sino como "realidades", b) de tal manera que esta nueva mirada hacia las cosas reales en sí mismas habría hecho que el hombre cayera en la cuenta de que son reales como "estructuras", c) llevando todo esto a la emergencia de una nueva función de la mente, la razón, que por medio del análisis y síntesis de las estructuras reales, llevaría a formar en profundidad representaciones racionales del mundo. Por esta búsqueda de las raíces fundantes de la realidad habría quedado abierta la mente humana al conocimiento racional, a la ciencia y a la metafísica. Que la psique humana fuera capaz de producir este tránsito a la razón se explica, además, por el estado de hipercomplejidad psíquica producido ya en las especies animales superiores, en especial en los homínidos. La abstracción, la categorización, las inferencias lógicas básicas, la imaginación, la anticipación del futuro..., eran ya todas ellas funciones de la mente animal que, sin duda, hicieron posible el tránsito evolutivo a la nueva "representación humana de la realidad". A todo esto me he referido ampliamente en otros escritos.

8. *La historia se explica como producto de la mente humana*. Acabamos de ver cómo se explican la naturaleza de la mente humana y de la razón en el marco de la ciencia actual. Es mucho más difícil explicar cómo y por qué ha emergido la capacidad de "sentir" (incluso en animales unicelulares) que explicar, supuesta ya la existencia evolutiva del universo y la emergencia en su interior de

la "vida sensible", las causas y procesos que pudieron llevar a la hominización, es decir, a la emergencia de la razón emocional. Hemos ofrecido, pues, una explicación científica hipotética del origen y naturaleza de la mente racional.

¿Necesitamos algo más para explicar las causas de cuanto ha hecho el hombre en la historia? No lo creemos. El hombre, de forma muy similar a la mente animal, pero ya como mente racional, nace con una organización de sus sistemas sensitivos, internos y externos, con unos buses (vías de conexión) con el sistema nervioso superior (organización normal de la especie que puede remodelarse hasta extremos sorprendentes por la plasticidad cerebral). A medida que vive va configurando en su mente una enorme cantidad de engramas o mapeados que, al activarse, producen que el sujeto psíquico sienta en tiempo real o recuerde por la memoria. El cerebro animal, sólo sensorio-motor, ha sido completado por el conocimiento y por el pensamiento que interpretan el mundo sensible.

Así, tanto el conocimiento como la interpretación del mundo quedan registrados en engramas de las zonas frontales y prefrontales (específicas de la especie humana). En el lenguaje ha hallado la especie humana un instrumento superior para conocer y pensar sobre el mundo. El hombre conoce y piensa no sólo por medio de las imágenes sensibles, sino también por medio del lenguaje. Una enorme cantidad de registros neurales (engramas) van localizándose en el cerebro, mapeándolo, en relación con lo sensitivo-imaginativo, el conocimiento, el pensamiento creativo-interpretativo y el lenguaje. Cada biografía personal supone un mapeado personal del cerebro. Al mismo tiempo, el mundo del conocimiento y el mundo de las acciones, ambos en un mismo sistema representativo/motor, están unidos por una densa trama de *links* al cerebro emocional que conecta con el "valor" determinante de la "vida". El hombre –a saber, su "yo", sus sistemas sensitivos, cognitivos, imaginativos, representativos, motores, emocionales– no es otra cosa que la compleja red de engramas neurales de su mente. Cuando la red falla, como pasa en la vejez y en enfermedades degenerativas del sistema nervioso, su personalidad individual se

desmorona dramáticamente y el "yo biográfico" desaparece. Es un hecho incuestionable.

El pensamiento humano, las religiones, las organizaciones sociales, la cultura, la ciencia, la filosofía, las emociones, la literatura y la poesía, el arte y todas las formas de la imaginación humana, la historia en todas sus manifestaciones, son un producto de la actividad neural de la mente, tal como hemos descrito. No es, por tanto, que el hombre no sea el hombre de la poseía, del arte, de la literatura, el hombre de todas las manifestaciones más finas de su sensibilidad. Pero lo que hoy sabemos es que ese hombre es capaz de producir todas esas manifestaciones de su vida psíquica a partir de la actividad neural de su cerebro. Es verdad lo que hoy se dice: científicamente el hombre es su cerebro. Esto es lo que hoy nos dice la ciencia.

9. *Neurología de la religión*. Podemos ilustrar lo dicho con una breve referencia a la religión. El cerebro humano se ha ido configurando por adaptación al medio y su evolución no está cerrada, es abierta y plástica. El mundo físico real es así un mundo de objetos (piedras, árboles, precipicios...) y por ello el sistema de los sentidos ha evolucionado para hacer sentir a los animales ese mundo de objetos (vg. en la imagen visual, en alguna manera isomórfica con el mundo). Ahora bien, al emerger la razón, se añadieron aspectos a una configuración racional del cerebro que antes no existía. Todo parece indicar que los hombres prehistóricos comenzaron a ejercer la razón y la experiencia del universo, unida al impulso por conseguir la plenitud de la vida, orientó su imaginación racional hacia la filosofía y la metafísica. Allí apareció también lo religioso. Estas referencias metafísicas han sido tan constantes en la especie humana que, poco a poco, han llegado a hacerse un hueco en las estructuras neurales.

Hoy en día se sabe que estos engramas están en la parte interior del cortex temporal y se extienden a las zonas prefrontales. Además, una trama densa de *links* conectan estos engramas cognitivos con las zonas emocionales del sistema límbico (la amígdala). Por ello la idea de Dios produce profundas emociones místicas que parecen unir al individuo con el Todo, con el cosmos, con una Divinidad

envolvente, tal como se describe empíricamente en la fenomenología clínica. Este hecho no demuestra que Dios exista o no exista, pero sí muestra que la religión es posible porque el cerebro funciona por engramas y existen localizaciones neurales específicas que sirven de soporte a la experiencia religiosa. No hubiera podido ser de otra manera, dado lo que sabemos del cerebro y de la mente humana.

Consistencia del universo, producción de orden, sensibilidad-conciencia: valoración final

La imagen del universo (materia y universo) en la ciencia moderna parece llevar a tres conclusiones que responden a las evidencias empíricas, y sólo en una pequeña parte pueden considerarse especulativas.

A) En primer lugar, el universo empírico queda descrito por el *modelo estándar* (modelo estándar de partículas y modelo cosmológico estándar). Ahora bien, un universo que es de hecho así –que parece nacer del *big bang* y se diluye energéticamente en el futuro– difícilmente puede ser considerado como *suficiente*. Por ello remite a postular la existencia de algo así como una *metarrealidad* que lo generara y lo reabsorbiera (mar de energía, vacío cuántico, universo implícito, fondo holístico, campo geométrico y gravitacional relativista, campo de Higgs...). B) En segundo lugar, es también un hecho que el universo evolutivo ha producido una portentosa complejidad en el orden físico y biológico. Las propiedades de la materia, y las leyes naturales derivadas, explican con autonomía el orden producido en la evolución. Pero es también un hecho que esas propiedades germinales de la materia responden a un carácter antrópico sorprendente: podrían ser otras, pero son precisamente aquellas que hacen posible la aparición evolutiva de la vida y, terminalmente, del hombre. Por esto se llaman propiedades *antrópicas*: porque conducen evolutivamente al hombre con toda precisión. Por tanto, si esto es un hecho (que forma parte del modelo estándar), ¿cuáles son sus causas? ¿Por qué nuestro universo es un universo antrópico? C) En tercer lugar, la ciencia constata un hecho, del que debe dar una explicación científica: el

hecho de que evolutivamente se haya producido la emergencia de la sensibilidad-conciencia, primero en el mundo animal y, terminalmente, en el mundo humano. Por tanto, el hecho de que el mundo psíquico haya emergido evolutivamente, tal como fenomenológicamente podemos describir, ¿qué implicaciones tiene sobre nuestro modo de concebir el universo? ¿Cómo entender las causas que han producido el psiquismo animal y humano? Estas tres conclusiones responden a los tres campos de problemas que, desde la ciencia, se proyectan sobre la filosofía.

A grandes rasgos, la posición del *ateísmo* ante estos tres hechos es definida, y ha sido ya expuesta en lo anterior. A) La metarrealidad a la que habría que atribuir la suficiencia se concibe hoy, por lo general, como un meta-universo que produciría de una forma ciega cuasi infinitos universos, cuya materia respondería a los diversos juegos de propiedades previstos en la teoría de supercuerdas (o en cualquier otra que la sustituyera). Por tanto, el meta-universo se concebiría como suficiente y absoluto (necesario), siendo interpretado por medio de conceptos como vacío cuántico, mar de energía, y otros que permitirían la conexión conceptual básica con esta metarrealidad conjetural. B) En este proceso general de cuasi-infinitos universos burbuja no sería extraño que, por azar, hubiera surgido el universo antrópico que nos hace posibles. La causa, por tanto, del orden antrópico sería el azar dentro de los multiversos. C) Habría también que postular que las propiedades de la materia de nuestro universo responden a una ontología real que debe hacer posible la producción de la emergencia evolutiva de la sensibilidad-conciencia. En consecuencia, habría que aceptar también la imagen indeterminista y holística del universo cuántico, no sólo mecano-clásico reduccionista, de tal manera que se explicaran las propiedades fenomenológicas del psiquismo animal y humano.

Por consiguiente, la manera de pensar del ateísmo, y su dependencia de la teoría de multiversos y supercuerdas, no es sólo consecuencia de la necesidad de justificar la consistencia y estabilidad del universo, que en el supuesto de multiversos debería atribuirse a esa metarrealidad (en alguna manera "metafísica") que

los produce y a la que pertenecería nuestro universo. A esta metarrealidad debería atribuírsele la *suficiencia*.

Pero hay algo más. Si el universo fuera *único*, aunque fuera consistente y estable, difícilmente podría aducir las causas verosímiles de que sus propiedades fueran *antrópicas*, en el sentido expuesto. Que lo antrópico pueda ser explicado por azar, parece exigir una teoría de multiversos, ya que el azar sería posible sólo en el marco de una infinitud de universos. Por otra parte, aunque el reduccionismo justificaba muy bien el ateísmo (así en el siglo XIX), el estado actual de la *nueva física* no permite a la ciencia eludir la explicación causal de la evidencia empírica de la emergencia de la sensibilidad-percepción-conciencia. El ateísmo debe abordar la explicación de esta evidencia, postulando que, de hecho, las propiedades de la materia en nuestro universo, producido por azar, son susceptibles de producir sensibilidad-conciencia. Admitir que a la materia debe atribuírsele la capacidad de generar conciencia es asumible por el ateísmo y no implica una visión teísta.

El *teísmo*, a su vez, hace una interpretación diferente de la metarrealidad que, en todo caso, parece obligarnos a postular el modelo estándar. A) Para el teísmo la solución más fácil es postular que la metarrealidad, a la que deberíamos atribuir la suficiencia, responde a la idea de Dios, como ser fundamental que produciría el universo por creación. B) La causa real de la creación de un universo autónomo, y del diseño de sus propiedades antrópicas debería atribuirse a una Inteligencia Creadora y Ordenadora que respondería a la idea filosófica de ese Dios que fundaría el Ser del universo. C) Pero, superada ya la imagen reduccionista del universo en la mecánica clásica, mecanicista y determinista, la *nueva física* que lleva a un universo *holístico* y campal, con una ontología profunda que responde a una naturaleza "psíquica", haría mucho más verosímil la imagen de una Divinidad que constituye el fondo holístico del universo, tal como hemos explicado. Toda idea de que el universo es una realidad unitaria que responde a un fondo holístico que permea todo lo existente es sin duda congruente y armónica con la idea (filosófica y teísta, no científica) de que el fondo

ontológico de ese universo pudiera ser la unidad profunda de la Divinidad que todo lo abarca.

Ahora bien, siendo todo esto así, a) la necesidad de atribuir la *suficiencia* a una dimensión de metarrealidad, b) el hecho del carácter antrópico del proceso autónomo de la evolución, así como c) la emergencia de la sensibilidad-conciencia y la ontología holística, y "psíquica", del universo físico, tal como hoy en día se está configurando en la *nueva física*, harían más y más verosímil que la explicación metafísica del universo fuera la ontología holística fontanal de una Divinidad que fundara la suficiencia del universo, diseñara su orden antrópico, y produjera la ontología psíquico-campal de los seres vivientes. En este sentido, la hipótesis de Dios se haría más verosímil, aunque siguiera siendo también posible la hipótesis metafísica de un puro mundo sin Dios. Dios es más verosímil hoy que en el reduccionismo de hace cien años. Pero el ateísmo sigue siendo posible con toda legitimidad racional.

Ateísmo y *teísmo*, por tanto, no serían "ciencia" sino "filosofía", es decir, la metafísica de la ciencia. La especulación metafísica que parte de los datos de la ciencia y se hace posible por ellos. La ciencia de la modernidad, en la segunda parte del siglo XX, ha hecho posible tanto la metafísica atea como la teísta. Pero no en un marco dogmático sino crítico. Ha sido el importante tránsito histórico desde la *modernidad dogmática* a la *modernidad crítica*. En este tránsito la ciencia ha jugado un papel de protagonismo estelar.

El universo y la metafísica, desde la ciencia y la filosofía

Una vez que la *ciencia* moderna produjo una imagen de la realidad avalada por el rigor del método científico, la *filosofía* no podía ignorar los resultados de la ciencia. Pensar sobre el universo real, físico, era hacerlo a partir de su imagen descrita por la ciencia. La filosofía y la metafísica debían atender primordialmente a la ciencia: a la imagen del universo físico, al orden físico y biológico producido en la evolución, y al hecho de la emergencia de las realidades psíquicas en el mundo animal y humano. ¿Cuál es, por tanto, esa

imagen de referencia que la ciencia ha producido y que es el punto de partida de la filosofía?

Imagen del universo en la modernidad crítica

1.1. *Un universo monista*. El universo se presenta hecho de una única realidad física generada como radiación y energía en el *big bang*. Esa realidad es materia bosónica o fermiónica. Pero se organiza en estructuras que constituyen los cuerpos del mundo clásico. La estructura no es algo distinto de la materia, sino sólo su forma de organizarse. La ciencia no conoce la existencia de dos tipos de realidad irreductibles entre sí como el Ser y el No-ser del dualismo clásico (vg, la teoría hilemórica aristotélico-escolástica).

1.2. *Un universo clásico/cuántico*. La materia generada en el *big bang* responde toda ella a las propiedades cuánticas primigenias. Pero la "función de onda" de cierto tipo de vibraciones produjo su organización como objetos del mundo clásico. Por ello, el universo es, a la vez, clásico/cuántico.

1.3. *Un universo generador de orden*. La aparición del orden físico y biológico se ha producido dentro del mundo clásico como consecuencia de las propiedades ontológicas de la materia primordial. Pero el orden clásico está coordinado con las propiedades cuánticas de la materia y de aquellas formas de materia bosónica que siguen existiendo en el universo.

1.4. *Un universo autónomo*. Las propiedades de la materia, y las leyes naturales que de ellas se derivan, explican perfectamente la aparición del orden físico y biológico. Para la ciencia el universo es autónomo en la generación de todos sus estados internos. La materia, en sus propiedades actuales, se basta a sí misma para explicar la generación evolutiva del orden.

1.5. *Un universo fundado en la suficiencia*. La ciencia supone que si el universo físico existe, debe asumirse que está fundado en una *suficiencia*. Por ello debe ser, o estar referido a, algo absoluto, es decir, que se basta a sí mismo para mantener su realidad eternamente en el tiempo.

1.6. *Un universo abierto, dinámico, determinista/indeterminista*. El universo que la ciencia conoce no es fijo y cerrado, sino abierto y

dinámico: un sistema en proceso de transformación abierto. Su futuro es abierto por las propiedades indeterministas de la materia cuántica y, además incluso, por la indeterminación de los mismos procesos caóticos del mundo clásico.

1.7. *Un universo holístico*. Aunque el mundo clásico existe y presenta objetos diferenciados, independientes, discontinuos, con interacciones deterministas, sin embargo, las propiedades cuánticas de la materia son holísticas o campales. La realidad presenta campos holísticos unitarios y, además, está referida a un fondo holístico del que habría brotado el universo y en el que quedará reabsorbido en su final. El universo no es discontinuo sino continuo, campal, holístico.

1.8. *Un universo psíquico*. Es decir, la ciencia debe asumir que el universo debe ser capaz de generar la existencia del mundo psíquico. La ciencia no conoce en su totalidad y profundidad las propiedades de la realidad física que produce el universo (monismo). Pero la evidencia del mundo psíquico le impone asumir dos cosas. Primero que la materia primordial debe poseer aquellas propiedades ontológicas que hagan posible la aparición del mundo psíquico. Segundo que las propiedades del mundo físico deben ser suficientes para explicar las propiedades que, de hecho, presenta fenomenológicamente el mundo psíquico.

1.9. *Un universo antrópico*. El universo es autónomo porque las propiedades y leyes de la materia bastan para explicar el proceso evolutivo. De ellas depende que el universo haya derivado a la emergencia de la vida y del hombre. Pues bien, el universo es antrópico porque posee las propiedades precisas para acabar en la emergencia del hombre. Estas propiedades son las que de hecho son, pero no hay razones científicas que permitan establecer que deban ser necesariamente estas y que no pudieran ser otras. El universo es sorprendentemente antrópico.

1.10. *Un universo conocido desde la provisoriedad del conocimiento*. Esta es la consecuencia fundamental de la epistemología actual de la ciencia. La ciencia se construye por incertidumbres que dan lugar a teorías diversas, a diversidad de modelos que evolucionan continuamente. La ciencia es un sistema

de hipótesis abierto y crítico. No es un sistema de verdades absolutas.

La filosofía piensa la verdad última del universo: suficiencia y necesidad

La filosofía depende de la imagen del universo en la ciencia y no tiene un camino propio por el que pueda llegar a la metafísica considerando el universo al margen de los resultados de la ciencia. Hacer esta observación tiene su importancia porque la filosofía escolástica defendió (dentro de la tradición griega) que existía una forma de razonar metafísica, exclusiva y propia de la filosofía (la ontología del ser y el problema del ser contingente y necesario) que permitían a la filosofía por ella misma (por un razonamiento metafísico que no dependía de la ciencia) establecer que el universo real sólo podía tener su fundamento en Dios.

¿Por qué lo decía? Con la seguridad que permitía este razonamiento metafísico, independiente de la ciencia y válido en todos los tiempos, la escolástica imponía un teocentrismo racional que se calificaba como certeza metafísica, absoluta, de la existencia de Dios como fundamento del universo real y existente. La razón del hombre intuía inevitablemente esta certeza y, por ello, no podía dudarse de la realidad de Dios como fundamento de la realidad existente. ¿Por qué pensaba así? ¿En qué se fundaba esta manera de pensar metafísica independiente de la física?

El punto de partida –que se remontaba a la filosofía griega de Parménides– era la constatación de que algo existía realmente (el hecho del universo, del Ser): de ahí se sacaba la consecuencia de que el Ser debía existir y no podía dejar de ser (existía con Necesidad). El ser existente realmente debía fundarse en un Ser Necesario (que existe y no puede dejar de existir). Es la intuición de la razón natural a la que antes hemos aludido: si algo existe es que debe seguir existiendo porque si la Nada se hubiera producido en algún momento, sería ya imposible que algo existiera. La existencia de algo exigía postular la "necesidad de existir".

Ahora bien, la filosofía escolástica pensaba que solo Dios podía entenderse como el Ser necesario. El universo se mostraba por la

experiencia como contingente (no tenía en sí la razón suficiente de su existencia). Por ello el mundo exigía inferir la existencia de un Ser al que debía atribuirse la necesidad. Y ese Ser era Dios y a Él debía atribuirse también la necesidad. Ahora bien, la necesidad como propiedad intrínseca de un Ser sólo podría atribuirse a Dios, ya que el universo podría o no podría existir, pero no cabría pensar nunca que necesariamente debiera existir. Aunque fuera autosuficiente y autónomo, no podría ser nunca necesario. De Dios, en cambio, por necesidad, debíamos pensar que le competía la existencia. Sólo de Dios no podía dejar de pensarse que no existiera. Cabría pensar que el universo existiera o no; pero de Dios no cabía pensar que no existiera porque existía "por necesidad". Era "necesario" que Dios existiera. El clásico argumento de san Anselmo, aunque no admitido por santo Tomás, tuvo siempre una cierta presencia en la metafísica escolástica.

Sin embargo, esto no puede entenderse así ni para la ciencia actual ni para una filosofía que dependa de la ciencia, tal como hoy entendemos que debe ser. ¿Qué decir entonces? Pues simplemente que la razón no tiene otro comienzo posible que establecer inferencias desde los hechos. La razón humana no puede fundarse sino en la experiencia, *aposteriori*, del mundo. Y el hecho real es que el universo existe, ciertamente. Por tanto, el primer estadio del razonamiento científico (y filosófico) consiste en tratar de conocer la forma en que la realidad existente es suficiente (ya que, si algo existe de hecho, debe inferirse que existe porque puede existir, es decir, porque tiene *suficiencia* o *autosuficiencia*). Esto es lo que, como hemos visto, razonan correctamente tanto la ciencia como la filosofía. El postulado de Parménides de que si algo existe es porque puede existir y debe poder mantenerse a sí mismo, sigue estando vigente.

Ahora bien, es este discurso racional sobre la suficiencia, o autosuficiencia, supuesta ya la experiencia del universo, lo que deja a la razón humana abierta a dos posibles hipótesis, relativas a dónde habría que situar la suficiencia que se postula: un fundamento en la suficiencia transcendente de Dios, o en un puro mundo autosuficiente sin-Dios. Esto quiere decir que la atribución de

necesidad es una cuestión lógicamente posterior que depende de la forma en que se haya resuelto previamente la cuestión de la suficiencia de la realidad existente.

Por tanto, si la suficiencia estuviera fundada en Dios –que es lo que piensa la filosofía teísta–, entonces debería atribuírsele a Dios la necesidad. Pero si, en cambio, el universo real que vemos, o un meta-universo que no vemos, fueran suficientes, o autosuficientes, que es lo que piensa el ateísmo, entonces deberíamos atribuirle la necesidad a ese universo, ya que no tendría sentido pensar que el universo pudiera existir o no existir, "dejar de existir", puesto que, en este caso, ya no existiría. Esto quiere decir, además, que la célebre cuestión de Leibniz, que ha sido repetida continuamente a lo largo de la historia, es irresoluble.

¿Por qué existen Dios o el universo o por qué más bien no existen?

En efecto, ¿por qué existe el puro mundo o más bien no existe? ¿Por qué existe Dios o más bien no existe? Es imposible responder estas preguntas: lo único que la razón puede hacer es partir de los hechos empíricos y preguntarse cómo pueden mantenerse en su ser existente con suficiencia. Lo que de hecho se impone como punto de partida de la razón es que algo existe. Pero no tiene sentido excluir que la Nada "existiera", es decir, que no-existiera Nada. No podemos atribuir necesidad a la existencia. No es posible excluir que no-existiera-Nada, es decir, que "hubiera" sólo la Nada. Pero admitimos, sin poder explicarlo, que de hecho existe algo. Sólo lo sabemos *post-factum*, es decir, *a posteriori*, después de la experiencia del universo. Y de ahí partimos, buscando su suficiencia por la razón.

Ahora bien, hoy en día, teniendo en cuenta los resultados de la ciencia, es posible conjeturar que a) la suficiencia esté en un puro mundo, sin Dios, autosuficiente, o que b) se deba atribuir a un ser transcendente entendido como Dios, creador autosuficiente y diseñador inteligente. En otras palabras, nunca podemos decir, al estilo del argumento ontológico de san Anselmo: es necesario que Dios exista, porque a Dios le compete existir por necesidad. *A priori*, antes de la experiencia de que existe algo real, la razón humana no

puede concebir ni que existiera Dios ni que existiera un universo. Pero la razón parte de la experiencia, *a posteriori*, de que algo en realidad existe. Es el hecho. La razón humana parte de la existencia de un universo que se impone como un *factum*: por ello busca su suficiencia y, *a posteriori*, atribuye la necesidad a Dios o al puro mundo, tal como hemos explicado. Allí donde esté la suficiencia, allí deberá predicarse la necesidad.

Por consiguiente, el concepto de necesidad, tal como es concebido por la mente racional humana, no quiere decir que ésta sea capaz de entender que haya algo (Dios) que deba existir por necesidad y, por ello, no se pueda concebir su no-existencia. La razón puede, al contrario, *a priori*, concebir que no existiera algo, es decir, que la Nada fuera real (en este caso obviamente no habría nadie que fuera capaz de advertir la Nada). O sea, la razón puede concebir que ni el mundo ni Dios en realidad existieran. *A priori*, no repugna a la razón. La razón depende de la constatación fáctica de que en realidad algo existe; y esto cambia radicalmente la situación. ¿Por qué existe o más bien no existe el universo? ¿Por qué existe Dios o más bien no existe? La razón no puede responder; y creer que puede es una ilusión. Esta fue la ilusión de la metafísica escolástica. La razón debe atenerse a la constatación de que de hecho existe un universo fáctico; aunque sea un enigma por qué existe o más bien no existe. Inicialmente sólo puede inquirir su suficiencia.

El concepto de necesidad se aplica, pues, con sentido sólo *postfactum*, después de constatar que, de hecho, algo existe. Pero, antes de aplicar el concepto, la razón natural debe tratar de conocer dónde y cómo tiene la realidad existente el fundamento suficiente. Ya hemos visto que la discusión racional del problema de la suficiencia del universo, en función de sus manifestaciones empíricas, lleva a dos posibles hipótesis de suficiencia en el Ser: Dios (teísmo) o la pura mundanidad sin Dios (ateísmo). En uno y otro caso habría que atribuir la necesidad: a Dios o a un puro mundo sin Dios. Entonces deberían pensarse como necesarios *postfactum*: en el sentido de que, supuesto que ya existen, no podría pensarse que dejaran de existir. Por necesidad habría que atribuírseles una

existencia eterna, que se mantuvo y se mantendrá en el tiempo con necesidad, pues si en algún momento dejaran de existir y se impusiera la Nada (un momento en que no-existiera-Nada), entonces no tendría explicación racional que ahora algo existiera (tal como sabemos que de hecho existe por la experiencia que se nos impone).

La ciencia nos saca de una cultura dogmática y nos introduce en la cultura crítica e ilustrada moderna

En la modernidad se produjo la *escisión metafísica* de una sociedad que antes era inequívocamente religiosa. A la metafísica religiosa teísta, impuesta desde la antigüedad, se le enfrentó la alternativa de una nueva metafísica arreligiosa atea (indiferencia popular, ateísmo, agnosticismo). Por ello, fue socialmente inevitable que en la cultura de la modernidad se produjera la molesta sensación de enigma e incertidumbre metafísica. Así nació la consecuente angustiosa inquietud ante el enigma del universo y la incertidumbre metafísica, tanto del hombre religioso como del arreligioso. Incertidumbre que no podría evitarse incluso en la situación de que tanto teísmo como ateísmo, ambas alternativas, intentaran imponerse como una cosmovisión dogmática.

Las metafísicas dogmáticas y su recurso a la ciencia

Ambas hipótesis metafísicas, a lo largo de los siglos, fueron construyendo un cuerpo argumentativo que las respaldaba, les daba sentido y todavía ha estado influyendo sobre nosotros. La penosa sensación de angustia existencial y de incertidumbre en que hoy nos hallamos es una herencia recibida de la cultura de los últimos siglos en que ambos polos de la alternativa se enfrentaban de forma dogmática. La incertidumbre era producida por el hecho de que hubiera dos dogmatismos radicales enfrentados y excluyentes. ¿Dónde estaba la verdad? Vivimos la incertidumbre metafísica que, en alguna manera, la historia misma nos entrega desde un pasado todavía presente, dejándonos abiertos a dos metafísicas excluyentes y enfrentadas, dogmáticas.

Es explicable que el hombre haya intentado siempre salir de la incertidumbre. Ha querido sentirse seguro, firme, moralmente justificado, apoyarse con certeza en un conocimiento definitivo y absoluto sobre el universo. De esta manera, la existencia humana respondería a lo que la razón le impone con una seguridad dogmática. Su atenimiento a la razón natural sería garantía moral del comportamiento metafísico. Por ello, desde tiempos antiguos buscó siempre el aval de la filosofía, y tras la modernidad, buscó el impresionante aval de la ciencia actual, complementada por la filosofía. Así fue en el pasado y así sigue siendo en el presente. Teísmo y ateísmo han buscado, y buscan, el respaldo absoluto de la ciencia y de la filosofía para fundamentar sus metafísicas dogmáticas.

Pero, ¿es esto así? Razón, ciencia, filosofía, ¿permiten salir con seguridad de la incertidumbre metafísica? Con toda convicción debemos denunciar que las certidumbres con que hoy tratan de envolverse tanto el teísmo como el ateísmo dogmático son una ilusión del conocimiento. La ciencia actual y la reflexión filosófica construida desde ella no permiten salir de la incertidumbre metafísica de los últimos siglos y del presente. La sociología de la ciencia, así como también el análisis pormenorizado de los resultados de la ciencia actual, y su proyección sobre el discurso metafísico, tal como hemos hecho en este capítulo, confirman que la razón, la ciencia, la filosofía, no avalan salir de la incertidumbre, sino todo lo contrario: dan fundamento a una nueva manera, no dogmática, de entender la incertidumbre metafísica. Una incertidumbre crítica, construida por alternativas no dogmáticas, sino sólo *verosímiles*.

Estamos en incertidumbre no porque a nuestro dogmatismo se oponga otro dogmatismo alternativo que esté en contradicción con el nuestro. Estamos en incertidumbre porque el universo real es enigmático y no permite metafísicas dogmáticas. Los resultados de la ciencia, como hemos visto, al proyectarse sobre la metafísica, permiten argumentar dos hipótesis posibles, a saber, la metafísica teísta y la metafísica ateísta. Es evidente que la Verdad no será al mismo tiempo teísmo y ateísmo. Pero el hombre natural no puede

saber con certeza racional absoluta si la verdad es el teísmo o es el ateísmo. No puede construir certezas dogmáticas sino hipótesis verosímiles y esta es la causa de que estemos abiertos al enigma del universo y a la incertidumbre metafísica. Por ello el hombre debe vivir en la incertidumbre. Los resultados de la ciencia, por tanto, son hoy la ocasión histórica para vivir la incertidumbre metafísica de una manera mucho más profunda, la propia de nuestro tiempo.

La modernidad hace inviable el dogmatismo e introduce la incertidumbre crítica

Por tanto, la metafísica, ni en el teísmo ni en el ateísmo, puede ser dogmática. No puede serlo porque la ciencia no es dogmática y deja abiertas hipótesis o conjeturas verosímiles, pero que nunca son dogmáticas y cerradas, que tienen como consecuencia que la filosofía, o metafísica última, tampoco pueda ser dogmática. Pero entonces, ¿qué hacer? ¿Qué posición asumir ante el más-allá?

Las consecuencias sociales de cuanto decimos no son triviales. Debemos saber aplicarlas a la interpretación de cuanto vemos con nuestros ojos, tal como se manifiesta en la sociedad actual. Hoy persisten posiciones intelectuales que son claramente dogmáticas. Hay quienes tienen posiciones teístas, por ejemplo cristianas dentro de la tradición escolástica, que defienden que la razón natural, en la ciencia y en la filosofía, no puede sino concluir en una existencia de Dios que se impone como única posibilidad de explicar el universo, con una certeza metafísica absoluta. Sólo es posible un humanismo racional y éste es sin duda alguna exclusivamente religioso, teocéntrico. Esto es lo que, en definitiva, se pensó durante siglos y hoy todavía se sigue defendiendo. Igualmente, hay otros muchos que dan por supuesto que la ciencia moderna no permite justificar la creencia en Dios que aparece así como algo extemporáneo, anacrónico, irracional, fuera de su tiempo que sólo se mantiene por la inercia histórica y social que Dennett o Dawkins llamarían de los *memes* (condicionamientos de las tradiciones pasadas que se imitan y se transmiten irracionalmente). Para muchos, la ciencia excluye a Dios, y a lo religioso, con toda seguridad científica y filosófica.

Quienes piensan así son hoy un sector social importante entre la academia de los países desarrollados. Crean un amplio consenso social, en complicidad con este sector ateo, que se siente seguro de sí mismo y desprecia todo lo religioso. Establece férreamente lo que se considera en ciertos ambientes como "políticamente correcto". Aunque esta manera de pensar y de actuar sea superficial e ilusoria, no cabe duda de que está muy extendida, como se muestra en el seguimiento de los medios de comunicación actuales.

Sin embargo, frente a las posiciones *dogmáticas*, sean las que sean, hemos defendido una tesis inequívoca. A saber, que los resultados de la ciencia moderna, y su proyección sobre la filosofía, no avalan ninguna metafísica dogmática, bien sea teísta o atea. La reflexión filosófica sobre los resultados de la ciencia abre a un *universo enigmático* que explica la *incertidumbre*, pero no avala nunca el dogmatismo. Es un universo enigmático que da pie tanto a una argumentación teísta como a otra atea. Pero sólo como posibles hipótesis de interpretación que no pueden establecerse con toda seguridad dogmática, sino sólo con verosimilitud. Si pensamos bien las cosas, veremos que la situación social refleja sin lugar a dudas nuestro punto de vista. De hecho hay científicos y filósofos con toda preparación técnica que son teístas y otros son ateos. ¿Es esto así porque unos son listos y los otros tontos? ¿Están unos cegados por sus emociones y los otros no? Como vemos, la única posición sensata es admitir que la escisión social metafísica sucede de hecho y se impone sociológicamente porque el universo es enigmático, no impone una solución dogmática, ni a la ciencia ni a la filosofía, y nos instala por ello en una incertidumbre que reconoce las posibles hipótesis que de hecho constatamos diariamente en nuestra sociedad.

Sólo si nos situamos, pues, en el reconocimiento de que estamos, nos guste o no, en un *universo enigmático* que crea en nosotros, personal y colectivamente, una profunda *incertidumbre metafísica*, estaremos en condiciones apropiadas para reflexionar sobre la vida y para orientarnos racionalmente ante las últimas decisiones que debamos tomar libre y personalmente sobre el sentido de nuestra vida. Sólo si somos capaces de entender la incertidumbre propia de

nuestro tiempo, dándonos cuenta de que responde con toda coherencia a los resultados de la ciencia y de su proyección filosófica; sólo si somos capaces de aceptar la incertidumbre propia de la modernidad y comenzamos a pensar desde ella, podremos entonces *orientarnos con corrección y realismo* en el mapa del territorio que debe llevarnos a nuestras *decisiones metafísicas* personales.

Capitulo segundo
Teísmo, ateísmo, religiones, creer o no creer en el Dios oculto y liberador

La incertidumbre nace de la precariedad misma del conocimiento, presente en la ciencia. Nos impone tener que decidirnos entre hipótesis *verosímiles*. Pero la inevitable incertidumbre no excusa deber afrontar la toma de posición personal y libre ante lo metafísico: ser teístas o ateos, ser creyentes o increyentes, agnósticos o indiferentes. Por ello, tanto teísmo como ateísmo deben aprender a construir sus argumentos admitiendo que son precarios y contando con el hecho de la incertidumbre metafísica que la realidad impone. Esto quiere decir que la cultura occidental lleva hoy a una nueva manera de entender, tanto el teísmo como el ateísmo. Debemos decidir y es inevitable afrontar un compromiso. ¿De qué depende la decisión? ¿Cuáles son los factores que influyen en ella? La clara conciencia de que la incertidumbre, en nuestra época crítica e ilustrada, es inevitable, hace que todos los argumentos y las valoraciones a favor o en contra de un teísmo o ateísmo dogmático, deban superarse y reinterpretarse en el marco de la incertidumbre. Es ésta la que induce a entender, para teístas y ateos, que el posible Dios, en caso de existir, es un Dios que permanece en silencio en el universo. Es la apertura definida al hecho del *silencio-de-Dios*. Por ello, ser teísta o ateo depende de dos hechos cruciales (porque deciden la actitud metafísica), hechos que nacen de la incertidumbre misma: el *silencio-de-Dios* por el enigma del conocimiento del universo y el *silencio-de-Dios* por el enigma del drama de la historia. Por ello, no puede sino admitirse que el Dios real, de existir, está oculto y en silencio. Es decir, ser teísta o ateo, en último término, depende de creer o no creer en un *Dios oculto y liberador*. El *hombre universal*, todo hombre, está abierto a este Dios misterioso, que podría estar oculto pero podría querer una relación liberadora con el hombre. Esto explica la esencia de la actitud religiosa de todo hombre, bien sea creyente o increyente. Toda religión, lo universal religioso, la religiosidad o religión universal supone un *universal religioso*, presente en las grandes religiones de la historia. Todo hombre es religioso, o no lo es, porque admite, o no admite, el *universal religioso*.

Por consiguiente, el compromiso metafísico ante el más allá es inevitable y debemos afrontarlo de una forma u otra en la cultura de la incertidumbre, ¿cómo orientar el sentido de la vida ante lo metafísico? ¿Debemos vivir con Dios o sin Dios nuestra existencia en el mundo? ¿Cuál es la metafísica correcta que debemos asumir? Estas preguntas afloran en la conciencia existencial de todo hombre, bien de forma plenamente reflexiva, por la ciencia y por la filosofía, bien en la intuición ordinaria que se impone en el curso mismo de la vida. Estas preguntas pueden responderse siguiendo un discurso racional que se hace posible por las circunstancias nuevas que

acompañan a la cultura de la incertidumbre, siguendo el curso de la ciencia moderna y de la filosofía en ella fundada. Pero todo hombre en el mundo, aun sin ser un científico o un filósofo intuye el enigma del universo en que no vemos a Dios y en que estamos viviendo el drama de la historia. Desde la incertidumbre todo hombre debe decidir qué hace con su vida y qué actitud toma ante lo último, ante lo metafísico, ante el más allá. Estas cuestiones han sido anticipadas en el *Prólogo* y en la *Introducción*, y ahora entraremos en ellas con mayor profundidad.

El hombre en el universo, abierto a una inquietante dimensión metafísica

El hecho crucial que hace entrar en la *modernidad crítica* ha sido, pues, la *cultura de la incertidumbre*. Es lo que hay, debemos admitirlo sin titubeo y reconocer que todos estamos afectados por ella. Los intelectuales y la gente sencilla, todos estamos envueltos en la incertidumbre propia de nuestro tiempo. El hombre en el universo, el *hombre universal*, situado en la incertidumbre, es el punto de partida para el análisis de la cuestión metafísica en el mundo moderno.

El hombre universal, protagonista radical de la inquietud metafísica

¿Qué entendemos aquí por *hombre universal*? Sería el hombre con aquellas características y propiedades comunes que afectan igualmente a todo hombre en el mundo. Así, los caracteres antropológicos (propios del hombre) atribuibles al ser humano en la naturaleza –su naturaleza y sus facultades– definirían lo que es el *hombre universal*. Habría otros rasgos que serían humanos, pero que no pertenecerían necesariamente a todo hombre: así, en principio, ser ateo o creyente, cristiano, islámico, hinduista o budista, médico o ingeniero, europeo o asiático, definiría ciertos rasgos *especiales* que no serían propios de todos, sino de una "clase" de hombres. Descendiendo hacia lo más y más especial, llegaríamos hasta el *nivel de la individualidad* en que cada individuo tendría, además de lo universal y lo especial compartido, sus rasgos propios

e intransferibles, definitorios de su idiosincrasia individual. Hemos distinguido, pues, entre el *hombre universal* (propio de todo hombre), el *especial* (una clase de hombres) y el *individual* (propio de uno).

Es siempre el *hombre universal* quien produce las formas *especiales* de existencia. Así, es el *hombre universal* el que comienza a crear las religiones en la prehistoria. Poco a poco, en unas regiones y en otras, irán apareciendo las diversas religiones, cada una de ellas con sus *historicismos* propios (reglas, creencias, rituales, teologías, etc.). Es también el *hombre universal* el que configura su existencia como atea y el que lleva la vida individual a los rasgos individuales intransferibles de cada biografía. Todo tiene su origen en el *hombre universal*, pero este produce clases especiales de hombres e individuos con una biografía personal e intransferible.

El hombre universal y la inquietud metafísica. ¿Quién es pues el *hombre universal*? Es aquel constituido en los caracteres más básicos –generales, universales– de su ser en el mundo. Es la experiencia de un cuerpo y de sus facultades básicas, de un ser psíquico, de una mente racional que construye las inferencias básicas de todo hombre, de una sensación perceptiva del mundo por los sentidos, de la vivencia de ser una conciencia integrada y un sujeto psíquico, de un impulso a la vida, de la conciencia de la responsabilidad de afrontar por esfuerzo personal la tarea de vivir y conseguir la satisfacción vital, de la pertenencia a una especie y a una sociedad... Todo eso es *universal*, en principio, y constituye al hombre en el mundo.

Pero incluso el *hombre universal* llega a ser *especializado* e *individualizado*. Lo es en el curso de la vida: cada uno tiene *su* cuerpo propio, *sus* sentidos, *su* experiencia del mundo, *su* mente y *su* conciencia como sujeto, *sus* intereses y valores propios, *su* forma de afrontar la responsabilidad de vivir en un marco especial de la sociedad y de las decisiones individuales... Así, el hombre vive su condición de *hombre universal* de una forma especial e individualizada. Todos tienen una experiencia *especial*, e incluso *individualizada*, del mundo, aunque todos los seres humanos tienen

universalmente un "mundo". Cada uno tiene su estructura psíquica y su razón, en un ámbito especial e individual, pero todos tienen un psiquismo y una razón. En un solo hombre conviven lo *universal*, lo *especial* y lo *individual*.

Pues bien, quien hace surgir la *inquietud metafísica* es el *hombre universal*. La constitución de la especie humana en apertura a un mundo, las apetencias vitales, el uso básico de la razón... imponen siempre a todos, universalmente, la *inquietud ante el mundo circundante* porque debe sobrevivirse en él inmediatamente; pero imponen también a todos la *inquietud metafísica* ante el más allá, el fondo último metafísico del universo en que se está existiendo. Se trata de una inquietud porque el más allá es confuso, oscuro, borroso. Lo último, lo que está más allá al final del camino, ¿es un ser, o son unos seres personales, que dominan en alguna manera la naturaleza? ¿Es un fondo último sin "dioses", un puro mundo impersonal? La respuesta es incierta, borrosa, y, por ello, en todo hombre, en el *hombre universal*, se produce una inevitable *inquietud metafísica*. Así, por la razón universal, el hombre sabe que no solo depende de lo inmediato, sino también de lo que constituye la verdad metafísica última, el más allá del universo. La *inquietud metafísica* es la inquietud ante el *enigma del universo*, la borrosidad del final, la penosa inquietud de estar andando un camino en la oscuridad.

Pero hay algo que debe entenderse con precisión. La *inquietud metafísica* es, en efecto, universal. Pero, como antes decíamos, lo universal es vivido siempre de una forma especial e incluso individual. La inquietud metafísica de todo hombre es vivida por cada uno especial e individualmente. Además, las respuestas dadas a la *inquietud metafísica* son también especiales y, más en concreto, singulares e individuales. El teísmo, la religiosidad, las religiones, el ateísmo, el agnosticismo, el indiferentismo, son *respuestas individuales* que pueden encuadrarse quizá en algunas *clases especiales* (por ejemplo, para los miembros de una religión que defienden un credo común). Pero nunca habría respuestas individuales diferenciadas si no surgieran de una previa *inquietud metafísica universal* que afecta a todos los hombres sin excepción.

Universo y hombre, ¿están diseñados para la religiosidad? Hagamos el supuesto de que existe un Dios que ha diseñado el universo para que le fuera posible al hombre relacionarse con Él y ser religioso (en este supuesto hipotético pueden situarse creyentes e increyentes). Supongamos también que Dios hubiera diseñado el universo para que el hombre libremente pudiera asumir, o no, esta relación con Dios. Entonces cabría pensar que las condiciones que harían posible esta relación con Dios deberían ser *universales*, ya que Dios debería hacer posible la religiosidad a todos los hombres, sin excluir a nadie. Por ello, aquellos factores que hicieran posible la religiosidad debieran pertenecer al *hombre universal*, creando las condiciones antropológicas universales para el acceso a lo metafísico y a la religiosidad, similares en todos los hombres. Así, teísmo, religiosidad, religiones, ateísmo, agnosticismo, indiferencia metafísica o religiosa, serían respuestas especiales (de "clase") –además siempre individualizadas en cada biografía– a una *inquietud metafísica* de fondo que pertenecería al *hombre universal*.

Hombre universal, universal religioso, universal cristiano. Hemos introducido aquí el término *hombre universal*, pero en el *Prólogo* y en la *Introducción*, hablamos ya de *universal religioso* y de *universal cristiano*. Es claro que deberemos ahora explicar la diferencia y la interconexión entre estos relevantes términos. El término más universal es el de *hombre universal*, entendido tal como acabamos de exponer. El *hombre universal* incluye la *inquietud metafísica* que también es *universal* y que abre ya a un oscuro más allá que pudiera ser con-Dios o sin-Dios. A esto nos referiremos más adelante.

Pero, si hablamos de *universal religioso*, estamos ya dentro de una respuesta *especial* a la *inquietud metafísica* del *hombre universal*. También podríamos hablar, simétricamente, del *universal arreligioso*. Puede haber respuestas a la *inquietud metafísica* que sean religiosas (cuyas contenido universal sería el *universal religioso*) y que no sean religiosas (cuyo contenido universal sería el *universal arreligioso*). Por tanto, si hablamos del *universal religioso* nos estamos refiriendo obviamente a una universalidad que incluye sólo las respuestas religiosas. Además, hemos mencionado también el término *universal cristiano*. Este término podría querer sólo nombrar

aquel contenido universal común a toda religiosidad cristiana (lo que todos los cristianos tienen en común). Pero podría también querer significar que el *universal religioso* está contenido en lo cristiano o, en otras palabras, que el contenido del *universal religioso* está presente en el cristianismo. Es lo que hemos explicado en el *Prólogo* y en la *Introducción*, y seguiremos explicando aquí con mayor profundidad. En el mismo sentido también podríamos hablar de *universal hinduista* en el sentido de que hay algo hinduista que estaría dentro del *universal religioso* o, simplemente, que el *universal religioso* estaría dentro de la religión hinduista. En principio, según vimos, el *universal religioso* es algo que está dentro de toda religiosidad y de toda religión, siendo por ello mismo *universal*.

En la explicación que sigue –así como también en el *capítulo tercero* sobre la religión cristiana– deberemos pues aprender a distinguir con precisión entre *hombre universal*, *universal religioso* y *universal cristiano* (y términos similares como pudiera ser *universal hinduista*). En todo caso, cabe observar que la gran *inquietud metafísica* tiene siempre relación con lo universal, con lo que afecta a todos los hombres, forma parte de la condición humana y de su posible teísmo o ateísmo, religiosidad o arreligiosidad. Pensemos que la mayor parte de los seres humanos no han conocido el cristianismo (lo mismo puede decirse de otras religiones, como el hinduismo, ignoradas también por la mayoría). Por tanto, el diseño hecho por Dios para su relación del hombre, si quiere estar abierto a la libertad de todos los hombres, sin exclusión, no puede depender de lo particular, de conocer una u otra religión *especial*, con sus *historicismos* propios, sino que debe de tener una relación con lo universal, bien sea *hombre universal*, *universal religioso*, *universal cristiano*, o *universal hinduista*.

En este *capítulo segundo* hablaremos precisamente de lo *universal*, de los factores humanos *universales* que abren a la *inquietud metafísica* y a las posibles respuestas en teísmo, religiosidad, religiones, ateísmo, agnosticismo e indiferencia metafísica y religiosa. Mostraremos cómo en este contexto universal nace no sólo la posibilidad del ateísmo, sino también la posibilidad

de las religiones y por qué constituye la esencia profunda de las grandes religiones de la historia. Igualmente, en el *capítulo tercero*, veremos cómo y por qué la naturaleza del cristianismo lo sitúa en el marco de la religión universal.

La penosa carga emocional de la incertidumbre metafísica: la inquietud metafísica universal

No cabe duda de que el esfuerzo por vivir ha sido siempre sufriente. En los animales y en el hombre. La evolución llega a perfeccionar la vida por el paso de un estado a otro y por la muerte de lo envejecido. El dolor, el sufrimiento y la experiencia final de la muerte de los seres queridos y de uno mismo, han estado siempre presentes, ya desde el hombre prehistórico. Por ello, ante la dureza de los hechos que sobrevienen a toda biografía, la dureza de una existencia fáctica dolorosamente indigente, es lógico que los seres humanos orientaran su razón y sus emociones hacia la última salida para hallar la plenitud de la vida: la enigmática y misteriosa dimensión metafísica del universo. No sólo interesaba lo inmediato, sino también lo que estaba más allá. La precariedad del tiempo de vida hizo volver pronto la mirada hacia lo metafísico: ¿no podría ser que aquel misterioso universo –con la Tierra como hermoso y dramático escenario de la vida– tuviera su origen y fundamento en un Ser Personal, o seres personales divinos, o que dependiera en alguna manera de ellos, de tal manera que el hombre pudiera hallar en esos seres, no inmediatamente visibles, su ayuda, e incluso la salvación final, para conseguir la vida? Todo esto es lógico, congruente con las condiciones de vida. La inquietud humana en torno al propio hombre se convirtió pronto en una *inquietud metafísica* ante el enigma del más allá. Esto es tan congruente que precisamente es lo que de hecho aconteció realmente, tal como la historia, y la historia de las religiones, muestran inequívocamente. Como veremos, la *inquietud metafísica* pertenece al *hombre universal*.

No conocemos a ciencia cierta cuál es la verdad última del universo. De ahí que esta incertidumbre cognitiva se traduzca en

una grave alteración emocional. El hombre siente, en consecuencia, cómo se le despierta de inmediato una emoción que lo altera profundamente: es la molesta y angustiosa inquietud que hemos descrito, a saber, que debe asumirse una actitud personal ineludible ante lo metafísico, pero estando sometidos a la presión siempre presente del enigma y de la ambivalencia metafísica. Por ello podría cometerse el error más importante en el gran negocio de la vida. En efecto, podría estar viviéndose la religión como no debe ser vivida o podría estar asumiéndose una vida sin Dios cuando en realidad Dios quizá existe. Es la inquietud emocional que hemos descrito repetidamente en este ensayo.

El hombre arreligioso, indiferente, ateo o agnóstico, está también afectado por un similar desajuste emocional derivado de la inevitable inquietud metafísica. Por el riesgo que asume frente al consenso religioso cuasi-universal, tiene quizá todavía una mayor avidez de un conocimiento seguro y firme de la verdad del universo, para justificar moralmente su ateísmo con mayor fuerza. El dogmatismo, aunque sea ilusorio, parece que descarga de la propia responsabilidad. Por ello incluso hoy son muchos los científicos y filósofos ateos que se resisten a abandonar el dogmatismo, aceptando la incertidumbre metafísica conforme con el criticismo ilustrado de la cultura de nuestro tiempo. Ciertamente el ateísmo se juega mucho más que el hombre religioso. El futuro es para él inevitablemente mucho más incierto y de imprevisibles consecuencias. No debe de ser fácil situarse enfrente de la inmensa mayoría de la humanidad, de grandes intelectuales religiosos, y afrontar las consecuencias de lo que se proclama en las creencias de la mayoría de las religiones.

Inquietud metafísica en la modernidad dogmática y en la modernidad crítica. En el tiempo de la *modernidad dogmática* la *inquietud metafísica* estaba enmascarada por la ilusoria persuasión dogmática de poseer la verdad absoluta, bien en el teísmo, bien en el ateísmo. Sin embargo, como repetidamente hemos establecido, el tránsito a la *modernidad crítica*, en los dos últimos tercios del siglo XX, ha sido la gran ocasión histórica que ha permitido reflexionar de una forma nueva sobre el enigma, sobre la incertidumbre y sobre la inquietud metafísica que pertenecen a los contenidos antropológicos

del *hombre universal*. Pero cabe suponer que lo que históricamente ha constituido el planteamiento reflexivo del *problema de Dios* en la *modernidad crítica* (enigma y ambivalencia metafísica del universo, incertidumbre, inquietud metafísica, *silencio-de-Dios*, la posibilidad del Dios oculto y liberador), estuviera enmascarado borrosamente en las épocas del dogmatismo en las diversas culturas. Por ello, cabe especular con fundamento, que los grandes contenidos del *hombre universal* y de su *inquietud metafísica* no pudieron ser eliminados de la experiencia humana profunda por efecto de una cultura dogmática que no era un reflejo correcto de lo que estaba aconteciendo en la conciencia interior más profunda del *hombre universal*.

El giro existencial y el juicio moral humano sobre Dios: el problema metafísico desde la incertidumbre moderna

El problema de la Verdad metafísica última siempre había sido resuelto al indagar racionalmente por el fundamento de la realidad y del ser del universo. El hecho era que el universo existía y era real. ¿Cómo entender su autosuficiencia o fundamento absoluto? En el paradigma greco-romano del cristianismo eran los argumentos metafísicos los que llevaban a la filosofía a establecer que el universo sólo podía tener su suficiencia en el ser absoluto y necesario de Dios. La existencia de Dios se imponía a la razón filosófica y, por ello, el problema metafísico estaba ya resuelto con toda seguridad y certeza porque el universo no podía explicar su realidad existente sin postular la existencia del Ser Necesario o Dios.

Prevalencia del argumento cosmológico en el dogmatismo

Por consiguiente, para el *teísmo* nada podía poner en cuestión la existencia de Dios porque la razón natural imponía filosóficamente su existencia absolutamente cierta. Este dogmatismo, que dominó durante siglos el pensamiento antiguo cristiano, se reafirmó en el tiempo de la modernidad entre los creyentes. Se quiso entender entonces que los avances de la ciencia moderna también avalaban los argumentos metafísicos antiguos, que siempre se habían defendido. Por tanto, las características emocionales de la vida

humana –el drama de la historia, el sufrimiento, la perversidad humana general, y en especial la perversidad en el mundo de las religiones– nunca podían poner en cuestión la persuasión racional básica de que Dios era real y existía. Por ello, el teísmo concibió argumentos para "exculpar" a Dios de los Males del mundo. Había que asumir que, de una u otra manera, el drama de la historia se explicaba por el plan de salvación establecido por Dios. Dios de hecho existía y, por tanto, debía postularse que la historia, tal como era, tenía un sentido en el plan de Dios. No podía ser de otra manera.

El *ateísmo* moderno había resuelto también el problema de la Verdad metafísica por la indagación racional, científica y filosófica, acerca del fundamento de la realidad y del ser último del universo. El ateísmo fue dogmático durante siglos y creyó poder responder con seguridad y certeza que el universo era un sistema ciego, impersonal, autosuficiente, que se mantenía eternamente de una forma dinámica y evolutiva. El universo era un puro mundo sin Dios. La ciencia y la filosofía, es decir, la razón, no permitían pensar que existiera algo así como el Dios de que se hablaba desde antiguo en la historia de las religiones. La razón permitía conocer con seguridad y certeza que Dios no existía. Podía deducirlo por la forma misma de estar hecho el universo real. Que el universo no permitía hablar de la existencia de Dios era lo fundamental: era la base en la que se cimentaba el dogmatismo ateo que se defendió durante siglos en la modernidad, y que todavía muchos defienden en la actualidad.

Por consiguiente, la reflexión sobre las dimensiones existenciales de la vida humana –el drama de la historia, el sufrimiento, la perversidad humana general, y en especial la perversidad en el mundo de las religiones– era, sin duda, importante porque mostraba que la creencia en un Dios benevolente era contradictoria con la historia real. Pero el argumento decisivo y fundamental del ateísmo era la explicación científica y filosófica de la autosuficiencia del universo para ser real y existente. El ateísmo estaba ya resuelto por este argumento cosmológico. Todo lo demás, aunque pudiera ser psicológicamente importante, era complementario.

La incertidumbre y el giro moderno del discurso metafísico

Sin embargo, ¿cuándo y dónde se produce la aparición histórica de la incertidumbre metafísica de la modernidad? El cambio cultural, transcendental, que lleva desde el dogmatismo al criticismo, a la incertidumbre metafísica, se produjo precisamente en la discusión sobre la Verdad metafísica del universo, es decir, en el cambio de la forma de entender la realidad y el ser del universo. La causa de que la diáfana *claridad racional dogmática* de teístas y ateos se transformara de pronto en *incertidumbre metafísica* fue la comprensión de que tanto la hipótesis teísta (Dios fundamento del universo) como la hipótesis ateísta (autosuficiencia del universo sin Dios) no eran certezas sino *hipótesis verosímiles*. A esta persuasión condujo la atención a los resultados de la ciencia en los dos últimos tercios del siglo XX y su proyección sobre el discurso filosófico-metafísico. La ciencia, como se ha explicado en el capítulo anterior, ofrece una imagen borrosa y ambivalente del universo que da pie legítimamente tanto a la argumentación filosófica del teísmo como a la del ateísmo. Por tanto, lo que la entrada en la *incertidumbre moderna* significa es muy claro: que la naturaleza de la verdad metafísica no puede conocerse con *seguridad* por la sola reflexión racional científico-filosófica sobre el universo. De ahí que la incertidumbre moderna signifique ante todo que hemos caído en la cuenta del *enigma del universo*.

En otras palabras: que la verdad metafísica no podrá ser nunca conocida por más que demos vueltas y vueltas, por la razón, por la ciencia y por la filosofía, a la forma en que es real y existente el universo que nos contiene. Por ello quedó cortada la vía de razonamiento fundamental que llevó al dogmatismo durante siglos, bien fuera en el teísmo o en el ateísmo. La vía de *razonamiento cosmológico* tradicional, tanto para el teísmo como para el ateísmo, se resolvía irremediablemente en el enigma y en la incertidumbre.

Esto no significaba que la reflexión científica y filosófica sobre el universo no fuera importante. Al contrario, era fundamental y básica porque establecía el punto de partida del discurso metafísico: sólo por ella sabemos que el universo es *enigmático* y nos deja en

incertidumbre. Por esto precisamente entendemos que este tipo de reflexión cosmológica *no es crucial* para dilucidar entre teísmo y ateísmo. Sólo una vez que somos conscientes del *enigma del universo* y de la *incertidumbre metafísica* en que nos instala, estamos en condiciones de advertir que el lugar en que deberá decidirse en discurso metafísico que conduzca a teísmo o ateísmo es la *reflexión crucial* sobre las condiciones existenciales de la vida humana, a saber, el *drama de la historia*, el sufrimiento producido por una naturaleza ciega y por la perversidad humana general, y en especial la perversidad de las religiones. Al ver que la *cosmología* (la filosofía que piensa sobre los datos de la ciencia) es un callejón sin salida, el camino hacia la metafísica se reorienta inmediatamente en otras direcciones. Si lo cosmológico no era *crucial* (decisivo), había que buscar y discutir otros indicios que pudieran apoyar el teísmo o el ateísmo con la mayor fuerza posible, una fuerza que, a ser posible, se desearía que fuera *crucial* (ya que el anhelo ilusorio por el dogmatismo siguió y sigue estando presente).

Ante la ambivalencia cosmológica, ¿existen indicios de lo metafísico en la historia?

Lo existencial era secundario mientras se pensaba que el universo permitía conocer dogmáticamente la Verdad del universo. Pero, desde el momento en que se cayó en la cuenta del enigma del universo y de la incertidumbre que provoca, el peso crucial del discurso metafísico se desplazó inevitablemente hacia lo que antes era sólo secundario: el drama de la historia. Aquí es donde se produce el *giro moderno* del *discurso metafísico*: desde lo cosmológico a lo antropológico y a lo moral. Aquí es donde, el eje del discurso sobre lo metafísico acaba centrándose en una reflexión o juicio moral de la obra de un posible Dios en la creación.

El giro existencial y el teísmo moral de la metafísica

Por tanto, desde la conciencia del *enigma* del universo y de la *incertidumbre*, el discurso deliberativo sobre la verdad metafísica última se dirigió a lo que antes era secundario: el drama de la

historia, el sufrimiento, por el Mal y por la perversidad humana, y en especial por la perversidad en el mundo de las religiones. El quicio esencial de la reflexión giraba en torno a la cuestión de si el drama de la historia (del que había que tomar plena conciencia para describir su contenido y su alcance) podía ser atribuido causal y moralmente a Dios (había que reflexionar sobre el sentido que podía tener considerar que Dios fuera el responsable moral de una creación tan dramática como el universo en efecto era). El *giro existencial* significaba pasar de lo *cosmológico* (básico, pero que sólo situaba al hombre en la incertidumbre) a lo *antropológico*, es decir, a la valoración moral, existencial y emocional, del drama de la historia. El *teísmo moral de la metafísica* significaba que afirmar o negar la existencia metafísica de Dios podía depender *crucialmente* de una reflexión moral sobre la obra divina: a saber, si tenía sentido moral, o era sin-sentido, en Dios crear este universo como escenario del *drama de la historia*.

Situado el problema de Dios y el discurso sobre su existencia en la deliberación existencial sobre el *drama de la historia* y su sentido moral, o sin-sentido, en Dios, tanto teísmo como ateísmo han reflexionado en profundidad sobre la vida humana y sus circunstancias dramáticas, así como sobre el sentido de entender que ese mundo dramático hubiera podido ser diseñado, querido y creado por el Dios benevolente responsable del universo. Ha pasado al primer plano de la conciencia humana el Mal, producido por una naturaleza ciega y por la voluntad humana: el sufrimiento, las enfermedades, las catástrofes naturales como terremotos, epidemias y muertes, la pobreza, la angustia, la oscuridad desesperante de la existencia, el abandono personal ante los otros y ante la sociedad, muertes violentas, guerras, injusticias, odios y malquerencias humanas, la perversidad humana en la historia y sus nefastos efectos sobre la felicidad de los individuos y de las sociedades, la perversidad de los hombres religiosos y de las religiones... Desde esta conciencia analítica, existencial y emocional, del drama de la historia, ¿tiene sentido pensar que haya sido Dios la causa creadora que ha hecho posible este mundo de tribulación y de angustia? ¿Sería moralmente atribuible a un Dios, en principio benevolente, la

responsabilidad por la creación de un universo tan dramático como el nuestro?

La pretendida resolución *racional* del problema de la existencia de Dios, en los dogmatismos teístas y ateístas de los últimos siglos de modernidad, por la sola vía cosmológica no daba expresión a la verdadera vivencia, existencial y emocional, del problema de Dios en el ser humano. La gente ha vivido intuitivamente –sin hacer un discurso científico y filosófico organizado– que Dios era posible solución de un universo enigmático, pero las grandes experiencias y emociones humanas, que han condicionado y decidido siempre la actitud ante el posible Dios, han sido el sufrimiento, la aspiración a la felicidad y al consuelo, la enfermedad, el abandono absoluto en el drama de la vida, la angustia por la ceguera cruel del curso inexorable hacia el fracaso y la muerte, la desolación ante la continua tribulación de constatar la perversidad de la historia general de los hombres e incluso de las religiones. Por ello habíamos dicho que cabía inferir que el tránsito desde el dogmatismo cosmológico a la incertidumbre, en la modernidad de la segunda parte del siglo XX, fue sólo la ocasión histórica para que se abandonara el dogmatismo ilusorio (el que se fundaba en la razón cosmológica) y pasaran reflexivamente a primer plano las grandes vivencias existenciales y emocionales que siempre han constituido, para todos los hombres de la historia, para el *hombre universal*, la quintaesencia del problema y de la deliberación metafísica sobre Dios.

En este capítulo, dejando el dogmatismo nacido de la reflexión sobre el cosmos en la ciencia y la filosofía (*capítulo primero*), sin otra salida ya que la incertidumbre metafísica, comenzamos a abordar la deliberación existencial y emocional que se abre en la modernidad ante el problema de Dios. Nunca se habría llegado a esta deliberación existencial –instalándonos reflexivamente en lo que siempre ha sido la vivencia del problema religioso en el *hombre universal*– sin haber sido capaces de habernos distanciado previamente del *dogmatismo cosmológico*, haciendo ver que la ciencia y la filosofía (la imagen científico-filosófica de la materia, del universo, de la vida, del hombre y de la historia) no resuelven el problema de la metafísica, sino que nos instalan en la incertidumbre

y obligan a buscar, más allá de lo cosmológico, otros indicios antropológicos, en la historia natural y en la humana, de la posible existencia, o no-existencia, de Dios.

La cultura de la incertidumbre induce el sentimiento cósmico del silencio-de-Dios

En todo esto hay algo muy importante que constituye un factor decisivo en el análisis del problema de Dios y de su posible existencia, dentro de la cultura de la modernidad. Se trata de que el *enigma* del universo y la *incertidumbre* metafísica transforman la realidad en un *dramático escenario del silencio divino*. En efecto, en los tiempos del dogmatismo teísta, cuando el *razonamiento cosmológico* imponía sin lugar a dudas la existencia fundante de Dios, el *drama de la historia* era un hecho desconcertante con el que había que transigir y al que había que hallarle un sentido, pero que, en ningún caso, podía poner en duda que el Dios creador hubiera hablado inequívocamente en la naturaleza. A su vez, en el dogmatismo ateo, el discurso científico y filosófico imponía que Dios no existía, porque no había ni argumentos cosmológicos (materia, universo, vida, hombre e historia) ni mucho menos morales que justificaran pensar en su existencia real.

Como debemos explicar, la pista esencial que guía el discurso metafísico es la conciencia de que el posible Dios está en silencio. ¿Qué significa esto? ¿En qué ayuda el *silencio divino* a iluminar la decisión metafísica que debemos tomar ante la existencia o no existencia del posible Dios? El *silencio-de-Dios* en la incertidumbre permite rehacer las pistas sobre el alcance de los argumentos de cada opción metafísica y a ponderar qué es lo que hacemos –o sea, qué aceptamos y qué rechazamos, qué y por qué creemos, qué y por qué no creemos– en cada una de las opciones metafísicas. Son pistas que no permiten salir de la incertidumbre, pero suponen "hacer luz" al hacernos conscientes reflexivamente del significado, del fundamento y del alcance racional, moral, existencial y emocional de las decisiones metafísicas. Bajo esta luz desaparecen en parte el desconcierto y la oscuridad, pues ya somos reflexivamente

conscientes, por ello auténticos y responsables, cuando optamos por una decisión metafísica, conociendo su significado y sus riesgos, así como el alcance de los argumentos en uno y otro sentido.

El silencio-de-Dios, hecho crucial para la decisión metafísica en la incertidumbre

El teísta moderno sabe que, por el ejercicio de su razón natural, Dios es sólo una *conjetura verosímil* (la mejor conjetura, sin duda, para el teísta), pero no es algo que se imponga a la razón con una certeza dogmática. En último término podría ser que Dios no existiera. No podría excluirse. Este universo, de verdad última incierta, nos sume en una desconcertante incertidumbre ante Lo Último.

En este universo el hombre es capaz de darse cuenta de que el posible Dios está en silencio. Silencio significa que no es cierto ni que exista, ni que no exista. Sólo es cierto que ese posible Dios, en caso de que exista, está en silencio. Así deben reconocerlo tanto el teísmo crítico como el ateísmo crítico. Esto quiere decir que la cultura de la incertidumbre induciría al hombre a caer en la cuenta de que Dios –en caso de existir– no se habría manifestado con evidencia impositiva y su silencio cósmico se extendería en toda la creación[33].

¿Es posible, tiene sentido, creer en un Dios que permanece en silencio? La posición ante lo metafísico, en la cultura de la incertidumbre, dependerá de la respuesta a esta pregunta. Por esto decimos que la experiencia del *silencio-de-Dios* es un hecho *crucial* para la decisión metafísica. El hecho del *silencio cósmico* de Dios es el hecho *crucial* (la pista a que antes apuntábamos) que permite entender el significado natural tanto del teísmo crítico como del ateísmo crítico, de la creencia y de la increencia, de la religiosidad y de la arreligiosidad, en el mundo moderno. El hombre puede hacer luz en sus decisiones metafísicas –y salir de la oscuridad desconcertante de obrar a ciegas al margen de la razón– cuando cae en la cuenta de que lo que está haciendo, al ser teísta o ateo, creyente o no-creyente, no es otra cosa que tomar una posición ante

la posibilidad de creer o no-creer en un Dios que permanece en silencio, o sea, en un Dios *oculto* que podría ser *liberador*.

Se tiene la impresión de haber llegado a un punto *crucial* que permite hacer luz reflexiva sobre lo que significa ser o no-ser religioso: en definitiva, sentirse movido personal y libremente a creer o no-creer en un *Dios oculto y liberador*. La gran cuestión del hombre ante Dios se resume, pues, en el problema del *silencio-de-Dios*, su silencio ante el conocimiento (el enigma del universo) y su silencio ante el drama de la historia (el sufrimiento y la perversidad humana). ¿Tiene sentido creer en un Dios que permanece oculto y en silencio? Si lo que le interesa al hombre es si existe un Dios que quiera salvar y liberar la historia personal y colectiva, ¿tiene sentido creer en un *Dios oculto y liberador*? Esta es la cuestión *crucial*, anticipada en la *Introducción*, que seguiremos explicando en este capítulo.

Los argumentos metafísicos reformulados: silencio-de-Dios e incertidumbre

Al consolidarse la cultura crítica e ilustrada de la segunda mitad del siglo XX e imponerse la cultura de la incertidumbre, la conciencia del enigma del universo y de la incertidumbre metafísica, el teísmo crítico y el ateísmo crítico han tenido que hacer una interpretación nueva de sus antiguos argumentos dogmáticos. No es que los argumentos antiguos (formulados antes desde el dogmatismo antiguo) hayan desaparecido, pero se han reinterpretado desde una cultura de la incertidumbre. Esta nueva reinterpretación es la que ha permitido entender que la incertidumbre metafísica significa, en último término, el silencio cósmico del posible Dios en su eventual obra creadora. Por tanto, los argumentos que antes eran dogmáticos, han debido reformularse para girar en torno a la cuestión de si es posible creer en un Dios que está en silencio ante el *enigma del universo* y que está en silencio ante el *drama de la historia*.

Desde la argumentación dogmática se ha pasado a una nueva argumentación fundada sólo en la *verosimilitud racional*. La

conciencia de la incertidumbre es la que hace entender que los argumentos en torno a la verdad metafísica última no son dogmas ciertos absolutamente seguros, sino sólo *conjeturas científico-filosóficas verosímiles* y que el *hecho crucial* para inclinarse a unas u otras decisiones metafísicas es si tiene sentido, o no, creer, o no creer, en un *Dios oculto y liberador*. Es decir, en el sentido, o sin-sentido, de admitir a un Dios que permanece en el *silencio cósmico* que hemos descrito. El tránsito desde el dogmatismo (*modernidad dogmática*) a la cultura de la incertidumbre moderna (*modernidad critica*) ha hecho entender, por primera vez en la historia, el verdadero alcance cósmico del silencio divino y ha hecho de este *silencio-de-Dios* el centro de la reflexión humana en torno a Dios. Lo que era ya una intuición de todo hombre por su inserción inmediata y natural en la experiencia de la vida –el sentimiento del *silencio-de-Dios* en el cosmos– ha pasado a ser objeto de una reflexión explícita en la cultura. ¿Cómo se han replanteado los argumentos metafísicos desde la nueva cultura del *enigma* y de la *incertidumbre*?

1.- ***Argumentos científico-filosóficos***

Los argumentos cosmológicos (sobre la forma de ser real la materia, el universo, la vida, el hombre y la historia) fueron siempre decisivos, *cruciales*. En ellos se fundó el dogmatismo. Si la razón, en efecto, permitiera con certeza absoluta conocer si Dios existe o no existe, entonces el problema metafísico estaría resuelto. No habría ya alternativa metafísica. Se creyó que esta certeza cosmológica absoluta era posible, y así lo entendieron teísmo y ateísmo, cada uno a su manera.

Pero la incertidumbre enigmática sobre la verdad del universo y su ambivalencia metafísica, no puede ser resuelta hoy ni por la ciencia ni por la filosofía. Cuando decimos esto no establecemos una afirmación "de principio" en el sentido de "no podrán nunca resolver". Lo único que decimos es que hasta ahora no han podido resolver (y parece que así seguirá). Pero, en todo caso, la incertidumbre actual es resultado de la reflexión científico-filosófica y además es intuida naturalmente por el hombre de nuestro tiempo y

de todos los tiempos. Esta incertidumbre lleva a la conciencia de que Dios –de ser existente y haber creado el universo– es un Dios oculto ante la razón humana. Esto quiere decir que la forma de creación del universo no hace posible conocer con seguridad dogmática que Dios existe. La incertidumbre hoy avalada por la ciencia y la filosofía (*capítulo primero*) hace ver que teísmo y ateísmo son argumentables como *hipótesis metafísicas verosímiles*. Pero no como verdades dogmáticas evidentes y absolutas. Por ello se induce la conciencia del *factum* del *silencio-de-Dios* en el *enigma del universo*. Así como la ciencia y la filosofía, en otros tiempos, llevaban a la seguridad dogmática, en la cultura crítica actual son el principal factor que lleva a la incertidumbre. La razón científica y filosófica, como hemos visto, apoya hoy la cultura de la incertidumbre moderna y hace entender que el Dios real, de existir, está en silencio ante el conocimiento humano. Los argumentos dogmáticos antiguos a favor del teísmo y del ateísmo se reinterpretan hoy en términos de *verosimilitud* e *incertidumbre*.

Pero la nueva cultura de la incertidumbre en la modernidad ha propiciado la aparición de un sesgo nuevo en la discusión del problema de Dios. Si Dios, en efecto, está en silencio (puesto que ya no es evidente que exista o no exista), ¿tiene sentido considerar que exista ese posible Dios oculto y en silencio? La profundidad y alcance de esta pregunta se entiende porque Dios es la Verdad metafísica última y, si a Dios cabe atribuirle la veracidad, entonces, ¿por qué se oculta en el universo? ¿Por qué está en silencio y oculta su Verdad, faltando a la veracidad que debería tener como Dios? ¿Por qué Dios parece "jugar" a esconderse del hombre? El *silencio-de-Dios* en un universo enigmático es un silencio ante el conocimiento humano: el hombre advierte que no tiene un punto de apoyo absoluto (como se pensaba en los racionalismos antiguos y en el fundamentalismo moderno) para conocer la Verdad última, no sabe a ciencia cierta si Dios existe o no existe. Ahora bien, que Dios haya creado un universo en que oculta su verdad, ¿es moralmente atribuible a un Dios que debería ser veraz, no ocultarse y no jugar con la vida humana, poniéndola en el riesgo grave de incurrir en el error?

Tanto teísmo como ateísmo deberán, por tanto, tomar posición ante un problema que no existía en el marco del dogmatismo: si tiene sentido un Dios en silencio ante el conocimiento humano por el enigma del universo. El teísmo, como veremos, argumentará que ese silencio cósmico tiene un sentido. Pero el ateísmo entenderá que no tiene sentido pensar que sea verosímil creer en la existencia de un Dios inveraz, oculto y en silencio. El *cuestionamiento moral* de Dios por la ambivalencia metafísica del universo no se planteaba en el dogmatismo antiguo. Es resultado de la conciencia del enigma, de la incertidumbre y del *silencio-de-Dios* en el universo.

En conclusión: teísmo y ateísmo críticos saben que, cada uno, puede construir una hipótesis racional, científico-filosófica, que ofrece *verosimilitud,* pero nunca certeza absoluta.

2.- ***Drama de la historia, sufrimiento, perversidad humana y religiones***

Para argumentar la existencia o no existencia de Dios no sólo se debía estudiar el universo para conocer sus causas y su fundamento último. Había otras "pistas" o factores argumentativos relacionados con la experiencia humana de la existencia, de sus emociones y de sus valores. En realidad se trataba de relacionar la existencia humana con la historia natural y la historia humana. ¿Podían hallarse indicios de que Dios existiera? El principal argumento era el drama de la historia, el sufrimiento producido por una naturaleza ciega (la historia natural *ciega*) y el sufrimiento producido por la perversidad humana en la historia civil y, en especial, en la historia religiosa (la historia humana). La perversidad manifiesta en la historia de las religiones parecía contradecir con fuerza la posibilidad de creer en la existencia de un Dios *moral*. Estos argumentos cobraron una nueva fuerza porque, una vez decaídos los argumentos cosmológicos, se convertían en los factores decisivos, *cruciales*, decisivos, para inclinar la incertidumbre hacia el teísmo o hacía el ateísmo.

El *teísta crítico*, en efecto, se ve más afectado e inquieto por la proyección del *drama de la historia* sobre la responsabilidad divina. El hombre moderno se hacía sin duda más consciente de que los

argumentos de la existencia de Dios tenían aspectos débiles incuestionables. La incertidumbre se hace mucho más profunda en la experiencia del drama de la historia. En la nueva cultura de la incertidumbre, en que Dios no es ya evidente como fundamento del universo, el creyente se siente más inseguro ante el Mal atribuible al posible Dios. La hipótesis cosmológica solo *verosímil* de Dios (que ya no es una cuestión dogmática) se hacía mucho más débil ante el drama de la historia.

Para el *ateísmo crítico* era obvio igualmente que el argumento del *drama de la historia* cobraba más valor, puesto que reforzaba la verosimilitud de la posición atea en la explicación del universo. No es que la elevara a nivel de certeza absoluta, pero sí ciertamente le confería más fuerza. El ateo no daba un voto de confianza al posible Dios y no transigía en absoluto con la eventualidad de que el sufrimiento fuera conciliable en alguna manera con Dios. En todo caso, el hecho constatable del drama de la historia, personal y colectiva, mostraba que el Dios real, en caso de existir, era un Dios que no sólo estaba en silencio por el enigma del universo ante el conocimiento humano, sino que, además, estaba también en silencio ante el enigma existencial del sufrimiento humano. Todo concordaba en mostrar la dificultad de pensar a Dios como real y en presentar el ateísmo como la inferencia más obvia e inmediata, más atenida a lo que objetivamente se veía, a saber, el inmenso vacío-de-Dios en el universo, en la historia natural y en la historia humana.

3.- ***Dios ante la degradación de las religiones en la historia***

El argumento de la historia de las religiones ha sido determinante como factor de anticlericalismo en la época del dogmatismo y lo sigue siendo en la cultura de la incertidumbre. Los aspectos negativos del comportamiento social de las religiones establecidas, ya mencionados repetidamente, eran indudablemente reales. Afectaban a aspectos esenciales de la religión: a sus teologías, a su "decadente" imagen filosófica del universo, a las prácticas morales opresivas e inhumanas, al control social dominante sobre las masas creyentes, a la utilización de lo religioso como estrategia de dominio

económico y beneficio social, etc. Por ello tenía sentido, y respondía a hechos objetivos, que las religiones se hubieran convertido, a lo largo de la historia, en un argumento real en contra de la idea de Dios, tal como había sido esgrimido por unos y otros en diferente sentido.

Sin embargo, en la cultura de la incertidumbre propia de la modernidad, el factor social de la crítica de las religiones no se veía ya dentro de ideologías dogmáticas. Pero seguía siendo un factor que debía ser tenido en cuenta dentro del nuevo marco de la cultura de la incertidumbre. Tanto el teísmo como el ateísmo, la creencia como la increencia, en efecto, observaban el *enigma* de las religiones y en él se constataba de nuevo una manifestación del *silencio divino*. Las religiones tenían muchos aspectos positivos, y en ellos insistía el pensamiento teísta. Pero el caos religioso de la historia oscurecía la imagen de Dios y parecía predominar, por ser lo más llamativo. El teísmo excusaba el caos, la perversidad de la religión y de los hombres religiosos. El ateísmo no lo hacía y entendía que, si Dios existiera, debería haber inducido en las religiones sociales un comportamiento moralmente más admisible. Pero parecía que, en la cultura de la incertidumbre, teístas y ateos debían reconocer que el hecho de las religiones no era, sin embargo, una evidencia o exclusión crucial de lo divino. Ni la perversidad humana general, ni la perversidad de las religiones permitían afirmar o excluir crucialmente la existencia de Dios, que habñia creado la libertad humana.

Pero lo fundamental es que el posible Dios quizá pudiera ser real, pero la cultura de la incertidumbre moderna hace entender que ha permanecido en silencio porque no se ha hecho *evidente*, a) ni en el conocimiento del universo, b) ni en la permisión del drama de la historia, del sufrimiento por el Mal ciego y por la perversidad humana, c) ni en las manifestaciones degradadas de la religión en las sociedades humanas. La cuestión *crucial* no son los detalles del silencio divino, sino si ese silencio tiene en absoluto sentido en Dios. Es decir, si tiene "sentido teológico" (en Dios).

Las dimensiones del silencio-de-Dios: el enigma del universo y el drama de la historia

La modernidad ha sido la ocasión histórica para caer en la cuenta reflexiva de un *silencio-de-Dios* que probablemente, como es legítimo inferir, fue siempre intuido desde la experiencia existencial y cognitivo-emocional de todo hombre. Puede decirse que el hombre intuyó siempre el *silencio-de-Dios*, aunque estuviera viviendo en las culturas dogmáticas del pasado. Pero, en la *modernidad crítica*, el siempre ya sentido por todo hombre *silencio-de-Dios* pasó a constituirse en un hecho objetivo, en la cultura y en la reflexión científico-filosófica, cuyas consecuencias debían ser evaluadas en relación con lo metafísico. Era un *silencio-de-Dios* que se manifestaba en dos dimensiones que constituían los *hechos cruciales* que debían decidir la actitud ante lo metafísico. El *silencio divino* era patente como *enigma del universo* y como *drama de la historia*. Por ello, ser religioso o no serlo iba a depender de la actitud ante estos dos *hechos cruciales*. Entender con precisión el papel que estos factores cruciales juegan en la valoración metafísica de la existencia es un elemento esencial para explicar la naturaleza del teísmo, del ateísmo y de las religiones.

Silencio-de-Dios ante el conocimiento humano: el enigma del universo

Desde el momento en que se acepta la modernidad como cultura de la incertidumbre metafísica, en realidad no se sabe, por los puros argumentos científico-filosóficos sobre el universo (cosmológicos), si Dios verdaderamente existe. Se puede tener, en efecto, la persuasión de la *verosimilitud* de la metafísica teísta; pero no existe la seguridad y Dios "podría no existir". Por ello, el hombre siente que Dios, de ser efectivamente real, no se ha manifestado con *evidencia* a la razón humana. Se ha hecho *verosímil* a la razón, pero no *evidente*, hasta el punto de que "pudiera no existir". Esta es la dimensión cognitiva del silencio divino, manifiesta en el *enigma del universo*. En definitiva, es éste el que deja abierta dos posibles interpretaciones o conjeturas hipotéticas sobre su verdad última,

Dios y la pura mundanidad sin Dios. Por ello el universo es un *enigma metafísico*. Si Dios, en efecto, existe es el que ha querido crear este universo ambivalente para la mirada de la razón humana y es, en consecuencia, el que ha querido imponer su *silencio en el universo*.

Malestar humano ante el enigma del universo. Dios, de ser real y existir, debería pensarse entonces como creador de ese universo que se presenta como *enigma*. Ello querría decir que Dios crea y mantiene el enigma. Dios pretendería, pues, su *silencio* en el *enigma del universo*. Dios, intencionalmente (porque quiere), al producir el enigma y mantenerlo, permanecería en silencio ante un hombre que, por otra parte, necesitaría perentoriamente conocer la verdad para tomar las decisiones correctas sobre su vida. Parecería que la Verdad debiera ser la actitud moral correcta de Dios ante el hombre en la creación. El hombre desearía conocer la verdad de sí mismo que es la verdad del universo y siente que la incertidumbre descoloca su equilibrio existencial, sumiéndolo en el desconcierto.

El hombre no entiende el *silencio divino*. En la hipótesis de que Dios fuera real y existente (hipótesis que cuenta con argumentos científico-filosóficos, cosmológicos, a su favor que la hacen *verosímil*), cabría entonces pensar que Dios debería ser *veraz*, fiel a la verdad. Sin embargo, de un Dios que crea y mantiene el enigma, ¿cabe pensar que es veraz? ¿Tiene sentido pensar que Dios se mantenga en silencio ante un hombre que necesita perentoriamente la verdad para existir-en-verdad? No le es fácil al hombre, ciertamente, hacerse al silencio divino. En principio, no lo entiende y queda desconcertado ante él. No se entiende un silencio que oscurece la verdad, constituida por el mismo Dios, y que pone en grave riesgo el sentido de la existencia humana, que queda sumida en un desconcierto angustioso e inquietante. Con su silencio Dios parece jugar frívolamente con la realidad y no comportarse como fiel-a-la-realidad, cuya verdad sería El mismo, en caso de que existiera realmente. ¿Tiene sentido el *silencio-de-Dios* para una hipotética "moralidad divina", para un comportamiento conforme con lo que cabe pensar que Dios hiciera en una eventual creación?

Intuición universal del silencio divino en el enigma del universo

La modernidad ha sido sin duda la condición objetiva que ha hecho posible que la conciencia precisa de la incertidumbre metafísica se haya extendido entre los intelectuales y que haya transcendido más y más, con rasgos nítidos, a la conciencia popular. Sin embargo, aun siendo esto así, como antes decíamos, defendemos la tesis de que, a pesar del dogmatismo de los sistemas de pensamiento de épocas pasadas, incluyendo los siglos de modernidad en que dominaba dogmatismo, ha habido siempre lo que podríamos llamar una especie de *intuición universal* del *enigma del universo* y del *silencio divino* implicado en él. Esta intuición pertenecería al *hombre universal*. Afirmarlo, supone recordar el principio (razonado en epistemología) de que el *conocimiento organizado y explícito* que da lugar a las ideologías, que evolucionan en diversos momentos de la cultura dominándola socialmente (como fue el dogmatismo), no siempre se corresponde con la *intuición profunda* que los seres humanos tienen de lo que constituye la verdad de la vida. Es decir, una cosa es lo que la cultura induce a decir objetivamente (en otras épocas fue el dogmatismo) y otra cosa distinta es lo que verdaderamente los hombres sienten en su intuición profunda directa de las cosas (dicho en términos epistemológicos: una cosa es, en los seres humanos, la *representación consciente* y otra la *representación subconsciente o profunda*).

La intuición real de la gente llevaba a percibir el *enigma profundo del universo*, la ausencia de Dios en la experiencia inmediata de la vida y, por ello mismo, a sentir el hecho real del silencio divino. El que la gente haya sido religiosa en culturas dogmáticas no quiere decir que no estuviera viviendo su religiosidad desde dentro de una vivencia inmediata, dramática, de la incertidumbre de la vida y del silencio divino. Esta incertidumbre, universalmente presente como aspecto esencial de la vida, fue el *humus* en que se construyó la religiosidad.

Ahora bien, ¿por qué asumimos que siempre se dio en todos los hombres esta *intuición universal* del enigma, de la incertidumbre y del *silencio-de-Dios* en el universo? Es claro que la existencia del

dogmatismo ideológico puede probarse como un hecho histórico objetivo: observamos textos, organizaciones culturales, religiones históricas, etc., que atestiguan que, en efecto, existió realmente. Sin embargo, esta presencia universal de la percepción existencial del *enigma* y del *silencio divino* es algo interior, que forma parte de las *representaciones profundas*, y no puede probarse. Por ello decimos que es una *inferencia*. Pero una inferencia que queda avalada por argumentos que muestran que es una inferencia *verosímil*.

El hombre universal: inquietud metafísica, enigma y silencio divino

El argumento es que, en todas las personas, incluso en intelectuales que conocen las ideologías dogmáticas, tiene siempre más fuerza la experiencia intuitiva inmediata y personal de la vida. La vida se impone con crudeza y dramatismo en su dura realidad, más allá de las "ideas" que tratan de camuflarla. Y la vida, en el fondo, impone la penosa experiencia existencial de la *ausencia de Dios*. La ausencia es el silencio divino en el *enigma del universo*. A Dios no lo vemos, está lejano y ausente del mundo objetivo. Esta experiencia de ausencia es intuida en la vida ordinaria y en todas las circunstancias de la biografía personal. Es una ausencia en la vida singular de cada individuo que se funda en la intuición de la *ausencia universal de Dios* en el universo. El hombre querría conocer a Dios y desvelar su misterio, pero el hecho es que Dios no responde al vehemente deseo humano de conocimiento natural.

El impacto de las *ierofanías* (manifestaciones de lo santo) y las *kratofanías* (manifestaciones de fuerza y poder) de muchos rituales de las religiones dogmáticas establecidas, dadas en la representación consciente social, ha jugado, esto es evidente, una función de enmascaramiento del *silencio-de-Dios*. La experiencia existencial de la *ausencia de Dios* en el universo objetivo estaba enmascarada por el dogmatismo que daba forma a la cultura e imponía un ilusorio "Dios teocéntrico". Sin embargo, la cultura dogmática, aunque estaba ahí, no llegó nunca a imponerse a la experiencia vital singular de la *ausencia divina*, vivida

existencialmente en todas las circunstancias de la vida y presente en la *representación subconsciente* profunda de las personas.

Por consiguiente, en nuestra opinión, factores universales de la condición humana, o sea, del *hombre universal*, como son la experiencia inmediata de sí mismo y del universo objetivo, el impulso a la vida heredado como instinto de las especies animales, el uso de la razón, la intuición racional inmediata de que ese universo dinámico objetivo tiene un "fondo metafísico" que nos desborda en el tiempo y en el espacio (mirando en profundidad a lo microscópico y a lo macroscópico)..., permiten la *inferencia*, legítimamente fundada en la antropología, de que pertenece al *hombre universal* la *inquietud metafísica*. Es la inquietud universal ante un universo de fondo mistérico, que podría ser algo personal (y entonces podría negociarse la ayuda y la salvación con esa dimensión personal "divina") o podría ser algo impersonal, cósmico, sin Dios o dioses, puramente mundano (y entonces cabría buscar la salvación hallando los ritmos cosmobiológicos de vida en los ciclos de un intuitivo *eterno retorno* del universo). Esta visión del universo como misterio que deja abierto un enigma pertenece a todo hombre, es propio de los procesos racionales básicos del *hombre universal*. Cuando se produce una respuesta, que es inevitable en uno u otro sentido, el *hombre universal*, en el teísmo o en el ateísmo entra ya en lo especial y en lo individual.

Silencio-de-Dios ante el drama de la historia: el sufrimiento, el mal de la naturaleza ciega y de la perversidad humana

Pero el *silencio-de-Dios* tiene otra dimensión que se manifiesta con mayor evidencia en la cultura de la incertidumbre. Así como antes hablábamos de un silencio referido al conocimiento, ahora en cambio podría hablarse con más fuerza todavía de un silencio *moral* de Dios: Dios calla ante el *drama de la historia*, el sufrimiento por la naturaleza ciega y por la perversidad humana, presente también en las religiones. Es el *silencio-de-Dios* ante el Mal en todas sus manifestaciones dramáticas en la historia. Desde el momento en que la cultura de la incertidumbre deja abierta la puerta a que Dios

existiera, o no existiera, como fundamento del universo, el problema del *silencio-de-Dios* ante el drama de la historia, el sufrimiento, el Mal y la perversidad humana, cobra mucha mayor importancia, ya que podría convertirse en una cuestión *crucial*, decisiva, para asumir la actitud ante lo metafísico. Una cuestión que, además, llevará consigo la potente carga emocional de un hombre existencialmente molesto ante el *silencio-de-Dios*.

El hombre nunca entendió que un Dios real y existente, al que debería atribuirse la bondad y la benevolencia para con un mundo creado por Él, haya permitido la existencia del dramático sufrimiento humano, personal y colectivo. Es el drama de la historia que se manifiesta en el sufrimiento humano por una naturaleza ciega y por la perversidad de los hombres, especialmente hiriente en las religiones. Por ello, el *drama de la historia* ha sido siempre un factor incomprensible en Dios que ha dejado la vida humana, abierta ya al *enigma del universo* ante el conocimiento, asolada por el profundo desconcierto sobrevenido por el *silencio-de-Dios* ante la angustia y el sufrimiento humano. Es sorprendente que exista Dios, que produzca una creación en que se da el *drama de la historia* y que sea responsable moral de cuanto significa el dramatismo de la existencia humana.

El hombre ha solicitado ayuda, pero ha respondido siempre el silencio divino. El grado, la gravedad de esta sorpresa y desconcierto no puede medirse hasta que el hombre tiene la experiencia personal de la angustia desgarradora de los episodios del drama personal y familiar que acaban por imponerse por el sufrimiento y por la frustración final de la muerte. Angustia desgarradora que se palpa también con desconcierto y perplejidad cuando el sufrimiento asola a pueblos enteros por las guerras, la violencia, el hambre, las enfermedades, los terremotos y diluvios, y otras catástrofes naturales de dimensión desbordante, es decir, cada vez que la humanidad se encuentra fatalmente con los cuatro jinetes del Apocalipsis.

El teísmo dogmático debía ingeniar la justificación de Dios y su disculpa ante el drama de la historia. El ateísmo tenía en el Mal, por el hecho fáctico del sufrimiento y por la perversión humana,

especialmente la religiosa, la gran confirmación de que no era racionalmente justificable considerar como real y existente a un eventual Ser divino. Si existiera, debería considerarse un Dios sádico y cruel, cosa que evidentemente no tendría sentido en un Dios que se postula como benevolente. Es verdad que el *silencio-de-Dios* ante el drama de la historia estaba en parte velado, enmascarado, neutralizado, por una metafísica teísta dogmática incuestionable que se impuso en culturas antiguas. La valoración, sin embargo, cambió desde el punto de vista de la nueva cultura de la incertidumbre.

El silencio-de-Dios en el hombre universal

Sin embargo, aun siendo así, como antes decíamos, cabe suponer también que, en la representación profunda de los individuos, en cambio, el *silencio-de-Dios* ante el drama de la historia, en especial ante el sufrimiento producido por la fuerza ciega de la naturaleza y por la perversidad de los otros hombres, estuvo presente siempre de forma *intuitiva*. En ocasiones incluso explícita, desde los primeros momentos de la reflexión metafísica en las culturas humanas (piénsese, como ejemplo, en el papel del sufrimiento en la tragedia griega, en la filosofía y teología budista, que después mencionaremos, o, modernamente, en la llamada filosofía y teología del proceso en América[34]).

Todo hombre debió de intuir siempre el desconcertante *silencio-de-Dios* ante el drama de la historia. Por ello, la *inquietud metafísica* del *hombre universal* es la inquietud ante un misterioso universo, que es enigmático y ambivalente porque ese fondo metafísico podría responder a algo personal –Dios o dioses– o a algo impersonal puramente mundano, sin Dios. Esta ambivalencia enigmática es vivida *intuitivamente* por todo hombre en el mundo como consecuencia directa de aquellos factores que constituyen esencialmente su condición humana. Pero hay algo más. Esta *inquietud metafísica* del *hombre universal* hace también que todo hombre *intuya* el gran enigma de que esa posible dimensión personal metafísica está en *silencio*. El hombre universal intuye que un ser personal divino, como verdad metafísica última del universo,

sería posible. Pero lo único que constata como evidencia objetiva es la sorprendente ausencia de ese Ser en la experiencia del universo y en el abandono indigente con que el hombre debe afrontar su dramática existencia en el universo. Por ello, el *hombre universal*, vive en su intuición transcendental (es decir, que se da en todo hombre, que es común a todos) que el universo es el escenario misterioso de la inmensa ausencia o *silencio-de-Dios*.

El silencio de Dios

En realidad, el *silencio-de-Dios* ante el conocimiento y el *silencio-de-Dios* ante el drama de la historia son dos aspectos, o dimensiones, no separables, de una misma y unitaria experiencia del *silencio divino* en el universo. Por ello, incluso en las culturas en que había tomado forma explícita una metafísica teísta dogmática, en la experiencia real de las personas se imponía la *representación profunda interior* de que el hombre debía afrontar su vida dentro de un universo en que el posible Dios callaba, estaba lejano y en silencio ante la avidez humana de conocimiento, para salir de la oscuridad y de la incertidumbre metafísica. Pero también en todos se imponía la representación interna de que ese Dios oculto en el enigma del universo era también el Dios oculto y en silencio ante la desesperada y atormentada avidez humana de soporte divino, para salir de la angustiosa pesadumbre existencial del drama personal y de la historia, por el sufrimiento nacido de la naturaleza ciega y de la perversidad humana. En todo hombre, el *hombre universal*, acababa siempre imponiéndose la dramática vivencia del *silencio divino*.

Estas dos grandes dimensiones del ocultamiento divino, constituyen el *gran enigma del silencio divino*. Es el mismo enigma. Enigma del Dios que se oculta, o sea, no se manifiesta, porque no ilumina el conocimiento humano del universo y porque, al mismo tiempo, desampara al hombre que queda sumido en el drama de la historia. El ocultamiento ante el conocimiento y el ocultamiento ante el sufrimiento son dos silencios que se refuerzan bidireccionalmente y son el mismo *silencio cósmico* de Dios. El desamparo divino de la historia humana, personal y colectiva, es un factor esencial del

ocultamiento global de Dios ante el conocimiento. Por consiguiente, la experiencia de silencio divino en el conocimiento se hace más profunda en la experiencia del drama de la historia. Es una faceta del drama de la vida humana, porque el hombre "sufre" por el desconcierto final, metafísico, de su existencia ante el conocimiento. La experiencia de silencio divino en el drama de la historia es una experiencia de desconcierto cognitivo metafísico porque el conocimiento final de Dios queda "velado" por el sin-sentido del sufrimiento, que "oscurece" y enmascara el conocimiento del posible Dios.

Esta experiencia integral de las dos dimensiones del *silencio-de-Dios* ha sido el verdadero fondo de la problemática existencial del hombre ante Dios. En el fondo es un único enigma: el enigma del silencio de un Dios que parece haber creado un mundo autónomo, que puede ser entendido sin Dios y que produce el proceso evolutivo que engendra el sufrimiento.

Silencio-de-Dios, teísmo y ateísmo en el hombre universal

¿En qué consistirán entonces teísmo y ateísmo? Si la incertidumbre y el *silencio-de-Dios* son un hecho, teísmo y ateísmo sólo serán posibles como una toma de posición ante el problema del silencio divino. Si se es teísta y religioso, es que se admitirá que el *silencio-de-Dios* tiene un sentido teológico (cabe justificar por qué Dios está en silencio). En alguna manera se aceptará el *silencio-de-Dios* y no por ello se cerrará la esperanza de que Dios pudiera ser real y salvar la historia humana. Las religiones serán así, ante todo, un *discurso sobre el silencio divino*. En el fondo, supondrán siempre la creencia en un Dios oculto, por ausencia del universo, por su lejanía y por su silencio. Pero también la creencia en que ese Dios oculto tiene una última intención de liberar la historia humana. La religión natural –posible por las condiciones del hombre en el mundo– no podrá nunca dejar de ser la creencia en un Dios, al mismo tiempo, oculto y liberador.

El ateísmo y la arreligiosidad, en cambio, supondrán siempre negarse a la creencia en un Dios oculto y liberador. El ateo crítico

entiende que, para él, el supuesto más verosímil es que Dios no existe, que no tiene sentido racional admitir que un Dios en silencio pueda existir. Ser ateo es lo más obvio e inmediato y el ateo no tiene responsabilidad moral por aceptar lo que parece imponerse por la fuerza misma de un universo en que no vemos a Dios. Pero el ateo sabe también que pudiera ser que el *silencio-de-Dios* tuviera un *sentido-en-Dios*, es decir, que hubiera una explicación que hiciera inteligible que Dios hubiera permanecido en silencio. El ateo crítico sabe que Dios, en último término, "podría existir". Podría darse el caso de que existiera un *Dios oculto y liberador*, tal como cree el hombre religioso. Pero el ateo no lo admite. El ateo rechaza siempre la posibilidad abierta de admitir la existencia de un *Dios oculto y liberador*. Teísmo y ateísmo suponen siempre inevitablemente una toma de posición ante el *posible Dios oculto y liberador*.

La *modernidad crítica*, en los dos últimos tercios del siglo XX, ha sido, por tanto, la gran ocasión histórica para caer reflexivamente en la cuenta de la *inquietud metafísica*, del enigma del universo y de la incertidumbre metafísica, de la posibilidad de que ese fondo mistérico, metafísico, fuera algo personal (Dios o dioses) o algo impersonal (un puro mundo sin Dios). Está también contenida en la experiencia radical del *hombre universal* como ser en el mundo: forma parte de la vivencia radical de todo hombre al verse instalado en un misterioso universo que podría ser escenario del *silencio-de-Dios*. La experiencia *universal* de ese ámbito mistérico, que podría ser un ser personal o un fondo sin-Dios, lleva asociada la intuición de que ese posible Ser está en silencio por la misma ambivalencia de la experiencia cósmica. En este sentido, la *modernidad crítica* habría puesto en orden la experiencia vivencial ya presente en el *hombre universal*.

La doble pregunta natural por el Dios oculto y liberador

En efecto, los *hechos cruciales* no pueden alterarse, ya que son los que son: son un hecho la incertidumbre, la angustia humana por el *silencio-de-Dios*, ante el conocimiento (por el enigma del universo) y ante el drama de la historia (por el sufrimiento y por la perversidad

humana). En consecuencia, nacen las *grandes preguntas* que se hace el hombre en el mundo sobre la verdad metafísica, tal como surgen de la experiencia cósmica universal del *silencio-de-Dios*. Son *dos preguntas* inevitables que nacen en el escenario mundano de la existencia por la naturaleza racional del hombre. Son preguntas que pertenecen al *hombre universal*. Son dos preguntas que acompañan siempre a la condición humana a lo largo del curso completo de su existencia temporal. Son, en el fondo, la expresión de las grandes incógnitas que nacen en la *inquietud metafísica* del *hombre universal* por las posibilidades abiertas a la razón humana para concebir la verdad metafísica última del universo.

La *primera pregunta* es si cabe aceptar que ese Dios oculto por su silencio (ante el conocimiento y ante el drama de la historia) sea real y existente. La *segunda pregunta* es si ese Dios oculto es un Dios que tiene tanto la voluntad de desvelar el enigma del universo y manifestar su Verdad metafísica última, como la voluntad de liberar a la estirpe humana del drama de la historia, manifestándose como salvador (ya que el sufrimiento es una realidad fáctica y no cabe sino liberar al hombre del drama de la historia ya consumado). De ahí que la gran pregunta que decidirá la metafísica que el hombre quiera libremente asumir, teísta o atea, será la pregunta acerca de si tiene *sentido* (esto es, armonía racional con la experiencia global del universo, así como de la historia natural y de la humana) aceptar la existencia real de *un Dios oculto* y *un Dios liberador*. Es la pregunta unitaria por la existencia de un Dios oculto/liberador.

Esta *doble pregunta* tiene una enorme importancia para comprender quién es el hombre en el mundo. Puede decirse que, en último término, es un ser racional abierto a la pregunta por la verdad metafísica del universo. Un ser que debe vivir su vida interrogándose, en lo profundo de su conciencia racional y emocional, si será en verdad existente un Dios oculto que, sin embargo, alberga la intención liberadora de la historia. Esta *doble pregunta* por un *posible Dios oculto y liberador* es la incógnita que acompaña siempre necesariamente toda existencia humana. No puede ser de otra manera, dadas las condiciones que concurren para el *hombre universal* en el escenario del universo.

La apertura reflexiva a esta *doble pregunta* viene a centrar la forma de describir la *inquietud metafísica* a que lleva la imagen de la realidad en la *modernidad crítica*. Pero forma parte también el paquete de vivencias radicales del *hombre universal*. Todo hombre, de cualquier cultura *historicista*, de cualquier tiempo y condición, de cualquier preparación intelectual, por los factores que concurren en su condición esencial de hombre-en-el-mundo, es decir, el *hombre universal* vive el misterio de su inserción en el mundo como el misterio de un posible *silencio-de-Dios*. La *inquietud metafísica* se traduce terminalmente en inquietud ante un misterioso posible *silencio-de-Dios*. A partir de aquí no caben sino las respuestas personales. Comienza la respuesta *especial* (en grupos humanos) e *individual* (en la contextura personal de cada hombre individual). Esta respuesta, gestada en la *inquietud metafísica* del *hombre universal* abierto al posible *silencio divino*, es la que conduce al teísmo, a la religiosidad, a las religiones, pero también al ateísmo, al agnosticismo y a la indiferencia metafísica o religiosa.

El ateísmo y la arreligiosidad como increencia en el Dios oculto y liberador

El ateísmo, y en su nivel toda otra forma de increencia, ve que el hombre religioso está de hecho aceptando a Dios y creyendo tener con Él una relación interior misteriosa (experiencia religiosa). Ese hombre es religioso a pesar de conocer que Dios está en silencio ante el conocimiento (por esto es viable el ateísmo) y está en silencio ante el drama de la historia, es decir, ante el sufrimiento por el Mal de una naturaleza ciega y por la perversidad humana (sobre todo en las religiones). Pero, pesar de ello, de la lejanía y del *silencio-de-Dios*, los creyentes aceptan a Dios y son religiosos. Las religiones son siempre, en sus teologías, una justificación de que Dios haya aceptado el *silencio cósmico universal* de la Divinidad. El ateísmo no puede dejar de verlo y sólo por ello es ya consciente de que es posible aceptar y creer en un *Dios oculto y liberador*. No es irracional que el *silencio-de-Dios* pudiera tener un sentido teológico, un *sentido-en-Dios*. Esto es, en definitiva, lo que han aceptado los

creyentes. Y esto es precisamente lo que no es aceptado en el ateísmo que se cierra a la posibilidad de hallar un sentido al *silencio-de-Dios*.

En consecuencia, la arreligiosidad, por su parte, bien sea atea, agnóstica o la pura indiferencia del hombre de nuestro tiempo, supondrá también de una u otra manera la *increencia* en el *Dios oculto y liberador*. El ateo considera que el hecho de que el universo pueda ser verosímilmente explicado sin Dios, de que muestre el inmenso drama de la historia por el sufrimiento, el Mal y la perversidad humana, presente también en las manifestaciones religiosas, no hace aceptable a la razón creer en la existencia de un Dios en silencio. Esto significa que no cree posible aceptar un *Dios oculto y liberador*, como hacen las religiones. No puede negar la evidencia de lo que ha pasado en la historia de las religiones. Por ello puede decirse que la increencia, en cualquiera de sus manifestaciones, es siempre estar cerrado al posible Dios, cuya existencia, en último término, no puede excluirse, ya que podría estar oculto y en silencio, y cuya existencia podría explicar la importancia del fenómeno objetivo de la historia de las religiones. No puede ser de otra manera.

Por ello, puede decirse, para todo hombre, que la toma de posición metafísica, que siempre deberá darse, no podrá nunca dejar de ser una actitud o toma de posición ante el *posible* Dios oculto y liberador (esto forma parte del paquete de inferencias que nacen de la *inquietud metafísica* en el *hombre universal*). En este sentido, al igual que hablamos de un *universal religioso*, también podríamos hablar de un *universal ateo* (o *universal arreligioso*) que consistiría en estar cerrado a la posibilidad de que el *silencio-de-Dios* se explicara por el misterio de un *Dios oculto y liberador*. Toda existencia arreligiosa supondría siempre necesariamente, por las circunstancias antropológicas concurrentes, asumir el *universal arreligioso*.

Por consiguiente, de acuerdo con la problemática suscitada por la condición natural del hombre, la arreligiosidad puede describirse, en contraste con la religiosidad, como la *increencia en el Dios oculto y liberador*. El increyente, en efecto, al igual que el creyente, tiene una

experiencia radical de incertidumbre nacida de la naturaleza misma del universo. Por la pura razón podrían ser verosímiles tanto el teísmo como el ateísmo. Pero el increyente se inclina por el ateísmo porque no cree que tenga sentido aceptar la existencia de un Dios oculto y en silencio. El ateísmo se produce siempre por no otorgar a Dios el voto de confianza que es propio de la creencia. El ateo no admite un Dios que se haya ocultado y que haya permitido también el drama de la historia. El agnóstico entiende también que no es fácil hacer lo que hacen los creyentes, a saber, confiar en la existencia del *Dios oculto y liberador*. Por ello, tampoco se compromete en la aceptación de ese Dios. Al indiferente metafísico –sumido probablemente en la *perplejidad metafísica* de que antes hablábamos– le pasa algo similar: no se decide por la creencia, ignora el mundo de las preocupaciones metafísicas, incluyendo tanto lo religioso como lo ateo, y se centra sólo en vivir la inmediatez de la vida.

Puede decirse, por tanto, que no es posible una increencia que no sea *rechazo* del *posible* Dios oculto y liberador. El increyente observa que el creyente, a pesar del *silencio-de-Dios*, cree en un Dios oculto/liberador. Por ello entiende que su ateísmo consiste precisamente en no aceptar esa creencia en el *Dios oculto y liberador*. Pero este rechazo libre y personal es legítimo. El hombre es libre y tiene derecho natural a construir su vida como quiera. El ateísmo parte siempre del paquete universal de la *inquietud metafísica*. El *hombre universal* está siempre inmerso en la *inquietud metafísica* que se expresa finalmente en la incertidumbre ante el misterio de un posible *silencio-de-Dios*. El ateísmo sería siempre una posible forma de respuesta a esa *inquietud metafísica* radical del *hombre universal*.

Teísmo y religiosidad como creencia en el Dios oculto y liberador

En la *cultura de la incertidumbre* solo será posible creer en un Dios oculto, del que al mismo tiempo postulemos que deberá ser, en el futuro, un Dios liberador. Quizá, como muestra la historia, cuando la

religiosidad humana acaba produciendo las religiones, sus teologías terminan formulando reflexivamente una metafísica teísta dogmática, con marcadas diferencias *historicistas* entre unas religiones y otras. Pero esto no eliminará nunca la experiencia radical de la condición humana en el *hombre universal*: a saber, la experiencia radical de ocultamiento divino dada en su *silencio cósmico*. La apertura al posible Dios, desde el interior del universo, es para todo hombre una *apertura dramática*. Esto es, en efecto, lo que todo hombre advierte inequívocamente en el contexto de su existencia inmediata. Este Dios oculto es el que se concibe además como el Dios liberador del drama de la historia.

El "universal religioso", origen radical de toda religiosidad

La religiosidad humana no es universal (tampoco lo es la arreligiosidad). No pertenece al *hombre universal*. Nace de la *inquietud metafísica* del *hombre universal* y es siempre en su raíz experiencia del *silencio cósmico* de un *posible* Dios que podría estar *oculto y en silencio*. Por ello mismo, en el *hombre universal* dispuesto a ella como posibilidad, la aceptación de la existencia real de ese *Dios oculto y liberador* es precisamente la esencia de la religiosidad humana. Este hecho inevitable, además, implica que toda existencia tiene siempre, por la misma condición humana, al verse a sí misma en el interior del universo, una cierta experiencia enigmática de desconcierto e incertidumbre. De esta *inquietud metafísica* radical puede nacer la voluntad religiosa decidida a creer en la existencia de un *Dios oculto y liberador*. Esta creencia hace nacer la religiosidad interior que acabará produciendo, en unos y otros lugares, la religión social. Pero no elimina nunca la "incertidumbre radical" que constituye la naturaleza humana en su esencia profunda. De ahí que, por lo dicho, ni teísmo ni ateísmo son *universales*, sino *especiales* (religiones) e *individuales* (religiosidad individual). Lo universal es la *inquietud metafísica* del *hombre universal* cuyas inferencias derivadas llevan a la inquietud ante el *silencio-de-Dios* y a la intuición de que, como trasfondo del *enigma del universo*, pudiera haber un *Dios oculto y liberador*.

La religiosidad no es pues *universal*. Pero toda posible religiosidad desde el interior de un universo como el nuestro, donde Dios calla y permanece en silencio, responde siempre a una *inquietud metafísica universal* que abre a la posibilidad de un *Dios oculto y liberador*. El contenido universal de toda posible religiosidad es la respuesta positiva a la posibilidad del *Dios oculto y liberador*. Esta aceptación positiva es lo que llamamos el *universal religioso*, el *logos* o sentido radical de toda religión que nace de la *inquietud metafísica* del *hombre universal*.

La religiosidad como superación del malestar existencial ante Dios

Debemos advertir que esta apertura a la creencia religiosa teísta no es en absoluto fácil para el hombre. Apropiándonos un término del relevante teólogo Urs von Balthasar, podríamos decir que la relación del hombre con Dios es borrascosa, es siempre una *teodramática* (eludimos matizar el término). El hombre siente un gran malestar ante lo divino porque siente la angustia de su profundo desconcierto por el enigma último de la verdad del universo; el hombre camina a tientas, palpando en la oscuridad de un universo profundamente enigmático, y se siente incómodo en una situación en que Dios, de existir, sería el responsable de que el hombre real, sólo con un voluntarismo decidido, pueda salir de la incertidumbre para situarse en la creencia. El hombre, en el fondo, desearía la certidumbre y la seguridad. Por ello es desmoralizador contemplar el panorama de una historia moderna en que se ha impuesto una incertidumbre social fundada en que Dios no es evidente.

Pero, además, es incluso más desmoralizadora todavía la experiencia angustiosa del drama de la historia, por el sufrimiento producido por la naturaleza ciega y por la perversidad humana. Sentirse abandonado por Dios en el sufrimiento personal y de los seres queridos, ver cómo la vida se desmorona y se acerca la experiencia final de la muerte, contemplar el caos de la historia con millones de seres humanos que apenas tienen qué comer y se sienten humillados de forma infamante, constatar las grandes catástrofes y tribulaciones colectivas que infligen sufrimientos

ingentes a masas inmensas de pobre gente sufriente, contemplar la perversidad humana en la sociedad y en las religiones como causa de profundo dolor, llamar a Dios y recibir sólo la respuesta del silencio, es ciertamente muy duro. Por ello, el hombre religioso hace un esfuerzo voluntarista muy grande para creer en Dios y confiar en la liberación a pesar de todo...

Los hombres que se sienten injustamente zarandeados por el drama de la historia, ven en Dios la última esperanza de ayuda y recurren a Él en su interior. Al no recibir la eficaz respuesta que se ha demandado fervientemente, surge un inmenso malestar existencial y emocional ante Dios. Muchas de estas personas no le perdonan a Dios su silencio, el no verlo en su Verdad, y el estar desamparados, abandonados ante la concatenación ciega y sin control de los acontecimientos. La causalidad ciega de la naturaleza hace a los hombres víctimas del sufrimiento natural y de la perversidad humana. Muchos ateísmos, e indiferencias religiosas, son siempre un "ajuste de cuentas" emocional con el Dios en silencio.

En último término, la religiosidad humana es transigir con todo y darle a Dios un *voto de confianza*. Este voto significa que, a pesar de todo, se confía en que una realidad cósmica tan desconcertante tiene un *sentido en Dios*, responde a un *plan divino de salvación*. Es decir, se acepta que Dios ha hecho el mundo así por razones ocultas, su eterno designio, pero que, aunque no las sepamos entender, al dar a Dios el voto de confianza, se asume que responden a un misterioso *plan de benevolencia* para con toda la humanidad.

Por qué el hombre supera el malestar ante Dios, último posible horizonte liberador

Religiosidad es así aceptar vivir en la incertidumbre del conocimiento y en la penosa incertidumbre del drama de la historia, pero sin que ello suponga dejar de confiar en que todo tiene un *sentido en Dios*. Ahora bien, ¿por qué el hombre tiende, y así lo ha hecho en la historia, a conceder a Dios este *voto de confianza*? La única explicación es que al hombre le va mucho en que Dios exista o no

exista. Si no existe, todo está perdido y ya sólo queda la frustración final. Sólo si existe, le caben al hombre personal y a la historia en su conjunto una *esperanza final de posible liberación*. Al hombre, por tanto, no le es trivial que Dios exista o no exista. El hombre tendría un alto interés en que Dios existiera y pudiera esperarse un final feliz y liberador de la historia. El impulso humano hacia la vida es tan grande que el hombre religioso llega a superar incluso su inevitable malestar existencial ante el Dios que calla y éste se convierte incluso (como diría Whitehead) en un compañero que consuela y ayuda a superar la angustia del sufrimiento. Este interés por lo religioso se describe en antropología y psicoanálisis, y permite explicar por qué, en efecto, las religiones han tenido tanto éxito a lo largo de la historia y dentro de las más variadas culturas humanas.

¿Un plan de salvación que explica el *silencio-de-Dios*? ¿Cuál es ese plan? Creer en el *Dios oculto y liberador*, es un compromiso arriesgado, pero no es irracional. No se puede excluir que el *silencio-de-Dios* respondiera a un *plan divino salvador* que le confiriera un sentido teológico. Es una opción racional por una forma metafísica posible, verosímil, de entender el sentido final de la existencia del universo. Es una creencia que, además, cuenta con el apoyo de las múltiples formas de religiosidad aparecidas en el curso de la historia que han aportado explicaciones imaginativas para dar precisamente razón del *plan de salvación* que explica ese *silencio divino*. El cristianismo es una propuesta intelectualmente densa para explicar el sentido del silencio divino en la historia. El *Dios oculto y liberador* se podrá aceptar o no, pero, en ningún caso, es un supuesto irracional, no congruente e imposible según nuestra experiencia de la realidad[35].

Hay algún momento en la atormentada vida de todo hombre en que lo teatral, las "burbujas ilusorias de realidad", el juego con la propia vida, la absolutización ilusoria de lo inmediato, la inercia inmediata de la vida que parecía ser eterna, el *alibi* de la perplejidad metafísica "políticamente correcta", se corta de pronto, dramáticamente, y se cae en la cuenta de que todavía está pendiente la necesidad de afrontar en autenticidad personal la

decisión metafísica final de la vida. Es el tiempo en que todo hombre advierte con claridad existencial que puede ser teísta o ateo, pero que sólo admitiendo a Dios la historia podría acabar en plenitud.

Karl Jaspers ha puesto nombre a esos momentos de la existencia en que tenemos una clarividencia diáfana para entender lo que la vida "da de sí" y en que caemos en la cuenta de que debemos afrontar la decisión final de la vida ante la incertidumbre metafísica (ante la *Cifra*, el enigma del universo, en terminología de Jaspers). Jaspers ha llamado a estos momentos decisivos e iluminadores las *experiencias existenciales en el límite*. Con su estilo propio, Martin Heidegger ha explicado también, después de una pormenorizada analítica de la existencia, que cuando el hombre llega a tener la experiencia existencial impactante de sí mismo como *ser-para-la-muerte*, es cuando se ve abocado por la fuerza imperiosa de la existencia a reflexionar con autenticidad sobre el *sentido de su Ser en el universo*. Durante una gran parte de su existencia los hombres viven quizá sus vidas perdidos en lo superficial. Pero para todos llega un tiempo, para unos antes y para otros después, en que se impone el peso de la persuasión de que la tarea esencial de la vida es tomar responsablemente una *decisión metafísica* ante el sentido último de la vida. El hombre está abierto a la *Cifra* (enigma en los términos de Jaspers) o al misterio del *Ser del Universo* (Heidegger) y se impone asumir una actitud personal, aunque sea la indiferencia metafísica o religiosa. La decisión que sea, religiosa o arreligiosa, pero no se puede vivir con autenticidad humana sin tomarla responsablemente.

Cuando el hombre advierte que debe afrontar en autenticidad la decisión final que la existencia le impone, Dios aparece siempre en el horizonte. En el fondo, la decisión metafísica es decidir si se vive abierto o cerrado a Dios. Pero la comprensión realista de lo que *da de sí* la existencia en el mundo, es decir, la indigencia de la condición humana, personal y colectiva, hace que Dios aparezca en el horizonte como el único posible horizonte liberador del hombre y de la historia. Esto explica la importancia del fenómeno religioso a lo largo de las épocas. Los hombres han sido religiosos porque han entrado en juego intereses profundos, de plenitud y felicidad.

Los hombres no se han aferrado a la religiosidad irracionalmente, porque siempre han *intuido* que la posibilidad de Dios estaba abierta por la razón cosmológica, por la posibilidad de un Dios oculto y liberador que explicara el *silencio-de-Dios*, y por la presencia de un Dios misterioso en la experiencia religiosa y en las religiones históricas de todos los tiempos.

Las religiones históricas y la esencia del universal religioso

¿Qué son las religiones? Son efectivamente un hecho objetivo incuestionable que muestra con evidencia que la respuesta teísta a la *inquietud metafísica* ha sido la gran protagonista de la historia. Religiosidad y religiones son la respuesta positiva a la *inquietud metafísica* del *hombre universal* en el *universal religioso*. Pero hay religiones de diversas facturas sociales y con creencias sobre el universo, sobre Dios o los dioses, también muy diferentes[36]. Han existido numerosas religiones, muchas extinguidas, y existen todavía en nuestro tiempo. Las grandes religiones siguen siendo el hinduismo, el budismo, el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. Podríamos añadir además otras importantes, aunque menos elaboradas, como el confucionismo, el taoísmo, o las numerosas religiones animistas de pueblos y tribus primitivas, esenciales en la espiritualidad africana. Habría también religiones que serían cruces o sectas nacidas a partir de las grandes religiones. Todo en conjunto ha dado lugar a extensos diccionarios sobre la religión, del pasado y del presente, con miles de entradas referentes a innumerables religiones y grupos religiosos.

El problema de las religiones

Dejando al margen las acciones inicuas generadas por la religión, que ya hemos comentado, se presenta también otra consideración importante. Si un Dios existente estuviera alentando en el interior de las religiones, cabría pensar que la idea del universo, de Dios y de los rituales, en las diversas religiones, debería tener mayor

congruencia y unidad. Debería aparecer una armonía que mostrara cómo el mismo Dios es Aquel en quien creen las diversas religiones.

Sin embargo, el hecho es que frente a esta presumible armonía religiosa, la consideración comparada de las creencias, teologías, rituales, normas morales, en las diversas religiones, aunque presenta convergencias, se muestra más bien como un caos contradictorio. Cada una de las religiones tiene su visión cuasi excluyente de lo religioso, y además se considera como la verdad absoluta, dogmática, frente a las demás. En ocasiones incluso han existido entre las religiones no sólo conflictos ideológicos, sino también guerras, persecuciones e innumerables acciones violentas. ¿Cómo explicar todo esto? ¿Es congruente con pensar que Dios existe?

Por tanto, si consideramos el conjunto de la historia de las religiones, ¿cómo dar sentido a tanto enfrentamiento, exclusión y falta de armonía entre sus teologías y su existencia conflictiva en la historia? ¿Cómo explicar que, aunque también haya habido una santidad incuestionable, se haya manifestado, y se siga manifestando, tanta perversidad religiosa en la historia de los pueblos? Ciertamente estas preguntas y otras similares han sido parte importante de la reflexión humana sobre la religión.

La religiosidad radical respuesta del hombre universal: el Dios oculto/liberador

La tesis que defendemos pone de relieve que en todo hombre, por su situación en el mundo como ser natural, se repiten ciertas experiencias y circunstancias derivadas inevitablemente de los factores que concurren en la naturaleza. Esto es lo que llamamos la "condición natural" del hombre, o sea, la *inquietud metafísica* radical del *hombre universal*. El hombre no puede ahogar la aspiración biológica a la vida. Ejerce su razón y la angustia ante la propia indigencia lo abre a las incógnitas metafísicas. Vive el misterio de su experiencia radical del mundo como *enigma* y en él se trasluce el silencio del posible Dios, silencio ante el conocimiento y silencio ante el drama de la historia. Es este *hombre universal* el que entiende

que su *inquietud metafísica* radical se resuelve creyendo (teísmo) o no creyendo (ateísmo) en un *Dios oculto y liberador*.

De ahí que, como decíamos, le sea posible al hombre tener la voluntad libre de creer en la existencia de un Dios oculto y liberador. O, lo que es lo mismo, creer en un poder personal oculto que salvará la historia personal y colectiva. Esta es la *religiosidad radical*, aquella de que nace y de la que se deriva posteriormente toda religiosidad personal específica y toda religión. Todo hombre religioso que vive el *enigma del universo* y la *incertidumbre metafísica*, cuando cree en Dios, no puede dejar de hacerlo sino a pesar de su lejanía y de su silencio, esto es, tras la aceptación del *silencio divino* en la creencia en un *Dios oculto y liberador*. Esta forma de religiosidad radical –lo que llamamos *universal religioso*– está presente en la profundidad de cualquier forma de religiosidad concreta.

¿En qué nos apoyamos para decir que, en efecto, es así? Pues simplemente en los argumentos anteriormente expuestos que muestran que, dada la condición natural del hombre, no es posible una religiosidad que no brote desde una experiencia radical de incertidumbre y no nazca germinalmente de la voluntad de aceptar y creer en un *Dios oculto/liberador*. En esta referencia radical al *Dios oculto y liberador* coinciden de forma armónica todas las religiosidades naturales subjetivas de los individuos, y las religiones derivadas de esa religiosidad, las grandes religiones y las menores. Las incongruencias y desarmonías entre las religiones no están nunca producidas por esta religiosidad radical, que es el *universal religioso*, sino por su *historicismo* posterior. Todas las religiones tienen un fondo profundo, radical, de convergencia que da al *movimiento religioso universal* una sorprendente *armonía*.

El historicismo de religiosidad y de religiones

El hecho es que inmediatamente se produce la interpretación (o traducción) de esa experiencia religiosa radical, de apertura al *Dios oculto y liberador*, a contenidos teológicos, rituales, morales, sociales, etc., que nacen de la historia misma de los pueblos. A medida que pasan los años, y la religión se hace estable en sus

grupos humanos, aparecen entonces poco a poco los rasgos *historicistas* diferenciados. Lo que llamamos *historicismo religioso* es, por tanto, la forma en que las religiones generan en la historia sus rasgos propios y diferenciales al organizarse socialmente a partir de la obra inicial de los "grandes fundadores". Historia que va llenando de contenidos las religiones en sus diversos contextos geográficos, políticos, filosóficos y culturales (historias, profetas, santos y predicadores, mitos, símbolos, teologías, explicaciones cosmogónicas y antropológicas, sacerdotes, órdenes clericales, reglas de comportamiento social y moral, etc.).

En este proceso *historicista* se pueden haber incluso alterado, o mal interpretado, aspectos importantes de la *religiosidad radical*. Por ejemplo, es lo que pasa cuando el *historicismo*, así como la potente implantación de la religión en la cultura de sus sociedades respectivas, hace nacer teologías o metafísicas dogmáticas que, en el fondo, habrían "mal interpretado" la experiencia de incertidumbre que acompaña siempre a la *religiosidad radical* presente en el *hombre universal*. El esfuerzo por expresar mítica, simbólica o conceptualmente, estas experiencias muy radicales produce una cierta diversidad en la idea de Dios, o de los dioses, del poder personal que salva, y de las circunstancias socio-culturales que acompañan la implantación de la religión como vivencia colectiva organizada en cada grupo cultural. El *universal religioso* habría sido interpretado por la imaginación humana en las diversas tradiciones *historicistas*. Estas podrían llegar a "enmascarar" la presencia del *universal religioso* como vivencia profunda de la esencia de la religión. Pero en el fondo de toda conciencia humana seguiría estando siempre presente la experiencia de incertidumbre, de silencio divino y de entrega a la creencia en el *Dios oculto y liberador.* En otras palabras, la inserción del hombre en las tradiciones historicistas de cada religión –como pueden ser hinduismo, budismo, judaísmo, islamismo, o incluso cristianismo– es compatible con que ese mismo hombre esté viviendo en profundidad la *inquietud metafísica*, la ambivalencia metafísica del universo, el *silencio-de-Dios* y la aceptación de Dios en el *universal religioso* que

lo une, como *hombre universal*, al movimiento *universal* de la religiosidad humana.

Cabe entender, pues, que la derivación de las religiones a lo perverso, o su falta de armonía unitaria como referencia a un único Dios, son una consecuencia de procesos historicistas avanzados que las han ido dotando de su implantación social excesiva y de un sentido de rivalidad que nace de sus mismas diferencias políticas, culturales e historicistas. La historia civil influyó en la conformación historicista de las religiones que fueron arrastradas por las circunstancias de cada pueblo incluso a la violencia entre ellas.

Religiosidad universal, universal religioso o esencia armónica de la religiosidad natural

Por consiguiente, lo que estamos queriendo explicar es que, por encima del caos y diversificación excluyente y extraña del mundo de la religión, existe una unidad esencial profunda que aúna toda manifestación humana de lo religioso. Nace de la condición natural del hombre en el mundo y es sentida por todo hombre en lo profundo de su ser. La aspiración natural a la vida, la angustia ante el drama de la existencia, la inquisición racional de lo metafísico, hacen que todo hombre religioso, por los factores necesarios que concurren en la condición humana del *hombre universal*, esté abierto inevitablemente a lo religioso, lo acepte o no lo acepte.

De ahí que podamos hablar de una *religiosidad universal*, o esencia armónica de la religiosidad natural, presente en todas las religiones. Las religiones tienen siempre inevitablemente un fondo común que depende de su condición humana. La religión nace de hombres que viven la incertidumbre de un universo enigmático, el drama de su vida, la aspiración a vivir, así como la inquieta apertura a las posibilidades de plenitud que pudieran esconderse en lo metafísico. No puede ser de otra manera. Por ello, por otra parte, la religiosidad nace cuando esos hombres intuyen por la razón que es verosímil aceptar y creer en la existencia de un *Dios oculto y liberador* (un poder personal metafísico que puede liberar y liberará la historia humana). Así, el *logos*, o razón profunda, de la

religiosidad humana, que produce las religiones, es la creencia en un *Dios oculto y liberador*. Este *logos* natural es lo que en este ensayo llamamos el *universal religioso*. Sólo desde esa creencia radical, como *humus* inevitable que no puede dejar de darse, es posible el nacimiento de las religiones.

Las religiones históricas: universal religioso e historicismo

De ahí que, en todas las religiones históricas –hinduismo, budismo, judaísmo, cristianismo e islamismo, y en las otras religiones menores–, descubramos un fondo común que refleja la presencia de la religiosidad universal. Aunque en ellas parece que nos impactan más sus diferencias historicistas, el hecho es que se muestran como manifestación del *universal religioso*, es decir, de la religiosidad o *religión universal.* Los hinduistas, budistas, judíos o islamistas, son ante todo hombres en el mundo que sienten la ausencia de Dios en el escenario del mundo. Dios no es evidente a su conocimiento natural y esto no puede dejar de sentirse. Atraviesan la tribulación del drama de la historia y viven el desamparo de todo hombre ante su indigencia. En estas circunstancias inevitables dadas en el *hombre universal* creer en el Dios cuya creación del universo y cuyo plan de salvación les vienen narrados por las teologías *historicistas* de sus religiones, es siempre sin duda una creencia en el *Dios oculto y liberador*. En ellos, la adhesión a su religión es al mismo tiempo la adhesión existencial y emocional al *Dios oculto y liberador*.

El hinduismo

Por hinduismo no sólo se entiende una religión, sino un complejo entramado de elementos culturales y filosóficos formados en los pueblos que habitaban la cuenca del río Indo y que acabaron por extenderse en toda la península del Indostán. Nace con el Vedismo, la religión de los antiguos pueblos indoeuropeos que estaban arribando a la región en torno a unos 2000 años A.C. El hinduismo no es una religión fundada en "revelaciones", sino en una formulación filosófica de una experiencia religiosa ancestral. De ahí su gran apertura.

Desde entonces una enorme variedad de creencias religiosas, unidas a aspectos sociales, económicos, políticos, culturales, folklóricos, etc., se fue formando y coexistiendo. Una cosa son las teologías cultas con sistemas filosóficos bien construidos y otra muy

distinta las variedades de la religiosidad popular donde aparece una compleja amalgama religiosa de dioses locales y universales, más o menos personales, demonios y fetichismos, prácticas de ascetismo y misticismo, variadas creencias reencarnatorias y esoterismos de todo tipo. El pueblo suele ser consciente de la creencia en una divinidad superior que sería el origen de todo, incluidas las deidades locales.

El hinduismo es esencialmente tolerante. Admite todo tipo de creencias y trata de coordinarlas, sin tratar de excluirlas y negarlas. Es raro encontrar doctrinas que deban ser excluidas. Lo religioso está más allá de las definiciones verbales y por ello excluyen todo dogmatismo, no existiendo organizaciones, jerarquías o autoridades centrales. Para ellos cabe incluso la posibilidad de aceptar otra religión sin dejar de ser hindú. Detrás de esta actitud se esconde, en el fondo, una intuición del misterio, del ocultamiento de la verdad, y de que todas las religiones son complementarias.

La creencia fundamental del hinduismo es la existencia de un principio eterno, infinito, transcendente y omnipresente, que es la única realidad, causa última y fundamento, ontología profunda de todo, fuente y objetivo de la existencia. Esta realidad última es llamada *Brahman*. Todos los seres son una emanación suya y el universo es una transformación de su esencia. *Brahman* es impersonal, aunque es la sustancia universal que constituye el origen de todo ser. *Brahman* está presente en todos los seres y constituye el alma interior de todo; es el *Atman* (alma) en el hombre. El *Brahman* es así el profundo origen creador, preservador, transformador y reabsorbedor de toda realidad: todo nace del *Brahman* y acaba terminalmente en él. Sin embargo, aunque el *Brahman* es impersonal, el hinduismo entiende que en el *Brahman* se han producido unas deidades personales últimas que, en el fondo, están hechas de *Brahman*. El *Brahman* se hace persona en las deidades que en él se engendran. La personificación más fundamental es *Brahma* que se entiende como el trasfondo creador de todo. Pero, junto a *Brahma*, el *Brahman* ha producido también otras dos deidades personales supremas que establecen una relación con el hombre y son objeto de culto en la religión. Son *Visnu* y *Siva* los dioses personales supremos que fundan la religiosidad y culto de los fieles hinduistas.

La concepción hinduista de Dios es extraordinariamente actual. Su idea del *Brahman* muestra una intuición de la imagen holística del cosmos en la ciencia actual que, como explicábamos (capítulo primero), permite a la metafísica teísta entender mejor cómo y por qué la realidad holística de Dios podría ser el fondo holístico del universo, es decir, la ontología holística profunda de Dios en que el universo es creado. El fondo ontológico unitario en que todo es generado y finalmente reabsorbido está más cercano al espíritu, a la conciencia, que a la materia griega. El cristianismo –además de su curiosa coincidencia con una imagen trinitaria de Dios– tiene en el fondo esta misma imagen holística de Dios,

pero la verdad es que su conexión con el dualismo griego no le permitió formulaciones holísticas tan impactantes como las que hallamos desde antiguo en el pensamiento hindú.

La doctrina de la transmigración, o de la reencarnación, unida a la doctrina complementaria del *Karman* es comúnmente aceptada por todas las tradiciones hinduístas. Tras la muerte el *Atman* (alma) sufre una transmigración que la hace reencarnarse en otro ser. La totalidad del proceso de reencarnaciones se llama el *samsara*: no tiene comienzo y en muchos casos tampoco tendrá final.

No es necesariamente un proceso de purificación de final feliz, ya que el *Atman* puede estar esclavizada en el mundo de forma indefinida en ciclos de vida que retornan una y otra vez. El *karman* está constituido por la naturaleza de los actos propios, realizados por uno mismo, bajo la propia responsabilidad, y es el factor que determina la condición en que se producirá la reencarnación. El *karman* ata sin remisión a los *Atman* de los seres a recorrer una agobiante serie de muertes y nacimientos sin fin. Esta concepción ha derivado a un cierto fatalismo de la sociedad india y a la creencia en que las desgracias individuales se producen por el propio *karman*, por las propias acciones; igualmente se reconoce la existencia de un *karman colectivo*, obra de todos, que determina el curso de la historia.

La *salvación* está así dirigida a lograr una interrupción del proceso de *karman*-transmigración que conduce a una emancipación final o *moksa*. El hinduismo, al describir el camino de liberación que debe atravesar el hombre, entiende que el *Atman* está atrapado en el mundo, pero su verdadera existencia debe huir de la existencia mundana. Sólo ha entendido el sentido de esta liberación final quien tiene la experiencia de que el *Atman* humano es en realidad *Brahman* (el principio originario) en el que debe ser reintegrado. El fin de la emancipación es volver al Santo, a Dios, a *Brahman*. Es el estado de salvación y paz eterna (por influencia del budismo algunos hinduistas llaman también a este estado final el *Nirvana*). La atadura a los objetos mundanos retrasa –y puede ser eternamente– la reintegración en el *Brahman*. Nadie tiene garantizada la salvación y depende de la propia libertad de acción.

Basta recordar estos elementos básicos de la religión hinduista para que sea fácil concluir en que, por encima de todos sus numerosos factores historicistas, la religiosidad hinduista muestra lo universal religioso y aparece a todas luces como religiosidad o religión universal. Es clara su referencia a un poder personal (*Brahma*, *Visnu* y *Siva* que son engendrados en el fondo holístico del *Brahman*) que *salva*, cuando cada una de las existencias personales queda finalmente reabsorbida en la realidad divina del *Brahman* que constituye la *ontología* misma del alma o *Atman* humana. El creyente hinduista cree en esa *liberación* a pesar de que el *Brahman* es un fondo *oculto* y de la misma dureza del *camino de sufrimiento* o *samsara*. El hinduismo es creyente en una deidad oculta y liberadora que

constituye la esperanza de la vida. La vida se entiende como un camino de salvación que depende de la libertad humana, que no siempre necesariamente acabará bien y que finalmente conduce a que el alma quede reabsorbida en la vida de la Divinidad.

El budismo

El budismo es una escisión del hinduismo que, junto a otra religión llamada jainismo, fundada por *Mahavira*, se asienta en toda la India entre los años 600-300 A.C. Por tanto, muchos de sus conceptos son repetición y reinterpretación de la tradición hinduista, aunque otros conceptos hinduistas son rechazados. En conjunto, el budismo es una religión que ofrece importantes novedades, representando una visión nueva, original, religiosamente profunda, frente a lo que hasta entonces había sido el simple hinduismo. El budismo es la confianza total de un hombre sufriente en una futura salvación o *Nirvana* en que el hombre hallará la felicidad deseada. Para ello deberá seguir un camino de salvación.

La religión de Buddha es una profunda reflexión sobre el sufrimiento. Parece ser que la explicación de la experiencia religiosa de Buddha depende del estado de crisis en que se encontraban el hinduismo védico y bramánico. El *vedismo*, sobre todo en el ámbito de la religiosidad popular (presa de una religiosidad elemental o mágica), hacía prevalecer la idea de sacrificio. Los fieles ofrecían sacrificios, en ocasiones humanos, para obtener beneficios o prevenir angustias o males. Los ritos hinduistas tenían un carácter mecánico, engendrando la confianza ciega en que puras acciones rituales mecánicas alcanzaban la benevolencia automática de los dioses.

Buddha entendió, también por propia experiencia, que la esencia de la vida humana era el sufrimiento que oprimía la existencia de todos. Pero la solución no era una religiosidad basada en el negociado con los dioses. Para Buddha la idea de un Dios personal, y de los dioses intermedios, era incompatible con la existencia del Mal, del sufrimiento humano. No era posible pensar en un Dios personal si existía el Mal. Por ello, el budismo es así una religión atea, sin dioses (aunque esto hay que entenderlo con ciertas matizaciones que más adelante haremos). Buddha entendió su doctrina como la predicación de un camino que conducía sin dioses a la salvación; es decir, a la eliminación de la existencia (fuente del sufrimiento) y el acceso a la salvación. La doctrina de Buddha se transmitió primero oralmente, pero los Concilios Budistas Antiguos trataron de fijar definitivamente su contenido.

La doctrina de Buddha suele resumirse en las *cuatro grandes verdades* del *Sermón de Benarés*. La *tercera verdad* es la supresión del sufrimiento. Para lograrlo es necesario suprimir la *causa*, a saber, el deseo. Así, al suprimir el deseo, podemos liberarnos del *Karma*

(el deseo de lo falso y efímero) y, libres del *Karma*, se estará liberado del *Samsara* (el ciclo de muertes y nacimientos). La supresión del sufrimiento es la liberación de la existencia que equivale a la entrada en una dimensión nueva, el *Nirvana*.

La *cuarta verdad* es el camino que conduce a suprimir el sufrimiento. Saber en qué consiste suprimir el sufrimiento no significa conocer el final al que el camino nos conduce. Debemos conocer, pues, el camino hacia el *Nirvana*. En definitiva es la práctica de la no-vinculación, o sea, la eliminación del deseo. El deseo proviene de la falsa ilusión de la consistencia permanente de las realidades fenoménicas, que son siempre perecederas, sobre todo la gran ilusión de la consistencia y el apego al propio Yo.

El budismo es una doctrina sobre el *Nirvana*. *Nirvana* es el estado en que se entra una vez que se ha conseguido eliminar el *Karma* y romper el *Samsara*. Para entender el pensamiento budista hay que decir que *Nirvana* no es existencia (ya que ésta es siempre fenoménica, perecedera): es, pues, otra cosa. Sin embargo, el hombre personal, digamos, entra en el *Nirvana* como una realidad transformada. Si no fuera así el budismo no sería una doctrina de salvación para el hombre personal concreto. Buddha no explica positivamente qué es el *Nirvana* o, negativamente, qué no es. La teología budista dice que el *Nirvana* está más-allá, transcendente, y no puede ser comprendido y explicado desde el más-acá.

Además, hay que tener en cuenta que no se afirma que el *Nirvana* sea Dios, o que en el *Nirvana* haya un Dios, o dioses; aunque tampoco puede excluirse porque, en definitiva, el *Nirvana* es un enigma. Decir que no hay Dios equivaldría a saber qué es el *Nirvana*. Destaca, no obstante, que el budismo desarrolla toda su teoría religiosa como un proceso de purificación, al margen de los dioses personales propios de la religión hinduista y, en este sentido, se habla del budismo como una religión atea. La religación, la esperanza religiosa de salvación en el budismo, es así una entrega confiada a una dimensión transcendente enigmática y misteriosa, el *Nirvana*. El budismo es la confianza en un futuro salvador desconocido y enigmático. En este sentido el budismo es una auténtica religión porque confía en la existencia de un poder salvador, que en el fondo no niega que pueda ser personal y que liberará definitivamente la existencia del hombre que acceda al *Nirvana*.

El budismo es una religión en que aparecen con fuerza extraordinaria tanto la experiencia del ocultamiento divino como la experiencia del sufrimiento. El sufrimiento es incomprensible en Dios y esta es la causa fundamental de su ocultamiento. Dios, hasta tal punto está oculto que no se sabe si la liberación producida en el *Nirvana* será protagonizada por Él. Pero, a pesar de todo, la religiosidad budista acepta y cree en que la realidad se explica por la existencia de un poder salvador último, quizá personal y divino, que producirá la liberación final del *Nirvana*. Por ello, el budismo es religioso a pesar del

ocultamiento de Dios –el budismo es la religión que vive con más intensidad este ocultamiento– que en todo caso se transformará en la liberación final, o *Nirvana*.

En este sentido, el budismo es la religión que cree en el *Nirvana* (quizá Dios) oculto y liberador. Pero, además, el budismo, como el hinduismo, cree también que llegar al Nirvana no es automático sino que depende de las libres decisiones humanas y, por ello, no siempre llegará a consumarse. Nadie tiene la seguridad de llegar al *Nirvana* y depende de la configuración *libre* de sus acciones. Por ello, el ocultamiento de Dios –impensable por el sufrimiento y el Mal–, así como la creencia en una dimensión transcendente liberadora, el *Nirvana*, son la esencia de la religiosidad budista. En ella vemos la presencia inequívoca de la vivencia dramática de la posible realidad de un Dios oculto/liberador.

El judaísmo

Un aspecto importante de la religión de Israel es que se entiende causada por una iniciativa divina. Es Dios quien se ha dirigido a Abraham y se ha revelado, estableciendo una Alianza. Ahora bien, la revelación ha quedado plasmada en unos libros y, por ello, los judíos creen que Dios ha inspirado eficazmente esos libros para que contengan correctamente La Ley, el contenido de la Alianza. Este concepto de revelación es propio de Israel y está más-allá del concepto de libro sagrado que encontramos también en otras religiones. La revelación de Dios se contiene en dos libros santos: la Biblia y el Talmud.

La Biblia está compuesta por *La Torá* (Génesis, Éxodo, Números, Levítico y Deuteronomio), los *Profetas* (comprende los libros históricos y los profetas) y las *Hagiografías* (Sabiduría, Proverbios, Job y otros); más o menos equivale al Antiguo Testamento cristiano, pero con otra forma de agrupación. El *Talmud* es el segundo libro santo, constituido por *tradiciones orales* que describían aspectos de la teología y rituales judíos. Al producirse la diáspora y temer que pudiera perderse la tradición oral se fue poniendo progresivamente por escrito; abarca sobre todo leyes rituales referentes a las bendiciones y la vida agrícola, festividades, familia y relaciones conyugales, código moral y civil judío, leyes de pureza y purificación, sobre todo en la alimentación. El estudio científico, tanto de la Biblia como del Talmud, es altamente complejo y da lugar a numerosas especialidades universitarias. En la Biblia se denomina el estudio histórico-crítico. Desde el punto de vista de la fe religiosa judía se estudia la forma, los sentidos, en que debe leerse la Biblia para interpretarla y entender desde ella la revelación: sentidos aparente, alegórico, moral o metafísico, místico, etc.

Los escritos cabalísticos, la llamada *Cábala*, surgidos del siglo II al XVI, no son libros sagrados del judaísmo, pero son altamente valorados como manifestación de

especulaciones filosóficas, teológicas, simbólicas, rituales, pero siempre un tanto esotéricas, especulativas, que se produjeron en las distintas comunidades judías de la diáspora. La escuela de la Cábala sigue viva en la actualidad, aunque no sea seguida por todos.

Monoteísmo. Frente a las otras religiones, el judaísmo destaca por un riguroso y absoluto monoteísmo. No está claro desde el principio, ya que se necesitará una *larga evolución* hasta que se cae en la cuenta de que Yahvé se ha revelado como el Dios único y absoluto. Es un Dios personal que interpela al hombre y que se manifiesta como Padre; el judío se relaciona personalmente con él por las oraciones y los rituales. Es un Dios que ama al hombre y quiere ser amado por el hombre (recordemos la mística judía de todas las épocas, presente ya en la Biblia, vg., en el *Cantar de los Cantares*, cuyo sentido se refiere a la relación con Dios, o en las mismas tradiciones místicas de la Cábala). Es un Dios que se preocupa por los individuos y por el pueblo de Israel. Es, además, transcendente al universo (no es una parte del universo); pero es, al mismo tiempo creador y fundamento ontológico del universo, no sólo en un primer momento, sino en una creación desde la nada y fundamento continuo de su permanecer en el tiempo. El perfeccionamiento de esta idea de Dios se va produciendo poco a poco a lo largo de la historia bíblica. Aunque es transcendente es, sin embargo, cercano a todos los seres, presente en el espíritu del hombre, omnipresente y omnisciente, ya que lo abarca todo y lo contiene. Puede ser también un Dios que se ofende por las acciones humanas y que castiga.

La tradición filosófico-teológica de la *Cábala* contiene preciosas exposiciones sobre cómo entender que Dios sea transcendente y, al mismo tiempo, creador del universo desde la nada. La pregunta era entender cómo Dios había creado el universo desde sí mismo. Las ideas de *Luria*, judío sefardí de comienzos del XVII, asentado en Palestina, reinterpretaron ideas de la Cábala por medio de la imagen del *Tzim-Tzum*: Dios es *luz* que hace en sí la oscuridad por un proceso interno de *retracción* o *autovacío* que hace nacer el universo; en esa ontología del mundo como oscuridad van produciéndose partículas de luz que configuran poco a poco el mundo físico hasta la emergencia de los seres vivos y del hombre, ser ya plenamente abierto a la luz de Dios. De esta manera, la *Cábala* enlaza la apertura a la luz como la inmersión mística en la luz divina como forma de espiritualidad unida a una concepción ontológica holística del universo como luz. Una concepción en extremo interesante a la luz *d*e la ciencia moderna y sus tendencias holísticas actuales (capítulo primero).

Es importante la *antropología* judía y su concepción de la historia de salvación. El judaísmo no es dualista. El alma humana es el principio vital, el álito viviente, el espíritu que brota del cuerpo. No responde al dualismo griego en ninguna de sus formas, aunque la *Cábala* se vio influida por el neoplatonismo y en ella aparecieron ideas del alma cuya

congruencia con las tradiciones más antiguas de la antropología hebrea habría que estudiar. El hombre, a través de Abraham y del pueblo judío, está llamado a la Alianza que garantiza la realización de la Promesa de Bendición.

Por ello, la religión judaica concibe la historia de forma lineal: es la historia de salvación que se va realizando poco a poco; la historia es un camino hacia la salvación prometida en la Alianza. La realización de la Promesa es la constitución del Reino de Dios, la nueva monarquía de David, que es un estado de bendición en el más-acá, en la Tierra. El judaísmo es, pues, una religión orientada esencialmente a lo terreno. Pero reconoce también una vida más-allá de la muerte. El alma, tras la muerte, entra en el Jardín de Edén, pero sólo si está purificada; si es impura irá al *Sheol*. De esta manera, toda la humanidad camina hacia la bendición conducida por el testimonio de Israel, primero el reino terreno y después el Jardín de Edén. La humanidad se agrupa así en cuatro grandes círculos: todos los hombres, el pueblo escogido o Israel, los sacerdotes de Israel y el gran sacerdote judío que representa a la humanidad ante Dios. Todos los hombres están llamados a la bendición, pero llegar al Jardín de Edén depende de las propias acciones libres.

Tampoco cabe duda de que la religión de Israel responde también a los grandes principios del *universal religioso* y en ella se realiza la religiosidad o *religión universal.* En ella se reconoce la existencia de un poder personal representado por el Dios único y transcendente, al que nadie ha visto nunca. Pero la fe de Israel cree que ese Dios mistérico se ha dirigido (ha hablado) a la estirpe de Abraham y ha prometido el cumplimiento de la Bendición (la salvación), condicionada al cumplimiento de la Alianza. Israel no sólo acepta y cree en la existencia de un poder personal que salva, sino además en la palabra de ese Dios que se ha dirigido a Israel.

La existencia de Yahvé y su Palabra a Abraham es una creencia en la oscuridad que no es fácil aceptar y creer. ¿Por qué? Pues porque la experiencia ordinaria que Israel tiene de su vida es una constatación constante de que al Dios real no se lo ve, Dios es un enigma oculto ante el conocimiento humano y ante la experiencia de sufrimiento que atraviesa Israel continuamente en la historia. La historia de Israel es una dramática sucesión de episodios en que su fe es sometida a prueba por el silencio divino, en el enigma del universo y en el enigma del sufrimiento. Dios aparece oculto y lejano, pero la fe de Israel se esfuerza en aceptar y creer a pesar de su silencio.

La penosa historia de Israel, que atraviesa innumerables tribulaciones a lo largo de los siglos, es sin duda una incuestionable experiencia del abandono y silencio de Dios, en el que, sin embargo, se cree. La historia de Israel, dentro de sus peculiaridades historicistas, es sin duda otra historia de la religiosidad humana universal. La vivencia de la incertidumbre, del enigma, del misterio y del desconcierto, que, sin embargo, lleva a

aceptar y creer en la existencia de un Dios oculto y liberador. Esta es, en efecto, la esencia del *universal religioso*, la religiosidad o *religión universal.*

El islamismo

El *islamismo* como religión se funda en *El Corán* o *revelación islámica*. *Corán* es el libro sagrado que descendió prodigiosamente la *Noche del Destino*, en el monte *Hirá*, y fue completado poco a poco a lo largo de los años. Sus últimos contenidos fueron dictados por el Profeta en su peregrinación a La Meca, poco antes de su muerte. Es la Palabra no creada, eterna, del propio Dios, dirigida por Mahoma a los creyentes que quieran realizar sus vidas en torno a ella. Para el musulmán Dios lo ha dicho todo en *El Corán* y nadie puede añadir ni cambiar nada en absoluto. Salmodiando y meditando sus palabras el musulmán las transfiere del escrito al corazón por medio de la palabra. De esta manera la sensibilidad del creyente va del sentido aparente (*zahir*) al sentido oculto (*batim*) del mensaje eterno de Dios pronunciado en el tiempo por Mahoma. Al contenido escrito de *El Corán* añade el creyente el ejemplo del Profeta Mahoma: hombre perfecto y profeta escogido... Mahoma se inspiró en la religión judía y es también una religión fundada en un Libro, incluso de una forma más radical.

Los primeros discípulos recogieron el ejemplo de sus obras y la forma en que vivió e interiorizó las palabras de *El Corán* que él mismo había transmitido por mandato divino. La tradición sobre la santidad de Mahoma está recogida en el *Sello de los Profetas*. El *Hadiz* recoge la tradición de los dichos del Profeta y la *Sunna* recoge sus comportamientos para resolver problemas sociales concretos. El *Hadiz* y la *Sunna* son, junto al *Corán*, fundamentos de la ley islámica. La comunidad islámica entiende la vivencia de su fe como una actualización de la vivencia religiosa de Mahoma al contemplar las enseñanzas de *El Corán*. De esta manera, la revelación islámica presenta tres facetas: El Corán, el Profeta y la Comunidad Islámica. El creyente llega a la revelación por la palabra escrita, el ejemplo viviente del Profeta y la participación comunitaria de la experiencia religiosa en el islam. La diferencia entre *sunítas* y *chiítas* consiste en que los primeros se reducen a las enseñanzas del Profeta; en cambio, los segundos las completan con las enseñanzas de Alí, primo y yerno del Profeta, así como de otros familiares señalados. Por otra parte, todos los musulmanes coinciden en las grandes enseñanzas teológicas contenidas en la fe de Mahoma.

Para el islam, *Alá* es el *Dios único*. En el islam el contenido más esencial de las creencias religiosas es la proclamación ante la sociedad de la unicidad de Dios, dentro del más estricto monoteísmo. Mahoma conocía el monoteísmo judío y cristiano, pero su

intención fue radicalizar todavía más el monoteísmo, rechazando la confusión trinitaria cristiana en torno al monoteísmo y, por descontado, el politeísmo anterior de las tribus árabes de su entorno. Dios es creador absoluto, fundamento de todo, misericordioso, omnipotente, todo lo sabe, todo lo entiende, todo lo ve. Así, el islam admite como profetas a todos los personajes del antiguo testamento y al mismo Jesús, pero sin reconocerlo como Dios ya que esto iría en contra de la pureza monoteísta. La religión islámica se cree la verdadera religión que proclama en el mundo la doctrina más absolutamente monoteísta que ha sido revelada por Dios en *El Corán*. El Islam cree en otros libros revelados como La Torá, los Salmos, los Evangelios, pero sólo *El Corán* es la revelación final y definitiva del Dios único.

En el islamismo la salvación final se realiza por la resurrección y el Juicio Final. El Dios único es creador del universo para conseguir la salvación del hombre. Pero ésta se produce escatológicamente, más allá de la muerte. La descripción de los sucesos escatológicos tiene una gran importancia en el islam; en ella se descubre una innegable influencia del pensamiento judío y cristiano. El islam es así una religión intensamente volcada hacia una esperanza de la salvación final que, en *El Corán*, se describe con lujo de detalles. El más-allá comienza por los acontecimientos tras la muerte (se concibe como separación del alma y del cuerpo). Después se produce inmediatamente el interrogatorio ante la tumba o juicio intermedio, realizado por ángeles. La gran catástrofe es el escenario en que se produce el Juicio Final (un potente resonar de trompeta, el temblor de la tierra, fenómenos cósmicos...). Antes del Juicio se producirá la gran resurrección de todos los muertos: Dios es omnipotente y puede llamar a los hombres a una nueva vida por la resurrección. Dios será entonces el único y supremo juez. Pronunciada la sentencia unos irán a un paradero neutral, otros al infierno y otros al paraíso.

El Corán describe con imágenes fastuosas los placeres inefables del paraíso, la felicidad serena en el maravilloso jardín de Dios con sus ríos de agua, leche, vino y miel, con su abundancia de frutos y de cuanto contribuye al bienestar corporal, con su paz y felicidad absoluta, con las relaciones sexuales con las jóvenes de rasgados ojos o *Huríes*, etc. Las mujeres creyentes compartirán también esas delicias y hallarán en el paraíso la benevolencia divina. Siguiendo al *Corán* que dice, refiriéndose a Dios, que las miradas no lo alcanzan, los *mutazilíes* rechazan en el paraíso la posibilidad de contemplación divina. Pero los *asharíes*, por el contrario, ven en la visión de Dios la felicidad suprema que Dios ha concedido a los creyentes y a las creyentes. Pero, en todo caso, no cabe duda de que la religión del islam concibe también, de forma similar al judaísmo y cristianismo, que Dios, como se revela en el Corán, ha establecido para la humanidad un camino de salvación que sólo se consumará con la participación libre del hombre.

El hombre islámico responde, pues, a la condición natural propia de todo hombre. Su experiencia de la vida en el universo le hace vivir el enigma del conocimiento y el enigma del sufrimiento humano. Desde esta experiencia se abre a aceptar y creer en la revelación de ese Dios mistérico realizada en Mahoma. El hombre islámico es, pues, quien, dentro de las peculiaridades de su *historicismo* religioso, de acuerdo con su condición humana, se abre a la aceptación y creencia, a través de la proclamación religiosa de Mahoma, en la Palabra de un Dios que, en último término, es *oculto y liberador*. La esencia del *universal religioso*, la religiosidad o *religión universal* se refleja igualmente en la religión del islam. El islam es una faceta historicista de la religión universal, como religión radical presente en todo hombre.

Conclusión: unidad de sentido de la religiosidad humana

El fenómeno religioso se ha presentado en la historia de forma universal. Siendo así que a Dios no lo vemos, a pesar de la fuerza disuasoria de su silencio radical ante el conocimiento y ante el drama de la historia, aun teniendo al parecer justificación moral el prescindir de un Dios ausente, sin embargo, a pesar de todo ello, los seres humanos se han esforzado siempre en vivir sus vidas con un profundo sentido religioso.

La mayor parte de los hombres han sentido una religiosidad interior, íntima, con frecuencia no confesada a los demás, que les ha hecho tener confianza en un futuro conocimiento de esa misteriosa deidad transcendente, de su poder, y de su voluntad liberadora. Esta experiencia religiosa de estar abiertos a un Poder que salva y al que podemos referirnos personalmente –bien sea un Dios monoteístico, bien sea un Dios acompañado de otros dioses– es la esencia de la religión. Como fundamento de todas las religiones de la historia debemos situar esta experiencia religiosa interior de los seres humanos que ha conducido en las diversas culturas, geografías y tradiciones históricas, al nacimiento de las grandes religiones, y de todas las otras religiones menores, muchas de ellas extinguidas.

¿Por qué los hombres, en contra de la evidencia objetiva de la ausencia de Dios, se han empeñado en ser religiosos y han hecho nacer la inmensa variedad de formas religiosas de la historia? Es evidente que, si lo han hecho ha sido por algo. Las cosas, sobre todo

fenómenos tan importantes y extendidos como la religión, si suceden de hecho es porque tienen siempre causas que las producen. El enorme interés de los seres humanos en que Dios existiera –porque era la única posibilidad de vivir en una esperanza final de salvación y de hallar un consuelo en la existencia– se hacía viable a) porque el universo enigmático abría, ya por la intuición natural inmediata, a un fondo metafísico que hacía posible que Dios pudiera existir en el más-allá, b) porque, a pesar de su lejanía y de su silencio, era posible asumir que podía existir un *Dios oculto y liberador*, que albergara un misterioso plan de salvación de la estirpe humana, y c) porque la experiencia religiosa interior de los individuos, que se organizaba en las religiones, era un indicio místico, misterioso, de la presencia de ese enigmático *Dios oculto y liberador*.

Dadas las circunstancias que pesan inexorablemente sobre la existencia de todo hombre en el mundo –la experiencia del *silencio-de-Dios* ante el conocimiento y el drama de la historia–, la religiosidad no pudo nunca dejar de construirse sino desde el fundamento de asumir la existencia de un *Dios oculto y liberador*. Es lo que hemos venido explicando en este capítulo. Este *universal religioso* está presente en todas las religiones, de una u otra manera, y es compatible con el *historicismo* peculiar con que los hombres han interpretado su religiosidad en cada cultura. Por ello, las religiones han intentado siempre ofrecer una explicación del *silencio divino* en el universo. En la mayor parte de los casos se ha hecho desde el supuesto de que Dios era creador de ese universo. En otros asumiendo que Dios se encuentra con un mundo hecho que se constituye en la causa del Mal y que Dios debe contribuir a superar ayudando al hombre.

Pero, en todo caso, el estudio racional del fenómeno religioso muestra que, lejos de ser algo irracional, totalmente disperso y contradictorio, responde a una profunda *unidad de sentido* que se funda en la profundidad de las grandes experiencias del *universal religioso*. Toda religiosidad, desde la más íntima a la que se manifiesta en las grandes religiosidades de la historia, responde a la creencia en un *Dios oculto y liberador*. Supone confiar en un Dios

salvador a pesar d su silencio. Como vamos a ver, el cristianismo se integra también con profundidad sorprendente en el *sentido universal* de toda posible religiosidad y de las religiones.

Debemos concluir este capítulo indicando que lo importante es el *hombre universal*. Si el posible *Dios oculto y liberador* es creador del universo y ha concebido un plan de salvación, éste debe ir dirigido al *hombre universal* y sus vestigios deben de poder rastrearse en el *hombre universal*. Este, como veíamos, está abierto por su naturaleza misma a la *inquietud metafísica* ante el enigma borroso del universo y del silencio de un posible Dios. La religiosidad humana es una respuesta libre, no la única, a esta inquietud metafísica del hombre universal. Las religiones historicistas (judaísmo, hinduismo, budismo, islamismo, e incluso cristianismo), en su puro *historicismo*, tienen una importancia restringida. Estas religiones no han sido conocidas por la mayor parte de los hombres (incluido el cristianismo) y, por tanto, como tales, en su *historicismo* propio, no pueden ser la clave para entender la forma universal en que el *hombre universal*, todo hombre, queda abierto a la *inquietud metafísica* y a lo religioso[37].

Capitulo tercero
El cristianismo

¿Qué es el cristianismo? El cristianismo es un factor más, quizá crucial, en un sentido u otro, para nuestras decisiones metafísicas. ¿Por qué lo decimos? Es evidente que el *hombre universal* es lo principal en un eventual plan de salvación trazado por una posible Divinidad. Dios ha debido diseñar un plan de salvación asequible y cercano a todos los hombres. Frente a esto, ni el cristianismo ni las otras religiones han llegado, o llegarán, a toda la humanidad, ni del pasado, ni del presente, ni del futuro. Hemos visto que el universo que nos envuelve lleva al hombre, a través de las vicisitudes de su biografía, a entender que es posible abrirse a la esperanza de una salvación divina sólo si se acepta el *universal religioso*, o sea, la creencia en un *Dios oculto y liberador*, a pesar de su lejanía y de su silencio. El plan universal del Dios de la creación es, pues, impulsar al hombre hacia el *universal religioso*. Ahora bien, el cristianismo, ¿ofrece un plan de salvación distinto, alternativo, al margen del *universal religioso* accesible al *hombre universal*? El hecho es que un *estudio objetivo* de las creencias cristianas muestra una sorprendente armonía con el mundo real, tal como ha sido entendido por la modernidad. Abre a la conciencia de una lógica universal de lo religioso en que coinciden la "religión universal", el "cristianismo universal" y la "iglesia universal". Lo más sorprendente del cristianismo es que, analizado objetivamente, ofrece una serie de potentes indicios para anunciar que el Dios real y existente es, en efecto, el mismo *Dios oculto y liberador* accesible al *hombre universal*. La imagen cristiana de Dios y del designio creador del universo no es otra cosa que una impactante descripción, abismalmente más profunda, del plan divino en la creación que coincide con el *universal religioso*. Un plan que explica el *silencio cósmico* de la Divinidad que asume su silencio en el *enigma del universo* y su silencio en el *drama de la historia*.

La historia muestra, en efecto, que los hombres de todas las culturas concibieron desde los comienzos prehistóricos la idea metafísico-religiosa de que Dios o los dioses –en definitiva, un poder personal capaz de salvar–, podían constituir la verdad metafísica última de la realidad. Desde un fondo *historicista*, vestido de variados rituales, cultos, teologías..., culturas antiguas, imprecisas todavía en el conocimiento, fueron produciéndose las grandes religiones y las otras religiones menores que acompañaron la cultura de los pueblos de la tierra. En esas culturas, lo religioso fue sintiéndose con más y más seguridad hasta el punto incluso de que las religiones tomaron un estatuto dogmático. Pero no por ello dejó de estar siempre presente en el interior del ser humano el *logos* del *universal religioso*, el misterioso fondo metafísico del universo que podría ser personal, la vivencia dramática del posible *silencio-de-Dios* y la

creencia existencial en el *Dios oculto y liberador*. Este *logos* es el que permite entender el ligamen profundo de todas las religiones a partir de la *inquietud metafísica* del *hombre universal*. Es un *logos* que alcanza su colofón sorprendente en las creencias religiosas del cristianismo.

La inquietud metafísica del hombre universal: el universal religioso y el cristianismo

La sensación de no ver, no palpar, no conocer con seguridad cuál es la verdad metafísica última; la sensación de atravesar el penoso camino del drama de la historia en que se realiza la vida, personal y colectiva. Este caminar en la oscuridad y en el dolor del sufrimiento es propio de la condición humana. No es posible que algún hombre deje de recorrer dramáticamente este penoso camino. Es el fondo existencial necesario y esencial de todo hombre, siendo la cultura algo posterior, sobreañadido, que no anula nunca esta experiencia radical de la *inquietud metafísica* del *hombre universal*. Por ello, el hombre que se abre a la esperanza de la existencia de un poder salvador divino, lo hace siempre a pesar de la oscuridad de la ausencia de Dios manifiesta en el silencio divino. Por ello, la religiosidad natural es siempre, necesariamente, una actitud que nace de esta experiencia radical de incertidumbre y que supone la inevitable creencia y esperanza en un *Dios oculto y liberador*. La cultura posterior de los diversos pueblos ha dado una interpretación *historicista* de esta experiencia religiosa radical. Pero las religiones con sus ritos y teologías, nunca han podido anular lo que constituye la esencia universal de la religiosidad humana[38].

El universal religioso: el hombre cristiano es el hombre universal

Así, en las grandes religiones –hinduismo, budismo, judaísmo, islamismo– y en las otras religiones menores, constatamos siempre que el hombre creyente es el hombre que responde inevitablemente a su condición radical humana y que muestra en su religiosidad la presencia del *universal religioso*: creer en el posible Dios a pesar del desconcierto de su lejanía y de su silencio, aceptando la existencia

de un *Dios oculto y liberador*. Este *universal religioso* no queda nunca ahogado por la floración *historicista* posterior de filosofías, ritos y teologías. El hombre religioso, por su condición humana radical, constata que no ve a Dios, pero, a pesar de ello, se abre a creer y a esperar en un *Dios oculto y liberador*, cuya realidad se le presenta revestida de la barroca ornamentación del *historicismo* de la religión propia de su cultura.

La incertidumbre radical que acompaña siempre la condición humana apunta a la inseguridad de que exista un Dios que tenga un plan de liberación. Es una duda que no puede nunca eliminarse absolutamente por las fuerzas naturales de la razón natural. La pregunta por el *Dios liberador* va intrínsecamente unida a la pregunta por el *Dios oculto* y constituye la esencia de la inevitable inquietud natural del hombre ante lo divino: ¿existe realmente un Dios oculto y liberador? Nadie, ni teístas ni ateos, puede desprenderse de esta inquietud radical, inserta en la naturaleza humana y que nadie tiene la capacidad natural de responder con seguridad. Las religiones han respondido afirmativamente y, al hacerlo, en sus teologías, han tratado de construir una explicación del plan divino que justifica su silencio en el universo.

Posibles signos de la presencia de Dios en las religiones

En el marco de conjunto de la historia de las grandes religiones, el cristianismo ocupa sin lugar a dudas un papel importante. No por ser la religión más antigua, ya que el hinduismo lo es y, antes del hinduismo, hubo otras muchas religiones. El budismo es cuatro siglos anterior al cristianismo y el judaísmo también es anterior a la historia de Jesús de Nazaret. Pero el cristianismo es importante por ser la religión más numerosa hoy existente. Aunque el islamismo tenga más fieles que el catolicismo, el conjunto de las iglesias cristianas es, sin embargo, más numeroso. Además, el cristianismo es la religión del mundo occidental y en torno a ella ha girado la historia moderna del mundo desarrollado. De ahí que sea la religión probablemente con una cultura intelectual más densa, afectada de lleno por el avance del conocimiento en la modernidad. El

cristianismo es así la religión en que mejor podemos calibrar el reflejo de la ciencia y de la cultura moderna sobre las religiones.

¿Qué es el cristianismo? La lógica de nuestro discurso en este ensayo partía de la conciencia de estar en un tiempo de incertidumbre metafísica. No obstante, la religiosidad humana no se imponía dogmáticamente, pero era verosímil y posible en el marco de la cultura de la modernidad. El hecho histórico de las religiones era congruente con esta posibilidad. Por ello, en principio, no podría excluirse que en las religiones, o en alguna religión especial, pudiéramos hallar algún indicio de que el enigma metafísico del universo pudiera resolverse quizá por una vía teísta y religiosa. ¿Qué tipo de indicio podría contribuir a rastrear la posible presencia de un Dios creador que fuera fundamento y origen del universo?

La inquietud humana ante el enigma metafísico, por tanto, no puede ignorar la conveniencia, y hasta la necesidad objetiva, de la búsqueda de conocimiento sobre las religiones. En ellas podría hallarse algún signo que ayudara a iluminar la decisión metafísica que todo hombre debe asumir en su vida. El conocimiento del cristianismo –lo que objetivamente dice, cuál es su historia, su teología, su forma de explicar el universo creado y los planes de salvación diseñados por la Divinidad en que el cristianismo cree– podría ser tan interesante que nos dejara sorprendidos. Sorprendidos por la armonía con que el cristianismo podría estar relacionado con la religiosidad universal, con el *universal religioso*, hasta el punto que pudiéramos comenzar a entender por qué el cristianismo se nos presenta como *cristianismo universal*. La expectativa de cómo debería ser el signo o indicio que pudiera hallarse en una religión para descubrir la presencia del misterioso y posible Dios podría definirse de antemano con precisión: el Dios de la creación que sitúa al *hombre universal* ante el posible *universal religioso* debería ser el mismo y único Dios. Debería existir una unidad de sentido entre la presencia del posible Dios en el universo y su presencia en una religión. Así, el ateísmo sería siempre posible y asumible con toda legitimidad racional, aunque desconociera el contenido de las grandes religiones y del cristianismo; pero no sería un ateísmo competente.

Ahora bien, el cristianismo es inteligible para el hombre porque el Dios que proclama Jesús de Nazaret es el mismo Dios creador del universo. La armonía de la *Voz del Dios de la Revelación*, proclamado por el cristianismo, con la *Voz del Dios de la Creación* es impresionante. Es una armonía que, al mismo tiempo, asume y desborda la razón natural, sin que por ello se rompa la incertidumbre, la armonía y el misterio que constituyen la esencia de nuestra condición humana natural. Debemos explicarlo.

El cristianismo y lo universal religioso

Lo primero que debemos aclarar, por tanto, es que el cristianismo habla del Dios de la Creación. El Dios de Jesús de Nazaret conoce cómo es el mundo que él mismo ha creado y ese mundo conocido por Dios coincide sorprendentemente con el mundo real que nosotros conocemos y que se corresponde con la descripción más fiable y precisa que ofrece hoy la modernidad.

El cristianismo habla de ese hombre que la modernidad ha permitido describir reflexivamente, con orden y concierto, pero que es el hombre de siempre, el hombre inserto en las experiencias radicales unidas a la condición humana en el *hombre universal*. Habla del hombre que está en el *humus* religioso inevitable que ha dado origen histórico a todas las religiones humanas, mayores y menores. El hombre del que habla el cristianismo es el hombre que vive en la incertidumbre del *silencio divino* en el conocimiento (enigma del universo) y en el drama de la historia (enigma del sufrimiento y de la perversidad humana). El Dios cristiano sabe que el hombre vive en la angustia de la ausencia, de la lejanía, del silencio divino, y a ese hombre se dirige. El cristianismo habla del *Dios oculto y liberador* y por ello su mensaje religioso responde a la esencia misma del problematismo metafísico del *universal religioso*. Todas las religiones se construyen sobre el *humus* del *universal religioso*, pero sin embargo en la mayoría de ellas, aun estando presente como factor antropológico esencial, ha quedado en parte ahogado por la proliferación de elementos *historicistas*. En cambio, en el cristianismo, de forma sorprendente que, al mismo tiempo,

asume y desborda la religión radical del *universal religioso*, constituye el centro mismo de su doctrina. Es lo que vamos a explicar.

El cristianismo es, en efecto, una respuesta a la gran incógnita de un Dios que ha querido ocultarse en la forma de la creación, dejando abierto un escenario en que el hombre queda abocado a la incertidumbre metafísica. Dios ha querido crear así un *universo para la libertad*: la incertidumbre no ha sobrevenido como un percance imprevisto en la obra creadora, sino que era su objetivo mismo. Advirtamos que el cristianismo no desvela la incertidumbre y el enigma del universo: el hombre sigue en el mundo sometido a la incertidumbre que no puede superar por las facultades naturales de la razón emocional. Pero lo que cristianismo dice es que realmente existe un Dios que crea un mundo en que quiere estar oculto. El mensaje cristiano va dirigido a la esencia de la pregunta natural acerca de la posible realidad de un Dios oculto (y liberador), confirmando que, en efecto, ese Dios con voluntad de ocultamiento es el Dios real creador del universo. Pero el mensaje cristiano no desvela con seguridad que es así, sino que debe ser creído. Hay argumentos que avalan esta creencia, pero en último término debe ser creída.

Por otra parte, el cristianismo es también una respuesta a la inquietud humana radical por la posible existencia de un Dios oculto que, sin embargo, concibe un plan de salvación, liberador de la humanidad. El cristianismo, en efecto, no nos libera de inmediato, en nuestra existencia en el mundo, pero anuncia que el Dios real existente no sólo está oculto sino que es el Dios que alberga un portentoso *plan de salvación* liberador de la historia. Nos dice cuándo y, en alguna manera, de qué forma, se realizará, en el futuro escatológico (más allá de la muerte), la *gran liberación* diseñada por Dios. Pero esta liberación debe ser igualmente creída, ya que el ocultamiento real de Dios en la historia no ha sido naturalmente "desvelado" por el mensaje cristiano. En este sentido el cristianismo es una llamada de Dios a creer en la esencia de la religiosidad humana radical: una llamada a creer en el *Dios oculto y liberador*. El Dios del cristianismo es, pues, el Dios que habla del mundo real que

Él ha creado y que es el mundo que todos advertimos. Un mundo que podemos describir con el ejercicio de nuestra razón, tal como se ha hecho a lo largo de la historia hasta llegar a la madurez de la modernidad, y tal como se prosigue haciendo en apertura hacia el futuro. Por tanto, el contenido objetivo e histórico del cristianismo nos lo presenta como un paso más en la misma estrategia divina presente en la creación del universo.

La inteligibilidad como análisis racional objetivo. Concluimos este epígrafe con una observación importante: la comprobación de la existencia de esta armonía entre el mundo real y el contenido de la doctrina cristiana no depende de ser creyente cristiano. Puede ser entendida por el ateísmo y la increencia. Todo lo dicho sobre el *universal religioso* (*capítulo segundo*) es objeto de un análisis racional que lleva a la conclusión de que la religiosidad del *hombre universal*, desde un universo en incertidumbre, nace de aceptar la existencia de un *Dios oculto y liberador*. Por otra parte, la doctrina cristiana puede ser también estudiada objetivamente en sus afirmaciones (la forma en que describe el plan divino de la creación y de la salvación del hombre), al margen de que se crean o no. Por consiguiente, la armonía entre mundo real (descrito por la modernidad) y mundo cristiano (la doctrina que constituye el cristianismo) es un hecho objetivo que puede ser advertido por la razón. La fe es una cuestión distinta. Es evidente que el resultado del análisis racional puede tener influencia en la creencia o en la increencia. Pero el análisis racional tiene una independencia objetiva y puede ser emprendido, al margen de que se crea o no se crea, de que sea interpretado de una u otra manera.

La naturaleza del cristianismo: origen y constitución del kerigma cristiano

La búsqueda de información sobre el cristianismo es, por tanto, puramente objetiva. Atañe tanto a creyentes como a increyentes. A los creyentes porque deben entender correctamente su opción existencial por la creencia cristiana. A los increyentes para no decidir su ateísmo con incompetencia, es decir, sin conocer las religiones y

sin conocer el cristianismo, religión que forma parte de la esencia histórica del mundo occidental y de la historia universal.

Digamos que la religión cristiana nace desde dentro de la religión judía, cuando ésta tenía algo menos de 2.000 años de existencia. El judaísmo creía haber concordado con un Dios poderoso, que había intervenido en su historia, una Alianza que debía conducir al cumplimiento de la Promesa de Bendición (de salvación para Abraham y su descendencia universal). La historia de Israel son los avatares, principalmente los fracasos y frustraciones, en el camino hacia el cumplimiento esperado de una Promesa que nunca acaba de llegar.

Pues bien, unos 1.800 años después de Abraham, aparece la figura de Jesús de Nazaret. Jesús, en su madurez, comienza tres años de intensa predicación que concluyen con su muerte en la cruz. En su predicación Jesús se presenta como quien conoce los planes de Dios para la creación del mundo y para la salvación del hombre. Por consiguiente, Jesús pretende estar revelando por su doctrina al Dios real que crea el universo para la salvación del hombre y, enlazando con la historia de Israel, explica también la forma en que se cumplirá finalmente la Bendición prometida por Dios en la Alianza. Un cumplimiento que será una Bendición extendida a toda la humanidad. La memoria del encuentro de Abraham con Yahvé acompañará ya siempre a Israel y al cristianismo.

La iglesia cristiana

El Dios que vamos a describir y su designio creador del universo, el Dios del que habla Jesús de Nazaret, llega a nosotros a través de la fe de la iglesia cristiana. Por ello son el Dios y el Jesús que la iglesia ha transmitido a la historia en su fe religiosa (esto es lo que designamos como *kerigma*, como veremos seguidamente). De ese Dios y de ese Jesús del que hablaremos al exponer el cristianismo deberemos hacer también una hermenéutica o teología. Para entender, pues, la exposición debemos conocer qué quieren decir para el cristianismo el hecho de Jesús, su proclamación en la historia, la inspiración y la asistencia a la iglesia, el kerigma, la

hermenéutica y la teología. Todos estos son conceptos esenciales para entender qué es el cristianismo como religión. Son esenciales para entender que no sólo expondremos el *kerigma* cristiano, sino que haremos también una *hermenéutica* desde el mundo moderno.

La iglesia de los primeros siglos: nace la conciencia de su autoridad

Jesús reunió en torno a sí a un grupo selecto de discípulos, pero otras muchas personas creyeron también en Él y lo siguieron. Al morir Jesús en la cruz de forma dramática y humillante, sus discípulos más cercanos quedaron en situación difícil pero mantuvieron la adhesión existencial a la persona y a la doctrina de Jesús. Estos primeros cristianos constituyeron la iglesia primitiva. Les pasó lo que era obvio e inevitable y las cosas evolucionaron tal como hubiera sido posible imaginar.

Los primeros creyentes no eran gente culta que hubiera llevado a cabo un registro continuo de las palabras y de los hechos de Jesús. No habían caído en la cuenta con anticipación del papel que la comunidad cristiana debía jugar en el futuro. Por ello, al morir Jesús, todo parecía estar en el aire. Había cristianos en diversos lugares y los viajes propiciaron pronto la extensión de las comunidades cristianas. Vivían su fe como adhesión a Jesús, a sus palabras y a sus hechos. Los primeros cristianos eran sólo los seguidores de Jesús. El cristianismo no era otra cosa que la entrega existencial a la persona y a la doctrina de Jesús de Nazaret. Es evidente que se tenían "recuerdos", pero no estaban escritos. Por ello pronto se entendió que debían registrarse en narraciones y escritos que sirvieran de punto de apoyo en la fe. Estos textos comenzaron a pronto a circular y al mismo tiempo se completaban por la compaginación de los recuerdos de unos y otros, en distintas comunidades, en narraciones mejor elaboradas. Era inevitable, pues, que en los textos elaborados fuera plasmándose también la interpretación, comentario o teología de los primeros cristianos. Las cosas se mezclaban, ya que aquellos cristianos carecían del instinto histórico-crítico de tiempos posteriores. Se hablaba de los hechos,

pero al mismo tiempo se recogían las interpretaciones teológicas que estaban haciendo los primeros cristianos.

Después de algunas décadas se pasó a organizar las cuatro grandes compilaciones de las palabras y de los hechos de Jesús en los cuatro Evangelios, así como de la narración de la expansión de la iglesia primitiva en los Hechos de los Apóstoles. Estos escritos recogían narraciones anteriores y fueron atribuidos a Marcos, Mateo, Lucas y Juan, probablemente por contener la teología que se remontaba a estos apóstoles. Además, se redactaron las Cartas de los Apóstoles, especialmente de san Pablo y san Juan. Algunas de estas cartas apostólicas son también probablemente sólo de "atribución apostólica", como la Carta a los Hebreos, atribuida a san Pablo. Es evidente la importancia que estos escritos alcanzaron ante los ojos de la comunidad cristiana primitiva, puesto que los primeros testigos presenciales iban muriendo y sólo los escritos mantenían el testimonio de Jesús. Poco a poco se fue asimilando reflexivamente y cayendo en la cuenta de la enorme importancia que tenían aquellos materiales escritos, ya que la futura presencia de Jesús en la historia todavía por venir iba a depender principalmente de ellos.

El problema que pronto se planteó a la iglesia fue que, en estos primeros siglos (siglos II y III), se redactaron muchos escritos referidos a Jesús: evangelios, cartas apostólicas e incluso apocalipsis. El problema nació cuando la primera comunidad advirtió, con más y más claridad, algo que el mismo Jesús había anunciado y encomendado: que la misión de la iglesia era hacer presente en la historia posterior el mensaje de Jesús, sus palabras y sus hechos, apelando a otros hombres por su proclamación a sumarse a la adhesión a Jesús que la misma iglesia mantenía. La iglesia era consciente de que sólo era transmisora del mensaje de Jesús, del que era depositaria. Ser cristiano no era creer en una especulación filosófica, sino en el mensaje de Jesús que debía reflejarse según los contenidos que realmente Jesús predicó. Los testigos directos y los apóstoles habían muerto. Por tanto, ¿dónde se hallaba el mensaje de Jesús?

Era evidente que sólo quedaban los escritos. Pero había muchos y la iglesia comenzó a vivir la angustia de hallarse perdida entre aquel

cúmulo incontrolado de escritos sobre Jesús y sobre la fe cristiana. Además, hacían también acto de presencia numerosas interpretaciones incontroladas del mensaje de Jesús, numerosas hermenéuticas o teologías, de las que se sospechaba con razón que respondieran realmente a lo predicado por Jesús. Aparecían por ello más y más tensiones dentro del mundo de la cultura cristiana de aquellos primeros siglos. Los escritos habían proliferado tanto que su misma extensión ponía en peligro la fiabilidad de la misión que la iglesia primitiva se atribuía a sí misma.

La iglesia tenía conciencia de la misión que Jesús le había encomendado y veía también la difícil situación en que de hecho se encontraba. Estas circunstancias llevaron a que se fueran formando poco a poco algunas persuasiones lógicas que derivaban de la misma fe cristiana. Eran implicaciones inmediatas de la creencia de que Dios se había revelado en Cristo y de que la Providencia de Dios debía de poner todos los medios eficaces para que su mensaje pasara efectivamente a la historia. No era ciertamente admisible que Dios hubiera comunicado en Jesús su mensaje con la pretensión de que pasara a toda la historia humana y que este mensaje se perdiera o desdibujara esencialmente tras la muerte de Jesús. El caos de ideas que se estaba produciendo (diferentes recuerdos de lo que Jesús había dicho, la disputa sobre la atribución a Jesús de lo que contenían muchos escritos que circulaban, las diversas teologías o hermenéuticas, la disputa en torno a las llamadas herejías, la enorme cantidad y diversidad de escritos...) podían poner en riesgo la misión esencial de la iglesia, que no era otra que la de ser depositaria y proclamadora eficaz de la doctrina de Jesús de Nazaret ante las generaciones por venir. Así se llegó a la idea de que la Providencia *asistía* a la iglesia.

La Providencia de Dios: la inspiración de la Escritura y la asistencia a la iglesia

1) La primera persuasión fue que la Providencia de Dios tenía poder y voluntad eficaz para velar por la fe de la iglesia que debía proclamar el kerigma que contenía el mensaje de Jesús. La

Providencia debía, pues, *asistir* a la iglesia en aquella tarea de transmitir el kerigma a la historia. 2) Puesto que la transmisión del mensaje de Jesús, una vez desaparecidos los primeros testigos, dependía exclusivamente de los escritos que contenían las palabras y los hechos de Jesús, esta Providencia se debía de haber manifestado primariamente en la *inspiración* de las Escrituras que la misma iglesia había escrito para registrar el mensaje de Jesús, de tal manera que contuvieran eficazmente lo esencial del kerigma de Jesús que la iglesia debía proclamar. 3) Por tanto, la iglesia se fue sintiendo poco a poco con una autoridad que Dios debía haberle concedido para tomar aquellas decisiones esenciales en orden a fijar el kerigma cristiano y su transmisión a la historia. 4) Esta autoridad comenzó a ejercerla poco a poco, a medida que fue cayendo en la cuenta de ella en los primeros siglos. Nació, sin duda, en conexión con la idea de concilio y con la atención al papel que jugaban los grandes jerarcas de la iglesia oriental y occidental. Pero tiene una gran importancia que las principales decisiones, ejercidas desde la conciencia de esta autoridad conferida por Dios, tuvieron que ver con el establecimiento del Canon, con la condena negativa de las herejías de los primeros siglos, con el dictamen positivo de las grandes líneas de interpretación de la Escritura y, en último término, con todo aquello que llevaba a *fijar el contenido del kerigma*, o esencia de la doctrina de Jesús que debía ser proclamada.

Es claro que la decisión de reconocer el *Canon*, o conjunto de Escritos que se consideraban *inspirados*, permitió distinguir los escritos apócrifos y confirió la seguridad que necesitaba la teología cristiana. La iglesia fue consciente de que establecía el Canon por su propia autoridad que, a su vez, estaba fundada en la Providencia de Dios que no podía dejar de darse si la iglesia debía cumplir la misión de proclamar el auténtico kerigma de Jesús ante la historia. Además, en la Escritura no habían quedado plasmadas con suficiente claridad cosas tan complicadas como eran la idea trinitaria de Dios que Jesús había predicado o la misma condición de Jesús como Dios y como hombre. Esta dificultad produjo en parte la dispersión de opiniones heréticas de los primeros siglos. Pues bien, la iglesia se sintió con autoridad para dictaminar en los principales concilios antiguos cómo

debía entenderse la idea trinitaria de Dios y la idea de Jesús como Verbo encarnado. Estos dictámenes de la iglesia, que aclaraban y completaban el contenido de la Escritura, entraron a formar parte del kerigma cristiano.

La formación histórica del kerigma

En resumidas cuentas, la persuasión más importante que alumbró en la iglesia de los primeros siglos fue que, a) si Dios se había manifestado en Cristo, b) si Dios tenía intención de hacer presente su revelación en la historia y c) si la iglesia era de hecho vehículo necesario para esta transmisión a la historia del mensaje de Jesús, sus palabras y sus hechos, d) entonces la lógica de estas creencias llevaba a creer también que la Providencia de Dios debía velar por la iglesia para que su misión transmisora se realizara correctamente. La lógica de estos enunciados es admisible, tiene sentido teológico y la iglesia de hecho la asumió. Sobre ella se organizaron los contenidos del kerigma y la teología cristiana posterior. A esta persuasión que nace sólo de la lógica de la fe responde la religión cristiana.

Esta persuasión, en efecto, llevó a creer que Dios debía haber inspirado la redacción de las Escrituras, ya que éstas habían sido redactadas por la iglesia primitiva. Pero, además, la iglesia entendió también que esta Providencia no debía limitarse a la inspiración de la Escritura, ya que esta planteaba problemas de interpretación como se había visto en los primeros siglos. Por ello, Dios debía seguir *asistiendo* a la iglesia para la *interpretación* de la Escritura. La Providencia de Dios sobre la obra de la iglesia en su transmisión a la historia del mensaje de Jesús quedó así reflejada en dos conceptos esenciales para el cristianismo: la *inspiración* de la Escritura y la *asistencia* a la iglesia. En el fondo, la *inspiración* de la Escritura era una manifestación de la *asistencia* de Dios a la iglesia. Esta entendió que Dios había velado para que la esencia del mensaje de Jesús estuviera en la Escritura. Pero la eficacia de la Escritura necesitaba la asistencia continua a la iglesia. La Biblia había sido escrita por la iglesia. Además, sin confiar en la asistencia a la iglesia, ¿cómo podían seleccionarse los escritos que realmente contenían la

revelación y habían sido inspirados por Dios? Sin confiar en que la iglesia estaba asistida para seleccionar el conjunto de libros sagrados, el *Canon*, los cristianos no hubieran sabido nunca en qué escritos podían confiar.

El kerigma de Jesús, transmitido a la historia

Hay algo muy importante que no puede pasarse por alto. Los escritos que fueron seleccionados por la iglesia para formar el *Canon* de los Libros Sagrados, o sea, que se consideraban inspirados por Dios para transmitir a la historia el mensaje de Jesús, no contenían sólo un acta objetiva de la historia de Jesús. Contenían, como ya antes hemos dicho, una interpretación, una teología surgida en las primeras comunidades. Así, cada uno de los Evangelios, y también los Hechos o el Apocalipsis, tenían una "teología"; no digamos ya el cuerpo de escritos atribuidos a san Juan o a san Pablo. Por ello, la iglesia consideró siempre que estas teologías estaban también inspiradas y tenían un carácter paradigmático o normativo para entender y transmitir el mensaje de Jesús. Por consiguiente, lo interpretativo, lo teológico, que dependía de la iglesia primitiva y de los discípulos de Jesús, pasó en parte a ser considerado por la iglesia como explicación fiable y normativa (algo así como la hermenéutica esencial) del mensaje de Jesús.

Esta compaginación armónica entre la Escritura *inspirada* y la iglesia *asistida* produjo poco a poco, en los primeros siglos, una fijación de lo que conocemos como el *kerigma cristiano*: la relación ordenada y explícita de aquellos contenidos que constituían el mensaje esencial revelado en Jesús, que la iglesia custodiaba en depósito, que debía transmitir y proclamar. Así, la idea trinitaria de Dios ya estaba en la Escritura, aunque confusamente, pero fue precisada por la iglesia asistida de los primeros concilios. Así igualmente con otros contenidos del kerigma. La iglesia entendió que la revelación ya estaba en la Escritura, puesto que Dios la había inspirado para que contuviera el mensaje de Jesús. Pero, la interpretación de la Escritura en orden a fijar ordenadamente el contenido del kerigma cristiano debía resolverse por la acción de la

iglesia, tal como se vio en los primeros siglos. Pero, para el cristianismo, esta asistencia de Dios no terminaba con los primeros concilios. Seguía abierta en la historia. La iglesia ha seguido, y sigue, asistida por la Providencia divina para afrontar en la historia cuantos problemas plantee la interpretación de la revelación que quedó ya cerrada en las Escrituras. La iglesia ha entendido siempre que la acción de la Providencia para que el kerigma cristiano pasara correctamente a la historia se ha realizado por la complementación entre la Escritura *inspirada* y la iglesia *asistida*. Además, la acción de la Providencia no ha roto nunca el carácter humano –y por tanto deficiente y precario– de los sucesos históricos. El kerigma cristiano quedó fijado en conformidad de los planes de Dios que quería transmitir su mensaje a la historia, pero la fijación se produjo en medio de las vicisitudes propias de una historia "humana", y de sus mezquindades[39].

Kerigma, hermenéutica, teología

El cristianismo, por tanto, siempre estuvo totalmente referido a la doctrina, a las palabras y a los hechos, de Jesús de Nazaret. El cristianismo no es filosofía, sino proclamación de la doctrina de Jesús, que se presenta a sí misma como la revelación del Dios realmente existente. ¿Es esto así? El cristianismo es la religión de quienes creen que efectivamente es así. Desde la lógica misma de esta fe creyó también el cristianismo que la Providencia de Dios velaba para que la transmisión y proclamación del mensaje de Jesús a la historia se hiciera tal como el mismo Dios pretendía. Por ello, la iglesia, a través de la historia no fácil de los primeros siglos, se esforzó en fijar los contenidos esenciales del mensaje de Jesús presentes en las Escrituras. Así nació el kerigma cristiano como expresión de la fe de la iglesia, como adhesión a Jesús, que se manifestaba en los credos primitivos que se formularon en diversos lugares y circunstancias. Por ello, el Jesús de que hemos hablado al explicar el cristianismo es el Jesús-de-la-fe, es decir, el Jesús que la iglesia proclama en el kerigma cristiano. La adhesión a Jesús es al

mismo tiempo la confianza en Jesús y la confianza en su voluntad de hacerse presente en la historia a través de la iglesia[40].

Sin embargo, aunque el kerigma estaba ahí y era la esencia del cristianismo, esto no quería decir que no fuera explicable y, en alguna manera, interpretable. Es decir, no sólo era posible sino que se debía hacer una hermenéutica, o sea, una interpretación que explicara la armonía entre el kerigma –que era la *Voz del Dios de la Revelación* en Jesús– y la vida real del hombre en el universo –que era la *Voz del Dios de la Creación*–. La obra de Dios en Jesús (el kerigma) y en el hombre natural (la razón) debía manifestar una profunda unidad.

La teología cristiana es el trabajo de los pensadores cristianos que estudiaron el kerigma, desde las Escrituras y la Tradición (es decir, desde la interpretación esencial de las Escrituras hecha por la iglesia en el kerigma) y, al mismo tiempo, desde la razón que permitía entender (y esto era hermenéutica) la armonía entre el Libro de la Revelación y el Libro de la Naturaleza. La iglesia siempre pensó que su fijación del kerigma estaba inspirada y asistida por la Providencia divina para mantener la fidelidad al mensaje de Jesús. Por ello, en su fijación y en su proclamación del kerigma no podía haber incurrido en el error. Sin embargo, en la hermenéutica y en la teología era distinto. Estas podían ser acertadas, pero también podían ser incorrectas e incluso contener afirmaciones erróneas que podían depender de la precariedad del conocimiento humano en diversos momentos de la historia de la filosofía y de la cultura. De ahí la persuasión primitiva de que la iglesia estaba comprometida con el kerigma cristiano, pero no se identificaba necesariamente con sus hermenéuticas y teologías. Éstas eran necesarias, ya que el cristianismo debía explicarse en cada tiempo de acuerdo con la cultura, siempre que las explicaciones fueran congruentes con el kerigma. Pero, aunque se tuviera que hacer uso de las teologías, estas no eran la fe de la iglesia. Una cosa era el kerigma y otra la hermenéutica.

El paradigma greco-romano en la teología cristiana

Para entender el cristianismo no puede pasarse por alto que se trata de una religión con dos mil años de historia. La necesidad de explicar el kerigma en la cultura de su tiempo se presentó, por tanto, cuando la imagen del universo y del hombre estaba influida por la filosofía greco-romana y la sociedad en que debía vivir la iglesia era el imperio romano. Todo ello condujo inevitablemente a que desde la iglesia primitiva comenzaran a construirse una hermenéutica y una teología que dependían globalmente de diversos factores que, de una u otra manera, estaban siempre conectados con la cultura greco-romana, tanto en lo filosófico como en lo socio-político. Así pasó en la época patrística (hasta el siglo VIII) y después en la época escolástica (que culmina en el siglo XIII con Tomás de Aquino). Patrística y Escolástica han mantenido una influencia determinante en la teología católica hasta el presente, y a través de ellas ha pervivido el *paradigma greco-romano* como hermenéutica del cristianismo.

A lo largo de una historia tan larga, en dependencia de la cultura greco-romana, se formaron ciertos enfoques hermenéuticos del kerigma cristiano que dejaron una huella profunda. Eran, por tanto, formas de interpretar (hermenéutica) la relación entre el mundo real creado por Dios, y conocido por la razón de aquel tiempo, con la doctrina de Jesús (el kerigma) que explicaba el plan de Dios para la creación del mundo real. Autores tan diversos como san Ireneo, san Agustín o santo Tomás, por ejemplo, tuvieron una enorme personalidad. Así se explica su larga influencia durante siglos. Sin embargo, sus hermenéuticas del kerigma no son iguales, manteniendo profundas diferencias. La creación de esta inercia hermenéutica tan prolongada, veinte siglos, es lo que permite hablar del *paradigma greco-romano* en la hermenéutica cristiana. Paradigma que, como hemos dicho, entendió el kerigma cristiano desde una hermenéutica filosófica fundada en una antropología *teocéntrica* que dio lugar a una filosofía política *teocrática* que explicaba el papel de la iglesia como religión oficial en el imperio romano y las relaciones con el poder político en la edad media.

Al decir que la imagen antigua se reflejó en el *paradigma greco-romano* no olvidamos, claro está, que el kerigma cristiano estuvo

también presente y fue la base esencial sobre la que se edificaron la espiritualidad y la fe de los creyentes cristianos en los últimos veinte siglos. La esencia de la doctrina de Jesús, el kerigma, no se perdió y se vivió profundamente en la vida de las comunidades cristianas. Basta recordar las homilías de los Santos Padres para constatar hasta qué punto estaba presente en ellos el puro kerigma cristiano. Pero, como decimos, aun siendo así, no es menos verdad que la influencia de la cultura greco-romana, que era inevitable, llevó a configurar los rasgos del *paradigma greco-romano*. En el kerigma la iglesia permanecía en la Verdad, pero en lo hermenéutico la iglesia estaba adaptada a la precariedad del conocimiento de aquella época e incurrió en errores evidentes que el tiempo se ha encargado de poner manifiesto.

El Dios revelado en Jesús de Nazaret

¿Quién es, pues, el Dios pretendidamente revelado por Jesús? Es el Dios creador del universo y fundamento de toda la realidad. Lo que Jesús revela es el *eterno designio* de ese Dios, autor del universo por creación. Revela las razones que ha tenido para crear el universo como escenario de un portentoso plan de relación con los hombres que están apelados a una llamada a entrar libremente en la filiación divina y en la hermandad con Jesús. Dios llama al hombre a la santidad (aceptación libre de Dios) y, para no imponerse, deja abierta en el universo la alternativa libre del pecado (rechazo libre de Dios). Dios crea un *universo para la libertad* de la persona humana constituida ante la posibilidad de Dios. Pero Jesús nos revela que Dios no sólo ha querido crear un *universo libre*, sino que también ha aceptado la creación de un *universo dramático*, donde el hombre indigente deberá asumir el sufrimiento hasta la muerte.

La revelación con que Jesús habla del Dios de la Creación es un alegato profundo que desvela las razones que Dios tuvo para crear un universo tan sorprendente como el nuestro: un universo de libertad que despliega el imperio del pecado, pero, al mismo tiempo, un universo dramático por el Mal de una naturaleza ciega y por la perversión de la voluntad humana. Jesús, al entrar en el eterno

designio creador de Dios, entra en las grandes preguntas insertas en la naturaleza humana que crean el malestar profundo ante Dios: la pregunta por el silencio de Dios ante el universo y la pregunta por el dramatismo sufriente de la historia permitido por Dios. El Dios de que habla Jesús es el mismo Dios de la Creación que ha instalado al *hombre universal* ante la posibilidad de aceptar o negar el *universal religioso*. Según los contenidos objetivos del kerigma cristiano y nuestro conocimiento de cómo es el mundo real, a la altura de la cultura de la modernidad, el Dios que Jesús revela es el mismo Dios autor de la Creación del universo. No es que digamos que debamos aceptar que es así. Decimos que la armonía entre el Dios de Jesús y el Dios de la Creación podemos constatarla como resultado de un análisis objetivo.

Un Dios que asume y desborda el universal religioso

El Dios de Jesús es entonces el Dios que queda perfilado en su doctrina. Por tanto, al decir que el Dios cristiano es el Dios que habla del hombre natural, que conoce perfectamente cómo es el mundo que ha creado, que concuerda con la experiencia natural del hombre en la modernidad, que habla a un hombre cuya inquietud metafísica gira en torno a las preguntas por el Dios oculto y liberador, queremos decir exactamente que ese es el Dios de Jesús, o sea, el Dios del que habla Jesús en su doctrina.

Debemos decir que, efectivamente, el Dios de Jesús en su doctrina es el Dios que crea el mundo real que conocemos y la naturaleza humana abierta a la inquietud del silencio divino en el conocimiento y en el drama de la historia. El Dios de Jesús sabe quiénes somos, cómo ha creado el universo, y se dirige a nosotros como quienes vivimos en la incertidumbre de creer o no creer en el *Dios oculto y liberador*. Pero, al mismo tiempo, la doctrina proclamada por Jesús, al hablar de Dios, profundiza en la esencia divina y descubre aspectos de Dios y de sus planes que no hubiéramos podido sospechar. El Dios de Jesús, al mismo tiempo que es el Dios de la Creación que nos conoce, explica por qué nos ha hecho como somos y cómo piensa llevarnos a la salvación, es

también el Dios cuya naturaleza y cuyos designios eternos nos desbordan, sorprenden vivamente y nos hacen entrar en inconcebibles profundidades de la esencia divina. A través de la doctrina de Jesús entramos en una abismal profundización en el conocimiento del sentido de la creación del universo que constatamos como escenario del plan de salvación. Por tanto, estas profundidades aclaran, explican, profundizan en el misterio de la Creación: es decir, desvelan por qué la naturaleza del mundo creado que vemos nace de la esencia divina.

El Dios de Jesús, por tanto, al mismo tiempo, asume y desborda la religión natural: donde aquí "desbordar" significa iluminar desde la profundidad de la esencia divina por qué es real el mundo creado por Dios de esta manera. O sea, volviendo a las ideas clave de nuestro discurso, iluminar por qué Dios ha creado un mundo en incertidumbre en que el acceso a Dios del hombre está mediado por la aceptación del *Dios oculto y liberador*. La doctrina de Jesús es una profundización abismal del alcance insospechado de la creación de ese universo que constatamos en la cultura de la modernidad.

Por tanto, ¿qué es el cristianismo? El cristianismo no es otra cosa que aceptar a Jesús de Nazaret: es creer y confiar en Él, comprometiéndose en una adhesión personal que lleva a la aceptación integral de su doctrina. Los cristianos son la comunidad de quienes han creído en Jesús y llevan esta creencia hasta sus consecuencias radicales. El cristianismo es una religión que no consiste en filosofías ni especulaciones previas, sino en el seguimiento totalmente entregado a Jesús de Nazaret. Esto quiere decir que los cristianos creen en el Dios de Jesús proclamado en su doctrina. Es lo que quieren transmitir al proclamar el kerigma cristiano. Ahora bien, ¿quién es el Dios de Jesús que se nos da en el kerigma?

El Dios Uno y Trino, que es Amor y crea por Amor

Jesús habla de un solo y único Dios que asume el monoteísmo que se había ido imponiendo en la historia de Israel. Su doctrina asume también la creencia básica radical de la religión natural que se funda

en la existencia de un poder personal divino que, de una u otra manera, está presente en todas las religiones, mayores y menores. Sin embargo, este monoteísmo está matizado por la idea de que este Dios Único tiene facetas o rostros que constituyen su ontología, la forma de ser real de su esencia divina unitaria.

Así, el Dios de Jesús tiene una esencia divina que engendra las tres personas divinas en que se realiza la Divinidad. La riqueza de su ser divino engendra tres rostros personales que nos hacen entender que Dios no es un Único Yo que vive solo por la eternidad, sino un Dios que, siguiendo la doctrina de Jesús, engendra en su interior unitario el rostro del Padre que personifica la condición divina de fundamento, principio de la realidad y del ser, cuya obra se extiende a la creación. Engendra también el rostro del Hijo o, Verbo de Dios, que personifica la razón, el logos, la sabiduría, que se contienen y se engendran en el mismo fundamento del ser o en la esencia divina del Padre. Y engendra, por último, el rostro del Espíritu Santo que personifica el Amor interno de la esencia divina. Por ello, el Dios Trinitario del que habla Jesús es un Dios en que, dentro del monoteísmo de un solo y único Dios, el Ser, la Sabiduría y el Amor constituyen las tres Personas divinas del Padre, del Verbo y del Espíritu.

Es verdad que las otras religiones presentan también una idea de Dios en que se muestran sus rostros o formas de manifestarse. La Trimurti hinduista nos habla de Brama, Visnu y Siva, como engendrados en el fondo ontológico del Braman constituyente del Todo. La religión judía, a través de la doctrina de la Cábala, señala también en el Zohar la manifestación de Dios en el árbol de la vida o sefirot. Igualmente el islamismo despliega la unicidad divina en los 99 nombres de Dios.

Sin embargo, la idea del Dios trinitario es una aportación del Dios de Jesús, original y única. La razón natural manifiesta en la religión radical habla de Dios, dioses o de la existencia de un poder personal que podría ser decisivo para la liberación humana. Pero en la religión radical nunca se ha alcanzado a concebir la existencia de un Dios Trinitario como el Dios del que habla la doctrina de Jesús. Por esto

decíamos que el Dios de Jesús, a la vez, asume y desborda la religión natural.

Pero ese Dios Trinitario del que habla Jesús, ¿por qué crea el universo? En la doctrina de Jesús se proclama también una cumplida respuesta a esta pregunta fundamental. El Dios cristiano crea simplemente por Amor. La misma esencia ontológica del Dios Trinitario de Jesús es ya Amor: el amor entre el Ser de Dios y la Sabiduría que lo constituye, amor que queda personificado en el Espíritu Santo. Dios vive internamente como Amor y crea la realidad no divina por Amor. El cristianismo ha proclamado siempre que Dios es Amor. Ahora bien, ¿qué es el Amor? Podemos hablar del amor humano, pero el Amor de Dios será algo superior, en el fondo incognoscible para el hombre. Amor, decimos, es contemplar lo que amamos, admirarlo y quererlo. Amor es acercarnos a lo que amamos y querer vivir con ello. Buscamos estar junto a lo amado. Queremos hacer nuestra vida con lo amado. Por ello, el amor es entrega y donación a lo amado, esperando recibir la respuesta del amado como donación. En esta mutua donación, amar es "vivir con". En el amor que se entrega, los amantes se comunican en su totalidad, cada uno de los amantes quiere comunicar al otro toda su riqueza ontológica como ser existente. El amor es siempre entrega y comunicación de sí mismo.

El Dios de Jesús de Nazaret, por tanto, que ha pasado a ser el Dios en que cree el cristianismo, es ontológicamente Amor, de una forma que asume lo que nosotros conocemos como amor, pero que al mismo tiempo lo desborda en la dimensión superior, divina, que desconocemos. Jesús nos ha dicho que ese Dios Amor se ha visto movido por su propia esencia a amar, a ser expansivo en el Amor y este es el origen de la creación que tiene como meta la creación del hombre. Dios, para el cristianismo, crea por Amor comunicativo. Dios, crea para vivir con los hombres en el Amor, que es la esencia divina.

Por consiguiente, en alguna manera, Dios, antes de decidir la creación, ha contemplado lo que podría ser el hombre creado, lo ha admirado y lo ha querido para que pudiera llegar a ser realidad. En alguna manera, Dios ha quedado enamorado de la imagen del

hombre: esto quiere decir simplemente que Dios ha entendido que aquel hombre que podría crear pudiera ser un sujeto digno de vivir una comunidad de Amor con el mismo Dios. Por ello Dios ha contemplado la posible imagen del hombre, la ha admirado y la ha querido, ha deseado que existiera como posible sujeto de una comunidad de Amor, digna de ser integrada en la vida divina. El Dios de Jesús ha sido siempre para el cristianismo un Dios que es Amor en su esencia y que crea para hacer al hombre copartícipe del Amor en la vida divina. La forma de participación en la vida divina se entiende en el cristianismo como filiación: Dios ha llamado al hombre a participar en la vida divina en la forma de "hijo". Como se explicará más adelante esto supondrá también una "hermandad" de la especie humana con Jesús, con el Hijo de Dios.

La perplejidad humana ante un universo creado por Amor

Casi nada. Estamos explicando esta esencia de Dios como Amor, como quien no dice nada. Sin embargo, lo que decimos es sorprendente, maravilloso y produce escalofríos pensar que pudiera ser realidad. La pobre condición humana, en la incertidumbre profunda sobre el enigma del universo, se sorprende ya de que algo así como el universo pueda ser real, exista y estemos todos generados en su dinámica interna. Pero más sorprendente es pensar que ese misterioso universo tenga su origen en un Ser Divino que crea por Amor y alberga un portentoso plan para hacer al hombre copartícipe de la vida divina, o sea, del Amor divino. Parece un cuento de Hadas. Pero ese es el Dios de Jesús de Nazaret y el Dios en que ha creído desde siempre el cristianismo.

Da escalofríos considerar que esta historia maravillosa de un Dios existente que crea por Amor sea la Verdad y que nosotros estemos ahora involucrados como protagonistas en ese plan sorprendente de Amor trazado por Dios en la creación. La perplejidad que crea en el ser humano la consideración del Dios de Jesús de Nazaret es tanto mayor cuanta mayor es la angustia y la incertidumbre que acompañan la vida humana. ¿Cómo es posible que la explicación de todo sea el Amor del Dios de Jesús, cuando la experiencia real de la

vida humana está sumida en el desconcierto del desamparo con que debe vivirse la vida ante la ausencia y silencio de Dios ante el conocimiento (enigma del universo) y ante el drama de la historia (enigma del sufrimiento)?

Quiero realzar un hecho mencionado en lo anterior. Si Dios ha emprendido la creación del universo es porque contempló la imagen del hombre y, en alguna manera, quedó enamorado de él. Es decir, porque consideró que era un sujeto apto para integrarse con dignidad en la comunidad del Amor Divino. Dios creó la estirpe humana, la humanidad, porque la contempló, la admiró y la quiso: es decir, quiso establecer con ella una comunidad de Amor en comunión con la vida divina. Esto platea preguntas inevitables: ¿qué vio Dios en el hombre para amarlo y para emprender por él la creación? ¿Por qué amó Dios al hombre haciéndolo entrar en la vida a través de la descomunal obra del universo? No entramos de momento en responder a estas preguntas, pero quedan planteadas, a expensas de abordarlas en otro momento de nuestro ensayo[41].

Una última observación. La religión radical de la condición humana está ya abierta a un poder personal capaz de emprender la salvación. Por ello, el enigma del universo, como enigma del conocimiento y enigma del drama de la historia, dejan al hombre abierto a creer que ese poder salvador existiera, aceptando la creencia en el sentido de un *Dios oculto y liberador*, a pesar de su ausencia, de su lejanía y de su silencio en el mundo humano. El Dios de Jesús es, en efecto, un poder personal que salva, que libera la historia, que crea por un plan de salvación dirigido a la especie humana, y por ello es un Dios que asume la religiosidad radical del ser humano. El Dios de Jesús asume ampliamente las expectativas de la religión natural y responde a ellas. Pero, al mismo tiempo, el Dios de Jesús desborda lo que la razón natural pudiera concebir: la sorprendente maravilla de un Dios Amor cuya liberación va a llegar hasta la integración de la estirpe humana en la comunión del Amor divino. Pero la liberación a la que aspiraría la religión natural –aunque no llega a los extremos de atisbar lo que Jesús va a revelar como forma de liberación en el proyecto de filiación divina– queda

sin embargo asumida armónicamente y elevada por la sorprendente liberación concebida por el Dios de Jesús de Nazaret.

La mente divina, el silencio cósmico de Dios ante el conocimiento humano

Dios, por tanto, contempló la estirpe humana, en su eventual existencia, y la amó, entendió que su amor esencial podía extenderse hasta un hombre digno de ser integrado en el Amor divino. Ahora bien, ¿cómo crear al hombre? ¿Cómo integrarlo en la vida divina y hacerlo copartícipe del Amor Trinitario? ¿Cómo crear al hombre y constituirlo en una dignidad y en una grandeza existencial capaz de ser integrada en la vida divina? Estas preguntas, y otras más profundas, fueron consideradas sin duda por la mente divina al concebir su *eterno designio creador*; al menos, en la imagen del Dios de Jesús se nos ofrecen pistas para pensar que, en efecto, esta deliberación trinitaria se produjo.

Es claro que el proceso de extensión del Amor comunicativo de Dios debía hacerse por creación. El hombre no podía nunca ser Dios, sino *creatura de Dios* que entraría en el ser por obra divina. Pero el hombre creatura, según el designio divino, debía ser creado en toda su *dignidad de persona* para establecer una relación personal digna con Dios: una relación de amor que no podía ser sino la de Creador/Creatura, pero una relación que el hombre debería asumir como persona que había hecho su propia historia, con plena libertad y con dignidad. Ahora bien, ¿cómo crear entonces? ¿Cómo podía instalarse al hombre creado en su *dignidad de persona* integrada en el Amor divino?

No cabe duda de que Dios debió de contemplar en su mente divina posibilidades diversas que quedaban abiertas como diseños de su obra creadora, encaminada siempre a crear la riqueza, la dignidad y la libertad humana. La mente divina contempló lo que debía conseguirse con la creación: el tipo de hombre que debía ser creado para abrirlo al proyecto deslumbrante de su integración en la vida divina. Dios conocía qué tipo de hombre quería crear, ponderó los diversos diseños de creación desde su Sabiduría divina y eligió el

que respondía mejor a sus fines creadores. Debemos entender que así fue, aunque con la cautela de saber que todo cuanto podemos decir acerca de la forma en que Dios ponderó las circunstancias de la creación es sólo una interpretación analógica que, aunque fundada en el contenido del kerigma, es teología o hermenéutica.

La dignidad del hombre, personal y libre, co-creador y dominador del universo

Pensemos que la creación del hombre pudiera haberse hecho de diversas formas posibles. No puede excluirse *a priori* que Dios hubiera decidido crear de una manera u otra. Así, por ejemplo, Dios hubiera podido crear al hombre de tal manera que, en su misma generación en el ser, contemplara la realidad trinitaria y recibiera la llamada de Dios a integrarse en la vida divina. En este supuesto Dios habría impuesto su presencia incuestionable y fáctica a una creatura que no podría sino integrarse en la presencia desbordante de una Divinidad que se muestra y que, por ello mismo, se impone inevitablemente.

¿Cuál fue la forma de creación del hombre que Dios escogió? Para responder, de acuerdo con Jesús, o sea, con el kerigma cristiano, sólo podemos atender a tres criterios. A) El supuesto de que Dios pretendió crear a la estirpe humana con una dignidad y riqueza personal que la hicieran apta para entrar en la oferta de integración en el Amor Trinitario. B) La forma de creación que constatamos en la realidad del universo y de la vida humana, de tal manera que la *Voz del Dios de la Creación*, que nuestra razón puede describir mirando cómo de hecho son las cosas, es una muestra evidente de la forma que Dios ha escogido para crear. C) El Dios de Jesús de Nazaret, que habla describiéndonos los perfiles de su esencia ontológica como Amor y de su "eterno designio", o plan de salvación del hombre, realizado en el escenario de la creación.

Teniéndolo en cuenta, cabe especular sobre la deliberación de la mente divina al concebir el proyecto de creación que instalara al hombre cualitativamente en su riqueza existencial y en su dignidad como ser. El hombre no podía dejar de ser creatura, ya que por

esencia era algo distinto de Dios mismo. Pero Dios quería que el hombre tuviera una entidad personal propia, consciente de sí misma y de su independencia frente a Dios (la condición de creatura no debía diluirse ante una presencia de Dios impuesta y absorbente).

Sabemos que ser persona es la capacidad de hacernos a nosotros por decisiones conscientes y racionales, construyendo la propia biografía por elección de posibilidades a partir de la experiencia de nuestra independencia. Dios, en efecto, quería hacer al hombre *persona*, reflejando en alguna manera remota la misma personalidad trinitaria de la esencia divina, personal, libre e independiente. El Dios personal quería, pues, crear el hombre persona, a su imagen y semejanza, para integrarlo personalmente en la vida divina. Por ello, no sólo debía ser creado, receptor de una creaturalidad hecha y cerrada, sino que, como persona, debía ser creador de sí mismo, creatura y creador, o sea, *co-creador de sí mismo* como persona libre y configurador de su relación con Dios.

Esto hace entender que Dios, en su *eterno designio creador*, debía escoger la creación de un universo diseñado como escenario apropiado para que el hombre surgiera en la existencia y pudiera llegar a ser persona independiente, persona libre co-creadora de su propia historia personal (la historia de sus decisiones libres o biografía personal). Este escenario debería permitir al hombre, por una parte, abrirse con libertad a la oferta de comunión en la vida divina; pero, por otra parte, no debía imponerle de forma necesaria e inevitable la integración en Dios. El entrar en la comunión con Dios debía ser fruto de su biografía personal y de su libertad.

El escenario creado por Dios debía, pues, conducirlo a hacer posible que la relación con Dios fuera algo generado en la voluntad libre del hombre, algo nacido del hombre, asumido con entusiasmo y concebido como el término plenificador final de su biografía personal. Dios, desde su ontología divina como Amor, se abría así a la estirpe humana. Pero el hombre, desde su condición de persona libre, debería abrirse personalmente a Dios. La relación Dios/hombre debía ser querida por ambas partes, en ningún caso impuesta por la fuerza inexorable de las cosas. Debía ser una relación co-creadora de persona a persona. El hombre nacía en Dios desde la libertad

divina y Dios debía nacer en el hombre igualmente desde la libertad humana.

Es así comprensible que el eterno designio divino contemplara la creación del universo como *escenario para la libertad*. Escenario para que el hombre, como co-creador de sí mismo, se abriera libremente a Dios como elemento final plenificador de su propia biografía personal. La experiencia de nuestro mundo real ilumina la forma de creación que la mente divina debió contemplar como posibilidad en su eterno designio divino. El eterno designio creador que Dios quería emprender y deliberaba en la mente divina, se hace inteligible al constatar el mundo real de hecho creado por Dios. El mundo de nuestra experiencia, el mundo que hoy ha sido descrito por la razón humana en la cultura de la modernidad. El mundo de incertidumbre en el que de hecho nos hallamos es, ciertamente, un mundo en que Dios aparece como posible, pero sin imponerse necesariamente a la razón. Un mundo en que es posible encaminar la vida libremente hacia Dios, pero en el que también es posible cerrarse a Dios y vivir una existencia puramente mundana, sin Dios. Un mundo posible en que la *Voz de Dios* que se manifiesta en Jesús sería la misma *Voz del Dios de la Creación*. Ambas Voces serían así la misma *Voz de la Libertad* que Dios pretendía hacer posible en la creación.

La ambivalencia borrosa de la creación, el drama de la libertad y el pecado

Por tanto, el Dios del que habla Jesús de Nazaret es un Dios Trinitario, cuya esencia ontológica es el Amor, que por la creación quiere comunicar su Amor a la especie humana. Pero debía hacerlo a un hombre personal y libre, y para ello debía emprender la obra creadora de un universo como escenario grandioso para el proceso co-creador de la libertad humana. No tenía sentido para Dios que el universo fuera un juego en que Dios se impusiera con las cartas marcadas. La libertad debía ser real, sin tapujos y el diseño creador que debía emprenderse debería asumirla hasta sus últimas consecuencias. La *libertad* debía ser el gran valor mantenido por Dios en la creación y el que conferiría su verdadera grandeza a la

existencia humana como creación personal libre. Por ello, Dios establecería la forma en que todos los hombres pudieran oír su voz y aceptar libremente su llamada. Pero, sin embargo, no hasta el punto de que la apertura a la relación personal con Dios fuera impuesta de hecho por la situación real del hombre en el mundo.

Esto quiere decir que Dios debía diseñar el universo real de tal manera que el hombre que quisiera rechazar la oferta divina pudiera hacerlo. Para ello, el universo debía ofrecer la posibilidad de ser entendido al margen de Dios, de tal manera que el hombre cerrado a Dios pudiera ampararse en ella y colocar su existencia en una forma natural de entender el universo sin Dios. Si el hombre no tuviera una salida natural al margen de Dios, de hecho la realidad de Dios estaría impuesta para todos por las circunstancias objetivas. Debía ser posible, por tanto, entender el universo con Dios o sin Dios. Por ello el equilibrio de Dios para no forzar la imposición necesaria de lo divino conducía así a la creación de un *universo enigmático*, que pudiera ser Dios pero que también pudiera ser puro mundo sin Dios, dando lugar a la *incertidumbre metafísica* que de hecho se muestra en nuestra experiencia del mundo real.

La llamada de Dios para que todo hombre pudiera aceptarlo libremente debía ser suficiente e inequívoca, aun sin romper el equilibrio de la libertad. Es decir, sin suprimir la *incertidumbre metafísica* que debía hacer posible la libertad. Es claro que esta apertura a Dios debía ser posible para todo hombre, ya que el fin de la creación no era otro que facilitar el establecimiento de la relación personal libre del hombre con Dios. De ahí que el hombre que cerrara su vida a Dios, aunque pudiera hacerlo naturalmente, lo haría cerrándose a la suficiente oferta divina, manifiesta en el mundo, que, con la aportación de su libertad personal, podría haberlo llevado hacia la relación con Dios. Por ello, el hombre cerrado a Dios sería considerado *pecador* (es decir, responsable libre de no haber aceptado la llamada suficiente e inequívoca para la aceptación de Dios, establecida por el diseño divino en la creación) [42]. Para la fe cristiana, esta suficiencia de la oferta divina a la libertad humana tendría dos aspectos: el testimonio natural de la

razón (que por sí no haría al hombre "pecador") y el testimonio del Espíritu en el interior del espíritu del hombre (que al ser rechazado haría al hombre responsable y "pecador" en el sentido cristiano).

Pensemos que esta manera de entender a Dios y la génesis de su designio de creación del universo es propia del kerigma cristiano. Los cristianos creen que es así porque han asumido la creencia cristiana. El ateo, obviamente, no tiene fe, pero puede entender perfectamente cuál es el contenido de las creencias en la fe cristiana. Hasta ahora y en lo que sigue estamos explicando estas creencias.

El silencio- de-Dios ante el conocimiento:
la ausencia divina en el universo

La mente divina, por tanto, sin duda debió de considerar, en su eterno designio divino de creación del universo, que su intención de crear un hombre personal que construyera desde la libertad su biografía existencial, con independencia y entidad propia como creatura ante Dios, lo llevaba a no imponer su presencia y a ocultarse, dejando abierto un universo ambivalente que pudiera ser Dios, pero que pudiera ser también puro mundo sin Dios. Si Dios no quería imponerse al hombre porque debía ser el hombre personal el que se abriera desde su libertad a la oferta de comunión con la Divinidad, Dios debía de ocultar su presencia en el mundo, dejando abierto el escenario de la libertad y de la auto-creación humana. Si Dios iba a hacer nacer en sí mismo a la estirpe humana desde la libertad, por la creación, así igualmente el hombre debía hacer nacer en sí mismo a Dios desde la libertad.

La mente divina entendió sin duda que crear la libertad y la dignidad humana llevaba consigo retirar del universo la patencia de su condición divina impositiva. Este era sin duda un posible diseño de creación que llevaba a crear al hombre como Dios quería crearlo: libre para hacer nacer en sí mismo a Dios, o para no hacerlo, desde su dignidad y autonomía humana (similar a la libertad y a la personalidad divina). Este es el escenario real de la modernidad.

Esto se dice fácilmente, pero crear un universo en que Dios retiraba su "patencia divina" no era fácil para Dios porque la esencia divina llevaba a la Verdad y, por ello, a la veracidad. Crear un universo en que no era patente la Verdad y en el que el hombre sería inducido por las condiciones del universo a errar y a situarse en un mundo fuera-de-la-Verdad no debió de ser fácil para el Dios Trinitario. Dios iba a crear un universo en el que se establecería un *enigmático silencio cósmico de Dios* ante el conocimiento humano. El *silencio-de-Dios* haría que el hombre no supiera con seguridad natural que Dios era efectivamente la Verdad y el fundamento creador del Universo. Es más, el hombre pensaría incluso que un universo sin *patencia divina* no hubiera sido nunca creado por un Dios real que debería ser Veraz. Es esta, en efecto, una tendencia presente desde siempre en el ateísmo: pensar que la mera posibilidad de que el universo fuera entendido sin Dios sería un indicio decisivo de que Dios no existe, puesto que, si existiera, debería ser Veraz y fiel a sí mismo.

Sin embargo, el Dios real del que habla Jesús de Nazaret es un Dios que hace posible tanto la *santidad* como el *pecado*, eligiendo el diseño creador que acepta extrañamente el *silencio cósmico de la Divinidad* ante el conocimiento humano. La ausencia divina en el universo, donde la Verdad de Dios no es patente, es asumida por la Sabiduría divina a favor de la libertad, la dignidad autónoma y la auto-creatividad del hombre. La ausencia de Dios sería así el Don de Dios a favor de la grandeza de la historia biográfica que el hombre debe construir libremente y que constituirá la dignidad personal –en el fondo la "santidad"– que deberá tener ante Dios en el momento en que se realice la filiación divina.

La mente divina, el silencio cósmico de Dios ante el drama de la historia

Dios consideró entonces cómo debía crear el universo como escenario de la libertad, una libertad que no podía ser un juego en absoluto, una ficción o una imposición en alguna forma enmascarada de Dios. Un universo en que, en todo caso, la cerrazón natural

legítima del hombre ante Dios y el *pecado humano*, por cuanto la cerrazón suponía el rechazo de la apelación personal e interior de Dios como Espíritu, debía ser realmente posible, como consecuencia de una libertad real. Sería pecado, pero al mismo tiempo una posibilidad natural libre que el hombre podía legítimamente asumir. Pero, esto supuesto, ¿cómo crear entonces el universo como escenario real de la libertad?

Dios debió de decidir en su *eterno designio* de creación el asumir su *silencio ante el conocimiento humano* por el enigma del universo, que podía ser Dios o puro mundo sin Dios, y que abría la posibilidad de la santidad y del pecado. Pero el universo creado mostraba que Dios decidió crear un universo que supondría también para el hombre el *silencio de Dios ante el drama de la historia*, ante el sufrimiento por el Mal ciego y por la perversidad humana. ¿Por qué lo hizo? ¿Por qué permitió Dios una creación asolada por el drama de la historia y por el sufrimiento? La respuesta a estas preguntas constituye la esencia de la idea cristiana de Dios y consiste en explicar que Dios vio en esta creación un extraordinario *crisol de santidad*.

Un diseño de creación sin dolor y el mundo real

Dios hubiera podido crear un universo en que el hombre, siendo realmente libre, hubiera visto cumplidas sus apetencias naturales, hubiera sido feliz e incluso no hubiera tenido que pasar por el sufrimiento, la muerte y el drama de la historia. Ese hombre hubiera podido entrar en relación libre con Dios y ser asumido en la vida divina. Sin duda que Dios hubiera podido hallar diseños de creación para ello. La mente divina, antes de elegir un diseño de creación, debió de contemplar una variedad de posibles diseños. Sin embargo, entre ellos, podía elegir también un diseño de creación en que el hombre debiera pasar por el sufrimiento personal, por el drama de la historia y por la frustración final de la muerte. Una creación donde el hombre podría hallar quizá parcelas de felicidad, pero donde se impondría en último término la frustración existencial.

El Dios que Jesús de Nazaret proclama es un Dios, que, en efecto, contempló la posibilidad de crear un mundo de sufrimiento y perversidad, en apariencia abandonado por Dios, que supondría el drama de la historia humana. Y lo eligió, tal como nuestra experiencia existencial sufriente nos muestra inequívocamente. Sabemos también que lo eligió porque el mismo Jesús nos dice que ese mundo de sufrimiento es el que Dios realmente asumió en la creación y desde el que se realiza su plan de salvación de los hombres, conduciéndolos a la aceptación de la oferta de integración en la vida divina y a la grandeza de la santidad humana. ¿Por qué lo eligió?

Dios acepta el drama de la historia por la riqueza existencial del hombre

Conocemos la respuesta, ya que asumimos que no pudo ser por otra razón distinta de esta: porque, a los ojos de Dios, aquel mundo en que el hombre debía hacerse a sí mismo a través del penoso camino del *drama de la historia* era el que mejor realizaba lo que Dios pretendía. Ahora bien, ¿qué quería conseguir? Era sin duda la plenitud existencial del hombre, es decir, la mayor *dignidad existencial* del hombre que debía entrar en la vida divina como ser independiente que construye su propia historia. Una biografía propia y rica, hecha desde la propia libertad que debía conducirse a sí misma a hacer un hueco a Dios en su vida, aceptando la oferta divina a entrar en la comunidad de Amor trinitario.

Dios contempló lo que debía ser la creación de este mundo sufriente y consideró que en él llegaba el hombre a una *grandeza existencial extraordinaria*. Dios contempló lo que debía ser la existencia humana, su biografía *dramática* en ese mundo sufriente, y, como antes decíamos, se enamoró de la especie humana. Dios contempló lo que podía ser la especie humana, lo admiró y lo quiso. En alguna manera, Dios quedó prendado de aquel diseño de creación porque debía producir la extraordinaria riqueza existencial de los seres en la configuración libre y personal de su relación con Dios. No conocemos los diseños de creación alternativos que Dios

debió de contemplar en su mente divina, y nos es difícil ver las cosas con los ojos de Dios y entenderlo. Pero asumimos que eligió el diseño dramático de la creación porque entendió que en él llegaría el hombre a una excelencia existencial que respondía a las expectativas divinas. La creación, y el protagonismo divino en ella, podrían ser entendidos así, en expresión de von Balthasar, como una *teodramática*, que nosotros completaríamos como una *teodramática cósmica*.

Más adelante, en otro lugar de este ensayo, volveremos de nuevo sobre estos aspectos cualitativos de la existencia humana y su relación con los planes de Dios (en el *Anexo* de este ensayo). Pero retengamos, de momento, que Dios, por tanto, en su creación del universo orientado a la santidad humana, asumió tanto su silencio cósmico ante el conocimiento humano (*enigma del universo*) como su silencio histórico ante el sufrimiento y la perversidad humana (*drama de la historia*). Estos dos silencios constituyen un único silencio divino que muestra el ocultamiento divino en la creación del universo.

Dios acepta el drama de la historia para inclinar la voluntad humana hacia Dios

Pero, además, hay algo que ayuda a entender el misterio de la elección de este diseño dramático de creación que sin duda contempló la mente divina. Como hemos dicho, Dios quería conseguir ofertar al hombre su amistad pero sin imponerla: al igual que el hombre nacía en Dios desde la libertad divina, así quería Dios que en el hombre naciera Dios desde la libertad humana. Por ello, entendió Dios que en el diseño de creación Dios no debía imponerse y que debía por ello crear el *silencio cósmico* divino ante el *conocimiento humano*. Debía mostrarse lo suficiente para ser aceptado, pero sin imponerse, dejando abierta la negación de Dios y el pecado humano.

El diseño de creación debía hacer entrar en equilibrio todos estos factores. Ahora bien, el diseño de un universo sufriente que se hace a sí mismo de forma autónoma, pasando por la evolución desde lo

imperfecto a la perfección a través del trabajoso proceso de la vida y la muerte, era especialmente apto para suscitar la ambivalencia que, al poder ser entendido naturalmente, sin Dios, pudiera respetar el silencio divino. Además, el diseño de un universo dramático y sufriente, siendo apto para suscitar esa ambivalencia y permitiendo al ser humano situarse libremente al margen de Dios, en el pecado, impulsaba mejor al hombre hacia la plenitud de Dios, aun sin imponerse. En un *universo dramático* el hombre debería interesarse más por la apertura a Dios porque, al fin y al cabo, sólo la posibilidad de lo divino, de un *Dios oculto y liberador*, podría ofrecer una última esperanza de plenitud y de salvación a la humanidad.

En el Antiguo Testamento bíblico, en el libro del Génesis, leemos la historia de Adán y Eva en el Jardín de Edén, en el Paraíso Terrenal, compuesta por el teólogo judío Yahvista para explicar el sentido de la historia y el por qué de la creación de un mundo sufriente. En esta historia, que hoy consideramos mítica (aunque fundada en la realidad porque ayuda a entender su sentido), el teólogo Yahvista dice que Dios colocó a nuestros primeros padres, Adán y Eva, en el Jardín de Edén. Habla de ello como un hecho histórico, pero entendemos que el Paraíso nunca existió en realidad: sólo existió como una posibilidad contemplada por la mente divina, que, dentro de la forma mítica de la narración, ayuda a entender por qué creó Dios el mundo real. Dios, pues, contempló que hubiera podido colocar al hombre en el Jardín de Edén, con una vida natural perfectamente cumplida, sin trabajo, sin sufrimiento y sin muerte. Por esto dice la historia que el hombre tenía al alcance el Árbol de la Vida, de cuyos frutos podía comer continuamente para nutrirse. Pero, en cualquier diseño de creación, Dios debía hacer al hombre libre, capaz de elegir entre la apertura a Dios y la cerrazón existencial a Dios. Esto se hace inteligible cuando la historia dice también que Dios contempló en el Jardín de Edén que el hombre tendría igualmente a la mano el Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal. El Árbol de la Ciencia parece presentarse como una imagen de la posibilidad humana de construir un universo sin Dios. Es la interpretación que suscita el mundo que vemos.

Dice la historia que Dios impuso al hombre el mandamiento de no comer del Árbol de la Ciencia porque "el día que comieres de él, morirás sin remedio" (Gen 2, 17). Sin embargo, la serpiente tentó a la mujer para que comiera del Árbol de la Ciencia, diciéndole: "De ninguna manera moriréis... si comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal". Eva y Adán cayeron en la tentación de "querer hacerse como dioses", comieron del Árbol de la Ciencia y pecaron ante Dios, se rebelaron ante él y quisieron ocupar su puesto.

Dios, al constatar el pecado, o sea, por causa del pecado, se ve obligado a expulsar al hombre del Jardín de Edén. "¡He aquí, dijo Yahvé Dios, que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el bien y el mal! Ahora, pues, cuidado no alargue su mano y tome también del Árbol de la Vida y comiendo de él viva para siempre" (Gen 3,22). Para Dios, por tanto, no parece tener sentido que una humanidad que peca siga indefinidamente al alcance del árbol de la vida, viviendo para siempre. Por ello, en respuesta al hecho de una humanidad pecadora, Dios expulsa al hombre del Jardín de Edén. "Y lo echó Yahvé Dios del Jardín de Edén para que labrase el suelo de donde había sido tomado" (Gen 3,23). "Maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida. Espinas y abrojos te producirá y comerás las hierbas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque polvo eres y al polvo tornarás" (Gen 3,17-19). Y la historia concluye: "Y habiendo expulsado al hombre, puso delante del Jardín de Edén querubines, y la llama de espada vibrante, para guardar el camino del Árbol de la Vida" (Gen 3,24).

El silencio cósmico de la Divinidad ante el drama de la historia

Debemos colegir, por tanto, que la mente divina, en su contemplación de los diversos diseños de creación, sabía que, si la libertad no era una ficción sino una realidad a la mano del hombre que le conduciría al pecado, entonces un diseño sin indigencia humana (en que el hombre pudiera comer indefinidamente del Árbol

de la Vida) dificultaría su interés por abrirse a lo divino. Se vería satisfecho al margen de Dios. De ahí que Dios, al contemplar estas cosas en su mente divina, se viera inclinado hacia un diseño creador en que el hombre fuera indigente y tuviera que construirse a sí mismo en el lento proceso evolutivo de un universo autónomo. En este diseño, en efecto, se preservaba la libertad y Dios permanecía oculto, el hombre estaba sometido a prueba por las duras condiciones de supervivencia y la historia biográfica de su vida se configuraba a través de experiencias fuertes, dramáticas, que tensaban la fuerza de su voluntad y la firmeza de sus decisiones. Ese hombre iba a poder forjar la grandeza emocional de su personalidad hasta hacer nacer en su vida libremente el encaminamiento hacia Dios que aparecería, aun sin imponerse, como el último horizonte posible de plenitud para la estirpe humana.

Sin embargo, al considerar todo esto, la mente divina conocía perfectamente que el diseño de creación de una humanidad sufriente iba a suponer, para cada hombre individual y para la historia humana en su conjunto, un inmenso dolor y el drama angustioso de la tribulación continua de la existencia. En este diseño de creación Dios no sólo estaría en el *silencio cósmico* ante el conocimiento humano, sino que ese silencio se haría total al convertirse en silencio cósmico ante el *drama de la historia*. En la creación reinaría un fuerte *vacío* o *ausencia de Dios*, ya que en él resonarían la lejanía y el silencio del posible Dios, en aparente indiferencia por su ocultamiento ante el conocimiento humano y ante el drama de la historia sufriente. Aunque el temple de la historia humana iba a ser muy grande en estas condiciones extremas y dramáticas, no cabía duda de que el abandono del posible Dios, que el hombre padecería traumáticamente, iba a ser también muy grande. ¿Valía la pena este diseño dramático de la creación?

El eterno designio divino de creación y la Redención del hombre

Si consideramos la relación del hombre hacia Dios, o sea, desde la perspectiva humana, las dos grandes incógnitas o perplejidades del ser humano cuando piensa en la posibilidad de que Dios sea real y existente, son su ausencia del mundo o silencio ante el conocimiento humano (*enigma del universo*) y ante el drama de la historia (*enigma del sufrimiento*). Los argumentos del ateísmo para rechazar a Dios se fundan precisamente en estas dos dimensiones del silencio divino. Esto es precisamente lo que hemos venido explicando hasta ahora. Sin embargo, si consideramos la relación de Dios hacia la estirpe humana, que es la relación de creación, nos encontramos con que el *enigma del universo* y el *enigma del sufrimiento* son también, digámoslo así conscientes de hablar analógicamente, una profunda perplejidad en Dios mismo.

La mente divina debió de considerar cómo podía crear para hacer realidad su voluntad de constituir al hombre partícipe de la comunión en el Amor Trinitario. Sin duda que en su mente se contemplaron diversos mundos posibles. Dios debió de contemplar, en efecto, la posibilidad de crear un universo como el que nosotros advertimos y que es realmente el que acabó creando. Pero una cosa era contemplar la posibilidad y otra la decisión de asumir un determinado diseño de creación. ¿Tenía sentido-en-Dios crear un universo en que se extendería la *ausencia divina* ante el conocimiento humano y ante el sufrimiento dramático de la historia? Las preguntas que el hombre se plantea porque hacen difícil aceptar que Dios haya creado un mundo como este, son las mismas preguntas que debió de plantearse la mente divina, al deliberar sobre la conveniencia de crear un mundo dramático y sufriente. Desde nuestro mundo, ni le es fácil al hombre aceptar que un Dios lo haya creado, ni le fue fácil a Dios emprender su creación.

La impotencia de la estirpe humana para ser creada

El hombre viviría su existencia debatiéndose por la angustia ante la ausencia de un Dios que no ve ni conoce con seguridad y por la angustia ante un sufrimiento que le haría sentir el abandono y la indiferencia del posible Dios ante el dramático curso de la historia

humana. Abrirse a Dios y tener el voluntarismo suficiente para creer en un Dios oculto y liberador no iba a ser fácil. Muchos hombres podrían cerrarse a Dios o abjurar de un Dios cuya realidad era tan difícil de admitir, y para otros incluso inverosímil. Ante una libertad real y sin ficciones, ejercida con todas sus consecuencias, la desmoralización ante lo divino podría extenderse y el pecado podría llegar a enseñorearse de la historia. Dios estaría creando un universo dominado por el pecado y estaría manteniendo en el ser a quienes rechazan los signos suficientes que Dios mismo habría puesto para ser conocido y aceptado.

Si hacemos la ficción de que nosotros fuéramos Dios y debiéramos decidir la creación de un universo de estas características, sin duda no lo tendríamos fácil. Siempre nos preguntaríamos si compensaba asumir las graves consecuencias de la ausencia, la lejanía y el silencio de Dios en la historia. Estas preguntas se ven, sin duda, reforzadas al contemplar lo que de hecho ha sido el mundo real que finalmente fue creado por Dios. Nosotros conocemos lo que de hecho ha sido el desconcertante escenario de la historia humana sobre la tierra. El frustrante silencio de Dios a lo largo de la historia que ha llevado a las diversas culturas a expresar desde el desconcierto su idea de Dios en los más diversos marcos *historicistas*, o a poner incluso en duda su existencia en las culturas modernas progresivamente dominadas por el pecado, por la negación de Dios.

Pero, sobre todo, la perplejidad ante la *ausencia de Dios* que tolera indiferente el inconcebible dramatismo de la vida personal y colectiva, siempre con el fantasma del fracaso final y de la muerte. Conocemos lo terrible que es para todos el conjunto biográfico, diacrónico, de la existencia humana sobre la tierra y no necesitamos abundar en descripciones retóricas. ¿Tenía *sentido-en-Dios* crear un mundo tan lejos de Dios, abandonado a la incertidumbre en el conocimiento y abandonado en la experiencia insoportable del drama sufriente de la historia?

De momento podemos decir que un mundo como el nuestro, este mundo que, en principio, fue concebido en la mente divina, no tenía en sí mismo la posibilidad de imponerse por su propia entidad. Es

decir, no podía imponerse por sí mismo, por su propia condición o perfección, de tal manera que la mente divina debiera entender que ese mundo era el que debía crear inevitablemente como escenario de la llamada a los hombres a la participación en la vida divina. ¿Debía Dios soportar que la historia humana fuera dominada por el pecado, por la rebeldía y el escarnio público de Dios y de lo religioso? ¿Debía Dios asumir una libertad humana tan radical, una ausencia y silencio divino tan profundos, que hicieran posible sufrimientos humanos tan terribles hasta llegar a la desconfianza amargada frente a la imagen de un posible Dios que abandona indiferente a la humanidad y es responsable del drama de la historia?

El hombre, en efecto, la especie humana, nunca estuvo en condiciones de exigir a Dios su creación. Por sus propias fuerzas naturales, la estirpe humana nunca pudo imponerse ante la mente divina como un diseño de creación que, por su propia entidad, debiera ser asumido necesariamente por Dios. El diseño de creación que ha dado origen a nuestro universo tenía incluso serios factores en contra que hubieran explicado que Dios nunca lo hubiera emprendido. Dios no tenía por qué retirarse de la realidad y admitir un silencio difícil de entender; Dios no tenía por qué permitir el doloroso drama de la historia del que se le haría responsable; Dios no tenía por qué permitir que hombres que no eran más que creaturas suyas, se ensoberbecieran hasta el engreimiento agresivo del pecado frente a Dios.

La voluntad redentora del Verbo hace posible la creación

Sin embargo, Dios emprendió de hecho el diseño de creación que responde a nuestro mundo real. No podemos dudar de que fue así, porque nos sentimos de hecho en su interior. ¿Por qué lo hizo? En realidad sólo podemos atribuirlo a una decisión divina trinitaria: decisión libre porque nació de la libertad divina que no tenía necesidad de crear este mundo y decisión graciosa por cuanto suponía un don, regalo o gracia, concedido por Dios a esta estirpe humana concreta, a saber, la gracia de llegar a existir y de ser

escogida para ser objeto de la llamada divina a la comunión en el Amor divino. El hombre entra en la existencia de forma gratuita, como puro don de la Gracia divina. La estirpe humana no tuvo, por tanto, capacidad de exigir nada: existió por la decisión gratuita de Dios que escogió el diseño de creación que nos ha hecho a nosotros posibles. La historia humana es un don de la Gracia divina.

Esto quiere decir que el acto de voluntad divina para emprender este diseño de creación, la creación de nuestro mundo, supuso asumir todo lo que llevaba consigo necesariamente. El acto de voluntad divina trinitaria que hizo pasar nuestro diseño de creación del No-Ser (de su existencia sólo como posible en la mente divina) al Ser real es la *Redención*: la estirpe humana es rescatada o salvada, redimida, del No-Ser por la voluntad divina que asume la decisión de crear este mundo de los hombres, tal como realmente es, con sus virtudes y con sus defectos. Al hacerlo asume todo lo que ese mundo supone: la ausencia, lejanía y *silencio-de-Dios*, ante el conocimiento y ante el drama de la historia, la angustia del sufrimiento real de la historia, personal y colectiva, la libertad humana radical hasta sus últimas consecuencias que harían posible el pecado humano, su consumación de hecho y su enseñoramiento de la historia, así como su perdón.

Nuestro mundo existe porque Dios se avino al estado de cosas que supondría, y en ello consistió la Redención. Si Dios no se hubiera avenido con el estado de cosas que nuestro mundo supondría, si no se hubiera avenido con la libertad radical y con el pecado, haciéndolo posible y perdonándolo, entonces nuestro mundo no habría sido redimido y no existiría, no habría pasado del No-Ser al Ser. Habría sido sólo una posibilidad en la mente divina. El universo creado nació de la libre voluntad divina. Es la Redención en sentido cristiano.

Jesús de Nazaret ha proclamado la existencia de un Dios Personal, de esencia trinitaria, que debió de deliberar desde su eternidad sobre el diseño de creación que debía emprenderse como escenario para la integración del hombre en la vida divina. El atisbo del perfil ontológico y personal de cada una de las tres Divinas Personas, dentro de la Unidad Trinitaria solidaria en todas las

decisiones divinas, de acuerdo con la doctrina de Jesús, presentaba al Hijo de Dios o Verbo Divino como la personalización trinitaria de la Sabiduría, al igual que el padre personalizaba el Ser Fundamental y el Espíritu Santo el Amor interno de la esencia divina. Por ello, la doctrina de Jesús proclamó, como se recoge en el kerigma cristiano, que la obra redentora asumida desde siempre por la Trinidad Solidaria estuvo, sin embargo, personalizada en la decisión de la eterna Sabiduría del Verbo. La creación fue posible por la decisión redentora del Verbo que, como Sabiduría Divina, asumió aquel dramático diseño de creación que constituiría nuestro mundo, cargando con todas sus consecuencias dramáticas, especialmente el pecado que se produciría y su perdón.

El eterno designio redentor:
la condición humana y la religión radical

El Dios de que nos habla Jesús de Nazaret es un Dios en cuyo eterno designio creador se ha contemplado lo que constituye la condición humana que da sentido a la historia real. El Dios de que Jesús habla es un Dios que es consciente de que la condición humana creada se debate ante la *incertidumbre del silencio divino*, ante el conocimiento y ante el drama de la historia. Esta condición es la que lleva a que la única religión posible desde el interior del universo creado, como hemos explicado, sea la creencia y la esperanza en un *Dios oculto y liberador*. Religión radical que como *universal religioso*, o como religión universal, constituye la quintaesencia de todas las grandes religiones, mayores y menores, que, como *humus* básico que produce la diversificación de sus *historicismos*, pertenece siempre a la esencia de toda religión. Es lo que todas las religiones tienen de básico y común, siendo por ello lo *universal religioso*. Pues bien, Jesús habla de un Dios que conoce el drama del *universal religioso* en el hombre y que Él Mismo, como Dios, al crear, está sintiéndose afectado por este mismo drama (en sentido analógico). El Dios del cristianismo es siempre sabedor de la condición humana, de la religión radical, y se nos muestra conocedor de la realidad de nuestro mundo de experiencia. Es un Dios armónico con la realidad.

En realidad, para entender qué es el cristianismo, estamos jugando con tres factores: a) el Dios Trinitario (el eterno designio deliberado en la mente divina), b) el hombre real (que debate el sentido de su vida ante el dramatismo del enigma del universo y del enigma del drama de la historia) y c) Jesús de Nazaret, el Cristo (que en un momento del tiempo manifiesta y realiza, como veremos, el eterno designio divino). En estos tres niveles resuena un mismo tema: el *desconcierto* de la existencia humana ante el *enigma del universo* y ante el *enigma del drama de la historia*. El Dios Trinitario debió de ponderar la creación de ese universo dramático y, en su voluntad de admitirlo y emprender la creación, lo redimió del No-Ser. El hombre debate su apertura o cerrazón a Dios ante el dramatismo de ese universo. Jesús de Nazaret, el Cristo, manifiesta y realiza en la historia la decisión del eterno designio divino de asumir el "dramatismo" del universo en la creación.

No le fue fácil a Dios, sin duda, podemos conjeturar analógicamente, la decisión de crear un universo dramático como el nuestro. El hombre entiende desde el interior del mundo que, en efecto, no es fácil asumir que existe un Dios que ha creado este universo dramático. Así, el tema esencial de la religiosidad humana es el mismo tema del eterno designio trinitario del Dios del cristianismo. La religión radical no puede sino nacer desde la experiencia existencial de todo hombre ante el dramatismo del universo y ante la intuición de que ser o no ser religioso depende por ello de *creer o no creer* en un *Dios oculto y liberador*. El dramatismo de la vida humana es el dramatismo de la creación divina.

¿Por qué Dios asumió su eterno designio redentor?

La esencia del cristianismo, por consiguiente, no es ser un particularismo o un historicismo religioso (aunque la religión cristiana, en sus diversas iglesias, tenga también sus *historicismos* propios). Su esencia es el dramatismo del universo que constituye la esencia del *universal religioso* y de la *religión universal*.

Antes lo hemos respondido, pero podemos ahora recordarlo. En principio, como decíamos, la voluntad de Dios en la creación es hacer a la creatura partícipe del Amor Trinitario de Dios mismo. Por ello, es legítimo conjeturar que la mente divina pretendió crear seres enriquecidos en su condición de creaturas para integrarse en la vida divina, digámoslo así, con una profunda *melodía existencial* altamente cualitativa. Por ello, Dios debió de contemplar, admirar y, por ello mismo, querer la *melodía existencial* que debía producirse en los seres humanos que deberían construir su apertura a Dios, en dignidad y libertad, desde el dramatismo profundo de la historia humana. Por esto amó Dios a la estirpe humana: por eso la Redimió en el eterno designio divino y por eso emprendió la creación del universo, a pesar de su dramatismo. Sobre esto deberemos todavía seguir reflexionando con mayor precisión en lo que sigue.

Jesús, el Enviado, el Cristo: la presencia de Dios en la historia

El Dios de Jesús de Nazaret asume y desborda el logos de la religiosidad radical del hombre. Nos permite valorar e interpretar la realidad que todos vivimos, pero contemplándola desde una profundidad sorprendente, insospechada y no previsible desde nuestra condición humana. ¿Quién podría prever que el Dios real es un Dios Amor que crea al hombre para hacerlo partícipe de su vida divina? Sólo decirlo parece casi inverosímil. Sin embargo, ese es precisamente el Dios del que habla Jesús, aunque nos sorprenda. Es el hecho de que parte el cristianismo, después de oír y aceptar la doctrina de Jesús. Pero, además, ese Dios es todavía mucho más sorprendente, maravilloso y casi increíble. La realidad trinitaria de Dios desborda, ciertamente, lo que nuestra razón natural podría prever. Pero, es que todavía nos sorprendemos más, y nuestra razón queda incluso más desbordada, al considerar todo lo que supone el Misterio de Cristo.

Lo dicho hasta ahora sobre la naturaleza de un Dios Trinitario, sobre la mente divina que ponderó la creación de un universo dramático, el eterno designio de Redención asumido por el Verbo

divino, sobre el Amor comunicativo de Dios que buscaba la filiación divina de la estirpe humana, entre otras consideraciones expuestas, es una especulación filosófica y teológica (hermenéutica desde la modernidad) construida a partir de la imagen de Dios, y de su proyecto creador, tal como se contiene en la doctrina de Jesús de Nazaret. Cristo, todo Él, en sus palabras y en sus obras, es un desvelamiento sorprendente de la imagen eterna de Dios y de su proyecto creador. Lo dicho hasta ahora es parte de esa imagen de Dios en Jesús. Pero debemos todavía conocer otros aspectos de la Revelación en Jesús, tal como el cristianismo entiende en el kerigma, que todavía llevaran nuestro asombro hasta niveles mucho más altos.

La raíz esencial de cuanto dice Jesús acerca de Dios consiste en su condición de Dios Amor. La esencia ontológica personal del Dios Trinitario de Jesús es el Amor. En la expansión comunicativa de ese Amor es donde nace la voluntad divina de creación: Dios quiere comunicar a la estirpe humana su Amor, de tal manera que el hombre se haga partícipe de la vida divina. Por más sorprendente que parezca, el Dios de Jesús nos habla de ese proyecto de comunicación al hombre. Un proyecto insospechado y sorprendente que amplía el deseo natural de liberación de que antes hemos hablado.

El misterio de la Encarnación

Pero todavía hay muchísimo más: ese Dios Amor que diseña su proyecto de comunicación al hombre, hasta tal punto lo contempla, lo admira y lo quiere (lo ama) que diseña un plan para introducirse Dios mismo en la historia humana con el doble objetivo de unir con Dios más estrechamente a la humanidad y de manifestar y realizar el eterno designio de Redención en un momento del tiempo, dentro de la historia humana en el universo. Aquí es donde la doctrina de Jesús sobre sí mismo entra en un terreno casi inverosímil.

Jesús de Nazaret, en efecto, se presenta a sí mismo como el Hijo de Dios, el Verbo o Sabiduría de Dios que existe en la eterna unidad trinitaria de Dios. Jesús es, pues, verdadero hombre y, al mismo

tiempo, verdadero Dios. Tiene dos naturalezas perfectas: perfecto hombre y perfecto Dios. Pero, sin embargo, Jesús tiene sólo una condición personal. En Jesús sólo hay una persona y esta es divina. Jesús es, por tanto, Dios. No existe una persona humana, sino que en Jesús existe sólo una única persona divina, aunque en alguna manera la persona del Verbo se haya hecho hombre, sea un hombre real y tenga la sensibilidad que acompaña a la naturaleza humana. Por ello cuando nos dirigimos a Jesús lo hacemos sólo al Dios único, al Verbo de Dios, aunque Jesús haya asumido perfectamente la naturaleza humana. Igualmente, cuando Jesús habla es el único Dios el que se dirige a nosotros, aunque lo haga poniendo en juego su condición de hombre. No hay un Yo puramente humano en Jesús: su Yo es sólo divino.

Este es el Dios de Jesús, un Dios trinitario, cuya segunda persona, el Verbo, se ha hecho hombre en Jesús mismo. Así se presenta Jesús a sí mismo de forma cuanto menos sorprendente y incluso casi inverosímil, difícil de creer. Este asumir la condición de hombre, de una forma íntegra y perfecta, es lo que el cristianismo, siguiendo a Jesús de Nazaret al hablar de sí mismo, ha entendido como el misterio de la Encarnación. El Dios de Jesús es un Dios que se encarna y se acerca al hombre desde nuestra condición humana. Sin embargo, este hecho "extraño" (que Dios se haya "encarnado") es esencial para entender la esencia del cristianismo y su armonía con el *universal religioso* o *religión radical*.

Desde el momento en que ser cristiano consiste en adherirse a la persona y a la doctrina de Jesús de Nazaret, es la confianza en su autoridad la que mueve a creer el mensaje de Jesús. Un contenido esencial de este mensaje es el anuncio de su condición divina. Pero reflexionemos. ¿No es inmensamente difícil de entender que exista un universo y que, más bien, no exista la Nada? ¿Acaso el ateísmo entiende por qué existe el universo o, más bien, no existe? ¿Acaso los hombres religiosos, en las más variadas religiones, entienden cómo nace el universo de la ontología divina y cómo la presencia de Dios abarca por dentro holísticamente la totalidad del universo? El hombre no conoce la esencia del universo y se ve obligado a vivir en un marco borroso de casi desconocimiento metafísico de la esencia

de las cosas. Lo único que el hombre puede hacer, de momento y así ha sido durante la historia, es aceptar creencias que sean verosímiles, y en lo posible creer las que presentan una mayor verosimilitud. El conocimiento humano, en todo, se mueve siempre dentro de la precariedad.

Como veíamos, para la razón natural, es verosímil el teísmo, pero es también verosímil el ateísmo. Para el hombre que acepta como verosímiles enigmas tan grandes como el teísmo o el ateísmo, y supuesto que admitiéramos que Dios existe y es el omnipotente y omnisciente creador del universo, ¿acaso no tiene entonces una verosimilitud admisible, para el que confía en Jesús de Nazaret, admitir que Dios se ha hecho hombre? Ciertamente, ¿quién puede poner en duda que sea verosímil que un Dios, fundamento del Ser y creador del universo, haya encontrado el camino para hacerse hombre, encarnarse, y hacer posible la única persona divina de Jesús, que armoniza, en forma que desconocemos (como otras muchas cosas), la naturaleza humana y la naturaleza divina? ¿Qué es más difícil de emprender, la creación del universo o la manifestación de la persona del Verbo en una naturaleza humana? Digo esto sólo para advertir que el misterio cristiano de la Encarnación del Verbo Trinitario de Dios en Jesús es ciertamente difícil de entender. Incluso, dicho con más radicalidad: es ininteligible para nosotros que desconocemos la ontología profunda del universo y de Dios. Pero que sea difícil de entender no significa que no sea verosímil aceptarlo, supuesta la conciencia humana de la precariedad del conocimiento, así como la confianza en el poder de Dios y en la autoridad de Jesús, a las que el cristiano vive adherido por la fe. En realidad, nuestra vida se construye sobre la aceptación de enigmas y misterios que también desbordan absolutamente y que, sin embargo, consideramos como verosímiles.

La cercanía de Dios en Jesús, unido a la humanidad por la encarnación

A Dios, ciertamente, nadie lo ha visto nunca. Sin embargo, el Dios de Jesús, como Verbo encarnado, si realmente Jesús es persona

divina, como anuncia el mismo Jesús y creen los cristianos adhiriéndose a su doctrina, nos ha hablado directamente por medio de su Hijo, el Verbo divino. Las creencias religiosas del cristianismo tienen tal envergadura que parecen desbordarnos. Es como cuando nos dicen que tal galaxia está a tantos millones de millones de años luz: lo oímos pero no somos capaces de asimilar lo que en realidad significa. Lo mismo pasa con el hecho de que Dios se haya encarnado: lo oímos, pero es como si nos desbordara. Si se entendiera lo que quiere decir probablemente deberíamos sentir escalofríos de admiración, de emoción y de reconocimiento del alcance del amor de Dios y de su interés por la estirpe humana. Nos deja perplejos el Amor de Dios al hombre.

Podría pensarse que el Dios Trinitario ha emprendido la creación, pero le cae lejana y es marginal en la vida divina. Sin embargo, cuando vemos que el Dios Amor ama tan de veras a la estirpe humana que se encarna para unirse a la humanidad, manifestando y realizando el plan de Redención del eterno designio divino, quedamos perplejos por lo que significa para el amor comunicativo de Dios crear a la humanidad y poner en el amor que podría generarse en el hombre tanta expectativa divina. Así amó Dios al mundo (al hombre) que emprendió la creación y se encarnó para unirse como Dios a la humanidad misma.

No debe pasar desapercibido que, desde el momento en que admitimos como real, por la adhesión a Jesús, que el Verbo divino se ha encarnado en Jesús, estamos admitiendo que Dios mismo se ha unido ontológicamente a la creación de una forma muy especial y nueva: la persona divina de Jesús tiene una naturaleza humana que, de forma extraña y misteriosa, está ya unida a la vida trinitaria de Dios. Dios es hombre, asume nuestra naturaleza, y podemos así llamarnos hermanos de Jesús, además de creaturas o hijos de Dios Padre como fundamento y origen del Ser. Todo esto, además, nos hace ponderar la altura y la profundidad del misterio del Amor comunicativo de Dios que se compromete con el universo hasta el punto de la Encarnación, haciendo posibles niveles cualitativos muy profundos en la hermandad y en la filiación divina.

Decíamos que a Dios nadie lo ha visto, pero la Encarnación del Verbo en Jesús ha hecho históricamente posible que una Persona Divina, la Sabiduría divina, se dirigiera a nosotros y nos hablara. La predicación de Jesús durante los años de acción antes de su muerte, fue realmente palabra del Dios Trinitario, dirigida a nosotros por la persona divina de Jesús. Cuando Jesús hablaba actuaba por su naturaleza humana, pero la persona que hablaba con lenguaje humano adecuado a su tiempo era Dios, la persona del Verbo encarnado. Por ello, el Dios de Jesús se muestra como un Dios que deja el pedestal de su ontología divina eterna y se hace cercano a la humanidad, hablándonos desde nosotros mismos. Dios se ha hecho uno de nosotros, nuestro hermano y nos habla con palabras que se nos presentan nuestras. No sólo esto, sino que en Jesús el Dios Trinitario nos habla humanamente como Padre, como Hermano y como Amor. En la Palabra de Jesús Dios mismo se ha hecho cercano e inteligible, a través de la naturaleza humana de Jesús que habla desde su sensibilidad de hombre a la nuestra de forma directa e inmediata. Esta es la forma de pensar cristiana que se acepta desde la fe, pero que debe ser considerada objetivamente por la increencia.

La Voz de Dios en Jesús es armónica con la Voz de Dios en la Creación

Al hablar de la manifestación de Dios mismo como persona en Jesús, podría quizá malentenderse que Dios, en Jesús, ha desvelado los enigmas de la realidad del universo en que el hombre se halla inmerso por su condición natural. Pero las cosas no son así. Dios, al encarnarse en la persona de Jesús, oculta lo que podríamos llamar la *Gloria* o Esplendor ontológico de la Divinidad. Jesús es ya, desde la encarnación misma, un Dios que se ha vaciado de su esplendor divino impositivo y se nos muestra en forma kenótica, abajado hasta la condición humana y sólo se dirige a nosotros desde ella. La *Voz del Dios de la Creación*, como hemos visto, es la Voz de un Dios que crea la incertidumbre metafísica por su ausencia del mundo en el silencio ante el conocimiento y ante el drama de la historia. Es la *Voz*

de un Dios Creador que ha producido un estado de cosas, un escenario mundano, en que el hombre que cree en Dios debe hacerlo por la creencia en un *Dios oculto y liberador*. El Dios de la Creación es un Dios humillado y ese Dios es el mismo que se manifiesta por la humillación de la Encarnación. Dios, por su encarnación en Jesús, no rompe el ocultamiento divino, ya que la misma encarnación es una forma de ocultamiento o kénosis de la Divinidad. Jesús y la encarnación son un ingenio divino para hacer posible una comunicación que no rompa el *ocultamiento universal* de la Divinidad. Por ello, Jesús no es sino una nueva acción de Dios en la historia para impulsar la voluntad humana hacia la creencia en el *Dios oculto y liberador*. Así, quienes escuchan a Jesús, adhiriéndose a su persona y a su doctrina, creyendo en el Dios del que habla Jesús, no hacen otra cosa que aceptar la esencia misma de la religión radical, es decir, el *universal religioso*, la creencia en el *Dios oculto y liberador,* por encima de su lejanía y de su silencio.

El Misterio de Cristo, su Muerte y su Resurrección

Jesús, como Hijo de Dios, se presenta como el Cristo, el Mesías, el Enviado por Dios para dar cumplimiento a la Promesa de Bendición hecha al patriarca Abraham, y a todos los linajes de la tierra, así como para anunciar la forma en que se realizará. Los israelitas estaban esperando durante siglos la llegada del Cristo, del Mesías liberador de Israel. El mensaje de Dios en Jesús va a confirmar, en efecto, que Dios es fiel a la Promesa hecha a Israel y, además, a explicar de qué forma cumplirá Dios su compromiso en la Alianza. Por tanto, el plan de Dios escondido desde siempre en la mente divina, se va a hacer patente en Jesús. En la doctrina de Jesús se explicará por qué Dios ha hecho el universo como realmente es y cuáles son los planes de Dios para la salvación del hombre, es decir, para establecer con la estirpe humana un proyecto, al mismo tiempo, de hermandad y de filiación divina. En Jesús se manifiesta el *eterno designio divino* que supone el cumplimiento de la Alianza con Israel y, al mismo tiempo, además, el conocimiento definitivo de que la salvación ofertada por Dios para entrar en la filiación divina se

extiende también a todos los hombres. ¿Cuál es entonces el eterno designio divino de la Creación? ¿Cuál es el plan de Dios para la salvación del hombre?

El creyente cristiano, adherido a la palabra de Jesús de Nazaret, cree que los planes eternos de Dios en la creación se han manifestado y hecho patentes en Jesús. Es evidente que, si Jesús era Dios, sus palabras, en la predicación de su vida pública, comunicaban lo que Dios quería decirles a los hombres. Pero el hecho es que Jesús proclamó que Él Mismo, con sus palabras y con sus hechos, constituía la manifestación a los hombres del designio divino en la creación del universo y en sus planes para la salvación del hombre. ¿Qué quería esto decir?

El eterno designio divino revelado en Jesús

De forma enigmática, en el fondo no bien comprendida por quienes lo escuchaban, remitía Jesús constantemente al misterioso acontecimiento futuro de su Muerte y Resurrección como clave que debería permitir el entendimiento final de su doctrina y de su mensaje esencial a los hombres. Ciertamente, el hecho de la Encarnación manifestaba ya una actitud de Dios: la unión a la humanidad en la forma del anonadamiento, de la kénosis de una Divinidad que se abaja, humilla, se anonada, abandona la Gloria divina, y se presenta a los hombres en forma humana. De ahí la cercanía de Dios en Jesús y en la palabra que comunicaba el mensaje mismo de Dios. Pero el hecho es que Jesús, durante su mantenida comunicación de años en la predicación ante Israel, anunció repetidamente que debía morir y resucitar al tercer día, de manera que se *manifestara* y se *realizara* el *eterno designio divino*, la misión del Padre para la que se había encarnado y que debía culminar en su Muerte y Resurrección.

Es algo extraño que Jesús anunciara que Él Mismo era el *mensaje* que proclama el *eterno designio divino*. Él Mismo en su condición divina y en el devenir de las circunstancias de su vida. Jesús, en sus palabras y en sus hechos. Sus palabras no eran ajenas a los hechos porque estaban en armonía con ellos. Sus palabras desvelaban el

sentido cósmico y universal de su vida. Desde el hecho germinal de la Encarnación hasta su Muerte y Resurrección, acompañado todo ello por su palabra, la historia de Jesús, Hijo de Dios, muestra la extraordinaria coherencia que desvela el sentido de la creación, el plan de Dios y las razones por las que Dios se inclinó a crear este mundo que tenía tanto en contra para no ser creado. El mensaje de Dios en Jesús nos dice, como vamos a ver, que el Dios real es un Dios que, en la historia, ha aceptado pasar por el momento de su ocultamiento, de su kénosis, como manifiesta inicialmente en la Encarnación y terminalmente en la Muerte de Cristo. Pero que ese mismo Dios es el Dios que se manifestará como Dios liberador final de la historia humana, como se anticipa por la Resurrección.

De esta manera, la Muerte y Resurrección de Cristo, nos dicen que el Dios real es, en efecto, el Dios que ha creado el universo aceptando su ocultamiento, su kénosis ante la historia humana, su *ausencia del mundo* por su *silencio* ante el conocimiento y por su *silencio* ante el drama de la historia. El Dios que ha querido crear un escenario de incertidumbre por el *enigma del universo* y por el *enigma del drama de la historia*. Pero por la Resurrección, en que acaba la historia de Jesús, se nos dice también que el Dios real, autor de la creación, es un Dios que, como vemos anticipadamente en Jesús, liberará a toda la humanidad del enigma del universo, del drama de la historia y de la angustia final de la muerte. De esta manera, el mensaje de Dios en el misterio de la Muerte y Resurrección de Jesús, plenificando la historia de sus hechos comenzada en la Encarnación, es claro: es una revelación que nos dice que el Dios real es efectivamente aquel mismo Dios al que nos sentimos impulsados a creer como hombres, el Dios en que podemos creer con sentido si aceptamos la existencia de un Dios oculto (al aceptarlo aceptamos el Misterio de la Cruz, del anonadamiento kenótico de Dios en la creación) y liberador (al aceptarlo aceptamos el Misterio de la Resurrección que anticipa la liberación final de la humanidad en una dimensión metahistórica, más allá de la muerte).

El Misterio de Cristo es, pues, el mismo Misterio del eterno designio creador de Dios. No tenemos acceso a conocer qué fue el

eterno designio, pero lo revela el Misterio de Cristo. Por Jesús podemos imaginar qué fue el eterno designio en que nació la voluntad divina redentora que emprende la creación. Por Jesús conocemos que la sospecha natural que nos mueve a creer en un *Dios oculto y liberador,* responde efectivamente al eterno designio divino manifiesto en el Misterio de Cristo.

La Muerte de Jesús en la cruz

Si Jesús fuera sólo un hombre, entonces su muerte en la cruz carecería de fuerza. Es precisamente su condición divina lo que le confiere su fuerza significativa. Jesús, al morir en la cruz siendo de condición divina, manifiesta y realiza el misterio cósmico de una creación en que Dios retira su presencia para hacer posible la autonomía y la libertad de la historia humana. La kénosis de Jesús en la cruz, culminando la kénosis de la Encarnación, es una proclamación de la kénosis de Dios en la creación.

Es claro que cuando Jesús muere realmente –y se habla de ello en la fe cristiana que constata la muerte real de Cristo y recuerda que Jesús anunció su muerte repetidamente–, no quiere decirse que Dios muera en su condición divina, en la naturaleza divina que Cristo posee. En Jesús muere sólo la naturaleza humana de una persona divina. En este sentido, y sólo en este, la naturaleza humana de Cristo muere en la cruz y por ello muere Dios mismo. Cristo, como encarnación del Verbo, muere y por ello muere una persona divina que acepta la kénosis o anonadamiento final, hasta la muerte, de su naturaleza humana. Al morir Cristo pervive el Verbo, pero Cristo muere realmente. Por la muerte de su naturaleza humana, Cristo se hundió en las profundidades abismales de la oscuridad de la tierra en que se han hundido irremisiblemente todos los seres humanos de la historia. Jesús no siguió un camino distinto a los demás hombres, entrando en el dominio de la muerte. Por la Resurrección el cuerpo de Jesús será salvado de las tinieblas mortales de la tierra para entrar en la nueva dimensión gloriosa preparada por Dios, y con Él hará salir también de las tinieblas a todos los hombres cuya

esperanza natural hubiera sido sólo la oscuridad, o todavía peor, la aniquilación absoluta, del Sheol o los infiernos.

La muerte de Cristo en la cruz, como persona divina en su naturaleza humana, puede manifestar la kénosis de la Divinidad en la Creación, al elegir un diseño de creación como el nuestro, sólo porque la persona de Cristo es, en efecto, divina. Si Cristo, aun asumiendo tanto su naturaleza humana como su naturaleza divina, no fuera realmente una persona divina, entonces se desmoronaría la esencia del mensaje cristiano. Perdería su fuerza y su sentido cósmico, su significación profunda para explicar el sentido religioso del universo y su armonía con la religión natural, es decir, con el *universal religioso*. Si Cristo no fuera Dios, no habría conexión del cristianismo con el *logos* religioso de la realidad.

Lo que Dios ha querido manifestarnos en la muerte de Jesús en la cruz, es la voluntad divina de aceptar su kénosis o anonadamiento en la forma de creación del universo. La cruz revela la eterna voluntad kenótica del Dios trinitario y en ello tiene toda su fuerza. Pero la profundidad de esta kénosis, en el universo y en la cruz (que son la misma kénosis divina), se manifiesta en el *dramatismo* del *silencio divino* ante el conocimiento humano y ante el drama de la historia. El dramatismo que vemos en el universo creado –el enigma del universo y el enigma el sufrimiento– es el mismo dramatismo que vemos en la Cruz. En el Misterio de la Cruz, Dios, intencionalmente, ha querido que se manifestara el dramatismo mismo que Dios ha asumido en la acción creadora del universo. En la cruz vemos que Dios, el Verbo divino, la persona de Cristo, acepta el drama de su silencio en el universo y el drama de su silencio en el drama de la historia. Así lo manifiesta en la Cruz que es, al mismo tiempo, aceptación de la humillación kenótica ante la libertad humana que niega a un Dios que oculta su Gloria y ante el sufrimiento humano que reniega de un Dios benevolente. La kénosis revela que Dios asume en la creación la libertad y el sufrimiento, con todas sus consecuencias; pero muestra también que Cristo representa al hombre perfecto que, en el enigma del universo y en el enigma del sufrimiento, se abre a Dios y lo acepta en libertad. Cristo, asumiendo la kénosis de su Divinidad, muestra el camino de

todo hombre hacia Dios: aceptarlo desde el silencio kenótico de Dios ante el conocimiento y ante el sufrimiento.

Silencio cósmico ante el conocimiento y silencio ante el sufrimiento

A) La Cruz, en primer lugar, muestra la humillación del *silencio cósmico de Dios*, al no imponerse al hombre por un conocimiento inapelable, permitiendo la libertad y el pecado en la estirpe humana. Al morir en la cruz, Jesús muestra su impotencia ante la libertad humana que no lo acepta y lo lleva a la cruz. Esta impotencia es real porque Dios no impone su presencia divina, sino que la oculta en la impotencia de Jesús. La impotencia del Dios crucificado muestra la impotencia de Dios en la creación y en la historia cuando la libertad humana se debate en la duda del silencio de un Dios al que no vemos y que es de hecho negado y escarnecido por el pecado. La cruz nos dice que el Dios real sabe que el universo creado es un universo que refleja la ausencia divina y su impotencia ante el curso inexorable de la historia humana. La impotencia de Jesús para no sobreponerse a la cruz, que podría dominar con la manifestación de la Gloria divina de su persona, es la impotencia asumida para no sobreponerse a la libertad humana en la historia del mundo creado. La cruz muestra la impotencia de Dios ante un hombre libre, pecador, que produce por su conocimiento un mundo sin Dios, en último término un mundo de pecado que no reconoce la presencia divina. La cruz es la humillación de un Dios que calla en el enigma del universo y ante la libertad humana.

B) Pero la Cruz, en segundo lugar, muestra también la *impotencia de Dios* que está en *silencio ante el drama de la historia*, en el sufrimiento por el Mal ciego y por la perversidad humana. Es la impotencia que Dios ha asumido en la historia real de los hombres, en aquellos momentos en que se produce el sufrimiento personal hasta la agonía mortal que destroza inmisericorde la vida y en el drama de la historia que lleva a trastornos colectivos inimaginables. Dios calla, permanece lejano y en silencio, ante el sufrimiento y la perversidad humana. Cabe pensar que este silencio no le resultó fácil a Dios cuando la mente divina, tal como decíamos antes, debió

de considerar el diseño de creación que debía elegir como medio para comunicarse a los hombres. Eligió este diseño porque debió de considerar que era el que confería mayor grandeza a la condición humana. Pero no le debió de resultar fácil mantener el silencio ante el hombre que busca la verdad por el conocimiento (enigma del universo) ni mantener el silencio ante el hombre que clama angustiado ayuda en el sufrimiento desgarrador que atraviesa (enigma del sufrimiento). Dios debió de sufrir por el sufrimiento humano, naturalmente al modo propio de Dios. Sin embargo, no cabe duda de que el Dios Encarnado, Jesús de Nazaret, al morir y sufrir, quiso comunicarnos que en la cruz Dios asumía el sufrimiento y el drama de la historia. El mismo Jesús sufría identificado con el sufrimiento de los hombres. Pero en su proyecto de comunicación al hombre en el Misterio de Cristo, Dios no tenía por qué emprender necesariamente el camino de muerte ignominiosa y sufriente en la cruz, que asumió sin atenuantes, en toda la fuerza de la naturaleza humana que Cristo poseía íntegramente.

El Misterio de Cristo, signo de solidaridad divina con la estirpe humana

Por ello, en la cruz, Cristo no sólo muestra el silencio cósmico de Dios ante el conocimiento, renunciando a la imposición de su presencia divina inapelable, sino también el silencio ante el sufrimiento que invade la naturaleza humana de Cristo y que asume todo el drama de la historia. El dramatismo que ha afectado a Dios en la creación (hablando analógicamente), es el mismo dramatismo que el hombre vive al aceptar a Dios desde la experiencia de su silencio cósmico. En el Misterio de Cristo es donde resuenan con toda su fuerza divina y humana la *teodramática* que llevó al Dios trinitario a la creación y la *teodramática* que lleva al hombre hacia Dios.

En este sentido, Cristo se solidariza con un hombre abandonado por un Dios que se oculta y por un Dios que permanece impasible ante el sufrimiento humano. Jesús, en su naturaleza humana, tiene la experiencia personal de sentirse como todo hombre abandonado

por la ausencia de Dios ante el drama de la cruz, lo asume y desde la impotencia divina sigue instalado en el amor de Dios. En alguna manera, como todo hombre religioso, sigue instalado en un Dios ausente, lejano y en silencio. Cristo al asumir el sufrimiento de la cruz parece querernos mandar el mensaje de que Dios conoce el sufrimiento humano y no es impasible ante él. Cristo se identifica con la humanidad sufriente, puesto que él mismo sufre como hombre en la cruz, y señala el camino que debe seguir todo hombre, abriéndose a la creencia y a la confianza en un *Dios oculto y liberador*. Dios en la Cruz proclama que el diseño kenótico de la creación responde a un plan de salvación dirigido a la *grandeza* de la *santidad humana*. Jesús, única persona divina, atraviesa en su naturaleza humana el calvario de toda existencia humana: a saber, la angustia ante el ocultamiento de la Dios en el universo y la impotencia divina ante el sufrimiento[43].

La Resurrección de Jesús

Pero el Misterio de Cristo no sólo es la Muerte en la cruz, sino la Resurrección gloriosa. Jesús había anunciado ya que el Hijo del Hombre debía morir y resucitar a los tres días, siendo este misterio de muerte-resurrección la misión que el Padre le había encargado y que debía *manifestar* a los hombres el *eterno designio divino* en la creación del mundo para la salvación del hombre. Si se considera la historia de la especie humana en su conjunto, el momento de la Muerte en cruz significa el tiempo en que Dios se oculta y deja abierta la libertad humana, para la *santidad* (aceptación de Dios) o para el *pecado* (rechazo de Dios). Pero el momento de la Resurrección significa el tiempo en que el Dios Glorioso se *manifestará* como *liberador de la historia*. La historia de la estirpe humana no se cierra, pues, con el abandono de Dios en la historia, con la cruz, sino que se completa finalmente con la manifestación del Dios que salva y libera a la estirpe humana, cumpliendo sus esperanzas ancestrales en la resurrección.

El Misterio de Cristo es así el misterio que Jesús recorre como hombre que, al mismo tiempo, es Dios. Representa el término de la

vida de un hombre, el hombre por excelencia, de acuerdo con el plan de Dios. Jesús debe pasar por el momento de la muerte, en que culmina el abandono de Dios que nos olvida también en el sufrimiento final; y todo hombre debe pasar también por la muerte que significa caminar la vida en la incertidumbre hasta llegar al final.

Pero Jesús pasa también por el momento de la Resurrección en que el Dios, que el mismo Jesús es, se sobrepone a la muerte que ha padecido como hombre, lo resucita, lo salva y lo libera haciéndolo entrar de nuevo en la vida, pero una vida gloriosa; y todo hombre, que quiera integrarse en la vida divina, deberá pasar también por la misma experiencia de muerte y de resurrección para ser salvado y liberado por Dios. Jesús asume desde su condición humana lo que debe ser la vida de todo hombre: el camino por la muerte que lleva a la resurrección. Jesús es el hombre ejemplar que anuncia el destino final de la estirpe humana. La existencia de Jesús muestra, pues, el plan que Dios había establecido en su diseño de creación. Pero el escenario de vida humana como muerte-resurrección es, al mismo tiempo, la medida de lo que Dios ha hecho por el hombre y lo que se proclama en la cruz. Dios asume el momento de su ocultamiento ante la libertad humana que llevará consigo asumir también un mundo de sufrimiento y de dolor. Pero en la resurrección es signo de la liberación final.

Dios no impone su presencia y asume renunciar a su Gloria en el momento de la historia del mundo para constituir la plenitud de la libertad y de la dignidad humana, personal y colectiva. El Misterio de Cristo muestra, al mismo tiempo, por una parte, el Don de Dios que se retira de la realidad para que su ausencia deje espacio para la historia libre y autónoma del hombre, y muestra también, por otra parte, la imagen del hombre perfecto, el hombre Jesús, que desde la angustia del abandono de Dios y del sufrimiento final de la historia está en las manos de Dios, confiado en el *Dios oculto y liberador*. El Misterio de Cristo es, al mismo tiempo, imagen del gran Don kenótico de Dios en la creación e imagen del hombre perfecto que se entrega a Dios aceptando ese Don para ponerse en las manos de Él. Toda la humanidad estaría así recapitulada en Cristo y en Él tendría su Cabeza. Así lo entiende el cristianismo.

El Misterio de Cristo, respuesta a las grandes preguntas metafísicas de la condición humana

La vida humana, dadas las condiciones de su existencia en un universo real como el que de hecho constatamos por experiencia, no puede dejar de debatirse en una molesta incertidumbre metafísica. Por ello, aceptar o rechazar la creencia religiosa en la metafísica teísta supone, tal como tuvimos ocasión de discutir, la aceptación o el rechazo de la creencia y la confianza en un *Dios oculto y liberador*. Esta contextura de la condición metafísica que acompaña siempre al ser humano, y que no puede deshacerse nunca de una inevitable incertidumbre natural, es la que hace que todos los hombres vivan acompañados de dos grandes preguntas en que se cifra el enigma ante el que deben tomar posición para dar un sentido a sus vidas. Estas dos grandes preguntas existenciales están implícitas en el *universal religioso* y están presentes en todo hombre, en el *hombre universal*. Antes nos hemos ya referido a estas dos grandes preguntas que cifran el enigma metafísico.

La *primera pregunta* es: ¿existe realmente un Dios oculto, un Dios al que no vemos, ausente del mundo en el enigma del universo y del sufrimiento? La *segunda pregunta* es: ¿existe un Dios oculto que se interesa por la estirpe humana y alberga un futuro plan de liberación? En definitiva, ¿existe un *Dios oculto y liberador?* La incertidumbre que producen estas preguntas llena la vida individual y se extiende a la sociedad misma en la cultura de la modernidad. Son preguntas universales que anidan ya en la conciencia del *hombre universal*, al verse ante el enigma del universo y preguntarse intuitivamente si ese fondo mistérico del universo pudiera ser un ser personal que, entonces, estaría oculto y en silencio; preguntándose al mismo tiempo si ese mistérico Dios oculto podría albergar alguna intención de salvación y benevolencia para con el hombre.

Pues bien, el *Misterio de Cristo* es una *respuesta* dada por el Dios de Jesús de Nazaret a estas *dos grandes preguntas metafísicas* que brotan inevitablemente de la condición humana y la llenan de incertidumbre. Es una respuesta introducida en la historia a través

de Jesús y, por ello, no es una respuesta que rompa el enigma del universo y la incertidumbre en que se debate la vida natural del hombre. Es una respuesta que se ofrece a través de la doctrina de quien al presentarse como hombre, asume ya la kénosis divina. Sólo quienes creen en Jesús ven en el mensaje que transmite la respuesta integral a los cuestionamientos de la condición humana. La imagen de Jesús, como persona divina muriendo en la cruz, responde a la pregunta de si el Dios real ha aceptado que la historia humana deba vivirse en la ausencia de un Dios oculto. Jesús nos dice, pues, que, en efecto, *existe un Dios oculto*. Pero la imagen de Jesús, como persona divina que resucita de entre los muertos siendo el adelantado de toda la estirpe humana, responde a la pregunta acerca de si el Dios oculto alberga realmente un plan de salvación del hombre y liberación de la historia. Jesús nos dice que, en efecto, *existe un Dios liberador*. El Misterio de Cristo, en un momento del tiempo del mundo, nos dice que existe un eterno designio del Dios creador para ocultarse y para liberar finalmente la estirpe humana.

El logos cristológico del universo creado y de la Redención

El Dios del que habla Jesús de Nazaret fue el comienzo de todo. De la creación de la materia y del universo, de la vida, del hombre y de la historia. La creación fue una empresa salida de la condición ontológica de Dios como Amor, como comunicación de sí mismo. Dios era Amor en su esencia trinitaria, pero quiso además emprender un proceso de creación encaminado a hacer a la estirpe humana copartícipe de la comunión de Amor divino. Nos parecerá verosímil o inverosímil, pero en todo caso es extraordinario y podemos creerlo o no creerlo. Lo que dice el cristianismo sobre la esencia divina trinitaria es tan maravilloso que parece inducirnos a creerlo algo inverosímil, casi imposible de imaginar. Es del todo sorprendente asumir que la creación se ha originado en un Amor tan eficaz, inmenso y desconcertante del Dios trinitario. Pero este es el Dios del que, de hecho, habla Jesús y el Dios que se proclama en el kerigma cristiano.

La Redención eterna y el logos cristológico

¿Por qué creó Dios el mundo? Parece que su objetivo no podía ser otro que hacer posible la comunicación con el hombre, de tal manera que la calidad del Amor Dios/hombre fuera aquella que respondiera a las expectativas divinas. El hombre debía tener entidad personal, independencia, ser libre, construir su propia historia creativa y en ella debía aflorar la relación con Dios como plenitud libremente asumida y deseada. Debía llegar como hombre a un grado excelso de santidad que lo integrara con riqueza existencial en la vida divina. Esta idea de la *excelencia* de la santidad humana, hecha posible para todo hombre, debió de estar presente en el momento en que Dios aceptó un *diseño de creación* que debía de hacerla posible en grado sumo.

Lo que movió a Dios a crear el mundo que vemos fue sin duda el Amor a la estirpe humana. La contempló, la admiró y la quiso, la amó. Pero cuando la mente de Dios decidió la creación de nuestro mundo no sólo consideró aquellas razones que lo hacían difícilmente aceptable por sí mismo: un mundo en que Dios, que es la Verdad, debía ocultar la patencia de sí mismo y hacer posible una historia de pecado y un mundo en que, para facilitar la apertura del hombre a Dios, debería diseñarse autónomo y evolutivo con la presencia de la indigencia humana, del sufrimiento y del drama de la historia. Un mundo de *silencio divino* en el conocimiento y en el sufrimiento. En la consideración que movió al Dios Trinitario a crear un mundo tan problemático se contemplaba también un plan concebido por Dios para unirse estrechamente a la misma humanidad, de tal manera que el motivo real para crear no fue sólo el mundo por sí mismo, sino el mundo enriquecido por el compromiso divino con ese mismo mundo. Ese plan es el que debía elevar la calidad de la santidad que se haría posible dentro del mundo, en la historia humana, y que cumpliría en principio las expectativas divinas. Ese plan era el Misterio de Cristo y por ello la creación del universo fue asumida por Dios porque tuvo ante los ojos, desde su eternidad como Dios, el extraordinario proyecto de *compromiso divino con la humanidad* que debería tener lugar por el Misterio de Cristo. Dios creó sabiendo de

antemano el compromiso que Él Mismo adquiriría con la humanidad. Dios creó una humanidad enriquecida por el Misterio de Cristo.

Todo comenzó, por tanto, cuando el Dios Trinitario contempló un *diseño de creación* muy difícil de aceptar por sí mismo (Dios no tenía por qué aceptar el ocultamiento de su Verdad, ni tenía por qué crear un mundo de sufrimiento dramático). Sin embargo, la Sabiduría divina, el Verbo personal del Dios Trinitario, concibió el plan de aceptar la creación de este mundo. Esta voluntad divina constituyó, *a radice*, desde su raíz divina, la Redención *ab aeterno* del género humano que pasó así del No-ser a la existencia real. Pero este *diseño de creación* contempló también de antemano un plan extraordinario de intervención divina que elevaría inmediatamente la calidad de aquel proyecto divino (que era el proyecto de hacer posible una *santidad humana* que llenara las expectativas divinas). Este plan contemplaba la Encarnación del Verbo, la Sabiduría divina que concibió el diseño de creación y lo aceptó al consumarse la decisión divina de la Redención. En este plan, la Misión del Padre, del Dios Único en su solidaridad trinitaria, para la Encarnación del Verbo era doble: unir con Dios al hombre que ya no sólo sería hijo de Dios por la creación, sino también hermano de Jesús por la Encarnación, y, al mismo tiempo, *manifestar* y *realizar* el eterno designio de la Redención que daba sentido a la creación. El Misterio de Cristo era el término final de esta manifestación y realización en un momento del tiempo del *eterno designio redentor* del Verbo divino. El Verbo que asume la Redención por un acto de voluntad trinitaria es la misma persona que asume en el tiempo la redención eterna, pero uniendo ahora a la Redención a la humanidad misma a través de la naturaleza humana de Cristo. Lo eterno del *tiempo de Dios* en el Verbo trinitario se manifiesta ahora en el *tiempo mundano* de Jesús. Pero es la misma Redención.

Lo que el Misterio de Cristo *manifiesta* y *realiza* es el *eterno designio divino* para la creación del mundo y para la salvación del hombre: la eterna voluntad divina de anonadamiento, de vaciamiento kenótico en la creación, haciendo posible la libertad y el pecado del hombre, tal como manifiesta en la cruz, y la voluntad divina de salvación emprendiendo la liberación de la historia, tal

como se anticipa por la resurrección de Jesús. La historia de Jesús, desde la Encarnación al Misterio de Muerte y Resurrección, explica la razón divina, el *logos* de la Sabiduría divina del Verbo trinitario que da sentido a la creación y la explica. Dios creó por el *logos cristológico* que es el mismo logos asumido *ab aeterno* por la Sabiduría divina del Verbo.

El logos cristológico, la santidad y la creación

Lo que justifica la creación, la razón por la que Dios se decidió a la Redención y a emprender el diseño de creación de nuestro mundo, fue el *logos cristológico*. Dios contempló una creación en que uno de sus miembros era el mismo Verbo de Dios encarnado. Cuando decimos que Dios amó al mundo, es decir, amó al hombre, estamos diciendo por excelencia que Dios amó a Cristo, al hombre perfecto, cuya naturaleza estuvo totalmente inmersa en la voluntad divina de la persona del Verbo. Dios amó a la estirpe humana asociada a la Divinidad Trinitaria por la Encarnación. Cristo es así el Primogénito de la Creación, el hombre perfecto que realiza por excelencia lo que todos los hombres deberán hacer realidad en su vida: la aceptación del plan de Dios que se manifiesta y realiza en el Misterio de Cristo, a saber, transitar confiadamente como Cristo por el momento de la ausencia de Dios para ponerse tras la muerte en las manos del Dios liberador anticipado en la resurrección de Jesús.

Todos los hombres de la historia que se han abierto a la creencia y esperanza en un *Dios oculto y liberador*, han aceptado implícitamente el *logos cristológico*, el sentido de un Dios que en la creación pasa por el momento kenótico de su ocultamiento para emprender la liberación final de la historia. Su historia ha sido difícil, han caminado en la ausencia de un Dios oculto y han soportado la inmensa tribulación del sufrimiento y del drama de la historia. Pero el temple de sus voluntades los ha movido libremente a no desconfiar de Dios y han creado en su interior la *melodía existencial religiosa* de la biografía libre y personal de cada uno de los seres humanos. El hombre perfecto consumado en Cristo se ha realizado también en ellos por aproximación y han sido hombres entregados a

Dios, como fue la entrega total a Dios de Jesús, identificado con nosotros en la angustia de la ausencia de Dios y del abandono existencial en el sufrimiento que culmina en su muerte en cruz.

Aquellos que se han adherido a la persona de Jesús, aceptando su doctrina, han tenido ocasión de vivir de una forma especial, más profunda, su entrega al plan de Dios, creyendo en Dios por la aceptación del Misterio de Cristo, del *Dios oculto* que se manifiesta en la *cruz* y del *Dios liberador* que se manifiesta en la *resurrección*. En el cristianismo no hace sino alcanzar forma más plena e intensa, iluminadora, lo que constituye la esencia de la religiosidad humana, a saber, la creencia en el *Dios oculto y liberador*. La misma santidad forjada en el temple de voluntad firme que confía en Dios en todas las religiones, se hace visible en la santidad de los creyentes cristianos a lo largo de la historia. Lo que la *religiosidad universal* no cristiana hace ya implícitamente adquiere una forma explícita más profunda en la religiosidad cristiana.

La santidad de Cristo, que tenía asociada la santidad de la humanidad a lo largo de toda una historia de creencias religiosas, fue sin duda la causa que movió a Dios a emprender el diseño creador de este difícil mundo de *ausencia de Dios* ante el conocimiento y ante el sufrimiento. Esto equivale a decir que el *logos cristológico* fue la causa gratuita de la creación, fue el Don conferido por Dios gratuitamente a la humanidad. El *logos cristológico* explica la inclinación eterna de la voluntad de la Sabiduría divina, del Verbo, a emprender la creación. El *logos cristológico* explica la forma de creación de un universo donde la Divinidad está en apariencia ausente, dominado por el pecado y en que Dios parece indiferente ante el sufrimiento humano. El *logos cristológico* es la razón profunda de la Redención, de la creación de la libertad humana y del perdón del pecado. El *logos cristológico* es la razón profunda de la santidad de quienes, a pesar de la ausencia de Dios y del sufrimiento, se abren con temple confiado a la fe firme en el *Dios oculto y liberador*.

El hombre, naturaleza y Gracia

El *logos cristológico* explica, por tanto, el acto creador de Dios que dota al universo de sus propiedades de ambigüedad e incertidumbre. Explica, además, la naturaleza del hombre en el mundo, así como la Gracia que le ha sido donada por Dios. Es decir, el Don de una condición "sobrenatural" que desborda plenamente lo que el hombre podría ser por su simple naturaleza. Es decir, la eterna decisión del designio divino de emprender una creación "en" Cristo y "por" Cristo, es la causa original de la creación y la explicación de las características intrínsecas de ésta (es decir, de la naturaleza del universo y de la naturaleza del hombre como parte del universo). El *logos cristológico* es la explicación de todo aquello que Dios ha dado al universo y al hombre como Gracia. Finalmente es la explicación del plan de salvación diseñado por Dios para la grandeza existencial, la *excelencia en santidad* de la estirpe humana, la entrada libre en la hermandad con Jesús y en la filiación divina en la Vida trinitaria. Ahora bien, ¿cómo ha sido la creación? ¿A qué características responde? ¿Cómo es el hombre creado por Dios? La ciencia describe de hecho, por una parte, cómo son el universo y el hombre creados por Dios. La fe cristiana contiene la imagen del hombre creado por Dios tal como ha sido revelada por Jesús en su doctrina. La fe admite íntegramente, sin matices, la imagen del hombre y del universo en la ciencia, porque debe postular que así es el universo creado. Además, esta imagen natural del hombre en la ciencia es completamente compatible y armónica con la idea del hombre presente en el kerigma cristiano que proclama la doctrina de Jesús de Nazaret.

El hombre natural y la Gracia del Espíritu

Dios ha creado un mundo natural que, a partir del diseño original establecido por Dios, es autónomo: evoluciona por sus propias leyes a través de la materia, de la formación del universo, de la vida, del hombre y de la historia. El hombre forma parte de ese universo creado y surge por la evolución natural que responde a ese proceso autónomo. El hombre es "mundo", es "materia" dentro de un universo monista, una parte armónica de la creación que responde a

las propiedades de ésta, pero en el grado de perfección que lo hace sobresalir de entre todos los otros seres creados para hacerse posible sujeto racio-emocional de una apelación divina[44]. Esta apelación en el Espíritu es la que ha permitido a la teología cristiana hablar de un orden natural (posibilitado por las facultades racio-emocionales del hombre) y un orden sobrenatural (que incluye la Gracia o llamada interior, gratuita, sobre-natural, del Espíritu de Dios en el espíritu del hombre).

Este universo, como gran escenario diseñado por Dios para la libertad humana, permite que el hombre incline su razón y sus emociones hacia un entendimiento ateo, sin Dios, del universo (Dios, al haber creado el universo autónomo y evolutivo, ha hecho posible precisamente la interpretación puramente mundana, sin Dios, cuya posibilidad ha sido querida por el mismo Dios). Pero sabemos también que este universo enigmático y en incertidumbre puede igualmente dar pié a que el hombre se incline por una posible visión teísta del universo, para la que tiene, ciertamente, argumentos objetivos.

Si hubiera, según lo dicho, una religiosidad natural fundada solamente en el *orden natural*, ésta supondría por sí misma un riesgo natural. Es decir, el riesgo consistiría en que el hombre religioso sabría que, por sus facultades naturales, no tendría la *seguridad* de que Dios existiera, podría "no existir", y por ello asumiría el riesgo natural de que Dios no existiera (un riesgo similar sería asumido también por el ateísmo). Dios, en consecuencia, tampoco se vería por ello obligado por necesidad, en justicia, a salvar una religiosidad puramente natural. Podría ignorarla en justicia. El hombre asumiría el riesgo de que, aun siendo religioso, su existencia tras la muerte fuera la aniquilación final. Pero el *orden sobrenatural* deriva de la Gracia de Dios en el Espíritu, tal como entiende la fe cristiana. El Espíritu de Dios interpela al hombre personalmente, lo llama, y queda comprometido con el hombre por esta llamada. La presencia del Espíritu eleva al hombre real en el mundo a una condición nueva, sobre-natural, que cumple una

función iluminadora importante para entender el kerigma cristiano, su relación con el hombre real y con la historia.

El hombre, en la Gracia de la Creación

Esto permite entender un principio de la teología cristiana que expone la idea del Dios de Jesús de Nazaret: la persuasión de que todo es Gracia y de que el hombre por sí mismo no puede plantear exigencia alguna a los planes de Dios. Al mismo tiempo, el cristianismo sabe que esta Gracia, en todos sus niveles, le ha sido concedida al hombre, como decíamos, "en" Cristo y "por" Cristo, es decir, en otras palabras, la creación como Gracia ha sido emprendida por el *logos cristológico*. Sólo este *logos* permite entender el sentido de la creación. Dios contempló, admiró y quiso a una estirpe humana a la que Dios mismo se asociaría por la Encarnación del Verbo como fundamento de la hermandad con el Dios trinitario y la filiación divina del hombre. Dios conoció que la voluntad redentora del Verbo haría posible la creación de ese universo dramático por el *silencio-de-Dios* ante el conocimiento y el *silencio-de-Dios* ante el drama de la historia. El *logos* del eterno designio trinitario es el que se realiza y se proclama en Cristo, de manera que todo hombre es religioso asociándose a la kénosis del Dios que asume la humillación de la cruz en la creación y que asume también el sufrimiento en el drama de la historia. Esa humanidad que debía identificarse con el Misterio de Cristo y que tendría por ello en Cristo su Cabeza, asociada a la realidad del mismo Dios "en" Cristo y "por" Cristo, es la humanidad que Dios contempló, admiró y quiso, a la que concedió la Gracia de emprender por ella la creación del universo. Podemos resumir ahora algunas de las manifestaciones de la Gracia de Dios al hombre, tal como ya han sido comentadas.

a) Es una Gracia la decisión trinitaria del Verbo en la Redención que conduce a la creación del universo, con la autonomía, dignidad y libertad que hace posible para el hombre, según el *logos cristológico* contemplado por Dios desde la eternidad. Dios conocía el hecho de que el hombre real pecaría. Por ello, el pecado humano constituyó a toda la humanidad como pecadora a los ojos de Dios. Por tanto, un

solo pecado hizo a toda la humanidad pecadora, e incluso al universo creado como tal, porque en ella se producía el pecado, el rechazo de Dios. El cristianismo vivió en la convicción de que existía un pecado de la especie, un pecado original de la humanidad. De ahí que, ni la humanidad, ni ningún hombre individual, por estar afectados todos por el pecado de la especie, podían exigir de Dios, con necesidad o justicia, ser creados. b) Es una Gracia el eterno designio divino de la Encarnación por la que el Verbo se une a la humanidad en Jesús, para que el Misterio de Cristo realice y manifieste en el tiempo el plan divino de creación y de salvación del hombre. c) Es una Gracia que el Misterio de la Cruz asuma el sufrimiento dramático hasta la muerte de Cristo –sufrimiento que no hubiera sido en absoluto necesario–, pero que muestra el Amor y la solidaridad trinitaria con la estirpe humana, asumiendo el dramatismo sufriente de la vida de todo hombre en el universo. d) Es una Gracia la Encarnación y el Misterio de Cristo que llevan al envío del Espíritu a la humanidad, tal como se ve en el día de Pentecostés (posterior a la Pascua en la historia de Jesús). Pero la Gracia del Espíritu, que en un momento del tiempo acontece en Pentecostés, es la Gracia que Dios ha hecho ya presente desde el comienzo de la historia humana anticipadamente y que seguirá haciendo hasta el final de los tiempos. Esta Gracia no pertenece a la naturaleza humana creada y no puede ser exigida por ella, ya que es una Gracia sobrevenida al hombre en el mundo por la libre decisión divina. e) Por ello, todo hombre, por encima de lo que exige su naturaleza humana, tiene en su espíritu la Gracia sobrenatural de la presencia del Espíritu de Dios que apela a la aceptación de Dios, dando testimonio misterioso o místico de su presencia; por la aceptación o el rechazo de esta llamada interior o Gracia el hombre es, para la teología cristiana, santo o pecador y es deudor, en uno u otro sentido, de la justa correspondencia divina.

La religiosidad humana en la historia

La imagen de Dios y del hombre presente en la doctrina de Jesús de Nazaret es, por tanto, no sólo una explicación del eterno designio

divino para la creación del universo, sino también una descripción consecuente del nacimiento y del sentido de la religiosidad humana. No sólo de la religiosidad cristiana, que nace como la adhesión existencial a la persona y a la doctrina de Jesús, sino también de la religiosidad humana natural. ¿Cómo se hace posible y nace la religiosidad del hombre en la historia? En realidad la explicación dada en la doctrina de Jesús es la misma, en esencia, para la religiosidad natural y para la religiosidad cristiana. En ambos casos, sin embargo, debemos interpretar la doctrina de Jesús de una forma específica.

Los testimonios de la Verdad de Dios ante el hombre

Al hablar de "testimonios" nos referimos a aquello que Dios ha aducido en la creación y en la historia para que el hombre descubra la Verdad de Dios y se entregue con libertad a la oferta de comunicación divina. Decimos "ante el hombre", porque estos testimonios están abiertos universalmente y se dirigen sin limitación a todos los hombres, al *hombre universal*. Fácilmente podemos entender en qué consisten porque son una consecuencia implícita en lo anteriormente dicho. Sólo debemos sacar las consecuencias.

En *primer lugar*, Jesús nos habla del *testimonio de la naturaleza*. Es decir, la creación, tal como ha sido diseñada por Dios en su eterno designio, no impone racionalmente una presencia metafísica de Dios que sea inapelable y todos deban aceptar necesariamente. Por ello, Dios está ausente y, en último término, en silencio, porque podría darse una explicación sin Dios del universo. Sin embargo, el que sea así, no significa que Dios no haya puesto en la naturaleza aquellos signos suficientes para conocer que probablemente pudiera existir y ser el fundamento creador del universo. La existencia de Dios, su condición de fundamento del Ser, por tanto, tiene argumentos verosímiles que, aunque no se impongan con necesidad, pueden ser conocidos por la razón, la ciencia, la filosofía, la intuición ordinaria y la emoción del hombre natural. Por ello, los cielos y la tierra pregonan la Gloria de Dios como su posible creador. Todo hombre intuye espontáneamente, o razona de forma organizada,

que Dios podría ser la explicación ontológica profunda del universo. Podría ser el fundamento de su consistencia absoluta, de su orden interno que parece responder a un diseño racional que contendría desde el principio propiedades antrópicas, y, por último, de la presencia de la sensibilidad-conciencia que se extiende en una dimensión holística apuntando al origen fontanal del universo en la ontología viviente de Dios.

En *segundo lugar*, nos habla Jesús también del testimonio del mismo Jesús, a saber, el *testimonio del Misterio de Cristo*, que es para todo hombre en el mundo el *testimonio del Dios oculto y liberador*. Para el cristianismo no es posible que el hombre natural, cualquier hombre en cualquier momento de la historia, acceda a Dios y se relacione con Él si no es aceptando el Misterio de Cristo. No es posible que el hombre sea religioso si no es siéndolo "en" Cristo. ¿Cómo explicar esta persuasión tan firme derivada de la doctrina de Jesús? A lo largo de estas páginas hemos ofrecido ya la explicación que ahora recogemos de nuevo: porque al hombre natural, inmerso en la incertidumbre metafísica, no le es posible abrirse a la creencia y a la esperanza en un Dios ausente y en silencio ante el mundo, si no es creyendo en la existencia de un *Dios oculto y liberador*. Al abrirse a esta creencia, todo hombre acepta "implícitamente" el Misterio de Cristo: la cruz (la kénosis por el ocultamiento divino) y la resurrección (la liberación futura en que confía el hombre natural). En este sentido, pues, Dios ha dado a la naturaleza una forma tal en que las circunstancias existenciales de la vida humana conducen a poner al hombre en la encrucijada de aceptar o negar al *Dios oculto y liberador*. Puede decirse entonces que Dios ha dejado en la naturaleza creada el *sello universal* del Misterio de Cristo y en ello ha dado testimonio ante el hombre de la Verdad de Dios: estableciendo un diseño de creación en que todo conduce a aceptar al *Dios oculto y liberador* (que es el mismo Dios que crea por el eterno designio divino de llegar a la salvación por el ocultamiento y por la liberación, es decir, por la Cruz/Resurrección, tal como se desvela en el Misterio de Cristo y en el *logos cristológico*).

En *tercer lugar*, habla Jesús del *testimonio del Espíritu*. Jesús nos descubre que el Dios Trinitario es Amor. Un Amor que se constituye en Persona dentro de la ontología del Ser Divino. El Padre, origen y fundamento del Ser, asume la obra creadora y la paternidad universal. El Hijo, la Sabiduría o Verbo de Dios, asume la Redención eterna y, en el tiempo mundano, asume el Misterio de Cristo que lo proclama y realiza. El Espírito Santo, o Espíritu Paráclito, Enviado, es el Amor intra-trinitario que Dios envía también a los hombres para dar testimonio interno de la Verdad de Dios. Esta presencia interior del Espíritu en el interior del espíritu del hombre no es algo natural, objetivo y constatable como evidencia natural, sino una voz mística, misteriosa, sobrenatural, que no se impone, ni desvela el enigma de la naturaleza. Es una voz o apelación interna del Espíritu (de Dios mismo por el Espíritu Paráclito) que mueve a creer el testimonio verosímil de la naturaleza y el testimonio que mueve también a creer en el *Dios oculto y liberador*. Este testimonio del Espíritu impulsa a creer en Dios, pero el Dios que testimonia es el *Dios oculto* que no quiere imponerse y deja siempre abierta nuestra libertad.

Esta manera de pensar cristiana da acceso a entender algo que, sólo desde la perspectiva de la fe cristiana, complementa lo dicho hasta ahora. El hombre en el mundo, en efecto, por su naturaleza y sus facultades racionales, puede acceder a Dios por el testimonio de la naturaleza y creer en el sentido de un *Dios oculto y liberador*. Pero puede también rechazar esta creencia. Pero no por ello se hace el hombre acreedor de un demérito sobrenatural (pecado) o un mérito sobrenatural (santidad). *Pecado* y *santidad* dependen, de acuerdo con la teología cristiana, de la respuesta a la llamada interior de la Gracia del Espíritu.

Sólo cuando Dios, sumándose a los testimonios naturales, testimonia su Verdad por la Voz inequívoca, aunque sobrenatural y mística, del Espíritu Paráclito, es cuando el hombre se constituye en pecador o en santo, y Dios debe corresponder en justicia a sus acciones. El hombre natural no puede demandar a Dios en justicia. Pero Dios se da al hombre como Gracia en el Espíritu, y entonces es

cuando Dios responde en justicia a la llamada mística que como Gracia Él Mismo ha concedido al hombre en forma sobrenatural[45].

El testimonio histórico de Cristo

Los tres testimonios de la Verdad, a saber, el de la naturaleza, del Misterio de Cristo en el *universal religioso*, que mueve a creer en el *Dios oculto y liberador*, y del Espíritu Paráclito que hace acto de presencia mística en el espíritu, son testimonios accesibles a todo hombre, al *hombre universal*. Pero sólo algunos hombres han tenido acceso, sin embargo, al conocimiento de la figura de Cristo. Los que han conocido las palabras y los hechos de Jesús han podido hallar un nuevo testimonio más profundo que mueve igualmente a creer y a confiar en el *Dios oculto y liberador*. Los cristianos, que son quienes se han adherido a Jesús y han visto en Él una real manifestación de Dios, son hombres ante quienes pesan ya los mismos testimonios que Dios ha dejado abiertos en la naturaleza y hacen acto de presencia universal.

Esto quiere decir que la inteligibilidad del testimonio histórico de Jesús se alcanza desde la condición natural del hombre en el mundo. Es a ese hombre al que se dirigen las palabras y los hechos de Jesús para constituirse en un nuevo impulso hacia la misma creencia a que lleva el diseño creador que Dios ha emprendido en el universo. El conocimiento de Jesús es, pues, un *nuevo signo* que mueve a creer en el *Dios oculto y liberador*. Pero, insistimos, no es un signo impositivo que deba ser aceptado por su propia fuerza y que rompa la incertidumbre y ausencia de Dios que el *designio divino* ha dejado abiertas en el escenario del mundo natural.

¿Dónde radica, pues, la fuerza que tiene para la creencia el encuentro con el Jesús histórico, con el mensaje de sus palabras y de sus hechos? ¿Por qué Jesús es signo de la Verdad de Dios? Para entenderlo debemos considerar que a quien va dirigido ese *signo* y quien debe percibirlo es el hombre natural, el hombre en el mundo abierto ya a los tres testimonios mencionados. Este hombre natural sabe que, si existe realmente Dios, es el autor del diseño de creación que se constata en el escenario del mundo. Escenario que

crea la libertad y que lleva al hombre a tener que decidir su existencia ante la incertidumbre metafísica, creyendo o no creyendo en el *Dios oculto y liberador*. Es un hecho del que el hombre no puede dudar: a saber, que Dios el Dios de Jesús ha creado el universo, tal como se muestra en la experiencia históricamente madura en la cultura de la modernidad. Por ello, si Jesús habla del Dios real, creador del universo, su mensaje debe estar en armonía con el diseño dado ya en la creación del mundo. Es decir, la *Voz del Dios de la Creación* debe ser la misma *Voz del Dios de Jesús de Nazaret*.

Y esto es precisamente lo que el hombre advierte al escuchar el mensaje de Jesús. Por una parte, asume perfectamente el *logos* de la religión radical y por ello el Dios de Jesús se muestra como el Dios que ha creado el escenario del universo. Por otra parte, desborda con enorme profundidad, pero con armonía, lo que la razón humana hubiera podido sospechar. El Dios que Jesús proclama es, pues, por una parte, el Dios que, sin romper la libertad y su ausencia del mundo, comunica al hombre su kénosis, ya desde la Encarnación hasta el Misterio de Cristo, que manifiesta y realiza, tal como hemos explicado, el anonadamiento de la Divinidad ante el conocimiento y ante el drama de la historia, de tal manera que ir a Dios desde el mundo es siempre aceptar su Muerte y Resurrección, o implícitamente aceptar al *Dios oculto y liberador*.

Pero, por otra parte, el Dios de Jesús es al mismo tiempo la revelación de misterios insospechados que profundizan en perfecta armonía el misterio del Dios kenótico de Jesús: la imagen del Dios Trinitario y su esencia como Amor; la Redención y el protagonismo del Verbo en el eterno designio divino; la admisión de un diseño creador de silencio y kénosis divina; la Encarnación que aúna la humanidad con el Dios Trinitario por la hermandad con Jesús; la libertad humana y el pecado, la condición pecadora que afecta a la humanidad y a todo hombre individual por su mera pertenencia a la estirpe humana; la gratuidad de todo el orden de la creación, así como el *logos cristológico* que da sentido a la creación y explica por qué Dios aceptó crear un universo de ausencia divina y de

sufrimiento, poniendo a Cristo como Cabeza de la estirpe humana que fue amada por Dios.

Conclusión: el cristianismo, hecho histórico objetivo

Creemos que nuestra explicación contiene, en efecto, el mensaje de Jesús correctamente (el kerigma cristiano, tal como es proclamado por la iglesia cristiana), pero debe quedar claro que hemos hecho de él una explicación, una hermenéutica o una teología. Muchas de nuestras explicaciones (por ejemplo, cuando en ocasiones hemos interpretado la "mente divina") no son, claro está, explicaciones "literales" del mismo Jesús, sino sólo una explicación teológica aportada por nosotros. Sin embargo, es una explicación congruente con el kerigma cristiano, es decir, con la doctrina de Jesús, sus palabras y sus hechos, tal como nos han sido transmitidos y proclamados en la fe de la iglesia. Nuestra exposición contiene el kerigma cristiano y muestra su inteligibilidad en nuestro tiempo. Hemos expuesto con corrección cuáles son los contenidos de la doctrina de Jesús proclamada en el kerigma cristiano, pero, al mismo tiempo, hemos hecho una interpretación de cómo el kerigma (la *Voz del Dios de la Revelación* en Jesús) muestra su armonía con el mundo real tal como es entendido en la cultura de la modernidad (la *Voz del Dios de la Creación*).

Pudiera quizá dar la impresión falsa de que hemos escuchado a Jesús y hemos expuesto simplemente su doctrina, tal como casi literalmente la hubiera formulado. No debemos pensar, sin embargo, que lo que decimos del Dios trinitario, de la naturaleza de las tres personas divinas, de su eterno designio creador, o de la persona divina de Cristo y de sus naturalezas divina y humana, así como de otros contenidos de la fe cristiana, representa un conocimiento correcto de cómo es Dios verdaderamente en sí mismo. No conocemos en profundidad cómo son realmente (o sea, su ontología) ni Dios, ni el mundo, ni la relación del mundo con Dios. En último término, sólo podemos usar conceptos y lenguaje humano para "apuntar" a la realidad de Dios, intentando acercarnos a ella para comprenderla. Aplicamos, en efecto, conceptos como ser,

realidad, persona, naturaleza, amor, sabiduría, etc., que, en alguna manera, nos dicen algo de Dios que es verdadero, pero que dista mucho de alcanzar a expresar la verdadera riqueza de Dios y de sus planes en relación al universo[46].

Los tiempos en que la sociedad inducía a creer que las grandes preguntas metafísicas se resolvían con seguridades dogmáticas ya han pasado. Salir de la perplejidad y caminar hacia una u otra metafísica con conocimiento de causa, sabiendo por dónde caminamos y por qué, conociendo todos los detalles de la orografía del territorio, supone afrontar el esfuerzo del conocimiento: tanto de la ciencia como de la filosofía, pero también lo que han sido las religiones, y en especial lo que ha sido el cristianismo. No es posible orientarnos hacia una metafísica u otra si tenemos un mapa falseado, una caricatura de la ciencia o de la filosofía, o una idea falsa y empobrecida de lo que son las religiones. No tenemos competencia intelectual si tenemos una idea del cristianismo como si todavía fuera el cristianismo medieval. Se deben conocer tanto los teísmos como los ateísmos. Siempre con competencia. Pero como *hechos objetivos* que deberán ayudar a que tomemos responsablemente nuestras decisiones metafísicas.

Antes estudiamos objetivamente cómo nace la religión en el marco de la naturaleza racional del hombre, tal como puede ser entendida en la cultura de la modernidad. Debimos instalarnos en la incertidumbre y vimos cómo toda posible religiosidad responde siempre al *universal religioso* en que se cree en la existencia de un *Dios oculto y liberador,* a pesar de su lejanía y de su silencio. Este *universal religioso* constituía el fondo existencial profundo de todas las religiones. En este capítulo hemos expuesto cuáles son los contenidos objetivos de la fe cristiana: hemos expuesto con objetividad lo que los cristianos creen, a saber, los grandes principios del kerigma cristiano. Se crea o no se crea, se sea o no se sea cristiano, es un hecho objetivo, constatable y analizable, que el cristianismo es una religión referida a Jesús de Nazaret; que cree en un Dios trinitario; que cree en el designio creador de Dios orientado a hacer posible la santidad y el pecado; que cree en una humanidad

pecadora que sólo por la Gracia de la Redención llegó a existir; que cree que Dios quiso relacionarse con la estirpe humana por la Encarnación y que en el Misterio de su Muerte y Resurrección manifestó y realizó en el tiempo el eterno designio de Redención; y así todas las creencias que hemos venido relatando a lo largo de este capítulo.

Es un hecho también que entre las creencias presentes en el kerigma cristiano, el *universal religioso*, esencia de toda religiosidad natural, y el mundo real, tal como hoy podemos describir en la cultura de la modernidad, existe una profunda armonía y concordancia. Esta reflexión sobre el hecho del cristianismo y de las religiones tiene una importancia grande a la hora de decidir el sentido metafísico de nuestra vida, sabiendo con precisión qué es lo que aceptamos o qué es lo que rechazamos. El universo es un escenario natural en que las circunstancias que concurren en la vida humana inducen a creer en lo único que permitiría abrirse a la esperanza de que, en lugar de la muerte y la aniquilación final que asume el ateísmo, pudiera esperarnos una felicidad y liberación final de la historia. Esto quiere decir que el universo está hecho de tal modo que induce al hombre a creer en la existencia de un *Dios oculto y liberador*. Del *universal religioso* ha nacido la religiosidad radical que constituye el *humus* de todas las religiones de la historia. Cuando se conoce en profundidad el kerigma cristiano, y se entiende desde una hermenéutica fundada en la imagen del hombre en la modernidad, los indicios que mueven a creer que el Dios oculto y en silencio en realidad existe son ya abrumadores.

El enigma del universo y la incertidumbre metafísica, la fuerza existencial de las religiones, abiertas a la creencia en un *Dios oculto y liberador,* la sorprendente Revelación que proclama el kerigma cristiano desvelando el eterno designio de la creación por el Misterio de Cristo, en el *logos cristológico* de la creación, son una portentosa y sorprendente llamada convergente a creer en el *Dios oculto y liberador*. Es la creencia que asumen los hombres religiosos, integrándose en una profunda *armonía cósmica* que les permite cubrir de esperanza religiosa el futuro, abiertos a la imaginación de una Nueva Creación, una nueva Tierra y unos nuevos Cielos, una

nueva Jerusalén donde el hombre pueda comer por la eternidad del Árbol de la Vida, donde se *desvele* por fin el *enigma del universo* y el *drama de la historia* llegue a su fin. El ateísmo, en cambio, que seguirá siendo posible, si entiende la *profunda armonía cósmica* manifiesta en el cristianismo que induce a creer en el *Dios oculto y liberador* (y debe entenderla porque se trata de algo objetivo analizable por la razón), tendrá en esta armonía una profunda fuente de inquietud que impregnará su existencia de un malestar y desasosiego que, sin duda, irá creciendo en el curso de su vida[47].

Epílogo
La respuesta del hombre auténtico a la llamada de la Tierra

Hace un millón, cuatrocientos, doscientos, cien o sesenta mil años no había grandes ciudades, ni rascacielos, ni grandes aviones que surcaran los cielos, ni inmensos trasatlánticos que navegaran majestuosos por los océanos portando a miles de viajeros, ni la portentosa densidad de tecnología de todo tipo al servicio de los individuos y de los grupos humanos. Hace cientos de miles de años, cuando el hombre prehistórico estaba llegando a los confines de la tierra persiguiendo los movimientos de la caza, buscando los climas templados, el agua o los valles que ofrecían un resguardo natural a las amenazas de la naturaleza bravía, apenas tenía posesiones y dominio de la naturaleza. Organizaba asentamientos nómadas, perseguía la caza y trabajaba en grupos humanos muy compactos para alcanzar una supervivencia óptima en aquel escenario de precariedad y de calamidades. Los impulsos y valores de aquel hombre prehistórico eran ya, germinalmente, los nuestros, los de nuestra sociedad a la altura del siglo XXI.

A través de un lento proceso que discurrió en los últimos cientos de miles de años, poco a poco, fueron emergiendo nuevas posibilidades funcionales de la mente en la especie humana. La mente humana era en origen la mente animal que se recibía a través de la mente de los homínidos que, precisamente al emerger como mente humana, dio lugar a la aparición del género *homo*. La emergencia de la mente racio-emocional del hombre es lo que hizo nacer a nuestra especie y fue causa productora de la portentosa aventura de la historia que estaba a punto de nacer.

La razón hizo que la especie humana, cada hombre individual por su razón estimulada por las relaciones sociales en el grupo, comenzara a advertir que él mismo y las cosas reales que se le ofrecían por los sentidos en el entorno inmediato en que debía

sobrevivir, eran reales como resultado de un conjunto de interacciones y relaciones. Unas cosas apuntaban a otras. Había causas y efectos. La razón comenzó a emerger cuando los hombres comenzaron a advertir que el universo, o inmenso escenario en que discurría su vida, era lo que hoy, tras muchos años de reflexión y de cultura, llamaríamos una *estructura* o un *sistema*. Por ello, el hombre racional comenzó a observar por intuición el conjunto de relaciones que ligaban todas las cosas y a sacar las inferencias pertinentes. La nueva visión de sí mismo en el universo producida por aquella emergente manera de funcionamiento racional de su mente produjo un nuevo estado racio-emocional: la emoción de vivir y el logro de emociones gratificantes. La experiencia del sentido de la vida, se unía desde entonces al ejercicio reflexivo de la razón y comenzaba a depender de las guías instauradas por ella.

La atención, el trabajoso esfuerzo, la inquietud primordial de aquellos humanos prehistóricos estuvo sin duda dirigida a la supervivencia inmediata. Había que comer y por ello era perentorio salir a cazar y conseguir el alimento. Había que vestirse y calzarse para sobrevivir mejor ante las inclemencias del tiempo, y por ello había que cubrir por el trabajo artesanal las necesidades de todos los miembros del clan. Había que vigilar, prevenir y defender al grupo de las posibles amenazas de las alimañas salvajes o de otros grupos humanos hostiles con los que se encontraran. Había que ayudar a las mujeres, a los niños, a los enfermos y a los ancianos. Eran muchas inquietudes acumuladas y que centraban casi totalmente la atención en problemas inmediatos de supervivencia.

Sin embargo, los días eran largos y también eran largas las noches. De tanto en tanto se producía un descanso en la expedición de aquella docena de hombres que habían abandonado el campamente en busca de la caza y se hallaban a kilómetros de distancia. Los hombres que vigilaban, las mujeres, los niños, enfermos y ancianos que mantenían el campamento, tenían también, en medio de tanto trabajo por resolver, momentos de paz para contemplarse a sí mismos, para observar a los demás, para mirar el entorno, para hablar y comunicarse, todo ello a la luz de aquella nueva sensibilidad racional que producía en ellos intensas

emociones que no se daban en el mundo animal. Cuando llegaba la noche, sobre todo cuando el clan estaba completo y la expedición de caza había retornado con éxito al campamento, se reunían en torno al fuego, hablaban, cruzaban miradas de simpatía, de ternura y de solidaridad, gozaban de la paz y del silencio, pero además miraban con atención el chisporroteo maravilloso del fuego como símbolo misterioso del enigma de las cosas y, más que otra cosa, callaban y escuchaban los sonidos de fondo de aquella naturaleza que los acogía, los hacía vivir y los situaba en el duro y angustioso trance de la supervivencia.

Aquellos humanos prehistóricos recibían de las especies animales y homínidos precedentes el impulso instintivo hacia la vida. Valía la pena vivir. Sentirse en el mundo en la experiencia del espacio y del tiempo, de los colores, del hermoso paisaje, del frío y del calor. Era hermoso sentir el propio cuerpo, en su fuerza y en el ejercicio de todas sus facultades. Era hermoso el amor, a la mujer, a los hijos, a la familia, a los miembros del clan, era hermosa la intercomunicación en el grupo humano. Era hermoso sentirse "con los demás", comprometido en un destino común que se afrontaba con valentía, amparándose unos en otros. Era incluso hermoso luchar por uno mismo y por los demás a través de los avatares de la vida que desembocaban en el dramatismo final e inevitable de la muerte.

La Tierra, en su dinamismo transformador inexorable de día/noche, luz/tinieblas vida/muerte, había puesto en manos del hombre la posibilidad de hacer su propia vida. La vida era hermosa en lo que ofrecía, aunque terminara en la muerte, y se debía responder a la oferta de la Tierra en lo que daba de sí. Había que vivir lo que la Tierra ofrecía y convertirlo en *vida humana*. Ahora bien, ¿qué es lo que ofrecía la Tierra? ¿Hasta dónde llegaba la oferta de la Tierra a los hombres que habían sido generados en su dinamismo y energía interna? El proyecto de vida no podía ser otro que el de apropiarse de la oferta de Vida que la Tierra dejaba abierta. Ser hombre y vivir en *autenticidad*, no era otra cosa que apropiarse correctamente de la Vida ofertada por la Tierra. Por

tanto, ¿qué es lo que ofrecía la Tierra? El hombre debía responder mirando a la Tierra y perfilando las posibilidades de Vida que ofertaba. El hombre sentía ya una llamada, una voz interior de su conciencia, que lo impulsaba a ser *auténtico* en su autorrealización humana.

Al asumirla quedaban abiertas dos vías para entender lo que la Tierra hacía patente: primero lo que nosotros podríamos llamar una *vía metafísica* que llevaba a la inferencia de que la Tierra se resolvía en un fondo último, final, profundo, una verdad más allá del espacio y del tiempo, que instalaba a la especie humana en un sentimiento mistérico de enigma, de respeto sacral, de incertidumbre, ante la Verdad última de la Tierra y las posibilidades que de ella pudieran derivarse para la aspiración humana a la Vida, y a la felicidad. Pero, además, quedaba también abierta una *vía física inmediata* con dos dimensiones interrelacionadas que representaban lo que la Tierra ofertaba de inmediato a la estirpe humana. La primera dimensión era el inmenso escenario de trabajo conducente al dominio creativo de la Tierra. La segunda dimensión era la llamada a alcanzar ese dominio del mundo en comunión con los otros hombres. La llamada –racio-emocional en el hombre– al *dominio del mundo* y a la *unidad con la especie* era una llamada instintiva que se recibía en herencia de las especies animales.

La *vía metafísica* abierta en el hombre prehistórico como *hombre universal* lo dejaba instalado en la intuición de un enigma mistérico último. Podría decirse que la Tierra ponía ante la mirada racio-emocional humana el *gran enigma* de sí misma. El hombre primitivo lo resolvió de forma religiosa. Esto significa que albergó la esperanza de que la Tierra fuera en su profundidad última un Poder Personal capaz de recibir en el más allá al pobre hombre sufriente que se había abierto al impulso por la Vida desde su experiencia viviente de la hermosura de la Tierra. Los hombres primitivos enterraron a sus muertos ritualmente en la esperanza de que la Tierra los acogía en el más allá. En alguna manera concibió que un poder personal *oculto* en la profundidad de la Tierra pudiera *liberar*

al hombre sufriente. Lo creyó y lo aceptó, sin duda porque estaba interesado en ello, porque la vida era más hermosa, consoladora y esperanzada, asumiendo esta creencia de liberación más allá de la muerte. Los creyentes entendemos además que la presencia mistérica de Dios como Espíritu debió de consolar intensamente el espíritu atormentado de aquellos primeros humanos y contribuyó a proyectarlos hacia un más allá personal, *oculto*, pero que pudiera *liberar* al hombre. Las culturas históricas posteriores fueron también religiosas y en ellas se recogió la tradición iniciada por el hombre primitivo. En las religiones la unidad y armonía del hombre con el universo se alcanzaba en profundidad porque el dominio de la Tierra y de la Vida se lograba por la identificación entre un *yo divino*, que constituía la Verdad final de la Tierra, y un *yo humano*, el *nosotros* de la especie humana. La Tierra y el Hombre eran finalmente un Yo.

La *vía física inmediata* mostraba al hombre primitivo el universo como escenario de una posible e inmensa obra de dominio que quedaba por hacer. Nada estaba hecho. Todo era naturaleza agreste y ciega. Un inmenso abanico de posibilidades quedaban abiertas y ofrecidas por la Tierra para la creatividad humana naciente por la razón emocional. Al mismo tiempo aquel hombre prehistórico se sentía unido a los demás humanos del clan y con ellos formaba una estrecha unidad de acción encaminada a la supervivencia por el dominio del mundo. En aquellos grupos primitivos cada individuo era un "yo" que, sin embargo, concebía su autorrealización en unidad con un "nosotros" solidario. La aventura del dominio del mundo se iniciaba desde una profunda solidaridad y comunión interhumana.

En aquellas noches llenas de paz, de convivencia, en torno al chisporroteo del fuego, el hombre primitivo se sentía unido a la Tierra, que en último término se resolvía en una *deidad personal*, oculta pero liberadora en el más allá. Además se sentía comprometido en un esfuerzo creativo por el *dominio del mundo* en el ámbito de la perfecta *comunicación y comunión interpersonal* con los miembros de su grupo. El hombre se sentía parte de un inmenso *universo personal* que le acogía: la persona divina oculta en el misterio del universo y las personas de la comunidad humana que

emprendían juntas el esfuerzo creativo de dominio que la oferta de la Tierra ponía en sus manos para hallar en bienestar creciente.

Después de miles y miles de años de caminar la especie humana por la historia, que había quedado abierta en aquellos grupos humanos del hombre primitivo, la faz de la Tierra se había transformado hasta extremos casi impredecibles para generaciones humanas de pocos años atrás. La creatividad humana había sido extraordinaria. El universo físico, biológico y social había abierto posibilidades sorprendentes para el progreso de la humanidad en todos los sentidos. Grandes ciudades cubrían por doquier extensas áreas urbanas, construidas hacia arriba por hermosos rascacielos de formas arriesgadas. Tupidas redes de autopistas en el exterior de las ciudades, llenas de unas interminables caravanas de vehículos en todas direcciones. Tupidas redes internas de conexión, por debajo de la tierra, completaban el transporte y hacían posible la vida de la ciudad por el suministro de energías y por la eliminación automática de los residuos. Al mismo tiempo los más alejados lugares de la Tierra estaban ya en densa comunicación a través de los campos electromagnéticos del espacio con redes tendidas para comunicación de imágenes, voz, datos y documentación de todo tipo. Soberbios hospitales habían sido construidos para atender a la salud en todos los campos, conectando los cuerpos biológicos a redes computacionales externas para el control y cuidado de los organismos.

Miles y miles de años después del comienzo de la aventura de la especie humana en los grupos prehistóricos primitivos, esta inmensa obra de creatividad había sido posible porque el hombre nunca dejó de sentir, por el mero hecho de estar ahí, en el universo productor de su naturaleza humana, una llamada interior, profunda e inequívoca, a existir, esto es, a construir su propia realidad humana por medio de acciones nacidas de las decisiones vitales que, en conjunto, constituyen la propia biografía. El hombre se sintió llamado por la naturaleza, y por tanto, en el fondo, por el universo, o sea,

por la realidad-en-su-conjunto, a la auto-realización, a darse "realidad" a sí mismo. Auto-realizarse era hacerse a sí mismo. Esta es la gran responsabilidad que la Verdad última de la Tierra –sea esta la que fuere– había conferido a todo hombre: la de hacerse a sí mismo en libertad. De ahí que la "conciencia moral" o la "voz de la conciencia" que el hombre sentía fuera la llamada instintiva del hombre a "ser fiel a sí mismo". Era un instinto que brotaba de la naturaleza como el mismo instinto de la vida que nos hace evitar la muerte.

Pero la tarea de auto-realizarse planteaba al hombre una pregunta esencial: ¿quién soy "yo mismo"? Lo que el hombre estaba llamado a realizar era su propia verdad. Pero el hombre no tenía una verdad al margen del universo: su verdad humana era la verdad última de la Tierra que lo contiene y lo produce. Por ello, cuando el hombre preguntaba por su propia verdad, por su "yo mismo", estaba preguntando por la Verdad última, metafísica, del universo. Esta era, sin duda, la gran pregunta de la existencia. El enigma final que producía la agobiante incertidumbre que pesaba sobre todos. El gran problema era no poder responder esta pregunta con seguridad, ya que nadie tenía acceso directo al fondo último que constituía la Verdad del universo. ¿Había alguien que lo tuviera? La sensación de enigma que vivió el hombre a lo largo de la historia era la misma que ya surgió en la mente del hombre prehistórico y que, en el fondo, constituye la experiencia del ser en el mundo del *hombre universal*.

Ahora bien, ¿qué podía hacer el hombre para hallar su propia verdad, responder a esta llamada natural a "hacerse a sí mismo" y vivir en plenitud? Puesto que su verdad en el universo no era inmediata y evidente, sólo tenía sentido poner todos los medios para buscarla. Pero, ¿cómo podía hacerlo? ¿De qué medios disponía el hombre para buscar la verdad? Podía buscarla dejándose llevar por la intuición y por las emociones, tal como debió de hacer el hombre primitivo. Sin embargo, la razón llegó a ser el gran instrumento de que la naturaleza dotó al hombre para buscar la verdad y construir la

propia vida. Para buscar ante todo la propia verdad metafísica y vivir en conformidad con ella. Pero también para buscar la verdad en lo inmediato y vivir favorablemente. ¿Qué debía ser entonces vivir en plenitud humana?

Creemos que la naturaleza humana permitía, y sigue permitiendo, responder de esta manera: vivir con plenitud humana no es otra cosa que buscar la verdad con todos los medios de que se dispone, por la intuición, por las emociones, por la razón, y vivir de acuerdo con la idea que honestamente podamos habernos hecho de nuestra propia verdad en el universo. El hombre es auténtico y honesto moralmente cuando vive de acuerdo con la idea personal honesta de su propia verdad. Por tanto, no decimos que vivir en plenitud sea vivir en el teísmo o en el ateísmo, en una u otra metafísica, en la precariedad del hombre primitivo o en la exuberancia tecnológica del hombre moderno. Vivir en plenitud humana es solamente *vivir en autenticidad* con la idea honesta, racional y existencial de nuestra verdad última en el universo, o, también en su caso, con la idea honesta de lo que constituye la forma de obrar correcta en el contexto físico y social inmediato en que se debe sobrevivir. Es decir, de acuerdo con lo que en cada caso podamos colegir con honestidad racional y emocional dadas las complejas circunstancias de la vida de cada uno.

Nosotros, hombres a la altura del siglo XXI, seguimos abiertos a la conciencia del *gran enigma* en el que la Tierra nos instala. La Tierra impulsa instintivamente a la autorrealización y nos deja a los pies la gran tarea creativa de tomar una actitud comprometida ante lo metafísico, ante lo último, ante el más allá. El dogmatismo antiguo promovió la falsa ilusión, teísta y atea, de que se había superado aquella sensación primitiva de enigma que dio origen a la historia universal. Hoy en día sabemos, sin embargo, en la *modernidad crítica*, que ni la ciencia ni la filosofía hacen patente a nuestra razón emocional la Verdad última del universo. Debemos tener la valentía de abandonar el dogmatismo para situarnos en el espíritu crítico e ilustrado de nuestro tiempo. La historia sigue instalada en el *gran*

enigma que la Tierra sigue ofreciendo a la estirpe humana: la *incertidumbre* ante el más allá.

Como el hombre prehistórico –que era *hombre universal*– sentimos pues todavía la *inquietud metafísica* de un universo cuyo fondo mistérico podría responder a un *ser personal* o ser un *puro mundo sin Dios*. Sin embargo, la actitud del hombre moderno ante esa inquietud metafísica ancestral ya no es la respuesta religiosa que unió emocionalmente a los grupos primitivos en el consuelo de un más allá liberador, tal como se consolidó en las culturas antiguas, organizadas sin fisuras en torno a las creencias religiosas, que derivaron incluso a teocratismos opresivos. De todo esto hemos ya hablado. La respuesta del hombre moderno a la inquietud metafísica ha sido un factor importante que ha roto la armonía y la *cohesión social*. La respuesta del hombre moderno ha sido teísta y religiosa o ateísta y arreligiosa. Además, dentro de las religiones se ha producido una gran diversificación historicista en la forma de entender a Dios y de la relación humana con él. Las consecuencias de esta *escisión metafísica* de la sociedad universal, globalizada, no ha sido trivial porque, como consecuencia de ella han aparecido serios enfrentamientos personales y un déficit significativo de la *cohesión social* que necesitan las sociedades modernas y la cooperación internacional.

En este ensayo hemos reflexionado con amplitud tanto sobre la respuesta teísta como sobre la respuesta atea a la inquietud metafísica, tanto sobre su forma dogmática como sobre su forma crítica.

La *respuesta teísta y religiosa* en los *tiempos modernos* sigue siendo posible, aunque bajo un replanteamiento del sentido de la metafísica teísta y de la religiosidad de acuerdo con la evolución del conocimiento y de la filosofía en la modernidad. La significación y sentido de la religiosidad, en efecto son intuidas espontáneamente, a impulso de las grandes experiencias dramáticas de la vida, por la mayoría de la gente, pero, además, pueden ser argumentadas por la ciencia, por la filosofía y por la reflexión sobre las teologías de las

grandes religiones. La autosuficiencia del universo para ser real y existente no se entiende hoy con facilidad cuando la razón se plantea el problema, científico y filosófico, de su consistencia y estabilidad en el tiempo; ni cuando consideramos el problema de la aparición evolutiva del complejo orden antrópico en lo físico y en lo biológico; ni cuando vemos el carácter holístico y campal de un universo físico que genera la sensibilidad-conciencia y cuya ontología última cabría ser entendida como una conciencia fontanal divina, omniabarcante y omnipresente. El creyente crítico sabe hoy que la existencia de Dios no se impone, aunque pueda haber argumentos racionales que la hagan verosímil; para los creyentes es sin duda la mejor conjetura metafísica racional.

Pero el creyente es consciente de la dificultad de aceptar como existente un Dios que *permanece en silencio* ante el conocimiento (por el enigma del universo) y ante el drama de la historia (por el Mal producido por una naturaleza ciega y por la perversidad humana desplegada en la historia). Por ello, inclinarse a la religiosidad, el único consuelo final que podría recibir el hombre pobre y necesitado, personal y colectivamente, es aceptar y creer en un *Dios oculto y liberador*, a pesar de su lejanía y de su silencio. Este es el *universal religioso* presente en el *logos* de toda posible religiosidad desde el interior del universo. Cuando, finalmente, desde las grandes preguntas del hombre en el mundo, abierto a la inquietud metafísica, a saber, la doble pregunta por la posible realidad de un *Dios oculto* y por la posible realidad de un *Dios liberador*, se produce el encuentro con el cristianismo, cuya esencia es el Misterio de Cristo, es decir, la proclamación del Dios que asume su kénosis en la creación (el *ocultamiento* de la cruz) y la salvación futura de la historia (la *liberación* más allá de la muerte por la resurrección), entonces es cuando la unidad y la armonía del *movimiento religioso universal* llega a su máxima intensidad por la armonía profunda de sentido entre el *universal religioso* y el *universal cristiano*. Son muchos los indicios de que Dios pudiera estar detrás de la historia humana. De ello hemos hablado ampliamente.

Sin embargo, en los tiempos modernos se ha afianzado una *respuesta atea y no-religiosa* a la inquietud metafísica del *hombre*

universal, alumbrada en el hombre prehistórico tempranamente. El ateísmo fue siempre posible, pero quedó ahogado por la fuerza con que, en las culturas antiguas, se impuso socialmente la respuesta religiosa. La religión se transformó incluso en dogmática y un teocratismo opresivo dominó las sociedades humanas durante siglos y siglos. La agresividad del ateísmo naciente, al concluir la edad media, en el renacimiento y en la ilustración, para consolidarse en los siglos XVIII y XIX, se explica como un cansancio ancestral del teocratismo y como deseo de emancipación frente a una religión opresiva. El ateísmo fue dogmático durante los primeros siglos de modernidad, pero se convirtió en *crítico* al darse el tránsito de la *modernidad dogmática* a la *modernidad crítica*. El ateísmo crítico es honesto, moral y racionalmente viable, respondiendo a una metafísica que el hombre podría valorar y asumir por una decisión personal libre.

Es pues una posible una interpretación metafísica última del universo como sistema puramente mundano sin-Dios. Pero es una conjetura verosímil (no es una verdad dogmática) que, en último término, no puede excluir que Dios "pudiera existir". Por la ciencia y por la filosofía es posible concebir la existencia autosuficiente y eterna de un universo sin Dios. Podría concebirse su consistencia y estabilidad eterna (multiversos y teoría de supercuerdas); podría explicarse por el azar que una especie de darwinismo cosmológico fuera la causa del orden antrópico sorprendente de nuestro universo; por último, para explicar el origen evolutivo de la sensibilidad-conciencia bastaría atribuir a la materia que ha generado nuestro universo la propiedad ontológica fáctica de ser capaz de producir conciencia. Este universo sin Dios sería, pues, posible. ¿Habría algún otro indicio de que Dios pudiera existir? El *silencio-de-Dios*, tal como es ponderado por el ateísmo, muestra el *sin-sentido-en-Dios* de este silencio ante el conocimiento humano desconcertado ente el enigma del universo y el silencio ante el drama de la historia, el Mal de una naturaleza ciega y de la perversidad humana generada en ella. Es racional y moralmente respetable que el ateo, cansado de la opresión del teocratismo religioso y emocionalmente anticlerical, opte por una visión del

universo sin Dios, y se sienta moralmente amparado por la libertad de juicio que ha puesto en sus manos la incertidumbre ofertada por la naturaleza de la Tierra.

El hombre primitivo, en efecto, como *hombre universal* vivió el enigma de la Tierra que lo dejaba abierto al enigma e incertidumbre de un universo mistérico que pudiera ser Dios, pero también puro mundo sin-Dios. Pero, probablemente por su impulso a la liberación y felicidad final de la historia (y por la fuerza del testimonio mistérico de la llamada interior del Espíritu de Dios), se inclinó hacia la respuesta religiosa a la inquietud metafísica universal. Pero en el hombre moderno, que vivía ya el cansancio de siglos y siglos de opresión dogmática de las religiones, la respuesta religiosa se vio contrapesada por la respuesta atea, agnóstica, arreligiosa, que hacía posible desde siempre el *hombre universal*. Pero esto llevó consigo la aparición de una tensión profunda entre el teísmo y el ateísmo, una tensión primero dogmática que en el siglo XX se convirtió en crítica. Aquella profunda unidad y cohesión social de que gozaron las sociedades prehistóricas, armonizada en torno a lo religioso, se escindió irremediablemente.

El *hombre prehistórico* y el *hombre moderno* afrontaron siempre la trabajosa tarea de auto-realizarse en el universo desde la urgencia moral interior de hacerlo en autenticidad, es decir, de acuerdo con la Verdad de lo que era realmente el hombre. Así, el hombre debía ser auténtico en relación a su respuesta a la inquietud metafísica universal. Esta era la autenticidad en la *vía metafísica*. Pero el hombre debía ser también auténtico en relación a sus acciones en el *dominio del mundo* y en relación a la forma de hacerlo por la *comunicación y comunión interhumana* (estos son los dos intereses humanos fundamentales de que habla Jürgen Habermas). Esta era la autenticidad en la *vía física inmediata*. Por tanto, a lo largo de la historia, ¿ha podido el hombre responder correctamente en autenticidad a lo debido en estas dos vías? ¿Cómo ha actuado por la escisión metafísica ante el otro hombre y ante la sociedad? ¿Qué ha hecho el ser humano para, en autenticidad,

dominar el mundo y para vivir en comunión con los otros hombres? Estar llamado constitutivamente como hombre a la autenticidad, ¿llevaba consigo el acierto y realización segura de esa autenticidad? ¿Podía el hombre acaso errar en su itinerario existencial e histórico hacia la autenticidad?

La respuesta es afirmativa: el hombre podía errar en el diseño de su existencia y de hecho erró en la forma de construir su existencia personal y colectiva.

Para ilustrar la explicación de esta grave imputación a la historia humana, voy a introducir una interpretación libre de algunas ideas expuestas por F.W. Hegel en el capítulo cuarto de la *Fenomenología del Espíritu* (1807), así como del sentido general de esta obra decisiva en la historia del pensamiento humano y de la evolución socio-política de los siglos XIX y XX.

Hegel entiende, en efecto, en la *Fenomenología* que la historia humana ha estado movida por dos grandes impulsos: la reconciliación con el mundo (dominio del mundo) y la reconciliación con los otros hombres (promoción del estado que Hegel llama el Espíritu). Este doble movimiento de la historia se entiende porque la historia humana, si nos remontamos a sus orígenes ancestrales, no comenzó por un estado de reconciliación, sino de alienación (el hombre estaba "fuera de su propia verdad", fuera de su autenticidad). El hombre estaba alienado frente al mundo (un mundo "extraño", sin dominio humano) y alienado frente al "otro hombre" (que era "otro", no una parte del propio "yo"). El hombre no comenzó, pues, su andadura en la historia auto-realizándose en autenticidad, de acuerdo con lo que debiera ser. Por ello, la historia humana puede entenderse como un camino hacia la recuperación de lo que debía haberse dado desde el principio: el camino hacia el dominio del mundo por la razón (capítulos I-III y V) y el camino hacia la unidad interhumana por la constitución del Espíritu, a saber, aquel estado futuro en que todos los hombres hicieran realidad en comunión de existencia interhumana su dominio del mundo (capítulos IV y VI). La historia sería, pues, el tránsito desde la

alienación a la des-alienación, frente al mundo y frente a los otros hombres. La historia, por tanto, habría comenzado por un error y se encaminaría a superarlo. La concepción de estos dos movimientos de la historia, en efecto, están en el pensamiento de Karl Marx, en toda la sociología alemana del XIX y XX, y en la Escuela de Frankfurt, así en J. Habermas como hemos indicado, y son esenciales para entender el origen ideológico del mundo moderno.

¿Cómo entender pues la tormentosa historia de las relaciones interhumanas? Lo que establece Hegel en la Fenomenología (capítulo IV) es primero lo que las cosas debieran haber sido, si el hombre hubiera sido capaz de ser auténtico: todo debiera haber comenzado por la realización interhumana del Espíritu (en el sentido de este término en la filosofía alemana desde Hegel), a saber, por hacer realidad aquel estado en que "el yo es el nosotros y el nosotros es el yo". Esta formidable frase de Hegel puede ser interpretada en el sentido de que la historia auténticamente emprendida debiera haber sido un equilibrio entre personalismo (el "yo" libre y personal) y el comunitarismo (el "nosotros" que supone la unidad de acción interhumana, es decir, de personas libres y creativas). Sin embargo, frente a lo que "debiera haber sido" si se hubiera logrado la autenticidad, el hecho que Hegel constata es que la historia comenzó por el enfrentamiento y la agresión de unos a otros. La historia comenzó penosamente por la violencia. Un hombre quiso imponerse al otro hombre. No se dio entonces lo que Hegel llama "mutuo reconocimiento" (hombres que se reconocen bidireccionalmente como hombres), sino la lucha-a-muerte por la supervivencia, el enfrentamiento existencial por el sometimiento de unos a otros, que llevaba a la conocida "dialéctica del Señor y el Siervo".

¿Cuál fue la causa de este error de la historia, olvido del mutuo reconocimiento y derivación al enfrentamiento entre unos y otros? Hegel considera que la causa es lo que llama la *apetencia* (*das Begierde*) y que nosotros para entendernos podemos llamar aquí *egoísmo*. El apego desordenado al propio yo frente a los demás es lo que producido la escisión de la historia y ha roto la unidad interhumana que comenzó quizá alcanzándose en parte en las

sociedades prehistóricas. Aunque el egoísmo estaba ya presente en el hombre prehistórico, cuya mirada comenzó a hacerse ya torva y malévola por la disputa con el hermano por el amor de una mujer, por la atribución del prestigio, del mando, de la valentía o por el disfrute de las mejores porciones de la caza y de los bienes del clan. El egoísmo oscureció la razón y atenazó el corazón de los hombres que comenzaron a mirarse unos a otros como adversarios, como enemigos, como una inquietud para la realización del propio "yo personal".

Esto fue un error, algo que no debiera haberse dado. Pero de hecho sucedió y el hombre entró en un estado de alienación, de pérdida de la auténtica auto-realización. Hegel concibió el proceso de la historia como el itinerario que llevaba a recuperar el Espíritu, aquel estado en que "el yo era el nosotros y el nosotros era el yo". Concibió la historia como un dramático camino hacia la reconciliación interhumana y hacia la constitución del Espíritu como intercomunicación humana. ¿Dónde estamos hoy? ¿Es posible proseguir el camino hacia el horizonte de una reconciliación universal? La consecuencia de la entrada en lo que, en este ensayo, hemos llamado la *modernidad crítica* permite otear, en efecto, que hoy se abren caminos fecundos para avanzar hacia la reconciliación.

La llamada a la autenticidad se daba primero en una *vía metafísica*. Los hombres y las culturas, las sociedades humanas han tomado una actitud ante lo metafísico: cada religión es una visión del más allá, también lo es el cristianismo, así como el ateísmo, agnosticismo e indiferentismo metafísico y religioso popular. El compromiso ante lo último, ante lo metafísico, es en definitiva lo esencial de la vida y por ello todo hombre se ha sentido inquietado en profundidad, molesto en grado sumo, al constatar que hay hombres que tienen otra religión, otra metafísica. Esto parece poner en cuestión la seguridad de las propias opciones ante lo último. Cuando ante este malestar se impone el *egoísmo*, se dogmatiza el propio yo, su visión del sentido metafísico de la vida y los otros son reducidos al error, a la inmoralidad, a la falta de autenticidad. El egoísmo centrado en la

propia autenticidad excluye a los demás que son objeto de desprecio e infravaloración. Los ateos e increyentes son inauténticos; las otras religiones están en el error y no son verdaderas; las religiones son una ilusión infantil, no responden a la razón y representan un peligro social.

El *egoísmo* que absolutiza y dogmatiza la propia visión metafísica del universo es una fuente lamentable de desafección, de exclusión, de menosprecio, de los demás hombres y causa de un ingenuo y narcisista sentido de superioridad. En este estado de egoísmo metafísico el hombre no es auténtico, sigue alienado. ¿Es posible recuperar la comunión interhumana a pesar de la diversidad religiosa y metafísica que la historia presenta como un hecho? Creemos que, si nos atenemos a la argumentación que ha sido propuesta en este ensayo, advertiremos que estamos entrando en una nueva época, en unos tiempos nuevos, tiempos excepcionales, en que muchos factores contribuirán a la reconciliación metafísica entre los hombres. La *modernidad critica*, en efecto, hace entender que las religiones y metafísicas alternativas responden a visiones del universo y del sentido de la vida posibles y, por ello mismo, alternativas legítimas. La conciencia de vivir en un universo enigmático y en incertidumbre metafísica hace entender que otras religiones y metafísicas pueden ser auténticas. Por ello, responder a la oferta de la Tierra en autenticidad supone aceptar, valorar y respetar en profundidad todas aquellas cosmovisiones que la libertad y la creatividad del hombre han hecho posibles.

A medida que la sociedad moderna vaya madurando y acercándose a ser una sociedad abierta, crítica e ilustrada, la diversidad religiosa deberá dejar de ser un obstáculo para el mutuo reconocimiento metafísico entre los hombres, dejando de constituir un freno a la cohesión social, nacional e internacional. Cuando el *egoísmo metafísico* no exista, no tenga por qué existir, la autenticidad compartida pondrá en condiciones a toda la sociedad, creyentes y no creyentes, de unas religiones y de otras, religiosos y no-religiosos, respetándose intelectual y emocionalmente unos a otros, para que juntos respondan al compromiso por alcanzar la

autenticidad en la *vía física inmediata*, es decir, la autenticidad en el *dominio del mundo* y en la *comunión interhumana*.

La llamada de la conciencia humana a ser auténticos en el dominio del mundo y en la comunión interhumana es común a todos los hombres, de diversas religiones y del cristianismo, a ateos, agnósticos e indiferentes. Todo hombre está llamado por su naturaleza a ser auténtico, armónico con su verdad en el universo. Pero esta conciencia moral no sólo le urge en la vía metafísica de autenticidad, sino también en la vía física inmediata.

Por el egoísmo puede el hombre cerrarse en sí mismo, dogmatizarse a sí mismo en su propia metafísica, y excluir a otros hombres, no entrar en convergencia con ellos, no reconocerlos en su condición de hombres libres en un universo enigmático y en incertidumbre. Pero también por el egoísmo puede el hombre excluir a los demás, hacerse centro autónomo de la vida, cerrándose a entrar en convergencia con ellos para alcanzar el *dominio del mundo* por medio de una profunda *comunión en el Espíritu* (en sentido hegeliano) con los demás.

En este ensayo hemos centrado el estudio de la búsqueda humana de autenticidad en la vía metafísica. Hemos visto que el universo no impone a la razón, en la intuición ordinaria, en la ciencia y en la filosofía, una patencia absoluta de la Verdad del universo. Desde la incertidumbre el hombre puede asumir diversas conjeturas metafísicas y actitudes ante la vida. No todo es religión, ni religiosidad subjetiva. Sólo cuando el hombre se abre personal y libremente a la aceptación –de alguna manera– de la religación a un ser personal, o seres personales, que pueden salvar, es cuando podemos hablar de religión.

La llamada de la naturaleza humana a la autenticidad mueve al hombre a romper el egoísmo y reconocer la libertad metafísica de los demás. Pero también mueve a romper el egoísmo para entrar con los demás hombres en una convergencia de acción encaminada al dominio del mundo por la comunión interhumana. Ateos y creyentes están llamados por la naturaleza humana común a romper

el egoísmo y vivir en armonía con los demás hombres en el dominio del mundo. El ateísmo está movido a la autenticidad y a romper el egoísmo. El teísmo y la creencia están también movidos, por su condición de hombres (y en esto coinciden con los ateos) y por lo específico derivado de sus creencias religiosas. Ateos y creyentes coinciden en su preocupación y compromiso por alcanzar una sociedad justa, libre y en paz, para lograr la armonía en el dominio del mundo en comunión interhumana.

Esta ha sido la gran preocupación de la sociedad humana al configurarse el movimiento socio-político de la modernidad. Al definirse los perfiles de las aspiraciones humanas en el humanismo renacentista, los hombres defendieron la existencia de unos derechos humanos y unos derechos de los pueblos que llevaban al establecimiento de la soberanía popular, una forma de gobierno en que fuera el pueblo soberano el que dictara cómo llegar a la realización de las grandes aspiraciones humanas en el dominio del mundo y en la comunión interhumana. Fueron naciendo poco a poco la democracia y el constitucionalismo moderno en los siglos XVII y XVIII. En éste último siglo, las nuevas ideas económico-liberales promovieron que la modernidad nacida en el renacimiento se convirtiera en una modernidad-liberal que, según algunos estaba centrada en la defensa del ciudadano burgués. Las críticas a la modernidad, por anteponer la libertad burguesa a la fraternidad universal, llevaron en el XIX al nacimiento de una nueva forma de concebir la sociedad en el comunitarismo, que tuvo tres escuelas, el socialismo-marxista, el historicismo nacionalista y el anarquismo. Durante los dos últimos siglos la sociedad se escindió radicalmente en dos ideologías socio-político-económicas excluyentes y antagónicas que rivalizaron, compitieron e incluso llegaron al enfrentamiento violento: la modernidad democrática-liberal y el comunitarismo, especialmente el socialista-marxista.

¿Cómo puede ser el hombre auténtico en la promoción de una forma u otra de organización socio-político-económica? ¿Cómo puede alcanzarse de forma balanceada la plenitud del personalismo libre y la plenitud del comunitarismo o comunión de existencia con los demás en el dominio del mundo? ¿Cómo puede hacerse realidad

aquel "yo que es un nosotros y aquel nosotros que es un yo" que Hegel propuso como ideal de la historia en la *Fenomenología*? El hecho es que de la misma manera que la razón no alcanza una patencia de la Verdad metafísica del universo, así tampoco alcanza una patencia dogmática de la verdad socio-político-económica. La razón social camina en la indigencia y en la precariedad. Lo que la historia muestra hasta ahora es que en los siglos XIX y XX la razón socio-política se escindió en dos grandes ideologías contrapuestas y excluyentes.

¿Qué ocurre en los albores del siglo XXI? ¿Dónde estamos hoy? Por una parte, existe el consenso generalizado de que el comunitarismo ha entrado en una profunda crisis, aunque quedan restos estériles de marxismo e historicismo. Por otra parte, la modernidad-liberal, que constituye la trama del mundo moderno, está también en crisis porque no ha resuelto, ni parece estar en condiciones de resolver, las grandes aspiraciones humanas por atenuar el sufrimiento, eliminar la pobreza y crear las condiciones de una justicia universal.

¿Qué hacer ante una racionalidad escindida que impide la unidad de acción entre los hombres? En mi opinión, en el siglo XXI se está produciendo la emergencia potente de un nuevo ideal socio-político-económico que podrá quizá tener la fuerza para aunar un gran consenso social, que deberá ser internacional, que lleve al equilibrio entre los principios de la modernidad liberal, la libertad y la creatividad, y los principios del comunitarismo, el socialismo, la solidaridad y la fraternidad universal de hombres y naciones libres. Creemos que este nuevo horizonte de convergencia en una nueva racionalidad socio-política-económica podría ser promovido por la organización del protagonismo emergente de la sociedad civil. ¿Será esto posible? ¿Podrá llegar a realizarse? En otros lugares he tenido ocasión de reflexionar sobre lo que, a mi entender, deberá ser la filosofía política de los años por venir. En uno de los epígrafes del ANEXO conclusivo de este ensayo me he referido también a ello.

Cuando desde nuestro lugar avanzado en los primeros años del siglo XXI miramos hacia atrás y contemplamos los tiempos prehistóricos que dieron comienzo a la gran aventura humana de la historia, advertimos que aquel hombre prehistórico era ya el *hombre universal*. Es el mismo hombre que seguimos siendo nosotros. Somos hombres que seguimos queriendo responder en autenticidad a la llamada de la Tierra. La Tierra nos pone en incertidumbre y nos impulsa a responder con un compromiso metafísico. La respuesta prehistórica fue religiosa, y así continuó durante siglos. Hoy en día se ha escindido la respuesta metafísica en teísmo y ateísmo, pero la modernidad crítica nos instala en el respeto profundo de unos a otros. La llamada de la Tierra nos impulsa a ser auténticos, rompiendo el egoísmo, comprometiéndonos en dominar el mundo por la comunión interhumana. Después de siglos y siglos de desarrollo social, político, económico y tecnológico, el panorama actual de la humanidad es hiriente y desmoralizador: un inmenso piélago de sufrimiento se extiende por doquier y está reclamando soluciones pragmáticas y urgentes. La historia ha estado ahogada por ideologías contrapuestas y excluyentes. Deseemos que el siglo XXI alumbre ideas potentes que sean capaces de aunar el consenso social, imponerlo, y llevar pronto la justicia a tantos hombres sufrientes que viven su existencia con angustia y desamparo.

Anexo:
La interpretación del cristianismo en el mundo moderno[48]

I
La imagen del hombre en la ciencia y en la fe cristiana

La idea del hombre en la fe cristiana ha estado durante siglos y siglos bajo influencia del paradigma greco-romano. En un marco dualista, se entendió que el hombre era un compuesto de materia y forma, dos formas de realidad irreductibles (como el ser y el no-ser). Popularmente se hablaba de alma y cuerpo. El alma era una entidad inmortal por su propia naturaleza que, al producirse la muerte como separación de alma y cuerpo, entraba en la dimensión transcendente de la vida eterna. Esta manera de pensar "dualista" tuvo su origen en Platón y Aristóteles (*hilemorfismo*). Pasó después a la patrística (sobre todo a los neoplatonismos, no tanto a la patrística inspirada en la filosofía de la *Stoa*, o estoicismo) y a los sistemas escolásticos. La "idea" platónica o la "forma" aristotélica recogían el "ser" de Parménides que permanecía en sí mismo y no podía dejar de ser. Santo Tomás distinguió entre formas corruptibles (compuestas) y la forma simple, el alma humana, que era inmortal por su propia naturaleza. La cultura hebrea (como se ve en los estudios de antropología hebrea) no era dualista: el hombre era la unidad viviente del cuerpo y la vida brotaba de él. Pero el dualismo greco-romano, que dominaba la cultura de los primeros siglos, forzó pronto, desde la patrística, la hermenéutica filosófico-teológica antigua que fue dualista. Este dualismo dominante de la filosofía y teología cristiana (no del *kerigma*, sino de la *hermenéutica*) se transmitió a la vivencia popular de la fe.

Incluso hoy la mayor parte de los cristianos creen que en todos los hombres existe un "alma inmortal" que perdura más allá de la muerte. Tal como concibe la imaginación popular, en la muerte se produciría como la exhalación de esa entidad simple que, sin morir, entraría en una nueva dimensión (es lo que suele apuntarse en la expresión cristiana popular "exhaló el espíritu"). Esta idea ha pasado al arte cristiano donde se ha pintado la separación del alma tras la muerte en forma de angelitos, llamas o palomas que se escapan de la materia y entran en el más allá. El alma es espiritual y simple, irreductible por su propia naturaleza al mundo de la materia que causa la entidad corporal que se corrompe y deshace tras la muerte. La muerte no es muerte del alma, sino la separación de alma y cuerpo, siendo sólo éste objeto de corrupción.

Contradicción entre la idea de alma inmortal y la ciencia. La ciencia es una visión monista del universo y los seres vivos (todo se produce desde un único principio material). Para la ciencia, cuando el hombre muere, muere en su totalidad. Es decir, la ciencia no tiene fundamento para considerar que en el hombre exista algo similar a lo que la fe cristiana ha entendido como alma, en un contexto dualista. La vida psíquica de los animales (sus sistemas sensitivo-perceptivos, su conocimiento, sus emociones, y todos los procesos protohumanos complejos que anticipan la mente humana) resultan de los procesos engramáticos (sistemas de relación entre neuronas) de los circuitos o redes neurales. En el hombre todo sucede de una forma similar a la mente animal, pero en niveles de complejidad neural que causan la aparición del estado racio-emocional propio de la mente humana. La biografía del hombre y sus obras en la historia se explican por funciones que ha producido el sistema nervioso. En este contexto, como pasa con los animales, la muerte del hombre es la muerte de todo el hombre. La ciencia no tiene argumentos naturales, asequibles a la razón científico-filosófica, que lleven a pensar que exista algo más en el hombre. Esto es un hecho.

Es explicable que esta visión del hombre en la ciencia entre en contradicción con la imagen popular cristiana del alma. El dualismo y la idea de "alma inmortal" es una imagen arraigada (incluso de forma emocional y vital) tanto en filósofos, teólogos y sacerdotes, como en la piedad popular de la mayoría de los fieles. Es explicable que lo dicho por la ciencia se vea como materialismo, impiedad, agresividad. Basta sospechar que una persona duda, o pone en cuestión, una creencia tan arraigada para que se la descalifique y se la margine de mil maneras en ciertos círculos cristianos.

Cabría decir que la creencia en el "alma" fuera sólo una fe que la ciencia no pudiera por qué conocer. Pero el problema es que la existencia del alma ha sido siempre, en el paradigma greco-romano, una afirmación ante todo filosófica, y esto ha traslucido a la idea popular de alma. Por ello, muchos científicos, sobre todo filósofos, psicólogos y neurólogos, conocen la afirmación cristiana del "alma" como hecho histórico objetivo y denuncian que el mundo cristiano se mueve fuera de la racionalidad y de la ciencia. Muchas de las incompatibilidades entre ciencia y fe se deben a la idea del alma. No son pocos los científicos que tienen en la idea cristiana de alma la ocasión de burla y escarnio de las creencias cristianas. Una muestra del "atraso" del mundo religioso.

Es claro que esta contradicción, al menos aparente y con presencia social, hace que debamos preguntarnos, ¿es en efecto la imagen del hombre en la ciencia contradictoria con la imagen del hombre en la fe cristiana? Creemos que no es contradictoria. Pero, para entenderlo, debemos aclarar que el dualismo, aunque fue una hermenéutica extendida durante siglos (que todavía perdura), no es esencial en la fe cristiana.

1) *La fe cristiana no implica una idea científico-filosófica del hombre*. Debemos establecer en primer lugar que el kerigma cristiano no contiene una idea del hombre ni cultural, ni filosófica, ni científica. La cultura hebrea tenía una cierta antropología no trabajada filosóficamente, pero que no era dualista. Esta antropología dejó su huella en la biblia, pero la creencia en la inspiración de las Escrituras no supone considerar que la antropología hebrea debiera estar "inspirada". Más adelante, la hermenéutica del cristianismo en la cultura greco-romana llevó al dualismo del paradigma antiguo que tuvo como resultado la idea de alma que hemos comentado. Pero debemos entender que la idea del hombre dualista no era kerigma cristiano, sino hermenéutica propia de la cultura antigua. Por consiguiente, la idea cristiana del hombre tampoco exige la identificación con la antropología dualista antigua. La formación de la idea del hombre en la modernidad estuvo determinada por la ciencia y, en especial, por la neurología evolutiva, llevando a las consecuencias expuestas (ver: *capítulo primero*). La idea cristiana del hombre tampoco se identifica con la idea del hombre en la ciencia moderna. Por consiguiente, ¿cuál es entonces la idea del hombre en la fe cristiana?

2) *El hombre en el kerigma cristiano*. El hombre en el mundo es un ser racio-emocional que está abierto al conocimiento del posible Dios y es posible sujeto de una apelación divina. El cristianismo afirma que la incipiente llamada de Dios al hombre por la razón natural en la creación (testimonio del Padre) y en el sentido del Dios oculto y liberador (testimonio del Hijo, del Verbo, del Misterio de Cristo), culminan en la llamada interior del Espíritu de Dios en el "espíritu" humano (testimonio del Espíritu Santo). Cuando el hombre responde positivamente a esta llamada es religioso y entra en la vía de la "santidad". El hombre, al ser religioso, vive esta llamada del Espíritu que, al ser una llamada, mueve a confiar en que no será "en falso", sino que Dios será fiel a una llamada que no podrá cumplirse sino tras la muerte. La esperanza cristiana en una pervivencia más allá de la muerte es, pues, una consecuencia de la vivencia de una llamada del Espíritu que proyecta a la salvación en que Dios se compromete por su llamada en la Creación, en la palabra de

Jesús y en la apelación interior del Espíritu. Es la confianza en la fidelidad de un Dios que llama y apela interiormente de una forma directa que se vive en la fe religiosa.

3) *El hombre objeto de la apelación divina*. Ahora bien, el hombre y el mundo, objeto de la apelación divina, no son necesariamente el hombre y el mundo de la cultura hebrea; no son el hombre y el mundo de la antropología dualista del paradigma greco-romano; no son el hombre y el mundo de la ciencia moderna. ¿Cómo son el hombre y el mundo? En realidad, la idea cristiana del hombre está abierta. En principio cómo son el hombre y el mundo se manifiesta en la obra de la creación y ésta es conocida por la razón, por la ciencia y la filosofía, de acuerdo con el avance del conocimiento. Por tanto, la ciencia y la filosofía entienden que el hombre es como se ha descrito antes y no cabe pensar que exista un alma que, por su propio modo de ser espiritual y simple, en el marco de una antropología dualista antigua, sea inmortal. Cabe pensar entonces que el hombre es como la ciencia moderna entiende. No hay otra vía sensata. Se debe admitir que el hombre ha sido querido y creado por Dios tal como la razón humana entiende en este momento de la historia. No tiene sentido seguir aferrados a una manera de entender superada por la ciencia moderna porque la apelación divina al hombre, la respuesta e historia religiosa de la persona humana, la salvación y la pervivencia más allá de la muerte, pueden entenderse cristianamente sin necesidad de recurrir a un alma inmortal por naturaleza, que no muere. Todo parece indicar hoy que el hombre muere en su totalidad, pero la persona humana configurada en la historia de su relación con Dios, la parte superior del hombre (que podemos seguir llamando "alma", con tal que no le demos un sentido dualista), será salvada por Dios.

4) *La llamada salvadora del Espíritu se cumplirá en la Nueva Creación*. Por tanto, el ser humano es la historia de la vivencia personal de su Yo, sus conocimientos, sus emociones, sus decisiones libres, su esclavitud del determinismo neural, sus trabajos, su vida interior, sus pensamientos, sus relaciones interpersonales, sus amores, sus sufrimientos, su vivencia del dramatismo de la historia, el camino hacia Dios a lo largo de la vida, sus decisiones y vivencias religiosas, el diálogo mistérico con Dios a lo largo de los años... Ese conjunto de experiencias de la biografía del Yo constituye la parte superior del hombre, su espíritu: podemos decir incluso que el hombre, a lo largo de su vida ha configurado su "alma personal", hecha a partir de las posibilidades de su biología neurológica creada por Dios. Esa alma humana que recibe la llamada o apelación del Espíritu de Dios confía en la salvación y pervivencia más allá de la muerte no porque el alma no muera por su ontología, sino porque Dios en la Nueva Creación prometida emprenderá la recreación de nuestra alma personal. Ya el mismo san Pablo, al referirse a la esperanza cristiana de la vida eterna, se refiere siempre a ella en términos de resurrección, de la re-creación hecha por Dios de nuestro cuerpo ya inmortal en la Nueva Creación. Dios nos salva y, sin resurrección, no habría esperanza de salvación. Incluso para la teología antigua, ya que las almas sin el cuerpo no tenían individualidad personal, debía esperarse igualmente la re-creación de un nuevo cuerpo inmortal hecho por Dios. En la liturgia cristiana hay formulaciones (que provienen de san Agustín) que pueden interpretarse en el sentido que explicamos: "aunque la certeza de morir nos entristece...", ya que la muerte de nuestra entidad humana es cierta, sin embargo, "nos consuela la esperanza de una futura inmortalidad", puesto que la inmortalidad en que el hombre confia por la fe no es una inmortalidad natural sino la inmortalidad re-creada por Dios en la Nueva Jerusalén Celestial.

Esta creencia en la omnipotencia divina para re-crear el yo personal de cada uno en un nuevo cuerpo inmortal, es una creencia, una persuasión fundada en la fe y envuelta en un profundo misterio. ¿Cómo crea Dios el universo? ¿Cómo se relaciona la ontología del

universo con la ontología de Dios? Todo esto y otras muchísimas cosas no las conocemos. El ateo tampoco puede responder muchas de las preguntas acerca de la existencia de un puro universo. El hombre vive en el misterio, y uno de los misterios de la fe es cómo la omnipotencia divina será capaz de re-crear la Nueva Creación y en ella nuestro yo personal de una forma más rica y potente que en la tierra.

Conclusión. Por consiguiente, la única actitud que tiene sentido para la filosofía y la teología cristiana es entender que el mundo ha sido creado por Dios tal como la ciencia y la filosofía moderna entienden, con rigor y honestidad. No tendría sentido, ni sería culturalmente posible, cerrarse en una visión antigua y anacrónica de las cosas que sólo acabaría conduciendo a la marginación intelectual de la fe cristiana en el mundo moderno y a dificultar innecesariamente la proclamación del kerigma cristiano. El universo y el hombre han sido creados por Dios en la forma que la ciencia describe. Ahora bien, ésta imagen del hombre y del mundo es perfectamente compatible con la imagen esencial del hombre en la fe cristiana, un hombre apelado por Dios en el Espíritu y llamado a la salvación. El "alma" humana es "inmortal" no porque esté constituida por una ontología "indestructible" por su naturaleza, de acuerdo con la imagen dualista que dominó el mundo cristiano durante siglos, sino porque Dios será fiel a su llamada y la recreará en la Nueva Creación, donde perdurará ya sin morir.

II
La autonomía evolutiva del universo ¿Por qué dios permite el sufrimiento?

El hombre ha buscado la Vida. Por ello se preguntó si en lo metafísico pudiera hallarse la plenitud de la Vida. Abierto a la posibilidad de la existencia de Dios por el enigma del universo albergó pronto la ilusión de que ese Dios pudiera ser quien concediera la Vida a la especie humana. Sin embargo, la posibilidad de la existencia real de ese Dios salvador se vio pronto oscurecida por la experiencia desmoralizadora de la doble dimensión del *silencio-de-Dios*: silencio ante el conocimiento humano (por el enigma del universo) y silencio ante el drama de la historia (por el sufrimiento producido por el Mal ciego de la naturaleza y por la perversidad humana).

Para el hombre de todos los tiempos fueron una experiencia traumática el dolor y el sufrimiento, el propio y de los seres queridos, pero también el drama de la historia, las grandes tribulaciones colectivas y el dolor universal. Nada ha podido dominar el profundo desconcierto de su espíritu: *primero* al tener que verse en el desespero del dolor y de la angustia de la vida, en momentos en que parece estallar la cabeza, se siente la impotencia, el abandono, odiando la vida e incluso deseando no haber nacido, la angustia ante la muerte; *segundo*, cuando en el paroxismo del desespero el hombre recurre a Dios pidiendo, suplicando, ayuda en el dolor y no recibe más respuesta que la aparente indiferencia y silencio de la Divinidad.

Para el ateísmo el *silencio-de-Dios* es incompatible con la creencia de que Dios sea real y existente. Pero para muchas personas creyentes, aunque lo sean, el sufrimiento produce desconcierto total, perplejidad existencial casi absoluta, a veces incluso un malestar ante Dios que puede llevar a poner en cuestión las mismas opciones religiosas esenciales por el sentido religioso de la vida. No cabe duda de que muchos ateísmos e indiferencias son, en el fondo, un "ajuste de cuentas" con Dios. Es frecuente que el hombre religioso tenga una imagen tan sublime de la omnipotencia y de la providencia divina que le lleve a entender que todas las circunstancias y detalles de la vida de cada uno de los individuos están específicamente diseñados por Dios. De ahí que se entienda que sea Dios el que "pone" en la vida de cada persona el bienestar, la bendición, especialmente producidos "para ella". Pero igualmente Dios "pone" o "manda" para otras personas la enfermedad, el accidente mortal, el fracaso en el amor, el terremoto desolador o las guerras, o el encuentro con la persona perversa que produce quizá un dolor mayor que el físico. Es frecuente escuchar exclamaciones como: ¡Dios mío! ¿Por qué te lo has llevado? ¿Por qué has hecho esto conmigo? ¿Por qué me has mandado esta enfermedad? ¿Por qué has permitido este accidente, o este terremoto? En otros tiempos incluso los predicadores atribuían a un castigo divino diseñado por Dios las grandes tribulaciones colectivas (como fue a mitad del siglo XIV la peste negra que asoló Europa).

1) *El carácter emocional del sufrimiento y de la religiosidad*. El sufrimiento es algo que coge con tanta profundidad emocional al ser humano que, cuando se sufre, es casi imposible no sentir una inmensa distancia emocional ante un Dios que calla. Superar el malestar del sufrimiento ante Dios no es nunca resultado de un frío análisis racional. La religiosidad con que el hombre, a pesar de la lejanía y del *silencio-de-Dios*, se abre a la creencia en un Dios oculto y liberador nace de la fuerza emocional del hombre que, a pesar de todo, busca el consuelo en la existencia de Dios. El malestar ante Dios y la búsqueda de

Dios son emocionales (aunque también haya parte de razón). Sin embargo, aun siendo así, también es verdad que el ejercicio de la razón en la ciencia, en la filosofía y en la teología, permite un entendimiento de las cosas que ayuda a situar el papel del sufrimiento en el plan de Dios y a reforzar las actitudes emocionales que están en la base de la religiosidad. Esta es siempre racio-emocional, pero en el juicio sobre Dios, desde el fondo hiriente del drama de la historia, predomina la fuerza de los impulsos emocionales.

2) *El eterno designio creador de un universo sufriente*. El cristianismo, como se explicó, entiende que el origen de la creación es la voluntad divina de hacer al hombre partícipe de la vida divina. Pero Dios quiso crear al hombre a semejanza de Dios mismo: como persona en plenitud de dignidad, existencialmente rica, que hace nacer desde su propia libertad creativa lo que debe ser de ella misma en su futuro. El hombre nacía en Dios desde la libertad personal y Dios debía nacer en el hombre desde la libertad personal. Por ello, el diseño de la creación debía ser un diseño para la libertad. Un diseño que no podía ser un simulacro, una libertad atenuada y ficticia. Un diseño de libertad real en que Dios no se impondría y que produciría la negación, el pecado, como libre cerrazón del hombre ante Dios. Si el hombre fuera realmente libre, el pecado pudiera enseñorearse de la historia real y el hombre pudiera tener acceso a comer continuamente del árbol de la Vida (dominando la vida, sin la amenaza de que existiera el sufrimiento), entonces ese tipo de creación podría separar al hombre de Dios, ya que no le facilitaría la aceptación de la oferta de amistad con Dios. Por ello, el hecho del pecado decidió a Dios a crear un universo en que el hombre fuera indigente. Por tanto, en que, pudiendo estar cerrado a Dios en libertad, sin embargo, fuera indigente y necesitado, sufriente. Para ese hombre Dios aparecería como el único posible horizonte liberador. El interés por la vida daría así al hombre, aun pudiendo pecar, un impulso emocional hacia Dios y se facilitaría el encaminamiento de su voluntad libre hacia Dios. Esto es lo que la historia de Adán y Eva en el Jardín de Edén expresan míticamente al decir que, tras el pecado, Dios expulsó al hombre del Paraíso para que entrara en el universo real, un universo sufriente de dolor, de trabajo, en el que la vida terminará volviendo al polvo de la tierra, la muerte. Para la tradición cristiana el dolor fue siempre una consecuencia que Dios aceptó por el pecado.

3) *El universo autónomo como diseño para la libertad y el sufrimiento*. ¿De qué manera concibió Dios la creación para que el universo hiciera posible una libertad sin atenuantes y, al mismo tiempo, la realidad de un hombre sufriente que mirara hacia Dios como único posible liberador? Podemos conocerlo al constatar cómo es de hecho el universo que Dios ha creado. Lo tenemos delante, formamos parte de él y podemos estudiarlo por la razón científica y filosófica. Este es el mundo que Dios ha creado. Y la razón nos dice que lo ha creado con una forma autónoma. El universo es *autónomo*. Dios crea, y sostiene en el ser continuamente, un *universo autónomo*. ¿Qué quiere esto decir? Pues que, como nos dice la ciencia, el universo apareció en el *big bang* al generarse un tipo de realidad física primordial con unas propiedades ontológicas precisas que, al evolucionar y dar lugar a la organización del mundo cuántico y clásico, produjo las leyes que rigen el mundo físico. Este tipo de realidad física, radiación y materia, es la que deriva evolutivamente, por si misma con *total autonomía*, a producir el 4.5 por ciento de materia visible, el 25 por ciento de materia oscura y el 70 por ciento de energía oscura que todavía desconocemos (pero que quizá tenga que ver con la condición de radiación cuántica que se generó en el *big bang*). Decir que este universo es *autónomo* significa que todos los estados y objetos, con el orden físico y biológico que suponen, producidos en su proceso evolutivo, surgen como consecuencia de las propiedades de la realidad física primordial y de las leyes naturales derivadas. En otras palabras, para explicar el proceso evolutivo no es necesario recurrir a un *Deus ex maquina*

o un *Dios-tapa-agujeros* que intervenga en el proceso para hacerlo posible. Todos los estados del universo evolutivo son resultado de la evolución de un proceso autónomo.

4) *Un universo autónomo como diseño de un universo sufriente*. Un universo autónomo y evolutivo de esta naturaleza se hace poco a poco. El orden nace en el marco de grandes convulsiones cósmicas. Nace la vida pero de forma precaria. Evoluciona por medio del conflicto entre la vida y la muerte, en el devenir universal. La vida lucha hacia la perfección, y avanza, pero en el camino debe conciliarse con la lucha, la imperfección, con el error, con la enfermedad y la muerte.

5) *Un universo autónomo como diseño para la libertad*. Este tipo de universo es apropiado para que la razón humana, desde su interior, pueda concebir que pudiera ser puramente mundano, sin Dios. Pero tampoco cierra que pudiera explicarse por una Divinidad que hubiera fundado la consistencia del universo y el diseño de las propiedades germinales de la materia para producir orden. Pero, en todo caso, un universo autónomo no exige necesariamente, una vez creado y mantenido en el ser, la intervención de Dios en sus procesos internos. Decimos, pues, que el universo aparece como autónomo a los ojos de una razón humana que se mueve en la incertidumbre. Pero el teísmo entiende que, si Dios existe, esta autonomía no tiene valor ontológico último porque estaría diseñada por Dios, creada y sustentada continuamente en el ser (*creatio continua*), ya que, si Dios quisiera, el universo desaparecería en cualquier momento. El universo sólo puede ser autónomo para el conocimiento humano, pero no es "autónomo" desde el punto de vista de su dependencia ontológica de la acción creadora de Dios (aunque esto, obviamente, lo afirma sólo quién es teísta).

6) *Dios respeta la autonomía evolutiva del universo*. Dios ha querido crear un universo autónomo y respeta la forma autónoma en que produce sus estados evolutivos. Este destino *ciego* de una evolución autónoma hace que un individuo de la especie humana sea generado con una biología más sana que otro. Un hombre producirá cáncer y el otro no. Uno vivirá cien años y el otro setenta. La geología ciega de la tierra producirá un terremoto en un lugar y no en otro. La perversidad humana libre producirá guerras en unos sitios y no en otros. La biología y la neurología evolutiva harán que unos hombres nazcan con un psiquismo sano y noble, pero otros con un "alma" perversa. Dios ha querido que el universo evolucione con *autonomía* y que a cada individuo, o grupo humano, le toque asumir lo que les depara el *destino ciego* de ese universo autónomo. Dios acepta que el universo evolucione por sí mismo porque esto forma parte de su plan para ocultarse y dejar abierta la libertad. Esto no sería posible si Dios no respetara el destino e interviniera por sistema para salvar a "los buenos". Cada uno debe cargar con las circunstancias que le han tocado en la ruleta de un universo ciego.

7) *La acción divina en el mundo*. En un mundo absolutamente determinista (el mundo decimonónico de Laplace) era difícil entender la acción de Dios en el mundo, ya que podría suponer un desajuste ininteligible. Pero la imagen actual del universo en la modernidad crítica significa que en un mundo de indeterminismo cuántico y clásico, la acción de Dios podría producirse sin alterar la marcha de los procesos naturales (esto ha sido estudiado hoy por varios autores, entre ellos por Polkinghorne o William Stoeger). La Providencia de Dios podría estar actuando en la historia, sin romper la autonomía del universo. Además, tendría sentido que el creyente se abriera a Dios solicitando ayuda. Es comprensible que Dios, como criterio general, respete el destino que a cada uno le toca en la evolución, pero puede responder a la llamada del hombre. La llamada "oración de petición" tiene así completo sentido. De acuerdo con ello, los creyentes no tienen por qué rechazar incluso la

posibilidad de la acción divina en los milagros (como el mismo Polkinghiorne ha explicado). El universo es autónomo pero su forma física hace posible que Dios pueda actuar en él.

8) *La religiosidad natural y cristiana asumen el sufrimiento*. El hombre puede pedir ayuda a Dios desde la angustia. Pero el *universal religioso* es creer en el Dios oculto y liberador, a pesar de su lejanía y de su silencio. El Misterio de Cristo supone aceptar el Dios kenótico, impotente y humillado en la cruz. La auténtica religiosidad no es un "negociado" de intereses (pongo la vela en la iglesia para que mi hija apruebe los exámenes o para que se cure la enfermedad de mi marido). La religión auténtica, tanto natural como cristiana, supone siempre, de antemano, aceptar la impotencia del Dios oculto y liberador, a pesar de su lejanía y de su silencio. Ser religioso es aceptar la voluntad de Dios que ha querido este universo de sufrimiento. "Mi" enfermedad, "mi" accidente, "mi" inserción en el drama de la historia, resultan de la ruleta ciega de la fortuna evolutiva de un universo autónomo. Dios ha creado este universo autónomo, es verdad, y ha aceptado de antemano que sobre unos caiga un peso mayor de la fatalidad. Pero comentando la teología del proceso (de Whitehead, ya mencionada), Dios está condicionado por un universo autónomo (no por un universo que no ha creado, como dice la teología del proceso). Pero en este universo, que lleva consigo el sufrimiento que reparte la rueda del Destino, Dios nos ayuda, nos acompaña y consuela, y nos ayuda a llegar poco a poco a la perfección que nosotros mismos produciremos creativamente. La religiosidad da un voto de confianza a Dios y transige con el sufrimiento, por duro que pueda parecer. Pero Dios consuela en la angustia de la vida y ayuda a sobrellevar el drama de la historia.

III
La santidad y la salvación
¿quiénes serán salvados por Dios?

La temática que se sugiere en el título de este epígrafe representa una cuestión abierta, que suscita grandes dudas. No es fácil ver cómo debe ser entendida con precisión en sentido cristiano. Quedan abiertas dudas e hipótesis teológicas que podrían dar sentido a posibles respuestas. Las dudas nacen, por una parte, al considerar con objetividad lo que es la vida real de la mayoría de los seres humanos y, por otra, el contenido de la Escritura, de la Tradición teológica cristiana y, sobre todo, del kerigma cristiano que quiere proclamar el mensaje de Jesús.

La teología se funda en la *lógica de la fe*. Lleva a la idea de que la Providencia de Dios *asiste* a la iglesia en la transmisión a la historia del mensaje de Jesús y la *inspira* en la composición de la Escritura en que se fijan los registros esenciales de su doctrina. El acierto de esta teología se hizo patente ya en los primeros siglos cuando por los primeros concilios se fue estableciendo el *Canon* (lista) de los Libros Sagrados y se interpretó la Escritura para fijar tanto la idea revelada del Dios trinitario como la naturaleza de Jesús (que habían producido un sinnúmero de herejías). Creo que algo parecido pasa hoy con el problema de la salvación de los hombres. La Escritura y el kerigma en la Tradición cristiana presentan aspectos y perfiles que, cuando desde ellos queremos ir a la realidad de la vida real para entenderla, se nos presentan oscuridades y dudas fundadas. Por esta razón creemos que la iglesia, hoy como ayer asistida por la Providencia de Dios, debería también –de forma similar a lo que hizo en los primeros concilios–, teniendo en cuenta la Escritura, el kerigma cristiano y la teología en la tradición, emprender una clarificación que profundizara en puntos que todavía se presentan oscuros en relación a la forma en que se realiza la salvación de los hombres. Si Dios creó para la "santidad", ¿es posible hallar "santidad" en la historia?

1) *Diseño y creación del universo para la santidad*. No hay nada más esencial en la explicación cristiana del origen del universo que la existencia de un Dios Trinitario que crea por Amor, es decir, por la voluntad de entregarse a sí mismo en su propia realidad divina para que sea participada por seres creados. El hombre es la creatura diseñada y creada finalmente por Dios para ofertarle la vida divina de una forma sorprendente: entrando en la misma filiación divina, o sea, siendo como creaturas hijos de Dios. Es perfectamente comprensible que Dios quisiera que una creatura llamada a un destino tan alto tuviera una alta dignidad como persona libre que hiciera nacer en sí misma el Amor de Dios con una gran riqueza existencial, con una melodía interior que dotara de riqueza la integración en la vida divina. Por ello, la "santidad" en sentido cristiano no sería otra cosa que la melodía generada en el hombre para cualificar la relación libre y personal con Dios. La santidad es la aceptación y la entrega a Dios como valor supremo de la vida, es la voluntad de hallar la plenitud en Dios acrisolada desde la experiencia de libertad radical ejercida en medio del dramatismo general de la existencia en el escenario del mundo.

Este plan creador orientado a establecer el escenario que haga posible la densa melodía existencial de la santidad quedó elevado a un nivel muy superior en el Misterio de Cristo. Cristo, como Cabeza de la humanidad, introduce a Dios en la estirpe humana y, al mismo tiempo, lleva al hombre al corazón de la Trinidad. La santidad de todos los que debían vivir, como dice el Apocalipsis, lavando sus vestiduras en la Sangre del Cordero (imagen de Cristo

en la cruz), ha llegado sin duda a configurar historias verdaderamente "santas". Así, la santidad de Maria, Madre de Cristo y Madre de Dios (madre de la naturaleza humana de la persona divina de Jesús y, por tanto, madre de Dios, como siempre ha entendido la fe cristiana). Pero fuera del cristianismo la santidad ha llegado también a cotas de excelencia extraordinarias. Todos los hombres han sentido que Dios podría ser el fundamento del universo y se han abierto a la esperanza de que fuera real, por encima de su lejanía y de su silencio, creyendo en el Dios oculto y liberador. Todos los hombres han sentido además la experiencia mística y sobrenatural de una extraña apelación interior que se muestra en el misticismo de todas las religiones. El Espíritu de Dios abarca el universo y atrae desde su interior a todo hombre hacia Dios y es la fuente de la santidad en todas las religiones.

2) *La llamada universal a la santidad y a la salvación*. La proclamación del proyecto universal de salvación emprendido por Dios en la creación del universo es inequívoca. Esta *voluntad salvífica universal* está en la Escritura y, además, ha sido proclamada en el kerigma cristiano. En palabras de san Pablo, Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. A esta voluntad salvífica cabe hacerle dos comentarios. *Primero* que Dios ha debido velar para que todos los hombres tengan los medios suficientes para la aceptación de Dios y salvarse por el ejercicio de su libertad. *Segundo* que llamar a la salvación supone llamar a la "santidad". ¿Por qué? Pues porque no parece tener sentido en el plan altamente cualitativo de Dios que se llegara a la salvación sin "santidad", es decir, sin una cualificación suficiente ante Dios, sin una "melodía existencial" apropiada para integrarse dignamente en la vida divina por la filiación y la hermandad con Jesús.

3) *La aparente pobreza existencial religiosa de la humanidad*. Es un hecho que la inmensa mayor parte de la humanidad ha sido y sigue siendo religiosa, de una u otra manera. Unos sólo con religiosidad interior (especialmente en el mundo creado por la modernidad), pero otros integrados en religiones objetivas, las propias de su cultura. Desconocemos el "nivel cualitativo" de la religiosidad interior de todas esas personas religiosas: no sabemos la intensidad interior con que están intuyendo el sentido de su religiosidad en el *universal religioso* por la aceptación del Dios oculto y liberador, aunque nosotros postulemos que ese es el sentido profundo de toda religiosidad. Al parecer, los datos objetivos de que disponemos (la descripción objetiva de lo que pasa en la sociedad y las inferencias derivadas) permiten interpretar que la religiosidad de la mayor parte de las personas se está viviendo con una gran pobreza existencial y religiosa. Los cristianos que viven su "santidad" hasta alcanzar los niveles de calidad que, según podemos colegir, fueran los deseados por Dios en su plan creador, no pasan de ser minoría. En los países desarrollados de la modernidad la mayor parte de los cristianos –que son religiosos y aceptan a Dios, siendo sin duda creyentes– pasan su vida zarandeados por las circunstancias inmediatas, casi sin noticias de la iglesia, sin formación religiosa alguna, ni cristiana, sólo a impulsos de sus pasiones naturales, ignorando indiferentes todo cuanto tiene que ver con la religión, e incluso en ocasiones dejándose llevar por la presión social de actitudes puramente mundanas, sin Dios... No sabemos qué pasa en su interior, aunque presumimos que, en el fondo, están abiertos a Dios. Pero, en conjunto, todo parece indicar que su vida ha discurrido sin que estas personas hayan podido alcanzar una "maduración" religiosa suficiente hasta aquellos niveles de "santidad" que Dios ha debido pretender en la creación... ¿Tienen sentido los planes de Dios? ¿Tiene sentido que Dios abandone a la mayor parte de la humanidad a quedar limitada a una pobre, mínima "cualificación religiosa" de su existencia? ¿Tiene sentido una creación en que la inmensa mayoría apenas parece alcanzar la "santidad" que Dios hubiera deseado en su diseño de creación?

4) *El Misterio de Santidad y el Misterio de Iniquidad*. Otro hecho importante en la interpretación de qué deba pasar tras la muerte, es la increencia y el pecado. No puede caber duda de cuanto vemos en la sociedad y en la historia. Personas que, quizá creyentes en apariencia, pero que han vivido totalmente sin Dios, han obrado mal, han producido por su perversidad sufrimiento en los demás, han obrado con perversidad el odio y la injusticia. Otras personas, como hoy vemos, que no son sólo increyentes por vía de los hechos, sino que incluso lo proclaman con vehemencia, blasfeman de la idea de Dios, desafían a su posible existencia con insultos, y son enemigos de los hombres religiosos y de la religión. Pero, ¿no será que acaso también estos son creyentes en su interior? Quizá, pero los hechos objetivos hacen muy difícil suponerlo sensatamente. Son personas que están firmemente cerradas a Dios desde su libertad (al menos en momentos sincrónicos, puntuales, de su existencia, ya que diacrónicamente, esto es, en el transcurrir del tiempo, sobre todo al llegar a la muerte, podrían variar, y esto nunca podremos saberlo).

Junto a estos hechos, el kerigma cristiano que proclama la doctrina de Jesús de Nazaret afirma que el universo es un diseño creador para la libertad que hace posible la santidad y el pecado. Esto es completamente congruente con los hechos constatables en la sociedad y en la historia. La Biblia –en definitiva "inspirada" por la Providencia de Dios para transmitir la doctrina de Jesús, tal como creen los cristianos– sabe que el pecado existe, que es fruto de la libertad y que la historia es una lucha entre la santidad y el pecado. Los evangelios dicen de Judas que más le valiera no haber nacido, en san Juan y en san Pablo se habla de la contraposición de la luz y las tinieblas, de los creyentes en Jesús y del mundo opuesto a Dios. El libro del Apocalipsis describe la historia como una dramática contraposición entre el Misterio de Santidad (la iglesia, que incluye a todos los hombres abiertos a Dios) y el Misterio de Iniquidad (el mundo, el pecado). Es verdad que, para la teología cristiana y para el kerigma cristiano, los símbolos, imágenes e historias cuasi-míticas del Apocalipsis no tienen por qué aceptarse literalmente (cosa que permite comprobar aquí, de nuevo, la pertinencia del principio de "asistencia" a la iglesia para interpretar la forma en que el mensaje de Jesús está presente en la Escritura). Sin embargo, el mensaje esencial del Apocalipsis que ha asumido y proclamado en kerigma cristiano es que el pecado existe en la historia y que ésta debe concebirse como una lucha entre la santidad (Misterio de Santidad) y el pecado (Misterio de Iniquidad). Esta dramática lucha termina con el triunfo de la santidad y la salvación final en la Nueva Jerusalén, la Nueva Creación, donde ante el Trono de Dios estarán los ciento cuarenta y cuatro mil justos que lavaron sus vestiduras en la Sangre del Cordero degollado (Cristo).

5) *Lo que debe suceder tras la muerte*: *el Juicio de Dios sobre la historia*. Por consiguiente, establecido que existen la santidad, el pecado y ese estado de tenue religiosidad, o santidad inmadura, tal como hemos descrito, ¿qué debe suceder tras la muerte, según la perspectiva del kerigma cristiano? En principio digamos que la fe cristiana establece dos hechos que sucederán y cuya congruencia no acaba de estar clara para la teología. El primer hecho es que, tras la muerte, todo hombre entra inmediatamente en la dimensión de la eternidad y queda abierto a un Dios que hace sobre su existencia libre y personal un Juicio particular. Pero, por otra parte, afirma también la existencia del Juicio Final que se producirá al final de la historia. Será entonces cuando todos los muertos resucitarán, es decir, recibirán un nuevo cuerpo en la Nueva Creación, y Dios desvelará entonces el sentido de la historia y juzgará la historia de cada uno, encaminándolo hacia su destino final. Será entonces, tras el Juicio Final, cuando la historia entre en la Nueva Jerusalén, la Nueva Creación preparada por Dios para los santos. Esta idea de Juicio Final es enteramente congruente con la idea bíblica de entrada en la inmortalidad por la

resurrección o re-creación de nuestro Yo personal en el más allá (vg. en san Pablo). Sin embargo, no está clara la congruencia entre la afirmación del Juicio particular, inmediato tras la muerte, y el Juicio Final que seguiría a la resurrección de los cuerpos, tras el final de la historia. No quisiera complicar aquí la explicación para el lector entrando en ciertas especulaciones de la teología escolástica y medieval, que serían un entorpecimiento inútil (la escatología intermedia). Pero sí quiero aportar alguna explicación filosófico-teológica (que, por tanto, es pura hermenéutica), que creo puede ayudar positivamente a valorar el problema.

6) *Especulación teológica sobre el Juicio de Dios*. Cuando la Biblia, y el kerigma cristiano, afirman la existencia real del Juicio particular y del Juicio Final lo hacen pensando en términos naturales: es decir, una historia del mundo que se realiza en un "tiempo del mundo", con sucesos que se hallan distendidos a lo largo de los momentos del tiempo humano del universo creado. Pero la existencia de Dios está en "otra dimensión" que se designa aproximada e intuitivamente como "eternidad". El "tiempo de Dios" sería la "eternidad". Sabemos que Dios, desde su eternidad, es soberano del "tiempo del mundo". Pero no entendemos, ni conocemos en consecuencia, cuál es la relación entre el "tiempo del mundo" y el "tiempo de Dios" (eternidad), ni cómo Dios actúa sobre el mundo. Pero pudiera pasar (no lo sabemos, aunque podemos especular sobre ello) que el "tiempo del mundo", desde sus diferentes momentos, confluyera inmediatamente sobre el "tiempo de Dios", sobre la "eternidad". Si este fuera el caso, entonces los momentos del tiempo podrían imaginarse como los puntos de una circunferencia cuyos radios confluyen todos simultáneamente en el centro. Este "centro" sería la imagen geométrica de la entrada en la dimensión divina de la eternidad. Si fuera así, entonces, en el mismo centro, el Juicio particular y el Juicio Final confluirían simultáneamente en la eternidad. Ambos juicios estarían precedidos por la resurrección del cuerpo (no habría estados "intermedios", o sea, de "almas universales", pero despersonalizadas por falta de un cuerpo material que las dotara de individualidad, pero que, como dice claramente la Biblia, no deberían resucitar hasta el Juicio final, sea dicho esto aludiendo sólo brevemente a la problemática medieval que no queremos en absoluto pormenorizar).

Por otra parte, cabe también indicar que las imágenes bíblicas del Juicio Final, incluido el mismo uso de la palabra Juicio y la escenografía que supone, las trompetas, los ángeles, el valle de Josafat, y otros detalles de la narración bíblica, forman parte de la imagen humana y literaria que no puede tomarse al pie de la letra, literalmente (de la misma manera que tampoco podemos tomar literalmente el Apocalipsis o la narración del Jardín de Edén en el libro del Génesis). Lo más probable es que el "juicio", particular y final, no sean otra cosa que el primer encuentro directo del hombre ante Dios que, al producirse, iluminará la propia vida, juicio particular, y el conjunto de la historia, juicio final. Dios no aparecerá como un juez frío y riguroso, sino como el Dios que recibe amorosamente como Padre, como Hermano en Cristo y como Amor en el Espíritu Santo.

7) *El destino final de cada hombre tras el Juicio*. La grandiosa obra de Dios en la creación está hecha para la Libertad. No tiene sentido pensar que la libertad pudiera ser para Dios un juego enmascarado o un episodio sin consecuencias reales. Por ello, un principio esencial del kerigma cristiano ha sido siempre que la salvación ofertada por Dios depende de la libertad, es decir, que Dios no salvará a nadie al margen de su libertad. Ahora bien, si el hombre es libre esto quiere decir que todo hombre tiene en sus manos ser salvado o no ser salvado. Por ello, el kerigma cristiano proclama que el Cielo, la morada final de Dios con los hombres, en la Nueva Creación, es el lugar que Dios prepara para quienes hayan alcanzado el cumplimiento de su "santidad". En cambio, el Infierno es el

estado o lugar en que terminan quienes concluyen su existencia sobre la tierra en una actitud existencial de "pecado", es decir, de cerrazón de su voluntad libre a la oferta hecha por Dios. En el "pecado" serían responsables de no haber aceptado el fundamento natural filosófico que llevaba hacia Dios (negación que, sin embargo, no los hacía pecadores) y de no haber aceptado también la llamada interior sobrenatural y mística del Espíritu (cuya negación los hace ya pecadores en sentido cristiano). El Cielo es la morada superior junto a Dios, el Infierno es la morada inferior (de *inferus*, en latín), el *Sheol*, la *Gehenna*, en otras denominaciones bíblicas. El kerigma cristiano proclama pocas cosas sobre este estado final de quienes niegan a Dios: que existe, que se produce tras la resurrección de los muertos, que sucede al Juicio de Dios que ilumina la propia existencia, que produce el inmenso dolor de entender qué significa la pérdida de Dios, que es definitivo y eterno, para siempre. Ahora bien, ¿qué significa "para siempre"? La verdad es que estamos ya hablando de la otra dimensión, o sea, de lo que antes llamábamos "el tiempo de Dios", o la "eternidad". Por ello es difícil imaginar, o especular en detalle, qué será el estado de condenación o separación eterna de Dios. En el fondo es un misterio cómo se realiza lo que proclama el kerigma cristiano sobre el Infierno. Lo que ciertamente queda excluido es que el kerigma cristiano acepte literalmente las imágenes y expresiones que la Biblia presenta en diversos lugares, desde el AT al NT (como el "fuego", el "llanto y rechinar de dientes" o expresiones como "id malditos de mi Padre al fuego eterno...") que han dado lugar a representaciones populares como "la caldera de Pedro Botero" que vemos en los cuadros de El Bosco, junto a otros tormentos refinados.

8) *El estado de tránsito a la salvación: el Purgatorio*. Hicimos antes referencia al estado de tenue religiosidad, o santidad inmadura, extendido a la mayor parte de los creyentes y personas religiosas. La expresión del lenguaje ordinario cuando dice "han vivido y han muerto como animales..." es una medida del dramatismo existencial de muchas biografías. Esto hacía muy difícil entender cómo se podía estar ante Dios con un estado de santidad tan inmaduro y, en consecuencia, tan lejos de la santidad que Dios habría pretendido en la creación. El kerigma cristiano apunta una solución que parece dar cumplida cuenta del problema: la existencia del estado de tránsito a la salvación denominado *Purgatorio*. Tras la resurrección, aquellos hombres abiertos a Dios, pero que no hubieran madurado su *santidad* ante Él (que probablemente son una inmensa mayoría, incluso los creyentes), atravesarían un estado de tránsito que les haría producir en sí mismos, personal y libremente, la maduración de su santidad ante Dios, llegando al definitivo enriquecimiento existencial que cualifique y dignifique su existencia para entrar en la filiación y en la hermandad trinitaria.

El Catecismo de la iglesia católica, al referirse a estas cuestiones, tiene una expresión acertada al decir que aquellos imperfectamente purificados "sufren después de su muerte una purificación, a fin de obtener la santidad necesaria para entrar en la alegría del Cielo" (n. 1030). Esto es lo que aquí estamos explicando. El Purgatorio es, por tanto, algo muy lógico para entender la armonía de la fe cristiana. Algo tan lógico que, si no existiera, habría que inventarlo. Pero, ¿en qué consiste entonces el Purgatorio? ¿Cómo realiza Dios la purificación, o *maduración en la santidad*? La verdad es que no podemos responder sin especular teológicamente. Cabría especular que el hombre, en presencia de Dios, revive su historia, sus sentimientos, angustias, el drama de su vida y sus alegrías, sus decisiones vitales y la huella de Dios en su biografía, de tal manera que se aprende a leer la presencia de Dios en ella y el sentido de la historia, hasta producirse la conversión final, el reconocimiento del Amor divino y el entusiasmo definitivo por Dios. Es muy probable que la mayor parte de los hombres necesiten esta re-lectura final de su existencia, asistida por

Dios tras la muerte, antes de integrarse en la salvación. De la misma manera es también probable que en esta maduración final necesaria jueguen un papel decisivo el Juicio particular y Final, a que antes nos referíamos, que siempre se han entendido como la iluminación final de la propia existencia ante Dios. La persuasión de que la entrada en el estado final de salvación supone un "tránsito" o purificación ha sido admitida, bajo diversas formas, en las grandes religiones. Este estado de tránsito permitiría entender que no todo acaba en la "pobre vida" de tantas personas, sino que Dios tiene diseñada la maduración final, tras la muerte, que cualificará su santidad individual para integrarse en la Vida divina.

9) *Quienes serán salvados por Dios*. No hay duda de que el kerigma cristiano contiene la creencia en la libertad humana, en la posibilidad del pecado y en la existencia del Infierno como estado final de quienes se cierran libremente a la oferta divina. No cabe duda de que los contenidos bíblicos, y la Tradición, no sólo hablan de la posible existencia del Infierno, sino que parecen dar por supuesto que hay condenados que han llevado su existencia a este triste final. Igualmente, el kerigma cristiano, y la tradición de la iglesia, parecen también asumir la existencia de condenados. La consideración de la inmensa perversidad e iniquidad que se han desplegado, y que todavía se despliegan, en la historia, así como la pertinacia de algunos en odiar a Dios y a lo religioso, como la historia y los hechos objetivos demuestran, inducen también a admitir que pueda haber quienes mueren cerrados a Dios y, por tanto, no serán salvados porque no ha concurrido su libertad. Pero, por otra parte, es también verdad que no se puede decir con seguridad acerca de ningún ser humano que haya terminado finalmente en condenación. Por tanto, no puede dudarse que la fe cristiana contempla la existencia del Infierno como posibilidad final del destino humano que depende de la libertad personal y no de Dios; pero no es menos verdad que, si no podemos decir con seguridad de nadie que se haya condenado, no sabemos entonces si hay alguien que haya terminado en el estado final que la teología denomina Infierno. Esto es compatible con todas las creencias proclamadas en el kerigma cristiano sobre la existencia del Infierno, incluida la persuasión de la existencia de condenados. En realidad no sabemos si hay condenados o no, aunque la tradición cristiana haya supuesto que los hay, y todo parezca indicarlo así.

Pero la creencia cristiana es también que Dios quiere que todos los hombres se salven, es misericordioso, está comprometido con la estirpe humana por la creación y por el Misterio de Cristo, ha dejado testimonio de su verdad y está atrayendo interiormente por el Espíritu a todos los hombres, "persiguiéndolos", como el pastor sigue a sus ovejas, hasta el final de su vida. A todo hombre le es posible, aunque sea interiormente en el último momento de su conciencia libre, la "conversión definitiva a Dios". Por esto nadie sabe lo que pasa finalmente en el interior de las personas, incluso en aquellas que más se hayan manifestado externamente en contra de Dios y de lo religioso. Pero no es sólo que quepa pensar que la voluntad salvífica universal de Dios se está haciendo realidad en la historia (es difícil admitir que Dios se haya equivocado en sus planes), sino que, además, cabe también admitir que la estirpe humana se salvará en el nivel cualitativo de santidad que la dignifique ante Dios. La maduración final en santidad de los hombres que mueren "inmaduros a la santidad" se alcanzará por vías que la Providencia de Dios ha establecido, pero que nos son desconocidas, aunque las podemos atisbar por los sucesos escatológicos (los acontecimientos en el final de los tiempos tras la muerte) en el kerigma cristiano: el Juicio particular y Final, sobre los hombres y sobre la historia, la iluminación final de la existencia ante Dios, el proceso de maduración en santidad que tenga lugar en el estado de transición a la salvación, *Purgatorio*, por el que muchos hombres deberán pasar, quizá incluso la mayoría, y entre ellos los mismos creyentes.

Lo importante es advertir que la fe cristiana no puede tener una visión armónica de la historia sin entender cómo Dios lleva a la mayor parte de los hombres a la "santidad debida" que dignifique su existencia ante Él. Todos los hombres, incluso aquellos que han vivido su vida en apariencia de total arreligiosidad, e incluso con agresividad ante Dios y lo religioso, atraviesan la historia interior que sólo ellos conocen y no acaban de madurar con la muerte. Tras la resurrección, conducidos por Dios, pasarán por una pedagogía existencial de maduración en santidad que los preparará para el encuentro final y definitivo con Dios. La importancia que la iglesia cristiana ha mostrado siempre al "acompañamiento" de las "almas" de los difuntos es un indicio de la intuición que siempre se ha tenido sobre el proceso de maduración en santidad que continua tras la muerte. A nuestro entender, estos procesos finales tras la muerte son tan importantes que debieran producir una intervención clarificadora de la iglesia, como se hizo en otros momentos decisivos en la configuración del kerigma cristiano. Por consiguiente, quiero dejar aquí sentado con toda claridad que no me identifico con la posición de teólogos católicos que quisieran que al Purgatorio le acabara pasando lo mismo que el Limbo. Al contrario, creemos que el Purgatorio representa un estado futuro, lleno de posibilidades, que completa con gran lógica el proceso de maduración en la santidad que, como vemos en la mayoría de la gente, creyentes y no creyentes, no se realiza cumplidamente durante la vida.

Ha habido pensadores, como Orígenes, que defendieron la existencia final de una *apokatástasis*, o salvación universal, que iría acompañada de un proceso individual de *apokatarsis* (catarsis purificadora) apropiado a cada uno de los seres humanos. Versiones *light* de la *apokatástasis* se han presentado siempre en los que tienden al "buenismo": todo es lo mismo, Dios es misericordioso y al final todos acaban salvándose. Esta forma de pensar ha sido rechazada explícitamente por la iglesia: Dios no juega nunca con la libertad humana, el pecado existe y el Infierno también existe como posibilidad real del destino humano. No sabemos con certeza que alguien se haya condenado, por tanto la *apokatástasis* sería posible pero no podemos afirmarla. La triste y pobre vida de muchos, incluso de increyentes, podría acabar atravesando, tras la muerte, un proceso de *purificación* previsto por la Providencia divina que quiere que todos los hombres se salven y alcancen la santidad que permita integrarlos en la vida divina. Lo más probable es que haya condenados y así ha pensado siempre la iglesia. Pero en realidad nunca lo sabremos con certeza. No sabremos hasta dónde llegará finalmente el plan establecido por la misericordia divina.

IV
Ángeles y demonios

Las creencias cristianas en la existencia de ángeles y demonios (pero sobre todo éstos últimos), creencias por otra parte comunes en la mayor parte de las religiones, han sido para el pensamiento moderno ateo, ilustrado por la razón, la ciencia y la filosofía, una de las afirmaciones religiosas que van ya más allá de lo admisible por sentido común, la gota de agua que hace que finalmente el vaso rebose y se desparrame. El mundo religioso aparece, ya sin duda, como irracional. Creer en demonios que pululan por el aire, se meten dentro de las personas, "endemoniándolas" hasta hacer depender su liberación del "exorcismo" de curas "singulares", todo ello escenificado con detalle en espectaculares películas, parece que reduce lo religioso al nivel de lo esperpéntico, más allá de la credulidad de un hombre sensato de nuestro tiempo. ¿Y Dios que hace? ¿Es que no puede controlar a los demonios?

Sin embargo, aquí como en todo, si se tiene la intención de hacer una valoración correcta del cristianismo y de las religiones, ponderando hasta qué punto son verosímiles, la valoración no debe hacerse a partir de caricaturas de lo que piensan las religiones, sino conociendo con precisión cuanto debe conocerse en relación al origen histórico de las creencias de ángeles y demonios, el papel que juegan en las religiones y en el cristianismo, así como los problemas y discusiones teológicas actuales sobre el alcance y la forma de entender estas creencias en el futuro. Cada intelectual, toda persona, tiene derecho a hacer una valoración y un juicio libre sobre las creencias religiosas, en uno u otro sentido; pero, sobre todo si se le concede un valor crucial, esta valoración debe hacerse seriamente, con competencia y la información necesaria.

1) *Ángeles y demonios en la historia antigua*. La historia de las religiones y de la filosofía muestran la importancia que tuvo en el mundo antiguo, especialmente mesopotámico, la creencia en la existencia de seres de naturaleza espiritual, espíritus buenos o espíritus malignos, que ocupaban una posición intermedia entre el mundo real y la Divinidad. Entre las religiones y culturas podemos recordar a musulmanes, los antiguos persas y babilonios, egipcios, griegos, romanos, celtas, germanos, o los habitantes precolombinos de México. En el cristianismo se consideró siempre a Dios creador de las cosas invisibles (ángeles y demonios) y de las visibles (el mundo y el hombre). Por influencia de las religiones también la filosofía antigua consideró la existencia de eones o poderes intermedios, como se ve en Plotino o en las filosofías neoplatónicas en general que, en los tiempos del helenismo, estuvieron influidas por las religiones místicas orientales y por los dualismos maniqueos muy extendidos (que se referían al fundador religioso oriental Manes). Los estudiosos han aducido dos causas que explican el origen de estas creencias por la función que cumplían. A) Por una parte, era difícil admitir que Dios se hiciera presente como tal, en su dignidad y grandeza, en muchas circunstancias y episodios de la vida ordinaria, tal como creían las religiones al postular la relación de Dios con la historia humana ordinaria. La existencia de los ángeles permitía entonces concebir que Dios obraba e intervenía por medio de "mensajeros" que lo hacían presente en el mundo de forma vicaria. B) Por otra parte, la existencia de ángeles y demonios permitía explicar cómo Dios, de forma vicaria, obraba el bien e intervenía en el mundo para favorecer la vida humana (ángeles) y cómo también se producía el mal instigado por los espíritus malignos (demonios). Dios, por tanto, quedaba por ello como justificado ante el Mal, ya que su causa real no era Dios sino los espíritus

malignos o demonios. Para muchas de las religiones africanas, incluso actuales, el mal físico como sea una enfermedad, y también los males colectivos, son producidos por "espíritus malignos" que toman posesión de las cosas, los cuerpos, las personas y la historia. En este contexto es claro que cuando el hombre obra el Mal con su voluntad lo hace porque está poseído por el Mal, por el espíritu maligno o demonio. La sanación, o sea, del "cuerpo" o del "alma", es siempre, en consecuencia, una liberación del Maligno.

2) *La teología de ángeles y demonios*. Desde el momento en que fue introduciéndose poco a poco esta creencia en las tradiciones religiosas antiguas –sin duda porque tenía una función evidente– se fue haciendo necesario hacerle un hueco y explicarla en el conjunto de las cosmogonías y teologías de cada una de las diferentes religiones. Era necesario, por lo pronto, preguntarse, si Dios era el creador de ángeles y demonios y, si lo era, por qué los había creado. Para explicarlo se concibieron diferentes historias cosmogónicas. Era necesario explicar la jerarquía superior de Dios sobre ellos y, además, explicar también cuál era su "ontología", su modo de ser real. Los ángeles no eran una parte del mundo, no tenían cuerpo terrenal, eran "espíritu", eran personales y eran capaces de intervenir en el mundo en cumplimiento de las "misiones" divinas. Había además que explicar por qué unos espíritus eran "buenos" y por qué otros eran "malos", ya que no parecía tener mucho sentido que Dios mismo los hubiera creado "malos" por su propia iniciativa. Esto era ya intuido por los pueblos primitivos. Pero se podían concebir otras posibilidades: estos "espíritus" podrían no haber sido creados por Dios, sino que éste tuviera que avenirse a su existencia independiente y obrar en conformidad con sus condicionamientos. Si los espíritus malignos, o demonios, eran la causa del Mal, entonces Dios se encontraba con el Mal como un hecho dado que no podía eludir y que debía combatir. Pero había incluso otra posibilidad: que Dios y el Diablo, el Bien y el Mal, fueran dos principios existentes con independencia y que uno produjera el Bien por mediación de los ángeles y el otro produjera el Mal por mediación de los demonios. La historia de las religiones y la antropología cultural muestran cómo surgieron una variedad de teologías del Bien y del Mal, de ángeles y demonios, incluidas las tendencias maniqueas dualistas que tanto influjo tuvieron en el pensamiento antiguo. Detrás de mitos sorprendentes y de símbolos impresionantes se esconden las angustias ancestrales de la especie humana ante el misterio incompresible del drama de la historia, la angustia ante el Bien y el Mal.

Esto nos hace ver que los intentos de "exculpar" a Dios por la existencia del Mal son muy antiguos. En este ensayo consideramos ya que el Mal –el drama de la historia, el sufrimiento y la perversidad humana– es uno de los grandes temas de la duda humana recurrente acerca de que tenga sentido creer en la existencia de un Dios que debería ser "bueno" pero los hechos parecen mostrar que no lo es. En su momento explicamos que esta es la gran cuestión que se esconde detrás de la americana *teología del proceso*. Para Whitehead, Dios y Mundo eran eternos y, por tanto, Dios no sería creador. El mundo no sería el Mal, pero tendría sus limitaciones y Dios estaría condicionado por él. Dios sería así el compañero del hombre para luchar contra el sufrimiento. En el pensamiento dualista antiguo –Bien y Mal, ángeles y demonios– está presente sin duda la tendencia a "exculpar" a Dios de ser el responsable del sufrimiento. Incluso en la hipótesis de que Dios fuera creador, las circunstancias de la creación –las cosas invisibles y el mundo visible– podrían haber llevado a que el Demonio, los espíritus malignos, pudieran "instigar" incontroladamente el Mal en el mundo, de tal manera que la obra de Dios se encaminaría entonces a neutralizar su efecto nefasto sobre la naturaleza y la historia. En todo esto está ya dada una cierta concepción de la creación y de la historia como la lucha entre el Bien y el Mal, entre la Luz y las Tinieblas, entre Dios y el Demonio. Esta concepción de una lucha

abierta, de poder a poder, entre dos seres personales, Dios y Satán, no parece tener una suficiente "contextura intelectual", es decir, tiene un sabor muy fuerte a pensamiento primitivo, impreciso y confuso. Si Dios fuera, en efecto, creador del universo, sería creador de ángeles y demonios, y éstos estarían siempre bajo su dominio, sólo podrían hacer el Mal que Dios les hubiera permitido y, en este sentido, Dios seguiría siendo responsable del Mal. En el fondo, la lucha entre Bien y Mal, entre Luz y Tinieblas, entre Dios y Satán, no podría concebirse en términos de una lucha entre la obra de dos entidades personales, Dios y Satán, porque esta "supuesta lucha" sería ficticia, ya que estaría siempre diseñada, controlada y ganada de antemano por el Dios creador. Por ello parece que exculpar plenamente a Dios exigía siempre hacerse desde el dualismo ontológico de Mundo/Dios, Bien/Mal, ángeles/demonios, y esta línea es la que al parecer tomó Alfred Whitehead.

3) *Ángeles y demonios en el cristianismo*. Es lógico prever que la religión de Israel se viera desde el principio influida por las culturas mesopotámicas circundantes. No era posible que se aislara. Por ello fue introduciéndose poco a poco la presencia de ángeles y demonios, entendidos como seres personales, espirituales, creados por Dios y en todo sometidos al plan divino, con posibilidades de actuación en el mundo de las cosas visibles, o mundo humano, para impulsar hacia el Bien o hacia el Mal. Al ver así las cosas, la religiosidad de Israel aceptaba lo que era "obvio" en las culturas del tiempo. Los tratados de angeología o demonología cristiana (sobre ángeles y demonios) suelen recorrer el AT para recoger aquellas escenas en que aparecen ángeles y demonios. Es el demonio de la serpiente en el Jardín de Edén, que instiga hacia el Mal, o el "angel de Yahvé" que media entre Dios, los personajes veterotestamentarios y el pueblo de Israel. Los libros del AT presentan en diversos lugares la aparición en escena de ángeles como Miguel, Rafael o Gabriel, así como de grupos, categorías u órdenes angélicos, involucrados en diversas misiones del plan divino. La teología de Israel abordó también una cuestión inevitable: ¿por qué Dios había creado ángeles buenos y ángeles malos? La tradición bíblica contempló para los ángeles un escenario similar al de la creación del hombre. Dios había sometido a los ángeles a una prueba que debían resolver en libertad: los ángeles buenos aceptaron a Dios y los ángeles malos se rebelaron contra Él. Dios, por tanto, no había creado el Mal demoníaco, sino que éste había sido producido por la voluntad de los mismos ángeles. En la misma línea, el NT recoge la mención de ángeles y demonios, sin que aparezca asomo alguno de poner en duda su existencia. Es el ángel Gabriel que anuncia a María la Encarnación del Hijo de Dios, o son los endemoniados, sometidos a la posesión diabólica, que son sanados por un Jesús que muestra su poder sobre todos los "espíritus inmundos". En san Juan es Satán el príncipe de las Tinieblas y en san Pablo queda claro que ángeles y demonios fueron creados dentro del mismo proyecto de creación en Cristo, es decir, como un aspecto del *logos cristológico* de la creación. Los ángeles, por tanto, no fueron una creación previa de Dios, al margen de la creación del mundo humano visible, sino que nacieron como creaturas dentro del único proyecto divino de creación "en" Cristo. Durante siglos y siglos la iglesia cristiana ha seguido aceptando la existencia real de ángeles y demonios como seres personales, dentro de la tradición bíblica anterior. Nadie ha puesto en duda su existencia (hasta hace muy poco, como a continuación indicaré) y hasta ahora todo ha seguido en la misma línea, como puede verse en las continuas menciones de ángeles y demonios en los textos litúrgicos de la iglesia católica (y lo mismo sucede en otras confesiones cristianas).

4) *Ángeles y demonios en la enseñanza de la iglesia*. Aparte de que en el cristianismo se haya venido considerando a los ángeles y demonios como "evidencias" ancestrales, que se remontan a las culturas mesopotámicas, más allá incluso de los orígenes de los escritos

bíblicos y de la fe de Israel, el hecho es que la iglesia cristiana ha hablado en numerosas ocasiones sobre ello. Los jerarcas de la iglesia, entre ellos los santos padres, admitieron siempre su existencia y los concilios la han dado también por supuesto en numerosas ocasiones. El contexto ordinario ha sido la enumeración de los diversos aspectos de la obra creadora de Dios, entre ellos los diversos órdenes angélicos y demónicos. Lo que la iglesia quería definir era a Dios como creador "de todo". Y en este "todo" se incluían los órdenes angélicos. Los concilios Constantinopolitano I y de Nicea condenaron ya como no cristiano el dualismo (de los dos principios, Bien y Mal independientes) porque Dios era el creador de todo. Ya en otros concilios regionales (como Braga, 560) se rechazaba que el Diablo fuera independiente de Dios y hubiera surgido del caos y las tinieblas, sin autor ninguno. La teología católica ha sostenido en la opinión de la generalidad de teólogos que lo que se quería "definir" en los textos relativos a la creación era la autoría universal de Dios y que lo pecaminoso debía ser atribuido a la voluntad humana (o a la de los ángeles malos). En otras palabras: la creencia en ángeles y demonios se vio siempre como algo tan evidente que nunca se delimitó con precisión una duda que diera lugar a una definición precisa del concilio, orientada exclusivamente a establecer la forma en que la fe cristiana debía entender la existencia de ángeles y demonios. La definición del concilio IV de Letrán (1215), también relativa a la creación, contra cátaros y albigenses, ha sido discutida por los teólogos porque algunos quieren ver en ella una definición más directa de ángeles y demonios. Pero es una cuestión discutida que dista mucho de estar clara. En los últimos tiempos (hacia los años setenta) algunos teólogos, como Ch. Duquoc, H. Haag, o antes el mismo Bultmann, pusieron en duda la existencia real de ángeles y demonios. Por ello, cabe reseñar algunas intervenciones de Pablo VI para defender lo que constituía la creencia ordinaria cristiana en los demonios como seres personales.

5) *La interpretación simbólico-mítica de ángeles y demonios*. Esta interpretación que se ha extendido en las últimas décadas ha venido a plantear un problema que hasta el momento nunca se había planteado en la historia de la iglesia cristiana, por el sencillo hecho de que nada había alterado la inercia ancestral que movía a admitir la existencia de ángeles buenos y ángeles malos, o demonios, como seres personales, espirituales, que tenían capacidad permitida por Dios para actuar sobre el mundo induciendo al Bien o al Mal. Sin embargo, esta inercia se vio entorpecida por la aparición de una interpretación simbólico-mítica de la realidad de ángeles y demonios que llevaba a entender a los ángeles como expresión del cuidado amoroso de Dios para con los hombres y a Satanás como símbolo del rechazo de Dios y del mal individual y social. Recordemos que la iglesia entendió desde antiguo que las Escrituras que contenían el mensaje de Jesús (AT y NT) debían ser interpretadas por la iglesia, asistida por el Espíritu. Esta "interpretación asistida", por ejemplo, clarificó decisivamente la idea cristiana del Dios trinitario en los primeros concilios. En la antigüedad se tendió a una lectura literal de la Biblia (no había ni por asomo una lectura histórico-crítica, que los protestantes iniciaron y después siguieron los católicos, aunque a pesar de algunos). Hoy en día todos admiten que la Biblia no puede entenderse siempre literalmente y que en ella hay numerosos contenidos simbólico-míticos. La iglesia transige con estos puntos de vista y no les pone de hecho objeción ninguna. Así, por ejemplo, la historia del Jardín de Edén (mencionada en este ensayo) o los numerosos contenidos del Apocalipsis que, en su práctica totalidad, son una construcción simbólica.

En todo caso, los símbolos y mitos, aunque no se tomen en su literalidad, describen aspectos de la realidad verdaderos; así, lo vemos en la historia del Paraíso y en los mismos símbolos del Apocalipsis en los que se intuye una imagen deslumbradora de la historia real y del plan salvador de Dios. ¿Podrían los ángeles y demonios ser también entendidos de

una forma simbólico-mítica? Los hechos son tres: a) que la iglesia ha venido hablando de ellos como seres personales reales; b) que, no obstante, parece que su existencia no ha sido definida dogmáticamente con claridad como contenido del kerigma cristiano; y c) que hoy han aparecido en teología nuevas posibilidades coherentes y argumentadas de que ángeles y demonios pudieran también ser entendidos simbólico-míticamente. ¿Qué pensar entonces? Al menos quiero hacer mención de la lógica del pensamiento cristiano sobre los contenidos de su propia fe (es decir, de los contenidos del kerigma cristiano): la verdad o la forma de entender un contenido de la fe cristiana (aquí ángeles y demonios) no depende de la aseveración de un teólogo u otro. Estos pueden investigar, tener opiniones o vislumbrar posibilidades. Pero es la iglesia como tal la que está asistida en la historia por la Providencia para fijar los contenidos y la forma de entender los contenidos del kerigma cristiano. Por ello, no me cabe duda de que se trata de una cuestión dogmática (referida al contenido del kerigma) que deberá ser abordada por la iglesia en los próximos años con toda seriedad. Hasta hoy, una vez surgida la hipótesis de la interpretación simbólico-mítica de ángeles y demonios, la iglesia ha defendido la doctrina tradicional (vg. Pablo VI). Sin embargo, el hecho es que la posición de la iglesia es cada vez más transigente al respecto.

6) *Ángeles y demonios en el paradigma antiguo*. Sabemos ya que el cristianismo nació en la conciencia de que su misión histórica era proclamar el kerigma cristiano, o sea, la doctrina de Jesús. Sin embargo, desde los primeros siglos comenzó una hermenéutica, o explicación interpretadora del kerigma, inspirada en la cultura greco-romana. Así comenzó lo que he llamado el paradigma greco-romano, al que en este ensayo sólo he hecho referencias, pero que en otros escritos he explicado ampliamente. Quiero aquí decir que este paradigma hizo uso teológico de la creencia ancestral en los demonios, a la que dio un lugar congruente en su forma de interpretar el plan divino. El paradigma antiguo, en efecto, entendió la creación como una obra ordenada y perfecta en su diseño de salvación. La razón situaba al hombre con certeza metafísica absoluta ante la existencia de Dios y éste era el cumplimiento natural de la psicología humana, de sus emociones y de la aspiración a la felicidad. Todo ser era "bueno" por su misma condición de ser (*unum*, *verum*, *bonum*). La finitud (limitación en la perfección), tal como lo expresaba el pensamiento antiguo, era también "buena", ya que todo ser, aunque finito, era siempre apetecible y bueno por sí mismo. Dios no había creado el Mal en sí mismo (recordemos lo que antes decíamos). El ser natural, aunque finito (limitado en perfección) era la obra de Dios y era por ello apetecible para la razón natural, la psicología y las emociones humanas, que aceptaban la finitud y esperaban la salvación detrás de la muerte. Dios había creado un mundo "bueno" y regulado la realización del ser finito del hombre por la instauración en la naturaleza de la evidencia de la ley natural. Lo que se llamaba el Mal no había sido creado por Dios directamente y era sólo obra de la voluntad humana (o de la voluntad de los "ángeles malos"). Ahora bien, en este mundo "bien hecho", ¿cómo se explicaba el hecho y el alcance de la rebeldía humana frente a Dios? Era ciertamente extraño. La teología cristiana atribuyó el mal al pecado que, tras la expulsión del Jardín de Edén, había llevado consigo el "desorden" volitivo de la "concupiscencia" y el castigo final de la muerte. Junto a la concupiscencia, la obra del Gran Tentador, Satán y los demonios, estarían induciendo constantemente al hombre por el engaño a romper el orden de ese mundo creado "bien hecho", "bueno" de por sí, y a rebelarse frente a Dios. De esta manera Satán era el Gran Transgresor del orden divino, instigador del Mal y príncipe del Reino de las Tinieblas y del Misterio de Iniquidad. Satán era responsable de que un mundo "en orden" se hundiera en el "des-orden".

7) *El Mal como drama de la existencia*. La tesis que hemos defendido a lo largo de este ensayo es que el pensamiento de la modernidad ha descrito de una manera nueva, más profunda, cómo es el universo creado por Dios y en qué consiste el escenario de la salvación humana. Por tanto, esto permite construir una nueva "posible" hermenéutica simbólico-mítica de la realidad de ángeles y demonios, en especial de estos últimos. Advirtamos que digo "realidad" porque la imagen de ángeles y demonios respondería, en efecto, a una verdadera "realidad" que, en alguna manera, como explicaré, sería una "realidad personal". Pensemos que la creación, tal como hoy podemos entender, es un universo inundado por el *silencio-de-Dios*. Un silencio ante el conocimiento (en el enigma del universo) y un silencio ante el drama de la historia (en el sufrimiento por el Mal ciego y por la perversidad humana). El universo que Dios ha creado oculta a Dios porque por el conocimiento el hombre queda abierto a la posibilidad de que se fundara en Dios o fuera un puro mundo sin Dios.

Para poder dejar abierta para el hombre esta doble posibilidad interpretativa, o ambivalencia metafísica, pretendida por Dios, tiene mucha importancia que Dios haya creado un *universo autónomo*. Un universo que nace de las propiedades de la materia y de la energía producidas en el *big bang*, evoluciona en el tiempo, hace emerger el orden mecánico y sensible de la vida, acercándose poco a poco a formas cada vez más perfectas, ya que el proceso vida/muerte lleva a un crecimiento en perfección, hasta llegar a la vida humana racional que controla y determina el proceso evolutivo del cosmos, en que el hombre ocupa ya una posición de co-creador creado (creado por el universo, o por Dios, pero creado en todo caso para asumir responsablemente un control creciente del mismo universo). Este universo, que avanza evolutivamente por la muerte a la perfección creciente de la vida, es limitado en su perfección (es "finito", si usamos la expresión tradicional de la escolástica), pero es "bueno" en sí mismo, como todo ser. Aunque el universo imponga la muerte, por tanto, no por ello deja de ser "bueno", ya que vivir en un universo limitado (finito), aunque se acabe en la muerte, es mejor que no vivir. La bondad no es exclusiva del Ser Supremo, en principio perfecto: todo ser limitado o finito tiene la bondad del grado de ser que le pertenece. La muerte no es un Mal en sí misma, sino una propiedad del ser limitado en el proceso evolutivo que, por la muerte misma, asciende a la perfección.

Lo que llamamos el Mal no tiene existencia en sí mismo, Dios no lo crea como tal, sino que hace siempre referencia al hombre racional que, al vivir su ser limitado, desearía una mayor plenitud de ser y por ello su existencia se convierte en dramática. La muerte forma parte del ser en un proceso evolutivo y es "buena" porque forma parte de la "bondad" de ese ser evolutivo. Pero es "dramática" porque trunca la aspiración a una vida más plena y perfecta a que habría aspirado el ser natural del hombre racio-emocional. La muerte, y el proceso ciego que lleva a ella (quizá la enfermedad) son dramáticos porque frustran la aspiración a algo mejor que habría sido producido por la misma vida. Una vida limitada, pero integralmente "buena", incluida su derivación final a la muerte. Un terremoto, por ejemplo, es un evento producido dentro de la evolución natural (geológica) de un universo *autónomo*. Por sí mismo es neutro y bueno, como toda forma del ser evolutivo. Pero, en relación al hombre, es ocasión para que muchos sientan en sus vidas el dramatismo de la limitación y de la muerte. La muerte, la enfermedad, el terremoto, serían un Mal, no en sí mismos, sino por ser la ocasión en que el hombre advierte el *drama* de su existencia limitada (finita). Sin embargo, no sólo se trata del Mal producido por el "proceso autónomo ciego de la naturaleza" (la muerte, la enfermedad, el terremoto), sino del Mal producido por la misma voluntad libre del hombre. Las acciones humanas –de las que Dios no es responsable, sino la libertad humana– sí que pueden ser intrínsecamente malas (injusticia,

violencia, odio, desamor, insolidaridad). Malas en el sentido de ser acciones intencionales directamente dirigidas a producir el Mal, es decir, el drama en los demás, y quizá incluso en uno mismo como persona. Es el sufrimiento producido por la perversidad humana.

8) *Ángeles y demonios en la hermenéutica cristiana de la modernidad*. Por tanto, el escenario de la vida humana, creado por Dios como universo para la libertad, impone en el hombre la desconcertante experiencia natural del *silencio-de-Dios*, silencio ante el conocimiento humano (enigma del universo) y silencio ante el drama de la historia (el sufrimiento ciego y el sufrimiento producido por la perversidad humana). ¿Es posible creer en un Dios que es la Verdad pero se oculta ante el conocimiento humano al crear un universo que podría ser un puro mundo sin Dios? ¿Es posible creer en un Dios, que deberíamos postular como bueno, pero que crea un universo autónomo, libre, que produce las condiciones del drama de la historia? La forma objetiva del universo, que tiene una entidad objetiva externa al hombre, pero que éste percibe y entiende en lo que significa racionalmente, se constituye así en una instancia que mueve a desconfiar de un posible Dios. El conjunto de las voluntades humanas que, respondiendo a esta posibilidad objetiva, se han cerrado a Dios y se han hecho fuertes en la libre autonomía frente a todo lo religioso, toman forma en la sociedad y en la cultura y se constituyen en un poder objetivo personal que llama a negar a Dios y a vivir en el puro mundo sin Dios. Cada ser personal advierte también en su propia conciencia individual una fuerza que mueve a que el malestar existencial ante el *silencio-de-Dios* se traduzca en un "ajuste de cuentas" con ese *Dios-en-silencio*, es decir, en la negación de Dios y en la afirmación del valor moral de una existencia sin Dios. Por tanto, el universo creado por Dios no impone el orden de una patencia de Dios evidente –como en el teocentrismo antiguo– sino el dramatismo de un universo ciego objetivo que constituye un ámbito que mueve (tienta, induce) a negar a Dios por el malestar ante un Dios oculto ante el conocimiento y ante el drama de la historia; un universo, además, en que la voluntad humana personal que crea en la historia el colectivo de quienes niegan a Dios ha tomado forma objetiva y se constituye en una forma de llamada personal a la desconfianza en Dios.

En el universo existiría, por tanto, una fuerza real, objetiva, creada por Dios mismo, personal, que movería (o "tentaría") al hombre para llevarlo a la desconfianza de Dios y a vivir una vida al margen de lo religioso. La nitidez y precisión de esta imagen del universo que "tienta personalmente" al hombre no era accesible en toda su fuerza en el paradigma teocéntrico antiguo, pero queda al descubierto en la modernidad. Entonces, ¿no podría ser que imágenes bíblicas, heredadas en la tradición cristiana, como Satán, el Demonio, el Misterio de Iniquidad de san Pablo o del Apocalipsis, el Mundo y el Príncipe de este Mundo de san Juan, fueran una expresión simbólico-mítica de la existencia real de esa fuerza personal instaurada objetivamente en el universo que mueve a la duda y a la decepción ante Dios? El hombre "endemoniado" sería aquel que ha sido presa de Satán, que odia a Dios y todo lo religioso, radicalizado en la blasfemia y la arrogancia frente a Dios, en ocasiones rebelándose frente a Dios por la angustia del drama de la existencia en cualquiera de sus formas. El "endemoniado" bíblico podría ser entonces un símbolo de la intensa negación de Dios que constamos en personas y dimensiones colectivas de la historia real.

Pero el universo ambivalente que conocemos en la modernidad no sólo dejaría abierta la "dimensión diabólica" que tienta personalmente a rechazar a Dios, sino que también dejaría abierta la "dimensión angélica" objetiva que movería a aceptar a Dios, también de una forma personal representada en el Misterio de Santidad y en la influencia de la propia persona que se impulsa a sí misma hacia Dios. La "dimensión angélica" podría ser, por

tanto, una imagen simbólico-mítica de los mensajes de Dios presentes en la naturaleza, en el testimonio interior del Espíritu y en la tutela con que la Providencia divina sigue la historia personal de cada uno de los hombres.

9) *¿Existen ángeles y demonios?* En todo caso, en los términos en que se ha explicado, no cabe duda de que representan una dimensión *verdadera* de la realidad creada por Dios, objetiva, externa al hombre, personal, que mueve al hombre bien a cerrarse (demonios), bien a abrirse a Dios (ángeles). Ahora bien, de acuerdo con la tradición bíblica, recogida de las culturas mesopotámicas, ¿son seres personales, espirituales, creados por Dios, a los que Dios ha permitido actuar sobre el mundo para inducir a los hombres al Mal (demonios) o al Bien (ángeles)? No cabe duda de que la iglesia ha creído hasta ahora que así es, en efecto. Como creyente católico me uno a lo que está creyendo la iglesia. Sin embargo, también como creyente católico sé que se trata de una cuestión sobre la que no se ha dado un pronunciamiento dogmático definitivo. Pero, ¿por qué no se ha dado? Simplemente porque nunca como hasta hoy habían surgido propuestas de una interpretación simbólico-mítica tan rigurosas como las que hoy se han planteado. La situación actual obligará a la iglesia de las próximas décadas a estudiar la cuestión y a tomar una actitud. ¿Cuál será? No lo sé. No cabe poner en duda la existencia de las dimensiones angélica y diabólica de la realidad del universo. Su existencia es resultado de la hermenéutica del cristianismo desde la imagen del universo en la modernidad. Lo hemos explicado. Pero, además, ¿existen los ángeles como seres espirituales personales creados por Dios que, en alguna manera, tengan una relación con los hombres? No repugna que el Dios todopoderoso cristiano hubiera creado los ángeles dentro de un único proyecto de creación concebido en el *logos cristológico*. Al igual que Dios creó el universo y el hombre, así pudo haber creado también un linaje de seres angélicos dentro de la armonía del único proyecto de creación "en" el *logos cristológico*. ¿Existen los demonios o "ángeles malos"? Debe partirse del hecho de que existe hoy una gran resistencia a admitir lo que el lenguaje bíblico entiende como seres personales diabólicos. En las religiones orientales, sin duda responsables de que la idea de "demonios" pasara al pensamiento bíblico, lo diabólico jugaba un papel explicativo importante: la explicación del origen del Mal en un principio independiente de Dios, que permitía en alguna manera exculpar a Dios del Mal presente en el universo. Pero la idea del universo y del hombre en la modernidad no necesita ya que la instigación o "tentación hacia el Mal" esté causada por la obra de un Diablo tentador. Es la misma estructura del universo la que abre la posibilidad de concebir un mundo sin Dios que cae sobre todo hombre como la "tentación personal" de desconfiar de Dios y encerrarse en una existencia sin Dios. El Misterio de Iniquidad o la idea de Satán como Príncipe de este Mundo que domina a quienes niegan a Dios y quedan demonizados, tal como se presenta en la tradición bíblica cristiana, podrían ser entendidas hoy como una imagen simbólico-mítica de una realidad evidente que está presente en la forma en que Dios ha creado el universo. Creo que, en el actual estado de cosas, sería muy probable por tanto que la iglesia llegara a reconocer que la imagen bíblica de los demonios pudiera interpretarse, como se ha admitido ya de otras muchas imágenes bíblicas similares, de una forma simbólico-mítica, de acuerdo con la imagen del hombre en la modernidad.

Por consiguiente, cuando increyentes, ateos o agnósticos, valoran lo afirmado por las religiones en relación a la existencia de ángeles y demonios, no deben juzgarse las cosas de manera simple e incompetente. Es verdad que las creencias de otras épocas fueron ingenuas. Esto no se discute. El cristianismo es una religión muy antigua, cuya hermenéutica ha estado condicionada por la historia. Pero, en todo caso, la existencia y la forma de entender la realidad de ángeles y demonios en el cristianismo es hoy una cuestión

abierta que toca sin duda cuestiones muy profundas, armónicas con la idea del hombre en la modernidad.

V
La fe cristiana en la iglesia como proclamación y vivencia del kerigma

La iglesia cristiana se organizó a partir de la adhesión a Jesús de Nazaret. A lo largo de los siglos fue evolucionando hasta llegar a la iglesia de nuestros días. Es decisivo entender la persuasión de la iglesia en ser depositaria del mensaje de Jesús y, en consecuencia, la persuasión de que su misión era *proclamar* en la historia el kerigma que fija el contenido de la doctrina de Jesús, estando para ello "asistida" e inicialmente "inspirada" en el momento en que se redactaron los escritos del NT que debían ser el núcleo normativo esencial de la proclamación del kerigma. La presencia de la iglesia cristiana en la historia se ha caracterizado por a) la vivencia de la esencia de la fe proclamada en el kerigma y b) el intento de proclamar el kerigma de tal manera que fuera inteligible en la sociedad de su tiempo, consciente de que la *Voz del Dios de la Revelación* en Jesús debía ser armónica con la *Voz del Dios de la Creación*, conocida por la razón y por la cultura de cada tiempo. De ahí que la presencia cristiana en la historia haya respondido a estos dos aspectos del cristianismo: el *kerigma* y la *hermenéutica*. La iglesia vivía en la persuasión de que no podía incurrir en el error al proclamar el kerigma, pues se sabía "asistida" por la Providencia de Dios. No así en lo hermenéutico, pues para ello dependía de la razón natural y de las vicisitudes de las culturas humanas. Estos dos factores de referencia, *kerigma* y *hermenéutica*, han sido decisivos para entender tanto las estrategias filosófico-teológicas como socio-políticas en el caminar de la iglesia en el curso de la historia.

La revelación se cerró con Jesús y la plasmación de su mensaje en las Escrituras inspiradas. Pero la proclamación de ese mensaje en el kerigma no está *cerrada*, ya que la iglesia lo profundiza y entiende asistida por la Providencia en el curso de la historia. Así es para los cristianos. Además, la hermenéutica está *abierta* en la historia y puede generar posibilidades insospechadas para el entendimiento del kerigma cristiano en el futuro.

Proclamación y vivencia del kerigma en la fe cristiana

La vida cristiana de los creyentes se ha centrado siempre en la vivencia de las grandes afirmaciones del kerigma. Es decir, no ha tenido por objeto principal la hermenéutica teológica (más propia de la teología y de los cristianos cultos). Es evidente, sin embargo, que la vida cristiana popular se vio afectada por ciertas consecuencias hermenéuticas que estaban siendo aplicadas en las explicaciones teológicas de cada tiempo, y que eran sentidas directamente por el pueblo cristiano. Así, por ejemplo, el teocentrismo y el teocratismo. Este último vinculaba la iglesia al sistema político de su tiempo y afectaba a la vida de todos los creyentes. Tuvo una trascendencia excepcional en la vida ordinaria de los creyentes, como se ve en los tribunales eclesiásticos y en la Inquisición.

Aun siendo esto así, debe advertirse que la vida religiosa cristiana se centró siempre en los grandes contenidos del kerigma y no tanto en sus interpretaciones hermenéuticas. La mayor parte de los textos de los santos padres que conocemos están dedicados o reflexionar, a profundizar y a sacar las consecuencias espirituales de los grandes principios del kerigma cristiano. Así fue y sigue siendo en el pueblo creyente. Los grandes contenidos del kerigma cristiano –la realidad trinitaria de Dios, la creación, la voluntad salvadora de Dios, la Redención, el Misterio de Cristo, el misterio de la Cruz/Resurrección, el pecado, la

Gracia, la presencia interior del Espíritu, la aceptación del sufrimiento, etc–, cuya conexión con la realidad del universo y de la vida humana son intuidos con gran fuerza y armonía, constituyen la forma en que la religiosidad cristiana es vivida por la mayor parte de las personas.

Es un hecho que la inmensa mayor parte de los católicos, y de los cristianos de siempre, no han vivido su fe intelectualmente, con un conocimiento apropiado de la filosofía y de la teología, ni en el kerigma ni en la hermenéutica. Se ha tenido sólo un acceso sencillo, intuitivo y vivencial, a la fe cristiana, en su sentido y en su conexión con la realidad. El cristianismo popular vive intuitivamente el *universal religioso*: es decir, el *silencio-de-Dios* tanto en el enigma del universo como en el drama de la historia y está abierto por ello a la creencia en un Dios oculto y liberador. Esta "lógica de la religiosidad natural" conecta fácilmente con las grandes creencias y símbolos del kerigma cristiano: la existencia del Dios trinitario, su Amor, la creación, la libertad y el pecado que se observan en la historia, el perdón de Dios por la Redención, la cercanía del Dios que se entrega por la Encarnación y que en el Misterio de su Muerte y Resurrección asume el dramatismo de la humillación de Dios en la historia para mostrar el camino de la salvación. La fuerza de estos misterios y símbolos cristianos –principalmente la cruz, el Dios humillado en la creación– llenan pues la intuición de los creyentes, penetrando profundamente en su sensibilidad religiosa interior.

Aparece una intensa identificación sencilla con imágenes de iglesias y de santuarios que hablan de la vida de Jesús, del gran misterio del Crucificado y de su resurrección (piénsese, por ejemplo, en las intensas emociones producidas en la Semana Santa en España o en multitud de fiestas y tradiciones populares en América Latina, llenas de simbolismo y profunda significación). Esta fe intuitiva popular se expresa en diversas oraciones vocales que se repiten una y otra vez, como un "mantra" que acerca a la vivencia religiosa. Esta fe popular vive con tal intensidad los contenidos del kerigma cristiano que no existe duda alguna sobre su verdad y sobre el hecho de que en ellos se manifiesta el plan de Dios para la salvación del hombre. Estos símbolos intuidos con sencillez no son vacuos, sin sentido ni significación, sino que conectan intuitivamente con la experiencia profunda de la existencia dramática del *hombre universal*. En la fe se armonizan el *universal religioso*, los contenidos del kerigma cristiano y la experiencia religiosa interior que, de forma sobrenatural y mística, conecta con la Divinidad y produce un mundo de profundas emociones internas. Este mundo se vive, como muestra la piedad popular, con sencillez, intuitivamente y sin problema. En la oración vocal y en las devociones populares, en todas aquellas manifestaciones comunes de la fe en la sencillez del pueblo creyente, al ser juzgadas intelectualmente, el teísta cristiano observa, con respeto y admiración, una muestra admirable de la fe hecha connatural.

En cambio, el ateo e increyente suele ver en ello un mundo de incultura, de simplismo intelectual que muestra el carácter irracional y fanático de la vivencia de la fe, un mundo en que se repiten emociones miméticas (memes) que se pegan de unos a otros desde tiempos antiguos, pero que todavía no han sido revisados por la razón moderna. En nuestra opinión, el rechazo prepotente del ateo que se ríe de la fe popular cristiana es una muestra de incompetencia. El ateo puede rechazar las creencias cristianas, pero tiene los elementos para entender que estas asumen los grandes símbolos que ligan la religiosidad con la realidad, tal como hemos explicado en este ensayo. Rechazar es posible y respetable, pero despreciar no es muestra de competencia intelectual en una cultura crítica e ilustrada como es la modernidad crítica. Entre las vivencias de la fe que suelen incitar a un mayor rechazo entre los increyentes se cuentan, por una parte, la devoción a los santos, y en especial el papel de Maria en la iglesia católica, así como, por otra parte, en el marco de lo que los

católicos llaman "sacramentos", la liturgia católica central en torno a la Misa y a la Eucaristía.

La devoción y el culto a María, la Madre de Dios

Desde la increencia no se acepta –porque no se entiende– el papel de Maria en la iglesia y en la piedad popular cristiana. Sin embargo, si hacemos un esfuerzo en imaginar lo que creen los cristianos, entonces entenderemos que la devoción y el culto a Maria tienen un profundo sentido. Reconocer este sentido dentro de "la lógica de la fe cristiana" no implica obviamente la creencia cristiana, ya que se puede ser increyente o creyente en una religión no cristiana o creyente en un cristianismo no-católico.

La fe cristiana, por tanto, cree en la Encarnación que ha producido una asociación extraordinaria y sorprendente de Dios, como muestra de su Amor, con la estirpe humana. El Jesús de la fe cristiana es una sola persona divina con dos naturalezas, la divina y la humana. Será sorprendente, pero esto es lo que cree la fe cristiana, como hemos visto. Por tanto, si es así (y así es para los cristianos), María es la madre de la naturaleza humana de Jesús, persona divina. Es obvio que la fe cristiana no dice que María sea la madre del Dios trinitario, o de una de sus personas, en su ontología divina; esto sería realmente imposible, porque María es una creatura y no puede haber engendrado al Dios trinitario en su ontología divina propia. Pero, si María es la madre real de la naturaleza humana de Jesús, que es una persona divina, María es madre de Jesús y, por ello mismo, *Madre-de-Dios*, título que fue reconocido ya desde la iglesia primitiva. Si Jesús fue hombre real que vivió su vida personal en "tiempo del mundo", es lógico que entre Él y su madre se estableciera la vinculación afectiva y emocional madre/hijo propia de nuestra especie, e incluso en un grado superior. Por ello, Dios, Jesús, engrandeció el alma de María, su madre, con gracias especiales, que respondían a la especial vinculación de María con Jesús. No sabemos hasta dónde llegó y cómo se realizó la unión de Maria con Jesús, y terminalmente con el Dios trinitario. Pero en la fe cristiana se asume que se dio en alto grado de excelencia en la santidad.

En otros momentos de este ensayo nos preguntábamos, ¿por qué Dios decidió la creación y la redención de la estirpe humana? Y respondíamos: porque Dios en alguna manera se enamoró de ella. En este quedar prendado de la grandeza humana contaba el Misterio de Cristo que como hombre se constituía en Cabeza de la humanidad, modelo de la santidad suprema y lugar de encuentro del Amor de Dios con el Amor de la persona divino-humana de Jesús. Por ello, además, el encuentro del Amor de Dios con el Amor de las Creaturas se dio de forma suprema y paradigmática en María que con su maternidad engendró la sorprendente unión de la estirpe humana con el Dios trinitario, por la filiación divina y por la hermandad con Jesús.

Por tanto, dentro de una misma lógica, en su lugar propio, el Amor de María a Dios es también Cabeza de la humanidad, y de la iglesia, junto a Cristo, y así fue visto a los ojos de Dios. Dios se enamoró de la santidad de Cristo y de María como cabeza de la humanidad que respondía al Amor de Dios. María era la Cabeza de la santidad de todos los santos, de aquellos ciento cuarenta y cuatro mil justos salvados por Dios que están ante el Trono de Dios y han lavado sus vestiduras en la Sangre del Cordero, como explica simbólicamente el Apocalipsis. María, como cabeza de la santidad de la humanidad, explica por qué Dios se enamoró de la estirpe humana, la redimió y la creó. La estirpe humana está dentro de María. Por ello, la santidad de Maria, unida a la santidad de los santos, es decir, de la

iglesia, unida también a Cristo ha sido por ello la "mediación" que ha inducido a Dios a la Redención y a la creación.

Todo esto explica la intuición popular del papel de María en la historia de salvación, intuición respaldada por la iglesia misma, que ha llevado a la eclosión de devociones en el mundo católico. Cuando el católico se dirige a María, confiando, orando y solicitando gracias, no está "puenteando" a Dios porque Dios está en María y María está en Dios. Esto es lo que los creyentes entienden y viven emocionalmente con toda intensidad. La devoción a María, universalmente extendida en el pueblo cristiano desde los comienzos mismos de la iglesia, puede parecer "extraña" a quienes no participan de la fe cristiana. La conmovedora devoción del pueblo mejicano a la Virgen de Guadalupe es una muestra sorprendente y admirable de la emoción de sentirse acogidos maternalmente y representados ante Dios.

Por consiguiente, si se acepta el Misterio de la Salvación que Jesús revela, la historia real de Jesús (que los cristianos sienten en toda su fuerza real), entonces no cabe duda del papel extraordinario de María en la historia de salvación y es explicable la actitud de los cristianos para con ella. En la devoción a María el cristiano siente la emoción de sentirse acogido por el seno amante de una *maternidad* que engendra paz, confianza, y a la que puede dirigirse con la entrega con que un ser humano se relaciona con su madre natural. El creyente se sabe cercano a María que es *Madre-de-Dios* y *Madre-de-los-creyentes*. Es evidente que sólo Dios abarca el universo holísticamente desde dentro y por ello lo encontramos y nos dirigimos a Él desde el interior profundo de nuestro espíritu. María, ni ninguna otra creatura, pueden poseer la ontología holística de Dios. Pero Dios, por Gracia para con nosotros puede hacer posible que desde el interior de nuestro ser, al rezar y al orar, nos dirijamos a María, creatura de Dios, seamos escuchados y podamos hallar una respuesta maternal. El no creyente, en efecto, no cree, pero tiene todos los elementos para entender y respetar qué es lo que creen, racional y emocionalmente, los cristianos dentro de la lógica de su fe.

El Sacrificio de Cristo en la celebración eucarística

La Misa, como sabemos, es centro de la actividad cultual de la iglesia católica. Los católicos, en efecto, se reúnen en torno al altar para celebrar el Sacrificio de la Misa y la Eucaristía queda preservada en todas las iglesias. Esta celebración constituye para ellos la ocasión especial, extraordinaria, de vivir en comunidad lo que constituye la esencia de su fe cristiana. Los increyentes, en cambio, suelen ver en la Misa, y en la Eucaristía, un hecho incomprensible, extraño, irracional, en que la exteriorización de unas creencias insostenibles llega a su manifestación extrema. ¿Qué es la Misa para los católicos? Muchos creyentes lo intuyen con poca precisión teológica, dada la incultura general hoy existente. Los increyentes, por descontado, observan la Misa como un *black box* cuyo sentido les desborda, no entienden, y justifica su rechazo de la fe. Pero, en todo caso, tanto para vivir la fe cristiana con sentido como para distanciarse de ella, y criticarla, es exigible que se haga desde una comprensión competente de cuanto significa la Misa para los católicos. Su pretendida significación religiosa se aceptará –creencia– o se rechazará –increencia–, pero, en todo caso, una cosa y otra deben hacerse desde la competencia intelectual. En el fondo, sólo desde la competencia intelectual para valorar las diferentes opciones de la vida, es posible la sociedad crítica e ilustrada, tolerante y respetuosa, propia, como decíamos, de la modernidad crítica.

Para exponer qué es el Sacrificio de la Misa en el mundo cristiano-católico comienzo por dos observaciones previas que han surgido repetidamente a lo largo de este ensayo. A) La

esencia del cristianismo es la creencia en un Dios que, a pesar del pecado y del drama de la historia, decide crear un mundo como el nuestro. Esta voluntad eterna de Dios es la *Redención* que, tras la Encarnación del Verbo o Sabiduría divina en Jesús, se manifiesta y realiza en un momento del tiempo por el Misterio de Cristo. La kénosis de Dios en la creación y en la cruz supone la humillación, el abajamiento, el sacrificio de Dios mismo, ofrecido para el acceso de la estirpe humana a la santidad. B) Por otra parte, el creyente acepta la presencia holística y fontanal de Dios que abarca todo el universo "desde dentro". El Padre, El Verbo y el Espíritu, por la misma ontología divina trinitaria y por la naturaleza del universo creado "en" Dios lo abarcan todo por su omnipresencia y están en el interior del "espíritu" humano.

La celebración de la Misa, o la Eucaristía, se remonta a la iglesia primitiva y su institución ha quedado registrada en la Escritura (la Última Cena de Jesús con sus discípulos), siendo además asumida por la iglesia "asistida" en el kerigma cristiano que se configura en la historia posterior. La iglesia pues cree que cuando el sacerdote consagra el pan y el vino en la Misa, en las especies eucarísticas se produce una presencia real de Cristo, como persona divina en su naturaleza divina y en su naturaleza humana, que es ya ahora la naturaleza humana de Cristo resucitado, es decir, el Cuerpo Glorioso de Cristo. No se trata ya de la presencia holística universal del Verbo como persona trinitaria, que continua dándose siempre como fondo del universo, sino de una misteriosa presencia especial de Jesús en un momento del espacio-tiempo del mundo, similar a la experiencia de presencia real de Cristo que tuvieron los discípulos durante su vida mortal. Pero, ¿cómo entender esta presencia real de Cristo en la Eucaristía? Lo más apropiado para la fe cristiana es reconocer la creencia y entenderla como misterio: el misterio de la eucaristía. Mejor hubiera sido ignorar explicaciones que la hermenéutica cristiana ofreció (vg. la transubstanciación escolástica de raíz griega, y otras). Los intentos explicativos tienen buena intención, pero resultan pobres, e incluso quizá contraproducentes. La presencia real de Cristo en la Eucaristía es un misterio que cabe afirmar, como hace la fe de la iglesia, pero que no cabe "explicar": de la misma manera que tampoco podemos explicar la existencia del universo, la esencia trinitaria de Dios, la relación creadora de Dios con la ontología del universo, la Encarnación, o los otros misterios de la vida de Cristo. La Eucaristía no es el mayor misterio con el que el creyente tiene que habérselas. Situados ya en la creencia, los cristianos han asumido y vivido el misterio de la Eucaristía a lo largo de los siglos.

Pero hay más. La iglesia ha entendido siempre que en la Eucaristía se reproduce en forma mistérica y real, se re-actualiza, el Misterio de Cristo como esencia del eterno misterio creador de Dios y su voluntad redentora: el Sacrificio por el que Dios se abaja kenóticamente en la cruz para resucitar glorioso, tal como se simboliza en la separación del cuerpo (el pan) y la sangre de Cristo (el vino). En la celebración de la Misa están presentes el Cristo kenótico y el Cristo resucitado glorioso. En alguna manera, que no acertamos a entender, pero que se cree desde la fe cristiana, en la Misa se está viviendo y actualizando en un momento del tiempo del mundo (como también se dio en la Muerte en Cruz y en la Resurrección) la voluntad redentora de Dios y la esencia de la religiosidad universal: a saber, la presencia del Dios oculto (la cruz) y liberador (la resurrección) por encima de su ocultamiento y de su silencio en el universo, representado en las especies eucarísticas del pan y el vino. La eucaristía es la creencia y manifestación comunitaria en la fe de que Dios está detrás del universo, detrás de las especies eucarísticas, el pan y el vino. El que Cristo haya querido instituir el misterio de la Eucaristía para que fuera centro de la celebración de la fe cristiana es una nueva muestra sublime de la cercanía y el compromiso del Dios

trinitario con la estirpe humana, tal como se manifiesta en la Encarnación y en el Misterio de Cristo.

La fe cristiana, como hemos explicado en este ensayo, no se impone, pero está avalada por la razón para quien quiera libremente asumir su sentido. Pero la fe es aceptar el inmenso misterio de un Dios trinitario que diseña por Amor la obra de la creación. En el conjunto de los misterios que constituyen la fe cristiana, la Eucaristía es uno más. Pero el cristiano, al aceptarlo y vivirlo con fe, siente que está inmerso con armonía en la sinfonía universal del Misterio del Dios oculto y liberador que se ha confirmado en el Misterio de Cristo.

VI
Un cambio hermenéutico necesario para el cristianismo: hacia el nuevo concilio

El cristianismo, por tanto, a lo largo de su historia, no sólo fue aceptación y vivencia religiosa del kerigma cristiano. La iglesia de los primeros siglos entendió que debía hacer una *hermenéutica* (interpretación) del kerigma y de hecho la hizo. Es lógico que se construyera desde la cultura de entonces que, en conjunto, constituyó lo que he llamado el *paradigma greco-romano en el cristianismo* (hermenéutica fundada en la variedad de contenidos, filosóficos y socio-políticos que formaban en conjunto el mundo greco-romano). Es evidente que los principios hermenéuticos fueron selectivos (ya que una parte de la cultura greco-romana fue ignorada y relegada). Ahora bien, ¿en qué consistió esta hermenéutica greco-romana? Tuvo dos rasgos principales que se comprueban, con toda seguridad, positivamente, por la historia fáctica: el *teocentrismo* filosófico-teológico y el *teocratismo* socio-político consecuente.

La hermenéutica del kerigma cristiano y su crisis histórica

Exigencia cristiana de la hermenéutica. Hacer "hermenéutica" no se vio en la iglesia, incluso desde el principio, como una "conveniencia" que podía darse o no darse, sino como una exigencia esencial de la misión de Jesús confiada a la iglesia, a saber, la *proclamación del kerigma* que fijaba la doctrina revelada por Jesús. La misión de la iglesia se vio con dos facetas: proclamación del *kerigma* (en lo que la iglesia creía que no podía incurrir en el error por la "asistencia" divina) y la *hermenéutica* (en que el error era posible). Pero, a pesar de que la hermenéutica era insegura, era necesario emprenderla. ¿Por qué? ¿Por qué la iglesia sintió la urgencia de hacer hermenéutica y teología? Simplemente por una convicción que dimanaba del mismo *kerigma*: porque el Dios que se revelaba en Cristo era el mismo Dios creador del universo: un Dios que establecía por creación la naturaleza humana y las condiciones de su existencia en el universo. Por ello, proclamar el kerigma exigía mostrar la armonía entre la *Voz del Dios de la Revelación* y la *Voz del Dios de la Creación*, ya que eran el mismo Dios.

La crisis de la hermenéutica cristiana en la modernidad. Durante siglos la iglesia cristiana, y su prolongación en la iglesia católica, respondió, pues, a la exigencia hermenéutica e hizo lo único que podía hacer: formular el paradigma greco-romano, con su filosofía teocéntrica y su orden socio-político teocrático. Sin embargo, la *segunda gran navegación* del pensamiento occidental en la *modernidad* ofreció poco a poco una visión del hombre y de la historia que no era ni teocéntrica ni teocrática. La posibilidad de un ateísmo dogmático estaba a la mano y se derrumbaba así el orden teocéntrico antiguo; al mismo tiempo, el orden socio-político laico se organizaba al margen de Dios y se derrumbaba el orden teocrático antiguo. Junto a esto, además, el cristianismo se escindía traumáticamente en múltiples iglesias, con planteamientos filosóficos, teológicos y socio-políticos diferentes. En conjunto aparecía un "orden moderno" que iba a sustituir al "orden antiguo" de forma inevitable. Pero este rumbo irreversible de la *modernidad* llenó de sorpresa, perplejidad y desconcierto a la iglesia. La razón natural iba descubriendo un mundo de *ateísmo* (frente al teocentrismo) y de *laicismo* (frente al teocratismo), siempre al margen de Dios. ¿Cómo era esto posible? ¿Cómo era posible que el universo, supuestamente creado por el mismo Dios

del cristianismo, al ser descrito por la razón moderna, no mostrara su armonía con la hermenéutica ancestral del kerigma cristiano?

Debemos entender que la modernidad fue causa, durante siglos, de una profunda crisis y tribulación para la iglesia porque el único principio que podía tener sentido para la fe cristiana era la armonía integral entre la creación y el kerigma. Pero la modernidad mostraba que esto no era precisamente así, al menos en relación con la interpretación ordinaria del cristianismo en el mundo antiguo. El cristianismo no era armónico con la razón moderna.

Parece pues inevitable que la iglesia católica –sobre todo después de la traumática tribulación de siglos que ha supuesto la *crisis de la modernidad*– se haya estado preguntando qué debe hacer para comportarse correctamente y responder a la nueva situación histórica sobrevenida. Sin embargo, la situación de la crisis de la iglesia es tan dramática que la pregunta sigue hoy planteada para todos aquellos que tienen una conciencia moral cristiana bien formada. Ahora bien, en principio, ¿qué sería "lo correcto" para la iglesia cristiana? No es difícil perfilar una respuesta, conforme a los cánones más tradicionales de la teología: no sólo lo correcto sino la misión esencial conferida por Cristo a la iglesia no es otra que la proclamación del kerigma que contiene el mensaje de Jesús, pero para hacerlo inteligible en cada tiempo histórico, y en nuestro tiempo también. La misión es inequívoca: mostrar la armonía entre la *obra del Dios de la Creación* (conocida de hecho por la razón natural) y la *obra del Dios de la Revelación* en Jesús. No tiene vuelta de hoja: es así de sencillo y pediría que pensaran sobre ello con seriedad quienes sienten hoy el peso de la responsabilidad moral cristiana de cumplir la misión de Jesús conferida a la iglesia.

El problema hermenéutico en la modernidad. La iglesia, en efecto, después de quince siglos de paradigma greco-romano, quedó sorprendida por el rumbo que tomó la historia desde el renacimiento (siglos XV-XVI), no sólo por la Reforma sino también por la segunda gran navegación científico-filosófica del pensamiento occidental que pronto fue desmontando los dos pilares del paradigma antiguo: el teocentrismo y el teocratismo. El cariz que de hecho tomó la *modernidad* desde sus comienzos, no dejó a la iglesia otra opción que encerrarse numantinamente en los principios del paradigma antiguo. Nadie hubiera negado la necesidad de la hermenéutica renovada que la nueva situación parecía exigir, pero a la iglesia no le cupo otra opción que seguir la misma estrategia de la *imperturbable firmeza* en los principios del *paradigma antiguo*, dado el cariz agresivo, descalificador y radical, tanto del ateísmo (en lo filosófico) como del laicismo (en lo socio-político). Pensemos que, en la era de la *modernidad dogmática*, la ciencia fue reduccionista y ofrecía una visión natural del hombre difícil de llevar al humanismo, y mucho menos a la religión. La filosofía moderna se fundó en este tipo de ciencia y propuso sistemas radicalmente ateos (ateísmo dogmático).

Pero, en resumidas cuentas, lo que interesa advertir es que la *modernidad* fue creando una nueva visión del mundo y que la iglesia quedó rezagada por su permanencia en la visión del mundo antiguo. Si revisamos las corrientes de pensamiento católico en el siglo XX, las estrategias de la iglesia en los últimos siglos y en el siglo XX, la verdad es que no acertamos a descubrir que se haya producido un cambio de paradigma, ya que, aunque con matices (a pesar de las *adaptaciones ad hoc*, o sea, pequeños cambios concretos inevitables, pero sin revisar el paradigma general), se han mantenido tanto el teocentrismo como el teocratismo antiguos, aunque esto se haya dado dentro de un marco borroso de oscuridad pretendida, de camuflaje, de imprecisión, de perfiles desconcertantes, ambiguos y poco definidos. En ellos se ha mostrado la inseguridad hermenéutica en que se ha movido

la iglesia del siglo XX. La extensión general que ha tomado el talante puramente kerigmático de la teología (puro enunciado del kerigma sin hermenéutica) en las últimas décadas, muestra la renuncia por vía de los hechos no sólo al paradigma antiguo (que se mantiene en silencio porque se desconfía de él) sino a la misma hermenéutica, esto es, a la intención de mostrar la "inteligibilidad" del kerigma ante la cultura del tiempo buscando la armonía con el *logos* del mundo moderno. Ha habido filósofos y teólogos que han querido hacer algo y proponer cosas nuevas (yo mismo), pero todos han sido anulados por el silencio de la iglesia oficial que ha seguido su camino firme e imperturbable. Pero los teólogos que buscaban el cambio han sido ignorados por la opinión pública y lo que la sociedad ha percibido ha sido sólo la imagen de la iglesia oficial, acomplejada en lo hermenéutico y firme "en lo de siempre".

Todo esto podría quizá disculparse, porque la iglesia se mueve todavía en una precariedad histórica que la atenaza. No se sabe exactamente dónde está la iglesia ni cómo conecta con el mundo real de la modernidad. No se sabe hasta dónde llegan las adaptaciones puntuales, si estamos en el pasado hermenéutico o en otro sitio. Si es en otro sitio, ¿cuál es exactamente? Que la iglesia esté en lo que he llamado ya en otros escritos un *incompromiso hermenéutico* un análisis sociológico objetivo no dudaría en calificarlo como "falta de liderazgo intelectual". En esta situación los católicos tienden a refugiarse en la pura fe y en sus experiencias religiosas, acomplejados ante la presión de una modernidad ante la que no saben qué decir. Los ateos ven una iglesia que sigue siendo un gran buque anacrónico, apoyada en la inmadurez emocional de gran parte de la sociedad, que no resiste la confrontación racional con el mundo de la ciencia y la cultura de la modernidad, encontrando en esta debilidad intelectual manifiesta del mundo de la creencia un argumento decisivo para su ateísmo[49].

La necesidad moral cristiana del cambio hermenéutico moderno

Hacer "inteligible" en nuestro tiempo. Si lo correcto es buscar inteligibilidad en nuestro tiempo, ¿qué significa "hacer inteligible"? Si la inteligibilidad es un efecto que se produce en el hombre, no puede significar sino que el kerigma ilumine la vida humana real: significa que el hombre advierta que el kerigma (el mensaje cristiano) habla de su vida real y que, en el kerigma, Dios, que es el autor de la creación y de la naturaleza humana, revela el sentido del mundo real, es decir, del por qué de la creación y de la historia humana que contemplamos. Es lo que, ya tantas veces a lo largo de este ensayo, hemos venido llamando la armonía entre la *Voz del Dios de la Creación* con la *Voz del Dios de la Revelación*. Pero esta iluminación es bidireccional: la creación ilumina el kerigma y el kerigma ilumina la creación. Es la armonía que debe mostrarse si, en último término, el *Dios de la Creación* y el *Dios de la Revelación* son el mismo Dios. Que la creación existe, que ha sido hecha de una cierta manera y que en ella se expresa el plan de Dios para con los hombres, no puede negarse. Sin embargo, que Dios se haya manifestado en la persona de Jesús de Nazaret no es tan evidente, admitirlo es siempre una decisión humana más comprometida. Pero, en todo caso, sólo cuando el mensaje de Jesús de Nazaret en el kerigma cristiano se hace "significativo", es decir, conecta armónicamente con la realidad, es cuando se hace *inteligible* la presencia de Dios en él, cuando la *Voz del Dios de la Revelación* muestra que en ella está la *Voz del Dios de la Creación*. Y al contrario: cuando la imagen del mundo y la revelación cristiana hablan lenguajes diferentes y, todavía más, aparece contradicción, entonces es muy difícil que el hombre intuya en la revelación la presencia del Dios real de la creación.

La Voz del Dios de la Creación. Por tanto, así como la Voz de la Revelación está dada en la obra de Jesús, es fijada por la iglesia en el kerigma que debe proclamarse y se accede a ella por la fe cristiana, en cambio, la Voz del Dios de la Creación está dada en la creación misma, se muestra en la forma en que Dios ha creado el universo y en las características de la naturaleza humana. Ahora bien, ¿cómo puede el hombre acceder al conocimiento de la Voz del Dios de la Creación? No hay otra vía que observar cómo está hecho el universo y cómo es el escenario de la vida humana, diseñado como plan de salvación. En otras palabras: el conocimiento de la obra de la creación no puede hacerse sino por la razón natural. Así como no se accede a la Revelación sino por la escucha y sometimiento existencial al kerigma proclamado por la iglesia, en su lugar, no se accede al conocimiento de la obra de la creación sino por ejercicio de la razón natural que nos hace describir y conocer cómo es de hecho el mundo real creado por Dios.

Hacia el Nuevo Concilio

Necesidad moral cristiana del cambio hermenéutico: hacia el Nuevo Concilio. Hay un conjunto de razones, difíciles de negar, que muestran que, inevitablemente, para la conciencia moral cristiana actual, no hay otro camino posible que afrontar el cambio hermenéutico que la historia demanda, y este cambio exigiría realizarse en el marco de un nuevo concilio ecuménico.

A) No es posible negar hoy que la imagen de la realidad en el mundo moderno ha supuesto un cambio sustancial en relación al mundo antiguo. B) Es también obvio que no se puede negar que la imagen moderna del universo, de la vida, del hombre y de la historia (sin ser verdad absoluta, ya que el conocimiento sigue abierto y en evolución) debe ser considerada como una descripción de cómo es de hecho el universo creado por Dios, a la que cabe atribuir, en principio, mayor corrección que a la imagen del mundo antiguo. C) Además, es claro que la iglesia cristiana no está comprometida en esencia sino sólo coyunturalmente (históricamente) con los principios hermenéuticos del paradigma greco-romano. D) Por consiguiente, la consecuencia que se sigue es intachable en teología cristiana: es una obligación moral primaria de la misión de proclamar el kerigma en cada momento histórico afrontar el cambio hermenéutico que muestre hoy la armonía entre la imagen moderna del universo y el kerigma cristiano (hermenéutica moderna que no supone absolutizarla, sino sólo la exposición de la armonía entre creación y revelación, a la altura de la razón humana en este momento de la historia). E) Si, al responder positivamente a la exigencia de una búsqueda del cambio hermenéutico, la iglesia viera que la imagen del universo en la modernidad es incompatible con el kerigma cristiano (nótese que no decimos con la hermenéutica antigua), entonces habría una justificación para permanecer en lo que se tiene (a saber, el paradigma antiguo), aunque sin cesar en la búsqueda del cambio históricamente inevitable (esta incompatibilidad es la que se dio en el tiempo en que la modernidad estuvo dominada por el dogmatismo teísta y el dogmatismo ateísta). F) Sin embargo, desde el momento en que la *modernidad dogmática* ha ido transformándose en *modernidad crítica* (en los dos últimos tercios del siglo XX), se ha ido perfilando poco a poco lo que debería ser el *cambio alternativo* hacia la nueva hermenéutica del kerigma cristiano en el mundo moderno. Es lo que hemos venido exponiendo en este ensayo, y en otros anteriores. Ahora bien, cuando se vaya viendo que la *alternativa* para ese *cambio hermenéutico* buscado, a) es intelectualmente rigurosa (responde al mundo moderno y su proceso histórico), b) es fiable para el kerigma cristiano (que es asumido en su integridad de forma armónica), c) ofrece un entendimiento del kerigma cristiano mucho más rico y

profundo que la hermenéutica antigua, d) que es apto para generar una proclamación del cristianismo en los tiempos modernos mucho más seria e impactante que la proclamación que entró en crisis en los últimos siglos, *entonces* no habrá otra salida para la exigencia moral cristiana: afrontar el *cambio hermenéutico* de acuerdo con lo que exige la lógica de la historia.

El Nuevo Concilio en la lógica de la historia. Lo que estamos diciendo tiene una relevancia histórica inmensa. Después de un largo camino de veinte largos siglos de permanencia en el paradigma antiguo greco-romano, después de cuatro penosos siglos de larga tribulación por la crisis del cristianismo ante la modernidad, después de la aguda crisis social moderna en las últimas décadas de indiferencia, de ateísmo y de agnosticismo, después de una penosa situación en que la iglesia oficial se ha visto privada de un logos racional adecuado a nuestro tiempo, después de una penosa crisis disciplinar y moral de la iglesia, se está entrando hoy en unos *tiempos excepcionales* en que la iglesia va a poder disponer de la *alternativa hermenéutica* que estaba siendo exigida durante los últimos siglos. Es decir, la iglesia está disponiéndose hoy para estar en condiciones de afrontar el *cambio hermenéutico* transcendente que la hará entrar en una nueva época en la historia del cristianismo y de las religiones, pero que será también una nueva época para la historia de la cultura universal. El *cambio hermenéutico* será el más importante suceso en la historia de la iglesia desde hace veinte siglos: la *salida del mundo antiguo* y la *entrada en el mundo moderno*.

Estamos hablando de la necesidad de cambio en la iglesia oficial. Es evidente que, en las últimas décadas, numerosos pensadores cristianos han sido conscientes de la necesidad de buscar un cambio hermenéutico y han hecho variadas propuestas, con mayor o menor acierto. Nosotros mismos nos contamos entre ellos. Pero estamos aquí hablando de la necesidad de un cambio que sea liderado por la iglesia como tal y que sea capaz de interpelar con fuerza al mundo contemporáneo. No hablamos de "teólogos", sino de la "iglesia como tal". Por ello defendemos que la importancia del cambio que debe afrontarse es de tal calibre que exige ser realizado poniendo en juego el instrumento mayor que posee la iglesia para los grandes momentos de su historia: el concilio ecuménico. El *Nuevo Concilio* debería establecer los criterios y los contenidos de la entrada del cristianismo en la modernidad y supondría sin duda su mayor cambio histórico en veinte siglos de existencia.

El cambio en la imagen del universo en la modernidad

Pero estamos diciendo que la *modernidad*, ante todo por la imagen del universo en la Era de la Ciencia que ha acompañado a la constitución del mundo moderno, supone un cambio sustancial en relación a la imagen del universo en el paradigma antiguo. ¿Es así? ¿En qué consisten, en efecto, esos cambios sustanciales? Los hemos argumentado a lo largo de este ensayo, pero podemos ahora resumirlos en dos puntos: por una parte un cambio sustancial en la ontología del universo y, por otra, un cambio no menos sustancial en la idea del alcance del conocimiento humano.

Una nueva ontología del universo, de la vida y del hombre. ¿Cómo es el universo? ¿Cómo es el mundo real creado por Dios? La respuesta es inequívoca: tal como la ciencia describe y valora de acuerdo con sus principios epistemológicos. Se trata, pues, de una aceptación integral de la ciencia, sin restricciones ni límites. La naturaleza de las propiedades de la materia, el *big bang*, el modelo cosmológico estándar, la vida, la evolución, los mundos especulativos de los multiversos y de las supercuerdas, la realidad del universo antrópico, la determinación y la indeterminación, el mundo cuántico, la

posibilidad de explicar el origen de la sensibilidad de la conciencia en el mundo físico, la neurología y la explicación del cerebro como sede de la vida psíquica de animales y hombres, el origen de la razón, un universo constituido por campos físicos y dimensiones holísticas que producen deslumbrantes avances tecnológicos, etc., todo muestra la imagen monista de la realidad evolutiva del mundo *psicobiofísico* en la unidad del universo. Una nueva imagen del universo que apenas tiene algo que ver con la imagen del universo en el paradigma antiguo que ofrecía una imagen dualista, estática, no evolutiva.

El tránsito desde una cultura dogmática a una cultura de la incertidumbre. El cambio esencial producido por la ciencia ha consistido en caer en la cuenta de los límites y precariedad del mismo saber científico producido. Aunque el objetivo de la ciencia, o sea, su intención final, debería ser producir un conocimiento del universo hasta su último fundamento metafísico, la misma ciencia ha reconocido que los conocimientos producidos de hecho en la ciencia, según sus métodos, no le permiten con rigor formular ese conocimiento final, definitivo, último, metafísico, que en principio podría desear. La ciencia pasó la deliberación sobre las grandes cuestiones metafísicas a la filosofía. La reflexión filosófica, condicionada por los mismos resultados de la ciencia, quedó abierta al enigma del universo. Los resultados de la ciencia dejaban abierto el universo a un fondo profundo, último, desconocido, misterioso, del que, de momento, no podía decir nada como ciencia y del que además difícilmente podría decirse algo en el futuro. La filosofía, por tanto, condicionada así por los resultados de la ciencia, quedaba abierta al *enigma del universo* que instalaba al hombre en una profunda *incertidumbre metafísica*.

Así, la historia moderna habría llevado a descubrir el estado de incertidumbre profundo que probablemente constituyó la experiencia humana de todos los tiempos. El hombre no vive en la patencia dogmática de la verdad, sino en la incertidumbre metafísica, entendida en toda su radicalidad, sin sucedáneos. No se trata de decir, por tanto, que un Dios "patente" en su existencia sea un enigma o un misterio, sino que su misma existencia es una incógnita radical por el enigma de un universo que crea la incertidumbre metafísica de no saber por la razón natural si es Dios o un puro mundo sin Dios. La idea de enigma o misterio en autores del teocentrismo cristiano antiguo no es la misma idea de incertidumbre que se ha impuesto, con mayor radicalidad, en la modernidad crítica.

Dios sería, por tanto, "posible", verosímil para la razón natural que conoce el universo objetivo, pero el hecho mismo de la *incertidumbre metafísica* impone pensar que ese posible Dios está de hecho "en silencio". Dios está en silencio porque no es "patente", ya que, si lo fuera, no estaría en silencio, se habría impuesto por la forma racional de la naturaleza. Esta lejanía y silencio del posible Dios tiene dos vertientes que, en el fondo, manifiestan un único *silencio-de-Dios* ante el universo. Es el *silencio-de-Dios* ante el conocimiento humano (por el enigma del universo y la incertidumbre metafísica) y el silencio de Dios ante el drama de la historia (por el sufrimiento del Mal ciego de la naturaleza y de la perversidad humana). Sólo la incertidumbre metafísica en la modernidad explica la radicalidad y profundidad de la real angustia del hombre ante el *silencio-de-Dios* que pone en cuestión su existencia (angustia que no podía darse en el dogmatismo teocéntrico que imponía la existencia de Dios, como decíamos, por la *patencia racional*). De todo esto hemos hablado ampliamente a lo largo de este ensayo.

Por consiguiente, si cabe suponer que Dios ha creado el universo, como escenario de la vida humana, tal como la razón, la ciencia y la filosofía, describen hoy a la altura del conocimiento alcanzado en la modernidad, esto quiere decir que la proclamación del kerigma cristiano en nuestro tiempo debe hacerse desde una hermenéutica que, superando la hermenéutica antigua, muestre la *armonía* entre la *Voz del Dios de la Creación* (que se

nos manifiesta en la razón a la altura de la modernidad crítica) y la *Voz del Dios de la Revelación* (que se proclama en el kerigma). Esta hermenéutica moderna debe suponer a) aceptar plenamente la imagen del universo, de la vida, del hombre y de la historia, en el mundo moderno, entendiendo la creación desde dentro de la nueva ontología del universo y dentro de la nueva forma de la cultura y b) aceptar que el universo no es un escenario de *patencia* de la verdad absoluta, de la Verdad de Dios, sino un *universo enigmático* en que se despliega el *silencio-de-Dios*. ¿Qué significa, pues, la Era de la Ciencia para la metafísica, para el teísmo, el ateísmo, para las religiones y para el cristianismo? Hoy se marea mucho la perdiz en el diálogo ciencia-religión, pero, en el fondo, todo se reduce a dos puntos cruciales: aceptar la imagen de un universo monista, evolutivo, abierto y autocreador, y, fundándonos en ella, aceptar que el universo moderno no es un universo de *patencia-de-la-Verdad*, sino un *universo enigmático* que nos coloca en la *incertidumbre metafísica* de no saber si su fundamento último es Dios o un puro mundo sin Dios.

Esta *incertidumbre* moderna por la nueva experiencia del *silencio-de-Dios* es el *humus* natural inevitable para entender el teísmo y al ateísmo. Es el *humus* que debe llevarnos a entender hoy la verdadera naturaleza de la religión natural (el *universal religioso*) en profunda armonía con el cristianismo como religión universal (el *universal cristiano*). En la modernidad crítica hemos pasado de un *universo de patencia-de-la-Verdad* a un *universo-de-incertidumbre-metafísica*. Este cambio es el *hilo conductor* que lleva a la *alternativa hermenéutica* que deberá hacer posible la entrada del cristianismo en el mundo moderno.

El paradigma de la modernidad para la religión y para el cristianismo

El concepto de *paradigma de la modernidad* se refiere a la forma de entender la religión y el cristianismo de acuerdo con la imagen del universo, de la materia, de la vida, del hombre y de la historia, que se ha ido configurando en el mundo moderno (con más precisión, en la *modernidad crítica*). Pero, ¿existe realmente este paradigma de la modernidad? Si existe, ¿de qué manera hace posible una nueva hermenéutica de la religión y del cristianismo? Esta eventual nueva hermenéutica, ¿es congruente con el kerigma cristiano, es decir, permite interpretar correctamente todo su contenido? A lo largo de muchos siglos de crisis ante la modernidad, la iglesia permaneció en lo de siempre porque no había alternativa. Pero, ¿es que hoy disponemos de esa alternativa que ha sido esperada por siglos?

La religión radical en el universal religioso. El *paradigma de la modernidad* reconoce el enigma del universo y la incertidumbre metafísica que imponen la clara conciencia de que el posible Dios, si existiera, está lejano y en silencio. El *factum* del *silencio-de-Dios* es una conciencia de la real ausencia-de-Dios-en-el-mundo, muy distinta de la apelación retórica al misterio o enigma de un Dios cuya *patencia absoluta* en la naturaleza se afirmaba por la razón natural (como hacían el teocentrismo clásico y el neotomismo transcendental, antes aludidos). El *silencio-de-Dios* que la *modernidad crítica* constata y describe es el *silencio-de-Dios* que emocionalmente se vive en toda existencia humana: el silencio ante el conocimiento que no conoce con seguridad la existencia de Dios, que podría no existir (enigma del universo) y el silencio ante el drama de la historia (el sufrimiento personal/colectivo y la perversidad humana).

Pero, desde el *humus* de esta dramática ausencia de Dios, el impulso humano hacia la Vida y la Liberación mueven a la religión radical que toma forma en el *universal religioso*: la creencia en un *Dios oculto y liberador*, que alienta un plan de salvación de la historia, por encima de su lejanía y de su silencio en el mundo. El *paradigma de la modernidad* sabe que un universo en incertidumbre hace entender que la única religión radical, generada en las

vivencias fundantes de la existencia humana, es la que responde al *universal religioso*, la creencia en el *Dios oculto y liberador*, que está en el fondo del *historicismo* de todas las religiones, constituyendo su esencia profunda.

Sin embargo, aceptar el *logos* (o sentido racional) del silencio divino no es una explicación "racionalista" que le haga entender al hombre, como dos y dos son cuatro, que el silencio –el sufrimiento y el drama de la historia– son lo correcto en Dios. Cuando el hombre sufre por el *silencio-de-Dios* no entiende nada y ve cómo su existencia se hunde en el desespero y en la angustia. No hay salida emocional para entender la lejanía y silencio incomprensible de Dios. Pero el hombre religioso, a pesar de esa sin-razón del silencio divino, sin entenderlo finalmente, sobre todo en las experiencias personales concretas de sufrimiento profundo, da un voto de confianza emocional a Dios admitiendo que el *silencio-de-Dios* debe de tener una explicación, un sentido racional, en un plan de salvación concebido por Dios. Las religiones han construido sus "teologías" para explicar este silencio y el sentido de la creación. No es irracional que Dios pudiera haber diseñado este universo con sentido, aunque el hombre no lo entienda fácilmente, sobre todo emocionalmente. Aceptarlo por una postulación, a la vez intelectual y emocional, es la religiosidad humana.

El kerigma como Voz del Dios de la Creación. El *paradigma de la modernidad* entiende también que el eventual Dios de la Creación es el que ha situado al hombre en un escenario mundano en el que la *religión radical* acaba siendo posible si se cree en el *Dios oculto y liberador*. Desde ahí, alcanza también a entender que la *Voz del Dios de la Revelación* que el cristianismo proclama, no podría responder a un *proyecto de salvación* distinto de aquel que aparece en el escenario natural, ya que el *Dios de la Creación* y el *Dios de la Revelación* son el mismo Dios. La armonía pues de esta expectativa se constata en el kerigma cristiano al entender la respuesta de Dios en el Misterio de Cristo a las dos grandes preguntas metafísicas del hombre natural: la pregunta por el Dios oculto y la pregunta por el Dios liberador. El kerigma, en efecto, revela la existencia de un Dios creador que ha decidido permanecer oculto en el universo, ante el conocimiento y ante el drama de la historia, creando la libertad, la santidad y el pecado, que son redimidos, aceptados para ser creados por mérito del excelso proyecto de santidad que emprenderá Dios mismo en el Misterio de Cristo, cuya kénosis por la encarnación y la muerte en cruz asumirá la manifestación y la realización en la historia de la kénosis de Dios en la creación del universo. Pero el kerigma revela también que ese Dios kenótico, en la creación, en la encarnación y en la cruz de Cristo, se manifestará también en la Gloria de su condición divina cuando emprenda la Liberación escatológica más allá de la muerte, tal como ha sido anticipado por la Resurrección de Jesús.

El *paradigma de la modernidad* entiende, tal como ha sido explicado en diversos lugares a lo largo de este ensayo, la extraordinaria unidad existente entre la *religión radical* generada por las condiciones del escenario natural de la existencia, que se expresa en el *universal religioso* que cree en el *Dios oculto y liberador*, y la *religión cristiana* en la forma de un *cristianismo universal* en que la religión natural y la religión cristiana muestran la profunda unidad del proyecto de salvación diseñado por Dios en la creación y manifiesto en el Misterio de Cristo.

Todas las religiones históricas han intentado, cada una con su teología propia, explicar el *sentido-en-Dios* del *silencio-de-Dios*. La explicación cristiana apunta a que Dios aceptó este mundo y lo redimió por la santidad extraordinaria que se produciría en la estirpe humana unida al Misterio de Cristo. Cuando el cristiano conoce la armonía entre el *hombre universal* y el kerigma siente más fuerza para aceptar el *silencio-de-Dios*, es decir, para aceptar la cruz de Cristo. Pero ni en este caso la religión cristiana es resultado de una "evidencia

racionalista". El hombre está sumido en el desespero y angustia de la lejanía y *silencio-de-Dios*. Pero la religión, apoyada en la razón que la avala (la razón natural y la razón cristiana), es ante todo una respuesta "emocional" del hombre que confía en Dios por la fuerza de su búsqueda "emocional" de consuelo y liberación, a pesar de su lejanía y su silencio.

El Nuevo Concilio y el proceso de cambio en la iglesia

El *Nuevo Concilio* debería ser el instrumento excepcional habilitado por la iglesia para avalar y proclamar el cambio hermenéutico exigido por la historia y por la conciencia moral cristiana. El *paradigma de la modernidad* ofrecería el marco conceptual para la *alternativa hermenéutica* que insertara el kerigma cristiano en el mundo moderno. Más allá de la indecisión y falta de definición de la iglesia, propia de los últimos siglos, debería afrontarse por primera vez y declararse con valentía la alegría de entender que la modernidad, la Era de la Ciencia y la cultura moderna, han permitido al cristianismo superar la visión antigua que tenía de sí mismo para entrar en una nueva época en la que es posible describir la *armonía* entre el mundo real y la creencia en el Dios de todas las religiones, que no es otro que el Dios que se revela en el cristianismo. Así, el concilio debería proclamar la sorprendente y más profunda imagen del Dios, de las religiones y del cristianismo, que habría hecho posible el mundo moderno.

En el concilio, la iglesia debería reconstruir su pasado, su proclamación del kerigma y su dependencia de las hermenéuticas antiguas. Debería exponer qué pasó al entrar la historia en la modernidad, cuál fue y cuáles fueron las causas de la crisis cristiana en la cultura moderna. También debería exponer cómo en la modernidad entraron en crisis los dos principios hermenéuticos esenciales del cristianismo antiguo: el teocentrismo y el teocratismo. Pero, frente al pasado, el concilio debería proclamar la nueva imagen de Dios, de las religiones y del cristianismo, hecha posible por la modernidad. Debería asumir la imagen de la Era de la Ciencia, cortando ya de raíz la tensión y reticencia de los últimos siglos. Debería reconocer la apertura del hombre al enigma del universo y a la incertidumbre metafísica, así como a la experiencia cultural del *silencio-de-Dios* que está en la base del malestar ante Dios que ha alentado la crítica de las religiones, el ateísmo, agnosticismo y la indiferencia religiosa. El concilio debería proclamar que también las religiones son posibles desde un universo en incertidumbre inundado por el silencio divino. Debería exponer los argumentos que, sin ser impositivos, pueden abrir a los hombres a confiar en la existencia de un *Dios oculto y liberador*, a pesar de su lejanía y de su silencio. El *universal religioso* accesible al *hombre universal* debería ser presentado por el concilio como la armonía de fondo que liga todas las religiones en una profunda unidad de sentido y convergencia. Por último, el concilio debería exponer cómo este mundo en incertidumbre que impone la angustia ante el *silencio-de-Dios* es también el que permite entender con una profundidad sorprendente, en armonía con el *universal religioso* y con el *hombre universal*, la esencia del kerigma cristiano: el eterno designio divino para la creación en libertad, el por qué de la existencia de un mundo ahogado en el drama de la historia, la Redención, y todos los misterios que acompañan al Misterio de Cristo que realiza y manifiesta en un momento del tiempo el por qué del designio creador.

El concilio debería proclamar que la modernidad permite entender que el designio creador de Dios ha sido crear un *universo para la libertad* y permite entender también el alcance de este designio en la creación. El concilio debería reconocer y respetar la posibilidad del ateísmo y la increencia, así como reconocer que el Dios que está presente en

todas las religiones y en el cristianismo es el mismo Dios del *universal religioso*. Pero el concilio, al mismo tiempo que reconoce una creación para la libertad que se manifiesta creativamente en la configuración del sentido de la vida y del orden regulado de la libertad en las sociedades nacidas de la modernidad, debería igualmente proclamar la extraordinaria fuerza con que, desde la incertidumbre y el *silencio-de-Dios*, la armonía del movimiento religioso universal y del cristianismo mueven en una misma línea a confiar que el universo nace del Amor de un *Dios oculto y liberador*. En *Hacia el Nuevo Concilio* he expuesto con mayor amplitud la necesidad, significación histórica y contenido del Nuevo Concilio que debería producirse.

Sin embargo, el proceso de *cambio en la iglesia* no será fácil.

1) Es obvio que no podrá nunca haber un cambio en la iglesia, que haga posible la superación de la gran crisis histórica de la modernidad, si no aparece con rasgos nítidos la nueva alternativa hermenéutica al paradigma antiguo. Una alternativa que sea armónica con el kerigma cristiano y que permita la profundización hermenéutica del kerigma en la nueva época. Una alternativa que sea por ello atractiva por sí misma, que sea general y argumentable frente a otras alternativas, pudiendo imponerse por su propia lógica creando amplios consensos. Una alternativa, en último término, que sea viable, es decir, que proponga un cambio posible que pueda ser asumido por la iglesia en armonía con su teología y su historia.

Sea dicho esto sin negar que el cambio será necesariamente traumático para muchos, porque la identificación con el paradigma antiguo ha sido muy intensa y emocional. Por ello, sólo si la alternativa se entiende con precisión intelectual, si tiene la fuerza atractiva que haga entender que es lo que la iglesia necesita, si es viable de acuerdo con una estrategia de cambio pragmática, será entonces posible el gran cambio que la historia exige. El cambio avalará la nueva posible hermenéutica porque se verá necesario apoyarla como respuesta al avance del conocimiento en la historia y porque permitirá la difusión de una nueva imagen de la religión y del cristianismo que enriquecerá considerablemente la competencia del hombre moderno para decidir libremente el sentido de su vida. Pero deberá entenderse que la nueva hermenéutica, aunque sea nueva y moderna, no sólo asumirá el kerigma cristiano en su integridad sino que podrá recoger, obviamente con matices, la tradición hermenéutica del pasado que, sin duda, aportará gran riqueza a la historia del pensamiento cristiano. Avanzar hacia algo nuevo no significará obviamente una renuncia completa a un pasado del que se podrán recoger enseñanzas enriquecedoras. Esto queda fuera de cuestión.

2) Hemos defendido la tesis de que la alternativa hermenéutica responde a lo que hemos llamado *paradigma de la modernidad*. ¿Tiene este paradigma las propiedades que debería tener la alternativa para que fuera viable? Creemos que sí, aunque somos conscientes de que, al menos hasta el momento, no es más que una propuesta personal (con no pocas coincidencias con otros pensadores cristianos). Sin embargo, lo que proponemos no son ideas extrañas, alambicadas, difíciles por su propia naturaleza, incapaces de crear consensos. Ya en parte muchos aspectos de nuestra propuesta son hoy, de una forma u otra, objeto de consenso y representan rasgos esenciales de la imagen científico-filosófica del universo y de la tradición kerigmática cristiana. Es muy difícil argumentar en contra de las evidencias que proponemos en el *paradigma de la modernidad*.

Apuntémoslo una vez más. A) ¿Es posible no admitir que imagen de la realidad, que debe guiar el conocimiento, deba responder selectivamente a la imagen del universo en la ciencia y la cultura moderna? B) Si es así, ¿es posible no reconocer que la ciencia aboca a la filosofía al reconocimiento del enigma del universo, instalándonos en la experiencia

moderna de la incertidumbre metafísica de un universo que podría fundarse en Dios, pero que podría ser también un puro mundo sin Dios? ¿Es posible en nuestro tiempo seguir defendiendo una u otra forma del dogmatismo antiguo? C) Si esta incertidumbre es real y sin atenuantes, entonces, ¿acaso es posible dejar de reconocer que el problema existencial del *silencio-de-Dios* –ante el conocimiento y ante el drama de la historia–, conduce inevitablemente a que la religiosidad deba ser la creencia en el *Dios oculto y liberador*? D) Por último, si esta es la situación existencial del hombre en el escenario del mundo, abierto al enigma del Dios oculto y al enigma del Dios liberador, ¿acaso no se ilumina desde ella el mensaje de Dios en el kerigma cristiano revelando el eterno designio creador de un Dios oculto y liberador que se manifiesta en el Dios kenótico del Misterio de Cristo? Repetimos, no se trata de ideas retorcidas: son grandes tendencias de nuestro tiempo, que difícilmente pueden negarse, y que representan la lógica intelectual, filosófica y teológica, de la historia cristiana que inevitablemente llegará a imponerse, haciendo posible en nuestro tiempo la armonía del kerigma con la modernidad crítica. Pero sin el proceso de convencimiento personal de que la *alternativa hermenéutica* existe y se formula en el *paradigma de la modernidad*, no será posible el cambio en la iglesia.

3) El cambio en la iglesia no será, pues, posible sin un consenso creciente en torno a la pertinencia y viabilidad de una cierta *alternativa hermenéutica*. Pero el consenso sólo será posible si muchos hacen el esfuerzo de valorar intelectualmente y de sumarse a la nueva *alternativa hermenéutica*. Para ello se requieren dos cosas. Primero que haya muchos que sientan con honestidad intelectual la urgencia moral de la conciencia cristiana a proclamar el kerigma cristiano en nuestro tiempo con la calidad exigida. Segundo que haya quienes sean capaces de hacer una ponderación intelectual honesta, afrontando el "esfuerzo del concepto", que les lleve a emprender el trabajo de examinar las alternativas existentes y a obrar en consecuencia. No se me escapan las dificultades que entraña todo proceso de convergencia histórica sobre los proyectos intelectuales. Es difícil encontrar tiempo para estudiar y para ponderar con honestidad y profundidad las ideas. Pero si esto no se hace es imposible sentir una motivación intelectual para el compromiso. Cada quien, además, tiene ya actitudes y recetas asumidas. No todos tienen competencia para afrontar el estudio de las cosas en profundidad, y también existen muchos personalismos y mezquindades de todo tipo. Lo sabemos muy bien por propia experiencia. Tampoco se nos escapa que nuestra propuesta no es políticamente correcta, ya que, por una parte, no se suma a los amplios sectores conservadores, cuyo poder en la iglesia es evidente y no quieren ni que se piense en que algo pudiera cambiar. Pero, además, no es políticamente correcta porque no se suma a las tendencias hacia una iglesia radical que, en último término, entendida sólo desde radicalismos socio-políticos, acabaría disolviendo la religión institucional, también la cristiana, en un mundo de religiosidades personales e individuales. De todas maneras, los acontecimientos acabarán yendo por donde impulsa la lógica de la historia y por dónde la Providencia de Dios quiera llevar a la iglesia. Es inevitable.

4) Quiero indicar también que el cambio en la iglesia debería nacer por la presión de la base cristiana. Si hubiera muchos cristianos honestos y estudiosos, así debería ser. Este ensayo es un ejemplo de que esta presión desde la base intelectual de la iglesia existe. Pero el gran cambio pendiente podría ser impulsado también por instancias superiores que, en conciencia, cayeran en la cuenta de la relevancia de sus decisiones personales para el futuro de la fe cristiana. Cuando Juan XXIII convocó el concilio Vaticano II lo hizo por sorpresa y dejó descolocado a todo el mundo. Había que convocar un concilio para que estudiara cómo presentar la fe en nuestra época, objetivo, por cierto, que no logró en profundidad el Vaticano II y todavía es una deuda del cristianismo con la historia moderna.

¿Por qué no podría suceder algo parecido en la convocatoria del Nuevo Concilio que, sin duda, debería ser mucho más relevante que el Vaticano II? En realidad todo está abierto y nada puede descartarse. En *Hacia el Nuevo Concilio* (capítulo octavo) expuse ya mi opinión de que un concilio moderno debería ser obra de un papa y que, en último término, aparte de la opinión previa que pudiera generarse en la opinión pública cristiana, el cambio en la iglesia y el eventual concilio que debería encauzarlo, no podrían darse nunca sin la iniciativa de un gran papa, que debería tener clara conciencia de la historia moderna, del estado de la iglesia y de su responsabilidad cristiana. Un papa que, confiando en el Espíritu de Dios y de su Providencia sobre la iglesia cristiana en la historia, tuviera la fuerza para impulsar los cambios necesarios en la iglesia. Una iglesia en la que hoy, como en Éfeso, en Calcedonia o en Trento, sigue actuante la presencia del Espíritu en que la iglesia, y los papas, deben seguir confiando. Sólo esta autenticidad cristiana y confianza en el Espíritu podría auspiciar el gran movimiento intelectual cristiano que concluyera en el Nuevo Concilio de nuestro tiempo, sin duda quizá uno de los más importantes de la historia.

VII
La iglesia de los pobres, el compromiso civil de las religiones en el siglo XXI

La conciencia dramática del sufrimiento humano, que sigue todavía hoy inundando la historia, y la persuasión de que una de sus causas es la inoperancia de la organización socio-político-económica de las naciones para aminorarlo, es el punto de partida del compromiso socio-político en orden a cambiar las cosas. El objetivo es inequívoco: que la política, de que somos responsables los hombres, sea un instrumento eficaz para aminorar el sufrimiento y hacer posible una vida humana más digna para todos. La historia ha avanzado mucho, en efecto, pero está todavía lejos de conseguir la dignidad universal y camina con lentitud enervante hacia ello, siendo así que el problema del sufrimiento es inmenso, hiriente, y pide soluciones urgentes e inmediatas. ¿Es posible hacer algo o estamos condenados a otros cien o doscientos años con más de lo mismo, es decir, condenados a una enorme riqueza mezclada bochornosamente con inmensa insolidaridad e injusticia?

Creemos sinceramente que sí, que podemos hacer algo con urgencia y de forma inmediata. Pero no somos profetas: no decimos que cuanto podría suceder vaya a producirse. La historia depende de las acciones libres de los hombres y estas son imprevisibles. Como dice Popper, el *universo abierto*, también en lo histórico, puede ser conducido por nuestras decisiones libres al Paraíso o al Infierno. De hecho, en el pasado, la libertad humana ha producido avances hacia el Paraíso, pero también nos ha sumido en inconcebibles tragedias históricas. El avance hacia lo conveniente y hacia la razón no está garantizado porque la razón y las emociones son borrosas, tanteantes, y suponen un compromiso personal.

En este último epígrafe abordamos una temática apenas tratada en este ensayo, pero que constituye un perfil básico de la forma de entender el cristianismo que han tenido los cristianos. La fe cristiana, en efecto, no sólo es una idea filosófico-teológica del universo y del plan salvador de Dios, sino también una exigencia de hacer realidad en el mundo, hasta donde sea posible, la superación activa del drama de la historia, del sufrimiento y de la perversidad humana. ¿Qué puede hacer el cristianismo para sumarse a la tarea humana por conseguir un mundo más justo, solidario, en camino hacia la Bendición prometida por Dios que hará realidad la liberación final de la humanidad?

La religión nace del hombre indigente que aspira a la plenitud de la Vida, pero tiene el desgarro de sentirse abandonado por el *silencio-de-Dios* en el enigma del universo y en el drama de la historia. El hombre pobre, necesitado, indigente, es el que está en condiciones de volverse a Dios para desear que fuera real el *Dios oculto y liberador*. Por ello, los hombres que sienten su pobreza y su desamparo, su indigencia, los pobres de Yahvé, son aquellos a los que la religión y el cristianismo deben anunciar la Buena Nueva de la liberación. En este sentido la iglesia es la iglesia de los pobres, la de todos aquellos que sienten su indigencia y buscan la liberación.

La iglesia de los pobres y el compromiso civil de las religiones

La iglesia cristiana entendió siempre que el Reino de Dios en que se realizará la liberación final de los pobres debía anticiparse ya en este mundo. La iglesia debía comprometerse en

anticipar la Justicia y la Liberación final del Reino de Dios. Ya desde los primeros siglos de cristianismo, la comunidad de bienes, la solidaridad y la caridad, se vieron como la forma de vivir la fe cristiana. La obra caritativa de la iglesia ha sido inmensa y todavía perdura hoy con excelencia. En el tiempo del teocratismo la iglesia intentó –mientras no fue ella misma cegada por la corrupción– que el gobierno político y económico de las naciones fuera justo y liberador. Cuando la modernidad se emancipó del teocratismo medieval comenzó la nueva andadura laica hacia los ideales ético-utópicos, primero de la modernidad (constitucionalismo, democracia formal y liberalismo) y, poco después, del comunitarismo (socialismo-marxista, historicismo y anarquismo). El papel de la iglesia quedó más y más arrinconado.

La urgencia del compromiso para combatir el sufrimiento humano acercando en lo posible la justicia y la liberación del Reino de Dios ha estado siempre presente en el cristianismo, y también en todas las religiones, en los últimos siglos de historia en la modernidad. La iglesia siguió con su inmensa obra de caridad, pero quiso también ofrecer doctrina social al mundo moderno para que se acercara a la justicia y a la liberación. Pero apenas ha sido escuchada y ha logrado tener influencia en el curso de la historia moderna.

Sin embargo, el siglo XXI ofrecerá probablemente una coyuntura socio-política nueva que permitirá quizá al cristianismo, y a la religiones, jugar un papel que pudiera ser decisivo en el proceso de la historia humana hacia la justicia y la liberación. Es lo que he expuesto en mi obra *Hacia un Nuevo Mundo. Filosofía Política del protagonismo histórico emergente de la sociedad civil*. La historia, en efecto, está haciendo nacer el protagonismo de la sociedad civil y quizá las religiones –dependerá de sus decisiones libres y de su creatividad histórica– podrían ser el factor decisivo en la organización y protagonismo histórico emergente de la sociedad civil.

En los comienzos del siglo XXI, estamos viviendo *tiempos excepcionales* porque confluyen objetivamente factores que impulsan hacia caminos nuevos para llegar, con la urgencia y el pragmatismo que exige el sufrimiento inmediato, a una mayor justicia y solidaridad. La función del filósofo-teólogo y la de la filosofía política no es otra que la de alumbrar las ideas que hagan caer en la cuenta de las fecundas posibilidades de acción que podrían y deberían ser emprendidas por los eventuales líderes religiosos y políticos. Pensamos, así se ha expuesto en este ensayo, que esos tiempos excepcionales están induciendo hoy al cambio religioso. Pero también al cambio socio-político-económico. Estos dos grandes cambios podrían entrar en convergencia y el cambio religioso (aunque no necesariamente) podría convertirse en uno de los principales promotores coyunturales del gran cambio político de la historia por el protagonismo nuevo de la sociedad civil. En lo que sigue voy a referirme al cambio socio-político-económico del siglo XXI que, a mi entender, dependerá del nuevo protagonismo emergente de la sociedad civil en el siglo XXI. Este protagonismo civil será el que también haga posible para las religiones un nuevo protagonismo histórico.

El protagonismo civil puede controlar el cambio socio-político

Una conocida cita de Victor Hugo puede aducirse aquí para iluminar la situación ideológica en que nos hallamos, según el análisis de nuestra Filosofía Política. *No hay nada más poderoso que una idea a la que ha llegado su momento*. Esta idea, que constituye la expresión esencial de nuestros argumentos, se formula con sencillez: hoy es posible organizar la sociedad civil para alcanzar el mundo soñado de nuestros ideales. Esta es, pues, la idea a la que *ha llegado su momento*. Idea que va abriéndose camino, aunque

todavía no haya logrado a una *presencia social inequívoca*. Pero cuando alumbre con claridad no habrá ya nada, absolutamente nada, que impida la organización creciente de ese protagonismo emergente de la sociedad civil que debe imponer la realización de los ideales ético/utópicos de nuestros días. Cuando sea conocido *lo que podría hacerse* será muy difícil (aunque posible) que no aparezcan los líderes civiles que sientan la urgencia moral de emprenderlo.

Esta idea equivale a entender de pronto algo que podría parecer como una ilusión, como el sueño que nos hace creer en la próxima realidad de algo imposible. Pero no es así. Es tomar conciencia de la posibilidad real y cercana de algo muy importante: que las circunstancias históricas han confluido en hacer posible que *el futuro esté en manos de la sociedad civil*. Que esté en *nuestras* manos. Tomar conciencia diáfana de esta posibilidad significa entender también que la posible resolución de las angustias ancestrales que nos abruman ya no dependerá más de los políticos y de las minorías que detentan el poder en el mundo, sometiendo la sociedad a densas y perversas tramas de alienación y dominio. El futuro dejará ya de estar en manos de quienes son responsables de haber mantenido hasta ahora a la humanidad en la ignominia y podrían seguir manteniéndola así por cien años más si nada cambiara. El ciudadano honesto pero defraudado, después de un largo camino por la desolación más absoluta en la historia, podrá dejar por fin de estar *enajenado* (por haber cedido su soberanía a otros hombres sin posibilidad de control), *alienado* (alejado de su propia verdad, así como de sus ideales ético/utópicos como hombre) y *de-potenciado* (reducido a la impotencia, sin capacidad alguna de reacción, atrapado por las perversas tramas de dominación existentes y urdidas en el mundo socio-político).

Hoy entendemos que las circunstancias históricas confluyen en hacer posible que la sociedad civil, la buena gente, el pueblo que siente los ideales éticos más poderosos de la especie, rompa por fin las redes de dominación social que lo enajenan, alienan y de-potencian, se organice para imponer y para controlar el rumbo de la historia en las sociedades democráticas. No creemos que la lógica de la historia mueva a de-construir la sociedad democrática en que son los partidos políticos quienes detentan el poder de gobierno. La sociedad civil no deberá ser otro partido político, sino una organización transversal e internacional que controle el voto a los partidos en las sociedades democráticas e imponga el rumbo hacia el humanismo que constituye el ideal ético-utópico de la gente de nuestro tiempo. Nada impone pensar que esta organización no sea posible, si se hace como debe hacerse.

Un modelo de cuatro factores para entender la dinámica de la historia

Las circunstancias históricas que hoy confluyen han sido estudiadas en la Filosofía Política que propongo y en ellas se cifra, si el análisis es correcto, la esperanza fundada de que el futuro podría evolucionar según nuestra prognosis histórica. A) Este cambio hacia el protagonismo emergente de la sociedad civil se funda, primero, en la configuración del *ideal/horizonte ético/utópico* (factor 1) de los ciudadanos de nuestro tiempo. Este nuevo ideal, en la confluencia de modernidad y comunitarismo, libertad y solidaridad, apunta a que más allá de los fantasmas ideológicos del pasado, se alcance pronto la liberación del sufrimiento humano, con el pragmatismo y con la urgencia que la dramática situación inmediata exige. La nítida conciencia de este ideal/horizonte está hoy en crecimiento rompiendo las redes de dominación y superando la alienación colectiva. De ello advertimos en la actualidad múltiples signos premonitorios; signos de que este ideal/horizonte llegará pronto a tener presencia social inequívoca. Al mismo tiempo que esto suceda se superará la

escisión remanente de la sociedad civil entre modernidad y comunitarismo, y se llegará a una de las grandes confluencias históricas de los ciudadanos en una vivencia ético/utópica nueva y unitaria de libertad y de solidaridad.

B) Pero otras circunstancias históricas determinantes deberán conducir pronto hacia el nuevo protagonismo emergente de la sociedad civil. Se difundirá la idea de que el ideal/horizonte ético/utópico conduce por su propia lógica humanística al diseño preciso de un nuevo *proyecto de acción en común* (factor 2) que se formularía en la *declaración general* de un proyecto Universal de Desarrollo Solidario (UDS). C) Además, se llegará a la persuasión de que sólo un proyecto de acción ciudadana, que respondiera a las características del proyecto que hemos denominado *Nuevo Mundo*, sería la *estrategia de gestión política* (factor 3) que podría conducir eficazmente a hacer pronto realidad el proyecto UDS. No cualquier proyecto de acción civil podría alcanzar sus objetivos, sino sólo aquel proyecto que respondiera a un diseño preciso. D) Por último, deberá extenderse la persuasión universal de que hemos entrado en un *Tiempo Nuevo* caracterizado por un nuevo *protagonismo histórico* (factor 4): el protagonismo emergente de la sociedad civil. Hubo un tiempo para el protagonismo de los reyes, caudillos o tiranos; otro tiempo para políticos y quienes lograron controlar la sociedad con perversas tramas de dominación. Pero ha llegado finalmente el tiempo en que la sociedad civil misma construya los instrumentos organizativos para hacerse con el control del poder soberano que le pertenece y para lograr eficazmente la realización de sus ideales utópicos, de libertad y de solidaridad, nacional e internacional, en una sociedad democrática.

Por tanto, la idea de que ha llegado el tiempo para la sociedad civil no es vacía: es la conciencia de que *el futuro está en sus manos* para realizar pronto *el programa preciso de un mundo mejor*. La idea a la que ha llegado su momento nos dice hoy qué es posible hacer y cómo está en nuestras manos hacerlo realidad. Nos propone el nuevo orden de convivencia que se debe crear, en la confluencia de modernidad y de comunitarismo: un mundo no sólo de democracia, de iniciativas burguesas y de libertad, sino incluso de *liberalismo perfecto*, un mundo de prosperidad y de apertura de nuevas iniciativas hasta ahora insospechadas en el marco de la modernidad; pero también un mundo de solidaridad fraternal, de respeto a los pueblos y a todas las culturas, un mundo de paz donde la libertad esté coordinada con el humanismo universal y se trabaje hasta donde sea posible para que ningún hombre sea olvidado por los otros hombres en su sufrimiento, de acuerdo con los ideales del comunitarismo moderno. Un mundo pragmático que a todos beneficiará y no irá en contra de los intereses de nadie. Pero la idea a la que ha llegado su momento nos hace entender también con una fuerte emoción interna que hoy está en nuestras manos seguir un camino viable y eficaz –la auto-organización de la sociedad civil– para convertir pronto en realidad ese mundo de nuestras utopías éticas: sabemos, en definitiva, qué es posible hacer y cómo está en nuestras manos hacerlo realidad.

La gestión del protagonismo civil para el control del poder político

El *proceso de tránsito* desde el *presente* a la *plataforma fundacional* del proyecto UDS tiene, pues, un itinerario definido: la sociedad debe tener una conciencia explícita de su ideal/horizonte ético/utópico (factor 1) y del proyecto UDS que lo realiza (factor 2), cobrando en ello el entusiasmo necesario para organizarse en el proyecto de acción civil *Nuevo Mundo* (factor 3). A la promoción social de este proceso de tránsito contribuirán los intelectuales en acercamientos sucesivos a las *declaraciones generales* que permitan la pronta asimilación de estas ideas por la sociedad civil.

Pero la obra de dar consistencia real a la organización civil que debe asumir el protagonismo histórico del próximo futuro debe ser obra de los líderes civiles. Serán estos los que hagan realidad una de las grandes novedades socio-políticas del entrante siglo XXI: la organización autónoma de la sociedad civil para romper por fin las redes de dominación e imponer al poder político el tipo de mundo humano que la gente de bien, la buena gente, el pueblo, está demandando desde hace ya muchos siglos. Estas nuevas formas de auto-organización civil estarán, además, potenciadas por la posibilidad de disponer de la gran variedad de tecnologías de las redes de comunicación actualmente en uso.

Observamos ya muchos signos premonitorios claros de que nos acercamos a ese momento de liberación por el protagonismo de la sociedad civil. No es sólo el grito hoy universal de *otro mundo es posible*. Es el protagonismo creciente de la sociedad civil en asociaciones ciudadanas y religiosas, ONGs, grupos de diversa actuación y sentido político, voluntariado social, inquietud general difusa por la solidaridad y la lucha contra el sufrimiento, esa compartida *cólera ciudadana* que se subleva ante el espectáculo diario de indignidades humanas... lo que nos permite esperar que pronto se produzca el *cambio cualitativo* en la naturaleza de la iniciativa ciudadana para pasar desde el puro parcheado de problemas sociales existentes (las actuales ONGs) a la definitiva organización de la sociedad civil en esa dimensión superior que haga posible el control político real de la marcha del mundo por medio de algo semejante a la organización cívica que en nuestra Filosofía Política hemos llamado *Nuevo Mundo*.

Quiero insistir aquí en una última idea. Es cierto que todo parece confluir hoy en hacer pronto posible ese cambio cualitativo hacia un nivel superior de la organización ciudadana que ya está en marcha a través de múltiples caminos. Pero para que *Nuevo Mundo* sea posible, viable, para que pueda organizarse con capacidad de alcanzar sus objetivos propios –controlar al poder político y forzar el rumbo hacia el proyecto UDS- tienen que cumplirse condiciones precisas. Ciertos diseños de *Nuevo Mundo* llevarían adosada la previsión de su futuro fracaso. Así pasaría, por ejemplo, si se lo apropiaran un partido político o cualquier grupo marginal, social, político o religioso, todavía enmarañado en los fantasmas ideológicos del pasado, esgrimiéndolo como una estrategia para triunfar frente al sector de la sociedad adversario. Esto es lo que hoy está pasando y es fácilmente observable. *Nuevo Mundo* será obra de todos o no será nunca posible, no será de nadie. Deberá ser transversal, intersocial, internacional, un proyecto que pueda ser defendido por todos y suponga una nueva convergencia de la sociedad. Exige la conversión ideológica a una nueva sensibilidad histórica por confluencia entre modernidad y comunitarismo. Debe ser iniciativa y patrimonio de la sociedad civil: debe ser una oferta de la sociedad civil a todos, a todos los partidos, sin estar a favor o en contra de ninguno, para que después sean estos los que disputen sobre la forma más competente de hacer real el proyecto UDS. Lo que nosotros proponemos no es sustituir a los partidos políticos, o el régimen democrático de la modernidad, sino la organización de la sociedad civil que permita el control de la política (y de los partidos). *Nuevo Mundo* debe ser una organización civil obra de todos, en la única confluencia unitaria que lo hará posible, libertad y solidaridad tal como hemos argumentado. Debe ser la revolución blanca, la revolución de la libertad.

Pero, volviendo a la idea popperiana del *universo abierto*, podemos decir que nada está escrito y debe suceder por una necesidad absoluta de las leyes de la historia, al estilo hegeliano o marxista. Lo que debe suceder es fruto de las decisiones libres, de la capacidad de construir creativamente nuestras vidas, personal y colectivamente. La obra de los intelectuales está ya en marcha y a ella he tratado de contribuir. La historia futura deberá mostrar si ciertos líderes civiles fueron capaces de asumir la auto-organización civil que la

historia hoy parece demandar. Pero en todo caso es claro que los líderes civiles no nacerán nunca si no conocen la obra de los intelectuales que les haga entender el contexto teórico y pragmático de lo que deben hacer.

El compromiso civil de las religiones

Que la sociedad civil pudiera llegar a asumir el protagonismo que la lógica de la historia parece contemplar –en la reflexión de la Filosofía Política– depende de que haya un proyecto convincente (intelectuales) que pueda llevarse a la práctica (líderes civiles). Ahora bien, ¿dónde podrían hallarse los líderes civiles? No es fácil hallarlos. La opinión que he defendido en *Hacia un Nuevo Mundo*, y en otros escritos, es que las religiones constituyen el nicho social más apto y más potente (aunque en principio no sería el único posible) para que aparecieran los líderes del proceso de organización emergente de la sociedad civil. No es que las religiones debieran liderar, en cuanto "religiones", el proceso civil. Esto no tendría sentido porque el proyecto de acción civil Nuevo Mundo debería ser sólo laico, abierto a todas las filosofías y metafísicas, creyentes y no creyentes, y por descontado también interconfesional. Por ello, aunque la organización civil naciera desde el *humus* de las religiones, sería emprendida sólo por "ciudadanos" y su diseño sería laico (todos los creyentes son legítimamente, por derecho propio, ciudadanos y como tales podrían actuar, en solidaridad con cualquier otro ciudadano, en iniciativas sociales y políticas).

Las religiones, y el cristianismo, siguen pretendiendo contribuir a crear una sociedad más humana que elimine al máximo el drama de la historia. La iglesia católica se compromete por la caridad y ofrece doctrina a la sociedad para que esta llegue a sus objetivos. Pero ya no estamos en los tiempos del teocratismo y la sociedad civil laica apenas percibe lo que la iglesia dice y no se deja influir por su doctrina. Sin embargo, si en la iglesia católica se emprendiera el camino hacia el nuevo paradigma de la modernidad, se sentarían en consecuencia los nuevos principios de la filosofía política cristiana y, al mismo tiempo, se haría posible un marco intelectual potente para la convergencia interconfesional cristiana e interreligiosa.

Todas las religiones deberían actuar unidas para combatir el sufrimiento humano. Al entender, en efecto, que el compromiso socio-político del cristianismo y de las religiones en la lucha contra el sufrimiento debería darse a través de la acción laica de los ciudadanos se crearía un extraordinario marco de convergencia para unir a todas las religiones, a través de sus ciudadanos por su condición puramente laica, en un proyecto común de organización de la sociedad civil internacional que, según lo dicho, pudiera liderar la lucha contra el sufrimiento. Frente a esta propuesta hacia la organización civil, que surge de la lógica de la historia, habrá pesimistas que, como siempre ha sido, procederán con exclamaciones que no son sino descalificaciones emocionales: ¡no es posible! ¡Es pura utopía! ¡No se podría llegar nunca al grado de organización que sería necesario! Sin embargo, reiteramos que no existe ninguna objeción ni teórica ni práctica a la posible organización de la sociedad civil. Las ideas ya están ahí y, quizá, la historia haga surgir los líderes audaces con capacidad de emprender uno de los proyectos más esperanzadores para transformar la historia.

Que los grupos religiosos, y cristianos, en lugar de hacer lo que debieran hacer, tal como la historia haría hoy posible ensayar, se dediquen a insignificancias operativas es lamentable. Están defraudando al inmenso mar de sufrimiento universal que sigue ahí pidiendo respuestas urgentes y pragmáticas. No es retórica. El sufrimiento humano no es retórico sino una realidad agobiante para la inmensa mayoría de la humanidad. Por ello, el

compromiso con la iglesia de los pobres, antes aludido, no es encerrarse en la cuasi-inoperancia histórica, como hasta ahora, sino afrontar con responsabilidad las decisiones que pueden llevar con urgencia y pragmatismo a transformar la historia real de los hombres.

VIII
Ciencia, paradigma de la modernidad y teología de la kénosis

La ciencia moderna comenzó a construirse a partir del renacimiento, pero en sus primeros años le faltaba todavía mucha consistencia. La síntesis de los principios de la Mecánica Clásica en Newton, a fines del XVII, ofreció la primera imagen del universo consistente que produjo un impacto de importancia. Todos los filósofos querían que su filosofía estuviera en concordancia con los resultados de la ciencia que era ya una ciencia newtoniana. Así lo pretendieron anticipadamente Hobbes con su mecanicismo, al igual que antes Descartes, y también Locke y Hume. La ciencia estuvo en la base del pensamiento de Leibniz y de Kant, así como en el racionalismo y en el empirismo que, a su manera, buscaban también pensar en armonía con la ciencia. No digamos ya del materialismo de la ilustración y del positivismo, por ejemplo el de Comte, que concebían la filosofía como un corolario de la ciencia.

Estando así las cosas, en el siglo XIX, y comienzos del XX, se extendió pronto la intuición de que la "ciencia moderna" había establecido una visión del universo que había arrinconado al mundo antiguo y a la metafísica clásica que de él había nacido. La ciencia moderna carecía de su metafísica propia y por ello debía construirse una nueva. Entre muchos autores comenzó, pues, a prosperar la idea de que estaba todavía por formular la metafísica que respondiera al mundo de la ciencia moderna. Edmund Husserl ensayó el método de la fenomenología que, a su entender, podía conducir a una ciencia pura. Henri Bergson quiso construir una metafísica a partir de la evolución creativa que explicaba el proceso dinámico del universo y de la vida. Alfred N. Whitehead quiso también ofrecer una compleja y esotérica metafísica en concordancia con la imagen de la ciencia en el mundo moderno (Whitehead conoció la mecánica cuántica naciente en los años veinte). En España, los filósofos Xavier Zubiri, y, con menos profundidad, José Ortega y Gasset, buscaron también la nueva metafísica en conexión con la fenomenología y con la ciencia de su tiempo, proponiendo una nueva metafísica de la realidad (Zubiri) o el racio-vitalismo (Ortega), de fondo similar.

1) *La filosofía y teología del proceso*. Whitehead, que hacia 1925 dejó Inglaterra y se trasladó a Estados Unidos, no sólo propuso una metafísica sino que además ensayó una re-interpretación de la religión cristiana que dio lugar a la *filosofía y teología del proceso*. Murió en 1948 pero una importante serie de discípulos continuaron su obra, principalmente Charles Hartshorne que fundó la escuela de teología del proceso en la universidad de Chicago. Esta manera de pensar "procesual" ofrecía una visión de Dios y de su relación con el mundo que no eran fáciles de admitir desde los presupuestos cristianos tradicionales, no sólo católicos sino también protestantes. La teología del proceso, ya desde el mismo Whitehead, dependió de la ponderación del problema del sufrimiento. No era posible hacer a Dios responsable del sufrimiento de la humanidad. Esto no tenía sentido. Por ello tendió a pensar que el mundo no era creado por Dios. Dios y mundo existían desde la eternidad, entendiendo la obra de Dios en el mundo como la de, digamos, una especie de Demiurgo platónico que moldea el mundo que se ha encontrado de hecho y que intenta llevar a la perfección. Por ello, Dios ayuda al hombre a dominar el sufrimiento en camino hacia la perfección. Dios no es la causa del sufrimiento sino el compañero que nos ayuda a superarlo. El Dios de la teología del proceso era un Dios severamente limitado por el

mundo; límites que ponían en cuestión las ideas tradicionales de la omnipotencia y de la omnisciencia divina. En esta teología comenzó a hablarse de kénosis, aunque en realidad no se trataba tanto de la kénosis voluntaria de un Dios creador libre e incondicionado, sino de una especie de "kénosis ontológica" por cuanto dependía de la limitación impuesta por la naturaleza del universo (un universo que existe desde la eternidad cuyas limitaciones se imponen a Dios al margen de la voluntad de éste). Por ello siempre he dudado que el uso del concepto de kénosis en la teología del proceso sea el auténticamente cristiano (porque la kénosis cristiana supone la humillación o autolimitación de Dios en el mundo por propia voluntad libre creadora).

2) *Mi itinerario personal hacia la teología de la kénosis*. A fines de la década de los años sesenta en el siglo XX, yo era un estudiante muy joven que se enfrentaba al conocimiento de lo que en aquel tiempo era la filosofía y la teología católica. Consistía en los sistemas escolásticos clásicos y la corriente del neotomismo transcendental que se presentaba como la novedad y lo "progresista". En décadas anteriores Teilhard de Chardin había ensayado una filosofía cristiana que asumiera la verdad científica de la evolución cósmica en la que, efectivamente, por sus presupuestos monistas, se había dado un gran avance en relación al dualismo escolástico. Sin embargo, tanto Teilhard como la escolástica y el neotomismo se movían en el marco teocéntrico habitual desde siglos atrás en el pensamiento católico (Teilhard nació filosóficamente de las ideas teocéntricas del neotomismo blondeliano-marechaliano de los años 20-30). Por ello, fue fácil la síntesis entre evolución y tomismo transcendental que ofreció Rahner más tarde, en los años sesenta, como teoría sobre la *auto-superación del ser*. En aquellos años, por otra parte, yo desconocía por completo la obra de Whitehead y la teología del proceso. Sin embargo, hubo algo que me impactó intelectualmente y que percibí con toda claridad: que la cultura moderna dejaba claro que era posible a la razón natural la construcción de una hipótesis explicativa del universo puramente mundana sin Dios, y que en esta posibilidad abierta jugaba un papel decisivo la imagen del universo en la ciencia. Por tanto, aquel teocentrismo que se me enseñaba no era pertinente (principalmente el más radical de todos que era sin duda el tomismo transcendental).

Por tanto, el hombre quedaba abierto al enigma del universo y a la incertidumbre metafísica en un escenario mundano en que Dios no había impuesto su presencia porque había asumido la *kénosis* de su presencia en la creación ante el conocimiento humano. Estas ideas, que son las mismas que he expuesto en este ensayo de forma actualizada y más precisa, las publiqué, siendo todavía muy joven, en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en un volumen de setecientas cincuenta páginas que significativamente titulé *Existencia, Mundanidad, Cristianismo* (CSIC, Madrid 1973). Este libro es un registro objetivo de mi temprano itinerario personal. Allí hablaba de la viabilidad natural de un entendimiento puramente mundano sin Dios del universo, explicaba la kénosis de la Divinidad en la Creación, el sentido de la kénosis en el Misterio de Cristo y una interpretación de la religiosidad humana como una kénosis de la inversa. Todo ello era "extraño" al pensamiento teocéntrico, bien escolástico, bien tomista transcendental, que imperaba en aquellos tiempos.

3) *El nacimiento de la teología de la ciencia*. Mi libro no era "políticamente correcto", era extempóraneo, o extravagante, para las corrientes de aquel tiempo en la teología católica, y por ello fue silenciado. Sin embargo, la lógica intelectual de la historia está ahí, no es propiedad de nadie, y las circunstancias objetivas presionan hasta abrirse camino por una u otra vía, en uno u otro lugar. Y esto es lo que sucedió en realidad, aunque, a decir verdad, años después de mis aportaciones en 1973. Una serie de autores desde el protestantismo,

en principio alentados por la obra de Whitehead y la teología del proceso, comenzaron a reflexionar sobre la ciencia con el objeto de llegar desde ella a un entendimiento del cristianismo. Las conclusiones a las que fueron llegando eran *grosso modo* las que yo había anticipado en 1973.

En primer lugar era necesario admitir que el universo era un enigma metafísico que hacía tanto verosímil una hipótesis teísta como una hipótesis atea. Por tanto, la obra de Dios en un universo en incertidumbre llevaba a entender la creación como kénosis. El primer paso en esta línea de diálogo ciencia-religión lo dio Ian Barbour con una obra primeriza en los años setenta. El conjunto de su obra posterior muestra la influencia de la teología americana del proceso y un concepto de kénosis por ella influido. De ahí que el concepto de kénosis en Barbour no sea del todo asumible para la tradición cristiana. Ya en los años ochenta y noventa el inglés Arthur Peacocke, desde la bioquímica, prosiguió el diálogo ciencia-religión iniciado por Barbour, reconociendo la posibilidad de una explicación del universo sin Dios, pero con un concepto de kénosis que era ya plenamente aceptable por el cristianismo. Lo mismo pasa en John Polkinghorne desde la física teórica, aunque sus obras sean posteriores, de los años noventa y dos mil. Es el editor de la obra *The Work of Love, Creation as Kenosis* (traducida al español) con colaboraciones de Barbour, Peacocke, Polkinghorne, Moltmann, Ellis, incluyendo varios autores de la teología del proceso. George Ellis está en la misma línea al introducir, a fines de los noventa y en los años dos mil, el concepto de *principio antrópico cristiano*, entendido en el sentido de que la finalidad antrópica del Dios cristiano es crear un universo en que sea posible la libertad del hombre. No debe olvidarse que todo este movimiento de diálogo ciencia-religión ha surgido en la segunda mitad del siglo XX porque ha sido en él cuando la imagen científica del universo ha pasado desde la modernidad dogmática a la *modernidad crítica* (en la revista PENSAMIENTO he publicado tres largos artículos sobre la idea de la kénosis en Barbour, Peacocke y Polkinghorne).

En las dos últimas décadas, de forma creciente, han nacido en todas partes proyectos orientados al diálogo ciencia-religión: seminarios, institutos, grupos de investigación, series de conferencias, etc. Tanto en el campo protestante como en el católico. Todos nacen de la intuición de que existe un movimiento imparable en la persuasión de que el mundo cristiano debe reconocer que el mundo creado por Dios es el que describe la ciencia y desde él debe entenderse la religiosidad humana. La pregunta de fondo es siempre la que nosotros hemos intentado responder: ¿cuál es entonces la hermenéutica del cristianismo en la Era de la Ciencia? Sin embargo, en la mayor parte de estas iniciativas no se ha llegado a nada concreto y todo queda en un esfuerzo testimonial por "marear la perdiz" en la línea de lo que los tiempos parecen demandar.

Pero, ¿adónde lleva la reflexión actual sobre la imagen de la realidad en el mundo de la ciencia? A nuestro entender lleva al *paradigma de la modernidad* que tiene su centro en la *teología de la kénosis* que entiende la creación como el escenario creado por Dios para la libertad humana. Es lo que vengo defendiendo desde 1973. Es el conocimiento de que el mundo creado por Dios es el mundo que describe la ciencia moderna en la cultura de la modernidad lo que ha permitido llegar a la nueva hermenéutica del kerigma cristiano desde la conciencia del enigma del universo y de la incertidumbre metafísica. La verdad no conozco una síntesis más complexiva que la que nosotros proponemos en este ensayo, y en otras publicaciones. Una síntesis que armoniza lo científico, lo filosófico, lo teológico y que apunta hacia el Nuevo Concilio como exigencia ya ineludible para el futuro de la iglesia católica. La alternativa al paradigma antiguo comienza a vislumbrarse en estos momentos y marca una dirección de avance estable para el futuro del cristianismo.

4) *La ciencia y la cultura de la modernidad*. La ciencia no es lo mismo que la cultura de la modernidad. Sin embargo, es el factor determinante de la modernidad. Es verdad que en la modernidad no todo es ciencia: hay filosofía, arte, literatura, poesía, cine, televisión, cultura popular, forma de ser de la gente, religión social y nuevas formas de religiosidad interior, ateísmo, agnosticismo, indiferentismo metafísico, secularización, autonomía moral, laicismo y aconfesionalidad en la organización de la sociedad civil y en la forma del estado, etc. Sin embargo, el *humus* básico y radical del que nacen todas las manifestaciones de la cultura de la modernidad es la ciencia. Por la simple razón de que ésta, aunque de por sí no sea una metafísica, ni sea filosófica, ofrece la imagen racional del universo a la que el hombre debe atenerse moralmente. La filosofía, como antes decíamos, depende de las evidencias y de los resultados teóricos de la ciencia. Desde los últimos siglos ha intentando siempre, por lo general (pues siempre caben las excepciones), adaptarse con armonía a la ciencia moderna. La conciencia moral de la legitimidad de la autonomía humana en el diseño de la vida personal y de la sociedad, el ateísmo, el agnosticismo, la secularización, se han posibilitado porque la ciencia ha hecho posibles las filosofías seculares de la modernidad. Todo ha crecido en el *humus* de la ciencia. De ellas, de la filosofía y de la ciencia, depende la experiencia de la vida en el arte, en la literatura, o en todas las manifestaciones ordinarias de la forma de vivir de la sociedad de nuestro tiempo.

Hemos insistido en que durante muchos siglos la manera de pensar de la modernidad fue dogmática. El ateísmo fue dogmático y también lo fue el teísmo religioso de las religiones (del cristianismo). La religión cristiana no se entendía a sí misma desde la imagen del universo que estaba produciendo la ciencia (que la filosofía interpretaba de acuerdo con una epistemología dogmática) y por ello se encerró numantinamente en el paradigma antiguo. No era posible que el universo creado por Dios fuera el que la ciencia determinista y mecanicista describía porque éste no era conciliable con el kerigma cristiano (se estaba aún en el antagonismo ciencia/religión que ha perdurado por siglos).

Sin embargo, insistimos, la situación cambió radicalmente cuando la epistemología, los resultados de la ciencia y sus consecuencias filosóficas, en la segunda mitad del siglo XX propiciaron el tránsito desde la *modernidad dogmática* a la *modernidad crítica*. No se abandonó la modernidad pasando a otra cosa (post-modernidad), sino que la imagen del mundo que se estaba construyendo desde siglos entró en una nueva fase en que se reencontró a sí misma en el criticismo ilustrado, abierto y tolerante, que hizo que la misma modernidad abandonase el dogmatismo (la certeza absoluta en los "grandes relatos" de la filosofía en la imagen del universo y la concepción de los fundamentos de la sociedad civil). Por esto preferimos hablar de *modernidad crítica* como expresión de la fase final, hasta el momento, del movimiento unitario de la cultura en los últimos siglos en busca de una nueva imagen del universo. Al ateísmo dogmático le hizo entender que el ateísmo era posible pero no como "dogma o evidencia" científica, sino como "conjetura verosímil", en último término como "creencia metafísica". Al teísmo y al cristianismo les hizo comenzar a vislumbrar que la imagen del universo en la *modernidad crítica* no era tan obviamente incompatible con la imagen del kerigma cristiano. En otras palabras, se comenzó a vislumbrar que se debía ofrecer una mayor credibilidad a la ciencia que al pensamiento antiguo y que probablemente en el tiempo de la modernidad se estaba entrando en una nueva época histórica en que se alcanzaba un conocimiento más preciso de cómo era realmente el universo y el escenario de la existencia humana en el mundo, tal como habían sido queridos y creados por Dios.

Ahora bien, si el universo era el que describía la *modernidad crítica*, entonces, ¿cómo cabía entender el diseño que Dios había hecho de la creación y del escenario mundano de

la vida humana? Ante todo cabía entender que Dios no había querido crear un universo en que resplandeciera la *patencia evidente* de su Verdad metafísica última, ni siquiera por tanto la Verdad última de la Divinidad. Dios había creado un universo metafísicamente ambivalente que hacía tanto verosímil que pudiera ser Dios o puro mundo sin Dios. Dios estaba pues ausente del universo porque no imponía la presencia evidente de su Verdad. Dios estaba en silencio ante el conocimiento humano (por el enigma del universo) y ante el drama de la historia (por el sufrimiento personal y colectivo y por el sufrimiento producido por la perversidad humana). El universo creado por Dios era un universo *enigmático* por el *silencio-de-Dios* que instalaba al hombre en la *incertidumbre metafísica*. De esto hemos venido hablando en este ensayo desde la primera página.

5) *La ciencia y el paradigma de la modernidad*. Lo que verdaderamente tiene una importancia capital para la teología cristiana (para la hermenéutica que debe intentar construir) es la imagen que tenemos del universo creado y del escenario natural de la vida humana. Es esencial porque la hermenéutica debe nacer de la comprensión de la armonía –o iluminación bidireccional– entre la *Voz del Dios de la Creación* con la *Voz del Dios de la Revelación* en Jesús. La ciencia, nos guste o no, es importante para la teología precisamente por esto: porque es la voz más autorizada para decirnos cómo es realmente el universo creado por Dios. Es la ciencia la que establece el *humus* básico para que la filosofía nos diga que estamos instalados en una inevitable *incertidumbre metafísica*. La ciencia es la raíz que da sentido a las características esenciales de la cultura de la modernidad. Por ello la ciencia es el factor hoy determinante que debe guiarnos para trazar la imagen filosófico-metafísica del hombre en la incertidumbre, para entender la imagen del universo creado por Dios –es decir, la *Voz del Dios de la Creación*– y, en consecuencia, para entender la hermenéutica de la *Voz del Dios de la Revelación*, del kerigma cristiano, en armonía con la cultura moderna.

Al construir esta nueva hermenéutica advertimos la abismal profundidad y armonía que trasluce en el *logos* de las religiones y del cristianismo. Entendemos cómo y por qué la raíz de toda posible religiosidad, desde un universo como el nuestro, es la mediación del *universal religioso* como aceptación y creencia en el *Dios oculto y liberador*. La *religión universal* del *universal religioso* queda asumida y desbordada por el *universal cristiano* que en el Misterio de Cristo revela el eterno designio trinitario de la kénosis en la creación para constituir la dignidad y la libertad humana. Es lo que hemos venido explicando a lo largo de este ensayo.

6) *El Nuevo Concilio, débito de la iglesia para con la modernidad*. La nueva imagen del universo en la ciencia y en la cultura de la modernidad conducen hoy a entender de una forma mucho más profunda la armonía entre la *Voz del Dios de la Creación* y la *Voz del Dios de la Revelación*. La nueva, y esperada durante varios siglos, *alternativa hermenéutica* que sustituya al paradigma antiguo se perfila ya con rasgos definidos y es muy difícil negarla. Es inevitable que la iglesia acepte globalmente la imagen del universo en la Era de la Ciencia y la cultura de la modernidad. Es inevitable salir sin enmascaramientos ni titubeos del mundo teocéntrico y teocrático del paradigma antiguo, aceptando el *enigma del universo* y la *incertidumbre metafísica*. Es inevitable para la responsabilidad moral de la conciencia cristiana la proclamación hermenéutica de la sorprendente y abismal armonía entre el mundo moderno, el *logos* de la religión natural y el contenido del kerigma cristiano. La iglesia tiene pendiente desde hace siglos la tarea de proclamar la significación del kerigma cristiano ante la cultura de la modernidad. A la iglesia ya no le es posible seguir poniéndose de perfil, a ver si se olvida que estuvo en el paradigma antiguo, sin mostrar claramente dónde se halla, si en el pasado o en la responsabilidad del futuro, saliendo de los embrollos

inmediatos por lo que he llamado *adaptaciones ad hoc*, dejando que los intelectuales cristianos vayan como francotiradores por libre, sin respaldo alguno e ignorados completamente, abandonados a un desconcierto profundo. Es decir, en último término, ya no le es posible a la iglesia seguir en el *incompromiso hermenéutico*, característico de su posición diletante en los últimos tiempos, reducida a la pura proclamación de un kerigma sin *logos* en la modernidad. Tras veinte siglos en el paradigma antiguo, la tarea de re-instalación del cristianismo en la cultura moderna, en los términos aquí explicados, es de una importancia tan grande que no puede ser llevada a cabo sino por el Nuevo Concilio, sin duda uno de los más importantes de la historia de la iglesia. La luz debe colocarse en lo más alto del candelero para que alumbre a todos y les permita entender el gran espectáculo intelectual y estético que supondrá la sorprendente reinterpretación del cristianismo, y de las religiones, en el mundo moderno.

El gran enigma **prosigue en internet**

A continuación presento primero una selección de artículos míos en Internet (en el marco de www.tendencias21.net) y después una bibliografía básica de mis obras anteriores que avalan, con nuevos contenidos y matices, las ideas defendidas en *El gran enigma*[50].

1.- Discusión del ateísmo moderno

a) Richard Dawkins
http://www.tendencias21.net/El-espejismo-de-Dawkins_a1526.html

b) Daniel Dennett
http://www.tendencias21.net/La-religion-se-replica-como-un-meme-segun-Daniel-Dennett_a29563.html

c) Sam Harris
http://www.tendencias21.net/Sam-Harris-promulga-un-ateismo-que-podria-tener-los-pies-de-barro_a34602.html

d) Christopher Hitchens
http://www.tendencias21.net/Christopher-Hitchens-contra-la-religion_a39695.html

e) Stephen Hawking
http://www.tendencias21.net/La-obra-de-Hawking-confirma-el-enigma-metafisico-del-universo_a6248.html

f) Dawkins y Hawking en el congreso Starmus, Tenerife 2014
http://www.tendencias21.net/STARMUS-demuestra-que-el-debate-sobre-ciencia-y-religion-sigue-en-auge_a37812.html

g) Roger Penrose y los universos cíclicos
http://www.tendencias21.net/Roger-Penrose-propone-la-existencia-de-multiversos-ciclicos_a6390.html

h) Ray Kurzweil
http://www.tendencias21.net/Los-cyborgs-se-identificaran-con-el-hombre-en-una-nueva-era-segun-Ray-Kurzweil_a36899.html

i) Vlatko Vedral
http://www.tendencias21.net/Nuestro-universo-es-solo-informacion-cuantica-segun-Vlatko-Vedral_a11593.html

j) Antony Flew (I)
http://www.tendencias21.net/Del-ateismo-al-teismo-por-la-razon-cientifica-El-caso-de-Antony-Flew-I_a40062.html

k) Antony Flew (II)
http://www.tendencias21.net/Del-ateismo-al-teismo-por-la-razon-cientifica-El-caso-de-Antony-Flew-II_a40130.html

2.- La imagen del universo en la ciencia

a) El bosón de Higgs

http://www.tendencias21.net/El-descubrimiento-del-boson-de-Higgs-se-proyecta-en-la-metafisica-y-en-la-filosofia_a12616.html

b) La teoría de supercuerdas
http://www.tendencias21.net/Reposa-el-mundo-sobre-una-cuerda_a1984.html

c) Una tecnología ciega
http://www.tendencias21.net/Una-tecnologia-ciega-podria-verse-abocada-a-su-fracaso-social_a2081.html

d) Tecnología y metatecnología
http://www.tendencias21.net/La-tecnologia-necesita-una-reflexion-metatecnologica_a1965.html

e) ¿Un universo sin comienzo?
http://www.tendencias21.net/Vivimos-en-un-universo-sin-comienzo_a1311.html

f) Einstein y la ciencia moderna
http://www.tendencias21.net/Einstein-anticipo-la-ciencia-que-quiso-refutar_a1256.html

3.- Cuestiones cuánticas

a) El mundo cuántico y las carencias de la realidad
http://www.tendencias21.net/El-mundo-cuantico-posee-ciertas-carencias-de-realidad_a2736.html

b) Materia cuántica y conciencia
http://www.tendencias21.net/La-neurologia-cuantica-podria-explicar-los-mecanismos-de-la-conciencia_a1164.html

c) What the Bleep do we know? La cuestión cuántica
http://www.tendencias21.net/Un-film-discutible-desde-el-ateismo-el-agnosticismo-y-el-cristianismo_a1012.html

d) La ciencia de la visión y el enigma del psiquismo
http://www.tendencias21.net/La-vision-es-una-puerta-al-enigma-del-psiquismo_a2583.html

e) El enigma de la ciencia de la visión
http://www.tendencias21.net/El-enigma-de-la-vision-esta-el-mundo-en-mi-cabeza_a1262.html

4.- Ciencia-religión: autores y escuelas

a) Ateos y teísmo ante un universo holístico
http://www.tendencias21.net/Ateos-y-teistas-se-esfuerzan-por-poner-de-su-parte-a-la-razon_a11300.html

b) Ciencia y religión, dos visiones del mundo
http://www.tendencias21.net/Ciencia-y-religion-dos-visiones-del-mundo_a4260.html

c) La razón científico-filosófica ante el enigma
http://www.tendencias21.net/La-razon-cientifico-filosofica-nos-deja-en-el-enigma_a3327.html

d) La ciencia orienta la cuestión de Dios
http://www.tendencias21.net/La-ciencia-orienta-sobre-la-cuestion-de-Dios_a2107.html

e) Dios y darwinismo
http://www.tendencias21.net/Dios-hipotesis-insostenible-ante-el-darwinismo_a1866.html
f) La cábala y un universo holístico
http://www.tendencias21.net/La-kabala-una-sugerente-imagen-del-universo_a2669.html
g) El universo budista del Dalai Lama
http://www.tendencias21.net/El-Universo-esta-contenido-en-un-solo-atomo-segun-el-Dalai-Lama_a1078.html
h) Michael Heller
http://www.tendencias21.net/Michael-Heller-Premio-Templeton-2008-por-sus-investigaciones-sobre-el-Universo_a2153.html
i) Stuart Kauffman y la sacralidad holística
http://www.tendencias21.net/Mas-alla-del-reduccionismo-Stuart-Kauffman-reinventa-la-sacralidad_a1893.html
j) Whitehead y la filosofía del proceso
http://www.tendencias21.net/La-filosofia-y-teologia-del-proceso-en-el-corazon-del-dialogo-ciencia-religion_a1317.html
k) George Ellis: un universo diseñado para la libertad
http://www.tendencias21.net/El-Universo-ha-sido-disenado-para-la-libertad_a1015.html
l) John D. Barrow
http://www.tendencias21.net/El-fisico-y-cosmologo-John-D-Barrow-Templeton-Price-2006_a997.html

5.- El hombre, en la ciencia y en el cristianismo

a) Modernidad e idea cristiana del hombre
http://www.tendencias21.net/La-modernidad-exige-una-revision-de-la-naturaleza-espiritual-del-ser-humano_a6831.html
b) La cuestión del alma humana
http://www.tendencias21.net/La-cuestion-del-alma-sigue-siendo-controvertida-en-el-dialogo-ciencia-y-religion_a1157.html
c) Humanismo y emergentismo
http://www.tendencias21.net/El-emergentismo-una-via-humanista-de-la-ciencia_a1058.html
d) La razón emerge de la evolución natural
http://www.tendencias21.net/La-razon-emerge-de-la-evolucion-neuronal_a6534.html
e) El hombre computacional
http://www.tendencias21.net/Es-el-hombre-un-computador_a1367.html

6.- La teología de la ciencia: una nueva hermenéutica del cristianismo

a) Dios en la Era de la Ciencia (I)

http://www.tendencias21.net/La-ciencia-y-la-metafisica-nos-trasladan-a-la-incertidumbre_a27410.html

b) Dios en la Era de la Ciencia (II)
http://www.tendencias21.net/La-cultura-de-la-incertidumbre-promueve-una-nueva-imagen-del-teismo-y-del-ateismo_a30756.html

c) Dios en la Era de la Ciencia (III)
http://www.tendencias21.net/La-imagen-de-un-universo-enigmatico-hace-posible-una-religiosidad-nueva_a32478.html

d) Teología de la ciencia
http://www.tendencias21.net/La-Teologia-de-la-Ciencia-nueva-propuesta-para-la-comprension-del-mundo_a986.html

e) Una nueva hermenéutica del cristianismo
http://www.tendencias21.net/Una-nueva-hermeneutica-podria-orientar-el-sentido-del-cristianismo-en-el-mundo_a6918.html

f) Cristianismo universal
http://www.tendencias21.net/Puede-el-cristianismo-ser-universal_a13721.html

7.- Sociedad civil, filosofía de la historia, iglesia de los pobres

a) La sociedad civil (I)
http://www.tendencias21.net/La-sociedad-civil-como-protagonista-del-futuro_a19564.html

b) La sociedad civil (II)
http://www.tendencias21.net/La-sociedad-civil-puede-promover-un-nuevo-orden-internacional_a19902.html

c) Habermas y la nueva religiosidad
http://www.tendencias21.net/Habermas-abre-el-camino-a-la-moderna-razon-religiosa_a2229.html

Referencias bibliográficas

Esta selección de referencias bibliográficas avalan la temática tratada en *El gran enigma* y permiten seguir el proceso intelectual que conduce hasta él.

1.- Monserrat, Javier, *Existencia, Mundanidad, Cristianismo. Introducción filosófico antropológica a la teología fundamental,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1974, 736 páginas.

[En esta obra de referencia básica, escrita siendo todavía muy joven, actualmente agotada, se defienden ya las tesis fundamentales de *El gran enigma*: un universo enigmático que nos deja abiertos a una hipótesis última teísta y una hipótesis última puramente mundana, sin Dios, así como la nueva hermenéutica del cristianismo en la modernidad a través de la

teología de la kénosis en la creación, manifiesta en el Misterio de Cristo]

2.- Selección de algunos artículos que complementan, desde diversos enfoques en un nivel superior, las tesis de *El gran enigma*:

Monserrat, Javier, "Génesis evolutiva de la representación y del conocimiento", en: Pascual F. Martínez Freire (Ed.), *Cognición y representación,* Revista Contrastes, Suplemento 10, Málaga 2005, pags. 51-70.

Monserrat, Javier, "Neural Networks and Quantum Neurology: Speculative Heuristic Towards the Architecture of Psychism", en: J. Mira, J.R. Alvarez (Eds.), *Bio-inspired Modeling of Cognitive Tasks* (Part 1), IWINAC 2007, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg 2007, 1-20.

Monserrat, Javier, "La arquitectura funcional básica del psiquismo", en: Javier Monserrat, *La percepción visual. La arquitectura del psiquismo desde el enfoque de la percepción visual,* Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 2008 (segunda edición), cap. XIV, págs. 533-600.

[En estos tres escritos puede profundizarse la imagen científica del hombre en la unidad del proceso evolutivo, en el marco de un universo físico que es, a la vez, clásico y cuántico]

Monserrat, Javier, "Alfred N. Whitehead on Process Philosophy and Theology: Cosmos and Kenosis of Divinity", en: *Pensamiento* vol. 64 (2008) 815-845.

Monserrat, Javier, "Ciencia, filosofía del proceso y Dios en Ian G. Barbour", en: *Pensamiento* vol. 60, nº 226 (2004) 33-66.

Monserrat, Javier, "Ciencia, bioquímica y panenteísmo en Arthur Peacocke", en: *Pensamiento* vol. 61, nº 229 (2005) 59-76.

Monserrat, Javier, "John Polkinghorne, ciencia y religión desde la física teórica", en: *Pensamiento* vol. 61, nº 231 (2005) 363-393.

[Estos cuatro artículos estudian, entre otras cosas, la forma en que estos autores introducen en su pensamiento la idea de kénosis, distinguiéndola con precisión de la idea de kénosis que hemos venido defendiendo desde 1973. En un artículo citado de internet (ver antes) me refiero también al *principio antrópico cristiano*, aportado por George Ellis]

Monserrat, Javier, "Epistemología, ciencia y hermenéutica de la religión", en: A. Dou (Ed.), *Pensamiento científico y transcendencia,* ASINJA vol. 24, P.U.Comillas, Madrid 1998, págs., 201-267.

Monserrat, Javier, "La lógica argumentativa del discurso teológico", en: Alonso Bedate, C. (Ed.), *La lengua y los lenguajes,* ASINJA vol. 38, P.U.Comillas, Madrid 2012, págs.. 149-190.

Monserrat, Javier, "Kenosis: Towards a New Theology of Science", en: *Pensamiento* vol. 63 nº 238 (2007) 637-658.

3.- Dos textos breves que pueden suponer una primera aproximación a las propuestas que defiendo en relación con la nueva hermenéutica del cristianismo en la modernidad y sobre la convocatoria de un nuevo concilio:

Monserrat, Javier, "Hacia el Nuevo Concilio", en: Vidal, J.M., Bastante, J. (Eds.), *Un concilio entre primaveras. De Juan XXIII a Francisco,* Herder, Barcelona 2013, pags. 369-395.

Monserrat, Javier, "La vida religiosa en el nuevo paradigma", en: *Revista Vida Religiosa VR,* monográfico, 5 / 2014 / vol. 116, págs. 15-52.

4.- La ***trilogía*** que contiene la presentación última de mi argumentación a favor de la celebración del nuevo concilio:

Monserrat, Javier, *Dédalo. La revolución americana del siglo XXI,* Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2002. 800 páginas.

[Concebí esta obra como una presentación literaria de las ideas que debía desarrollar en forma de ensayo en las dos obras que siguen: el despertar del protagonismo autónomo de la sociedad civil en el siglo XXI y la convergencia de factores que conducen a la convocatoria de un nuevo concilio]

Monserrat, Javier, *Hacia un Nuevo Mundo. Filosofía Política del protagonismo histórico emergente de la sociedad civil,* P.U.Comillas, Madrid 2005, 360 páginas.

Monserrat, Javier, *Hacia el Nuevo Concilio. El paradigma de la modernidad en la Era de la Ciencia,* Ed. San Pablo, Madrid 2010, 750 páginas.

3.- Una obra complementaria, la que aquí finalmente presentamos, concebida como una explicación del ateísmo, de las religiones y del cristianismo, dirigida a un amplio sector de lectores, que contiene un Anexo en que se replantea, entre otras cosas, la necesidad del nuevo concilio.

Monserrat, Javier, *El gran enigma. Ateos y creyentes ante la incertidumbre del más allá,* Ed. San Pablo, Madrid 2015, 448 páginas.

Índice

El gran Enigma

Nota introductoria a la lectura de El gran enigma

Prólogo ¿Por qué Dios, si el ateísmo parece ser lo obvio?

El gran enigma

El gran enigma (Introducción)

Perplejidad ante el enigma metafísico

Un estado social dominante de perplejidad racional sobre el más allá metafísico

Causas de la perplejidad metafísica

Decidir el sentido metafísico de la vida desde la perplejidad

¿Es posible salir de la perplejidad metafísica?

El territorio racio-emocional de lo metafísico: hacer luz en el camino

Las respuestas históricas a la inquietud metafísica: la ruta en falso del dogmatismo

El dogmatismo, un momento del pasado

El dogmatismo teísta de las religiones

El dogmatismo ateo y las formas de arreligiosidad

La argumentación dogmática del teísmo y del ateísmo

El tránsito a la cultura de la incertidumbre: desde la modernidad dogmática a la modernidad crítica

La cultura de la incertidumbre: qué es la modernidad crítica

Causas del tránsito a la cultura de la incertidumbre en la modernidad crítica

Pensar sobre lo metafísico desde la modernidad crítica

Papel de la ciencia y de la filosofía en el tránsito a la incertidumbre

Incertidumbre metafísica y silencio-de-Dios

El silencio-de-Dios en la experiencia existencial ordinaria de todo hombre

La incertidumbre metafísica induce el sentimiento del silencio-de-Dios

Silencio-de-Dios ante el enigma del universo y ante el drama de la historia

Teísmo y ateísmo, creencia e increencia, ante el enigma del universo, la incertidumbre metafísica y el silencio-de-Dios

Ateísmo y teísmo, vivir sin Dios o con Dios en el mundo

La razón natural ante el posible Dios oculto/liberador, teísmo y ateísmo

La religiosidad humana y las religiones históricas creen en un Dios oculto y liberador

El "universal religioso": creer o no creer en el Dios oculto/liberador

Las grandes religiones, formas históricas de vivir el "universal religioso"

El cristianismo: un hecho histórico objetivo, describible por la razón

Necesidad de conocer las religiones y el cristianismo: un enfoque objetivo

Las religiones y el cristianismo: condiciones de su universalidad

Historicismo y universalidad en el cristianismo

El contenido del kerigma cristiano

La doctrina de Jesús de Nazaret: kerigma cristiano y hermenéutica

Una nueva hermenéutica del cristianismo desde la modernidad

El Dios trinitario y su eterno designio creador

El Dios trinitario y su voluntad de comunicación de la Vida Divina

El diseño trinitario del hombre como ser creado

La humanidad pecadora y la impotencia de la creación ante Dios

La Redención hace posible la creación del universo

El Misterio de Cristo

El Misterio de Cristo en el eterno designio divino

Jesús, el Cristo, como Misterio

Sentido de la presencia de Dios en la historia humana

El Misterio de Cristo, respuesta divina a la angustia ante el silencio-de-Dios

La Encarnación del Verbo

La Muerte de Cristo

La Resurrección de Cristo

El Misterio de Cristo en armonía con el "universal religioso"

El tránsito desde la hermenéutica antigua a la hermenéutica moderna

La armonía entre el Misterio de Cristo y la experiencia del hombre moderno

La universalidad del cristianismo y el "universal religioso"

Incertidumbre y perplejidad ante la decisión metafísica sobre el sentido de nuestra vida

Factores que permiten controlar la perplejidad ante la incertidumbre del más allá

¿Dónde estamos? ¿Cómo decidir el sentido de la vida ante el más allá?

El ateísmo es posible

Teísmo, religiosidad interior y religión son posibles

El cristianismo es posible

Conclusión: la decisión metafísica personal ante el más allá

La dimensión "emocional" y "mística" de las decisiones metafísicas

¿Qué podemos esperar más allá de la muerte?

Capítulo introductorio El escenario general, del dogmatismo a la incertidumbre

Religión, religiosidad interior, arreligiosidad

Arreligiosidad: indiferencia, ateísmo, agnosticismo

Dios como problema en la cultura dogmática de la modernidad

El problema de Dios: la argumentación del teísmo religioso

A) Para el dogmatismo Dios es congruente con el universo, con la razón y con la ciencia

B) Para el dogmatismo Dios interesa al hombre y se transige con el drama de la historia

C) Para el dogmatismo Dios está en la religiosidad interior, a pesar de la religión social

El problema de Dios: la argumentación del ateísmo arreligioso

A) Es posible explicar racional, filosófica y científicamente, el universo sin Dios

B) No es posible un Dios responsable del sufrimiento y del drama de la historia

C) El deseo de emancipación frente a religiones opresivas mueve a rechazar a Dios

El escenario en la modernidad crítica: del dogmatismo a la incertidumbre

El silencio-de-Dios en la cultura de la incertidumbre

Los tres capítulos que siguen

Capitulo primeroRazón, ciencia, filosofía, ¿permiten salir con seguridad de la incertidumbre metafísica?

La razón científico-filosófica actual ante las opciones metafísicas en la modernidad

Teísmo y ateísmo buscan poner a la ciencia crucialmente de su parte

Los resultados de la ciencia en la argumentación filosófica del teísmo y del ateísmo

A) El problema de la consistencia y de la estabilidad absoluta del universo

El hecho de que el universo es real y existe obliga a postular su suficiencia

Tal como el universo es, ¿podemos entender su suficiencia absoluta?

La ciencia describe el universo: el modelo estándar, ¿ofrece una imagen autosuficiente del universo?

La materia: el modelo estándar de partículas

El mundo macroscópico clásico para el modelo cosmológico estándar

La ciencia describe el universo: el modelo cosmológico estándar

El modelo estándar y el futuro del universo

Recapitulemos, pues, nuestra idea estándar del universo

En busca de la suficiencia más allá del modelo estándar: especulación sobre posibles formas de universo, supercuerdas y multiversos

Especulación científica sobre la materia: microfísica y teoría de supercuerdas

Especulación científica sobre el universo: macrofísica y teoría de multiuniversos

¿Un universo surgido de la Nada?

La ciencia se proyecta sobre la filosofía: ¿dónde fundar la suficiencia? Teísmo y ateísmo

Autosuficiencia de un universo o metauniverso eterno: el ateísmo científico-filosófico

La suficiencia fundada en una Divinidad creadora: el teísmo científico-filosófico

El problema de la consistencia del universo nos deja en la incertidumbre

B) El problema de las causas del orden físico y biológico

La explicación atea del orden

La explicación teísta del orden

El problema del orden físico y biológico nos sigue dejando en la incertidumbre

C) El problema de la emergencia evolutiva de la sensibilidad y de la conciencia

Hacer inteligible la experiencia fenomenológica de la conciencia desde el mundo físico

El reduccionismo y el equilibrio clásico/cuántico en la explicación física de la conciencia

La idea de un universo holístico y la verosimilitud de la ontología holística de Dios

La imagen física del universo y la viabilidad de la imagen de Dios

Un universo holístico de ontología psíquica sigue haciendo viable el ateísmo

El cambio de la imagen científica del universo y la nueva idea del hombre

La imagen científica de la materia y del universo

La imagen científica de la vida y del hombre

Consistencia del universo, producción de orden, sensibilidad-conciencia: valoración final

El universo y la metafísica, desde la ciencia y la filosofía

Imagen del universo en la modernidad crítica

La filosofía piensa la verdad última del universo: suficiencia y necesidad

¿Por qué existen Dios o el universo o por qué más bien no existen?

La ciencia nos saca de una cultura dogmática y nos introduce en la cultura crítica e ilustrada moderna

Las metafísicas dogmáticas y su recurso a la ciencia

La modernidad hace inviable el dogmatismo e introduce la incertidumbre crítica

Capitulo segundo Teísmo, ateísmo, religiones, creer o no creer en el Dios oculto y liberador

El hombre en el universo, abierto a una inquietante dimensión metafísica

El hombre universal, protagonista radical de la inquietud metafísica

La penosa carga emocional de la incertidumbre metafísica: la inquietud metafísica universal

El giro existencial y el juicio moral humano sobre Dios: el problema metafísico desde la incertidumbre moderna

Prevalencia del argumento cosmológico en el dogmatismo

La incertidumbre y el giro moderno del discurso metafísico

Ante la ambivalencia cosmológica, ¿existen indicios de lo metafísico en la historia?

El giro existencial y el teísmo moral de la metafísica

La cultura de la incertidumbre induce el sentimiento cósmico del silencio-de-Dios

El silencio-de-Dios, hecho crucial para la decisión metafísica en la incertidumbre

Los argumentos metafísicos reformulados: silencio-de-Dios e incertidumbre

1.- Argumentos científico-filosóficos

2.- Drama de la historia, sufrimiento, perversidad humana y religiones

3.- Dios ante la degradación de las religiones en la historia

Las dimensiones del silencio-de-Dios: el enigma del universo y el drama de la historia

Silencio-de-Dios ante el conocimiento humano: el enigma del universo

Intuición universal del silencio divino en el enigma del universo

El hombre universal: inquietud metafísica, enigma y silencio divino

Silencio-de-Dios ante el drama de la historia: el sufrimiento, el mal de la naturaleza ciega y de la perversidad humana

El silencio-de-Dios en el hombre universal

El silencio de Dios

Silencio-de-Dios, teísmo y ateísmo en el hombre universal

La doble pregunta natural por el Dios oculto y liberador

El ateísmo y la arreligiosidad como increencia en el Dios oculto y liberador

Teísmo y religiosidad como creencia en el Dios oculto y liberador

El "universal religioso", origen radical de toda religiosidad

La religiosidad como superación del malestar existencial ante Dios

Por qué el hombre supera el malestar ante Dios, último posible horizonte liberador

Las religiones históricas y la esencia del universal religioso

El problema de las religiones

La religiosidad radical respuesta del hombre universal: el Dios oculto/liberador

El historicismo de religiosidad y de religiones

Religiosidad universal, universal religioso o esencia armónica de la religiosidad natural

Las religiones históricas: universal religioso e historicismo

El hinduismo

El budismo

El judaísmo

El islamismo

Conclusión: unidad de sentido de la religiosidad humana

Capitulo tercero El cristianismo

La inquietud metafísica del hombre universal: el universal religioso y el cristianismo

El universal religioso: el hombre cristiano es el hombre universal

Posibles signos de la presencia de Dios en las religiones

El cristianismo y lo universal religioso

La naturaleza del cristianismo: origen y constitución del kerigma cristiano

La iglesia cristiana

La iglesia de los primeros siglos: nace la conciencia de su autoridad

La Providencia de Dios: la inspiración de la Escritura y la asistencia a la iglesia

La formación histórica del kerigma

El kerigma de Jesús, transmitido a la historia

Kerigma, hermenéutica, teología

El paradigma greco-romano en la teología cristiana

El Dios revelado en Jesús de Nazaret

Un Dios que asume y desborda el universal religioso

El Dios Uno y Trino, que es Amor y crea por Amor

La perplejidad humana ante un universo creado por Amor

La mente divina, el silencio cósmico de Dios ante el conocimiento humano

La dignidad del hombre, personal y libre, co-creador y dominador del universo

La ambivalencia borrosa de la creación, el drama de la libertad y el pecado

El silencio- de-Dios ante el conocimiento: la ausencia divina en el universo

La mente divina, el silencio cósmico de Dios ante el drama de la historia

Un diseño de creación sin dolor y el mundo real

Dios acepta el drama de la historia por la riqueza existencial del hombre

Dios acepta el drama de la historia para inclinar la voluntad humana hacia Dios

El silencio cósmico de la Divinidad ante el drama de la historia

El eterno designio divino de creación y la Redención del hombre

La impotencia de la estirpe humana para ser creada

La voluntad redentora del Verbo hace posible la creación

El eterno designio redentor: la condición humana y la religión radical

¿Por qué Dios asumió su eterno designio redentor?

Jesús, el Enviado, el Cristo: la presencia de Dios en la historia

El misterio de la Encarnación

La cercanía de Dios en Jesús, unido a la humanidad por la encarnación

La Voz de Dios en Jesús es armónica con la Voz de Dios en la Creación

El Misterio de Cristo, su Muerte y su Resurrección

El eterno designio divino revelado en Jesús

La Muerte de Jesús en la cruz

Silencio cósmico ante el conocimiento y silencio ante el sufrimiento

El Misterio de Cristo, signo de solidaridad divina con la estirpe humana

La Resurrección de Jesús

El Misterio de Cristo, respuesta a las grandes preguntas metafísicas de la condición humana

El logos cristológico del universo creado y de la Redención

La Redención eterna y el logos cristológico

El logos cristológico, la santidad y la creación

El hombre, naturaleza y Gracia

El hombre natural y la Gracia del Espíritu

El hombre, en la Gracia de la Creación

La religiosidad humana en la historia

Los testimonios de la Verdad de Dios ante el hombre

El testimonio histórico de Cristo

Conclusión: el cristianismo, hecho histórico objetivo

Epílogo La respuesta del hombre auténtico a la llamada de la Tierra
Anexo: La interpretación del cristianismo en el mundo moderno[48]
I La imagen del hombre en la ciencia y en la fe cristiana
II La autonomía evolutiva del universo ¿Por qué dios permite el sufrimiento?
III La santidad y la salvación¿quiénes serán salvados por Dios?
IVÁngeles y demonios
V La fe cristiana en la iglesia como proclamación y vivencia del kerigma
VI Un cambio hermenéutico necesario para el cristianismo: hacia el nuevo concilio
VII La iglesia de los pobres, el compromiso civil de las religiones en el siglo XXI
VIII Ciencia, paradigma de la modernidad y teología de la kénosis
El gran enigma prosigue en internet

1.- Discusión del ateísmo moderno

2.- La imagen del universo en la ciencia

3.- Cuestiones cuánticas

4.- Ciencia-religión: autores y escuelas

5.- El hombre, en la ciencia y en el cristianismo

6.- La teología de la ciencia: una nueva hermenéutica del cristianismo

7.- Sociedad civil, filosofía de la historia, iglesia de los pobres

Referencias bibliográficas

[1]Debemos hacer una observación importante para que creyentes y teólogos cristianos entiendan lo que aquí queremos decir al hablar de "perplejidad metafísica". Nos referimos a una perplejidad que se deriva sólo de la condición natural del hombre: es decir, su naturaleza, la experiencia del universo y las inferencias que puede alcanzar por el uso natural de la razón, en la intuición ordinaria de la vida, en la ciencia y en la filosofía. Se trata, pues, como explicamos, de una perplejidad de la razón natural, es decir, del hombre como ser natural. Ahora bien, los creyentes cristianos creen que el hombre es objeto de una apelación interior de Dios como Espíritu que es una Gracia, algo sobrevenido por Gracia al hombre natural. Por ello se habla, en teología cristiana, de lo "natural" y de lo "sobrenatural". La persuasión de esta presencia de Dios pertenece a la fe cristiana y no puede ser mostrada por la razón, ni introducirse en un discurso natural; la fe no pretende que el no creyente reconozca esta presencia. Pero el creyente vive la experiencia religiosa interior que puede llevarle a la certeza *subjetiva* de la realidad de lo divino. Por ello, en el creyente, la perplejidad metafísica de que hablamos puede contrapesarse por la experiencia religiosa. Pero, sin embargo, incluso los creyentes con experiencia religiosa, si nos atenemos sólo a lo que puede alcanzarse por el mero uso de la razón natural, están afectados por la misma perplejidad metafísica que es propia de nuestra cultura. No pueden evitarlo, aunque la experiencia religiosa les confiera una cierta seguridad personal subjetiva y comunitaria. Estas matizaciones se irán explicando poco a poco a lo largo de este ensayo.

[2] Toda información de calidad (aun con su "sesgo" propio, teísta o ateo) enriquece el bagaje intelectual necesario para que cada uno tome sus decisiones metafísicas libres y personales. No debe temerse nunca a la información. La información no es rival de nuestra libertad, sino que, al contrario, hace la libertad posible. La ignorancia ha sido siempre el gran obstáculo para la libertad. Si no se conocen los argumentos del ateísmo clásico y contemporáneo de una forma correcta, no es posible deliberar racionalmente sobre lo metafísico con competencia. Si no se conocen las formas de pensar y los argumentos de las grandes religiones, es imposible valorarlas con competencia. Si se tiene del cristianismo una idea anacrónica y se desconocen los intentos modernos de mostrar la armonía de las religiones y del cristianismo con la cultura moderna, incluyendo la cultura de la ciencia, entonces tampoco se pueden ponderar con competencia los problemas metafísicos. Sabemos que hoy existe una inmensa incultura histórica, científica, filosófica y teológica de parte de quienes hablan a favor o en contra del teísmo, religiosidad y religión. Esta des-información hace que los juicios sobre el ateísmo de parte de la creencia sean muy pobres, y también lo sean los juicios del teísmo sobre el ateísmo. Por ello, en este ensayo, se pretende presentar la argumentación moderna del ateísmo y del teísmo, de las religiones y del cristianismo. Conocer lo que objetivamente hay es una cuestión de competencia intelectual. Pero, como veremos en este ensayo, la realidad no impone necesariamente al hombre una decisión metafísica. No puede soslayarse nunca una profunda incertidumbre metafísica de fondo. La decisión metafísica es libre y personal. Pero debe tomarse desde una competencia intelectual que reduzca la perplejidad y permita conocer qué es lo que significa una u otra decisión metafísica sobre la propia existencia.

[3] Lo decimos sin ignorar el pensamiento trans-humanista y la idea de la singularidad en Ray Kurzweil, que hemos discutido ampliamente en otros lugares. Este no es el sitio para profundizar en estas cuestiones.

[4] Este dogmatismo, que existe todavía ciertamente en ámbitos intelectuales científico-filosóficos, es también constatable incluso en la vida ordinaria por simple análisis social. Hay grupos teístas religiosos cuyos miembros están en la persuasión de poseer una verdad absoluta por la misma razón natural y, sin fisuras y rigidez valorativa, crean un lenguaje teísta "políticamente correcto" para ellos, sin una mínima comprensión humana para quienes no creen poder asumir posiciones religiosas. Por otra parte, hay también otros grupos –que se ven en las discusiones de grupos universitarios, de adultos descreídos, en prensa, televisión o radio...– donde lo "políticamente correcto" que se impone es un ateísmo, o agnosticismo, vestido de una ingenua seguridad dogmática que se manifiesta en ironías, chistes, risas, frases emitidas desde una arrogante posición de "perdona vidas", siempre presentando el mundo de lo religioso como algo superado y ancestral, pero sin atender al respeto debido a una inmensa mayor parte de la población. Estos dogmatismos racionales son un residuo de una cultura anterior que, durante siglos, fue dogmática. Es explicable que este teísmo o ateísmo radical busquen en la seguridad (ingenua) de un dogmatismo racional el amparo a sus posiciones que, en el fondo, son inseguras porque a todos afecta la perplejidad propia de nuestro tiempo, tal como hemos venido comentando.

[5] La neurología moderna ha constatado la existencia de localizaciones corticales –en la parte interna de los lóbulos temporales, apuntando al sistema límbico, y, como hoy se sabe además, conectando también con zonas frontales y prefrontales del cortex– que contienen engramas que se activan en relación a las representaciones filosóficas y religiosas. Su activación produce emociones profundas por interacción con la amígdala en el sistema límbico. Todo parece indicar, pues, que la aparición en el hombre prehistórico de estas referencias a lo metafísico acabó instalando en el cerebro humano localizaciones específicas para las representaciones cognitivo-emocionales de lo religioso (así como de lo filosófico o metafísico). Esto no prueba que Dios exista o no exista. Pero sí es un dato que muestra que lo metafísico-religioso jugó de hecho un papel muy importante en la especie humana desde tiempos prehistóricos. Por ello todas las personas tienen una predisposición neurológica a la idea de Dios. Puede ser normal o hiperactivada, como pasa en casos de epilepsia en los lóbulos temporales. Algunos místicos, como santa Teresa, parece que tenían esta predisposición "epiléptica" a las experiencias religiosas. Puede haber también casos de hiperactivación patológica inducida por alteraciones psíquicas y, sobre todo, emocionales. Pero hay también cerebros que, por su propia forma, son más fríos ante lo religioso. La sociedad y la cultura pueden además inducir a la activación o a la desactivación de estas localizaciones neuronales.

[6] Lo veremos en detalle en el capítulo primero de este ensayo, cuyos perfiles sólo queremos anticipar en esta introducción. Entendemos, pues, que la visión monista del proceso evolutivo que produce el universo, la materia, la vida, el hombre y la historia, cuando la filosofía se plantea la reflexión filosófica última hacia lo metafísico, deja abierto al hombre a dos posibles hipótesis metafísicas últimas: Dios y una pura mundanidad sin Dios. Sin embargo, ¿cuáles son los puntos cruciales en que la filosofía se apoya para discutir los resultados de la ciencia y mostrar que el universo es enigmático porque no sabemos, con certeza racional, si se funda en Dios o es un puro mundo sin Dios? Creemos que hay tres grandes campos problemáticos, o puntos cruciales, que deciden la actitud que la razón humana puede tomar ante lo metafísico: el problema de la consistencia y estabilidad del universo; el problema de las causas que han producido la emergencia evolutiva del orden físico y biológico; y, por último, el problema de la ontología del universo para hacer posible la emergencia evolutiva de la sensibilidad-conciencia.

Atendamos ahora sólo al primero de esos puntos cruciales: la consistencia y estabilidad del universo. ¿De dónde surge el proceso humano de conocimiento? Depende de la experiencia real de que existe de hecho un universo que nos ha producido con las propiedades psíquicas que advertimos en nosotros, entre ellas la razón que construye la ciencia y la filosofía. La razón postula que si el universo existe es porque "puede existir". Esto quiere decir que está referido en alguna manera a una suficiencia última que podría ser autosuficiencia del universo mismo. Suficiencia sería la capacidad de tener y mantener la propia realidad (estas intuiciones se perfilaron ya con los griegos a partir de Parménides y están en la base del problema del Ser y el Devenir). ¿Dónde radica la suficiencia final y absoluta del universo? Para responder, la filosofía depende de los datos y teorías de la ciencia. Las evidencias empíricas permiten construir la imagen del *modelo cosmológico estándar* y la correspondiente *teoría estándar de partículas*: un universo que se produce en el *big bang* y terminará en una muerte energética futura. Un universo que nace desde un "fondo" desconocido en el que quedará reabsorbido. A ese universo (el nuestro), que existe en un tiempo finito, difícilmente puede atribuírsele la "suficiencia" que, entonces (no hay otra salida), debería postularse y atribuirse a ese "fondo de realidad" (o metarrealidad) que lo produce y lo reabsorbe. Ahora bien, ¿cómo entender ese fondo, o "mar de energía", esa especie de meta-realidad o dimensión meta-física a la que nuestro universo parece estar referido según las evidencias empíricas? El teísmo es una posible conjetura meta-física, una filosofía argumentada sobre la imagen del universo en la ciencia: lo metafísico podría ser una Inteligencia Personal capaz de crear el universo. Pero el ateísmo sería otra conjetura metafísica posible, también filosófica: lo metafísico sería una realidad impersonal en la que se produciría ciegamente nuestro universo. Para que la conjetura de esta metafísica atea sea verosímil han contribuido dos especulaciones científicas, que no tienen evidencia empírica alguna, pero que son lógicamente posibles: la teoría de multiuniversos y la teoría de supercuerdas, ya que sólo en el supuesto de estas teorías especulativas podría hallarse alguna explicación convincente al hecho incuestionable de las *propiedades antrópicas* de nuestro universo. En todo caso, tanto la conjetura teísta como la conjetura atea, dependerán de los resultados de la cosmología y la física de partículas en los próximos años, dentro del *modelo estándar*. Sobre todo de los conocimientos que puedan ir produciéndose en relación con el campo de Higgs y la forma de entender ese fondo o mar de energía, o meta-realidad de la que depende nuestro universo, en su nacimiento y en su muerte. Además, finalmente, la ciencia actual nos ofrece una imagen monista del proceso evolutivo en el que emergen la vida, las propiedades del psiquismo animal y humano en el marco de la neurología, en especial la razón, así como la creatividad humana en la historia en todas sus manifestaciones. Esta visión monista del universo es compatible tanto con el teísmo como con el ateísmo. Igualmente, el problema crucial del origen evolutivo del orden físico y biológico, así como el problema del origen de la sensibilidad-conciencia en la ontología del universo, apuntan hoy, de acuerdo con la imagen de la realidad en la Nueva Física, a la verosimilitud de la hipótesis de que el universo estuviera fundado, diseñado racionalmente y producido ontológicamente, en la ontología holística de una Divinidad que constituiría el fondo campal más profundo del universo. Sin embargo, la verosimilitud de fundar en Dios el universo (teísmo) no excluye la verosimilitud de construir una hipótesis alternativa como puro mundo sin Dios (ateísmo). Es lo que, como vemos, hace el ateísmo moderno. Pero ni teísmo ni ateísmo, en la modernidad crítica, pueden ser dogmáticos, sino "críticos". El nuevo teísmo, por la razón natural, sabe que, en último término, Dios podría no existir. Pero el ateísmo "puesto al día" sabe también que Dios podría existir. Ni teísmo ni ateísmo

se imponen. La intuición natural, la razón, la ciencia y la filosofía, nos dicen hoy que ese es realmente el universo creado por Dios. Un universo creado para la libertad, donde Dios no se impone, sino que deja abierta la santidad y el pecado. Un universo enigmático que nos instala en la incertidumbre metafísica y que permite una hermenéutica mucho más profunda del kerigma cristiano. Una hermenéutica de la que la iglesia debe hacerse eco para cumplir su misión de proclamar en la historia de cada tiempo la grandeza del kerigma cristiano, con su armonía entre la *Voz del Dios de la Creación* con la *Voz del Dios de la Revelación*. Es lo que deberemos explicar en este ensayo.

[7] Introducimos aquí el término *historicismo*, que será de uso frecuente en nuestro ensayo. La religiosidad responde siempre a un *universal religioso* que constituye la religión radical, presente universalmente en todos. Es la creencia en un Dios oculto y liberador, por encima de su ausencia, lejanía y silencio. Pero la apertura religiosa a Dios, en los diversos pueblos, geografías y culturas, se ha ido revistiendo de peculiaridades propias: teologías, mitos, personajes divinos, ritos, etc. El conjunto de estos rasgos propios de cada religión, por su dependencia de las condiciones históricas específicas, se denomina *historicismo*. Cada religión tiene así sus rasgos *historicistas* propios que la distinguen de las demás. El *universal religioso* es común, pero el *historicismo* es propio y diverso.

[8] Introducimos aquí cuatro términos que debemos retener para seguir correctamente las explicaciones que siguen: kerigma, hermenéutica, asistencia e inspiración. *Asistencia* e *inspiración* suponen ya la fe cristiana (la aceptación de que Dios se ha manifestado en Jesús) y son una consecuencia lógica de esta fe cristiana. *Kerigma*, para la iglesia cristiana, es la doctrina de Jesús, fijada por la misma iglesia *asistida* por Dios, que constituye el depósito entregado por Jesús que debe transmitirse a la historia. La *hermenéutica*, en cambio, es la explicación y comentario del kerigma en función de la cultura de cada tiempo. La iglesia se cree asistida por la Providencia para transmitir correctamente el *kerigma*. Pero la *hermenéutica* puede depender de conocimientos erróneos del tiempo y debe evolucionar con el ritmo de la historia. En este ensayo defendemos, como en su momento veremos, que la hermenéutica antigua debe sustituirse por una nueva hermenéutica, fundada en la cultura del mundo moderno.

[9] Esta "asistencia" e "inspiración" de la iglesia ha sido siempre entendida como la Providencia de Dios para que el kerigma (el mensaje de Jesús) se transmita de una forma adecuada a la historia. Se refiere sólo a eso. Pero la iglesia no cree que la Providencia de Dios actúe para hacer de la iglesia y de sus comportamientos algo "perfecto" en todos los sentidos. La iglesia entendió siempre su condición humana con todos sus defectos, instintos, imperfecciones y mezquindades. La iglesia ha mantenido hermenéuticas que hoy parecen inverosímiles. Sus comportamientos políticos y eclesiásticos han sido en muchos casos incorrectos y se han cometido numerosos errores. En los primeros concilios los emperadores romanos influyeron incluso en aspectos teológicos referentes a la misma fe cristiana. Durante siglos la iglesia fue socialmente un poder opresor que llevó a la tortura y a la quema de herejes. Hoy los cristianos se avergüenzan de tanta mezquindad. Basta reconstruir la historia para caer en la cuenta de todo ello. La historia es lo que es y no puede ocultarse. Pero, a pesar de todo, la fe cristiana cree que la Providencia de Dios ha hecho llegar hasta nosotros la esencia del kerigma cristiano, el mismo mensaje de Jesús en la fe de la iglesia, a pesar de todas las vicisitudes de la historia, de todas las mezquindades y perversidades que hayan podido cometerse. El kerigma cristiano, resultado de la Escritura *inspirada* y de la interpretación *asistida* de la iglesia, se fue constituyendo a través de un conjunto de factores humanos, sociales e históricos, en

ocasiones mezquinos, pero que no impidieron la obra de la Providencia divina. Así han pensado siempre los cristianos.

[10] Decir que el fin de la creación era la oferta de una integración en la vida divina, es un objetivo que ciertamente apunta muy alto. Vivir en la comunidad de Amor que constituye la esencia divina no es cualquier cosa. Es inteligible para el hombre moderno decir que, dado un fin tan elevado, Dios debía pretender que en los seres creados apareciera un alto nivel de santidad; es decir, una preparación existencial adecuada al alto destino del hombre. Pero esta preparación a la santidad debía producirse de forma universal, debía estar relacionada con el *universal religioso*. Cabe observarlo porque, al hablar de la importancia de Cristo en el designio creador de Dios, podría quizá tenderse a restringir la santidad a algo históricamente localizado, Cristo, que no ha llegado a jugar como tal un papel definido en la mayor parte de los hombres. Debemos explicar por ello en qué sentido la localidad de Cristo es universal y está relacionada con el *universal religioso*.

[11] Debe tenerse en cuenta, como más adelante volveremos a explicar, que la idea del Dios trinitario que acabamos de exponer y la idea de Jesús, el Cristo, que seguidamente comentamos en sus rasgos fundamentales, se expresó en un lenguaje humano. Esto quiere decir que conceptos como persona, substancia, relación, ser, realidad, naturaleza, esencia, etc., surgieron de la filosofía griega y representan sólo una aproximación en términos humanos (relativa a la cultura de aquel tiempo). A Dios nadie lo ha conocido y su verdadera esencia, su ontología (o modo de ser real) tal como es en sí misma, nos son desconocidas. Jesús se expresó también de una manera humana, en el lenguaje de su tiempo, y pretendió ser entendido. Es lo que ha pasado al Nuevo Testamento. Las Escrituras se escribieron también en un lenguaje humano propio de su cultura. Todos estos lenguajes y conceptos humanos (que están abiertos a cambiar y perfeccionarse en la historia), según la persuasión de la fe cristiana, dicen algo de Dios son una aproximación real, pero no representan en su profundidad ni la esencia divina ni la de Jesucristo. Nótese que este lenguaje humano no sólo ha pasado a la hermenéutica (o interpretación filosófica) sino también al kerigma. De todo esto es consciente el cristianismo que proclama el kerigma cristiano y su teología.

[12] ¿Cuáles son, por tanto, los conocimientos relevantes que, en gran parte, nos permiten salir de la perplejidad? a) En primer lugar hemos concluido que no es posible pensar dogmáticamente. No es posible considerar que el universo está hecho de tal manera que permita una patencia absoluta de la verdad. Por ello, el dogmatismo teísta del pasado, e igualmente el ateísmo dogmático, todavía presentes en gran parte de la sociedad, no deben inquietarnos ni desorientarnos. b) Sabemos, además, que, en los dos últimos tercios del siglo XX, se han configurando una serie de circunstancias que han propiciado el tránsito de una cultura dogmática a una cultura crítica e ilustrada. Buscamos la verdad, pero esta se nos escapa, y debemos acercarnos por conjeturas e hipótesis. Mucho más en lo metafísico. A este tránsito cultural ha contribuido la evolución de la ciencia que, al proyectarse sobre la filosofía, muestra un universo enigmático que nos deja en una incertidumbre metafísica sobre su Verdad última. La incertidumbre existe porque la Verdad podría ser una Divinidad que funda el universo real, pero podría ser también un universo autosuficiente sin Dios. c) En esta incertidumbre de fondo, sabemos, si somos teístas, que Dios "podría no existir", y, si somos ateos, que Dios "podría existir". Por ello, el posible Dios, si de hecho existe, sería un Dios que permanece en silencio. Es, pues, como hemos visto, la cultura de la incertidumbre la que nos instala en la conciencia moderna del problema del *silencio-de-Dios*. d) Saber todo esto, y entender que de esta manera racional debemos plantear hoy la cuestión metafísica, supone en gran parte haber

salido del desconcierto absoluto y de la perplejidad. Hoy sabemos que la existencia o no-existencia de Dios no puede decidirse por la estructura cosmológica del universo (que es un enigma que nos sume en incertidumbre) y el problema se traslada a la discusión de si tiene sentido racional, o no lo tiene, el *silencio-de-Dios*, es decir, si tiene sentido admitir la existencia de un Dios que permanece en silencio ante el conocimiento (por el enigma del universo) y ante el drama de la historia (por el sufrimiento humano, personal y colectivo). De esta discusión del sentido del *silencio-de-Dios* depende la decisión metafísica que tomemos ante nuestra existencia. e) De hecho vemos que el ateísmo actual sigue siendo en gran parte dogmático, pero el ateísmo crítico es hoy en esencia una argumentación en torno al *silencio-de-Dios*. Para el ateísmo crítico, en efecto, la observación de la historia natural y humana no muestra indicios de que exista un Dios que permanezca en silencio. f) En cambio, la religiosidad natural y las religiones se han fundado siempre en la aceptación de que existe un Dios oculto y liberador, a pesar de su lejanía y de su silencio. Así, el "universal religioso" es una toma de posición ante el problema del *silencio-de-Dios* y constituye la esencia de toda posible religiosidad. g) Por último, hemos conocido también objetivamente cómo se presenta a sí misma la religión cristiana y hemos constatado también la armonía sorprendente del kerigma cristiano con la cultura de la incertidumbre en la modernidad crítica y con el *universal religioso* presente en la "religión universal". Sabemos con una cierta precisión qué dicen el kerigma y la teología cristiana. Es decir, tenemos una cierta competencia para valorar cómo se relaciona el cristianismo con el mundo real y con las otras religiones. Podemos así valorar si las religiones ofrecen indicios sobre la Verdad última del más allá.

[13] Debemos hablar aquí de esa dimensión mística porque es esencial para entender lo que las religiones, y el cristianismo, piensan sobre lo que podemos esperar más-allá-de-la-muerte. En lo que sigue, por tanto, hacemos referencia a creencias del mundo de las religiones y del cristianismo. No son aspectos constatables por la razón natural, ni por la ciencia ni por la filosofía. Pero, aunque nadie puede tener la seguridad objetiva de que lo dicho por las religiones sea cierto, también es verdad que tampoco nadie tiene la seguridad de que no lo sea.

[14] En esta *Introducción* hemos mencionado dos términos, *místico* y *sobrenatural*, que serán usados en este ensayo, y necesitan una aclaración inicial. Se refieren a la manera de entender en qué consiste esa presencia de Dios como Espíritu en el interior del espíritu del hombre. Es una presencia *mística* por ser misteriosa, inasible, inefable, por ser algo que el hombre advierte pero que se le escapa de las manos. Sabe que está ahí, pero no puede probar que esté como un hecho natural. En cierta manera, no se extraña de esta presencia mística porque entiende que, si proviene del Dios real, autor de la creación, no debe romper su designio de ausencia, lejanía y silencio. Por ello, esa voz mística es como un silencio interior, una presencia/ausente. Esta omnipresencia de Dios desde el interior profundo del universo y del psiquismo humano, como veremos más adelante, se ha hecho hoy más inteligible por las concepciones holísticas de la ciencia. Por otra parte, el término *sobrenatural* se refiere a que esta presencia no es algo que forma parte esencial de la naturaleza humana; es decir, no es *natural*. El hombre podría carecer de esta presencia del Espíritu y seguir siendo perfectamente hombre. Por ello, la teología cristiana afirma que esta presencia mística de Dios en el interior del hombre es sobre-natural, es una Gracia sobrevenida a la naturaleza humana que Dios libremente concede.

[15] Al hablar de la *religiosidad interior* (o de la *experiencia religiosa interior*) que trata de expresarse hoy en *nuevos paradigmas religiosos*, me refiero exclusivamente a formas de religiosidad que, en alguna manera, entienden la existencia de un *poder personal*

cósmico, o sea, Dios o dioses, y la religiosidad consiste siempre en la religación (o referencia) a ese poder personal que puede ser *fuente de salvación*. Una espiritualidad humanista, cósmica, más o menos panteística, al estilo de Gaia como unidad viviente de la Tierra, pero sin Dios personal y sin salvación, no debería ser considerada como "religiosidad" o como "religión", en nuestro punto de vista. Se trata, además, de posiciones intelectuales más cercanas a un humanismo ateo, sin Dios, muy minoritarias y sin extensión popular. Las nuevas formas de religiosidad de que aquí hablamos responden a la experiencia religiosa subjetiva que no se siente acogida por las religiones establecidas. Pero es una auténtica religiosidad. Religiosidad que no siempre se puede predicar de las espiritualidades panteísticas mencionadas que, en el fondo, son ateas, puramente naturales.

[16] Conviene, por tanto, precisar algunos términos fundamentales que usamos en este ensayo. *Teísmo* es creer que Dios existe. *Religiosidad interior* o *experiencia religiosa* es la persuasión interior de que Dios existe, siempre acompañada de la sensación de una relación interna con la Divinidad. *Religión* es una organización social de creyentes (vg. cristianismo, hinduismo, islamismo). *Ateísmo* es estar persuadido de que Dios no existe. *Agnosticismo* es no comprometerse en decir que Dios existe o no existe, aunque supone de hecho una cerrazón actual a Dios. *Indiferencia religiosa*, o metafísica, es vivir pragmáticamente, aun sin un compromiso teórico o especulativo, como si Dios no existiera; indiferencia que puede darse frente al teísmo, pero también frente al ateísmo. *Espiritualidad no religiosa* es el cultivo del "espíritu" –sin referencia alguna a Dios– buscando la estabilidad psicológica por el humanismo, la belleza y la estética, la ética, la justicia y la solidaridad, la unión con el cosmos, el diálogo y respeto a los demás, etc. Buscando, en definitiva, la justificación moral por una vida natural auténtica.

[17] Como siempre, hablar "en general" puede ser correcto, pero exige matices que complementan las afirmaciones generales. No creo que puedan albergarse dudas de que el paradigma greco-romano en el cristianismo ha sido dogmático, teocéntrico y teocrático, durante siglos. Creemos que en la iglesia oficial de nuestros días este paradigma antiguo sigue "imprecisamente" presente y no ha sido derogado. No obstante, dada la inevitable presión de la crisis cultural del dogmatismo en nuestros días (modernidad crítica, cultura de la incertidumbre), a) la iglesia misma se muestra insegura y se ha hecho más flexible en su dogmatismo ancestral, y b) han ido apareciendo muchos autores teístas individuales que han percibido la crisis del dogmatismo y han defendido posiciones más y más distanciadas del dogmatismo. Esto es así y no lo ponemos en duda. La pretensión de nuestro ensayo es precisamente delimitar con toda precisión cuál es la nueva hermenéutica de las religiones y del cristianismo, así como del ateísmo, que se hace posible desde la modernidad crítica y la nueva cultura de la incertidumbre. Por otra parte, el ateísmo dogmático no ha desaparecido en nuestros días. Autores como Dawkins, Dennett, Harris o Hitchens son hoy todavía, sin duda, radicalmente dogmáticos. No obstante, hay también hoy autores ateos que ya no pertenecen a un ateísmo dogmático sino que, en consonancia con nuestra cultura, se colocan ya dentro de un ateísmo crítico. Nuestro ensayo pretende, pues, contribuir a que el ateísmo se reformule hoy dentro de la cultura de la incertidumbre propia de la modernidad crítica de la segunda parte del siglo XX.

[18] Sobre todo esto he hablado en detalle: *Hacia el Nuevo Concilio. El paradigma de la modernidad en la Era de la Ciencia*, Ed. San Pablo, Madrid 2010, cap. III, *El paradigma greco-romano*.

[19] *El problema de Dios en el teísmo dogmático cristiano*. La imposibilidad de explicar al hombre sin Dios fue una constante del *teocentrismo* cristiano antiguo. En este teocentrismo se fundó el *teocratismo* que comenzó con la cristianización del imperio romano. A través de los siglos fue constituyéndose lo que he llamado el *paradigma greco-romano*, en la patrística y más tarde en la escolástica medieval que llega a nuestros días, tanto la tomista pura como la segunda escolástica de Suárez. Este paradigma fue teocéntrico y teocrático. Nació en el cristianismo antiguo y tuvo su continuación en la iglesia católica. Defendió hasta hace muy pocos años la certeza absoluta metafísica del conocimiento de Dios (así es como se calificaba una de las tesis habituales de la filosofía escolástica hasta hace muy poco). Así se sigue enseñando hoy en muchos centros de estudios eclesiásticos. Todo hombre tenía la seguridad dogmática de que Dios existía y su existencia no podía concebirse sin la afirmación de Dios. La escolástica antigua, en el siglo XIX y gran parte del XX, sistematizó las llamadas "pruebas de la existencia de Dios". Respondían a un gran simplismo conceptual, anacrónico y "apologético", que fue desmantelado por el ateísmo científico moderno. Los sistemas escolásticos han pervivido hasta ahora en la iglesia católica, pero en esta se han abierto también otros enfoques filosóficos que, sin embargo, han mantenido en alguna manera el teocentrismo tradicional. Así el tomismo transcendental de Maréchal y Rahner, inspirados en M. Blondel, que defiende un *teocentrismo apriórico* fundado en Kant, o la cosmovisión evolutiva de Teilhard de Chardin, vinculada también a Blondel y concebida como un *teocentrismo evolutivo*. Entrada ya la segunda mitad del siglo XX, después del concilio Vaticano II, muchos filósofos y teólogos cristianos fueron abandonando las posiciones dogmáticas, pero la iglesia ha permanecido en una posición indefinida que no permite saber con precisión si sigue en el mundo antiguo o dónde está con precisión. En general, el dogmatismo ha estado plenamente vigente en la iglesia católica hasta hace muy poco tiempo, y sigue estando al parecer, aunque se hayan hecho matizaciones significativas y muchos autores individuales se hallan distanciado del dogmatismo. No es mi intención profundizar aquí en esta historia de la filosofía y teología cristiana, atendiendo además a los matices de la teología protestante, porque excedería lo que, a mi entender, debe tratarse en este ensayo. A ello me he referido en otras publicaciones (véase, por ejemplo, mi obra *Hacia el Nuevo Concilio*, antes citada). Baste aquí esta breve referencia.

[20] En el *Prólogo* y en la *Introducción* hemos ya anticipado la tesis que defendemos en este ensayo. A saber la tesis del *silencio-de-Dios* ante el conocimiento humano por el enigma del universo y ante el drama de la historia por el sufrimiento. Hemos considerado también que esta vivencia del *silencio cósmico de Dios* pertenece a todo hombre y está siempre presente, aunque sea en los niveles de la intuición en el psiquismo profundo. La *modernidad crítica* sería la ocasión histórica para que el hecho de este *silencio divino* pudiera hacerse consciente y reflexivo. Sin embargo, es también un hecho histórico que las culturas, casi en su totalidad se hicieron teocéntricas y por ello mismo se impuso incluso un teocratismo socio-político. En estas culturas, por razones diversas que dependen de los *historicismos* propios de cada cultura, se llegó a establecer una aceptación generalizada de una patencia-de-la-Divinidad que nadie osaba a poner en cuestión y de cuya admisión todos participaban. Así pasó en la cultura cristiana antigua (y en muchos ámbitos del cristianismo actual), en la cultura islámica o en las culturas africanas en que, incluso en la actualidad, lo divino es algo que se respira casi connaturalmente en el ambiente. No cabe duda que esta manera de pensar dogmática, en que lo divino se respira como algo que es sin lugar a dudas cierto, debió de *enmascarar* la experiencia existencial del *silencio-de-Dios* en el universo que acompaña a

todo hombre por razones antropológicas inevitables. Pero el que se haya dado un *enmascaramiento* no significa que se haya anulado. En el psiquismo profundo del ser humano estuvo siempre presente y la modernidad crítica, como decía, ha sido la ocasión histórica para hacerla plenamente consciente y reflexiva.

[21] *El problema de Dios en el ateísmo moderno*. Durante el mundo antiguo, hasta el renacimiento, fueron escasas las manifestaciones de ateísmo. También lo fueron en el renacimiento. Pero ya en el curso del siglo XVII (quizá Hobbes), pero sobre todo en la ilustración del XVIII comenzaron a darse formas de ateísmo explícito, unidas al materialismo y al mecanicismo ilustrado, especialmente en Francia. Pero los ateísmos clásicos son del siglo XIX-XX: Carlos Marx (así como la izquierda hegeliana, vg. Feuerbach), el vitalismo paradigmático de Federico Nietzsche y el psicoanálisis de Sigmund Freud. Todos ellos son dogmáticos y prosperan en la convicción de que es evidente que Dios no existe y la religión es una ilusión producida por razones espurias. Las *teorías de la alienación* explicaban que Dios era la evasión ilusoria de un hombre pobre, socialmente alienado (Hegel, marxismo), que Dios era una evasión psicológica de un hombre frustado (psicoanálisis), o que Dios era la evasión ante la cobardía de afrontar la vida (vitalismo). Todos estos ateísmos dependían de la extendida convicción decimonónica de que la ciencia demostraba que Dios no existía. En el siglo XX fue también importante el ateísmo positivista y analítico (la referencia a Dios surge como un error lógico introducido en el lenguaje por razones emotivas, pero no a partir de las evidencias empíricas). El autor paradigmático del ateísmo analítico de los últimos cincuenta años ha sido Antony Flew. Ha habido otras formas de ateísmo y, sobre todo, muchos autores ateos de diverso signo. Modernamente, la radicalidad de las críticas ateas a la religión se han centrado en cuatro autores dogmáticos, que se han mantenido en relación y en diálogo entre ellos. Son Richard Dawkins, Daniel Dennett, Christopher Hitchens y Sam Harris. Quiero sin embargo indicar que no es mi intención exponer aquí la historia del ateísmo clásico (Marx, Nietzsche, Freud) que ha sido mil veces expuesta, es muy conocida, y desviaría inútilmente el progreso lógico esencial de nuestra explicación en este ensayo, alargándolo sin necesidad. El ateísmo ha seguido siendo dogmático prácticamente hasta nuestros días. Sin embargo, a medida que se ha ido extendiendo la intuición de que los tiempos del dogmatismo han pasado, ha aparecido una nueva generación de ateos respetuosos, críticos, ya integrados en la sensibilidad nueva de la modernidad crítica.

[22] Ya antes mencionamos los conceptos de *suficiencia* y *absolutez* (*Introducción*). No arbitrariamente nos referimos ahora en el texto a que el universo debe existir en un *ámbito-de-realidad*. No podemos dudar de que el universo existe dentro de un ámbito-de-realidad suficiente y absoluto. En otro caso no podría ser real y existente. Sin embargo, ¿es ese ámbito un puro mundo sin Dios o, más bien, una realidad divina suficiente de la que depende el universo? En lo que sigue deberemos ponderar filosóficamente, de acuerdo con los resultados de la ciencia, los argumentos que nos inducen a pensar que ese ámbito-de-realidad sea el puro universo o Dios. El hábito de *vivir dentro del universo* no debe anular nuestra capacidad de *sentirnos maravillados y sorprendidos*, como hicieron ya los filósofos griegos, de estar dentro de algo así como el universo. Sorprendidos de que pueda existir y ser real, manteniéndose en el curso del tiempo, y fundado en la *suficiencia absoluta* que debemos postular.

[23] El universo se presenta ante nuestra experiencia como real y existente. Pero, ¿de qué forma es real? La misma experiencia nos dice que como *estructura*. El concepto de estructura supone a) un conjunto de elementos, b) relacionados entre sí por conexiones y

c) formando un sistema resultante unitario, una unidad. Estructura y sistema pueden usarse como sinónimos. El universo es así real como un *sistema estructural de realidades interdependientes*. En caso de que fuera suficiente, o autosuficiente, por tanto, cabría pensar que el universo fuera una estructura en evolución dinámica que, tal como se presenta, permitiera pensar que pudiera mantenerse a sí misma eternamente en el tiempo sin deshacerse. ¿Es el universo un sistema estructural autosuficiente? Es lo que debemos examinar en una perspectiva filosófica fundada en la ciencia.

[24] La materia del universo primigenio responde a unas propiedades que llamamos cuánticas. La materia que tiene esas propiedades se llama *bosónica* (en honor de Bose, descubridor junto con Einstein de una de esas propiedades, la coherencia cuántica). Pero una parte de la materia primigenia evolucionó hasta adquirir una forma de vibración que hizo que no se manifestaran en ella fácilmente algunas de las propiedades cuánticas que sí posee la materia bosónica. Este tipo de materia o partículas se denominó fermiónica (en honor de Enrico Fermi). El universo que vemos está hecho de materia fermiónica (o *clásica*, porque es la materia descrita en la *mecánica clásica* de Newton). Esta materia, al organizarse, ha producido los objetos macroscópicos (el mundo clásico) que en sus interacciones *clásicas* (vg. la interacción entre la tierra y la luna, o entre las rocas de una cordillera montañosa) no cumplen algunas de las propiedades de la materia cuántica (vg. la coherencia, la superposición, la indeterminación cuántica o la acción-a-distancia, que explicaremos más adelante). Pero, en el universo, en el fondo, no hay más que un tipo de materia y las partículas fermiónicas (dejando aparte el proceso que las ha llevado a producir el mundo de objetos clásicos) son también cuánticas y responden en sí mismas, por su ontología, a las propiedades cuánticas de toda materia. Digamos también que el universo, además de la existencia de objetos clásicos, sigue teniendo estados y procesos que responden a las propiedades cuánticas (como sucede con la materia bosónica, por ejemplo, la luz). Estos conceptos son muy importantes puesto que en la actualidad se tiende a entender que el mundo psíquico no sólo se produce como efecto de interacciones entre objetos clásicos, sino como efecto de estados cuánticos (biológicos y neurológicos) de la materia. Lo seguiremos viendo.

[25] Adviértase que cabe entender que el campo de Higgs debiera haber surgido con el *big bang*. Es un supuesto físico que existe dentro de nuestro universo. Sin embargo, la producción del *big bang* hace referencia a un ámbito de referencia anterior al *big bang*, en el que éste se habría producido y en el que quedaría finalmente reabsorbida la energía total del universo. Por consiguiente, cuando hablamos del campo de Higgs no lo ponemos en el mismo nivel de aquella dimensión de metarrealidad, origen y final del universo. Sin embargo, no sabemos en realidad de qué metarrealidad estamos hablando, cuál sería su ontología real y cómo se relacionaría con la ontología real de nuestro universo. Por ello, dejamos abierta una posible conexión, hasta ahora inexplicada, del campo de Higgs con el fondo holístico último de la realidad. Así debe entenderse cuanto aquí decimos sobre el campo de Higgs y su relación con la última dimensión holística del universo.

[26] Como veremos, la hipótesis teísta (aquella que concibe la existencia hipotética de un Dios que fundara la suficiencia del ser del universo) es muy verosímil según la imagen del universo en el modelo cosmológico estándar. Debe advertirse sin embargo: a) que el modelo estándar está incompleto y en los próximos años producirá nuevos conocimientos; b) que en último término el modelo estándar no hace en absoluto inverosímil la hipótesis atea; c) que la ciencia como tal es metafísicamente neutra, no filosófica o metafísica; d) que las hipótesis metafísicas teísta o atea serán por ello mismo creencias metafísicas, más

o menos verosímiles al ser confrontadas con la imagen del universo en la ciencia y fundarse en ella.

[27] De una u otra manera, no sólo digo la posibilidad de pruebas empírico/experimentales, sino incluso la misma concepción teórica de la imagen científica de un universo autosuficiente (por tanto, que no se referiría a Dios como a su fundamento suficiente), depende conceptualmente del conocimiento de la naturaleza de esa enigmática dimensión del fondo ontológico holístico del que nace el universo (vacío cuántico, mar de energía, universo implícito, éter universal, campo de Higgs, o lo que sea). El modelo estándar entiende que el universo se ha producido *(big bang*) desde un fondo del que brota la energía y, si acaba diluyéndose, la energía deberá ser reabsorbida en un fondo ontológico de referencia. ¿En qué consiste? El modelo estándar, con el rigor propio del método científico, deberá investigarlo en los próximos años. Probablemente serán resultados nuevos y en alguna manera sorprendentes. De ellos dependemos. ¿Habrá multiversos? ¿La materia primordial responderá a las propiedades de la teoría de cuerdas? No lo sabemos. De momento es sólo especulación: una especulación posible y conceptualmente enriquecedora. En todo caso, parece que la autosuficiencia de nuestro universo (ya que nuestro universo empírico no parece tener las propiedades apropiadas) difícilmente podría justificarse sin atribuir *suficiencia* a ese fondo de realidad cósmica del que provenimos, bien sea un metauniverso o una Divinidad fundante del universo.

[28] La lectura del libro de Hawking *The Great Design* puede dar ocasión a tratar, en un nivel de mayor profundidad, cuanto aquí decimos sobre las teorías de multi-universos y supercuerdas.

[29] Lo que todo esto muestra es que no debe caerse en el simplismo de que el modelo estándar es igual a teísmo y que teoría de multiversos (y cuerdas) es igual a ateísmo. El modelo estándar es compatible con teísmo y ateísmo, e igualmente el modelo especulativo de multiversos (más la teoría de supercuerdas) podría ser compatible con teísmo y ateísmo. Dicho sea esto sin dejar de reconocer que, sin embargo, no deja de ser verdad que el modelo estándar (hasta donde hoy ha llegado) hace muy verosímil la hipótesis teísta y que igualmente el modelo de multiversos hace más fácil y verosímil concebir la hipótesis de que existiera una autosuficiencia del sistema de multiversos que hiciera innecesaria la referencia a Dios. Esto es lo que dice Hawking.

[30] Por tanto, la autonomía del universo supone una ontología de la materia y unas leyes derivadas. En función de ellas y de la energía germinal del universo, el proceso evolutivo genera absolutamente todos sus contenidos por las interacciones de esa materia, según la regulación de sus leyes. Por esto decimos que es autónomo: tiene en sí mismo las leyes para producirse evolutivamente. Pero la reflexión sobre las causas de que la ontología de la materia y sus leyes sean las que de hecho son (su naturaleza antrópica) promueve la especulación metafísica que lleva a la hipótesis teísta o a la atea, tal como se ha explicado. Pero debemos anticipar que el hecho de que Dios haya creado el universo autónomo, como se verá a lo largo de este ensayo, es importante para entender la libertad humana, el ocultamiento divino y el entendimiento religioso del problema del Mal y del sufrimiento humano. El diseño autónomo del universo es un buen diseño para la libertad y en su carácter ciego lleva en germen la generación ciega de aquellos estados que suponen el Mal para la estirpe humana.

[31] La imagen moderna de la realidad en la ciencia incluye una idea acerca de la naturaleza de los seres vivos y del hombre. Un aspecto esencial de esta explicación es el proceso evolutivo hasta la aparición de la vida y de las causas que han producido que en los vivientes se haya formado la capacidad de sentir, percibir, la conciencia y la constitución

de un sujeto psíquico capaz de dirigir las acciones de respuesta al medio. Frente al mundo animal, la emergencia de la razón ha sido el factor evolutivo principal que explica la aparición del hombre con su psiquismo específico, es decir, con los aspectos racio-emocionales de su comportamiento. El hombre, al igual que los animales, se explica hoy en la ciencia en una perspectiva *monista*: es sólo la materia constituyente del universo la que, a través de la evolución, ha producido al hombre y es la que explica su naturaleza. El hombre es así un equilibrio entre un cuerpo construido en el mundo clásico (esto explica su estabilidad, su identidad, su individualidad, necesarias para poder construir su propia historia) y un cuerpo que muestra fenómenos en que la materia se presenta en sus propiedades cuánticas (estas propiedades son las que explican las propiedades del psiquismo humano). El hombre es así un equilibrio clásico/cuántico, un equilibrio entre determinación e indeterminación. En este capítulo abordamos temas tan importantes para la ciencia como la neurología y la antropología; lo haremos en una sección posterior. Allí presentaremos la imagen científica del hombre y, desde ella, abordaremos la imagen cristiana del hombre a que nos conduce hoy con toda congruencia el paradigma de la modernidad. Como veremos, entre el kerigma cristiano y la imagen del hombre en la ciencia podemos hallar una profunda armonía.

[32] Recordemos que, según inferíamos antes, explicar que en la evolución del universo físico se haya producido la emergencia de la sensibilidad-conciencia, implica postular que las propiedades ontológicas de la materia primordial deban de ser tales que permitan que, en un determinado momento de la evolución, se produzca la emergencia de la sensación, la sensibilidad, la percepción y la conciencia. Es decir, que emerja el mundo psíquico. Pues bien, lo que ahora explicamos es que postular que la materia sea germen primordial del mundo psíquico es también compatible con una explicación atea del universo. Dicho esto, al mismo tiempo que se admite que la naturaleza "psíquica" profunda del mundo físico hace también más verosímil la hipótesis de una Divinidad que debería ser holística.

[33] Insistimos una vez más que el *silencio-de-Dios* de que aquí hablamos, así como en otros muchos lugares de este ensayo, se refiere a un silencio natural de Dios: silencio en la creación de la naturaleza cósmica y de la naturaleza humana con todas sus facultades naturales, entre ellas la razón emocional. Junto a este silencio, que Dios ha querido establecer en la naturaleza, sin imponer racionalmente su presencia, creando la ambivalencia cósmica y dejando abierta la viabilidad de una explicación sin-Dios, puramente mundana, del universo, la teología cristiana, siguiendo la doctrina de Jesús que proclama en el kerigma, reconoce (así como otras religiones) que existe una dimensión sobre-natural (sobrevenida a la naturaleza) en la que Dios como Espíritu apela interiormente al hombre en la interioridad de su "espíritu". En este testimonio sobre-natural Dios se manifiesta de forma mística, misteriosa, inefable, yendo más allá de las posibilidades de la pura razón natural.

[34] La llamada filosofía y teología del proceso nace con el pensamiento de Alfred Withehead y de su principal discípulo en América, el teólogo Charles Hartshorne. No hemos hecho hasta ahora ninguna referencia a este tipo de filosofía y teología, pero cabe mencionarla aquí por la importancia que en ella tiene el problema del sufrimiento humano. Si Dios es el creador y diseñador del universo, cabría atribuirle la responsabilidad de haber creado el sufrimiento. Pero esto no tiene sentido en la benevolencia divina. Ahora bien, ¿cómo exculpar entonces a Dios del sufrimiento? Para hacerlo los teólogos del proceso entienden que Dios no es creador del universo, convive con él desde la eternidad. Dios es una especie de "Demiurgo platónico" que lo abarca todo y alienta desde el interior del universo. Por ello, Dios se encuentra con que el mundo es como es y ayuda al hombre a

superar el sufrimiento. El Mal nace del mundo no de Dios. Dios se encuentra con el Mal y no puede evitarlo. Dios es el compañero que se solidariza con la humanidad y nos ayuda en la lucha. Esta manera de pensar tiene, a nuestro entender, objeciones importantes. La primera es que hay argumentos científicos y filosóficos para pensar que existe un Dios que sea creador y fundamento del universo. Pero no hay argumentos para pensar en un Dios que responda a esa especie de "alma del mundo" o Demiurgo platónico. Sólo es argumentable un Dios transcendente que sea fundamento del universo. Además, la explicación del "sentido teológico" de que Dios haya admitido el sufrimiento en su diseño creador y plan de liberación de la estirpe humana puede alcanzarse de diversas maneras, como han hecho las religiones. Este ensayo, en concreto, ofrece una explicación del sentido del drama de la historia, por el sufrimiento y por la perversidad humana, en una perspectiva filosófica natural y desde una teología cristiana. Todo sin recurrir a las extravagantes opiniones de la teología del proceso.

[35] En la apertura al misterio del universo dada en la inquietud metafísica del *hombre universal* podría estar teniendo una influencia real algo que afirma el cristianismo (y las otras religiones), pero que no puede argumentarse por la pura razón natural. Es la *experiencia religiosa* del hombre, presente en todas las religiones. El hombre apela a Dios en lo profundo de su ser interior y advierte la misteriosa respuesta que le hace sentir que hay un Dios detrás del enigma del universo, un Dios que abarca el universo desde dentro y que está presente en el espíritu del hombre. Una presencia mistérica de Dios que pudiera haber contribuido a motivarlo y a confirmarlo en la corrección de su creencia subjetiva en el Dios oculto y liberador. Esta experiencia interior, presente en el *hombre universal*, hubiera podido dar fuerzas a los hombres para superar el malestar y la angustia inevitable ante el desconcertante *silencio-de-Dios*.

[36] De acuerdo con la argumentación que exponemos en este escrito debemos definir a qué nos referimos al hablar de religión: religión es toda idea del universo fundada en la existencia de cierto poder personal divino, Dios o dioses, al que se atribuye la capacidad de salvar y al que se le religa la existencia (religar significa poner en vinculación con Dios la existencia humana, hacerla depender de Él, esperar una liberación personal y de la historia). No hay, por tanto, religión, a) si no hay poder personal divino, b) si no controla el universo para salvar (sobre todo tras la muerte) y c) si no es Alguien Personal al que se puede dirigir la religación. La interpretación de estos tres principios debería ser amplia. Así, por ejemplo, la religión greco-romana cree en los dioses personales, a los que los humanos se religan, pero no parecen tener un poder suficiente para controlar el universo, aunque sí puedan ayudar a lograr el bien que los humanos persiguen. Sin embargo, podría haber otras creencias (como poderes mágicos vinculados a prácticas rituales diversas que conectan con las energías naturales o con poderes sobrenaturales ocultos, a los que, sin embargo, no se les atribuye una condición personal). Por tanto, estas creencias no serían religión. Serían otra cosa, pero no religión. Creemos que esto tiene una importancia reseñable porque hoy vemos muchos movimientos esotéricos, que responderían a la magia, al panteísmo o a diversos naturalismos que no deben confundirse con lo religioso. Todo es respetable, como cualquier otro reflejo de la libertad y de la creatividad humana. Pero las cosas no deben confundirse y no todo puede pretender que se considere forma de religiosidad o de religión. La religión en la historia es algo definido y preciso.

[37] Una vez explicada la naturaleza del cristianismo, al concluir el capítulo tercero, tendremos ya todos los datos para entender, desde la cultura de la modernidad, cómo debe concebirse hoy la posición de unas religiones frente a otras, así como el diálogo y

convergencia interreligiosa e interconfesional entre las iglesias cristianas. A todo ello me he referido también ampliamente en el capítulo VI de *Hacia un Nuevo Concilio.*

[38] Insistimos de nuevo en un matiz al que ya hicimos referencia anteriormente. Es posible que, a algunas personas profundamente religiosas, les parezca exagerada nuestra insistencia en el *silencio-de-Dios* y en la oscuridad del camino de la vida. Quizá pensarán: Dios para mí es como una evidencia interior, vivo en la fe, acepto las penalidades de la vida y entiendo que Dios lo ha querido así por nuestro bien; no siento que Dios esté oculto, sino que Dios me acompaña en la vida y está junto a mí. Hicimos también referencia a que en muchas culturas, como la africana, Dios ha sido y es como algo con-natural que no es posible poner en duda. No es oscuridad, sino evidencia. Esto es así en un plano subjetivo que puede tener una proyección social. No lo negamos. Pero no debemos olvidar que, para nosotros, la persuasión subjetiva de Dios, asociada a tradiciones religiosas, está construida sobre unas experiencias humanas que son inevitables y afectan a todos, al *hombre universal*: la ausencia objetiva de un Dios al que no vemos (enigma del universo) y que nos tiene desamparados en nuestro sufrimiento (drama de la historia). Nuestra evidencia subjetiva de Dios (fundada en la experiencia mística, sobre-natural, del Espíritu de Dios en nosotros) asume nuestra condición humana y en ella se construye. Ser conscientes de nuestra condición de hombre universal puede ayudar a entender lo que se esconde en el fundamento de nuestras mismas experiencias religiosas, profundamente arraigadas.

[39] Un ejemplo de la complejidad de este proceso puede verse en la historia del arrianismo. Arrio defendía que el Hijo estaba subordinado al Padre y, por tanto, pertenecería a un nivel divino inferior. La verdad es que la Escritura parecía dar la razón a Arrio en muchos sentidos. Esto da una idea de la importancia de los primeros concilios para la formación de la teología cristiana de la Trinidad. En su actuación la iglesia era consciente de la importancia de la *asistencia* a la iglesia en la interpretación de la Escritura y en la fijación del kerigma. Pero la teología arriana se había extendido considerablemente y la actuación de la iglesia estuvo interferida por serias tensiones en la iglesia y en la política. Los emperadores hicieron acto de presencia y tuvieron no poca importancia en el desenlace final. El cristianismo cree que, a través de aquellos acontecimientos humanos, aunque fueran "humanos", concluyeron en la fijación del kerigma. El cristianismo cree que en todo ello debió de jugar un papel la Providencia divina.

[40] Esto nos hace ver que podrían darse otras formas de adhesión a Jesús. Podría aceptarse al Jesús que resultara de una pura investigación histórica. Podría aceptarse la enseñanza del hombre Jesús. Podría aceptarse al Jesús que resultara de una lectura directa y personal de los evangelios. Cabrían muchas formas de adhesión a Jesús. Pero aquí hemos hablado de la adhesión al Jesús-de-la-fe, el Jesús que se proclama en el kerigma que aparece en la condición divina que da sentido al Misterio de su Muerte y Resurrección como manifestación y realización de la kénosis del Dios trinitario en la creación del universo. El Jesús que entra en profunda coherencia con el mundo real que conocemos en la cultura de la modernidad es el Jesús que se presenta en el cristianismo como religión.

[41] Esta cuestión, en efecto, la abordaremos en una de las secciones del *Anexo* de este ensayo. La doctrina del cristianismo presenta de forma inequívoca la voluntad divina de crear para la santidad de los hombres, una santidad ofrecida a toda la humanidad. Pero la experiencia directa de lo que es realmente la vida de tantos hombres constata la oscuridad, el desconcierto, el abandono, el caos existencial de una gran parte de la humanidad. Esto plantea preguntas muy serias. ¿Cómo se realiza el plan de Dios a la santidad? ¿Cómo llega la santidad a la mayoría de los hombres? ¿Ha fracasado el plan de

Dios? ¿Cómo entenderlo? Debemos reconocer que este es un punto en que la armonía de la doctrina cristiana con la realidad de experiencia es oscura.

[42] Como ya hemos indicado en otros sitios, y seguiremos explicando, para entender el punto de vista del kerigma cristiano es necesario ponderar en qué sentido se afirma que el hombre que se cierra a Dios es *pecador*. El matiz es necesario porque el hombre natural, como estamos afirmando, por los factores que confluyen en su naturaleza humana, está abierto a un universo enigmático que puede ser entendido de una forma puramente mundana, sin Dios, y, en consecuencia, fundar un sentido de la vida arreligioso. El ateísmo es así una posibilidad natural legítima, abierta al hombre en el mundo que puede ser asumida libremente, sin ser por ello *pecador*, en el sentido teológico cristiano. La responsabilidad natural de rechazar a Dios sería filosófica y, como tal, algo posible, honesto y racionalmente viable para el hombre. Sin embargo, el cristianismo introduce un factor nuevo que no puede ser conocido por la razón natural, pero que, según la fe cristiana, es real y existente. El cristianismo afirma que todo hombre está afectado sobrenaturalmente por la presencia de Dios como Espíritu, que lo apela y llama para mover a la aceptación de Dios. Esta presencia puede darse o no darse, sin que sufra menoscabo la naturaleza humana. No es un elemento integrante de la naturaleza. Es sobrenatural. Es, para la teología cristiana, una Gracia. El rechazo de esta llamada interior de Dios es lo que produce, como seguiremos viendo, la condición de santidad o pecado en el sentido cristiano. Cuando Dios, en su eterno designio, consideró que la humanidad sería pecadora sabía que el hombre rechazaría esta presencia interior del Espíritu. Dios deliberó sobre la condición del hombre *pecador* para asumir o no asumir la creación.

[43] La teología cristiana, siguiendo la persuasión firme del kerigma cristiano proclamado por la iglesia, ha afirmado siempre que Jesús es una sola persona divina, pero con dos naturalezas, la divina y la humana. ¿Cómo se concilian en la unidad de la persona divina estas dos naturalezas? ¿Cómo se relacionan la conciencia divina de Cristo con su conciencia humana? La verdad es que es un misterio, el Misterio de Cristo. Pero el kerigma cristiano ha proclamado siempre la persuasión firme de que Jesús fue verdaderamente hombre y, como tal, tuvo una conciencia humana, dada en su naturaleza humana. Jesús fue plenamente hombre y, por ello, atravesó las grandes experiencias humanas del abandono de Dios en el conocimiento y en el sufrimiento. Dios, en Jesús, se solidarizó plenamente con la estirpe humana. El Misterio de la Cruz es muestra grandiosa de esta condición humana de Jesús. La teología cristiana ha especulado, desde siempre y sigue especulando, sobre cómo explicar la conciencia humana de Jesús y su relación con la conciencia divina. Bien, quizá se aclare algo, pero muy poco. Se trata de un misterio que como tal debe ser asumido en la fe cristiana que se adhiere a la proclamación del kerigma.

[44] En principio, cómo es la naturaleza humana, tal como hoy podemos entender, y su armonía con la idea cristiana del hombre, será objeto de uno de los epígrafes del *Anexo* a este ensayo. Debemos decir que la fe cristiana (lo que llamamos el kerigma cristiano) no tiene una idea científica y filosófica del hombre. Es la razón natural la que, en cada momento histórico, le aporta al cristianismo una idea de cómo ha creado Dios el universo, la materia y la naturaleza humana en el universo. La hermenéutica greco-romana antigua ha sido hoy superada por la imagen del universo en la modernidad. A esta imagen del hombre debemos atenernos para componer una hermenéutica del cristianismo adecuada a nuestro tiempo, según la idea que podemos tener de cómo Dios ha creado, en efecto, el universo. Como veremos, a lo largo de este ensayo, lo que en todo caso debe salvarse

para respetar la imagen del hombre en el cristianismo es esto: a) que el hombre natural tiene capacidad para abrirse a lo metafísico y ponderar racio-emocionalmente el sentido de su vida; b) que ese hombre natural es objeto de una apelación personal de Dios directa, en el interior de su espíritu humano, apelación que no es algo que el hombre pudiera exigir naturalmente, sino una Gracia "sobrenatural"; c) que esta llamada interior, o Gracia, que puede aceptarse o rechazarse, es lo que hace al hombre santo o pecador, es decir, con un mérito o demérito "sobrenatural" (porque depende de la respuesta a la Gracia del Espíritu, testimonio suficiente e inequívoco, que va más allá de la naturaleza). Este testimonio hace al hombre responsable ante Dios. Por consiguiente, en este ensayo usamos el término sobre-natural en el sentido en que se usó en la teología cristiana durante muchos siglos (por tanto, cabe observar que no nos hacemos eco de las matizaciones a este término introducidas en un determinado contexto por la *nouvelle theologie*, por ejemplo, en Henri de Lubac).

[45] En esta nota queremos hacer resaltar algo que debe tenerse en cuenta para entender cuanto hemos dicho en las explicaciones de capítulos anteriores. Desde el principio (desde la introducción al capítulo tercero) nos hemos movido en una descripción del hombre desde el punto de vista de la razón natural. En esta perspectiva ser religioso, o no serlo, es decir, la religiosidad o la arreligiosidad, son posibilidades naturales que el hombre puede asumir o no asumir con toda legitimidad natural. Pero legitimidad natural, nacida de la libertad, no significa falta de responsabilidad, ya que el hombre será natural, o filosóficamente, responsable de haberse abierto o cerrado a Dios. Pero no por ello será el hombre santo o pecador. Como hemos explicado en el texto, la santidad o el pecado, como conceptos propios del kerigma cristiano, dependen siempre de la respuesta al Espíritu, algo sobrenatural que sobreviene a la naturaleza humana como Gracia de Dios al hombre histórico, situado en el mundo y en curso de construir libremente su vida. Como antes hemos explicado, para el cristianismo, todo es Gracia: desde la creación al don del Espíritu, pasando por el momento clave de la Redención en el logos cristológico. En otras palabras: el hombre natural, por su naturaleza en el mundo, no puede exigir nada a Dios, ni la creación, ni el don del Espíritu, ni la salvación. Su expectativa natural incluye, pues, la posibilidad de que no le pudiera esperar nada más que vivir durante un tiempo y morir para siempre, pues la muerte natural sería la aniquilación para siempre de su entidad personal. Sólo la aceptación libre del Dios oculto/liberador, o sea, la aceptación del logos cristológico y la respuesta interior a la Voz sobrenatural del Espíritu, le permiten abrirse a la esperanza de una salvación obrada por Dios que libere, al hombre y a la historia, de la muerte.

[46] La teología cristiana ha considerado siempre que nuestro conocimiento y lenguaje sobre Dios es analógico. *Analogía* quiere decir que decimos algo sobre Dios que responde a la realidad, y constituye una aproximación verdadera, pero que, al mismo tiempo, es insuficiente porque la realidad de Dios está muy por encima de nuestros conceptos. El hombre no puede sino hablar desde sí mismo y no tiene acceso directo a la realidad de Dios, tal como es en su propia ontología. El mismo Jesús predicó y explicó su doctrina en un lenguaje humano, dirigido a los hombres y, en este sentido, fue también analógico. El lenguaje de la Escritura es analógico y también es analógica la fijación hecha por la iglesia de la doctrina de Jesús que se proclama en el kerigma cristiano. Así debe entenderse todo cuanto hemos dicho para explicar la naturaleza del cristianismo y del kerigma cristiano en este ensayo.

[47] Es claro que la nueva imagen de las religiones (capítulo segundo) y del cristianismo (capítulo tercero) que resulta de la nueva imagen del universo creado en la *modernidad*

crítica supone un replanteamiento global de las relaciones interreligiosas. Antiguamente prevalecía la idea de que cada religión era la "verdadera" y que lo lógico era promover la "conversión" de una religión a otra. Así, el cristianismo, tanto los católicos como los protestantes, enviaron misioneros a los países no cristianos para promover la conversión y la implantación progresiva de la religión cristiana. Unas religiones se metían en el terreno de las otras para proponerse como alternativa "verdadera" (hoy lo seguimos viendo con el islam o con la introducción de budismo e hinduismo en países occidentales). Esta manera de pensar, que respondía a otra época, tuvo, al menos, la consecuencia positiva de que acercó a las religiones entre sí e hizo posible un mejor conocimiento (por ejemplo, en la India). Hoy en día, en mi opinión, a la luz de la nueva imagen de las religiones y del cristianismo en la modernidad, debe respetarse y valorarse que cada religión mantenga su propia tradición, su propia fe, su manera de ver a Dios, ya que representa sin duda una forma histórica, *historicista*, válida y legítima de acercamiento a Dios. Sea dicho sin menoscabo de que una persona pueda pasar libremente de una religión a otra. Pero no tiene sentido que unas religiones traten de destruir a las demás y sacarlas de la historia. Cada una tiene su sentido y su pervivencia en la historia es un enriquecimiento incuestionable para las demás. Así, la pervivencia del judaísmo enriquece al cristianismo, y viceversa. Lo mismo podemos decir entre hinduismo y budismo. Por tanto, ¿qué sentido puede tener en la actualidad el diálogo interreligioso y adónde debería encaminarse? A nuestro entender debería encaminarse a descubrir el fondo común que se halla en todas las religiones. Es decir, a entender lo que significa el *universal religioso* que brota de las experiencias antropológicas esenciales de la apertura a Dios del hombre indigente, de la angustia ante la ausencia y el *silencio-de-Dios* en el mundo objetivo, así como la universal aceptación del *Dios oculto y liberador*. Cada religión es la narración de un encuentro especial con ese *Dios oculto y liberador*, a través de sus kratofanías y ierofanías, de sus teologías y de sus formas de culto y relación con Dios. Todas las religiones pueden enriquecerse mutuamente en sus contenidos historicistas y, además, todas ellas coinciden en el *universal religioso*. La esencia del cristianismo es precisamente la creencia en que el Dios real ha confirmado en Jesús la existencia real de un *Dios oculto y liberador*. Así, desde el punto de vista cristiano, no cabe duda que el diálogo interreligioso puede llevar, sin desmontar ninguna otra religión, a un reconocimiento universal mucho más profundo del significado y de la aportación del Misterio de Cristo a las otras religiones. Mucho mayor que la antigua, y en el fondo mal orientada, estrategia de las "conversiones". Lo que hoy está a la vista es un portentoso movimiento de *convergencia universal de las religiones* y de enriquecimiento mutuo. Para llevar a cabo esta convergencia ninguna religión deberá renunciar a sí misma porque el núcleo esencial de esa convergencia está constituido por el *universal religioso* que pertenece a toda posible religiosidad humana y a toda religión. Este proceso de convergencia es el que deberá llevar a entender la altura y la profundidad del *universal cristiano* que asume la esencia misma del *universal religioso* que está en lo profundo de todas las religiones. Creemos que esta es la forma actual de orientar el diálogo interreligioso; serían posibles, obviamente, muchos matices que, sin embargo, no es este el lugar para proponerlos.

[48] En este Anexo cambiamos el enfoque y estilo. Ensayamos una reflexión hermenéutica que ilumine cómo deben entenderse ciertos contenidos de la fe cristiana desde la imagen del universo y del hombre en la ciencia y en la cultura de la modernidad.

[49] Frente a la larga tribulación de siglos por la confrontación con el ateísmo y con la indiferencia religiosa en la modernidad dogmática, ¿cuáles fueron las estrategias de la iglesia? En los primeros siglos de modernidad se permaneció con firmeza imperturbable

en el paradigma antiguo, teocéntrico y teocrático. El integrismo del siglo XIX, las luchas contra el liberalismo (Pio IX), son muestra inequívoca de hasta qué punto la iglesia seguía encerrada en su ideología hermenéutica ancestral. Una cata en la historia socio-política del integrismo español del siglo XIX es también inequívoca muestra de dónde estaba la iglesia hasta hace muy poco (piénsese en el aval de la iglesia a la cruzada de la guerra civil española para imponer un régimen confesional, teocrático). En el siglo XX (finales del XIX) la iglesia dio muestras de querer pensar el mundo moderno. Pero no se fue más allá de la neoescolástica, Blondel y la aparición de los primeros pasos del tomismo transcendental kantiano (también rigurosamente teocéntrico). La *nouvelle theologie* quiso renunciar a la hermenéutica de los sistemas escolásticos antiguos y entender la teología, el cristianismo, como pura proclamación de la palabra de Dios contenida en el kerigma cristiano, esto es, Biblia y Santos Padres (esto es lo que entendemos como *teología kerigmática*, habitual en gran parte de los teólogos actuales y presente también en el Vaticano II). Sin embargo, al margen de la predominancia de la teología kerigmática, los sistemas escolásticos, con toda su doctrina antigua, han seguido vigentes en el pontificado de Juan Pablo II y Benedicto XVI. Todo ello sin menoscabo de que la presión de la cultura moderna haya dado lugar a pequeñas *adaptaciones ad hoc* puntuales, tanto en lo filosófico teológico (vg. la teoría de la evolución) como en lo socio-político (vg. la doctrina de la laicidad) que no han supuesto una revisión oficial de la vigencia en conjunto de los paradigmas antiguos. Pero la iglesia oficial, globalmente, sigue hoy encerrada en una proclamación sólo kerigmática de la fe, disimulando su permanencia en el paradigma antiguo y sin afrontar la hermenéutica pendiente para integrarse sin lugar a dudas en el mundo moderno. *Manlio Graziano* ha propuesto un análisis de la estrategia de la iglesia. Graziano es un profesor de geopolítica de las religiones en la universidad Paris IV de la Sorbona en Francia. Es de origen italiano y su filiación institucional católica, si es que la tiene, la desconocemos. Uno de sus libros ha sido traducido al español (*El siglo católico. La estrategia geopolítica de la iglesia*, RBA, Barcelona 2012). No quiero dejar de referirme a este ensayo porque, a nuestro entender, confirma totalmente algunos de los matices de nuestro análisis precedente. La estrategia de la iglesia hasta el presente, en estos siglos de conflicto con la modernidad, ha consistido en mantenerse con firmeza imperturbable en los principios de siempre, que tal como Graziano explica son el teocentrismo y el teocratismo (aunque no hace uso explícito de estos dos términos). La iglesia contempla un mundo que se hunde moralmente y sabe que ella es la única instancia que ofrece seguridad imperturbable. El "mundo" acabará por "rendirse". Es una iglesia que ha renunciado a buscar un *logos* racional que suponga crear problemas y revisionismo. Por ello insta a admitir por la pura creencia el "paquete acrítico de los principios de siempre", sin cuestionarlo porque ello crearía inestabilidad. Graziano se atreve a decir que la iglesia ha optado por ser una *bed church* (es decir, por lo que sociológicamente se llama una *bed church* o iglesia que trata de mantener su dominio social, renunciando a la razón y gestionando sólo las tendencias emocionales ciegas de los individuos). Con toda ingenuidad pone el ejemplo de los *jesuitas* que han buscado la razón peligrosamente, han entrado en crisis y en conficto con la iglesia, para contraponerlo con el *Opus Dei* que ha aceptado ciegamente el "paquete acrítico" y ha triunfado en la sociedad y en la iglesia. Es claro que no admitimos que la estrategia de la iglesia sea la que nos describe Graziano: si fuera así sería una iglesia inmoral e infiel por completo a su teología y al papel que ésta confiere a la iglesia en la historia. La iglesia no es inmoral. Se halla en la situación que nosotros, y Graziano, describimos porque no puede hacer otra cosa ya que de hecho carece de *alternativa*, no porque por principio y

derecho (como afirma Graziano) se contente con ser una *bed church*. La iglesia está donde está *coyunturalmente*, sin alternativa, pero es una iglesia honesta, humana y cristianamente, que ansía recuperar el *logos hermenéutico* perdido que le permita proclamar armónicamente el kerigma en medio de la cultura de la modernidad. Y no dudamos de que llegará a conseguirlo.

[50] Para marcar correctamente las direcciones electrónicas que señalamos, téngase en cuenta que los guiones que dividen una palabra en terminaciones de línea no forman parte de la dirección (así en1,b, la línea termina en se-(gun) y debe marcarse segun).