

El estado de la cuestión

Notas sobre cómo plantear en la actualidad el problema filosófico de Dios

Miguel García-Baró

En el planteamiento del problema filosófico de Dios se ponen en juego todas las cuestiones decisivas de la filosofía: la metafísica, la epistemología, la antropología, la ética, etc. La situación histórica del saber filosófico influye además de manera directa en la posibilidad y el modo mismo de ese planteamiento. M. García-Baró, con la circunspección de quien conoce las enormes dificultades entrañadas en el problema, con la competencia de quien conoce de cerca la situación histórica actual de la filosofía, nos introduce en las claves teóricas implicadas en el estado actual de esta espinosa y decisiva cuestión

En la adolescencia pensaba que carecíamos de los datos necesarios para resolver el problema de Dios y que la única forma segura de no resolverlo mal, lo que me parecía el peor de los males, era no plantearlo.

Simone Weil

Como muchos que no querrían que les costase Dios más que hablar, y aun eso mal.

San Juan de la Cruz

Hace tan sólo un par de años que un teólogo ilustre me ha precedido en la imposible tarea de responder al encargo de un estado de la cuestión a pro-

pósito del pensar sobre Dios.¹ A la hora de desempeñarla, él decidió que lo más útil para centrar en seguida la discusión en lo esencial era dejar casi completamente a un lado el debate acerca de la existencia de Dios, para ocuparse sobre todo con las consecuencias que ha comportado el pensamiento de Heidegger, en la medida en que éste ha sido acogido por lo que podríamos denominar filosofía de la religión y teología filosófica (aunque, como es natural, el interés del teólogo, en tanto que personaje diferenciado del filósofo, está localizado en las inflexiones que la dogmática cristiana experimenta al someterse a los aires de la controversia intelectual general).

El ensayo a que me refiero se organizaba, en definitiva, fundamentalmente en torno a las tesis de Jean-Luc Marion, y ello en la perspectiva de su discusión desde la posición tomista. Es decir, que las cuestiones capitales de la «reflexión sobre el misterio de Dios» se fijaban en aquel texto en las que investigan la condición ontológica del amor y en las que vuelven una y otra vez sobre el tópico de en qué medida la denostada ontoteología encierra en su ámbito también al pensamiento de Dios como *ipsum esse subsistens*.

Una de las consecuencias que se extraen de la lectura del artículo de Rovira es que hay generalizado acuerdo sobre que el pensamiento ontoteológico es idolatría, y, desde el punto de vista de la religión, o bien blasfemia o bien simple y sencilla *ignoratio elenchi*. En otros términos: que la separación tajante entre el Dios de la religión y el dios de la filosofía se admite universalmente, pero sobre todo bajo la forma de la renuncia a traer al interior de la filosofía, como a viva fuerza de algún concepto inexorable, a Dios.²

Pero otra consecuencia es que quizá tal acuerdo sea más superficial de lo conveniente. Porque no es claro que en varios de los autores cuya obra comenta Rovira se dé efectivamente una meditación suficientemente poderosa como para afrontar —o hasta para rechazar verdaderamente— las secuelas del pensamiento de la diferencia ontológica llevado rigurosamente adelante.

De otra parte, esta impresión de contradicción tiene que ver, claro está, con la selección de determinados escritores (Breton, Delzant, Lafont, Habachi, Jünger, Pastor, Díaz, además de Marion) y el silencio respecto de otros.

Un poco paradójicamente, así como cuando Rovira recurrió preferentemente a hombres en los que se piensa con el apellido de filósofos, justamente a la hora de intentar dar cuenta del estado de la cuestión en la teología, a mí me ocurre ahora que son fundamentalmente «teólogos» —en la apreciación inmediata o corriente de sus obras y personalidades— los autores que

¹ Cfr. Josep Maria ROVIRA I BELLOSO, «La reflexión sobre el misterio de Dios en la teología del siglo XX. La tesis teológica del ser como don del amor, bajo la forma de un boletín bibliográfico»: *Revista Española de Teología* 50 (1990) 319-40. (En una dirección bien distinta, hay que reseñar también el trabajo de José Gómez Caffarena titulado «Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual»: *Isegoría* 1 (1990), 104-30.)

² Cfr. Martin HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie*, ahora en *Wegmarken* (Gesamtausgabe, Bd. 9) (Frankfurt, Klostermann, 1976), 45-78; y «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en *Identität und Differenz* (Pfullingen, Neske, 1957) (y en la edición de Arturo Leyte: Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 98-157).

me vienen a la pluma cuando respondo sobre el estado de la cuestión filosófica de Dios. Intentaré ir justificando por qué esto sucede.

1

Pero, antes que nada, deseo registrar que tratar de la actualidad filosófica de la cuestión circunscrita mediante la palabra «Dios» es seguramente hoy la vía más directa para, renunciando a enredarse en los problemas secundarios y en las falsas cuestiones, debatirse con la realidad, esto es: pensar al ritmo mismo que se vive, pensar con los mismos movimientos con los que la pasión de la vida y de la verdad trabaja en nuestra acción consciente y en nuestra acción inconsciente.

¿Debo detenerme en una larga justificación? Que ella sea el resto de este ensayo: pura provisionalidad, como lo es cada instante real de la verdad experimentada, ensayada e interpretada en la historia.

Si en vez de tomar esta mínima precaución con la palabra «filosofía» nos refiriéramos al tratamiento «filosófico» de Dios sobreentendiendo la acepción corriente de este adjetivo, entonces estaríamos hablando, primordialmente, de plantear las preguntas «si Dios existe» y «qué es Dios» en un ámbito y según unas reglas de análisis que se definen por no ser los de las religiones y sus teologías. Campo e instrumentos de trabajo o bien extrarreligiosos o bien suprarreligiosos, al parecer. En realidad, siempre suprarreligiosos, puesto que la propia concepción de tales ámbito y reglas delata que previamente se está en la convicción no sólo de que existen, sino de que quien aspire a la verdad sobre una cuestión que siempre interesó vitalmente a las religiones, lo que necesita hacer es olvidarlas a todas ellas, como primera medida. La «verdad filosófica» sobre la existencia o inexistencia de Dios y sobre sus «atributos» es la Verdad, en tal caso, respecto de la cual las religiones son o bien deformaciones o bien aproximaciones insuficientes.

Se ha dicho repetidamente —pero no lo bastante, si debemos juzgar por el éxito que entre los filósofos de la religión tienen trabajos como los últimos de John Hick³— que esta comprensión de la «teología filosófica» es tan sólo un producto moderno, ya radicalmente cuestionado por la crítica de la Ilustración.

Y es que la teología filosófica ha dependido regularmente, con conciencia

³ Cfr. sobre todo *An Interpretation of Religion. Human responses to the Transcendent*. Londres, Macmillan, 1989, reed. 1991. Acerca de la *philosophical theology* contemporánea, que tanta atención editorial acapara en la bibliografía filosófica de los países de cultura anglosajona y escandinava, en España informan espléndidamente los trabajos de E. Romerales que se contienen en su compilación *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión* (Barcelona, Anthropos, 1992) y en J. GÓMEZ CAFFARENA y J. M. MARDONES (eds.), *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión, II* (Barcelona, Anthropos, 1992). Una de las publicaciones más destacadas entre las que no pudieron encontrar cronológicamente cabida en los ensayos de Romerales es, sin duda, el libro de W. P. ALSTON, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience* (Londres, Cornell Univ. Press, 1991).

o sin conciencia de ello, de una tradición religiosa. La «razón filosófica», la «razón pura» no se ha desprendido de la historia en la absoluta medida que ella hubiera deseado —quizá debido a que la ruptura entre la historia y la razón es un imposible.

2

La apelación a la investigación filosófica de los griegos para justificar la pura racionalidad de una empresa a todas luces viable —puesto que de hecho realizada, con mayor o menor éxito—, es, ya hace muchas décadas, una rareza cultural, un anacronismo, una estrategia desacreditada. Esa investigación, ese presunto «racionalismo», es el fruto más intenso, más maduro y alto, del politeísmo naturalista helénico. La versión de la experiencia de lo sagrado que es peculiar a los jonios conduce a la historia, a la sofía, a la filosofía, a la episthmh aei zhtoumenh.

En cuanto a la edad media, el gran modelo histórico con que la teología operó en ella es el elaborado en sus líneas maestras por san Agustín.

Si la teología filosófica de los griegos es en su raíz religión (politeísmo naturalista), la teología filosófica de la edad media es explícitamente religiosa —aunque en el método del propio Agustín quepa diferenciar la imposibilidad subjetiva de la entrada en la verdad, como no sea a través de la conversión religiosa cristiana, de la posibilidad objetiva de investigar el orden creado sin hacer entrar en la investigación, como premisas para apoyarla, verdades «reveladas». El tratado agustiniano *de vera religione* marca los límites generales de la edad media del espíritu.

Su final no es el Renacimiento italiano, ni menos la desaparición del emperador de Oriente; ni siquiera lo es el magno problema del encuentro de Europa con las civilizaciones precolombinas y la consiguiente puesta en práctica de la misión cristiana en los nuevos mundos paganos que surgen en el horizonte del cristianismo.

La Reforma no es tampoco sino la fase última de la edad media. La historiografía alemana contemporánea defiende la tesis de que la crisis que conduce de la edad media a la moderna son las guerras de religión que devastaron Europa entre 1540 y 1640, en números redondos. Añadamos dos matices. El primero es que nada es tan determinante para la captación adecuada de la índole de una cultura (de una época de la historia humana) como el modo en que vive su relación existencial con lo absoluto divino. El gesto óntico supremo de una cultura prefigura su ontología. Pero ese gesto óntico radical es su actitud experiencial ante lo absoluto divino. El segundo matiz es que no se debe desatender la continuidad; de modo que hay que reconocer que las condiciones espirituales que operan en el fondo de las guerras confesionales intracristianas en el XVI y el XVII son, en germen, las que lanzaron a los cruzados contra el Islam en todos los flancos de la cristiandad —fundamentalmente, a partir del siglo XI— y las que hicieron posible la persecución de los judíos y los herejes, sobre

todo desde el siglo XIV.

Quizá nada sea tan expresivo de la naturaleza de esos principios generales que impregnan la baja edad media como la célebre declaración del concilio de Ferrara con la que se cierra el estallido natural del equilibrio en la cultura conocido como cisma de Occidente. Me refiero a la afirmación de que «nadie fuera de la Iglesia católica puede tener parte en la vida eterna, sino que ha de ir al fuego del infierno».⁴

La unidad absoluta de la verdad religiosa como verdad del cristianismo católico romano, en tensión tan sólo con el poder político de un imperio que, feudalizado, no realizaba el ideal bizantino de la teocracia en la pureza que el partido güelfo desearía, fue el principio medieval que, habiendo estado vigente en todos los órdenes del espíritu, con mayor o menor explicitud, desde san Agustín, se quiebra en las guerras de religión intracristianas, después de haberse tendido hasta el máximo de su capacidad en las guerras religiosas de la cristiandad con las otras religiones y sus ámbitos de poder político y espiritual. La religión natural, el derecho natural, la metafísica moderna (la ontoteología en sus versiones culminantes), aunque tienen evidentes raíces medievales, son ante todo productos de la enseñanza aprendida en la desgracia de la guerra interconfesional, la persecución religiosa y la inquisición. Edward Schillebeeckx —el primero de los «teólogos» que es esencial en este estado de la cuestión— expresa magistralmente la verdad religiosa definitivamente adquirida en aquella catástrofe y que abre la experiencia de lo religioso en la actualidad: «ninguna verdad vinculante puede estar en la base de la tiranía y de la contienda inhumanas. Y es así como se ha dado el golpe de gracia a cosas que antes todos sostenían como obvias».⁵

La edad moderna es, en su núcleo, crítica de la tradición como principio hermenéutico, convicción (neo-estoica) de que la instancia que realiza esa crítica no es sino la naturaleza racional, que ha de ser por principio susceptible de autofundación o autoposición absoluta. La autocrítica de la razón pura, tanto si se desarrolla desde el punto de vista de la Sustancia divina, causa de sí misma, como si se desarrolla en el horizonte de la finitud, es aquí la piedra angular del conocimiento humano, y, por tanto, el lugar último de la comprensión de todos los relatos, todas las tradiciones, todos los fenómenos, todos los seres.

Las posibilidades extremas (las verdaderamente características) de la experiencia moderna de lo Absoluto divino son, seguramente, el neo-estoicismo racionalista, el neo-epicureísmo empirista y el fideísmo pietista. Pero ello antes del fundamental acontecimiento filosófico que corre paralelo a la revolución burguesa y con el que se introduce el largo final de la edad moderna en que

⁴ DENZINGER-SCHÖNMEYER, *Enchiridion symbolorum*, núm. 1351.

⁵ «In onmenselijke dwingelandij en twist kan geen bindende waarheid schuilen. Hierdoor zijn vroegere, algemeen aanvaarde vanzelfsprekendheden stukgeslagen» (*Mensen als verhaal van God*. Baarn, Nelissen, 1989, ree. 1990, p. 18). (Se publicará en 1994 mi traducción de este libro -con el título: *Los hombres, historia de Dios-* en ed. Sígueme, Salamanca.)

aún vivimos. Me refiero a la aparición de la historia como absoluto en el idealismo postkantiano, que trae consigo la secuela de la posibilidad del sentimiento como órgano de lo Absoluto (a su vez antecedente del irracionalismo y el pesimismo metafísicos). El historicismo absoluto como destino final de la crítica kantiana de la razón se refracta a lo largo del siglo XIX en el positivismo, el materialismo dialéctico y el existencialismo, que pueden ser vistos como las tres posibilidades fundamentales de la experiencia del ser y de lo divino a todo lo largo de estos dos últimos siglos de lento final de la edad moderna.

El positivismo o científicismo ha llevado a cabo el trabajo más esencial en la crítica de la religión (que, como corresponde a una época que ya ha conocido a Espinosa, Leibniz, Hume y Hegel, no es tanto crítica del monarquismo tradicionalista romano cuanto crítica de la teología y la vida religiosa misma en cualquiera de sus múltiples versiones).

La religión ha sido tratada como ignorancia, enfermedad o perversidad —pero también como clave de bóveda de la cohesión social o de la integración personal— desde los diferentes ángulos en que el positivismo ha trabajado en y para la explicación del mundo desde el horizonte mismo puro del mundo, no entendido como historia de lo Absoluto, o Historia Absoluta, sino aprehendido como estricta finitud, sólo pobremente inteligible con los finitos medios del «método científico». Comte, Durkheim, Freud, Lévi-Strauss son nombres que pueden fácilmente evocar en el lector algunos de los aspectos esenciales en que ha trascendido la interpretación positivista, en sentido amplio, de la religión.

Y, sin embargo, la crisis del final de la edad moderna consiste, justamente, en la crítica del llamado proyecto ilustrado de emancipación, en tanto que basado en la autosuficiencia de la razón. El deísmo, el agnosticismo, el ateísmo y también el teísmo cuyo preámbulo pretende ser una teología natural pura⁶, se hallan anclados en la experiencia moderna en cuanto ensayos, a escala universal, de prescindir radicalmente de los prejuicios de las tradiciones, considerados todos en conjunto la oscuridad y la inercia contra las que se rebela de suyo la luz de la razón natural pura. La cual es, por definición, en el interior de esta experiencia, neutra e inocente: juez justo; principio de toda emancipación, él mismo emancipado de por sí desde el comienzo.

3

Quizá sean tan ideas las cosas y los acontecimientos como esas entidades particulares para las que habitualmente reservamos la palabra idea. Esto su-

⁶ En el sentido postbarroco de «teología natural», y no en el clásico. Cfr. las espléndidas dilucidaciones históricas de W. Pannenberg -el segundo de los «teólogos» que nos es imprescindible aquí- en el primer volumen de su *Systematische Theologie* (Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), cap. 2, § 2, 83-93 (trad. de J. A. Martínez Camino en Madrid, Univ. Pontificia Comillas, 1992).

ponía, ciertamente, Unamuno, en uno de sus frecuentes arrebatos de hegelianismo. Pero si alguna diferencia, por sutil que sea, debemos hacer entre acontecimiento e idea, entonces parece que habrá que decir que también la época final de la edad moderna, como ocurrió ya con la crisis en que «terminó» la edad media, ha sido traída antes por los acontecimientos que por las ideas; o, mejor dicho: ha sido introducida por la irrupción de los acontecimientos que tenían que seguirse de sus ideas fundacionales; cuando lo sorprendente es que ese suceso natural y quizá hasta predecible ocasiona la «refutación» más concluyente de los principios modernos que lo engendran e incluso lo hacen necesario. De nuevo el tiempo histórico se enfrenta no tanto a una pulcra refutación de ciertas premisas por su reducción al absurdo, como a una inmundada sangrienta, bestial, infernal refutación de ellas por reducción al mal —esto es: al absurdo propiamente dicho—. (¿Y no fue el final de la antigüedad también una crisis de la misma índole: persecución, esclavitud, descomposición social; temblores de parto frente a la muerte, frente al final de todo sentido?).

No más luz, sino agua de los abismos, pedía Unamuno,⁷ precursor de la edad actual, de este tiempo en que la guerra —¿no ha sido esto el siglo XX: la guerra elevada a experiencia ontológica suprema?— iniciaba la revelación de que el proyecto moderno está sostenido en instancias que ellas mismas necesitan de liberación. En la injusticia del yo, y no en su inocencia, como enseña Levinas⁸ ahora que la experiencia a la que me refiero ha alcanzado su culminación: durante la guerra fría que siguió a la guerra de las nacionalidades europeas, a la instauración de la filosofía en tiranía (el socialismo real), la contrarrevolución burguesa, el genocidio como arma, el exterminio de Israel y la vuelta al paganismo de la tierra madre y diosa inocente. ¿La subjetividad «pura» como crimen original? ¿La filosofía, de Jonia a Jena, como eficaz bebedizo contra la realidad primitiva de la escisión hombre-mundo-Dios (los ángulos sobre los que se construye la Estrella de la Redención, en el sistema antisistema de Franz Rosenzweig)?

En todo caso, a través de la ignominia de los tiempos nuestra historia humana desembarca en el más allá de la emancipación moderna, y, por tanto, en lo que hace a las tradiciones religiosas, a las religiones y a la «actualidad filosófica de Dios», en una «segunda inocencia», esto es: en la era post-crítica de las religiones. *Opnieuw met God in de tuin kunnen [we] wandelen als met de vertrouwde Nabije*: podemos de nuevo caminar con Dios por el Jardín como con el Cercano en quien confiamos, que es nuestro Familiar.⁹

⁷ «No busques luz, mi corazón, sino agua / de los abismos, / y allí hallarás la fragua / de las visiones del amor eterno.» (En *Poesía Completa*, I, p. 160; edición de Ana Suárez en Madrid, Alianza, 1987.)

⁸ Cfr. sobre todo «La philosophie et l'idée de l'infini», en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (París, Vrin, reed. 1988), 165-78. También el cap. 4 de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haya, Nijhoff, 1974).

⁹ De nuevo SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 18.

Los conceptos con los que circunscribir los momentos esenciales de estas primicias de una nueva edad son muchos, por cierto; pero uno fundamental destaca entre todos, producto de lo mejor del historicismo post-hegeliano y del existencialismo individualista y antimonista que es la herencia de Kierkegaard: la recuperación de la historicidad finita de lo real, de todo lo real intramundano. La visión de la realidad como relato finito (o relatos finitos). La concepción de la razón, de la verdad y del ser como finitud histórica.¹⁰ Por mi parte, en vez de propender a entender la razón histórica al modo, a mi parecer, excesivamente hegeliano en que la mayor parte de los filósofos contemporáneos la toman, cada vez reconozco más profunda verdad en la vivencia bergsoniana de la «duración real» como fondo de la historicidad. Aunque no sea éste el mejor lugar para referirse a proyectos vagamente vislumbrados todavía, quiero señalar que ese concepto, unido a muchos otros elementos que proceden de la filosofía de la acción, de la fenomenología hermenéutica, de la filosofía del lenguaje ordinario y de la crítica de las ideologías, puede servir para profundizar el sentido ontológico de las tesis que juzgo realmente más sustanciales en el pensamiento actual: las de Schillebeeckx, Levinas, Pannenberg y Jüngel. A mi juicio, las obras de estos pensadores permitirán acoger en el futuro, mejor que ningunas otras, los numerosísimos elementos de verdad que se contienen en la inagotable tradición de la que procedemos.

4

Permítame ahora el lector un paréntesis que creo imprescindible para desarrollar de veras el tema que se me ha encomendado. Un paréntesis acerca de los verdaderos peligros históricos con los que nos enfrentamos.

El primero, el mayor, es, en definitiva, el riesgo del anacronismo, es decir: la falta de voluntad o de inteligencia o de trabajo que nos impida pensar y actuar a la adecuada «altura de los tiempos», según la expresión predilecta de Ortega. Por poderosa que de suyo es la marea de la historia, siempre es posible que el hombre que, más que dejarse llevar por ella, intenta plantarse a darle cara, examinarla y, si fuera preciso, enmendarla, yerre por cualquiera de esos defectos (de voluntad, de trabajo, de lucidez) y se instale en el anacronismo, en la regresión, en la idea de que hubo un tiempo que tiene que servir de modelo —ya inalcanzable para siempre— al que imiten los otros tiempos. En la idea de que la verdad ya está clara, abiertamente dicha y expuesta: puede uno, incluso, comprarla impresa, llevarla a los estantes de su librería, estudiarla, y soñar con la imposibilidad, ya hoy, de vivir completamente adaptado a su modelo.

El segundo peligro es el de que no todas las ramas del conocimiento reconozcan suficientemente los progresos alcanzados en las demás. Este peligro

¹⁰ Cfr. el Dios sin el ser, quizá mejor: Dios sin serlo, ese Dios cuyo nombre aparece tachado en el conocido libro de Jean-Luc Marion.

es, ciertamente, multiforme, puesto que afecta a todos los conocimientos. Pero creo que su vertiente más grave es la que todavía conduce, en muchas ocasiones, a que las ciencias empíricas o, en general, particulares tiendan a entenderse mal a sí mismas, a desconocer no ya sólo lo que la llamada «filosofía de la ciencia» exige para esa su autocomprensión, sino (y sobre todo) lo que los gigantescos avances del pensamiento postkantiano verdaderamente han llevado a cabo. Es ridículo que siga existiendo esta beatería de la física y de la biología. Lo que dice Hawking es la palabra metafísica de Dios; lo que construye el ingeniero genetista, la vida (y la vida es el ser, la clave del universo). El físico que reflexiona «epistemológicamente» reconoce —en general— que la física no es la filosofía primera (y no ya como saber siempre buscado, sino como definitiva palabra divina, verdad absoluta clausurada); el físico que sabe historia, filosofía y teología hace mucho más que eso: considera su disciplina en la perspectiva colosal en que la «razón histórica» le hace situarla. Pero siguen siendo demasiados los físicos, los biólogos y los divulgadores que se vuelven hacia las gentes ocupadas en sus trabajos de pan ganar para dictarles la Verdad, aunque no se atrevan luego, inconsecuentemente, a restablecer los cultos decimonónicos de la Ciencia.

El tercer riesgo es, sencillamente, el olvido, la desorientación, la distracción. La incapacidad de mantener algo que se parezca a la unidad de una interpretación de la realidad, en medio de la era técnica (en el sentido descrito por Heidegger). La multiplicación infinita de mensajes instantáneos, de estímulos que se suceden y embotan toda capacidad de respuesta (todo lirismo, en definitiva, porque en verdad la poesía es el armónico que el tiempo saca al pulsar el instrumento único que cada hombre en su historia es). Pero todo ello no es sino el síntoma de la tecnificación de la experiencia misma del ser como fase última de la edad moderna, como producto final en el que viene a parar la fe ilustrada en el progreso: que el ser es el acervo general de lo trasformable, con vistas a la reconstrucción del mundo social, esta vez, por fin, en el sentido del bienestar mayor para todos (de la realización de los principios morales del utilitarismo). La galaxia Gutenberg y la producción de la «aldea universal» son consecuencias de ese «destino del ser» —que prefiero interpretar como proyecto deliberado moderno, por más que reconozco que no habría podido nacer sino de la historia que de hecho, casi inexorablemente, lo engendró—. Pero sustraerse a la era técnica es sólo un poco más fácil que sacarse del pantano tirándose de los pelos de la propia cabeza. Cuando se habla de sociedad de consumo, de nihilismo postmoderno, de materialismo y neopaganismo, en realidad se alude a este fenómeno terminal del proyecto moderno. El nihilismo de la era técnica es seguramente el núcleo de nuestra estructura de hombres socializados en la segunda mitad del siglo XX y en Europa. Nada más cierto que el hecho de que de esta desgana ontológica, de este magma de conatos de transformación, de este vértigo de revoluciones fracasadas participamos todos los europeos de hoy, precisamente porque nuestra finitud histórica no es una decisión que hayamos tomado nosotros, ni es siquiera un destino particular o fase concreta en la historia del ser, sino —me atrevo a decir— condición «creatural»: verdad nuestra

en tanto que «criaturas». Por consiguiente, nada más amenazador que la posibilidad de la pura caída existencial en el aparente destino de la época.

El cuarto de los peligros es bien fácil de deducir de los tres anteriores. Se trata del riesgo de no saber construir los rudimentos de la edad nueva. Primeramente, porque carezcamos de perspicacia para descubrir frontalmente esto que cada vez se oculta más: la verdadera situación presente, el real estado de la cuestión. Después, porque, aun cuando el diagnóstico no haya sido errado e incluso hayamos captado que cosas tales como la nueva comprensión de las religiones en universal diálogo entre todas ellas forman esencial parte del futuro que ya está urgiéndonos hoy, es naturalísimo que no seamos capaces en mucho tiempo de forjar los conceptos y las obras que den paso libre al futuro.

Quede aquí cerrado este paréntesis.

Volvamos ahora a los pensamientos de los hombres que me parece que apuntan hoy más adecuadamente, con más profunda autoridad, a la verdad del problema filosófico actual que significa el término «Dios».

5

Consideremos, para empezar, más profundamente y en más perspectivas la esencia de la modernidad que es nuestro pasado inmediato.

La edad moderna se cifra en el proyecto de la total autoliberación del hombre por el hombre mismo.

¿Quién podrá negar que la historia *debía, necesitaba* conocer una fase semejante y experimentar hasta el final sus posibilidades? Quien se detiene suficientemente en esta idea está tentado a reconocer en la historia y sus épocas una necesidad superior a cualquier otra. Pero este tipo de inexorable necesidad con que pensamos que hubo de sobrevenir, por ejemplo, el experimento moderno, relativiza —aunque sólo en cierto sentido— las concepciones y las certezas y las valoraciones de los hombres que tuvieron el destino de vivir su época (y relativiza las nuestras: las de quienes tenemos el destino de vivir nuestra época). Nos parece entonces que la verdad en su contexto histórico es necesariamente la verdad, pero que aquí acaba la «necesidad» de toda verdad. Aquella representación —o esta representación mía sobre la que ahora reflexiono— en la que se apoyaba la vida entera de tal o cual grupo humano era el máximo de verdad accesible entonces y allí, o, más bien, era la verdad única (y necesaria) de entonces y de allí. La verdad de otro tiempo y otro sitio no estaba destinada a cualquier época o lugar diferentes. No era ni siquiera verdad en estos otros; y eso quiere decir que no podía ser comprendida en su función «salvífica», en su misión liberadora; no podía ser integrada al Sentido; no franqueaba nuevas auténticas esperanzas. Sólo, pues, cabía que fuera vivida como una opresiva noticia que perturbaba sin abrir ninguna vía de sentido nuevo.

Así nos aproximamos a la idea de que la historia no es fruto de la libertad

finita, sino de una incomprensible Libertad Infinita, respecto de la cual las libertades humanas — los hombres— terminan por comprender su verdad finita como un *envío* ocultamente lleno de sentido.

A los ojos de este pensar del tiempo y la historia, es entonces inevitable que el proyecto de moderno se ofrezca como una ingenuidad a la doble potencia. Participa, por un lado, de la seria e inexorable ingenuidad con la que todas las épocas y todos los instantes se deben interpretar a sí mismos como dotados de un contenido universalmente verdadero. Pero además presenta una ingenuidad que le es peculiar: en ningún sitio más que aquí resulta ser la verdad epocal la pura negación de la *historia como envío*.

Y, sin embargo, la paradoja es que nuestro supuesto actual «envío» (el pensamiento del tiempo y la historia como «envío» de cierta Libertad Infinita, absolutamente no a nuestra disposición) ha surgido consecuentemente de la exacerbación del proyecto moderno. Porque si en un primer momento este proyecto se entendió a sí mismo como un retorno a la intemporalidad del ser y de la verdad ya pensada por Grecia —de modo que la autoliberación del hombre coincidía con el imperio universal de la Razón Calculante Intemporal—, en un segundo momento, tal y como he insinuado arriba, el hombre entra en plena posesión de su finitud. Ocurre esto, fundamentalmente, en el escepticismo neoadadémico —más bien, como ya dije, en el neopiecurismo— de Hume y en el idealismo crítico de Kant.

Parecería que aquí tendría que haberse detenido el ideal progresivo de la autoliberación del hombre por sí mismo. Porque, efectivamente, si en el sujeto de esta acción, que es simultáneamente su objeto, no existe ya, desde un comienzo, la *identidad lograda*, definitiva, salvada, del hombre consigo mismo —el ideal que realizar, que es al mismo tiempo la potencia que lo realiza, el motor de la «autoliberación»—, es evidente que no queda ninguna posibilidad para pensar propiamente que el hombre, libre de todo otro poder amistoso y auxiliador, deba y pueda liberarse a sí mismo y esté de hecho emprendiendo el camino por el que tendrá éxito en tal empresa. Dicho en otros términos, si el hombre concreto no se compone a la vez de humanidad que debe ser superada (falsa humanidad, subhumanidad: naturaleza animal, vegetal o inanimada, *ídola*, tradiciones, prejuicios, males y pecados, errores) y humanidad auténtica, arquetípica, causa final y eficiente y ejemplar de la autohumanización o autoliberación, ésta carece de sentido. El «destino» del hombre, esto es, su definición, entendida como su ideal y su ineluctable vocación, tiene siempre que estar dado en algún modo en o con el hombre concreto, «empírico», si es que se piensa de verdad algo cuando se habla de autoemancipación.¹¹

¿Autoemancipación en dirección a la Razón? ¿Autoemancipación en dirección a la Vida, a la Pasión irracional? ¿Autoemancipación en dirección a la Ra-

¹¹ Este es el hilo principal del complicado, eruditísimo y brillante argumento de la *Antropología en perspectiva teológica* de Wolfhart Pannenberg (cuya traducción, preparada por mí, acaba de publicar en Salamanca ediciones Sígueme). Apenas habrá que argumentar en favor de que el estudio de Pannenberg posee una importancia *filosófica* capital para el planteamiento actual de la cuestión de Dios.

zón que se identifica con la Vida y la Pasión? Estas posibilidades (Descartes, Hume, Espinosa) son menos interesantes que la consideración de este otro aspecto del problema: ¿autoliberación hacia —y en y desde— lo absoluto, o pura autoliberación finita? Porque ésta es la alternativa más interesante, hablé antes de neoestoicismo y de neopiecuréismo a propósito de sus ramas. «Neos», puesto que su horizonte en absoluto es ya el del pluralismo de lo divino en la naturaleza, sino la noción de naturaleza como presupuesto ontológico de la gracia, nacida de la crítica de la concepción religiosa de la edad media, sobre todo por la vía de las guerras de religión (como si este acontecimiento diera cima especulativa a los esfuerzos del nominalismo bajomedieval).

Kant hizo entrar al hombre moderno en la plenitud de su finitud. Esta hazaña sólo fue posible en la medida en que, por un lado, el bisturí crítico se atrevió a separar el «modo finito» que es el hombre, de la Sustancia o Dios, mediante la comprobación de que ni el Pensamiento ni la Extensión son atributos infinitos de la Sustancia Infinitamente Infinita. Por otro lado, la crítica tenía, a la inversa, que llevar a cabo una operación de sutura: era preciso reunir a la Vida y a la Razón, que Hume había declarado en conflicto. Pero, puesto que la Razón no es Atributo de la Sustancia, tampoco, en modo alguno, será posible declarar absoluta la poderosidad de la Vida irracional, del Deseo, del impulso, el instinto y la pasión.

Más todavía: puesto que esta hazaña de dos caras (la crítica de la teología racionalista y del vitalismo empirista) la lleva a cabo la subjetividad racional finita, ella es, en tanto que razón, el principio supremo de la integración de la finitud: la cifra ontológica del ser finito que es el hombre. Y ella no es tan sólo razón teórica, sino, más radicalmente, razón práctica. De este modo, el idealismo crítico fue capaz de presentar una fundamentación sumamente perfecta, elaborada, integradora y sabia del proyecto moderno. El destino, definición o ideal del hombre no es trascendente, sino finito; pero ello no aminora o afloja la tensión en que ha de consistir la historia de la autoliberación humana. Lejos de eso, pretende conducirla a su máximo. Y tiene grandes apariencias de haberlo conseguido. Pues este máximo sólo se alcanza cuando todo sueño de visionario queda desenmascarado como una coartada entontecedora, embrutecedora y fuente de pereza (que en ésta reside, definitivamente, la maldad). Si el ideal se traslada a lo Más Allá, el núcleo del esfuerzo se convierte en un antiesfuerzo: es el quietismo, el místico fatalismo, y, por tanto, consiste en abandonarse de bruces a lo no-humano. Consiste en el absoluto abandono del proyecto de autoliberación. Cuando, además, si todas las posibilidades ópticas son finitas, la lucidez dictamina que abandonarse en lo no humano dista esencialmente de ponerse en las manos de Dios: más bien es sólo descender de la condición humana y hacerse uno mismo el esclavo de cuanto de animal y de muerto se oculta en la frontera misma de la humanidad auténtica (racional, viva, alerta, enérgica y actuante).

En la otra dirección, el idealismo crítico, la plena entrada del hombre en su finitud, muestra también importantes méritos para ser tenido por la fundamentación lograda de la edad moderna. Porque lleva a máxima tensión real

(y no soñada) la historia de la autoliberación, en la medida en que la finitud inherente al ideal de la razón práctica es sólo, por decirlo así, ontológica, pero de ninguna manera ética o praxica. El ideal de la autohumanización será para siempre ideal, porque el hombre empírico y concreto es también naturaleza, sensibilidad, pasividad del placer y el dolor, y este principio, actuando en el conjunto como verdadero «mal radical» de la naturaleza humana, alcanza eficacia práctica: es realmente fundamento posible de la determinación de muchísimas voliciones y acciones del hombre. Incluso quizá lo sea de todas, porque la tensión moral de la historia es tanta, que ningún hombre llega a conocerse éticamente a sí mismo (lo que impide de raíz que el egoísmo bien fundado pueda desplazar sutilmente a la crítica pura de la razón práctica).

La autoliberación es, pues, una infinita tarea desinteresada, un deber infinito para el hombre, quien, sin embargo, conoce que respetando la santidad de este deber no rinde culto a ninguna fuerza inferior, maligna y regresiva, sino a la humanidad pura misma, o sea: a la libertad (ontológicamente) finita. Ser hombre en tanto que pura libertad es el dios del hombre atado a la naturaleza que nunca terminará de reducir a razón.

A pesar de la sólida apariencia de esta exposición de la Ilustración intra y postcristiana, la particular visión kantiana del idealismo crítico tiene fisuras que sólo son remediadas por los sistemas idealistas posteriores. La más notable afecta a la limitada comprensión del tiempo, y, por lo mismo, de la historia y de la comunidad interhumana. Incluso una noticia tan somera como la que acabo de dar acerca de lo que es decisivo en el contenido del idealismo crítico kantiano, pone de relieve que este sistema de pensamientos exige que el tiempo no se conciba ni única ni primordialmente en los términos en que necesita definirlo la mecánica universal de Newton. Por mucho que la tarea de la incesante lucha de la razón contra la «inclinación» no sea un espectáculo en la conciencia, su carácter de tarea, de tensión impone la necesidad de pensar la historia más allá que en el plano empírico de la finitud: debe haber una historia trascendental de la libertad. El tiempo no puede pertenecer sólo a la finitud «empírica», so pena de volver también, paradójicamente, sólo cuestión «empírica» la tensión hacia el ideal, o sea: la propia crítica de la razón pura (teórica y práctica) y la «historia» de la autoliberación del hombre. Esto se sigue estrictamente, en efecto, de la estrategia especulativa que consiste en empujar del todo la temporalidad del lado del «fenómeno» (por entenderla en el sentido de pura condición de posibilidad de la ciencia de la naturaleza). Se necesita pensar con más profundidad la unidad de la subjetividad finita. No cabe escindirla en «empírica» y «trascendental», si es verdad que la razón pura es, al tiempo, práctica, y no sólo (¿cabe representarse esto realmente?) teórica. Pero pensar con mayor profundidad esta unidad es, en definitiva, ante todo, recuperar un sentido de «tiempo» e «historia» en el que estas palabras puedan predicarse de esa unidad decisiva de la subjetividad finita empeñada —por su «esencia»— en la tarea de la autoliberación (que coincide con la de la autoilustración). En estrictos términos kantianos esto significa tanto como atribuir un valor ontológico extraordinario a la «imaginación trascendental» en tanto que lazo de unión entre el «yo absoluto» y el «yo empírico» (Fichte).

Es, justamente, en Fichte donde la edad moderna llega a la madurez de con-

cebirse a sí misma como idealismo crítico absoluto (donde el término «crítico» sigue aludiendo a la diferencia entre Dios y la finitud —introduciendo, como «Enesidemo» o Jacobi sostenían, un principio que condena al escepticismo todo el saber humano, al identificar idealismo crítico con saber absoluto, y pensar siempre, en el fondo, el saber absoluto como automanifestación y autorrealización de la finitud, como destino del hombre o ser del hombre—). Este idealismo crítico absoluto es en su esencia «crítica de toda revelación», y ahora, por fin, fundamento de toda revolución. La revolución política y cultural es, por decirlo así, el envés de la cara de la moneda que consiste en la construcción de la «ciencia de la ciencia» como sistema del idealismo crítico absoluto.

Pero aunque esta autofundamentación de la modernidad supere la kantiana, ya el modo en que vemos cómo la supera deja al descubierto el flanco por el que es preciso que la filosofía vaya más allá. Aunque aquí el tiempo, la historia y la comunidad interhumana hayan sido en principio recuperados por la consistencia interna del sujeto moderno, la tarea no estará terminada en tanto quede alguna fisura entre la historia trascendental y la historia empírica. La subjetividad finita en vías de autoliberación no puede conformarse sin contradicción hasta que llega a pensar como integrantes de su empresa (de la Historia, de la Libertad) todos los «fenómenos». La historia empírica, la naturaleza, cada instante y cada cosa y cada idea, cada alegría y cada dolor, cada proyecto y cada vida y cada muerte integran la Historia, la Autoconsumación del Espíritu, la Autoliberación. No sólo esto: es cierto que no cabe tomarse en serio con radicalidad absoluta esta historia en tanto se pretenda (absurdamente) que el idealismo absoluto sea crítico en el sentido de finito. La última distinción que debe ser abolida —*supuesto el carácter irrenunciable del proyecto moderno*— es la que el Saber Absoluto traza entre la Historia y Dios. Semejante «reserva escatológica» impregna de arbitrariedad a la misión de la Ilustración moderna y de escepticismo a la filosofía que la fundamenta y que canta su apología. El Hombre es Dios. La Historia es Dios en devenir. Esto significa la Encarnación de Dios. La filosofía cristiana deja definitivamente atrás la antigüedad y la edad media cuando por fin piensa la Encarnación de Dios en unidad con la humanización del hombre —o con la divinización o «recapitulación» de todas las cosas en Dios—.

De este modo, no sólo toda arbitrariedad y todo fracaso desaparecen de la Historia, sino que todo sentido se somete a su ley y toda revolución pierde su spoleta de activismo y voluntarismo.

La edad moderna —ahora se entrevé más justificadamente— culmina en la época en que florece y rige el sistema intelectual hegeliano. La guerra y la diseminación del sentido fueron sus secuelas —su auténtico envés—. ¿Era sólo que el sistema se hallaba de hecho mal concebido? ¿Se trataba sólo de que había que ajustar la máquina de la fundamentación, para que sus liberadoras consecuencias quedaran por fin liberadas?

Como he dicho ya, el pensamiento contemporáneo —la edad contemporánea, la historia y el ser contemporáneos, la teología y la actualidad del problema «Dios»— es hasta aquí relación de los esfuerzos para pasar más allá de Hegel.

La clave de estos esfuerzos es, a mi entender, la que expresó el cristianismo del siglo XIX frente a la modernidad, pero no tanto en sus dramáticas versiones tradicionalistas, fideístas, reaccionarias, irracionalistas o neomonarquizantes y neomedievales, cuanto en el fondo de la tesis de Kierkegaard: que la salvación no puede ser la obra del hombre. Que la autoliberación tiene una condición decisiva: la de que su motor sea previamente liberado él mismo, e incluso mucho más: liberado de sí mismo. Kierkegaard situaba, para ello, en el primer plano la pecaminosidad de la libertad concreta humana o del ser hombre en tanto que tal, y la destacaba con el pensamiento de la trascendencia de la «existencia religiosa» respecto del mismo ideal de la razón pura práctica («estadio ético»).

La actualidad del problema al que remite el término «Dios» es, pues, vista a esta luz, la que posee la cuestión capital de la historia en el presente: el replanteamiento de las condiciones bajo las que está el proyecto de la «autoliberación del hombre». Me atrevo a sostener la tesis de que «Dios» significa primordialmente hoy aquello que libera de sí misma a la libertad creativa del hombre hasta constituirlo, por ello mismo, en auténtica libertad (finita). Por esto la palabra «Dios» designa, positiva o negativamente, sólo aquello que niega —es decir, condiciona en su raíz— el significado moderno de la palabra «filosofía». De aquí que, en uno de sus aspectos, la actualidad filosófica de Dios coincida con la que tiene la mutación verdaderamente contemporánea del concepto y la tarea de la filosofía —y, con él, de los conceptos y las tareas de la «teología», las «ciencias», el arte y, en consecuencia, absolutamente todos los componentes de la realidad en su más amplio sentido posible—. Desde luego, el concepto de la religión está también implicado en esta transformación propiamente histórica, y ello condiciona la perspectiva en que se entiende adecuadamente la nueva época como momento dominado por el fenómeno cultural del diálogo universal de las religiones —y los ateísmos y los agnosticismos—.

Estas tesis confío en que vayan esclareciendo que me haya adelantado a hablar de Schillebeeckx, Pannenberg y Levinas¹² como tres de los pensadores que realmente deben ser tenidos en cuenta para proseguir la discusión que nos hemos propuesto. ¿Quién sabe si somos cualquiera de nosotros más bien teólogos que filósofos, o a la inversa, o más bien alguna otra nueva cosa sin nombre definido?

Por otra parte, no quiero continuar sin dejar dicho que veo la importancia absoluta del judeo-cristianismo —o, en otros términos, que soy un cristiano— en el hecho de que es él quien ha enseñado al hombre explícitamente a adorar y a pensar a Dios como aquello que libera de sí misma a la libertad del hombre, hasta constituirlo, por ello mismo, en auténtica libertad (finita). ¿O quizá

¹² Los términos en que están redactados los párrafos anteriores habrán hecho pensar al lector en el uso novedoso -para quienes estamos fuera de la tradición rabínica- que Rosenzweig y Levinas -con el antecedente de Hermann Cohen en su *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (última reimpresión en Wiesbaden, Fourier, 1988)- hacen de muchas palabras que pertenecen, en principio, sólo al vocabulario religioso. Para una introducción al esencial componente talmúdico de la obra de Levinas cabe ahora remitir al hermoso estudio de C. CHALIER, *Levinas, l'Utopie de l'humain* (París, Albin Michel, 1993).

deba decir que el judeo-cristianismo nos ha enseñado esto a algunos hombres, entre los que me cuento?

6

Nuestros conceptos están burdamente contruidos. En su mayor parte, los hemos tallado de pura materia. Lo que en ellos entendemos es la relativa y pobre claridad de esta sustancia común con la que fueron fabricados.

Así en este caso. Aparentemente, si todo comienza por la percepción del mal y su rechazo, si es a partir de aquí como la existencia humana adquiere la forma de la búsqueda, la aventura, quizá la tragedia sin consuelos, no son posibles más que dos cosas. O bien el hombre tiene que «liberarse» a sí mismo, o bien tiene que entregarse en las manos de lo que le es ajeno pero sabe el método de la deseada y necesaria liberación. De modo que la convicción racional de que la autoliberación es una ilusión o un error, se diría que tiene que conducir a una nueva edad media, en la que a la enajenación como medio para la salvación no se le hacían ascos ni se le ponían objeciones de principios. ¿Acaso es evidente que sólo se salva el que va entendiendo el proceso de su salvación? ¿Es que sólo si la cabeza acompaña cada fase es posible una sanación radical del ser humano y del mundo?

El dilema se presenta, así, en la forma: o autoliberación o autoenajenación.

Y realmente, si no hubiera más, se trataría de un dilema tético. Porque sus dos ramas conducen a la misma desesperación de la inteligencia y, por ello, a la misma decepción absoluta acerca de la antigua apariencia de la maravilla de la vida y del ser hombre. Si se manifiesta irracional la exacerbación del proyecto moderno, hay que ver claramente que tampoco podrá hacerse racional por ninguna vía la recaída en la enajenación pura. Es absurdo, efectivamente, que la razón que diagnóstica el error de la Ilustración realice por sí misma y con los ojos bien abiertos la operación de anularse a sí propia¹³. La fuerza del brazo ya lanzado por la voluntad puede alcanzar a que un hombre se corte la propia cabeza; pero la inteligencia empeñada en destruirse carece de esas fuerzas físicas y, si no recibe ayuda del exterior, siempre se quedará una pizca antes de autoaniquilarse.

Dicho de otro modo: si es la verdad la que delimita las razones de la Ilustración, sólo un suplemento de verdad —y no la renuncia definitiva a ella— podrá conducir más allá de lo que ha sido criticado.¹⁴

¹³ Desde el punto de vista de la cuestión de Dios, se encontrarán introducciones bastante útiles a las discusiones características de la dialéctica negativa (y bibliografía para proseguir las lecturas) en los recientes libros de Hans-Gerd JANSSEN, *GottFreiheit Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989), caps. 4 y 5, y J. BINGOA RUIZ DE AZUA, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea* (Barcelona, Herder, 1992) (en este caso hay que espigar informaciones y argumentos de todos los capítulos).

¹⁴ Creo que ningún pensador realiza más conscientemente hoy este intento que Wolfhart Pannenberg. Se podrá empezar a apreciar los resultados de sus esfuerzos estudiando, al menos, los cuatro primeros capítulos de su monumental *Systematische Theologie*, en trance

En definitiva, no tiene por qué interpretarse la crítica de la posibilidad de la autoliberación como una mecánica vuelta atrás. Incluso si la verdad resultante hubiera de expresarse en la fórmula «liberación de la libertad humana respecto de sí misma», esto, muy lejos de significar la condena de la libertad y la razón finitas, es el anuncio de su triunfo: el preludio de la victoria de la verdad que concierne a la libertad finita. La apropiación de sí, la verdad de la libertad finita es, justamente, conocerse y serse en tanto que finita, y no como absoluta. Pero tampoco es bastante conocerse como finita si el modo de tal reconocimiento contiene fisuras o defectos que tienen que terminar por superar la posición alcanzada. Con la falsa finitud del ser de la libertad no basta tampoco.

Los conceptos de mismidad y alteridad, de libertad y razón y límite son algunos de los que más frecuentemente utilizamos sin ver en ellos otra cosa que relaciones materiales o materializadas. Ser sí mismo sin pensarse centro absoluto de la realidad, parece entonces difícil. Ser verdaderamente más sí mismo ---o menos---, absurdo. Ser cada vez más sí mismo por el procedimiento de que otro libere de sí, doblemente absurdo. Adquirir la autoidentidad, incomprensible.

Pero antes que nada es importante entender que estas frases resultan ininteligibles u odiosas en la medida precisa en que mismidad y diferencia y alteridad se comprenden sobre el modelo de las que tienen, por ejemplo, los pedazos de madera o las piedras. Y razón, inteligencia, verdad se comprenden aquí, a su vez, únicamente recortadas sobre el ideal, absolutamente insuficiente, del manejo de esos bloques de materia y el registro de algunas relaciones que les afectan.

Una «nueva segunda edad...» es expresión absolutamente desprovista de sentido en el tiempo real, en la historia humana, en la sociedad y las culturas. Aunque los excesos verbales o el gusto por ellos lleven en ocasiones a utilizar frases de esos estilos, la verdad inexorable de la duración real es que sólo la verdad de la edad moderna puede superar definitivamente a la edad moderna misma, como, en general, sólo la verdad de un tiempo deja atrás en la auténtica historia ese tiempo mismo.¹⁵

La verdad de un tiempo histórico es, pues, la revelación de las condiciones bajo las cuales se vivió auténtica y plenamente ese tiempo. El pensamiento, cuya función suprema consiste en esta reflexión sobre la verdad de un tiempo, realiza en este sentido un movimiento que tiene analogía con la búsqueda de las premisas y reglas de inferencia no explícitas pero efectivamente usadas en un argumento. Retrocede a ciertas condiciones de posibilidad o condiciones trascendentales.

de publicación desde 1988 (han aparecido dos de los tres volúmenes previstos) por Vandenhoeck & Ruprecht, de Göttingen. Cfr. el libro de Manuel FRAJÓ, *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg* (Madrid, Cristiandad, 1986).

¹⁵ No quisiera que se comprendieran estas afirmaciones a la luz del concepto estricto de «historia efectual» de Gadamer. Se habrá visto ya que la concepción de la historia que defiende este ensayo está infinitamente más próxima a Jürgen Moltmann (cfr. sobre todo su extraordinaria *Teología de la esperanza* -trad. Andrés Sánchez Pascual; Salamanca, Sígueme, 5ª ed. 1989) que la doctrina del discípulo de Heidegger..

Este aspecto de nuestra investigación nos devuelve de improviso a la proximidad inmediata de los grandes sistemas modernos. Como si la edad presente fuera el resultado o bien de un cálculo infinito o bien de un proceso de desarrollo en el que desenvuelve (hace verdaderas o «para sí») sus desconocidas («en sí» meramente) capacidades el Uno Real, lo único eternamente existente. Pero la proximidad sólo debemos notarla y destacarla con el fin de mantenernos alerta frente a las innumerables posibilidades de decaimiento y falta de verdad que acechan aquí. Como dije arriba, estas cercanías son sobre todo avisos de la necesidad de no concebir inapropiadamente las realidades fundamentales que estamos tratando de empezar a pensar: el tiempo, la historia, la libertad, la finitud, la razón, la verdad, la identidad humana, la alteridad divina, lo absoluto divino.

Por el momento, sin que hayamos conseguido más que desbrozar algunas complicaciones en el comienzo de la travesía, sólo se ofrece este pensamiento: la libertad finita únicamente puede ser liberada de sus fantasmas y sus perversiones, sólo puede ser devuelta libremente a sí misma como tal libertad finita, por una alteridad que, lejos de oponérsele enajenándola, la enseñe, por así decir, desde su centro mismo la verdad de su identidad. La libertad finita tiene que ser libertada para sí y colocada sobre su verdad propia únicamente por la virtud de una alteridad que sea *el fundamento de su verdad y su ser*, el centro *libérrimo* de su finitud libre.¹⁶

Como siempre, la mayor dificultad estriba en que las metáforas y las analogías construyan, en vez de aniquilar, el pensamiento que las propone.

Pero si se habla de identidad, libertad, razón y acción de una realidad finita, ¿no quiere ello decir, últimamente, que tal identidad está siempre «fuera de sí» y por conquistar; que la libertad, si es finita, es mediocrementemente libre; que la finitud de la razón es su condición histórica, y la de la acción su inextinguible ambigüedad?

Si hay que afirmar la finitud, y sobre todo debe aplicarse este término a las realidades que acabo de evocar, entonces hay que reconocer que nada inverosímil ni excesivamente metafórico obstaculiza a los pensamientos con los que estoy tratando de apoyar —provisionalmente— la tesis de que la auténtica historia es, sobre todo, la verdad del tiempo que ella «deja atrás». Pero, simultáneamente, se podrá también reconocer que este pensamiento no se identifica ni con el cálculo divino leibniziano, ni con la dialéctica del idealismo absoluto, ni con la reflexión trascendental de ninguna de las formas del idealismo crítico, ni tampoco, en fin, con la hermenéutica que depende del concepto de «historia efectual».

He indicado, en cambio, muchos otros síntomas y comienzos positivos para conseguir orientar este pensamiento.

¹⁶ Lo que muestra que, a pesar de las expresiones fuertemente ontológicas de que vengo sirviéndome, intento no dejar todavía fuera del ámbito de esta consideración las ideas centrales del pensamiento levinasiano de la Bondad: la prioridad de la responsabilidad sobre la libertad y la *sustitución* como base de la adecuada concepción de un yo no perverso.

Para lo que necesitamos en el trabajo formidable del planteamiento de veras contemporáneo del problema filosófico de Dios, encuentro, pues, que los pensamientos que más auxilio nos pueden prestar son los que, sin el menor ánimo de eclecticismo, están bajo los nombres, sobre todo, de Kierkegaard, Bergson, Blondel, Rosenzweig, Heidegger, Unamuno, Ortega, Marion y, en muy primer término, Levinas, Pannenberg y Schillebeeckx.

7

¿A qué criterio se ajustan las crisis históricas ya observadas? La respuesta — arriba esbozada— es: el mal (o sea: la experiencia concreta de la historia como mal) refuta la verdad, al menos (o sobre todo) en tanto que verdad religiosa.

Esta afirmación capital exige un complejo análisis.

En primer lugar, significa que la verdad religiosa va ligada con el concepto del bien. No que toda verdad haya de ser consoladora y, en este sentido, benéfica; sino que si la verdad de la religión es tal, entonces es que el bien existe. Más aún: si es verdadera la religión, entonces es que el bien absoluto existe.¹⁷

Al bien absoluto llama el hombre, habitualmente, salvación. Y es que se trata del bien absoluto en tanto que relacionado con él: del bien absoluto que lo es para él, que afecta al hombre concreto en la historia, en la naturaleza, en la sociedad a las que pertenece o en medio de las cuales existe. Aunque es perfectamente posible que el hombre deba reconocer su bien absoluto, dadas determinadas circunstancias, justamente en una belleza feliz hasta tal punto serena que no pueda ser menoscabada por la finitud del mundo. Los dioses de Epicuro son suprema felicidad y bien absoluto precisamente en la medida en que en los intermundos carecen de contacto con los dolores humanos. El bien absoluto de esta representación religiosa es el dios que me fascina y me salva únicamente gracias a que no me considera y nunca una de mis ignorancias le ha concernido en lo más mínimo. Es, en una palabra, el dios que me hace la infinita merced de abandonarme, de ahorrarme su efectiva presencia, de existir realmente. El dios que no existe es aquí la verdad de la religión.

Me he detenido un momento en esta paradoja con el fin de hacer más palpable cómo, al parecer, la salvación como verdad de la religión no consiente una definición perenne que sea algo más que la definición formal que, realmente, estoy ahora ofreciendo de ella. Pero la auténtica consecuencia de este estado de cosas es que «salvación» es cosa que no se agota en lo que un hombre concreto se representa como tal; si bien, indudablemente, tiene que tener que ver con esta su representación precaria, limitada, ambigua. La salvación-que-viene-de-Dios (así escribe Edward Schillebeeckx) imprescindiblemente debe hallarse en algo así como la prolongación de la imagen o del concepto

¹⁷ Inténtese pensar este «existe» de manera compatible con la noción de Lévinas a la que hace eco la tachadura ontológica del nombre de Dios en los escritos de Marion): la Bondad es lo otro que el Ser.

de ella que posea el hombre al que se dirige. Sólo en tal caso puede ser recibida, escuchada, vivida como tal salvación-de-Dios.

De este modo, la salvación-de-Dios está vinculada con la *interpretación concreta* que de sí mismo en el interior de la naturaleza, la historia y la sociedad tiene el hombre (*un* hombre, pero en tanto que miembro de estos conjuntos socio-culturales y naturales; y, por descontado, casi siempre, quizá, incluso, siempre se trata aquí de una autocomprensión ni explícita ni articulada lingüísticamente, ni menos reflejada con rotunda evidencia).

Pero la verdad de la religión —segundo momento— sólo puede ser tal si, precisamente, la salvación en que consiste desborda esencialmente de las fronteras a sabiendas estrechas de la esperanza humana de salvación. El Dios de las religiones (permítaseme simplificar así su nombre) no existe sino en la medida en que lo absoluto de su bondad como salvación del hombre (y del conjunto universal de la naturaleza, la sociedad y la historia) trasciende —aunque los prolonga en cierto modo— todos los proyectos posibles del hombre en orden a la mejora radical de todas las cosas. La perpetua paz de Dios tiene por principio que redoblar hasta lo infinito, hasta lo indecible, la paz perpetua que quizá un día el hombre —obedeciendo en esto, justamente, la voluntad eterna de Dios— consiga establecer en y con el Universo.

Pero —tercer momento— la hermenéutica de la verdad religiosa necesita, entonces, de un fundamento ulterior. Si la salvación-de-Dios sólo es anticipable imperfectamente en las experiencias concretas de máxima dicha y, sobre todo, en las esperanzas que, encendidas por esas experiencias, iluminan de alguna manera al creyente la ruta insondable de la trascendencia, ello depende, sin duda, de la masiva experiencia del mal en que consiste, en definitiva, la estancia (constante y esencial) del hombre en la finitud, en el mundo, en lo no-divino.

8

No quiero decir con esto que la experiencia del mal esté siempre y por naturaleza consumada en todo hombre. Lo cierto es lo contrario: también el mal absoluto y su experiencia (el dolor absoluto) trascienden los límites reales de la vivencia humana. Pero lo que sucede es que en la «anticipación» del mal infinito que es la concreta vivencia de los males de la vida está ya enteramente presente la esencia de la experiencia del mal («el dolor»), mientras que en las experiencias prolépticas del bien lo único que nos cabe poseer de la esencia de la experiencia del bien («la salvación») es sólo, justamente, una anticipación lejana de ella.

Estas afirmaciones van más allá¹⁸ —y tienen un fundamento filosófico parcialmente distinto— que las tesis de Schillebeeckx, pero coinciden con ellas en algo capital: en que la «experiencia contrastante del mal» es la base de la herme-

¹⁸ Véanse mis *Ensayos sobre lo Absoluto* (Madrid, Caparrós, 1993), fundamentalmente la sección tercera del capítulo IV. Espero editar próximamente un *Ensayo sobre el dolor* en el que se contienen los análisis que justifican directamente las aserciones que aquí hago.

néutica que se abre a la verdad de las religiones.¹⁹ La esencia dada ya del dolor (*unheil*, «desgracia», en sentido religioso, en la terminología propia de Schillebeeckx) posee varios otros componentes, pero uno de ellos es el «veto absoluto» (expresión de Schillebeeckx) que suscita en quien es su sujeto. Del mal presente —estrictamente tomado como tal— hay que huir. Mejor dicho: el absurdo de negatividad que vivo en el dolor no sólo no debería existir, no tiene derecho a existir, sino que me compromete a combatirlo sin cuartel. Si el hombre estuviera abandonado a sus propias fuerzas (o sea, si no existiera «la gracia»), este compromiso sería el exclusivo sentido supremo de la existencia; pero, desde luego, un desesperado sentido, en la medida en que el dolor no es un asaltante exterior del hombre, sino un elemento omnipresente, un componente «esencial» de la experiencia humana: aquel que precisamente constituye su finitud. (¿O es que la finitud es sólo la limitación espacio-temporal y causal de la existencia? No, sino que es la condición insuperable de estar sumido el hombre en la experiencia de que la salvación está ausente: de que Dios aún no «reina», como dice la metáfora apocalíptica dominante del anuncio evangélico de Jesús de Nazaret.)

Pero lo que es capital para la «filosofía de la religión» en estos hechos es que conozco el mal y el dolor y de su experiencia constante —poco más o menos en carne viva y más o menos combinada con la anticipación del bien— brota una respuesta también constante (aunque susceptible de sonar olvidada y de ser preterida): el absoluto veto al mal, que no significa sólo la huida de él, sino que, por contener la certeza de que no debiera existir, también comporta la exigencia de aniquilarlo. Para lo cual no tiene el hombre que considerarse limitado a sus propias fuerzas, que son demasiado exiguas para la empresa —ya que él es de suyo ser afectado por el mal, u no inocencia, justicia, chispa divina en un mundo de mal ajeno e él pero tan poderoso como para haber llegado a su proximidad y aun a su piel).

El reconocimiento auténtico de la finitud, dolorosidad o no-divinidad («secularidad», dice Schillebeeckx) del ser del hombre en el conjunto entero secular de la sociedad, la naturaleza y la historia²⁰ hace de la «experiencia contrastante del mal» y el «veto absoluto» que implica el origen mismo del clamor por la salvación-

¹⁹ Compárese con esto el ensayo de Simone Weil acerca de «El amor a Dios y la desdicha», contenido en *A la espera de Dios* (Madrid, Trotta, 1993; trad. María Tabuyo y Agustín López), pp. 75-86. Uno de los puntos de desacuerdo entre la posición que estoy proponiendo y la de Weil proviene de la profunda influencia que en ella ejerce el *amor fati*. Habría que analizar despacio si ello es, a su vez, consecuencia de la casi temeridad especulativa de esta genial autora, que, a pesar de tomar distancias respecto de la teosofía, se acerca lo suficiente a algunas de las concepciones fundamentales de Hegel como para poder escribir que «este universo en el que vivimos y del que somos una parcela es la distancia establecida por el amor divino entre Dios y Dios. Somos un punto de esa distancia. El espacio, el tiempo y el mecanismo que gobierna la materia son esa distancia. Todo lo que llamamos mal no es sino este mecanismo.» (*Loc. cit.*, p. 81.)

²⁰ No se puede ocultar que el tratamiento aquí dado a la finitud del hombre no hace fáciles las cosas a la hora de hablar de la finitud o creaturalidad de estas magnitudes que no se identifican con el hombre concreto.

que viene-de-Dios (y prolonga, sin embargo, el furioso esfuerzo heroico del hombre por «salvar» él mismo este mundo). El mal debe ser aniquilado. Exige en su contra todas mis fuerzas. Pero estas fuerzas mías participan del poder de su enemigo. He aquí entonces que en el centro de mi ser se eleva un clamor que atraviesa mi vida, la historia, toda la naturaleza, las culturas todas, para ir a unirse en lo oscuro con aquel Bien Absoluto que me lo hace lanzar.

Este clamor mío es mi centro y, a la vez, no soy simplemente yo ni es sólo cosa de «este mundo». Pero, en la medida en que también eso soy yo, es una exigencia precaria, ambigua, que se deja empañar y extraviar en cuanto, por decirlo imaginativamente, se aleja de su centro para internarse en la maleza de mi libertad, mi finitud, mi conocimiento, mi voluntad y mis esperanzas y valoraciones.

Anterior al mal y al dolor es este centro vulnerable o sensible y, a la vez, invulnerable—. Sólo porque el hombre experimenta el mal en su malidad, sólo porque la existencia del hombre es (también) «dolor» esencial, sabemos de este espíritu que exige un futuro de Dios para todas las cosas que sufren. El mal es el contraste, el azogue en el espejo. En la superficie radiante de éste no está sólo mi rostro, sino la luz por la que el azogue y mi rostro cumplen en el espejo sus funciones.

En todo caso, por la realidad certísima del mal ---que amenaza de continuo con crecer y cambiar su cualidad hasta el sufrimiento insoportable— descubrimos (si persistimos en una lucidez que ni siquiera precisa ser constante) que no somos redentores de nosotros mismos ni de nadie ni nada, pero que nuestro ser es un no al mal que se lanza infinitamente más allá de las fronteras del mundo. Y que, por esto mismo, menos que nada consiente la cosificación o mundanización de Dios, en el sentido de su plena y definitiva identificación con cualquier entidad, estructura, proceso o historia intramundanos. Dios no es jamás ni esto ni aquello, porque el mal continúa también allí —es decir, porque la salvación absoluta no reina todavía—. Toda experiencia de bien necesita siempre ser enmendada y traspasada. Necesita ser descubierta como, simultáneamente, dolor en algún modo, para quedar así abierta siempre, cada vez más, a la Presencia Divina Absoluta en cuanto Futuro Absoluto. Toda imagen de Dios tiene que ser superada; toda reificación de la salvación tiene que ser reformada, o, mejor, debe constantemente ser purificada. Porque no es que esté infinitamente separada de Dios, sino, más bien, está soportada en su ser-creador justamente en la medida en que está abierta al Futuro Absoluto de Dios, justamente en la medida en que es un signo profético de la venida del Reino de Dios, y no únicamente mal sin sentido.

Pero el mayor de los signos es aquel que a todos los demás los interpreta como tales: el hombre concreto, por cuanto él es experiencia del mal contrastante y, por lo mismo, posee en su centro la reclamación de la existencia patente de Dios. El ya ahora del *siempre todavía no* de la salvación-de-Dios es el hombre mismo en su centro invulnerable. Y en este sentido la imagen única adecuada de Dios en el hombre es este centro absoluto, *interior íntimo meo, superior supremo meo*. Adecuada, pero no trasladable a copia más clara;

adecuada, pero sólo imagen. No el hombre mismo, sino sólo la luz del bien y el futuro: esto en su ápice y su núcleo que hace del hombre «duración real», o sea: apertura al Futuro Absoluto de la salvación.

Toda la vida del conocimiento y de la acción, de la creación y el sueño es para el hombre su personal relato de lo absoluto, su experiencia de los altos y los bajos de la esperanza y la decepción, la emoción y la resignación.

Pero todo esto no hace tampoco de «los males» —de la «materia del mal» que llena su forma universal— magnitudes constantes u objetos inequívocos en la experiencia. No menos que el bien, el mal contrastante está sometido a la interpretación humana. Paralela a la hermenéutica del bien religioso es la hermenéutica del mal. Los rasgos estructurales del «dolor» y de la experiencia proléptica de la salvación se conservan en la mutación más llena de sentido (o sea, de misterio) que la historia muestra: la que experimentan los contenidos concretos de las experiencias contrastantes humanas, que es seguramente el hilo de oro de la historia de las religiones y, por lo mismo, el componente más propiamente histórico de la historia (de la finitud).

Enero 1994