

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.)

DIOS PARA PENSAR
EL ESCORIAL 2002

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.)

**DIOS PARA PENSAR
EL ESCORIAL 2002**

M PRESENCIA
Y DIÁLOGO

© PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA “SAN DÁMASO”
Jerte, 10
E - 28005 MADRID 2002
ISBN: 84- 932705- 5- 5
DEPÓSITO LEGAL:

En cubierta: Escena de caza de ciervo. Gruta de Porto Badisco.
Otranto (PUGLIA)

ÍNDICE

Prólogo.....	9-11
--------------	------

I

J. PRADES, ¿Está Dios en el centro de la vida?.....	15-47
L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, Los fundamentos del ser social.....	49-69
A. PÉREZ DE LABORDA, Pensar a Dios.....	71-90
D. L. SCHINDLER, Religion and Secularity in America's culture of Abstraction: Technology and the Integrity of Space, Time, Matter, and Motion.....	91-116
A. CARRASCO, Historia y Revelación: acceso crítico a la figura de Jesucristo.....	117-134
G. DEL POZO ABEJÓN, La encarnación del Hijo de Dios.....	135-162
G.-L. MÜLLER, El monoteísmo trinitario.....	163-176

II

E. NASARRE, Dios en el horizonte de una Constitución europea.....	179-191
J. IGEA, Dios en la sociedad americana hoy.....	193-208

V. VIDE, El factor Dios y las identidades nacionales.....	209-230
---	---------

III

A. M. ROUCO VARELA, "A modo de materia informativa".....	233-237
--	---------

PRÓLOGO

Leer un libro puede ser una gozada. Ojalá lo sea este para el lector. Pero lo que sí puedo asegurarle es que quienes participamos en El Escorial los días 5 a 9 de agosto de 2002 en el Curso de Verano de la Universidad Complutense titulado *Dios para pensar*, lo pasamos muy bien todos juntos en la sede de los Cursos, conviviendo, escuchándonos, charlando, discutiendo, divirtiéndonos, rezando también; lo hacíamos desde que había luz hasta mucho después de que ya no la hubiera; profesores, alumnos, amigos, compañeros de otros cursos que, los más, se nos venían –¡y, los menos, se nos iban!–, en mezcla maravillosa. No piense el amable lector que esto son las ganas desaforadas de que así fuera de quien dirigía el curso y de su secretario, Luis Javier Álvarez Garrido. Le aseguro que no. Puede preguntárselo a quienes participaron o pulularon por allá. El Curso de teología fue un verdadero acontecimiento. Felices aquellos viejos tiempos en que la universidad era ‘el ayuntamiento entre alumnos y profesores para la *universitas* del saber’; felices los lugares en que todavía es así. Pues bien, así fue para nosotros. Todos nos dimos cuenta de que, en una parte sorprendentemente importante, se debió al exquisito bien hacer del secretario del Curso, y al rodaje tan amable y cuidadosamente cercano del personal delicioso de los Cursos de Verano de la Complutense.

Nuestro trabajo –¡académico!– se realizó mañana y tarde; incluso después de cenar tuvimos largas sesiones. Dos conferencias por la mañana y una mesa redonda por la tarde. El primer día, lunes 5 de agosto, hablaron Javier Prades y Leonardo Rodríguez Duplá. El tema era este: ‘Dios en la vida’. Por la tarde nos dedicamos a ‘Dios en el horizonte de una constitución europea’. Además de los dos ponentes de la mañana, se sumó un texto de Eugenio Nasarre –él, por causa del atentado mortal de ETA (más que desgraciado entonces y siempre) no pudo

asistir, pero nos hizo llegar sus papeles—; así ocurrió cada día, por la tarde se sumaba otra persona a los dos ponentes de la mañana. El título del martes fue: ‘La reflexión filosófica de Dios’; los ponentes, yo mismo y Agapito Maestre. Por la tarde, ‘El hablar sobre Dios en la filosofía de hoy’, se nos unió Agustín Serrano de Haro. El tercer día, miércoles 7 de agosto, tenía como tema ‘Revelación y razón’, y nos hablaron de ello David L. Schindler y Alfonso Carrasco. Por la tarde nos juntamos bajo la consideración de ‘Dios en la sociedad americana hoy’, para lo que se nos unió Javier Igea. El jueves 8 tenía como tema ‘El Dios cristiano’, y nos hablaron Gerhard Ludwig Müller, entonces profesor en la Universidad de Múnich, a quien al poco le nombraron obispo de Ratisbona, en su querida Baviera, y Gerardo del Pozo. Por la tarde se llevó casi todo el proscenio Vicente Vide con el tema tan apasionante de ‘Dios y Nación’. Sólo quedaba entonces pasar buena noche, lo que hicimos con mucho regocijo, aunque retardando la largura del jueves hasta bien entrado el viernes, y asistir a la conferencia de clausura del cardenal Rouco: ‘Hablar de Dios en la España de hoy’, quien es, como se dice en lenguaje eclesiástico, el Ordinario del lugar, además de nuestro contertulio y nuestro amigo.

Un viejo amigo dedicado a otros menesteres, con quien coincidimos aquellos días en cursos bien distintos, lo que nos dio ocasión de renovar la amistad antigua, me decía de vez en cuando, las infinitas veces que nos vimos, seguramente lleno de renovadas nostalgias: “¿...y habláis de Dios? ¡Ah!”. Emocionante.

Por la enumeración de poco ha se ve con facilidad que dos de los ponentes no han terminado por darme su texto. Pero lo último tiene su historia; historia con mucha vergüenza. No utilicé mi grabadora porque había sobre la mesa un gran micrófono con su largo cable y “alguien” aseguró que grabarían la conferencia del cardenal. Vana y engañosa confianza. Con la tristura de las despedidas, nos olvidamos de ella. Y así fue. Luego, aunque Herculina Poirot y Sherlock Holmes husmearon el rastro de la cinta: nada. Puro esfumamiento del cuerpo del delito. Un largo esquema de muchas páginas, relleno muy bien de palabras; pero sólo eso, un esquema. No podemos

publicar su conferencia como para mi sonrojada vergüenza debo reseñar aquí. Cousas da vida.

En la primera parte van las ponencias de la mañana, excepto la no recibida; en su orden, pues creo que el programa estaba muy bien pensado. Las de la tarde, excepto la no recibida, que dieron tanto que hablar, como se podrá leer, vienen en su orden en una segunda parte. La tercera, con todo y con eso, recoge como apéndice, 'a modo de materia informativa', el largo esquema utilizado por el cardenal Rouco en su conferencia.

Espero que leyendo estas páginas, si no el ambiente del 'ayuntamiento' que aquellos días vivimos, sí se podrá apreciar algo de lo que hablamos con tanto deleite los que asistimos al Curso.

¿Por qué un título tan raro, *Dios para pensar. El Escorial 2002*? Por dos motivos. El primero es que se trata del Curso de Verano de la Universidad Complutense celebrado en El Escorial –en julio de este 2003 tendremos una nueva sesión–, y que, si el tiempo o la autoridad no lo impiden, como con gracejo dicen los taurinos, se puede convertir en una serie que buscará siempre la publicación. Por eso el nombre de la ciudad del Curso, tan hermosa, y el año. Pero es que, además, *Dios para pensar* es el título general de otra serie de libros, la del teólogo belga Adolphe Gesché, bruselense de su querida Bruselas, para más señas, y no hubiéramos podido poner como título de nuestro libro el que ya es suyo, dando cobijo general a lo que tiene ahora sus siete volúmenes, ¿podré decir que maravillosos? Añadiendo *El Escorial 2002*, se nos hace posible lo imposible, además de que le rendimos tributo de cercanía, y así nosotros, año tras año, cobijaremos a nuestra serie, caso de que termine por existir entera, con el lugar en que se disfrutó y el año en que se realizó.

Alfonso Pérez de Laborda
Madrid, 31 de mayo de 2003

I

¿ESTÁ DIOS EN EL CENTRO DE LA VIDA?

JAVIER PRADES
FACULTAD DE TEOLOGÍA "SAN DÁMASO"
MADRID

I. UNA MIRADA SOCIOLÓGICA: LA ENCUESTA ESPAÑA 2000

Un primer acercamiento a la pregunta que nos sirve de título, el más previsible, procede de la sociología. Como nos preguntamos si Dios está en el centro de la vida, nos conviene leer los datos de las encuestas especializadas. Pues bien, la encuesta *España 2000, entre el localismo y la globalidad*, elaborada por la Fundación Santa María y la Universidad de Deusto, nos ofrece datos muy interesantes sobre la creencia religiosa de los españoles¹. Afirmar este estudio que "la creencia en Dios se mantiene en los mismos niveles, altos, de 1991: el 81% de los españoles dicen creer en Él. Pero, como ya se hizo notar en el estudio de 1990, ese Dios objeto de las creencias se va despersonalizando y van ganando terreno otras concepciones de lo divino, a la par que disminuye su importancia en la vida personal (...) La creencia en un 'Dios personal' sigue descendiendo desde 1990 mientras que la idea de un 'espíritu o fuerza vital' sigue siendo aceptada por algo más de la cuarta parte de los españoles, especialmente por los más jóvenes y más educados, los de clase alta, los postmaterialistas y los católicos que no practican o que lo hacen con escasa frecuencia. Es previsible

¹ F. ANDRÉS ORIZO-J. ELZO (dirs.), *España 2000, entre el localismo y la globalidad. La Encuesta Europea de Valores en su tercera aplicación, 1981-1999* (Madrid-Bilbao 2000).

que siga creciendo la influencia en la sociedad de esta creencia que no compromete a nada concreto, encaja vagamente en determinadas ideas o ideologías científicas y se abre plenamente a filosofías orientales, que despiertan simpatías en determinados sectores de la sociedad. *Dios es importante para la tercera parte de los españoles*².

Se advierte, por otra parte, una cambiante variedad en las formas de expresar la propia autoconciencia religiosa, ya que un 82% de los españoles se declara perteneciente a una religión, un 81% se identifica como católico o de otra religión, y sólo un 56% se consideran personas religiosas; por otra parte, sin embargo, un 61% de los españoles dice tener 'momentos de oración, meditación o contemplación'; de éstos, un 32% se consideran personas no religiosas, un 20% se identifica como indiferente o agnóstico y un 14% se identifica como no creyente o ateo³.

A la luz de los datos podríamos ofrecer ya una respuesta a nuestra pregunta y dar por terminada la reflexión. Pero se puede ofrecer tanto una respuesta afirmativa como una negativa. Si una gran mayoría de nuestros conciudadanos dice que cree en Dios, no podríamos aceptar a la ligera una respuesta de corte agnóstico o ateo, y considerar que Dios no está en la vida de los españoles. No obstante, los datos sociológicos obligan también a reconocer, que esa creencia es difusa, se despersonaliza progresivamente y es cada vez menos importante en la vida. Desde este punto de vista, quizá sí haya que sostener, en una primera conclusión provisional, que Dios está en la vida de los españoles, pero no está en el centro de ella. Por eso debemos seguir preguntándonos a qué se debe esta evolución de nuestra

² El informe prosigue: "La concepción que se tiene de Dios y la importancia de Dios en la vida personal están marcadas, al igual que el resto de los indicadores de religiosidad y en el mismo sentido, por las variables sociodemográficas e ideológicas conocidas. Es decir, la creencia más de acuerdo con la fe católica, 'un Dios personal', desciende en los hombres, los más jóvenes, los de mayor nivel educativo" (ANDRÉS-ELZO, o. c., 203, cursiva en el texto).

³ *Ibid.*, 207. 209.

sociedad y qué consecuencias implica no sólo para la creencia en Dios sino para la misma vida social.

II. ANTROPOLOGÍA Y RELIGIÓN

En una reciente publicación colectiva sobre el monoteísmo se observa que la relación entre antropología y religión parece haber cambiado de signo con la posmodernidad⁴. Si la modernidad pensó que la antropología podía absorber la herencia religiosa anterior, ahora, en cambio, lo religioso parece recuperarse a pesar de la crisis antropológica, o, incluso, gracias a ella. Weber había proclamado el desencantamiento del mundo como signo inconfundible de la racionalidad moderna, pero el consumo de formas de religiosidad muy heterogéneas –que van del politeísmo neopagano al fundamentalismo pasando por las meditaciones orientales– no disminuye. Parece que si la religión acepta ciertos condicionantes puede ocupar el espacio que han dejado tanto las grandes promesas incumplidas de la utopía moderna como la fragmentación del sentido posmoderna.

Vamos a examinar algunos fenómenos culturales típicos de nuestra sociedad, que ha sido llamada certeramente la “sociedad opulenta” o “sociedad tecnocrática”⁵, a modo de calas en la situación antropológica, para comprobar –sin pretensión alguna de exhaustividad– en qué sentido la antropología está en crisis

⁴ Cf. L. ALICI, “Antropologia e religione nella postmodernità”, en: AA.VV., // *monoteismo* (Milán 2002) 141-153.

⁵ Conserva su interés el diagnóstico de A. del Noce sobre la sociedad occidental, que él llama la “sociedad opulenta”, a la que considera heredera de un marxismo que en sí ha fracasado, pero le ha trasplantado ciertos principios que hoy conservan en ella toda su virtualidad. La “sociedad opulenta” se caracteriza, en efecto, por varias contraposiciones dialécticas que la sociedad burguesa ha recibido e integrado desde el marxismo: tradición-modernidad, reacción-progreso, a su vez fundadas sobre la contraposición trascendencia-inmanencia. Cf. G. RICONDA, “La situazione religiosa contemporanea nella riflessione filosofica. L'attualità de Il problema dell'ateismo di Augusto del Noce”, en: AA.VV., // *monoteismo, o. c.*, 175-195; A. MINA, “Del Noce e l'incontro con Cartesio”: *Filosofia* 52 (2002) 3-34.

y si es la religión la que puede ofrecerle pistas de solución. Pero sobre todo nos interesa comprobar si cualquier forma religiosa podría cumplir una función positiva en ámbito antropológico.

1. *La exaltación del sujeto*

La convicción moderna —que pervive también en la posmodernidad— es que el hombre está dotado de una capacidad de saber y poder que no admite ninguna instancia superior; por eso rechaza cualquier remisión más allá de sí mismo y afirma la plena correspondencia entre el hombre y su ideal cognoscitivo y ético, sin límite alguno: “todo se puede saber y todo se puede hacer”. Esta tesis es bien conocida⁶. Veamos algunas de sus manifestaciones en nuestra vida social.

a) El primer fenómeno relevante por su influencia es lo que podemos llamar “universalismo cientificista”⁷. Se trata de una mentalidad que nace a partir de la alianza entre ciencias y tecnologías, primero en el campo de la física y hoy también en el ámbito de las demás ciencias, y que no debemos confundir con la evidente utilidad del desarrollo de las ciencias para tantos ámbitos de la vida personal y social. La unión tecnocientífica parece haber puesto a disposición del hombre medios que le consienten producir la naturaleza “desde la nada” y manejarla sin límites; y se apoya en una ideología a la que nos referimos con la fórmula del “universalismo cientificista”. Según esta mentalidad, la alianza de la ciencia con la tecnología parece capaz de ofrecer un juicio absoluto e indiscutible sobre cualquier aspecto de la realidad; por ello hablamos de “universalismo”. Además la forma de estos juicios se inspira, en última instancia, en el modelo propio de la matemática; por eso se reviste este universalismo de la vitola de “científico”. Esta ideología convierte el imperativo categórico kantiano “tú debes, por lo tanto puedes”, en una especie de imperativo tecnológico: “tú puedes, por

⁶ Se vea por todos: I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1783).

⁷ Cf. A. SCOLA, *Hombre-Mujer. El misterio nupcial* (Madrid 2001) 174ss.

lo tanto debes”. En este sentido el universalismo cientificista exige, siempre y en cualquier situación, nuestro asentimiento. ¿Cuál es la razón de esta pretendida autoridad? Este tipo de juicio pretende ser neutro precisamente por ser científico y con ello pretende poner entre paréntesis al sujeto que lo formula. Se trata de un juicio que no pone en juego ni la libertad de la persona ni la comunidad y que construye un saber desligado de la antropología y de la ética, cuyo rigor formal, ofrecido por la dimensión matemática de las ciencias, garantizaría una especie de universalidad, reduciendo todos los juicios, en última instancia, al modelo de la evidencia matemática: $2+2 = 4$.

Si tomamos como ejemplo los temas del amor como don y de la transmisión de la vida (fecundidad-procreación), gracias al progreso de la biotecnología se proponen juicios como éste, de claro tono “universalista científico”: si se puede separar la procreación de la sexualidad, se debe hacer. Pero este “universalismo cientificista” aparentemente aséptico defiende una antropología y una ética concretas y para hacerse una idea de los resultados a los que conduce tal ideología basta aludir a un autor como P. Singer con su famosa distinción entre *non human persons* (que incluye a ciertos primates) y *human non persons* (embriones en cierta fase de desarrollo, o quizá enfermos terminales...) ⁸.

b) Otro fenómeno que llama la atención por su difusión es una modalidad concreta de exaltación de la libertad que podemos denominar “juridicismo subjetivista”. Se puede enunciar con expresiones del tipo: “tengo derecho a todo” o “todo me es debido”, respecto a cualquier aspecto de la vida. En la educación, en la pareja, en la familia, en el trabajo, en la diversión, en la enfermedad o en la muerte se postulan derechos absolutos, y por lo tanto la posibilidad de reivindicar ante alguien la garantía de su cumplimiento. El hombre aparece como sujeto de dere-

⁸ Cf. P. SINGER, *Practical Ethics* (Cambridge 1993). Véase la confrontación con R. SPAEMANN, *Personen* (Stuttgart 1996), donde se hace la distinción entre “algo” y “alguien” y se responde a la pregunta de si todos los hombres son personas (252-264).

chos que se extienden a todas las facetas de la vida y se postulan con una radicalidad creciente, en una especie de “hipertrofia de los derechos”⁹.

Son los propios organismos internacionales de Naciones Unidas o el Parlamento Europeo los que utilizan crecientemente la calificación de “derecho” para describir aspectos de la vida humana, donde todavía es discutible que se trate jurídicamente de “derechos” ya que pueden ser sencillamente posibilidades, opciones, facultades... del sujeto. Pero el lenguaje cotidiano se va impregnando de expresiones que sugieren esta sensibilidad. Se habla profusamente del derecho a la salud, de los derechos en materia sexual o reproductiva¹⁰, del derecho a la eutanasia, así como del derecho a la elaboración personal de la religión o las creencias¹¹. Un caso extremo, que puede ilustrar hacia dónde se orienta esta tendencia, es el así llamado “derecho a no haber nacido” (*right not to be born*), acuñado en EE.UU. para las reclamaciones civiles de resarcimiento de daños debidos a errores médicos en el diagnóstico prenatal o el nacimiento¹². En

⁹ Se puede evocar aquí la influencia que ha ejercido como precedente de esta mentalidad la tesis de que el origen mismo de la vida civil se encuentra en un “contrato” social. El alcance y los límites de esta postura, y su distinta realización entre el “pactismo” propio del iusnaturalismo católico y el protestante se pueden descubrir con provecho en J. ANDRÉS GALLEGO, “Recapitulación centenaria (II): 1492-1992. América como filosofía”: *Hispania Sacra* 44 (1992) 11-20.

¹⁰ A modo de ejemplo se puede citar el informe sobre *Sanidad y derechos en materia de sexualidad y de reproducción* ratificado por la Comisión de Derechos de la Mujer e Igualdad de Oportunidades del Parlamento Europeo, en junio de 2002. Pensemos en la utilización de expresiones como “derecho a un hijo” para legitimar todo tipo de prácticas de reproducción asistida.

¹¹ La encuesta citada señala que uno de los factores que más influyen en la evolución de las creencias y credulidades de los españoles es “una complaciente flexibilidad dogmática como complemento del reivindicado derecho de cada uno a elaborar su propio esquema de creencias y su forma propia de religiosidad” (ANDRÉS-ELZO, *o. c.*, 201).

¹² Para la argumentación jurídica que conllevan estos supuestos remito a R. DE ÁNGEL, “Diagnósticos genéticos prenatales y responsabilidad”: *Revista de Derecho y Genoma Humano* 4 (1996) 105-117 y 5 (1996) 141-156. Este civilista comenta: “Es claro que en esta materia nos movemos en un delicado terreno, en el que lo moral, lo filosófico y lo jurídico confluyen de forma especialmente

este caso límite se da la paradoja de que la exaltación del sujeto se hace tan absoluta que se considera retroactivamente lesionado en sus derechos un titular de los mismos que no existía ni, por consiguiente, podía considerarse afectado en aquel momento por ningún perjuicio. A nadie se le escapa que en este tipo de reclamación subyace el convencimiento de que el hombre debe poder disponer de todo, incluyendo el origen de la propia vida, y –al menos a través de esta ficción jurídica por la que uno se remonta a antes de sí mismo– aparecer como verdadero demiurgo, como señor de la vida.

compleja. Considero que es genial la opinión del juez Pollock, cuando en el caso *Procanik* dijo: ‘Es, sencillamente, demasiado especulativo permitir que un niño demandante reclame por dolor emocional derivado de defectos de nacimiento cuando el demandante alega que habría sido mejor para él no haber nacido. Tal pretensión –continuaba diciendo el juez– podría agitar las pasiones de los jurados sobre la naturaleza y el valor de la vida, el miedo a la no existencia y el aborto. *Esta mezcla es más de lo que el sistema judicial puede digerir*’. Estas irónicas palabras sintetizan, a mi juicio, las dificultades conceptuales de los casos de que hablamos y el drama humano que en ellos existe, no tanto por el que supone verse sometido a una vida quebrantada y objetivamente poco atractiva, sino por el que hay en cuanto ponemos en contraste (en abstracto, no en presencia de un caso concreto) la idea de nacer en condiciones lamentables y la de no haber nacido. Me parecen dignas de ser citadas las palabras del juez Levin en el caso *Zeitzev*, de Israel, cuando al referirse a la *santidad de la vida* dijo: ‘La condición de cualquiera que ha tenido la oportunidad de ver la gloria de la salida del sol y la belleza de las nubes azules y experimentar la vida con toda su fuerza y su sabor es siempre mejor que la de aquel a quien se ha negado tal oportunidad’”. Para quien pensara que estas acciones son típicas de otras sociedades, recordemos que el Tribunal Supremo español ya ha fallado al menos dos sentencias sobre casos similares. Este mismo jurista, ante el crecimiento exponencial de las acciones de resarcimiento por daños en todos los ámbitos imaginables de la vida, se pregunta si no estamos en un mundo de locos, y hace esta oportuna observación: “Reitero aquí mi impresión (no es más que eso) de que es posible que la educación de nuestros días conduzca a muchos a la convicción de que *alguien debe ser* (porque *debe de ser*, ¡qué acertado es el idioma!) culpable –y por tanto responsable– de todo lo que nos daña, lastima o simplemente contraría”: R. DE ÁNGEL, “Responsabilidad por informar”, en: J. A. MORENO (ed.), *Perfiles de la responsabilidad civil en el nuevo milenio* (Madrid 2000) 169-203. Todas las cursivas en el texto.

Para evitar equívocos, quede claro que la defensa de los derechos humanos frente a la arbitrariedad y tantas veces la opresión del poder político o económico es una conquista de nuestra civilización occidental y es absolutamente irrenunciable¹³. La proclamación de los derechos fundamentales, en el orden político, social y económico aseguran a todo hombre, y especialmente a los más pobres o indefensos, la garantía jurídico-política de su dignidad, que vemos demasiadas veces, por desgracia, violada o humillada. Por el mismo motivo, la posibilidad de una reclamación judicial en los casos en que se ha sufrido un daño individual o social, para obtener un resarcimiento equitativo, forma parte inextirpable de la conciencia jurídica de nuestra civilización occidental. En ambos campos se pueden suscitar debates jurídicos que conllevan problemas muy delicados y que escapan de nuestra competencia. Lo que nos interesa ahora es una observación de carácter cultural y antropológico: la categoría de “derecho” se está convirtiendo en la expresión de la forma normal de relacionarse con la realidad en todos los órdenes de la vida, en cuanto expresa en el orden práctico la misma suficiencia absoluta que el universalismo cientificista en el orden teórico. Lo característico de nuestros días parece ser que la libertad exaltada absolutamente adquiere un carácter reivindicativo que se convierte en la forma estricta de expresión de sí mismo. La libertad de cada individuo casi se identifica con el ser titular de derechos de los que alguien debe responder, o dicho de otro modo, la vida misma con todos sus bienes (el cuerpo, la salud, el afecto, la diversión, el estudio o el trabajo) nos son debidos por alguien, que por tanto está obligado a responder, pero ¿quién nos debe bienes de esta índole?

c) Estos factores encuentran un apoyo fundamental en la difusión del “politeísmo neo-pagano”. Ya hemos visto en la encuesta la tendencia creciente de la sociedad española a difuminar la creencia en un Dios personal; también el mundo cultural

¹³ Véase, por ejemplo, J. M^a BENEYTO, “La carta europea de los derechos fundamentales”, en: J. PRADES (ed.), *El Misterio a través de las formas* (Madrid 2002) 53-68.

tiende a afirmar que “vuelven los dioses” y a aceptar con relativismo un nuevo Olimpo habitado por todo tipo de deidades¹⁴. Se sugiere que Jesucristo se resigna a ser uno más de esos innumerables dioses del Panteón, tolerantes y benévolos sobre todo en lo ascético y lo moral. ¿Acaso –se dice– no es mejor que cada uno regule, según su sensibilidad personal, la religiosidad de su corazón, sin otra ley que la de no avasallar el derecho de los demás? El resultado de esta propuesta es banalizar la religión, en cuanto parece que el sujeto se pueda conformar con cualquier religiosidad porque renuncia a su exigencia original de una correspondencia total con la verdad de lo real. También así se consagraría la inapelable universalidad de la ideología cientificista, sin rivales a la hora de decir qué es verdad¹⁵.

2. *La impotencia del sujeto*

Ahora bien, la absolutización del sujeto que hemos descrito no tiene en estos inicios del siglo XXI las connotaciones del ateísmo radical que a partir de la izquierda hegeliana o de Nietzsche desemboca en los totalitarismos del siglo XX. Últi-

¹⁴ Cf. por ejemplo, R. CALASSO, *La literatura y los dioses* (Barcelona 2002). A diferencia de los politeísmos por así decir “tradicionales” que confesaban una pluralidad de dioses donde encontraba expresión una profunda exigencia humana de relación personal con Dios, a este politeísmo lo llamamos neopagano porque asume caracteres cada vez más impersonales, en una apertura cada vez más indefinida a un horizonte de divinidad difícilmente reconocible como un Tú. Quizá sea la confluencia de la filosofía moderna con ciertas versiones de budismo importadas a occidente la principal causante de este tipo de religiosidad al que nos referimos.

¹⁵ El libro de J. A. MARINA, *Dictamen sobre Dios*, es un caso más de esta visión “neoilustrada” de la religión, cuyo valor sería vehicular una difusa trascendencia, pero donde las religiones históricas, y en particular los monoteísmos, son puestos en cuarentena. De ahí que se pretenda identificar arbitrariamente la apertura metacientífica de la razón con la dimensión ética y no con una comprensión completa de lo que *Fides et ratio* 33 llama “sentido religioso”. Ya hace años X. Zubiri mostró magistralmente el carácter intelectual del “problema de Dios” y su irreductibilidad a un mero “hecho religioso” que las ciencias positivas intentan explicar. Véase “Introducción al problema de Dios”, en: *Id.*, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid ⁸1980) 343-360.

mamente un pensador como Norberto Bobbio ha reconocido que existen “sufrimientos del hombre que ningún progreso técnico podrá eliminar nunca”¹⁶. El jurista turinés señala un punto de inflexión en la afirmación lineal de un progreso puramente inmanente al mundo, del que participarían las tres características sobre la “exaltación del sujeto” enunciadas. Parece incluso confirmar la idea sugerida al principio de que la religión –o al menos alguna forma de religiosidad– retorna a partir de la crisis antropológica. Sin embargo, debemos preguntarnos por las formas de esa religión y si es efectivamente el sufrimiento irredento de los hombres la única vía para legitimar lo religioso.

Teniendo en cuenta la observación de uno de los inspiradores de la filosofía jurídica europea de los últimos decenios, es oportuno levantar acta, enseguida, de que esos rasgos dolientes de nuestra sociedad existen, y que, a primera vista tienen un significado opuesto a los tres descritos antes. En efecto, en nuestra sociedad y en nuestra cultura –que exalta al sujeto– hay indicios de inseguridad, de incertidumbre, que no dejan cerrar sencillamente el círculo de una autosuficiencia complacida. El sujeto que se quiere ilimitado experimenta a la vez una difusa sensación de impotencia. Tantos aspectos de la vida social, desde la ambigua actitud ante los emigrantes, hasta la resistencia a una globalización –que en parte se siente como inevitable pero a la vez parece amenazante– sugieren que el dominio ilimitado sobre la naturaleza y la historia no está fácilmente al alcance del mero progreso tecnocientífico. Pensemos en los retos que el movimiento antiglobalización ha vuelto a poner sobre el tapete: la dificultad para resolver a la vez la crisis energética y el respeto ecológico de la Tierra, y la dificultad casi insuperable para extender el bienestar occidental al Tercer Mundo. Se pueden discutir muchas de sus soluciones pero no es posible dejar de reconocer las objetivas dificultades que este mundo tecnificado y autosuficiente no consigue eliminar.

¹⁶ “La regola della tolleranza. Intervista a Norberto Bobbio a cura di Vittorio Possenti”, en: AA.VV., *Il monoteismo*, o. c., 29-34. 33. Véase el comentario de M. BORGHESI, “El mal, la duda, el misterio”: *30 Días* (2002) 43-47.

Pero quizá el aspecto más incontestable de esta impotencia lo reconocemos en los acontecimientos del 11-S. No ha pasado todavía tiempo suficiente como para que hayamos podido olvidar el desamparo, el miedo y la rabia contenida que el atentado de Nueva York suscitó en nosotros mientras veíamos la televisión, atravesando nuestra incredulidad¹⁷. Y, sin necesidad de irnos muy lejos, todos experimentamos desgraciadamente la pérdida de libertad real que el terrorismo etarra y su violencia ideológica ejercen sobre todos nosotros. En occidente no podemos evitar una sensación de inseguridad, de menor libertad en la sociedad debido al miedo que la violencia y la ideología como mentira suponen en nuestras vidas.

Hay en algunas personas una innegable percepción –por confusa o fragmentaria que sea– del drama de la vida que no se cierra en sí misma. Si antes hemos citado a un importante filósofo del derecho, ahora podemos recoger expresiones del mundo del espectáculo, que ejercen un papel de *opinion maker* en la vida cultural sin duda más intenso que el de los teólogos¹⁸. El cantante David Bowie declaraba recientemente: “Antes era muy inseguro y me daban miedo las relaciones. Nunca había pertenecido a nadie. Pero ahora sí. Cada vez me siento más cómodo. Y por eso cada vez me sienta peor que la vida tenga una fecha de caducidad. Sé que todos tenemos que morir, incluido yo. ¡Vaya juego de mierda! [*sic*] ¿No hay nadie con quien negociar las reglas?”¹⁹. Bowie se da cuenta de que la vida es

¹⁷ Entre las muchas publicaciones que ha suscitado el 11-S se puede remitir a: *Il teatro del bene e del male. Riflessioni critiche dopo l'11 settembre* (Turín 2002), con intervenciones de N. Chomsky, S. Sontag, K. Bashin, T. Ali, E. Said y otros.

¹⁸ Dado que todos percibimos estos elementos en nuestra propia vida, no nos sentimos lejos de estas personas de la vida cultural y social que, sin embargo, los esquemas sociológicos de la acción pastoral tienden a etiquetar como “alejados”. Equivaldría a decir que el cristiano está “alejado” de su propia humanidad, que le atestigua las mismas exigencias que las de los que sociológicamente no participan de la vida de la comunidad cristiana.

¹⁹ El texto es algo más largo: “B.-: Hay algo que me preocupa mucho: cada día la vida se despiden un poco más de mí. P.- Usted tiene 55 años y, como se suele decir, está en los mejores años de su vida. ¿Por qué se queja? ¿Está

sorprendentemente positiva y, a la vez, efímera, y no puede evitar preguntarse por a(A)lguien con poder suficiente para modificar la situación, de nuevo bajo la forma de la “negociación de las reglas” y no del reconocimiento agradecido o de la espera confiada.

Si mantenemos unidas las dos series de factores, donde los primeros parecen proclamar una exaltación ilimitada de la capacidad natural del hombre para conocer y actuar, pero coexisten con esta impotencia igualmente innegable, por la que nos sentimos amenazados e indefensos, y reconocemos que ambas pertenecen a la experiencia personal y social de nuestro tiempo, podemos compartir el diagnóstico de H. Arendt cuando recogía esta frase de Kafka: “[El hombre] ha encontrado el punto de Arquímedes, pero se ha servido de él contra sí mismo”²⁰. Los instrumentos se han desarrollado extraordinariamente –ya sean la capacidad científica y técnica, o la capacidad de protección jurídica–, y de esto no cabe más que alegrarse, pero da la impresión que, en cambio, no ha crecido proporcionalmente la verdadera conciencia de la humanidad del sujeto llamado a ejercer estas extraordinarias potencias. Lo más importante es subrayar que esta modalidad “instrumental” de ejercicio de la razón y la libertad no parece haber pacificado al sujeto, no le ofrece la certidumbre y la seguridad que busca²¹.

enfermo? B.- No, yo adoro la vida. No obstante, los temas de mi último trabajo reflejan el lado más oscuro de la existencia: el miedo, las dudas, la depresión, la pérdida o la desilusión (...) P.- ¿Le ha curado de sus miedos su mujer con la que lleva casado 10 años? B.- Por supuesto ha contribuido. Antes era muy inseguro y me daban miedo las relaciones. Nunca había pertenecido a nadie. Pero ahora sí. Cada vez me siento más cómodo. Y por eso cada vez me sienta peor que la vida tenga una fecha de caducidad. Sé que todos tenemos que morir, incluido yo. ¡Vaya juego de mierda! ¿No hay nadie con quien negociar las reglas?” (*El País* [7-VI-2002] 41).

²⁰ H. ARENDT, *Vita activa* (Milán ⁸2000) 183.

²¹ Desde la sociología, A. GIDDENS, *Consecuencias de la modernidad* (Madrid ²2002) 47, recuerda que la modernidad reposa sobre arenas movedizas en lo relativo a la certidumbre del conocimiento.

De ahí que la pretendida autosuficiencia absoluta presente fisuras, tenga que medirse con límites que escapan de su dominio²². Por esa grieta Bobbio parece haber vuelto a abrir el espacio de la religión, ya que sigue apostando por un mundo “en el que triunfará el principio laico de la tolerancia universal” y no obstante acepta las religiones con una “función fundamentalmente consolatoria, la de no dejar nunca que se apague la esperanza en un mundo terreno o ultraterreno, más feliz”²³.

En esto viene a coincidir curiosamente con una concepción muy enraizada en los creyentes, practicantes o no practicantes, que viven la religión como consuelo terreno o escatológico a partir de los límites insalvables de lo humano, de las insuficiencias de la vida. Es evidente que esta dimensión pertenece constitutivamente a la experiencia humana²⁴, pero no queremos identificar sin más la actitud religiosa del hombre —y mucho menos la fe cristiana— con esa función consoladora que se le asigna, sin saber todavía muy bien si hay a(A)lguien que consuela al desconsolado. Sobre todo queremos ver cómo son realmente la razón y la libertad del hombre como ingrediente esencial de cualquier discurso razonable sobre Dios.

²² Hace algún tiempo, el cineasta Alejandro Amenábar declaraba que “so- mos una generación indefinida (...) no tenemos valores claros, hay bastante libertad y esa misma libertad es la que produce tanta incertidumbre” (*La Revista de El Mundo* [16-II-1997] 38). El escritor Javier Marías confiesa por su parte: “a medida que uno cumple años se incrementan la confusión y la incertidumbre. En cierto sentido creo que mis dudas son cada vez mayores” (*Babelia* [26-X-2002] 3).

²³ BOBBIO, I. c. Ciertas analogías presenta la aspiración del último Horkheimer por un Dios totalmente otro, o la conocida afirmación de Heidegger de que sólo un “dios” nos puede salvar, o algunas expresiones de Wittgenstein sobre la salvación del hombre.

²⁴ “Experiencia es entonces experiencia de la finitud humana. Experimenta- do, en sentido propio, es el que sabe (...) que no es señor del tiempo y del futuro” (H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* [Tubinga 41975] 339). En el ámbito de lengua española, E. TRIAS ha reabierto el camino de la pregunta por el límite y por la religión para superar la autofundación de la razón ilustrada y no acabar en el nihilismo: *Pensar la religión* (Barcelona 1997) 163-190; *Id.*, *Ciudad sobre ciudad* (Barcelona 2001) 123ss.

3. La “debilidad del yo”: separación de la propia experiencia

Para intentar comprender tanto uno como otro tipo de fenómenos, en su aparente contradicción, nuestro diagnóstico es que todos ellos son síntomas de una raíz común, de una condición actual del hombre que podemos denominar “debilidad del yo”. Con la expresión aludimos a esa dificultad existencial para que cada uno de nosotros acoja la realidad tal y como aparece—es decir, manifestando su fundamento misterioso—sin plegarla a lo que ya creemos saber de antemano. Es una dificultad para percibir que el hombre, cada uno de nosotros, es verdaderamente misterioso, en cuanto está en relación constitutiva con el Misterio a través de su estar en la realidad. Esa dificultad se traduce necesariamente en una inseguridad sobre quiénes somos nosotros y quién es Dios, puesto que el hombre crece en la necesidad de conocerse a sí mismo y de conocer el sentido último de la existencia cuanto más se adentra en el conocimiento de la realidad²⁵. Nos debilitamos en el conocimiento del sentido del mundo, de los demás hombres y de nosotros mismos, y por eso se ha llegado a afirmar que el tipo humano de la sociedad postindustrial es un “*anima technica vacua*”²⁶.

Algunas manifestaciones de esa “debilidad del” yo son las que hemos descrito como “universalismo cientificista”²⁷, “juridicismo subjetivista”, o “politeísmo neo-pagano”. En el ámbito del saber antropológico se refleja en el intento de “edificar (‘científicamente’) una antropología que describe el fenómeno de la existencia que pregunta, sin preguntarse por el sentido que,

²⁵ Cf. *Fides et ratio* 1: “al hombre cuanto más conoce la realidad y el mundo y más se conoce a sí mismo en su unicidad, le resulta más urgente el interrogarse sobre el sentido de las cosas y su propia existencia”.

²⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo* (Madrid 1998) 11.

²⁷ Sobre la influencia del “cientificismo” en la concepción misma de los estudios universitarios, y la distinción entre cultura y ciencia, cf. J. ORTEGA Y GASSET, “Misión de la Universidad”, en: *ID., Obras Completas* 4 (Madrid 1983) 313-353.

como tal, tiene ese ser que se pregunta por el sentido”²⁸. Por una extraña paradoja, en efecto, el *homo technicus* se separa de sí mismo, se concibe como sujeto que se reduce a objeto de estudio, eliminando la primera evidencia que está en el origen de su propio estudio: qué sentido tiene este estudioso que se pregunta por el sentido de cualquier realidad y en particular de esa realidad que es él mismo²⁹. Lo mismo digamos del jurista que pretende la absoluta asepsia y neutralidad del ordenamiento jurídico como mero instrumento positivo, desvinculado de cualquier relación con la efectiva realidad humana que regula (que le incluye a él mismo).

Michel Henry advierte severamente las consecuencias de esta paradoja de “una vida que se niega a sí misma, la autonegación de la vida: tal es el acontecimiento crucial que determina a la cultura moderna como pura cultura científica”³⁰. Esta cultura se refleja en la vida cotidiana porque también en ella se produce una separación de la propia experiencia, ya se trate de la percepción del valor positivo de la vida, es decir, de la belleza o del amor, pero también del dolor o de la insatisfacción, que ya hemos recogido en esta intervención. Dicho de un modo sintético estamos en manos de “expertos” cada vez en más aspectos de la vida, y en aspectos cada vez más esenciales, desde la educación de los hijos a la forma de morir, desde el significado del dolor al sentido de la fidelidad o del sacrificio³¹. No cabe

²⁸ Cf. BALTHASAR, *Epílogo*, o. c., 21. Cf. E. L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia* (Salamanca 2002) 67.

²⁹ Cf. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* (Madrid 91993) 11ss.; K. RAHNER, *Oyente de la Palabra* (Barcelona 1967) 73; H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática* 2 (Madrid 1992) 311.

³⁰ M. HENRY, *La barbarie* (Madrid 1996) 85.

³¹ Quienes se oponen a esta mentalidad global suelen ser tachados de oscurantistas o fundamentalistas, y relegados a una especie de reserva india de las ideas. Por eso conviene no olvidar la visión profética de Arendt cuando afirmaba que “la preparación [para el totalitarismo] ha tenido éxito cuando (...) los hombres pierden la capacidad tanto para la experiencia como para el pensamiento. El objeto ideal de la dominación totalitaria no es el nazi convencido o el comunista convencido, sino las personas para quienes ya no existen la distin-

duda de que la sofisticación de la sociedad tecnológica nos impone a todos una participación en los llamados “sistemas expertos”, y que sin fiarnos de ellos (*trust, confidence*) simplemente no podríamos vivir. Pero también es cierto que las propias ciencias sociales están haciendo cuentas con un aspecto primordial para cualquier socialización lograda, tanto en culturas premodernas como modernas, que es la fiabilidad ligada a lo que llaman la “seguridad ontológica”³².

4. *La alternativa antropológica: reivindicación o gratitud*

Los fenómenos culturales descritos, y su raíz en la “debilidad del yo”, ponen el debate antropológico ante una alternativa sobre la posición original del hombre. Por una parte, hemos encontrado una “reivindicación” emancipatoria como culmen de una concepción absolutamente autosuficiente de la razón y la libertad, que sin embargo acusa el dato de la limitación sin llegar a integrarlo de modo convincente. Por otra parte, y frente a a la reivindicación, se sitúa la “gratitud” como reconocimiento existencial de la dependencia de la razón y la libertad respecto de un origen bueno, que aparece en la sorpresa inicial por la positividad de la vida³³.

En estrecha relación con esta alternativa sobre la concepción de la vida irá la percepción sobre Dios y su importancia para el hombre. La “debilidad antropológica”, la separación de sí mismo por la que el hombre llega a abandonar hasta la pregunta por el sentido de su existencia, tiene una importancia capital

ción entre el hecho y la ficción, y la distinción entre lo verdadero y lo falso” (H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo* 3 [Madrid ²1987] 700).

³² Es la “confianza que la mayoría de los seres humanos depositan en la continuidad de su autoidentidad y en la permanencia de sus entornos, sociales o materiales, de acción” (GIDDENS, o. c., 91).

³³ Cf. ALICI, o. c., 148, en discusión con Dahrendorf. También A. FINKIEL-KRAUT, *La humanidad perdida* (Barcelona 1998) 153-154; M. SCHELER, *El resentimiento en la moral* (Madrid ²1998); D. VON HILDEBRAND, *La gratitud* (Madrid 2002).

para desbrozar el acceso al misterio de Dios³⁴. Por ejemplo, nuestra sociedad tendrá cada vez más dificultades para aceptar a Dios si éste aparece sólo como límite de los derechos subjetivos absolutizados, en particular si, al situarse como Origen absoluto, parece constituir el límite más radical e insuperable de la autonomía humana³⁵.

Y no basta con afirmar que en la posmodernidad la religión vuelve a partir de la crisis de lo antropológico. No nos interesa asumir el viejo principio revolucionario de que “cuanto peor vaya todo, mejor para nosotros”. Además de la percepción del límite de la experiencia finita y doliente, lo que nos interesa es profundizar en las condiciones de posibilidad de la experiencia finita en cuanto tal y de su positividad³⁶. Donde realmente interesa suscitar el debate es respecto a las condiciones de posibilidad de una vida humana plena: cómo son efectivamente nuestra razón y nuestra libertad, a partir de la experiencia elemental. La relación entre antropología y religión no se resuelve, por tanto, apelando simplemente a una crisis de la primera para reivindi-

³⁴ No le falta razón a Pannenberg, cuando afirma: “En la actualidad, también la teología cristiana está obligada a tomar la antropología como base a la hora de probar la validez universal de la fe cristiana”. La autorrevelación de Dios no se podrá reducir nunca a la medida que el hombre le imponga, y, en este sentido, la teología no se “funda” en la antropología. No obstante, la relevancia de la fe cristiana está íntimamente ligada a su capacidad de dar cumplimiento a lo humano. Cf. W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios* (Salamanca 2001) 404. Para Zubiri el problema de Dios es el problema del hombre, en cuanto que toda la vida humana es búsqueda del Misterio al que está *ab initio* religado (cf. *El hombre y Dios* [Madrid ⁵1994] 116, 305ss). Cf. A. SCOLA-G. MARENGO-J. PRADES, *La persona umana* (Milán 2000) 50ss. Sobre el riesgo de reducción antropológica y cosmológica de la reflexión sobre Dios: H. U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca ²1995). El Magisterio aborda paradigmáticamente la relación entre el hombre y Dios en textos como *Gaudium et spes* 19-21.

³⁵ Cf. K. SCHMITZ, *The gift: creation. Balthasar, Wahrheit I*. La solución no puede ser privar al hombre de derechos, porque el único que tiene derechos es Dios (Islam). No es casualidad que la filosofía y la teología estén afrontando la cuestión teórica de la (im)posibilidad del Fundamento. Cf. un panorama reciente en A. SCOLA, “Sobre el fundamento”: *Communio* 24 (2002) 98-112.

³⁶ Cf. los textos recogidos en C. ESPOSITO (e. a.), *Finito infinito* (Milán 2002).

car a la segunda. Se trata más bien de mostrar que los dinamismos típicamente humanos de la razón y la libertad se realizan si en vez de encerrarlos en una concepción antropológica inmanente se reconocen abiertos a un origen trascendente bueno, cuyo modo histórico de realizarse es una filiación, como veremos. Y en este punto, si Dios no tuviese nada que ver realmente con el cumplimiento de esos dinamismos incluso una afirmación teórica de la creencia en Dios sería completamente ineficaz: no estaría en el centro de la vida³⁷.

5. La superación de la “debilidad del yo”: *homo vivens*

Para proseguir por el camino que lleva desde la sorpresa inicial hasta la gratitud ante un origen bueno, es oportuno recordar la conocida expresión de Ireneo de Lyon: “la gloria de Dios es el hombre viviente”³⁸. Se podrá alegar enseguida que los rasgos del hombre contemporáneo que hemos expuesto al principio son la mejor expresión de la vitalidad del hombre de nuestras sociedades. Sin embargo, a nuestro juicio, cabe describir todavía mejor la verdadera vida humana, y sus dinamismos espirituales de razón y libertad, para hacer justicia al hombre vivo y así *ipso facto* dar gloria a Dios.

En lo que sigue vamos a sugerir algunos factores constitutivos del *homo vivens*, tal y como lo percibe la tradición cristiana que reconoce en el hombre la *imago Dei* (Gn 1,26)³⁹. Son casi meros enunciados, ya que los problemas que se abordan son de gran complejidad. Serán al menos una introducción para que

³⁷ Véanse los análisis insuperables de L. GIUSSANI, *L'uomo e il suo destino in cammino* (Génova 1999) 109-117; 133-143.

³⁸ *Adv. Haer.* IV,20,7.

³⁹ Todo lo que sigue es una reflexión a partir de una experiencia que es simultáneamente humana y cristiana en su unidad integral. Desde luego que la fe ilumina algunas de estas afirmaciones pero también es cierto que la realidad humana contribuye a una mejor comprensión de lo revelado, según el principio metodológico decisivo que *Fides et ratio* 73 ha denominado “circularidad de fe y razón”. Véase la postura de Gesché respecto al modo de hablar de Dios (A. GESCHÉ, *Dios para pensar* 2 [Salamanca 1997] 30ss).

cada uno pueda describir personalmente con estupor y gratitud que la realidad es positiva, y que es posible adherirse confiadamente a ella, para superar así la “debilidad del yo”.

a) En primer lugar, necesitamos un modo de conocimiento que supere radicalmente el “universalismo cientificista”, y que permita no sólo registrar, sino disfrutar de la realidad personal. Podríamos hablar de un “conocimiento como re-conocimiento de la vida”⁴⁰. Con esta expresión no me refiero sólo al ineludible carácter interdisciplinar del conocimiento antropológico (que debe incluir desde la ciencia biológica a la reflexión sociológica, psicológica, jurídica, filosófica y teológica). Me refiero más bien a la necesidad de comprender que no es la razón sola –y tanto menos la razón científica– la que conoce la verdad, sino el hombre entero. En efecto, existen muchos tipos de juicios necesarios para interpretar adecuadamente los múltiples aspectos de la realidad, además de los que propone el “universalismo cientificista”. ¿Quién de nosotros podría reducir el amor que contiene la sonrisa de una madre a su hijo a un juicio de tipo geométrico-matemático? Y, sin embargo, para el crecimiento integral de un niño, el juicio “mi madre me ama” es mucho más importante que el juicio “dos y dos son cuatro”.

No se vea en esta revisión crítica del conocimiento científico ningún retroceso a posiciones ingenuas o anticientíficas; se trata, por el contrario, de advertir que el conocimiento verdadero y objetivo requiere que el hombre entero esté subjetivamente dispuesto a acoger la realidad⁴¹. Y esto es tanto más necesario

⁴⁰ Remito más ampliamente a J. PRADES, “Eius dulcis Praesentia”: *Revista Española de Teología* 62 (2002) 5-44; H. U. VON BALTHASAR, *Teológica I (Verdad del mundo)* (Madrid 1997).

⁴¹ Sobre la deformación del “intelectualismo” en la actividad académica e investigadora, me permito remitir a J. PRADES, “Educación para la libertad”: *Studium Veritatis* [Lima] 3 (2002) 3-26. Forte señala que una concepción integral del conocimiento de la verdad conlleva estos tres rasgos: el llenarse de “maravilla”, como reflejo de la alteridad con su presencia indeducible e improgramable; la “agonía” como lucha en cuanto que el otro es realmente otro respecto a mí; la “ética” como responsabilidad en el existir no sólo ante otro sino para otros y con otros (B. FORTE, “Verità, filosofia e rivelazione”, en: AA.VV., // *monoteismo, o. c.*, 103-121).

cuando se trata de verdades no puramente especulativas sino relacionadas con el sentido de la vida. Es imposible conocerlas, como diría Tomás de Aquino, sin una cierta “connaturalidad” con el objeto en cuestión. Si el objeto es la vida humana personal y social, alcanzaremos su conocimiento objetivo si crece en nosotros la experiencia de una connaturalidad con lo humano, con esa humanidad que en primer lugar somos cada uno de nosotros⁴². Para afrontar cualquiera de los complejos debates hoy en curso en la vida social, desde los problemas bioéticos a la globalización, no necesitamos sólo llegar a hacernos más “especialistas”, estudiando la casi inabarcable documentación a nuestro alcance (o ponernos en manos de los que son especialistas); sin duda que éste es un factor imprescindible, como hemos visto, pero necesitamos sobre todo hacernos nosotros más humanos, expertos en humanidad según toda la amplitud de la vida personal, porque si no, nunca comprenderemos racionalmente qué está en juego en cada uno de esos problemas.

b) Respecto a la crisis de la libertad que hemos descrito a través del rasgo de un “juridicismo subjetivo” la alternativa parece ser una justa comprensión del carácter filial de la libertad humana finita. En efecto, la exasperación de la libertad como pura autodeterminación, que subyace a la hipertrofia de los derechos, se puede traducir en una crisis de la paternidad, que es a la vez causa y efecto de la crisis de la libertad, del ofuscamiento de la experiencia humana elemental de relación entre el yo y la realidad⁴³.

⁴² Como es bien sabido, el verbo “conocer” en la tradición bíblica extiende su campo semántico desde el conocimiento racional hasta el afectivo, e incluso se utiliza para designar la unión conyugal. Cf. “γινώσκω”: *ThWNT* I, 688-715. Sobre esta concepción unitaria y existencial del ejercicio de la razón en la filosofía y la teología, se pueden ver, a modo de ejemplo: TOMÁS DE AQUINO, *Summa* I-II, q. 15, a. 1; M. J. SCHEEBEN, *Natur und Gnade* (Múnich 1922) 284ss.; ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios, o. c.*, X-XI; M. POLANYI, *Personal Knowledge* (Chicago 1974); P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris 1993) 15-16; BALTHASAR, *Teológica I, o. c.*, *passim*; SCOLA, *Hombre-Mujer, o. c.*, 347-351.

⁴³ SCOLA, *Hombre-Mujer, o. c.*, 307-329.

La escritora María Zambrano hace esta notable observación:

“Esta radical confianza con quien mira a la vida quien ha tenido de veras padre, es el estrato más hondo de un ánimo pacífico (...) El hombre abandonado, desamparado, se llena de miedo, se hace presa del pánico. Y lo peor del miedo es que da miedo; entre hombres mutuamente aterrorizados la catástrofe es inevitable, según con tanta evidencia estamos viendo”⁴⁴.

Donde se da una relación paterno-filial sana se experimenta la confianza radical de la que habla Zambrano. En efecto, la filiación, es decir, la dependencia amorosa de un padre que ama gratuitamente, es el lugar natural en el que la libertad del hombre descubre la necesidad de un vínculo para llegar a su plenitud. Humanamente el padre es un factor primordial que está presente en el origen del hijo, en el camino de su vida y en su orientación hacia el destino. El hijo está vinculado con su padre en el origen porque recibe lo que es de una paternidad. El hijo está ligado a su padre en el camino porque éste es fruto de una relación con su padre, en un intercambio que no es simétrico sino de autoridad, en el sentido etimológico de *auctoritas* como lo que hace crecer (*augeo* = crecer). Por fin, el hijo está unido a su padre en la tensión hacia el destino porque no lo puede alcanzar en soledad, y si no hay paternidad nunca se supera radicalmente la soledad (que no es meramente un pro-

⁴⁴ El texto prosigue: “La paz, como el amor, ha naufragado también en este desamparo del hombre. Al naufragar la razón, al ahogarse la conciencia, solamente quedó un pobre animal, aterrorizado, prisionero de sus instintos. Sin padre común, sin común instancia a la que referirse, no ha podido permanecer tranquilo (...) ¿Qué tiene que ver el freudismo con la guerra? Nada en el hombre puede estar separado. Y si al hombre en su crecimiento se le deshace la idea del padre, si en el padre ve solamente un hombre reducido al instinto; si se le pretende educar bajo esta imagen de un padre sin misterio sagrado, ¿qué le queda? ¿Con qué cuenta? Al más leve incidente de su vida se llenará de terror y resentimiento. Estará en guerra contra todos y contra todo; también contra sí mismo” (M. ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma* [Madrid 2001] 145-146).

blema de no estar juntos físicamente sino de compartir las razones, los valores, una visión precisa de la vida)⁴⁵.

La paternidad aparece pues ligada estructuralmente a la libertad. Por eso la crisis de la libertad es a la vez crisis de la paternidad⁴⁶. En la mentalidad dominante el dinamismo de la libertad se concentra en el momento de la libertad de elección: por eso, el “derecho” es interpretado como posibilidad siempre a disposición del sujeto. Actuando de este modo, el deseo se ve privado de su amplitud original y la relación con el Destino Infinito parece no ser ya el verdadero objeto de la libertad. Es como si la libertad quedara suspendida en el aire. En nuestra sociedad la crisis de la libertad es, por un lado, crisis del deseo y, por otro, pérdida de su objeto adecuado que es el Infinito. Así la libertad no puede menos que circunscribirse a una ausencia de vínculos. Eres libre si no tienes vínculos, sobre todo el vínculo por antonomasia que es la paternidad: eres libre si no tienes padre y si no eres padre. Esta mentalidad contradice la esencia de la libertad cuya estructura (deseo, elección y adhesión al Infinito) se juega entera en la capacidad de vincularse. Lo que

⁴⁵ Podemos advertir un paralelismo entre estas dimensiones de la paternidad y el dinamismo original de la libertad: en el origen, la paternidad toca la libertad porque enciende el deseo, la inclinación natural sobre la que se apoya el ejercicio de la libertad. El deseo, es decir, la energía con la que el yo entra en relación con la realidad, es movido por la paternidad. En el camino, se advierte también relación entre la paternidad y la libertad, sobre todo en el aspecto de la elección: en el intercambio cotidiano de amor el padre entrega al hijo una visión de la vida y el hijo elige porque, gracias a ella, es capaz de juzgar, de criticar, en el sentido más noble del término. Por último, en el destino, la libertad y la paternidad se corresponden porque el padre acompaña al hijo a un destino que es Infinito, del que su propia paternidad sólo es un signo, y adherirse al Infinito es la esencia de la libertad. Remito más ampliamente a A. SCOLA, *Cuestiones de antropología teológica* (Madrid 2000).

⁴⁶ Es ilustrativo el malestar de algunos representantes de la cultura “laica” sorprendidos ante una quasidivinización de sus propios hijos, que les llena – justamente – de preocupación: L. MATEO DíEZ, “La religión de los hijos”: *El País* (20-VII-2002). Si la encuesta ya citada afirma que el valor más importante de la sociedad española es la familia, con un porcentaje de aceptación del 98,9%, habrá que admitir que también a los españoles creyentes nos afecta esa dificultad. Cf. ANDRÉS-ELZO, o. c., 27.

define la libertad en su triple dimensión de origen, elección y adhesión es un vínculo en sentido pleno o, dicho con otra palabra, una pertenencia (filiación-paternidad). De nuevo resulta aquí profético el pensamiento de Zambrano: “La enfermedad era y sigue siendo el desamparo, el tremendo desamparo padecido por este hombre de la cultura occidental que había vivido sintiéndose sostenido por unos principios invulnerables (el Padre de la Religión y la Razón griega), entrelazados armoniosamente. El hombre occidental no se había creído ser natural, sino ser creado, engendrado por un padre, por unos principios (...) El freudismo al deshacer la idea de padre y, más que la idea, la trascendencia de la paternidad no ha hecho sino perfilar la destrucción del hombre como hijo”⁴⁷.

c) Con esto llegamos a la alternativa para el tercer rasgo descrito, el “politeísmo neopagano”. Hay que mostrar que la experiencia original del hombre es radicalmente la relación intersubjetiva yo-tú(-nosotros), y que esa experiencia ofrece la analogía más adecuada para afirmar la existencia del misterio personal así como la modalidad de relación con ella.

Seguiremos aquí la argumentación de H. U. von Balthasar, que ha descrito el acceso al misterio de Dios precisamente a partir de la analogía de la relación entre el “yo” del niño y el “tú” de la madre, en una vía de acceso a Dios que denomina “la vía del amor”⁴⁸. Este camino está en continuidad pero a la vez en discontinuidad con otras vías tradicionales de tipo cosmológico o antropológico, y enlaza adecuadamente con la problemática

⁴⁷ ZAMBRANO, o. c., 147-148. Véase la producción del psicoanalista y filósofo de la religión A. Vergote sobre la influencia del pensamiento freudiano en la explicación de la religiosidad humana. Una de sus últimas traducciones al español es *Modernidad y cristianismo* (Madrid 1999).

⁴⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, en: *Mysterium Salutis* II/2 41-72. 41-47; “Intento de resumir mi pensamiento”: *Comunio* 10 (1988) 284-288. 286. También las ciencias sociales registran que en la infancia “lo que se llama confianza básica (*basic trust*) está en el núcleo de una duradera identidad del yo” (GIDDENS, o. c., 93). Desde el punto de vista psiquiátrico se han hecho clásicos los estudios de M. KLEIN, *Envy and gratitude and other works (1946-1963)* (New York 1984).

que hemos venido exponiendo. El punto de partida es la experiencia inicial del niño, que se despierta a la conciencia de la realidad cuando es llamado por el amor de su madre⁴⁹.

En ese acto único –que se entiende en su unidad concreta y no desde una “estructura formal” abstracta del espíritu– se puede ejemplificar analógicamente el acceso al Misterio de Dios, a través de una concreta experiencia del ser como amor. El teólogo suizo resume su exposición en algunos puntos sintéticos: el horizonte del ser infinito se abre para el niño en este concreto encuentro amoroso que revela cuatro cosas: a) que el niño es uno en el amor con su madre al tiempo que no es su madre; b) que este amor es bueno y, por consiguiente, el ser es bueno; c) que este amor es verdadero y, por consiguiente, el ser es verdadero; d) este amor provoca la alegría y el gozo y, por tanto, el ser es bello. Esta manifestación del ser desde el amor tiene sentido si en la aparición captamos la esencia que se manifiesta. El niño conoce no una mera apariencia sino a su propia madre.

Balthasar no usa esta analogía de modo ingenuo, para pasar inmediatamente de la experiencia en la que el niño percibe su horizonte de ser como amor a la experiencia en que nosotros percibiríamos un horizonte de amor fundamentador y trascendental que llamamos Dios. Se trata más bien de que la relación de amor entre madre e hijo se puede interpretar como signo de que el ser se percibe como amor. En ese caso, el fondo de la existencia no lo constituye el absurdo o el abandono sino el amor fundamentador, del cual es expresión el ser-amor desde

⁴⁹ Nos referimos a la experiencia del niño en cuanto experiencia existencial, y no meramente existencial, en la terminología de Heidegger. La evidencia existencial se refiere a las estructuras constitutivas mismas de la existencia humana, es un rasgo esencial de la existencia (lo que para las cosas sería una categoría). La evidencia existencial se refiere a la existencia humana percibida en uno de sus innumerables aspectos o episodios contingentes; designa la comprensión que cada individuo tiene de su propia existencia en cuanto decide sobre las posibilidades que la constituyen o elige entre ellas. Cf. N. ABBAGNANO, *Dizionario di Filosofia*, 319; A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar. Un estilo teológico* (Madrid 1997) 31.

el cual mi existencia se ha abierto a la luz. De la experiencia agradecida del ser como misterio se puede remontar, por una ulterior diferenciación, a Dios⁵⁰. Y esto no obsta para que la experiencia primordial del “ser-amor” pueda quedar de hecho tan amenazada por la dureza de la vida y por el mal, que lleve a algunos hasta una imposibilidad moral subjetiva de abertura a la ultimidad del ser⁵¹.

III. DE LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA A UN HECHO HISTÓRICO: EL MONOTEÍSMO

1. En su condición histórica concreta, por tanto, pocos hombres, después de mucho esfuerzo y expuestos a error, llegarían a descubrir a partir de su propia experiencia, con certeza, esta bondad última y amorosa del ser como fundamento de sus vidas⁵². En concreto, respecto a la idea de Dios a la que ha llegado la humanidad, Balthasar advierte que hay una última tensión irresoluble entre dos perspectivas. Por una lado hay una idea mítica, donde el dios es alguien “para mí” (o “para nosotros” en la tribu o la nación) misterioso e indefinible. Frente a ella hay también una idea filosófica donde lo divino es incondicionado incausado y, en cuanto tal, causa del mundo, sin contrarios, inefable. Por eso, la idea humana de Dios sigue siendo siempre deficiente al no poder prescindir de estos dos principios, pero no

⁵⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 5* (Madrid 1988) 563-575; L. GIUSSANI, *Affezione e dimora* (Milán 2001) 264ss.

⁵¹ Cf. para todas estas precisiones, J. M. ROVIRA, *Tratado de Dios Uno y Trino* (Salamanca 1993) 175-180. GS 19-21 ha tomado seriamente en cuenta la posibilidad de esta dificultad para reconocer la positividad de la existencia, sin eximir nunca por completo a la persona de su propia responsabilidad en cuanto es irreductiblemente libre, hasta en las situaciones más extremas (de ahí que afirme con lucidez que el ateísmo es siempre un fenómeno derivado y nunca originario). También denuncia la responsabilidad de los creyentes en la formación y difusión de una imagen negativa de Dios.

⁵² Véanse los textos del Vaticano I sobre la necesidad moral y la necesidad estricta de la revelación (DH 3005) con la remisión a santo Tomás.

poder construir el arco sobre esos dos pilares. No cabe una religión meramente filosófica, sino que tiene que apoyarse en la mítica (que es la única que posibilita la oración y el sacrificio), pero esa síntesis, que el hombre necesita, no logra producirla por sí mismo.

Frente a esta dialéctica, el monoteísmo (judeo)cristiano aparece como una manifestación de Dios personal y único⁵³. Vergote ha subrayado eficazmente la originalidad del monoteísmo, que él resume en la expresión “creo en Dios” (y no simplemente “existe Dios”): “El corazón de la religión monoteísta consiste en un acto de compromiso de fe, acto que sólo puede efectuar una persona libre. Este acto mediante la palabra enuncia y realiza la relación personal de fe y de amor con Dios. Quien confiesa ‘creo en Dios’, lo hace de manera personal (...) Para el monoteísmo Dios es indisolublemente personal y único”⁵⁴. ¿De dónde viene este monoteísmo? Su singularidad es un enigma para la filosofía y la ciencia de la religión, y, a juicio del filósofo belga, la respuesta que ofrece la religión monoteísta es cortante como una espada: el monoteísmo viene de Dios mismo⁵⁵. El monoteísmo nos ha llegado a través de un hecho histórico, contingente, en la iniciativa histórica que toma Dios de salir al encuentro del hombre, en un tiempo y un espacio precisos: hacia el 1250 a. C. en la figura de Moisés. La fe reconoce este hecho contingente como la revelación de la verdad sobre Dios que ni el mito ni la filosofía (o la ciencia) habían logrado alcanzar. Por este motivo, Gesché considera que hemos llegado a un momento en que debemos “aprender de Dios lo que Él es”⁵⁶.

2. El Dios de Israel pone en su primera acción histórica (la elección del pueblo) el fundamento para la unidad de la idea de

⁵³ Para esta reflexión sobre el monoteísmo remito a algunos títulos: AA.VV., *Il monoteismo*, o. c.; S. BRETON, *Unicité et monothéisme* (París 1981); GESCHÉ, o. c.; VERGOTE, o. c.; FACKENHEIM, o. c.

⁵⁴ VERGOTE, o. c., 26; cf. BRETON, o. c., 61ss.

⁵⁵ Cf. VERGOTE, o. c., 28.

⁵⁶ Cf. GESCHÉ, o. c., 77-113.

Dios que el hombre pretende desde sí mismo inútilmente. La voz de Dios ha resonado efectivamente de modo incondicional, haciendo una promesa y llamando a una respuesta obediente. A partir de esa promesa se comprende en toda su profundidad la experiencia original de gratitud ante la vida: ésta tiene la forma histórica de una elección puramente gratuita con la que el Misterio se dona por amor (Alianza) y hace ser al hombre, en cuanto individuo y en cuanto pueblo en la historia. Como afirma Ricoeur: “hay una *llamada*, ya sea la dirigida a Moisés errante o la del desgarramiento de Abraham. Esa llamada, que no es griega, ¿puede quedar excluida de la filosofía?”⁵⁷. A partir de esta apelación de un “Yo” misterioso, que no desvela su nombre (cf. Ex 3, 14), resuena el “tú” dirigido al hombre y así éste emerge como “yo” en la historia⁵⁸. Esta unión del hombre con Dios –que presupone el respeto de la absoluta distancia entre Infinito y finito– tiene la forma de un acuerdo en el que la Alianza se funda amorosamente desde arriba (cf. 1 Jn 4, 9-10)⁵⁹. El fundamento de esta unión es un Amor sin otro fundamento que él mismo (Padre), un ser omnipotente (en cuanto *actus purus amoris*) que elige sin presupuestos previos⁶⁰.

Para ensimismarnos con el alcance de esta iniciativa divina pueden ayudarnos autores judíos. Algunos de ellos están hoy más impregnados de la imponencia de esta acción singular de Dios que ciertas teologías cristianas, deudoras de la racionalidad moderna hasta el punto de que separan la noción bíblica del Dios personal y único de su manifestación en la Alianza, y con ello reducen el libre acontecimiento de la revelación a una

⁵⁷ P. RICOEUR citado por D. Bourg, “La critique de la ‘métaphysique de l’Exode’ pour Heidegger et l’exégèse moderne”, en: AA.VV., *L’être et Dieu* (París 1986) 234. Cursiva en el texto.

⁵⁸ Cf. VERGOTE, o. c., 166.

⁵⁹ Cf. BALTHASAR, *Epilogo*, o. c., 30.

⁶⁰ Cf. GESCHÉ, o. c., 92-107, donde aborda la “relación de gratuidad” que no está en función de necesidades sino en la línea del deseo, y la “unión de anticipación”.

necesidad intemporal de corte natural o ético⁶¹. Fackenheim reivindica, en páginas conmovedoras, la permanencia del judaísmo después de Auschwitz, como un testimonio de resistencia, de “tozudez”, a través de tan terribles tragedias como han vivido en el siglo XX⁶². Identifica la revelación de Dios como una Voz imperativa –que puede suscitar terror– y como un acontecimiento salvador –del que surge un gozo que exalta la libertad– y toma los rasgos con que Martin Buber describe el milagro, para atribuírselos a la presencia de Dios: es una presencia inmediata, produce un asombro ilimitado, acontece en un suceso histórico-natural⁶³. Está dispuesto a reconocer que la fe judía debe afrontar tres “contradicciones”: la que se da entre trascendencia divina e involucrarse en la historia; la que se da entre omnipotencia divina y libertad humana; la que se da entre poder divino en la historia y el mal en la historia⁶⁴. Pero prefiere medirse con estas dificultades antes que reducir a Dios un mero Dios-hipótesis, entendido como “un dios inferido y, por tanto, necesariamente ausente. El Dios de los profetas y rabinos, en cambio, es un Dios capaz de presencia”⁶⁵, que no tiene nada en común con el Dios del deísmo o del laicismo judío moderno.

IV. LA EXPERIENCIA TEÁNDRICA DE JESÚS DE NAZARET: LIBERTAD FILIAL

Quando esta revelación culmina en el acontecimiento histórico de Jesucristo, se manifiesta la plenitud a la que es llamada la libertad finita, como adhesión a la presencia misericordiosa de Dios en la historia. La vida de Jesús manifiesta ante los que le

⁶¹ Cf. VERGOTE, o. c., 126-128.

⁶² Al final del libro declara: “‘Mir zeinen do’, henos aquí, existimos, sobrevivimos, aguantamos, testigos de Dios y del hombre, aunque hayamos sido abandonados por Dios y por el hombre” (o. c., 128).

⁶³ Cf. FACKENHEIM, o. c., 37-38.

⁶⁴ *Ibid.*, 41.

⁶⁵ *Ibid.*, 65.

encuentran su filiación divina, y con ello la paternidad de Dios, como forma insuperable de realización de la libertad humana respecto a su origen trascendente y absoluto. “La afirmación de la filiación divina de Jesús no podía creerse más que con la condición de imponerse con una evidencia cierta. ¿Quién iba a fiarse de la palabra de un hombre que pretendiera ser el Hijo de Dios sin manifestarse como tal? En un caso semejante no basta con que él lo diga; hay que ver para creer. Por consiguiente, la filiación divina y la paternidad de Dios no se revelaron más que en la medida en que en el rostro de aquel hombre brilló la gloria propia del Hijo único: ‘Y hemos visto su gloria, gloria que tiene de su Padre como Hijo único’ (Jn 1,14) (...) La enseñanza por sí sola no habría suscitado la fe en Jesús, Hijo de Dios (...) No basta con escuchar un discurso; para creer en el Hijo de Dios hay que encontrarse con él como Hijo de Dios”⁶⁶. Esta larga cita de Durrwell nos muestra que el punto de partida para reflexionar sobre Dios Padre no puede ser otro que el Hijo de Dios, encarnado en el tiempo y en el espacio para salir al encuentro de los hombres. “Para creer en el Hijo de Dios hay que encontrarse con él como Hijo de Dios”: es necesario que el hombre pueda encontrarse con Uno que declare que está en una singular relación de filiación con el Padre y pueda ser reconocido como tal. Si sucede esto se abre al hombre un camino de acceso en la fe a Dios Padre. Pues bien, el Nuevo Testamento muestra con claridad la existencia de ambas condiciones. En efecto, se nos presenta la pretensión de Jesús de Nazaret, y, por otra parte, en las narraciones evangélicas se nos testimonia que sus contemporáneos llegaron a percibir en lo fundamental el contenido de esa pretensión⁶⁷.

⁶⁶ F. X. DURRWELL, *Nuestro Padre. Dios en su misterio* (Salamanca 1990) 24.

⁶⁷ Dado que otra ponencia abordará toda la problemática crítica sobre el acceso a la figura y la pretensión de Jesús en la historia la omitimos aquí.

Del conjunto de la vida, pasión, muerte en cruz y resurrección de Jesús podemos obtener algunos rasgos propios de este Dios (tri)uno y personal que “es amor” (1 Jn 4,8.16)⁶⁸.

a) Resplandece en primer lugar el *carácter paterno* de “Dios Amor” que se expresa en la gratitud de un amor que siempre precede. Jesús testimonia el amor paterno de Dios como amor que ofrece el perdón antes de la iniciativa del hombre. La conversión era posible como consecuencia de este ofrecimiento increíble. Sus gestos de misericordia testifican un amor sin límite (cf. Sal 103,13 y Lc 6,35; Mt 7,11; Lc 11,13). La vida de Jesús expresa este amor sin límites del Padre. En el ‘abba’ Jesús expresa la conciencia que tiene de tener acceso a los secretos del amor del Padre, y sólo Él puede revelarlos (cf. Mt 11,27).

b) La vida de Jesús manifiesta también el carácter *filial* del amor de Dios, que se compendia en la respuesta de un “amor fiel y agradecido” por parte de quien ha recibido todo del Padre y vive en una actitud continua de alabanza. Así se cumple y trasciende la actitud fundamental de Israel como hijo primogénito respecto de Dios (Sal 136). El sentido de la filiación de Jesús no es ya el de un pueblo que recuerda las gestas salvadoras de Dios y espera en el futuro grandes manifestaciones de su amor paterno; es más bien la certeza de la presencia escatológica de la manifestación del amor paterno. En la conciencia de Jesús la actitud religiosa fundamental de la fe veterotestamentaria se transforma en certeza, alabanza y gratitud filial hacia el Padre (cf. Mt 11,25; Lc 10,21-22; Jn 11,41-42).

c) El “ser-del-Padre” y el “ser-para-el-Padre” no es sólo un agradecimiento reconocido, sino la aceptación del *carácter ilimitado del amor paterno* de Dios que se manifiesta en la realidad del mundo y de la historia. Jesús no pretende, como un adolescente, tener la exclusiva sobre el amor de su Padre. Jesús acepta obedientemente la voluntad del Padre que es la exigencia de beber el cáliz de la Pasión en favor de todos los hombres. El sentido filial de Jesús (Mc 14,36) se plasma en la forma

⁶⁸ Para lo que sigue remito a M. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo 2. Gesù al fondamento della Cristologia* (Roma 1985) 258-284.

de una obediencia, cuyo carácter filial la libera de ser un puro sentimiento de sujeción. En Jesús la obediencia, incluso en momentos de gran angustia y sufrimiento, aparece como un don libre de sí mismo. Para Jesús, la voluntad del Padre no es la imposición exterior de una ley, sino la norma suprema de un amor abundante del que brota su propio ser, su misión y el sentido de su vida.

d) La relación de Jesús con el Padre constituye el fundamento de una nueva *fraternidad*. Jesús invita a sus discípulos a colocarse ante Dios con la actitud religiosa que Él ha revelado. Jesús enseña a rezar a los discípulos diciendo: Padre nuestro (aunque sea cierto que Jesús nunca se incluye en el mismo plano que los discípulos y tiende a distinguir entre Padre mío y Padre vuestro), como prolongación del 'abba' de Jesús. A los que le siguen Jesús les concede el don de entrar en Él y, a través de Él, en el Padre; les concede el don de una fraternidad nueva que no se fundamenta en la carne o la sangre sino en el nacimiento nuevo, en Él. San Pablo recordaba a los efesios su pertenencia común a "un solo Dios Padre de todos, que obra por medio de todos y está presente en todos" (Ef 4,6). Es libre de verdad el hombre que pertenece a Otro, es decir, el hijo que vuelve a su Padre (cf. Lc 15,11-32). Cada uno de nosotros es hijo que vuelve al Padre y por tanto es hermano de todos los demás hombres.

En este nivel de la reflexión se incluyen los temas relativos a la analogía entre la paternidad divina y la paternidad humana. Aquí podemos recordar la crítica radical que ha sufrido el concepto de paternidad en el pensamiento contemporáneo. Hemos aludido, con María Zambrano, a una crisis de la "paternidad" porque la sospecha de que esta figura sea alienante (Freud) se ha difundido en la mentalidad común. La respuesta a esta dificultad sólo puede darse si, a la luz de la filiación de Jesús, se afrontan dos aspectos clave del tema de la paternidad: el vínculo que existe entre paternidad y libertad humana (¿cabe pensar en la libertad finita del hombre si no se reconoce dependiente de un padre?) y, en segundo lugar, la necesidad de reconocerse como hijo para poder ser padre respecto a otro. Además la filiación del cristiano respecto de Dios Padre puede constituir el

punto de partida para una reflexión sobre la experiencia religiosa en sí misma: que el Misterio haya desvelado su rostro, el del Padre, ilumina especialmente las expresiones y los resultados de la búsqueda religiosa del hombre. En esta reflexión, la experiencia religiosa del pueblo elegido, que reconoce la paternidad de Dios en la historia de la salvación aún antes que en la creación merece un puesto realmente único.

V. A MODO DE CONCLUSIÓN: MISERICORDIA

Hannah Arendt, a la que hemos seguido durante nuestras reflexiones, nos da la pauta para concluir. En una de sus obras más sugerentes, señala la “aporía de la irreversibilidad de las acciones” de lo que ella denomina *homo faber* moderno, según la cual las acciones que el hombre ha puesto en el mundo no consienten ya ninguna marcha atrás, han salido del ámbito de su control. Y añade estas palabras luminosas: “la redención posible de la aporía de la irreversibilidad está en la facultad de perdonar (...) porque el perdonar destruye los gestos del pasado, cuyos ‘pecados’ penden como la espada de Damocles sobre la cabeza de una nueva generación (...) Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad de actuar quedaría confinada, por así decir, en un solo gesto del que no podríamos recuperarnos nunca; seríamos siempre víctimas de sus consecuencias, como el aprendiz de brujo que no tenía la fórmula para romper el encantamiento”⁶⁹.

Nos hemos preguntado si Dios está en el centro de la vida y hemos visto que para la mayoría de los españoles sigue habiendo una creencia en Dios, pero cada vez más difusa e impersonal, algo parecido al Dios-hipótesis de Fackenheim. Quizá donde se paga un precio más alto por la ausencia de relación con un Dios personal es precisamente allí donde se toca el centro mismo de nuestra vida: en la necesidad de ser

⁶⁹ ARENDT, *Vita activa*, o. c., 175. Cf. ALICI, o. c.

abrazados por un amor misericordioso que no se detenga nunca, que no adolezca de los límites de lo humano, ni siquiera los de nuestro amor finito —que es nuestra mayor riqueza y sin embargo no puede impedir, como bien veía Bowie, que la vida pase o que la vivamos con miedos e inseguridades—. Sólo un amor personal in-finito, divino, puede asegurarnos el perdón desbordante y con él la capacidad para volver a obrar, para volver a empezar, que expresa la victoria de lo eterno en el tiempo⁷⁰. Si el centro de nuestra propia vida es una libertad filial, podemos reconocer una expresión insuperable de esa libertad en la experiencia de Miguel Ángel Buonarroti, que había conocido en su propia persona la bondad de Dios y exclamaba, consciente de su fragilidad: “Ma che poss’io Signor se a me non vieni con l’usata, ineffabil cortesia?”. Para este genio renacentista la misericordia de Dios, su “cortesía” le resultaba a la vez familiar y misteriosa, y a ella se confiaba en la petición. Un hombre que se concibiera así puede que no siempre fuera bueno (¡la ética como ideal de un nuevo orden mundial!) pero ciertamente era hijo que podía ser perdonado y así podía generar, podía ser padre. Su libertad se expresaba al construir un mundo más humano.

⁷⁰ Cf. L. GIUSSANI-S. ALBERTO-J. PRADES, *Crear huellas en la historia del mundo* (Madrid 1999) 167-176. Ricoeur reivindica precisamente una “economía del don” como la condición que permita a la persona humana acercarse al misterio de su origen, ya no entendido como puro límite a la autosuficiencia absolutizada sino como la verdadera posibilidad de autorrealizarse plenamente. Cf. P. RICOEUR, “Giustizia e amore: l’economia del dono”, en: ALICI, o. c., 151-153; GESCHÉ, o. c., 99.

LOS FUNDAMENTOS DEL SER SOCIAL

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ
DECANO DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

I

La pregunta por los fundamentos de la socialidad humana constituye uno de los capítulos principales de la antropología filosófica contemporánea, que se ocupa de ella en el marco de sus reflexiones acerca de lo específicamente humano, lo que distingue al hombre de los demás seres naturales, en especial de los animales. Desde antiguo se ha considerado que el factor que distingue al ser humano del resto de la naturaleza es la razón. Pero es mérito de autores como H. Plessner o, más recientemente, R. Spaemann¹ el haber puesto de manifiesto que en la definición del ser humano como *animal rationale* la razón no se comporta al modo de una simple diferencia específica, sino que guarda una tensa relación dialéctica con el género próximo al que cualifica y tiende de hecho a erigirse en algo así como un género independiente. Conviene que reparemos en este extremo, pues,

¹ El presente trabajo es, en buena medida, una exposición de la posición antropológica del filósofo alemán Robert Spaemann. En vez de recargar el texto con continuas referencias a las obras de este autor, me adelanto a citar las que más he tenido en cuenta al redactar estas páginas. Son las siguientes: *Einsprüche. Christliche Reden* (Einsiedeln 1977); *Das natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie* (Múnich 1987); *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik* (Stuttgart 1989); *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'* (Stuttgart 1996); *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns* (Stuttgart 2001).

según veremos, afecta directamente a la cuestión de los fundamentos de la socialidad.

Los seres vivos se caracterizan por su naturaleza tendencial, por su orientación teleológica: aspiran a algo, sin que este aspirar, obvio es decirlo, haya de entenderse en el sentido de un deliberar y proponerse fines conscientemente. “Pulsión” (*Trieb*) es el término genérico que designa esta orientación teleológica básica de todo lo vivo.

A cada especie le corresponde una determinada estructura pulsional acomodada al nicho ecológico en el que vive. En el animal, las pulsiones son responsables de que los estímulos del entorno cobren importancia (*Bedeutsamkeit*). El “interés” que el alimento, el abrigo o la ocasión de aparearse revisten para el animal no reposa en sí mismo, sino que está en función de los instintos de supervivencia y de reproducción inscritos en su estructura pulsional específica.

Pese a las extravagancias de los cartesianos, todo parece indicar que los animales, al menos los animales superiores, poseen una forma de conciencia. Desean, por ejemplo, comer y reconocen la presencia de su presa. Pero en la conciencia del animal el deseo y el conocimiento están atados el uno al otro. El animal no puede pensar en algo que no esté referido a la satisfacción de sus intereses, los cuales, según vimos, vienen definidos por su estructura pulsional. El animal interpreta su entorno, lo “comprende”; pero comprender quiere decir aquí apresar en la red de sus intereses cuanto le sale al encuentro. No hay para el animal un más allá de su entorno vital, un más allá del círculo definido por sus pulsiones. No hay nada “incomprensible”, nada que no se agote en su objetividad. Por eso el animal no puede interesarse por lo que ignora. No puede distanciarse de sus impulsos: está sumido en sí mismo. Por eso la antropología filosófica sostiene que el animal tiene entorno (*Umwelt*), sí, pero no tiene mundo (*Welt*).

La antropología habla asimismo de la “centralidad” como rasgo característico de la vida animal. El animal ocupa de manera inconcusa el centro del entorno definido por su estructura impulsiva. Se trata, por decirlo así, de una posición absoluta, en relación con la cual los objetos que pueblan el resto del entorno po-

seen un valor sólo relativo, a saber: relativo a su capacidad para satisfacer los impulsos que proceden del centro.

Pues bien, lo distintivo de la condición humana, la novedad absoluta frente al mundo animal consiste precisamente en haber dejado atrás este centramiento característico de la vida animal. Este paso decisivo acontece con ocasión del descubrimiento del Otro, que es simultáneo al descubrimiento de mí mismo y constituye el fundamento primero de la socialidad.

Descubro al Otro cuando encuentro en mi entorno a otro hombre y *reproduzco la mirada que él me dirige*. Asumir esta óptica equivale a abandonar para siempre el centramiento natural. Se sale de la estrechez del entorno vital para entrar en un espacio cognitivo neutral, desinteresado, cuyo centro está en todas partes. El hombre es el animal que se ha vuelto “excéntrico” (H. Plessner).

Para un ser que ha dejado atrás su centramiento natural existe, ahora sí, un más allá de su entorno, existe lo “incomprensible”, lo que no se agota en su objetividad, en su “ser para mí”. En efecto, si el Otro se redujera a satisfacer o frustrar mis pulsiones naturales, si no fuera otra cosa que objeto situado en mi entorno y dotado por ello de importancia positiva y negativa, entonces el encuentro con él no me despertaría de mi sopor vital, no me desalojaría de la posición central que ocupo. Pero ocurre justamente que el Otro merece este nombre: él es lo nuevo, lo irreductible, lo “incomprensible”, aquel cuya mirada no se deja integrar en la mía.

Hacerse cargo de esta perturbación irreparable del sueño animal, reconocer esta extrañeza irreductible implica abrirse a un horizonte absoluto, pues lo que aquí comparece es un ser que no se agota en ser para mí (o si, como Lévinas, preferimos reservar la palabra ser para cuanto es para mí, entonces diremos que aquí se anuncia un “de otro modo que ser”). Y este horizonte del ser que se hurta a su objetivación es, a la vez, el horizonte de un bien que no es relativo a mis intereses vitalmente condicionados. El ser natural reconoce importancia a las cosas que le salen al paso en la medida en que éstas satisfacen o perjudican a sus intereses específicos; el hombre, habiendo abandonado su centramiento natural, reconoce que la perspectiva del animal no es

sino una entre muchas, es decir, reconoce la relatividad de todas ellas. Pero la reflexión sobre la relatividad de los propios intereses sólo puede tener lugar sobre el telón de fondo de la pregunta sobre un bien que no sea bueno únicamente para este o aquel individuo, sino bueno a secas (y, debido a que es bueno a secas, bueno también para cada individuo que haya despertado del centramiento natural).

La pregunta por el bien incondicionado se presenta en el ámbito intersubjetivo ante todo como búsqueda de criterios de *justicia* con los que dirimir conflictos de intereses. En el ámbito privado se presenta como pregunta por el *sentido* de la existencia individual: es bueno para mí lo que satisface mis contingentes intereses naturales, pero ¿por qué es bueno —así, a secas— que esos intereses se satisfagan, o incluso que exista un sujeto de intereses?, ¿qué se perdería si ese sujeto desapareciera?

Ese espacio neutral cuyo centro está en todas partes y cuyo horizonte lo constituyen las ideas de un ser en sí y de un bien incondicionado, es el medio de la razón. Es, por definición, un medio compartido. En él nace el lenguaje. No es casual que la palabra griega *lógos* signifique las dos cosas: razón y lenguaje. Para Aristóteles, que en las primeras páginas de la *Política* define al hombre como el ser capaz de hablar, no es pensable un lenguaje natural, un lenguaje de la vida, pues la vida es centramiento, anulación del Otro, incomunicación. El animal posee *phoné*, pero no *lógos*. El grito del animal es señal espontánea de placer o de dolor, y desempeña una función al servicio de autoafirmación natural. Pero sólo el hombre, el animal excéntrico, busca darse a entender, busca que su interlocutor reviva el acto de referirse a algo ejecutado por quien le dirige la palabra. Pero para ello tiene que haber palabras, tiene que haber un sistema de signos convencionales que, interpretados por el interlocutor, le ayuden a dirigir su mirada espiritual en la misma dirección que quien le habla. Por cierto que Aristóteles no entiende el lenguaje como instrumento de dominación, sino como vehículo de comunicación espiritual entre quienes son capaces de pensar en un bien incondicionado: el *lógos*, dice significativamente Aristóteles en el mismo lugar, nos ayuda a entendernos acerca de lo justo y lo injusto.

A su vez, la anfibología del término *lógos* sugiere también que el entendimiento racional tiene siempre una mediación histórica particular, pues si el “espacio” de la razón es un medio común a todos, universal, todo lenguaje es creación histórica de una particular comunidad humana.

II

Decíamos que los dos conceptos conjugados en la definición del hombre como animal racional guardan una relación peculiar. La razón no puede entenderse como instrumento al servicio de la autoafirmación animal, como ingeniosa respuesta de la vida al problema que plantea la existencia de un ser natural insuficientemente provisto de un repertorio de reacciones instintivas que garanticen su adaptación al medio ambiente. Variando la famosa fórmula de Clausewitz podemos decir que la razón *no* es la *continuación* de la naturaleza animal por otros medios. Antes bien, la razón representa una novedad absoluta frente a la vida, y es, por ello mismo, irreductible a ella. Esa novedad consiste en la apertura de un horizonte en el que comparecen un ser que no se deja reducir a objetividad y un bien que no se deja funcionalizar.

Pero si la razón no es una fase de la evolución de la vida, si no es un paso más en la dirección adoptada por ésta, sino un giro, un cambio de dirección, forzoso es pensar en el amanecer de la razón como un acontecimiento inducido desde fuera de la vida. En el plano ontogenético esta hipótesis parece confirmada por la experiencia. El niño salvaje de la inolvidable película de Truffaut —basada, como se sabe, en un caso verídico— no accede al uso de razón ni al lenguaje en tanto no es socializado por su nueva familia. Parece ser que los niños no aprenden a hablar simplemente porque oigan hablar, sino porque oyen que les hablan a ellos: gracias a que la madre trata al niño como a su interlocutor, es decir, como a una persona, el niño llega a adquirir la capacidad lingüística propia de las personas. En cambio, han fracasado los experimentos en los que se trataba de enseñar a hablar a niños pequeños haciéndoles escuchar cintas grabadas.

Parece, por tanto, que los individuos humanos no acceden a su plena humanidad en tanto no descubren la mirada del Otro, el cual ha de haber dejado atrás el egocentrismo vital, pues de lo contrario no lograría despertarme de mi propio letargo natural. Pero esto no soluciona el problema, sino que más bien lo aplaza. Pues el Otro también dormía y hubo de ser despertado por alguien, el cual se encontraba en una situación pareja... ¿Quién despertó al primer hombre? A esta pregunta parece querer dar respuesta el relato bíblico sobre nuestros primeros padres. Es la voz de Dios la que saca al primer hombre de su egocentrismo natural al imponerle una norma de conducta, la norma que prohíbe comer del árbol de la ciencia. Estar sujeto a una norma moral supone, en efecto, asumir una perspectiva que ya no es la del impulso vital, pues supone reconocer una medida de lo bueno que, lejos de estar en función de mis intereses naturales, los subordina y relativiza.

Este modo de ver las cosas comporta un desafío a la moderna idea del sujeto autónomo. Pues si el acceso del hombre al horizonte de la razón implica siempre un elemento de pasividad, de alteridad, si el despertar del letargo natural es en el fondo un don recibido, el concepto de autonomía no pasa de ser una ficción teórica. La conciencia del Otro no es derivada –sea por razonamiento analógico, sea por proyección endopática– a partir de la conciencia que previamente tengo de mí mismo, sino que una y otra son estrictamente simultáneas. La socialidad no es un dato construido con materiales previamente allegados, sino que está presente en el amanecer de la autoconciencia racional. El contractualismo liberal, que hace del individuo autónomo y dotado de derechos inalienables el fundamento último de la reflexión política, se revela a la luz de estas reflexiones como típico fruto de una razón abstracta, olvidada de sus raíces históricas y naturales. La dimensión histórica de la razón está entrañada, según vimos, en la definición aristotélica del hombre como animal dotado del lenguaje, pues el lenguaje es siempre el lenguaje de una comunidad. De hecho, en el debate contemporáneo entre liberales y comunitaristas cada bando parece absolutizar una de las dos dimensiones del *lógos* aristotélico: el universalismo de la

razón y el particularismo del lenguaje, respectivamente. A Aristóteles, en cambio, ambas dimensiones le parecían inseparables.

Pero la razón, decíamos, cuenta también con supuestos naturales. En efecto, el hecho de que naturaleza y razón sean irreductiblemente heterogéneos no implica que el ser humano que ha despertado a la razón deje atrás para siempre su condición natural. Precisamente el relato bíblico de la caída enseña que cabe apartar la vista del nuevo horizonte y hacer de la razón un mero instrumento al servicio de nuestros intereses particulares. Lo cual no equivale sin más, por cierto, a regresar a la anterior situación de inocente egocentrismo natural. La inocencia sólo se pierde una vez. Todo “olvido” posterior de la perspectiva de la razón está teñido de mala fe.

La alternativa a la mala fe es la decisión libre de asumir la nueva posición excéntrica y someterse al imperativo de la razón, que ordena relativizar nuestros intereses naturales. Pero relativizar no puede querer decir anular. Al buscar el entendimiento, los seres humanos no se transforman milagrosamente en espíritus puros, exentos de toda tendencia natural, sino que se muestran dispuestos a someter a criterios impersonales la satisfacción de esas tendencias.

Pero el imperativo moral no sólo exige que, abandonando nuestro egocentrismo vital, ayudemos a nuestros semejantes a satisfacer sus necesidades naturales, recurriendo a criterios de justicia distributiva allí donde se produzcan conflictos de intereses. La razón práctica no puede limitarse a la gestión eficaz de los recursos disponibles para la satisfacción de necesidades naturales, sino que ha de dirigir su atención, de manera preferente incluso, a los sujetos de esos intereses, subrayando el hecho irrebalsable de su individualidad.

En efecto, al superar mi centramiento vital no sólo gano distancia respecto a mis intereses particulares, lo cual me permite renunciar en ocasiones a su satisfacción en beneficio de intereses ajenos, sino que reconozco en el Otro –en “mi semejante”– idéntica “excentricidad”, es decir, idéntica capacidad para distanciarse de los requerimientos que proceden de su naturaleza. Él tiene una naturaleza, pero está más allá de ella. Y si al intentar hacerle beneficiario de mis desvelos olvido esta verdad funda-

mental, entonces le hago de menos, le falto al respeto, pues considerarlo sumido en sus deseos específicos equivale a considerarlo atrapado en su vitalidad animal.

Es más, lo verosímil es que muy pronto, instigado por la pujanza de mis propios intereses egoístas, comience a lesionar otros derechos suyos más elementales. En realidad, mi propia ceguera me proporcionará el *alibi* perfecto para ello. Pues una tendencia natural no pasa de ser un hecho más, desprovisto de toda fuerza normativa, en tanto no comparece el sujeto de esa tendencia y revela no agotarse en semejante función. En efecto, la satisfacción de un deseo es buena para el individuo sujeto de ese deseo. Pero ¿para quién es bueno que exista ese individuo junto con esos deseos, por más que estén satisfechos? Dicho de otro modo, ¿quién saldría perdiendo si él desapareciera? Más aún, ¿quién saldría perdiendo si la humanidad entera, junto con todos sus deseos e ilusiones, se extinguiera sin dejar rastro?

La sensibilidad moral se impacienta ante estas preguntas, pues ella nace con la percepción del Otro como sujeto individual que, por lo mismo que se hurta a la mirada objetivadora, dominadora, esquivo toda funcionalización, incluso la funcionalización al servicio de la “humanidad”.

A la luz de las anteriores reflexiones antropológicas resultan claramente visibles la naturaleza y sobre todo las limitaciones de dos modelos teóricos que han dominado la filosofía práctica de los últimos siglos. El primero de esos modelos es el utilitarismo, para el que el fin de la conducta moral consiste en la multiplicación de la felicidad, es decir, en la máxima satisfacción de las preferencias individuales. Cualquier medio que se utilice para alcanzar este fin es justo, y lo es por definición. Como se ha observado –y denunciado– a menudo, este modo de ver las cosas legitima estrategias optimizadoras que sacrifican los más elementales derechos de individuos o minorías en aras del mayor saldo global de una felicidad que habrá de ser disfrutada por los demás. Está claro que a la base de esta doctrina late la identificación del ser humano con sus pulsiones naturales, que se han vuelto opacas hasta el extremo de encubrir a su sujeto. Como ya se observó anteriormente, los deseos naturales sólo pueden fundar un bien relativo, funcionalizable, sustituible. La felicidad

individual pasa a ser una magnitud agregable a otras magnitudes homogéneas, y todas ellas se resumen en una función que se trata de optimizar.

En el extremo opuesto a la ética utilitarista se encuentran las éticas procedimentales, que conciben a la persona moral como “unencumbered self”, como sujeto desprovisto de naturaleza empírica. El auge de las éticas procedimentales se explica en buena medida por su condición de alternativa a las funestas consecuencias del planteamiento utilitarista. Y es que, aunque la socialidad sea ineliminable de la individualidad, esto no autoriza a agregar a los seres humanos haciendo de ellos un todo gestionable con criterios de maximización de beneficios. Y para evitar esa estrategia de agregación, esa reducción de las colectividades humanas a la condición de masas informes, nada mejor que ignorar el común denominador de todos ellos: la naturaleza desiderativa que comparten. Pero la emancipación de la naturaleza que ellas postulan es, según hemos visto, quimérica, y en todo caso daría lugar a una voluntad moral carente de contenidos.

III

Afortunadamente, tanto el utilitarismo como el procedimentalismo suelen pecar de inconsecuentes. Así, no es infrecuente ver al utilitarismo adoptar la forma de lo que técnicamente se conoce como utilitarismo de reglas (*rule-utilitarianism*), en un inconfesado intento de aproximarse a la moral del sentido común. Por su parte, el procedimentalismo no podría alcanzar sus resultados más interesantes a menos que dé por supuestos elementos empíricos en su argumentación. Éste es el nervio de la crítica de Hegel a la ética kantiana, una crítica que sigue siendo válida frente a las modernas reformulaciones de la ética kantiana. Valga un ejemplo muy conocido: de la “posición originaria” diseñada por John Rawls no se seguirían sus dos célebres principios de justicia a menos que en el diseño de aquélla se introdujeran de rondón ciertos supuestos no demostrados (por ejemplo el rasgo psicológico de aversión al riesgo por parte de los sujetos que deliberan tras el velo de ignorancia).

Acabamos de calificar de afortunado el hecho de que algunos pensadores, geniales en ocasiones, no sean consecuentes hasta el final. La prueba de que esto no es una exageración nos la ofrece el caso contrario: el de una filosofía que, a fuerza de ser coherente con sus principios, llega a conclusiones verdaderamente funestas. Estoy pensando en un autor tan polémico como el filósofo utilitarista australiano Peter Singer, conocido sobre todo por su decidida defensa de los derechos de los animales.

Singer opina que el fin de la conducta moralmente correcta es maximizar la satisfacción de los intereses de los afectados por esa conducta. Como el término placer, ampliamente entendido, designa precisamente la satisfacción de esos intereses, vale decir que para este autor las acciones son correctas en la medida en que aumenten el placer de los afectados por ellas e incorrectas en la medida en que causen dolor. Hasta aquí la posición de Singer no se distingue esencialmente del utilitarismo clásico, que hacía de la multiplicación de la felicidad, entendida en términos hedonistas, el objetivo de la conducta moral. La novedad de la posición de Singer aparece a la hora de precisar quiénes sean esos “afectados” cuyos intereses han de ser tenidos en cuenta para determinar el valor moral de una acción. La sorprendente opinión de Singer es que debemos tener en cuenta los intereses de todos los seres dotados de sensibilidad sin privilegiar a una especie –la humana– por encima de otras. Y es que si sólo el placer y el dolor son moralmente relevantes, lo importante es cuánto se sufra o se goce a causa de mi acción, y no a qué especie pertenezca el ser que sufre o goza. Tan malo sería hacer sufrir a un animal como hacer sufrir a un niño pequeño, supuesto que el dolor fuera en los dos casos de la misma magnitud. Creer que los intereses de los seres humanos han de ser objeto de consideración preferente supone incurrir en un error análogo al del racista que da preferencia a algunos seres humanos por la sola razón de que tienen el mismo color de piel que él; para ese error ha acuñado Singer el nombre de “especismo” (*specism*).

Contra este modo de pensar se revela el más elemental sentido moral. Casi todo el mundo reconoce que los seres humanos poseen una dignidad de la que carecen los animales. Jalonamos esta diferencia al reservar el nombre de “personas” para los pri-

meros o al reconocerlos como titulares únicos de unos derechos a los que no en vano se ha bautizado como “derechos *humanos*”.

Pero Singer no es hombre que se deje amedrentar por la invocación de los derechos humanos. Esta impavidez no obedece a que este autor niegue relevancia moral a la condición personal. Antes bien, Singer está persuadido de que las personas deben ser objeto preferente de nuestra consideración moral, toda vez que sus superiores capacidades (autoconciencia, memoria, etc.) las hacen capaces de sufrir y gozar en mayor medida que los seres no personales. Si Singer rechaza la noción derechos humanos, ello se debe a que, en su opinión, ni todos los hombres son personas, ni todas las personas pertenecen a la especie humana. En efecto, si definimos como persona a todo ser dotado de autoconciencia, razón y memoria, salta a la vista que algunos miembros de la especie humana no deben ser considerados personas, dado que carecen de estos rasgos. Es el caso de los embriones y fetos humanos, de los deficientes profundos o de los ancianos seniles. Y como ciertas investigaciones zoológicas sugieren vivamente que algunos animales, como el delfín o el chimpancé, sí que poseen esas características, lo lógico es reconocerles la condición personal. Denegársela constituiría un caso flagrante de “especismo”. Por todo ello deberíamos dejar de hablar de derechos humanos y hablar, si acaso, de derechos personales, sea cual sea la especie a la que pertenezca su titular. Esto permite entender mejor ciertas afirmaciones polémicas de Singer, como la tesis de que quitar la vida a un chimpancé adulto y sano es moralmente más reprobable que quitársela a un deficiente mental profundo.

A la vista de semejantes conclusiones, se entenderá sin dificultad el que antes saludáramos la incoherencia de aquellos pensadores utilitaristas que, a despecho de sus principios, no pierden el contacto con la moral recibida. No es el caso de Singer, que es capaz de ir hasta el final en su ruptura con las creencias morales comúnmente aceptadas. Pero lo que más nos interesa a estas alturas es examinar su posición a la luz del modelo antropológico de Spaemann con el que nos hemos familiarizado anteriormente. Esto nos ayuda a comprender que las escandalosas opiniones de Singer en materia moral son consecuencia de

ciertas opciones teóricas previas, concretamente de una concepción del ser humano que ignora el hecho decisivo de la “excentricidad”. Según vimos, lo característico del sujeto personal es distanciarse de la posición central en la que por naturaleza se encuentra siempre y abrirse a un horizonte racional que no está en función de sus pulsiones naturales —el horizonte del ser no objetivable y del bien no relativo—. Cuando la filosofía ignora este horizonte, concibe al ser humano como anclado en la posición central que la naturaleza le asigna, como “clavado” a su estructura pulsional e incapaz de distanciarse de ella. Esto supuesto, la diferencia entre el hombre y el animal se esfuma, y la perspectiva de Singer comienza a ganar en plausibilidad. Reducido a sus pulsiones —a sus “intereses”, como prefiere decir Singer—, el ser humano es respetable en la medida en que esas pulsiones lo sean; pero como ellas no son, según vimos, sino meros hechos incapaces de legitimarse a sí mismos, la idea de una particular respetabilidad de la especie humana se revela puro prejuicio. Resulta inevitable, por otra parte, que Singer redefina el concepto de persona reduciéndolo a una suma de rasgos empíricos, como la autoconciencia o la memoria, y que a estos rasgos sólo les conceda relevancia moral en la medida en que contribuyen a incrementar la capacidad de gozo y sufrimiento de los seres que los exhiben.

IV

Peter Singer no está sólo en su impugnación de la dignidad humana. El influyente libro de D. Parfit, *Reasons and Persons*, publicado en 1984 y ampliamente discutido, ha brindado, desde la perspectiva de la filosofía de la mente, un considerable respaldo teórico a la posición de Singer. En el terreno jurídico, el conocido filósofo del derecho alemán Norbert Hoerster ha hecho suyas muchas de las conclusiones de Singer. Las propuestas de este autor no pueden, por tanto, considerarse un caso aislado o despreciarse por extravagantes. Robert Spaemann, el autor al que hemos seguido en la anterior exposición, ha salido al paso de este desafío teórico con un libro titulado *Personas*, en el que

retoma y prolonga en distintas direcciones la doctrina antropológica de sus obras anteriores.

Una de las tesis centrales de Spaemann es que la pregunta, ¿qué es una persona?, no es del mismo tipo que las preguntas ¿qué es una lámpara? o ¿qué es un perro? A estas últimas contestamos enumerando una serie de propiedades que nos permiten distinguir a las lámparas, o en su caso a los perros. “Lámpara” y “perro” son, por tanto, expresiones que sirven para clasificar cosas. En cambio, para saber si algo es una persona debemos saber previamente a qué clase pertenece.

Por supuesto que esta afirmación, por ahora enigmática, ha de ser aclarada y fundamentada. Pero antes de hacerlo conviene que reparemos en que supone una carga de profundidad dirigida contra la posición de Singer. Según vimos, este autor define a la persona enumerando una serie de rasgos empíricos —como la sensibilidad al placer y al dolor, la autoconciencia o la memoria— y en consecuencia niega que sean personas los miembros de la especie humana que todavía no poseen o que ya no poseen esos rasgos. Salta a la vista que, en opinión de Singer, el término “persona” está sujeto al mismo régimen lógico que el término “lámpara”. Pero también está muy claro que si Spaemann tiene razón al sostener que “persona” precisamente no es un término clasificador (*sortaler Ausdruck*), entonces el argumento de Singer ha de ser revisado.

Si Spaemann niega que las personas guarden con la especie a la que pertenecen la misma relación que las lámparas con la especie lámpara o los perros con la especie perro —a saber, una relación de subsunción— ello se debe a que las personas son, a su juicio, individuos en un sentido peculiar, enfático. Son individuos que, en cierto sentido muy relevante, no son lo que son, pues no coinciden con su propia naturaleza, es decir, con los rasgos característicos de la especie a la que pertenecen. El que de hecho exhiban o no esos rasgos no puede, por tanto, ser un criterio decisivo a la hora de reconocerles o denegarles la condición personal.

Que las personas son individuos en un sentido incomparable, reñido con la simple subsunción, es algo de lo que ya da señales el propio lenguaje corriente. Pensemos, por ejemplo, en ciertas

“anomalías” muy interesantes de la palabra “yo”, que es la que la persona utiliza comúnmente para referirse a sí misma. Una primera peculiaridad de este término es que su referente, lo designado por él, existe siempre. Otros términos que sirven también para designar, como “tú” o “eso de ahí”, se pueden referir a objetos inexistentes. Quien dice “yo”, en cambio, ése existe. Pero lo más notable es que el término en cuestión nos remite a su referente sin la mediación de una caracterización cualitativa. Cuando digo “esta lámpara” o “ese perro” o incluso “eso de ahí”, me refiero a distintos objetos valiéndome de lo que antes hemos denominado términos clasificadores, es decir, me refiero a ellos como a cosas que poseen estas o aquellas características. Paradójicamente, el término “yo” –que es, de todos los términos el que posee mayor “fuerza referencial”, pues comporta la existencia de su referente– cabe emplearlo sin tener noción de quién es o cómo es la cosa designada. Por ejemplo, quien tras sufrir un accidente padece amnesia puede preguntar, ¿quién soy yo? El que él lo ignore todo acerca de sí mismo no le impide utilizar la palabra “yo”.

El que en ocasiones la palabra “yo” nos permita referirnos inequívocamente a nosotros mismos sin la mediación de una caracterización de la persona aludida, sugiere vivamente que hemos de distinguir entre la identidad numérica o abstracta de la persona y sus determinaciones cualitativas. Esta diferencia se presenta también, y con sorprendente nitidez, en el mundo de los sueños. A veces se nos presentan en ellos personas que nos son perfectamente conocidas y a las que no tenemos ninguna dificultad en identificar a pesar de que aparecen con el aspecto y la voz de un tercero. Está claro: la persona no se agota en su naturaleza; ser alguien es otra cosa que ser algo.

¿Cuál es el fundamento ontológico de la diferencia entre la identidad numérica y la cualitativa? Spaemann recurre en este punto a la doctrina de la “posición excéntrica” del hombre, con la que ya estamos familiarizados. Vimos que mientras el animal ocupa el centro del entorno definido por su estructura pulsional, el ser humano posee la capacidad de reproducir una mirada ajena que parte de otro “centro” y lo percibe a él como parte del entorno. Gracias a que el hombre es capaz de verse desde fuera, no

queda sumido en su naturaleza, sino que se distancia de ella, toma postura respecto a ella. Este distanciamiento respecto de la propia naturaleza se manifiesta con particular claridad en lo que H. Frankfurt ha denominado “voliciones de segundo grado”, consistentes en tomar postura frente a nuestros deseos espontáneos. Mientras la perspectiva animal otorga importancia a las cosas en función de su capacidad para satisfacer deseos, el ser humano es capaz de desaprobado esos deseos e intentar cambiarlos. El hombre no es, por tanto, su naturaleza, sino que “tiene” naturaleza. Y este hecho antropológico fundamental responde de la diferencia entre identidad numérica e identidad cualitativa, y explica asimismo que las personas sean individuos en sentido enfático y no simples casos de una especie.

Desde la posición de Singer cabría contestar que, aun dando por buena esta doctrina antropológica, el argumento de la subunción sigue en pie. La única diferencia consiste en que la caracterización de la persona se ha vuelto más compleja. Ya no incluye sólo rasgos tales como la sensibilidad al dolor o la memoria, sino también el peculiar modo de ser que consiste en “tener una naturaleza”. La cuestión es ahora: ¿cabe atribuir seriamente a todos los miembros de la especie humana ese modo de ser? ¿Es posible sostener, por ejemplo, que un embrión humano es sujeto de “voliciones de segundo grado”? Si no es así, y parece que no lo es, entonces no todos los miembros de la especie humana han de ser considerados personas.

Spaemann sale al paso de esta objeción recordando el modo como se relacionan en el hombre razón y vida, reflexión y espontaneidad. El que el ser humano, merced a su posición excéntrica, no quede “sumido” en su naturaleza de ser vivo no significa, según vimos, que la deje atrás. La razón es forma de la vitalidad, de la que nunca se desprende. La continuidad del sujeto personal es la continuidad del ser vivo que ha despertado a la razón. De aquí se sigue un reparo decisivo al argumento de Singer: puesto que la identidad personal es siempre a la vez la identidad de un organismo vivo, los seres humanos no guardan entre sí una mera relación de semejanza, como la que se da entre los automóviles de un mismo modelo. La diferencia estriba en que los seres humanos están todos insertos en un nexo genealógico. Nacen

unos de otros, de modo que no existirían si antes no hubiera ya otros seres semejantes a ellos. El ser personal, por tanto, está siempre inserto en un tejido genealógico que le une a todos los otros individuos de su misma especie biológica. Por eso ser miembro de esa especie es condición suficiente para ser miembro de la comunidad personal. Y no supone una objeción a esto el que algunos individuos de la especie *homo sapiens* no exhiban los rasgos propios de la condición personal: lo decisivo no es la posesión en acto de esos rasgos, sino la pertenencia a una especie cuyos ejemplares característicos sí los poseen.

Como se ve, esta “naturalidad” de la esfera personal posee la mayor trascendencia. Su consecuencia inmediata es que todos los seres humanos –incluidos los embriones y fetos, los recién nacidos, los deficientes profundos o los dementes seniles– sean por derecho propio miembros de la comunidad personal. A esta comunidad no se accede por cooptación de los miembros más antiguos, quienes, tras cerciorarse de la presencia de ciertas cualidades empíricamente contrastables en los candidatos, deciden graciosamente otorgarles el *status* de personas. No deberíamos hablar aquí de otorgar sino de reconocer: quien reconoce la condición personal de su interlocutor sabe que esa condición no es subsiguiente a su acto de reconocimiento, sino a la inversa.

¿Por qué hablar de una “comunidad personal”, en vez de limitarnos a hablar de personas, así a secas? Porque las personas nunca se dan aisladamente. El paso del centramiento animal a la posición excéntrica propia del hombre, el rebasamiento del entorno definido por la pulsión natural en dirección al horizonte de la razón, se dan mediados por el descubrimiento del Otro que es a la vez el descubrimiento de uno mismo. Personas sólo las hay en plural, dirá Spaemann con insistencia. Ese plural tiene una extensión indefinida. Aunque sea precisamente la mirada de la madre o de otra persona allegada la que despierta al niño al “mundo personal”, éste nunca ofrece el aspecto de una colectividad reducida y cerrada, sino el de un horizonte de extensión imprecisa, el de un espacio *sui generis*. No es un vacío espacio newtoniano, un espacio homogéneo cuyos puntos son indiferentes a las cosas que los ocupan. En el espacio personal cada persona ocupa un lugar intransferible, un lugar que de hecho no

existiría si ella no existiera. La extensión de ese espacio no es infinita, sino indefinida: nunca sabemos cuántos lugares lo componen. Y es que no hay personas posibles, pues las personas no son “ideas” a las que acontece el milagro de existir. Las personas son todas reales y, mediante esta realidad suya, constituyen un espacio cuya topografía no es anticipable.

Ignoramos la extensión y los límites precisos del mundo personal, pero nos sabemos insertos desde el principio en una relación apriórica con cualquier otro miembro de la comunidad personal, nos sea conocido o no. Esta relación apriórica puede concretarse en relaciones empíricas de distinta naturaleza. En función de sus determinaciones cualitativas, los seres humanos se integran en colectividades, forman parte de agrupaciones sociales, políticas o religiosas. Pero en tanto que individuos numéricamente distintos no son integrables en un todo más amplio. Cada uno de ellos es una totalidad. Atenta, por ello, contra la dignidad individual todo sistema en que la persona es amalgamada con sus semejantes hasta volverse irreconocible, o degradada a la condición de mero medio al servicio de fines que ella misma no ha asumido libremente, o reducida a engranaje de una maquinaria manejada por ingenieros sociales, por muy elevados y hasta “humanitarios” que sean sus fines.

¿De dónde esta intangibilidad de la persona? ¿Cómo puede proceder de un ser finito una exigencia moral incondicionada? ¿No resplandece en la dignidad humana una luz refleja?

V

El concepto de persona es el fruto del tenaz, prolongado esfuerzo de la teología cristiana de los primeros siglos que perseguía arrojar luz sobre dos dimensiones capitales del dogma: la originaria “socialidad” del Dios uno y trino, y la condición humana de Cristo. Como es sabido, la teología cristiana se valió desde un principio de los instrumentos conceptuales que ponía a su disposición el pensamiento griego. Por eso es importante hacerse cargo de la novedad irreductible que supone el concepto de persona en relación con la tradición filosófica anterior. Por desconta-

do, no se trata de negar que en el pensamiento griego se hayan dado pasos importantes en dirección al descubrimiento de la persona. Frente a la cosmovisión de los poemas homéricos, que hacían del hombre el escenario en el que se desplegaban fuerzas ajenas a su control, Platón inicia una reflexión que pretende reivindicar la autonomía humana. Su propuesta es marcadamente intelectualista: el hombre “vuelve en sí”, recupera la unidad de su voluntad y se reconcilia consigo mismo cuando se deja guiar por la razón. Ahora bien, la razón, como facultad que nos permite acceder a lo universal, es común a todos. Someterse al dictado de la razón no es someterse al arbitrio particular del sabio, sino a un gobierno que procede según criterios “impersonales”. Tenemos así la paradoja de que el hombre es tanto más autónomo cuanto más se identifique con una razón abstracta e impersonal; tanto más idéntico consigo mismo, cuanto más haya purgado su alma de lo que en ella hay de privado y distintivo, es decir, de irracional. Dicho todavía de otro modo: el individuo cumple el mandato délfico de ser el que es en la misma medida en que deja atrás sus rasgos... individuales.

La predicación de Jesús, tal como nos la ha conservado el Nuevo Testamento, rompe decididamente con el intelectualismo del Sócrates platónico, para el que es la ignorancia lo que impide a los hombres dejarse regir por la razón y, de este modo, reconciliarse consigo mismo. En el Evangelio de Juan se va todavía más atrás y se afirma que esa ignorancia es, a su vez, fruto de una determinada actitud del “corazón”, que ha rechazado la luz en beneficio de la oscuridad.

En el concepto evangélico de “corazón” ha visto Spaemann una primera aproximación al concepto de persona, así como un estímulo intelectual para su formación y ulterior aplicación en el contexto de las investigaciones teológico-fundamentales antes mencionadas. Merece la pena que terminemos esta exposición presentando de manera sucinta algunas ideas de este autor referentes a la posibilidad de una aproximación propiamente filosófica a la “socialidad” de Dios expresada en el dogma trinitario.

Un presupuesto esencial de la reflexión de Spaemann es su decidida oposición a toda funcionalización del concepto de Dios y, en general, de la esfera religiosa. El pensamiento funcionalista

se ha introducido en la teología contemporánea unas veces en virtud del “giro antropológico” y otras veces por razones de orden pastoral. Es muy frecuente, en efecto, el que se defina a Dios partiendo de las necesidades humanas de orden espiritual, como la necesidad de sentido o de esperanza. O bien se intenta legitimar la vida de las iglesias y encontrarles un lugar aceptable en el tejido social acentuando unilateralmente su compromiso con causas que gozan del favor público, como la ayuda a los más necesitados o la promoción de la paz. Entiéndase bien: no se trata de negar que la fe cumpla de hecho estas funciones, pues es evidente que ella trae consuelo a muchas almas, es una fuente inagotable de sentido para nuestras vidas y, además, se traduce de manera natural en conductas solidarias con nuestros semejantes. Pero cuando el funcionalismo al uso define la fe por sus efectos benéficos de uno u otro orden, la falsea sin remedio, pues da a entender que lo verdaderamente importante son esos efectos, mientras que la fe sólo es valiosa en la medida en que favorece su logro; y que si encontráramos otros medios capaces de promover con mayor eficacia esas mismas causas, lo más razonable sería desechar la fe como quien se deshace de una herramienta obsoleta. En realidad la conciencia ilustrada ni siquiera esperará a que se produzca el hallazgo de esos medios novedosos. Del mismo modo que el placebo administrado por el médico sólo cumple su función si el paciente ignora que se trata de un placebo, la religión sólo presta sentido a quienes no definen a Dios en función de sus propias necesidades espirituales, sino que lo veneran como ser y como amor absolutos.

Rechazada toda interpretación funcionalista de Dios, hemos de buscar un punto de partida alternativo. Spaemann propone partir de la comprensión de Dios presente en la oración, y más en concreto en la oración de quien se querella con Dios (pensemos en Job, en el Salmista, en Jesús preguntando a su Padre por qué lo ha abandonado). En la oración de queja Dios es interpelado como aquel que se caracteriza sobre todo por dos rasgos decisivos: el poder y el amor. Si no lo concibiéramos como poderoso, como capaz de evitar el mal que nos oprime, no tendría sentido dirigirle precisamente a Él nuestra queja; como tampoco tendría sentido si no nos amara, pues en tal caso la queja no sería escu-

chada. En la queja alienta, por tanto, el mismo problema que la filosofía denomina problema de la teodicea: la dificultad de combinar la idea de un ser supremo, fundamento de todo otro ser y dueño del destino de éste, con la idea de un amor ilimitado que presta sentido a nuestras vidas.

Ser y sentido, poder y amor, creación y salvación: en la síntesis conceptual expresada por cualquiera de estos binomios se encierra el punto de partida de la reflexión filosófica sobre el problema de Dios. Hemos visto que funcionalismo, al disolver la síntesis de ser y bondad que siempre pensamos al pensar a Dios, termina eliminando este pensamiento; pues la bondad que no posee el carácter de realidad fundante termina revelándose como proyección de las necesidades religiosas del hombre. Tales ensayos pueden darse por refutados por la crítica marxista de la religión. A su vez, cuando se piensa a Dios atendiendo únicamente a su condición de ser supremo, de realidad fundante y poderosa, se termina convirtiéndolo en elemento de una cosmovisión, en pieza culminante de una construcción intelectual humana. De este modo venimos a parar a lo que Pascal llamó el Dios de los sabios, un Dios al que no cabe orar.

¿Hasta dónde es capaz de llegar la filosofía en su intento de pensar la síntesis de ser y bondad absolutos? La neoescolástica, reaccionando contra los excesos del idealismo, sostuvo que la razón humana era bastante para elaborar el tratado *De Deo uno*, pero por principio incapaz de acometer los problemas relativos al tratado *De Deo trino*. A la base de esta afirmación se encuentra una concepción estática de las fronteras que separan la fe de la razón². Spaemann, en cambio, sugiere que la reflexión filosófica sobre la dimensión de sentido encerrada siempre en el concepto de Dios puede llevarnos a la idea de un Dios trinitario. Como por “sentido” se entiende representación simbólica, la idea de sentido presupone siempre la de un medio en el que se da comunicación, interacción entre varios sujetos. Por tanto, afirmar la prioridad del

² Dicha concepción ha sido sometida después a profunda revisión por el pensamiento y el magisterio católico, por ejemplo en el marco de la encíclica *Fides et ratio*.

sentido sobre el sinsentido presupone concebir al fundamento de la realidad como "social" desde un principio. No otra cosa enseña el dogma cristiano de la Trinidad cuando se refiere a la autome-diación de Dios, que es precisamente de naturaleza simbólica por acontecer a través de una Palabra.

Este resultado se ve confirmado por las anteriores reflexiones sobre la condición personal. Vimos que las personas sólo existen en plural, en el medio de una comunicación originaria. Pero esto vale tanto de las personas finitas como de las absolutas, y de hecho hemos de ver en ello una de las dimensiones capitales de la concepción del hombre como imagen de Dios.

¿Significa esto que la filosofía pueda demostrar la existencia de un Dios trinitario? De ningún modo. Ella sólo puede mostrar que *sí* hemos de pensar que el sentido es ontológicamente anterior al sinsentido, entonces hemos de concebir a Dios como un ser personal y por tanto originariamente social, es decir, trinitario. Pero el origen primero de lo real no siempre ha sido pensado como ser personal y social. La alternativa es el panteísmo, que entiende el mundo como automediación de Dios, la cual acontece de modo necesario. A la vista del mundo tal como lo conocemos por nuestra propia experiencia, el panteísmo es en el fondo una forma de ateísmo. La filosofía nos deja ante la alternativa entre un Dios trinitario o ningún Dios, pero no es capaz de resolverla por sí misma.

PENSAR A DIOS

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA
FACULTAD DE TEOLOGÍA "SAN DÁMASO"
MADRID

A quienes, escuchándome, me provocan a pensar.

I. INTRODUCCIÓN

Quizá sea una locura querer responder a un título tan raro gramaticalmente como, al parecer, absurdo en sus contenidos; el que lleva esta ponencia: pensar a Dios. Si al menos fuera pensar de Dios o pensar sobre Dios o pensar por Dios o pensar en Dios o pensar con Dios o pensar sin Dios o pensar ante Dios o pensar bajo Dios o pensar tras Dios o pensar para Dios o pensar contra Dios o pensar hacia Dios, enseguida podríamos ver que esas expresiones, cualquiera de ellas y todas a la vez, tienen sentidos plenos; mas, precisamente, ¿pensar a Dios? Se diría que es la más inadecuada; la más transgresora. Parece una expresión que no va a ningún sitio, como no sea, en toda simplicidad, a una mera descosura lingüística.

Y, sin embargo, algo hay de atrayente en esa expresión; y la atracción es súbita, precisamente, para quien quiere ser filósofo. Hay algo de enturbiador, casi de hipnótico, en ella. Al punto nos hace aparecer la punta precisa y preocupadora del 'problema de Dios', tal como este se plantea a un filósofo. Porque, en principio, un filósofo que se plantea ese problema lo que quiere de verdad es *pensar a Dios*, con todo lo que ello puede tener de extrañeza, de desmesura, de intento de posesión. La preposición 'a' tiene un carácter de dinamicidad, es provocadora de

movimiento, y en este caso se trata de un movimiento no físico, pero tampoco meramente figurado: es un movimiento abarcativo, un movimiento de penetración, de posesión, incluso. Además, implica “acercamiento a la noción designada por su término”, señala “atingencia al límite”, y no mera dirección hacia él¹.

‘Pensar a Dios’ indicaría, pues, señalamiento dinámico que, en un desaforado ir hasta los mismos límites, puede llegar incluso al tocamiento; nada de un puro pensar contemplativo ni, menos aún, un pensar estático, sino “atingencia” del pensar, atingencia al límite; un señalar a Dios pero para allegarnos a él, como si lo que buscamos, ese ‘a Dios’, fuera lo tocante a nuestro pensar, ateniende a él, cuando este pensar se va hasta sus límites, buscando lo atingente a la vez a su pensar y a esos mismos límites. Así, nos atañería el buscar; más aún que buscar, nos atañería el lograr un verdadero tocamiento de Dios, hacia el que nuestro pensar se vierte en sus puros límites. ¿Tocamiento posesivo? Mas ¿puede ser posesivo el buscar el dinámico tocamiento de Dios, por más que sólo lo sea por el pensamiento?

Se comprende que ‘pensar a Dios’ es la manera más empeñativa con la que quien quiere pensar puede enfrentarse a algo que podríamos llamar de manera difusa y poco empeñativa, el ‘problema de Dios’. Es un pensar de los límites; límites de su propio pensamiento y límites de ese mismo ‘a Dios’ que, atingiéndole, busca. Pero un pensar dinámico, ateniende. Un pensar, si vale decirlo así, para, saliendo de sí, del propio pensar, llegar más-allá de él hasta lo que se atinge. Una atingencia que, veremos, es atingencia de un ‘quién’ que se nos aparece en esos oscuros límites del pensar; nunca, sin embargo, atingencia de un mero ‘qué’.

Para completar esta introducción, simplemente, debo añadir que en las reflexiones enhebradas en estas páginas doy por

¹ E. ALARCOS LLORACH, *Gramática de la lengua española* (Madrid 1994) 222. Hermosa palabra: “atingencia”. Tocante o perteneciente; en lo tocante, en lo perteneciente o ateniende. Lo que, llevando las cosas al desafuero, podría señalarnos algo como ‘tocamiento’ o ‘atañamiento’.

supuesto que 'hay Dios'; lo cual, para un filósofo, es una afirmación bien sopesada².

II. LA METÁFORA DE LA LUCHA DE JACOB CON EL ÁNGEL

Cuando regresaba a su tierra, el artero Jacob se levantó por la noche, tomó a sus dos mujeres, a sus dos criadas y a sus once hijos y, con todas sus posesiones, pasó el vado. Se quedó solo. Un hombre luchó con él hasta despuntar la aurora. El hombre, viendo que no le podía, le tocó la articulación del muslo, y se la descoyuntó durante la lucha. Y es el hombre quien le dice: –Suéltame, que ya despunta la aurora. –No te soltaré hasta que me bendigas. –¿Cómo te llamas? –Jacob. –Desde hoy te llamarás Israel, porque has luchado contra Dios y contra los hombres, y has vencido. –Dime tu nombre, por favor. –¿Por qué quieres saber mi nombre? Y allí mismo lo bendijo. Y llamó a aquél lugar Cara de Dios, diciéndose: He visto a Dios cara a cara y he quedado con vida.

Si uno va a pensar a Dios con esfuerzos y miradas reductivas, nada alcanzará. Fastidió su pensamiento. Aunque por caminos raros de la consideración desangelada del mundo como creación, etc., puede llegar como máximo, peor aún, puede meterse de seguro en el boquete sin fondo, en el agujero negro del Dios-Matemático o del *Deus sive Natura* o en parecidos pensamientos.

Si, en cambio, uno va a cuerpo limpio a pensar a Dios, y lo toma profundamente en serio, ¿no es su camino como la lucha de Jacob con el ángel?

² Puede verse, especialmente, lo que digo en el capítulo 7 de *Sobre quién es el hombre* (Madrid 2001) 199-265; aunque los capítulos siguientes se den también por supuestos en estas cogitaciones. El 'cuerpo de hombre, en su identidad-dual de cuerpo de hombre y cuerpo de mujer' resulta ser un 'quién' y no un mero 'qué', por complejo que sea; de ahí, adentrándonos por caminos de analogía, podemos aseverar que 'el Dios que hay' es, también él, un 'quién' y no un mero 'qué'.

Todo camino ideológico en el pensar a Dios, es decir, un camino que se esfuerza por proyectar pensamientos previos sobre el 'a Dios', pensamientos anticipadamente estructurados que condicionan con esa estructura predeterminada, con el grill de lectura escogido con demasiada presteza, seguramente por razones previas en las que uno se ha encerrado, enganchado en sus propios empujamientos; todo camino ideológico, decía, lleva inexorablemente a un putrefacto pozo séptico, y finalmente encamina a la negación de Dios. Primero, quizá, conduce a un susodicho Dios, pero que, se trata de una pura evidencia, no es Dios, y no lo es porque es un dios-del-puro-constructo-previo, un dios-proyectado-desde-la-propia-estructura-del-pensar, quizá un dios-feurbachiano, como máximo el Dios-de-los-filósofos; por supuesto, ni siquiera el Dios de Descartes; puede que el Dios del siglo XVIII, el Dios del teísmo. Pero, en todo caso, un camino de pensamiento proyectivo –proyectado desde empujamientos propios poco racionales–; de pensamiento ideológico que se aleja profundamente de Dios, quizá para siempre, del Dios de verdad, y que con toda probabilidad abre el camino para un racimo entero de radicales negaciones de Dios; negaciones filosóficas de Dios.

Además y para colmo, un pensar ideológico como el que aquí sólo se apunta, me parece, no es más que un mero pensar clasificatorio. Y todavía nada habremos dicho de Dios cuando hayamos clasificado terminalmente nuestros pensamientos sobre él, si es que los hemos llegado a considerar. La ideología siempre tiene algo de la clasificación, y la tranquilidad que produce parece proceder de quien se regocija, con tanta vanidad, en haber así resuelto el problema.

Habría que decidirse a la sazón por qué sea eso de ir en serio a luchar con el pensar a Dios; preguntarse por cuáles son las notas que caracterizarían este pensar a Dios. Comenzaré por una puramente negativa, a la que me acabo de referir: no es un pensamiento ideológico. El pensar a Dios no puede ser otra cosa que un pensamiento vivo, un pensamiento del 'cuerpo de hombre', evidentemente, que se enfrenta con el fundamento de la realidad, con el ser último, con el ser fundamentador de la realidad. Y ese es Dios.

Llegados aquí, ¿qué es pensar a Dios? Nos encontramos con él cuando estamos en un camino de pensamiento del fundamento, de pensamiento del Ser como fundamento de todo ser. Cuando uno tiene la posibilidad –y los arrestos!– de ponerse ahí, y piensa a Dios lejos de cualquier ideología, con absoluta cuenta de que caer en una ideología es fastidiar radicalmente la pregunta; cuando uno se pone ahí, ¿puede darse el pensar a Dios? Creo que sí; creo que entonces podemos ‘pensar a Dios’.

Lo que aventuro, la metáfora de la que me sirvo es que, puesto ahí el filósofo, pensar a Dios es algo así como la lucha de Jacob con el ángel. Es probable –no deje de notarse– que quien está puesto ahí, como Jacob, pueda ser incluso un artero, un malvado, una mala persona; no es esta la cuestión. En todo caso, uno sólo se puede poner ahí cuando, fustigado, hostigado por los constreñimientos de la vida, llevando todo consigo: sus mujeres, sus concubinas, sus posesiones, todo, atraviesa el vado, porque busca otro lugar; busca un lugar donde realmente ser. Pero en ese pensar a Dios es claro que, en los presupuestos que tengo, o que me pongo, ambos tienen que ser un quien. ¿Podría ocurrir que siendo yo un quién, no lo fuera el ‘al que pienso’, mejor, ‘a quien pienso’? Pensar a Dios siendo yo un quién; por eso, si la interlocución que me aparece no es sino la de un qué, no me interesa nada. Sería un mero qué explicativo; un qué no más para dejarme contento con alguna respuesta a alguna pregunta. Probablemente un qué para llenar con algo mis agujeros, los de mi pensamiento explicativo de tal o cual cuestión. En el fondo, el Dios que salga de ahí, probablemente, no sería sino un Dios con minúscula, un Dios-tapa-huecos.

Después de luchar hasta despuntar la aurora, y después de vencer, Jacob inquiere a aquél –¡a aquél!– con quien ha luchado: Dime tu nombre. No es una lucha abstracta. No es una lucha ideológica. No es una lucha consigo mismo. Es una lucha real, de persona a persona. Jacob en la lucha descubre que ha luchado con una persona; que ha combatido con alguien que es un quién, y por eso le dice: Dime tu nombre. Dime quién eres, necesito saber quién eres; necesito saber con quién he luchado, a quién he vencido; eso es lo que me ha dado la posibilidad de saber que he luchado contra alguien, que he vencido a alguien.

No ha sido una lucha conmigo mismo. No ha sido una lucha con cualquier qué meramente mundanal. He salido de mí, y saliendo de mí en la lucha he vencido a alguien. Dime tu nombre; dime quién eres. Jacob vence, mas ¿cómo es posible que haya vencido Jacob a Dios en la lucha con el ángel? Y ha sido, además, un vencer sorprendente: quien se transforma incondicionalmente, habiendo vencido en esa lucha, es Jacob. Su vida desde entonces queda transformada. Hasta su nombre cambia; hasta su ser mismo cambia. Ya no se llamará Jacob, sino Israel. Por tanto, ¿por qué venciendo es él quien queda transformado? O, al menos, desde esa noche de lucha cuerpo a cuerpo, quien a quien, al despuntar la aurora, Jacob queda transformado de por vida; es nuevo, es otro ser. Es él mismo, pero para siempre distinto.

¿Cómo, pues, eso de que ha vencido? Sí, ha vencido porque se presentó en la lucha cuerpo a cuerpo, en la lucha quien a quien; todo un quien, el suyo, que se ha encontrado luchando y venciendo con un quien, el de Dios mismo. En su lucha de toda la noche, se ha encontrado con un quien. O ¿buscaba un quien? Todo lo que llevaba, sus posesiones, las dejó al otro lado del vado. Lo atravesó; y atravesándolo todo lo abandonaba. Vivió la aventura de una lucha tan súbita, tan desigual, pero de la que salió vencedor.

El filósofo que se pregunta por Dios o que quiere pensar a Dios, también vive en la aventura; se ha lanzado a la aventura. Ha dejado el donde estaba y ha ido a un lugar nuevo, un lugar donde ser. Y también a él le dan en la articulación del muslo, quedando tocado para siempre, hasta tal punto que los demás ya no comen esa articulación. La lucha con el ángel para un filósofo es peligrosa, y lo es en el sentido de que, aún venciendo, mejor, porque vence, su vida entera ha cambiado; su pensamiento entero ha cambiado. También él ha luchado con Dios y ha vencido. Pero vencer no significa que el ángel, Dios, le diga su nombre. Su nombre es excelso; él no lo puede pensar, no lo puede conseguir en la lucha. Ha vencido, mas su vida se ha transformado. Ha vencido, sí, pero, al despuntar la aurora, le ha dado la vida entera a ese 'quién' con quien luchaba, con quien se ha encontrado, a quien ha vencido; mas su vencer ha

sido cambiar de vida, transformarla, estar en una relación para siempre con el 'quién' a quien venció en una lucha que duró la noche entera; una lucha con ese quién que no le dice el nombre, porque su nombre es excelso. Su nombre no se puede decir: su nombre es Dios.

III. LA ATINGENCIA DEL LÍMITE, O UN 'A' POSESIVO QUE ARRIESGA LA VIDA ENTERA

Comenzaré explicando el porqué de los exabruptos anteriores contra la ideología. La razón es sencilla. Cuando no nos abrimos a lo real con la razón sino que intentamos arrebañárnosla, habérmolas con ella en un modo meramente posesivo; cuando no nos abrimos a lo real, sino que tenemos un grill de lectura de lo que ella deberá ser y terminará por ser, un emperamiento bien alcanzado para todo lo que sea real, o al menos la parte que estemos considerando, y la imponemos necessitantemente a la propia realidad, haciendo violencia con ella, de manera que decimos ser realidad meras invenciones nuestras fruto de nuestros irracionales emperamientos, a esto le llamo ideología. Lo que en ella prima son las ideas, ideas estructuradas además, con exigencia de obligado cumplimiento; ideas recibidas a manera de bloque compacto, con las que nos acercamos a leer la realidad, pase lo que quiera que pase con ella, bien dispuestos a lo que nos habrá de resultar de esa obligancia con la que constreñimos a la realidad. Son las tuyas convicciones perfectamente establecidas con anterioridad; emperamientos determinados de antemano y bien estructurados en su posible complejidad, con los que juzgaremos a la realidad imponiéndole nuestras ideas previas, ideas preestablecidas, con las que llegamos ansiosamente a nuestro habérmolas con la realidad. Es, así, una cerrazón a la propia realidad. Que esta sea lo que quiera, yo tengo las ideas muy claras, estoy encerrado en la seguridad que ellas me proporcionan. ¡No se diga más! La ideología es, así, un impedimento al pensar real, es como una luz imaginaria —ahora debemos comenzar a decir luz vir-

tual³— con la que iluminamos la realidad, creándonosla a nuestro buen albur.

Nótese que, miradas las cosas demasiado de prisa, puede pensarse que mi manera de hacer filosofía también es “ideológica”, que cae en esto que ahora combato con todas mis fuerzas, en el sentido de que es constructora de realidad desde empueramientos. Pero, si se miran las cosas con cuidado, se notará enseguida que eso no es cierto, pues está ansiosamente abierta al más-allá, mientras que la ideología —el pensamiento ideológico— queda perniciosamente encerrada en el más-acá ya adquirido —además, un más-acá que, la mayoría de las veces, nos viene dado por quienes tienen poder sobre nosotros— en el que hemos plantado la tienda. Con ella, juzgamos a la realidad desde el más-acá, desde los empueramientos enracimados, es decir, bien estructurados idealmente, que adquirimos pensando la propia coherencia de nuestros pensamientos; aquellos que nos parecen haber servido ya y habernos facilitado nuestra labor en previos pensamientos sobre la realidad. La filosofía ideológica es una construcción desde nuestras ideas adquiridas de antemano; ideas de las que no queremos alejarnos, sino que nos sirvan para siempre de norma de comprensión de toda realidad subviniente, y de la que nunca ninguna realidad podrá ya escapar. De esta manera es una conjunción de empueramientos del pasado, de lo ya pasado, que se cierra por definición a toda novedad, a toda revolución —si hablamos en términos kuhnianos, mas no, en absoluto, eisensteinianos—, que nos impide ver la novedad de la propia realidad, la cual, sin embargo, se nos muestra en toda su radicalidad. El pensamiento ideológico impone a la realidad sus soluciones —soluciones que en un momento eran quizá las nuestras, eran seguramente nuestros propios empueramientos—; impone su resolución de problemas: nada más hay que decir. Todo ha sido dicho ya, en el sentido de que nos hemos encerrado —¡o dejado encerrar!— en una carcasa de la que ni queremos salir ni de la que, segura-

³ Remito al prólogo, ‘¿Habrá Dios en el siglo XXI?’, de *Sobre quién es el hombre*, 9-39.

mente, podríamos ya salir. Como se puede notar por la utilización del concepto de “carcasa”, insinúo aquí, que una cierta manera de concebir la ciencia, una cierta filosofía de la ciencia, cae por completo en estos reproches. Nos habríamos quedado emperrados en un lugar de llegada definitiva en donde estar, con un estar para siempre, con un estar de obligado cumplimiento para todo futuro posible. Pero de esta manera, habríamos perdido nuestro ser; y, perdiéndolo, habríamos perdido también a la propia realidad, por más que a lo mejor sólo sea una pérdida significativa, pero parcial. Nuestra ‘construcción de realidad’ no sería en lo sucesivo verdadera construcción de realidad, porque perdería el carácter de ‘imputación’ de realidad, de emperramiento racional sobre la realidad, para convertirse en una “imposición a la realidad” de lo que ella deberá ser por necesidad absoluta de nuestro pensar con obligación necesitante; de lo que la realidad deberá cumplir para serlo, mejor, para que nosotros digamos que lo es. Así, la realidad quedaría encerrada en nuestro pensamiento; cerrada a ser de verdad la realidad. Posiblemente, la tentación última de toda filosofía ideológica es la de querer naturalizar a la realidad, de “mundanizar la realidad” con expresa obligación y por encima de toda racionalidad empeñada en no dejar de serlo.

Para mostrar mi manera de ver el pensar, tan distinta a esta, volveré ahora a mi amigo el matemático de Cornell del que he hablado en alguna ocasión. Ahí lo tenemos, dedicado a sus pensamientos, con los pies sobre la mesa de su despacho desde las nueve de la mañana hasta las cinco de la tarde, excepto en el brevísimo momento del frugal lunch, cuando tiene alguna de sus pocas clases o cuando recibe a alguno de sus dos o tres alumnos avanzados, hasta que, por razones de salud mental, corta a las cinco y se va, si puede, a su otra pasión, el fútbol. ¿Qué hace durante todo ese tiempo que se alarga en el día a día? Piensa. Está a lo suyo. Está a sus cosas. ¿Qué son sus cosas? Sus pensamientos. Piensa. De vez en cuando se levanta y escribe algo, normalmente muy poco, en la pizarra. Son los resultados de sus pensares, o algo que tiene particular importancia en ellos. Todo el tiempo, pues, está a lo suyo. Tiene atinencia a eso que da vueltas en su pensar.

No busco nada que tenga que ver aquí con una mirada psicológica de la creación matemática —¡lo que sería bien interesante!—, sino que quiero adentrarme en su pensar. El resultado de su pensar será, finalmente, eso que me gusta llamar la ‘acción racional de la razón práctica’. Pero hay en su pensar algo más, algo anterior a esa acción racional, algo que se tiene en su todavía puro pensar, en la pura atingencia a eso que se esfuerza en pensar. Lo toma una y otra vez, le da vueltas y más vueltas, siempre a lo suyo. La suya, obviamente, es una acción voluntaria. El conjunto entero de su pensar es un empeño voluntario de extraordinaria fuerza. Pero hay algo más, no todo se queda en la voluntariedad del conjunto de su acción y en la acción racional de la razón práctica. Quisiera fijarme, si fuera capaz, en ese transcurso de tiempo que se *distiende* entre su acto voluntario de ponerse a las nueve de la mañana a pensar y el resultado, cuando llega, de sus pensamientos. Este último tiene una ordenación y un rigor de exposición que en nada se parece al enorme momento de distensión en el que mi amigo el matemático está a sus pensares; pero todavía no los puede expresar en resultados, porque no ha llegado a ellos, o no lo ha hecho todavía con suficiente claridad y ajustamiento. Mientras tanto, en esa distensión que es el tiempo, está a lo suyo, a sus pensares. No los domina. Es el juego de la imaginación, en su caso de la imaginación matemática, lo que se va desarrollando en su pensar. De vez en cuando tiene intuiciones, que luego persigue como perro sabueso; incluso iluminaciones que le hacen entrever lo que parecía escondido, o también lo que parecía no existente. Pero aún nada es definitivo. Da vueltas una y otra vez a lo suyo, a sus pensares, hasta que se coagulan en fórmulas que son expresables y comprensibles de manera bien ajustada; si es que llegan sus pensares hasta ahí, y sólo cuando lleguen. En ese momento, su labor, por más que sea de manera harto parcial, ha llegado a su término.

¿Está encerrado en lo suyo? No, mi amigo el matemático no está encerrado en nada, sino que está a algo; cosa bien distinta. Uno puede encerrarse en su juego, en su castillo de hadas, lo cual, por otra parte, puede ser extremadamente interesante para desarrollar y plenificar el juego de la imaginación de los

posibles, tal como acontece en los niños. Pero mi amigo matemático no es un niño encerrado en sus juegos, sino que él está a lo suyo, es decir, está abierto a pensar el mundo como realidad. Puede llegar a resultados, que él busca con voluntad decidida, aunque siempre remota; sin prisas, sin nerviosismos paralizantes de su voluntad. Está a lo suyo, mas no encerrado en lo suyo. En este caso no saldría de sí —aunque, podría aumentar su capacidad de imaginar mundos posibles, cosa que es extremadamente interesante, por ejemplo, en el niño—; y él en su estar a lo suyo busca teoremas sobre los agujeros negros. Realidades que él enuncia —tras apenas tocarlas como si fuera con la punta de los dedos, esa es la atingencia, y que luego buscará enunciarlas con toda la rotundidad que pueda, para poseerlas—, imputándolas a una parte de lo mundanal, y que, desde entonces, parecen tener su propia realidad: sirven, responde, se cumplen. Con su trabajo, con su acción racional de la razón práctica, ensanchó la realidad, la creó; mejor, la recreó.

Nótese qué poco de pensamiento ideológico tiene este hacer de mi amigo el matemático. Piensa novedades: creación de realidad —utilizando mi manera de hablar— que dice mundo. Aunque sea en una parte pequeña, las domina, pues las enuncia con suficiente claridad para que, los que están a lo suyo, en lo mismo que él, las entiendan, las compartan, las hagan suyas, progresen en sus pensamientos con ellas. La acción racional de la razón práctica que ha sido la suya llega a resultados que voy a llamar tangibles, es decir, decibles en su complejidad, quizá, pero en su exactitud de realidad. Mi amigo, cuando llega a resultados, ha tomado dominio sobre eso a lo que estaba, hasta el punto de que, a partir de ahora, estará a otras cosas, pues en esas en las que estaba, ya no hay que estar; creativamente están terminadas. Otra cosa es que luego las explique a sus alumnos, las discutan los otros matemáticos tras su publicación, sean teoremas que lleven su nombre, etc. En algo, un algo siempre provisional, pues ni su voluntad de pensamiento, ni sus otras imaginaciones, se han terminado. Se dedicará en lo sucesivo 'a lo suyo', pero esto será ahora distinto, novedoso, pues aquello en lo que antes estaba, está ya agotado para él.

Pues bien, tras lo que acabamos de ver en este párrafo, nos podemos hacer la pregunta decisiva: ¿qué es ‘pensar a’? No, lo hemos visto, el resultado de la acción racional de la razón práctica. Sobre todo cuando no nos preguntamos por qué sea pensar, sino que hemos añadido a la palabra pensar la preposición ‘a’. De esta manera el pensar al que me refiero es, como ya sabemos, tener atingencia-de-pensamiento-a aquello que estamos pensando. Valdría decir, interés por tocar-con-el-pensamiento-a aquello que estamos pensando, aunque, no lo olvidamos, sea una atingencia-al-límite, pues, en el caso ‘del Dios que hay’, no es algo que poseamos, que nuestro pensamiento posea o pueda llegar a poseer; y también, en cuanto a nosotros mismos que pensamos, es algo que se nos da en los límites de nuestro mismo pensamiento, pues no es algo que podamos esperar llevar, finalmente, a resultados propositivos en la acción racional de la razón práctica. Cualquiera de las otras preposiciones que podemos añadir a la acción de pensar –de, sobre, por, en, con, sin, ante, bajo, tras, para, contra, hacia–, nos señalan modos muy distintos de pensamiento, en nuestro caso de un pensamiento que tiene a Dios como referente. Pero para nosotros se ha tratado desde el comienzo de ‘pensar a Dios’. Si logramos algo en él, no será, pues, otra cosa que pura ‘atingencia de pensamiento a Dios’, en ningún caso ninguna posesión posible de Dios, pues entonces lo hubiéramos podido expresar con algunas de las otras preposiciones añadidas al pensar. Pero una atingencia que se nos queda en los mismos límites de quién sea ese Dios al que parecemos tocar apenas suavísimamente con los dedos de nuestro pensar, pues si no lo expresaríamos con otra preposición apuesta al pensar; y, además, un pensar que se pone en los mismos límites de lo que sea nuestro mismo pensar, pues no puede llegar nunca a ser pensar de resultados, es decir, no podremos ahí nunca llegar a cosas como teoremas o proposiciones.

El ‘pensar a’ se da entre ese acto voluntario que nos pone en la acción de pensar y esa expresión de resultados con la que mostramos nuestra acción racional de la razón práctica. Intentaremos ver qué es lo que ahí se da, y veremos cómo ahí se nos presentan las cosas de nuestro pensar a Dios.

Nuestra atingencia de pensamiento de Dios, eso es pensar a Dios. Moverse en los límites; pero en unos límites que, por supuesto, todavía no han llegado a él, a poseerle, por poco que llegue a ser. Y a la vez, moverse en unos límites de nuestro propio pensar, en los que no hemos llegado todavía nosotros al resultado de la acción racional de la razón práctica, y al que no hemos de alcanzar, claro es. Tocamos apenas imperceptible y suavísimamente con los dedos del pensamiento. Mas ¿dónde lo tocamos, en qué lugar? En un lugar que está en los límites de nuestro propio pensamiento; tan en el límite que ya casi no es ni siquiera nuestro. En un lugar que ciertamente no es resultado ninguno de nuestra acción racional de la razón práctica; no es parte de nuestro propio pensamiento. Tocamos a un quién, a un quién que se nos escapa, del que tenemos la certeza, del que sospechamos vehementemente que nunca podremos alcanzar, tocar de verdad, aprehender. De un alguien que ciertamente no es nosotros, que no es parte de nosotros ni de nuestras corporalidades, que no está en nosotros ni en nuestro pensamiento; un alguien que no es ni puede ser ni tiene que ser nada que tenga que ver con nuestro 'cuerpo de hombre'. Sin embargo, un alguien que percibimos casi tocándole, que percibimos como un quién, un quién que nos sobrepasa, un quién inaprehensible, un quién iluminador, un quién de esperanza. Digo un quién de esperanza acabando de ver esa película brutalmente maravillosa, *Alemania año cero*, de Roberto Rossellini, que termina en la desesperanza más radical con el niño que se arroja al vacío desde lo alto, y, sin embargo, una película cargada de esperanza: se arroja en el seno acogedor de Dios, al que ni siquiera conoce.

Se me abrió, lo dije antes, un momento de distensión, un espacio de distensión entre algo que era mío, el acto de voluntad de pensar, y algo que sigue siendo mío, el resultado final de la acción racional de la razón práctica. Y precisamente todo se nos da en ese espacio por pensar; no por pensar una realidad matemática o de cualquier estilo, sino por pensar a quien es pensamiento de la realidad, al Dios que hay. Esa distensión se me hace un océano, un espacio oceánico. No un espacio en el que me ahogo, pues infranqueable, sino un espacio de espe-

ranza, un espacio de luz, un espacio de alegría infinita. He luchado como Jacob. Como él, he vencido; pero también, como Jacob, me ha golpeado en la articulación del muslo, y, al despuntar la aurora, mi vida ha cambiado para siempre: la distensión se hace así temporal. No tanto mi pensamiento, sino mi vida. Ha abierto un lugar nuevo. Un lugar en donde ser de verdad, mejor, un quién con quien ser de verdad, de ser un (unamuniano) serse, un serse que es ofrecimiento de ser, ofrecimiento de ser verdadero, de ser en verdad, de ser verdad, porque a quien he tocado con el pensamiento en el 'pensar a Dios' ha sido a Dios. Tocándolo a penas con los dedos, imperceptible y suavísimamente, es no sólo el ser que da ser a todo serse, a todo ser que quiere ser, que quiere serse; no sólo el fundamento de toda realidad que da sentido a toda la realidad que construimos, que hace que la realidad que construimos sea una realidad ahora recreada, sino también y sobre todo alguien que se me aparece para siempre como la verdad. Una distensión sobre todo temporal; un océano, decía, un espacio oceánico en el que podría, si fuera capaz, debería, si me fuera posible, escribir un libro como las *Confesiones* de san Agustín.

Hay una diferencia esencial entre el pensar de mi amigo el matemático y mi pensar a Dios. Él obtiene, finalmente, un resultado, elabora unos teoremas. Yo, no. Él puede hacerlo. Yo, no. Él crea una realidad, una realidad mundanal, con referencia mundanal, una realidad que es 'imputación', que es descubrimiento, que es creación y recreación. Yo, no. Él, quizá pocas veces, pero sale del océano en el que está 'distendido'. Yo, no. Su vida se entrega a su labor. La mía también, pero además la mía se entrega a la 'distensión', a la atingencia, sabiendo que nunca en el pensar saldré de ahí, sabiendo que nunca poseeré el resultado de mi pensar, del tocamiento, que este siempre me será inaprehensible, que a mí se me escapará. Si hay un teorema lo hay en el principio, el teorema que decía 'hay Dios' como resultado final de una acción racional de la razón práctica, pero ahora como resultado del 'pensar a Dios' ya no hay teorema, porque ese teorema sería Dios mismo, y Dios mismo se me escapa. Si no se me escapara, obviamente no sería Dios; sin embargo, casi lo he tocado, mis dedos casi lo alcanzan, pero

era un alcanzamiento evanescente, no posesivo, que, además y sobre todo, no creaba la realidad que tocaba, porque la realidad de Dios se nos ha escapado siempre, porque está más-allá de toda atingencia.

Como he de relatar brevemente en el párrafo último, el 'pensar a Dios', así, elabora, no teoremas, claro es, sino que construye un puente, un puente de amor Un puente de enamoramiento, un puente de trascendimiento de sí a la trascendencia de ese a quien atingimos tocándolo suavísimamente con los dedos del pensar. Por eso, el pensar a Dios, habiéndolo dejado todo antes de pasar el vado, tras la lucha vencedora de la noche entera, al despuntar la aurora, nos pone ante una realidad, mejor ante quien es fundamento de toda realidad. Pero, atravesado el puente, nos pone en una relación de enamoramiento, en una relación de amor. Mas, prosigamos con lo nuestro.

IV. A MODO DE LIEBRE, O DE LA INAPREHENSIBILIDAD ESENCIAL EN NUESTRO 'PENSAR A DIOS'

La carrera es la mía, es verdad, pero la amistad puede hacer de liebre⁴. Preguntar con ganas de responderse, pues preguntar sobre el mundo para obtener la realidad de respuestas con emperramiento racional aceptable por la comunidad de los estudiosos como algo seguro y decidido, es lo que hace esa acción racional de la razón práctica que llamamos ciencia; hacer lo mismo, pero llegando no más que a ese emperramiento racional aceptado por la comunidad, es lo que hace, por ejemplo, quien se da una constitución. No es lo primero lo que he hecho yo, evidentemente; lo he repetido numerosas veces. No he buscado –¡ni hubiera podido hacerlo!– un emperramiento racional como el del amigo matemático. Mas tampoco busco con mis

⁴ Liebridad sobre la cuestión del 'pensar' me ofrenda en unos cuantos párrafos Luis Javier Álvarez Garrido, secretario del curso en el que se presenta esta ponencia, cuando de verdad lo que me regala es su sugerente amistad. Aprovecharé su tirón en este último párrafo, incluso tomando algunas expresiones que proceden de él.

pensares, por ejemplo, algo así como mediar en la futura constitución de la Comunidad Europea. Un filósofo se permite sostener sus empujones racionales a cuerpo gentil, apoyándose en la sola fuerza de sus argumentos, de sus razones, que se coaligan en red de composibilidades. Ahí está su fuerza. Ahí está su capacidad de persuasión. Vaso de barro de brutal fragilidad, pero que lleva en su interior un gran tesoro: el de hacer composibles sus redes de coherencia en busca de la verdad. Construye la realidad, creándola y recreándola, en su busca de la verdad. Ni más ni menos. Tal es su grandeza. Tal, su locura.

¿Reconocemos? En su sentido primero es una obviedad. Pero, me pregunto, ¿el pensar es reconocer? No, evidentemente, en el sentido platónico de reconocer algo que ya antes se había conocido. Nada tiene esto que ver con el pensar. Sí, en cambio, con cubrir los huecos de la maraña del pensamiento. Sería esto reconocer de qué manera hemos de cubrir esos huecos, saber cómo acercarnos a lo mundanal y llenar los huecos de su conocimiento. Pero, nótese que otro gallo cantará con lo que sea la realidad, pues realidad no es mundanalidad. O, si se quiere, la mundanalidad pasada por nuestro pensar de 'cuerpo de hombre', se construye como realidad. El reconocer tendría que ver con la aproximación por experimentación, por asociación, por comparación, por la propia consistencia del mundo. Reconocemos el terreno en donde se va a enclavar una presa, sopesamos y decidimos el lugar más adecuado en el río para hacerla; esto entraña una conjunción de acciones de contraste que responde a preguntas enmarañadamente interrelacionadas, sí; se extiende nuestra experiencia de unos objetos a otros distintos y nuevos, sí; y de esta manera vamos reconociendo cómo se va a efectuar la múltiple respuesta al enclavamiento y construcción de la presa. Es verdad que esto no implica que reconozcamos algo dado de antemano, pues extender la maraña de nuestro pensamiento es modificarla, estirla, rehacerla. Pero, el reconocer, ¿también tendría que ver con la propia consistencia de la realidad? Si fuera así, el pensar realidad en un cierto sentido no sería nunca conocer, sino reconocer. Si fuera así, el 'pensar a Dios' terminaría por ser demasiado sencillo, sería simplemente reconocer a Dios como quien es. Pero esto olvida-

ría algo esencial de nuestro pensar, que es construcción de realidad, creación de realidad. Entonces, qué, ¿Dios será sólo una construcción subjetiva nuestra? Si fuera así, es obvio, tendríamos ahí la mejor prueba de que ‘no hay Dios’. Mas, sin embargo, partimos en estas páginas de este teorema adquirido de modo previo como tal: ‘hay Dios’.

No todo hablar, no todos nuestros decires, todas nuestras habladurías, son frutos del pensar, sino que debe haber un ‘plegamiento’ en nuestras consideraciones en que construimos realidad a ‘eso que hay’, ponernos a la escucha de ello. Por eso digo siempre que se da un paso *esencial* en la construcción de realidad, cuando pasa de ser creación a ser recreación. Cuando pasa de ser una pura construcción de pensamiento, lo diré así, de ser un mero constructo, a ser pensamiento de realidad. Cuando lo que hemos pensado es algo mundanal, la acción racional de la razón práctica es abocada a decir realidad de mundo. Pero ¿cómo podemos saber que cuando hacemos lo mismo con Dios, cuando se da ese ‘pensar a Dios’, nuestra acción racional de la razón práctica tiene como resultado un teorema que es algo divino, que es Dios? Evidentemente no, pues entonces Dios sólo sería un teorema similar a los que busca, y a veces encuentra, nuestro amigo matemático peruano –otra cosa sería si dijéramos algo así como que nuestro ‘pensar a Dios’ aboca en Dios, que nos deja en el mismo umbral del ser de Dios, haciéndonos ir a parar a él, a toparnos con él–. Nos movemos, por tanto, en el pensar, entre dos extremos falsos para el ‘pensar a Dios’, y de ahí probablemente para todo pensar: el que Dios es una mera construcción subjetiva de nuestro pensamiento, y el que es un teorema de nuestro pensamiento, un teorema que nos diga su esencia. Ni una cosa ni la otra. Todas las páginas anteriores han querido mostrarlo: la atingencia-a ni es mera construcción ni es descubrimiento de esencia. Es acercamiento –apenas suavísimo tocamiento con los dedos del pensar– a Dios, pero Dios que nos es esencialmente inaprehensible. No es por tanto –¡faltaría más!– creación por el filósofo de Dios, sino, en un cierto sentido, recreación de Dios, en el de que nuestra acción imaginativa y desiderativa de creatividad lo recrea, se recrea en eso que atinge, y al recrearse, lo

recrea para sí, en su suavísimo tocamiento, como una posibilidad de vida, Por eso el golpear en la articulación del muslo y por eso, habiendo vencido en la lucha, como Jacob, al despuntar la aurora, nuestra vida será cambiada ahora para siempre.

Nuestro pensamiento, de esta manera, es moldeado más-allá de la propia acción racional de la razón práctica, por eso es una 'atingencia en los límites', allá en donde el pensamiento se hace evanescente. ¿Reconocemos a Dios ahí? Si pensar es preguntarse por algo que nos interesa comprender, además de comprender, hasta explicárnoslo, hasta exponérselo, hasta narrárnoslo, entonces, no; por eso es tan esencial la preposición 'a' del 'pensar a Dios', pues es ella la que, mostrándonos la 'atingencia', nos deja en los límites de lo pensado y de nuestro propio pensamiento. Apenas tocando suavísimamente con los dedos del pensamiento a Dios, nos deja frente a nosotros mismos, frente al significado último de nuestro pensar, nos deja ante la imposible-posibilidad que cambiando nuestro nombre, nos da un nuevo lugar más-allá en donde ser; nos deja, al despuntar la aurora, con la vida entera cambiada.

Terminaré repitiendo las palabras que me decía mi fiel amigo Enrique Rivera de Ventosa en nuestras últimas conversaciones, que precedieron a su muerte: un hablar no de abajo arriba, sino de arriba abajo, esta sería la única manera seria, decisiva, escuchable hoy de hablar de Dios, la de quien está hablando con Dios.

Terminaré con una afirmación inducida, que se hace interrogación final: pensar a Dios no puede separarse de pensar el mal. Pero el problema del mal me es una deuda todavía. ¿No tiene que ver el mal con un desquiciamiento perverso y perversor de la imposible-posibilidad?

Hemos volcado nuestro pensamiento a 'pensar a Dios'. En esa operación otras veces hemos llegado, más o menos fácilmente, a resultados. El conjunto es lo que suelo llamar la acción racional de la razón práctica. Pero eso ahora, en nuestro pensar a Dios, no ha llevado a resultados; no hemos podido completar esa acción racional. Mas, en cambio, se nos ha abierto un espacio de distensión temporal, de distensión de la vida, en el que el 'Dios que hay', aunque, bien es verdad, hemos encontrado

algo así como una polarización absoluta a él, que nos ha llevado a un apenas suave tocarle, se nos ha mostrado como esencialmente inaprehensible; tal es la razón de la 'falta de resultados' de nuestra acción racional. Pero aventuro a pensar que, sin embargo, resultados los ha habido, ¡y qué resultado más emocionante!

Como tantas otras veces, he explorado un pensamiento. Esta ha sido esa expresión que lleva a pensar a Dios. No me he adentrado a ello suficientemente. Me he quedado apenas sólo en las puertas, creo, sobre todo en lo que de verdad es pensar a Dios; porque, en definitiva, como me sugiere otro amigo, seguramente no se puede pensar a Dios sino pensar en Dios. No sé si se puede decir mucho más de lo que sugieren estas páginas sobre 'pensar a Dios'; seguramente sí. Pero siempre será con esa consecuencia de la lucha de Jacob con el ángel: su vida, al despuntar la aurora, se transformó para siempre. Quién eres, Señor. No hubo respuesta. Sólo esta: A partir de ahora tendrás otro nombre, otro ser. Y su vida desde entonces quedó por completo transformada.

V. APOSTILLA DE CÓMO Y POR DÓNDE SEGUIR CON ESTO DEL 'PENSAR A DIOS'

Digo en la dedicatoria: a quienes, escuchándome, me provocan a pensar; pero aún se me da más: quienes, leyéndome, me provocan a seguir pensando.

Creía haber terminado estas páginas, aunque quedándome con una sensación muy neta de truncamiento, de que faltaba algo decisivo en esto del 'pensar a Dios'. Un amigo⁵ me incita a seguir con mis pensamientos, pues me sugiere lo que ya sabía, que en algo muy importante me he quedado únicamente a las puertas de ese mi pensar. Utilicé una metáfora y una similitud, la de Jacob y la del matemático. Debo ir más allá.

⁵ Antonio Sánchez, una vez más.

Hay otra metáfora que hubiera podido utilizar anteriormente, que puedo utilizar todavía, aunque sea únicamente a manera de insinuación: la de Juan recostado al pecho de su Maestro. Por eso, aunque el texto se había cerrado –provisionalmente, es verdad, pues un pensamiento abierto nunca se cierra del todo–, necesito de una pequeña apostilla, la de este párrafo final.

Una y otra vez he cantado litánicamente que, al despuntar la aurora, la vida del luchador-filósofo ha quedado completamente transformada. ¿Qué ocurrió?

El filósofo que atravesó el vado para ‘pensar a Dios’, en lugar de quedar resguardado en el corralito de sus propios empeñamientos racionales, ha quedado a la intemperie de sí mismo, separado de todo lo suyo, separado de todas sus posesiones, trasterrado en el misterio, mejor dicho, radicalmente abierto al misterio. Ha quedado en el enamoramiento de aquél a quien apenas si tocó suavísimamente con los dedos de su pensamiento. Ahora su vida es otra. Es la vida de un enamorado. La de quien busca al que ama. Ojalá pudiera comprender a quien ama –aunque ese comprender del filósofo sería posesivo, y sabe que nunca se ha de dar como tal–; mas, sin comprenderlo, evidentemente, como Juan, se ha recostado al pecho de su Maestro.

San Agustín nos pone las palabras para expresar la novedad de lo que el filósofo, en su enamoramiento, ha encontrado a este lado del vado: “Señor y Dios mío, mi única esperanza, óyeme para que no sucumba al desaliento y deje de buscarte: ansíe siempre tu rostro con ardor. Dame fuerzas para la búsqueda, tú que hiciste te encontrara y me has dado esperanzas de un conocimiento más perfecto. Ante ti está mi firmeza y mi debilidad; sana esta, conserva aquella. Ante ti está mi ciencia y mi ignorancia; si me abres, recibe al que entra; si me cierras, abre al que llama. Haz que me acuerde de ti, te comprenda y te ame”⁶.

⁶ En el último capítulo del *De Trinitate* XV, 28, 51, en: *Obras V* (Madrid 1962) 750-751. Ha sido Antonio Sánchez quien me ha sugerido el texto.

RELIGION AND SECULARITY IN AMERICA'S
CULTURE OF ABSTRACTION:
TECHNOLOGY AND THE INTEGRITY OF SPACE,
TIME, MATTER, AND MOTION

DAVID L. SCHINDLER
DEAN AND GAGNON PROFESSOR OF FUNDAMENTAL THEOLOGY
JOHN PAUL II INSTITUTE
WASHINGTON, D. C.

I

Wendy Kaminer, in a 1996 article in *The New Republic*¹ argues that the current problem regarding religion in America is not, as is often lamented, that we have too little of it, but that we have too much of it. While advocates of religiosity extol the moral habits that religion is supposed to instill in us, she says they need to pay more attention to the intellectual habits it discourages in us. Religion sanctifies bad thinking, preempting the inner dynamic of intelligence through arbitrary appeals to authority—scriptural or clerical or mystical—that issue in premature closure. What America needs, therefore, is not more religion but more secularism.

Now in fact I agree with Kaminer that there is a significant sense in which contemporary America has too much religion. But I also agree in a significant sense with those she criticizes, who insist on the contrary that contemporary America “suffer[s] from an excess of secularism”. To put it another way: I believe

¹ W. KAMINER, “The Last Taboo”: *The New Republic* (October 14, 1996) 24-28, 32.

with the “left” that American religiosity typically harbors an inadequate sense of and appreciation for the secular; and I believe with the “aright” that American secularity has wrongly emancipated itself from religion –has emancipated itself in ways that presuppose, however unconsciously, an inadequate sense of religion. How is it possible to hold both of these positions simultaneously?

In attempting to answer this question, we need first to take note of the profound, if ironic, sense in which the left and the right agree regarding religion in America, that is, coincident with the disagreement signaled by Kaminer’s article. For both sides apparently accept the polls indicating that “almost all Americans (95 percent) profess belief in god or some universal spirit”, that “seventy-six percent imagine God as a heavenly father who actually pays attention to their prayers”², and other such data. That this is so for “liberals” like Kaminer is a relatively straightforward matter: the data provide empirical support for her lament about the pervasiveness of religion.

For “conservatives” the matter is more complex. On the one hand, thinkers on the right are likewise often quick to appeal to such data, to confirm their judgment that America is a “nation with the soul of a Church”, and thus to decry the myth of a secularistic America. On the other hand, these same thinkers are equally quick to identify a growing relativism or indeed nihilism in contemporary culture, calling attention to widespread support for legalized abortion, gay marriage, and the like. Such thinkers, then, explain the apparent discrepancy between what they regard as an innate American religiosity and growing signs of secularism largely by “regionalizing” the phenomenon of secularism: restricting it, say, to the “knowledge elite”, or to what they regard as the left-leaning “knowledge class”, in contrast to the ordinary mass of Americans who, in the ways suggested by the polling data, persist in their religiosity. These thinkers, moreover, are inclined to conceive the secularism of this left-leaning knowledge class primarily as a sign of bad will: as a moral

² KAMINER, *a. c.*, 24.

falling-away from what they regard as an originally structurally sound American religion.

It is just here that I wish to focus our discussion: in their interpretation of the polling data indicating widespread religiosity, neither the (so-called) secular left nor the (so-called) religious right in their prevalent forms notice the profound ways in which religion and secularism in America, in their original “logic”, grow from the same soil³. On the contrary, however much they differ in other (important) respects, the left and the right both commonly assume that American religion –in its original and historically dominant forms, Protestant and Catholic– stands in fundamental opposition to contemporary secularism. Both sides assume that religion and secularism in America are essentially separate and discrete phenomena, such that where one is present the other is just so far absent, where one increases, the other just so far diminishes. They assume, in a word, that the division between religion and secularism is clean and fundamental.

My proposal is that the division between religion and secularism in America is not so clean and fundamental; that these phenomena are rather more like two different branches of the same tree or, to change the metaphor, like two quarreling siblings unaware that they are born of the same parents.

Let me stress that I do not mean by this to suggest that the polling data regarding religion in America are altogether insignificant, or that the religiosity indicated by these polls is insincere. Nor do I mean to suggest that the conflicts –what some term the “culture wars”– between the secular left and the religious right are not very real, that moral issues are not an important part of these conflicts, or that the two sides in the conflicts are worthy of equal and symmetrical criticism. My proposal is simply that there exists an original and indeed continuing coincidence between religion and secularism in America, and that, unless we understand the nature of this coincidence, we remain

³ Cf. the now “classical” argument of Will Herbert, in his *Protestant Catholic Jew* (Chicago 1983).

incapable of interpreting properly the polling data indicating religiosity, or of developing an adequate response in the face of our so-called “culture wars”.

Thus my argument, as it concerns Christians, is that the problem of secularism in America begins in a significant sense within the (Protestant and Catholic) churches themselves and their theology and religious practices. To put it in its most radical and indeed what seem to me also most precise terms, the disappearance or indeed death of God is a phenomenon occurring not only in the five percent of Americans who do not profess belief in God but also and more pertinently in the ninety-five percent who do. (Nietzsche’s diagnosis holds not only for nineteenth century Europe but also for nineteenth and twentieth century America.)

My general proposal, then, in light of the above, is that America’s defective religiosity has largely set the terms for America’s defective secularity –or secularism, and that the relation between these is mutual; and that we can therefore respond constructively to today’s cultural situation as it concerns religion and secularity only by re-conceiving both, *simultaneously*.

This article takes the form mostly of entering a series of qualifiers, followed by examples, intended to clarify the meaning of these assertions.

II

A statement by Wendell Berry, one of America’s most thoughtful and imaginative writers, brings us immediately to the heart of the matter: “perhaps the great disaster of human history”, he says, “is one that happened to or within religion: that is, the conceptual division between the holy and the world, the excerpting of the Creator from the creation”⁴. “The churches (...)

⁴ “A Secular Pilgrimage”, in: *A Continuous Harmony: Essays Cultural and Agricultural* (New York 1972) 3-35, at 6. This dualism “between Creator and creature” which unravels into a series of further dualisms –between “spirit and matter, religion and nature, religion and economy, worship and work, and so

excerpt sanctity from the human economy and its work just as Cartesian science has excerpted it from the material creation. And it is easy to see the interdependence of these two desecrations: the desecration of nature would have been impossible without the desecration of work, and vice versa⁵. In a word, the excerpting of the Creator from his creation prevents creation –the world– from being understood as a destined dwelling place for holiness.

What I wish to propose, in light of this statement by Berry, is that there is an intrinsic connection between a religion originally reduced by its dualistic reading of the relation between God and the secular and a secularity that is thereby itself originally reduced by virtue of the same dualism. This original “secularizing”-through-dualistic-reduction of the secular remains hidden and appears harmless so long as relation to God continues to be –arbitrarily– added to the secular, an addition which has been readily forthcoming throughout most of America’s history. Today, however, this secularizing reduction of the secular has taken a

on”– “is the most destructive disease that afflicts us” (“Christianity and the Survival of Creation”, in: *Home Economics* [New York 1987] 105). Although the religion Berry has most in mind here is a Puritan Protestantism, modern Catholicism has had its own version of the dualisms to which he refers. It suffices to note the work of Henri de Lubac, and recall the great resistance which greeted de Lubac’s attempts to recover the social-cosmic dimension of Catholicism and of the Eucharist (in *Catholicisme* and *Corpus Mysticum*, for example), and to retrieve a more organic and concrete form of the God-world relation (in his work on grace and nature in *Surnaturel* and *Le mystère du surnaturel*, for example). De Lubac’s concern, not unlike that of Berry, was to draw attention again to what had been largely lost from view in the modern era, namely, God’s original and intrinsic, if wholly unearned and unanticipated, invitation to the world to share in his own life and hence holiness. De Lubac understood this invitation in terms of the sacramental mediation of the Church in a way that Berry does not address. The point is simply that de Lubac and Berry are, notwithstanding, in profound agreement regarding the need for Christianity to reject the dualism that undergirds a conception of salvation as individualistic and, as it were, world-less. For an overview of the problematic here as it concerns de Lubac, see my “Introduction to the 1998 Edition”, HENRI DE LUBAC, *The Mystery of the Supernatural* (New York 1998).

⁵ “God and Country”, in: *What Are People For?* (North Point 1990) 96-97.

more overt and aggressive form, turning more explicitly *against* religion. My point is that this should really come as no surprise: a secularity that has been given its original meaning in abstraction from God already and in principle conceives relation to God as an arbitrary addition to itself. It is a small logical step to construe this arbitrary addition, over time, as an imposition from without: as something to be kept at a distance or indeed removed altogether from the secular, precisely to safeguard secularity's original integrity *as secular*⁶. Thus is an anti-religious hostility born from the heart of an original secularizing dualism for which religion itself (also) bears responsibility.

At any rate, that is what I wish to propose: the oppositions in today's dialectic in America between religion and secularism, or religionists and secularists, are oppositions originating from different sides of the coin of the same theological-ontological dualism identified by Berry. However significant their differences in assessing our current cultural situation—and these differences are significant—, religionists and secularists alike begin by accepting, albeit from different directions and however tacitly and unwittingly, the separation, or extrinsic relation, between God and the *saeculum*—the world or cosmos— that is a hallmark of American religion's (Protestant and Catholic) original, and dominant, self-understanding.

III

Of course, there is much about the claim that American religion begins in an original separation between God and the world that strikes one as immediately counter-intuitive, and thus we need to qualify. Surely the evidence of history, confirmed again

⁶ Again, it should be stressed that religionists intended this separation to be itself an expression of religious devotion, one that protected the gratuitousness of God's creation and guaranteed God's transcendence. The problem is that they construed this rightful gratuitousness and transcendence of God—of the God of Revelation—in terms of a "superadded" relation that presupposed an original extrinsicism.

in today's polls, suggests that Americans are inveterately pious: from the beginning until today they have been abundantly inclined to relate events in the world to God's will or providence. In any case, it would seem odd indeed to try to convict the Puritans (for example) of not doing this. In my discussion of dualism above, I used the term "abstraction" –referring to an original abstraction of secularity from relation to God–, but this seems only to make my claim less tenable: surely the Puritans, as well as present-day Christians, do not intend to abstract the things they do in this world from the provident will of God.

Here, then, is the needed and crucial qualifier. The dualism we are alleging is twofold: it consists in an extrinsic relation between the will or volition on the one hand, and intelligence or cognitive order, on the other, in our original engagement with God and the world; and it consists at the same time in an extrinsic relation between God and the world, or again in a false abstraction from God in our original understanding of the world. This abstraction is not from a simply transcendent monopolar God but from the transcendent-immanent trinitarian God hypostatistically united to man in Jesus Christ. The abstraction between will and cognitive order that we are calling false, in other words, itself presupposes a double extrinsicism: between the God of natural reason and the God of supernatural faith, and hence between the orders of reason (nature) and revelation (supernature).

The abstraction of the world or secularity from God to which I have referred is therefore a matter not primarily of volition but of intelligent-cosmic order. The will (in the form of supernatural faith) maintains (intends to maintain) real relation to God as it engages the world, even as the ("natural") intelligence engages that same world in terms of an order that has been first abstracted from the trinitarian God incarnate in Jesus Christ, and consequently from a creation made in the image of this trinitarian God and destined already in its constitutive created structure to share in God's trinitarian love and beauty, in and

through Jesus Christ (Col. 1:15-18)⁷. We might say that Christians have been careful watchdogs of morality and inner-churchly piety even as they have largely given away the orders of space, time, matter, and motion –and indeed the entire realm of the body and bodiliness, and of the artifacts and institutions in and through which space, time, matter, and motion become human culture. The dualism I am alleging in America, in a word, may be described as an originally moralized and voluntarized *religiosity* coincident with an originally mechanized cosmic and even divine *order*. The words of theologian Robert Jenson are apt here: “Our ‘liberalism’ and our ‘conservatism’ are but the atheist and superstitious branches of the same capitulation before a dead [read: mechanistic] universe”⁸.

Thus, regarding Americans proclivity for relating their secular or “worldly” lives to God: the giving away of the orders of space and time and matter and motion to which I refer does not mean that Christians do not still see these realities as subject to a proper *use*: see them, that is, as instruments in and through which the will of God is to be faithfully executed. The relevant point, rather, is that this appeal to a (putative) moral or faithful *use* of things, in its conventional understanding, typically begs the set of questions we mean to be raising. It presupposes and reinforces just the voluntaristic piety we are insisting is the nub of the issue. A cosmos originally understood as neutral or dead stuff, hence as essentially blind and dumb until appropriated as an instrument of moral or pious choices, indicates a cosmos that is originally indifferent to God. And such a cosmos itself already and as a matter of principle maneuvers piety –the pious use of the cosmos– into what now becomes mostly a moralistic –because precisely arbitrary– imposition on the cosmos⁹. The

⁷ Cf. fn. 4 regarding de Lubac and the sacramental mediation of the Church.

⁸ R. JENSON, *America's Theologian* (New York 1988) 34.

⁹ Cf. here the statement of Luigi Giussani: Genuine morality occurs when “one's behavior flows from the dynamism intrinsic to the event to which it belongs”; moralism on the contrary is “an arbitrary and pretentious selection of affirmations among which the choices most publicized by power will dominate” (“Religious Awareness in Modern Man”: *Communio* [edición americana] 25

point, in short, is that an appeal to the moral or pious use of the world, as conventionally understood in America, expresses just the defective conception of both holiness and secularity that, in the way indicated by Berry, lies at the root of current difficulties.

Here we can see the response also to the view which assumes that the rationalized and mechanized world or cosmos is harmless –because neutral–, except at those critical junctures where this world challenges religion or morality on specific issues and in explicit ways (for example, in the matter of abortion, or the cloning of human beings, or the bodily resurrection of Jesus Christ, and so on). But such a view fails to notice that the rationalized and mechanized world itself already presupposes American religion’s positivistic self-understanding. And, again, it is just this self-understanding that reinforces the secular climate within which morality and religion are now perceived as arbitrary additions to the inner “logic” of the secular world’s own order –and experienced just so far as mostly intrusions upon that order.

Thus, to return to our opening remarks: why should we be surprised if Americans today are disposed increasingly to dismiss religion with its attendant morality as arbitrary and irrelevant, when religion in its dominant American-Christian forms has defined *itself* as irrelevant: irrelevant, that is, to the world the integration of whose *secular order* religion has conceded already-originally to have occurred on that order’s own terms, in abstraction from its constitutive (albeit, to be sure, gratuitous) relation to the trinitarian God? Why should we be surprised if Americans increasingly experience Christianity as alien to their secular experience, when their Christianity has already defined *itself* as alien to secular experience –to experience *in its original integrity as secular*? That is my question.

[1998] 132 and *passim*). The point is that an authentic morality cannot flow from a cosmos that is originally dumb and blind, hence not open in its intrinsic structure to the destiny intended in authentic moral choices. For the full meaning and consequences of these suggestions, see the discussion below, especially that concerning Romano Guardini. Cf. also my “Is Truth Ugly? Moralism and the Convertibility of Being and Love”: *Communio* 27 (2000) 701-728.

America's secular culture, in a word, is today largely in the process of turning inside out America's own religious self-understanding.

IV

These are to be sure strong words. Let me now back up and clarify the nature and key elements of the argument, which I will then illustrate in terms of the contemporary situation particularly as discussed in my own –Roman Catholic– tradition.

Earlier I introduced what may seem to some an extreme claim regarding the disappearance of God also among the ninety-five percent of Americans who profess belief in God, and not only among who are explicit in their denial of God's existence. I have qualified that claim to signify the disappearance of God primarily, not in the moral will or religious intentions of Christians in America, but in Christians' sense of the *order of things*, or the *intelligent ordering of things, in the cosmos*. And I have suggested that this disappearance is brought about by an abstraction from God in one's original understanding of the cosmos, resulting in an original "rationalizing" and "mechanizing" of the cosmos. My argument, then, hinges decisively on the nature of a distinction: between will and intelligence and between God and the world –or between the monotheistic God of natural reason and the trinitarian God of faith– in our original understanding of the world. It may, however, still seem a mouthful –not to say a trifle "intellectualist"– to hang the death of God and an entire cultural crisis on the nature of a distinction. Let me therefore first describe briefly how I understand the historical origin of what I am suggesting is a false (because dualistic) distinction, and how, in this light, I am understanding the nature of a distinction, as it pertains to the matters at hand.

(1) Theologian Hans Urs von Balthasar locates the origin of the West's dualistic religious sense in what he terms the split between theology and sanctity, or again between theology and

“Christian life”¹⁰. Up until after the time of the great Scholastics, the great saints, he says, were, mostly, great theologians. “Their (...) lives reproduced the fullness of the Church’s teaching, and their teaching the fullness of the Church’s life” (181). The unity of knowledge and life was the canon of truth for these thinkers. “But as theology increasingly took on a scholastic form, through the advent of Aristotelianism, the naive unity hitherto accepted was gravely shaken” (184). “Philosophy began to emerge as a discipline alongside theology, with its own concept of philosophical truth” (185). It was emphatically not the case for Balthasar that this concept of truth did not have a certain –important– legitimacy. The point was rather that philosophy as it developed tended to focus one-sidedly on truth conceived in abstraction from its concrete and ultimately personal-divine origin. The issue, in other words, was not whether a distinction between philosophical truth and theological truth was necessary –Balthasar is unequivocal that it is– but how it was to be understood¹¹. Thus, as he puts it:

The intimate connection was seen, and indeed emphasized, between the true and the good as the transcendental properties of the one being, but it was looked at more from the human standpoint, in the mutual presupposition of intellect and will (...), than in their objective mutual inclusion (...) Philosophy, as a doctrine of natural being and excluding revelation, could not know that the highest mode of interpreting that philosophical definition of truth must be a trinitarian one, corresponding to the passages on truth in St. John (185).

¹⁰ “Theology and Sanctity”, in: *The Word Became Flesh* (San Francisco 1989) 181-209 (“Theologie und Heiligkeit”, in: *Verum Caro* [Einsiedeln 1960] 195-225).

¹¹ See, for example, Balthasar’s positive comments regarding the influence of Aristotelianism in the emergence of the rightful independence of the modern sciences of nature and mind, and the gain in enormous clarity and insight from this development: “Theology and Sanctity”, 184-185. For Balthasar’s view regarding the distinct, positive contribution of Scholasticism, cf., *inter alia*, his “Patristics, Scholastics, and Ourselves”: *Communio* 24 (1997) 347-396.

Balthasar says that it took the greatness of a Bonaventure or a Thomas “to irradiate and transfigure [this] self-subsisting science of nature, raising it to the plane of the sacred, and so to impart to the secular sciences a real Christian ethos, one affecting the whole outlook of the scientific endeavor” (186). The difficulties began to emerge when

the philosophical propaedeutic [in the guise, for example, of a natural theology antecedent to biblical theology] came to be considered a fixed and unalterable basis, whose concepts, without the necessary transposition, were used as norms and criteria of the content of faith, and therefore set in judgment over it. Teachers behaved as though man knew from the outset, before he had been given revelation, knew with some sort of finality what truth, goodness, being, light, love and faith were. It was as though divine revelation on these realities had to accommodate itself to these fixed philosophical concepts of philosophy and their content, before going on to their application in theology (186).

Thus there emerged a double movement: a separation of philosophy from theology (dualism), coincident with what then became the pressure to reduce theological truth to philosophical truth (rationalism) –especially as students were eventually required to familiarize themselves with the concepts of philosophy and their content, before going on to apply these concepts in theology (180)¹².

The epoch following Bonaventure and Thomas, says Balthasar, saw the completion of the split between theology and spirituality. “Spiritual men were turned away from a theology which was overlaid with secular philosophy –with the result that alongside dogmatic theology, meaning always the central science which consists in the exposition of revealed truth, there came into being a new science of the ‘Christian life’, one derived

¹² It should be pointed out here that it is not the case for Balthasar that philosophy does not, or may not, retain a relative priority over theology, or that philosophy may never precede theology. The issue, rather, turns on whether and in what sense philosophy, if and insofar as it is studied prior to theology, nonetheless remains intrinsically open to revelation.

from the mysticism of the Middle Ages and achieving independence in the *devotio moderna* (187)¹³.

There are to be sure enormously complex developments distilled here¹⁴. (It would be interesting, for example, to trace, in light of the history indicated, the origins of the explicit nature-supernature dualism within Catholic theology in the fifteenth and sixteenth centuries; of the Reformation; and indeed of the methods and contents of modern science.) My purpose in offering this brief historical sketch is simply to indicate the sense in which the dualistic distinction with which I have been concerned –between will and intelligence, or again between voluntaristic religiosity and mechanistic secular order– has an existential origin and meaning. This distinction, in other words, in its original historical form, represents what was a failure on the part of Christians *to carry through in their lives the integration of all aspects of being –here especially the mind and intelligent order– in terms of the relation to God that is the heart of the call to holiness*. What we have been describing in conceptual terms as a dualistic distinction first appeared not outside of but within experience, precisely as the “logic” of that experience: Christians relation to God, existentially, became increasingly voluntaristic in nature, even as Christians understanding of the order of the cosmos became increasingly abstract¹⁵. The logic of that experience, in sum, consisted in the double abstraction to which we have referred: of intelligent order both from the God of revelation and from will and affectivity. As is well-known, Balthasar identifies this abstraction in terms of a displacement of the cen-

¹³ See, for example, the discussion by Balthasar in *The Glory of the Lord* vol. 5: *The Realm of Metaphysics in the Modern Age* (San Francisco 1991) 9-47. Cf. also in this connection Graham Ward, “Introduction, or, A Guide to Theological Thinking in Cyberspace”, in: *The Postmodern God* (Oxford 1997) xv-xlvii, esp. at xxiii-xxiv.

¹⁴ See, for example, M. BUCKLEY’S, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven 1987); and my discussion of this book in “The Catholic Academy and the Order of Intelligence: The Dying of the Light?": *Communio* 26 (1999) 722-745, at 730-733.

¹⁵ Cf. BUCKLEY, o. c.

trality of glory in our understanding of God and of beauty in our understanding of the secular order of things. We will return to this important question of beauty later. First, two comments about the nature of the distinction about which I am arguing, in light of Balthasar's overview.

(2) (a) Returning to the question of American culture, when I say that America's current problems regarding religion and secularism turn decisively on the nature of a distinction, I do not refer in the first instance to a conceptual distinction consciously and explicitly formulated as such, an idea from which our current cultural problems are supposed then to have deductively unraveled. It is not the case that there was first an idea which then produced an experience, but rather that the original (and dominant) American experience itself contained, as one of its distinct but not exhaustive features, an intelligent *order* or *ordering*: a "logic". To be sure, this logic has, from the beginning and all along the way, also been given explicit theological formulation, which in turn has reinforced and guided the original experience. The point is that the logic—the nature of the distinction—upon which I take our religious-cultural situation so decisively to hang is a matter first and fundamentally of a logic *implicit in a way of life*.

The consequences of this organic relation of logic and way of life, then, are two. Insofar as the logic is always-already inside the experience, it cannot but always influence and direct that experience. At the same time, insofar as this logic is itself but one element of the total experience—because, as Balthasar's historical analysis indicates, the total experience includes not only intelligence but also will and affectivity and the like—this logic never wholly determines the content or direction of the experience, but is in fact partially determined *by* this experience.

What my argument is asserting, in short, is that the logic of dualism in crucial ways shapes even as it does not exhaustively account for today's cultural situation. It represents, well, merely the logic of the situation. What I am urging in response, therefore, is an entire way of life, but one *that essentially includes a new and distinct logic*.

(2) (b) But there is a more radical question regarding whether our insistence on the importance of the nature of a distinction for our cultural situation, even with the foregoing qualification, is still not too “academic” or “intellectualist”. To put it in its most trenchant form: does my argument mean to imply that this situation can be accounted for without recourse, for example, to the reality of sin?

I raise this question to make clear that of course I have no intention of attenuating the reality of sin as a source, indeed, the most fundamental source, of our current troubles. My argument, rather, merely implies a challenge to the moralistic-voluntaristic reduction of sin that is the obverse of what I have identified as the moralistic-voluntaristic piety of Americans. My argument, in other words, implies an expansion of the notion of sin, along the lines indicated in what Pope John Paul II calls sin’s structural dimension. Perhaps the best definition of what he means by this is given in his encyclical, *Dominum et vivificantem*:

Unfortunately, the resistance to the Holy Spirit which Saint Paul emphasizes in the *interior and subjective dimension* as tension, struggle and rebellion taking place in the human heart finds in every period of history and especially in the modern era its *external dimension*, which takes concrete form as the content of culture and civilization, *as a philosophical system, an ideology, a programme* for action and for the shaping of human behavior (56).

And again in *Sollicitudo rei socialis*:

Sin and structures of sin are categories which are seldom applied to the situation of the contemporary world. However, one cannot easily gain a profound understanding of the reality that confronts us unless we give a name to the root of the evils which afflict us (36).

Thus sin bears not only a subjective but also an external or “objective” dimension: it takes the form of an idea or a philosophy informing a program or institution or indeed civilization. To be sure, as the Pope insists elsewhere, sin in this “structural” sense is always finally personal –that is, originates finally in someone’s personal, or subjective, act. The point is simply that this subjective (or moral or voluntary) dimension of sin itself

extends “beyond” subjectivity, expressing itself in an objectively disordered meaning. Personal sin, in a word, has not only a voluntary or subjective but also a cognitive or objective dimension, an objective dimension which is social, extending into, and embodied in and informing, social-political-cultural institutions. (Or, in other words, as we indicated above, every experience contains a distinct “logos” or claim about objective order that makes the experience at once personal and social).

The burden of my argument, therefore, in light of the pope’s analysis, is not that America’s religious-cultural problems have nothing to do with sin in the subjective sense –which would be ludicrous–, but that these problems have to do in a particularly significant way with the structural-objective sin that reaches beyond even as it remains intrinsically connected with “subjective” sin. If my argument does not emphasize the moral, or subjectively sinful, dimension of America’s problems, this is only because this dimension is hardly unique to Americans: presumably Americans lives are a mixture of moral viciousness and moral virtue much like the lives of all people in the infralapsarian period. What I wish to emphasize, in short, is that what is most peculiar about America is the way in which its religion –and its liberal tradition– have from the beginning dissociated questions of will and morality from questions of intelligence and cosmic-ontological order; the way in which, accordingly, America’s moralized-voluntarized religion has persisted coincident with a secularized cosmic-intelligent order.

The further crucial point, as already hinted, is that America’s distinctive piety, in presupposing as it does a moralized-voluntarized notion of sin, thereby renders invisible what we, following John Paul II, have identified as the objective, or structural or intellectual, dimension of sin. That is, the peculiar nature of American religion is that it renders sin invisible precisely as a matter (also) of distinctly *cognitive dis-order*. But the point is that it is sin in just this cognitive or structural sense that needs above all now to be brought into relief, as the condition *sine qua non* for a proper understanding of America’s current cultural situation.

But it is time now to illustrate the content of my argument directly in terms of this cultural situation. We have suggested that America's abstraction of intelligent order from will and affectivity and from the trinitarian God expresses and generates reduced notions of space, time, matter, and motion—a reduction that is properly termed at once a fragmentation and a secularization¹⁶. And we have suggested further that these fragmented and secularized notions of cosmic order in fact constitute “structural sin”. What does all of this mean concretely?

V

I will respond primarily in terms of the project of Anglo-American modernity, as engaged especially by my own—Roman Catholic—tradition. The concern, again, in light of the foregoing argument, is to identify how and where the dead cosmos—the mechanistic, hence dumb and blind, order of space and time and matter and motion that make up nature and indeed culture—manifests itself in this tradition.

(1) To do this, we can look at the reading of American institutions—political, economic, academic—prevalent among Catholics in recent decades, which indeed has been justified increasingly in terms of Vatican II and in the name of the present pontificate. For example, in the political realm, we have John Courtney Murray's “articles of peace” reading of the First Amendment, which maintains that America's official political

¹⁶ Cf. here the pertinent comment of Graham Ward in his introduction to *The Postmodern God*, relative to the problem of what may be termed “postmodernity”, that “modernism is linked to specific conceptions of space, time, and substance, and that postmodernism explodes the myths and ideologies constructing these conceptions” (xvii). And again: “If we wish to apprehend the postmodern God”, he says, “we have (...) to investigate the project of modernity with reference to the shapes it gave to time, space, and bodies. For these shapes portrayed the face of modernity's god—the god whom Nietzsche (following a suggestion by Hegel) pronounced dead” (*ibid*).

institution (the state) is, as such, empty of any notion of human destiny—until members of society, in the course of a free market exchange of ideas, put some such notions there. In the economic realm, we have the (so-called neoconservative) disciples of Murray arguing, in the name of John Paul II's *Centesimus annus*, that that encyclical's distinction between culture and economics should be read in the same Murrayite, "articles of peace", vein: insisting, to wit, that the economic system as such is empty of any theology or anthropology, and that religious or moral evaluations of that system turn first on how the system is used or on the ends to which its instrumentalized. Finally, in the realm of the academy, and again in a Murrayite spirit, prominent American Catholic educators have claimed, in accord with the Land O'Lakes statement and indeed also in the name of Vatican II, that the Catholic university is substantially a university and only adjectivally Catholic. That is, the modern university—in its original definition as a university—indicates first an order of critical-disciplinary methods, procedures, and categories (university as a noun), to which a Catholic or Buddhist or Islamic or Jewish worldview or ethics is to be added (adjectival qualification). The pertinent point, once again, is that the order of the university as such is conceived to be originally empty of, hence neutral toward, any definite notion of the ontological destiny of man and cosmos.

My simple suggestion is that all of these readings of the world as ordered into institutions share a common view of order as first and most basically dumb and blind, which is to say, mechanistic. To put it another way, the distinction between "institution" and "ideology" as accepted here by Catholic thinkers, which Joseph Komonchak among others has affirmed—rightly in my opinion—as a hallmark feature of Anglo-American liberalism¹⁷, in fact presupposes and reinforces just the dualism of moralism and voluntarism on the one hand and mechanism

¹⁷ See J. KOMONCHAK, "Vatican II and the Encounter Between Catholicism and Liberalism", in: R. BRUCE DOUGLASS-D. HOLLENBACH (eds.), *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy* (Cambridge 1994) 76-99.

on the other that I have insisted is the bane of American culture. More precisely, the liberal distinction between institution and ideology subscribed to by Catholics, now in the name of the Second Vatican Council and the pontificate of John Paul II, expresses exactly the reduced sense of both God and secularity implied by the positivistic sense of religion lying at the root of our present difficulties.

In a word, we have first the empty mechanisms of institutions whose order is dead, and which are then to be instrumentalized in and through what can now only be arbitrarily (i. e., voluntaristically) introduced religious-anthropological-ontological substance. (In the parlance of today, the problem identified here as mechanism can alternatively be termed the problem of “proceduralism”, in accord with which appeals to the formal mechanisms of the institution always arrive in advance of any substantive ideology, thereby always-already making that ideology over into what is, from the perspective of the order of the institution as such, an arbitrary hence unnecessary addition.)

Let me be clear: the Catholic thinkers in question here all insist that the three respective institutions function properly only when guided by the substance of an adequate anthropology, in the form, for example, of the practice of natural law or of natural or civic virtue. I repeat: it is not only true but obviously true that these thinkers believe that the order of political, economic, and academic institutions needs the addition of a substantive philosophy and morality to avoid corruption. My argument bears rather on the lateness of this addition as they conceive it. It bears precisely on the nature of a distinction—here between the order of the institution as such and the “ideology” or destiny to which it is put in service.

The main point, then, is that the addition of ideological substance as conceived by these Catholic thinkers is mediated by a modern—liberal—sense of distinction that itself already and as a matter of principle fragments the sense of distinction indicated by Catholicism.

That this is so can be illustrated briefly, for example, in terms of the difference between Aquinas and Descartes in their respective understandings of the order of the body. Both think-

ers distinguish between soul (or human meaning: “psychics”) and body (physical matter: “physics”). But the point is that Aquinas, unlike Descartes, does so all the while presuming an anterior unity between the two: with the crucially important consequence that the human meaning is not arbitrarily and just so far mechanically added to the body, nor is the original body sheer—which is to say morally and anthropologically empty—mechanism. Aquinas gives us an original body as organism, a body whose very physical order as body is always already related to, hence just so far also “images”, spiritual meaning¹⁸. And this is quite unlike Descartes, who gives us an original body as machine, a set of dumb and blind procedures to which spiritual meaning is always yet to be added, instrumentally and arbitrarily, from outside. The point is that spirit and body both become profoundly different by virtue of how they are originally distinguished relative to one another: an intrinsic relation between the two yielding an organic space and time and matter (Aquinas), an extrinsic relation yielding a mechanistic space and time and matter (Descartes).

At any rate, my suggestion is simply that, in insisting that institutions, *in their original order as such*, are empty of spiritual-moral substance, the Catholic thinkers noted above are just so far committed, not to a neutral sense of (physical) order, but—however unwittingly—to a Cartesian (in contrast, for example, to a Thomistic) sense of order.

Again, let it be emphasized: the burden of my argument concerns not the simple denial but the late addition of anthropological-spiritual meaning. A Cartesian sense of worldly institutions implies a mechanized order juxtaposed to a human or indeed religious meaning, which meaning can now be introduced to that order only arbitrarily or voluntaristically.

In a word: the liberal distinction between institution and ideology that many Catholics take to be sanctioned if not embraced by the Second Vatican Council is in fact a precise em-

¹⁸ Pope John Paul II’s notion of “nuptial body” is important for the discussion here, but how and why this is so must be shown elsewhere.

bodiment of the reduced sense of religion coincident with the reduced sense of the secular that bedevils contemporary American culture.

(2) But let me approach in another way the point urged here, drawing on a perceptive book by the late philosopher George Parkin Grant, *Technology and Justice*¹⁹.

In a chapter called *Thinking About Technology*, Grant considers the extent to which “technology” has become “the pervasive mode of being in our political and social lives” (17). He proceeds by reflecting on a statement by a computer scientist that the computer does not impose on us the ways it should be used (19). This claim and the warrant offered for it, Grant says, are familiar to us: computers “are instruments, made by human skill for the purpose of achieving certain human goals. They are neutral instruments in the sense that the morality of the goals for which they are used is determined from outside them” (20).

Grant’s argument is that this claim presupposes the “prevalent ‘liberal’ view of the modern situation” –which, he says, is so rooted in us that it seems to be common sense itself, even rationality itself. We have certain technological capacities; it is up to us to use those capacities for decent human purposes (20–21). Indeed, he insists that such a claim asserts nothing less than “the essence of the modern view, which is that human ability freely determines what happens” (31)²⁰.

Against this claim regarding the computer as neutral instrument, Grant indicates the ways in which the computer embodies a certain conception of knowledge, an implied view of the relation between subject(ivity) and object(ivity), and between knowing and making, and a definite sense of the nature and place of “abstraction” and indeed information in human consciousness. The computer, further, carries an implied judgment about the nature of the other that is the object of knowledge, in a way that presupposes a particular view of the relation between knowledge and love and indeed of the nature of the other as

¹⁹ Notre Dame 1986.

²⁰ Cf. what I have called voluntarism.

beautiful (38ff). Grant's point therefore is that the computer, far from being a neutral instrument, is in fact bound up finally with a whole conception of human destiny: the computer tends to homogenize its users just so far in terms of that destiny. Regarding the claim that the computer does not impose itself upon us, then, Grant responds: "Common sense may tell us that the computer is an instrument, but it is an instrument from within the destiny which *does* 'impose' itself upon us, and therefore the computer *does* impose" (23). Grant summarizes thus:

When we represent technology to ourselves as an array of neutral instruments, invented by human beings and under human control, we are expressing a kind of common sense, but it is a common sense from within the very technology we are attempting to represent. The novelty of our novelties is being minimized (...) The coming to be of technology has required changes in what we think is good, what we think good is, how we conceive sanity and madness, justice and injustice, rationality and irrationality, beauty and ugliness.

... [The] changed conception of novelty (...) entails a change in the traditional account of an openness to the whole, and therefore a quite new content to the word philosophy. A road or a sparrow, a child or the passing of time come to us through that destiny. To put the matter crudely: when we represent technology to ourselves through its own common sense, we think of ourselves as picking and choosing in a supermarket, rather than within the analogy of the package deal. We have bought a package deal of far more fundamental novelty than simply a set of instruments under our control. It is a destiny which enfolds us in its own conceptions of instrumentality, neutrality and purposiveness. It is in this sense that it has been truthfully said: technology is the ontology of our age (32).

What I wish to suggest, in light of this argument by Grant, is that the distinction between ideology and institution developed in the areas of politics, economics, and the academy by American Catholic thinkers in the ways indicated above, is a variant (analogous) expression of just this sense of ontology as technology: of order as mechanistic –dumb, blind, and neutral; and

consequently of morality— what Grant discusses in terms of justice as voluntaristic. This ontology represents, in short, what seems to me American Catholicism’s distinctive contribution to secularism, to the secularized order characteristic of the increasingly globalized Anglo-liberal culture.

VI

But it is time now to attempt a summary of the positive import of our proposal. If I have interpreted matters accurately, what is most fundamentally at issue in our current religious-cultural situation is the nature of the cosmos in its creatureliness. At issue is the integrity of creation, in light of its constitutive relation to God. I have suggested that American religion characteristically fragments that integrity, through an abstraction of the mind or intelligent order or truth from the concrete trinitarian God of revelation and from the will and the good. The result is a defective sense of religion, but also a defective sense of the secular. What I wish now to propose is that this defective sense of both religion and the secular can be identified best in terms of the displacement of beauty, for reasons already indicated briefly in our references to Balthasar and Grant. I wish now to conclude by bringing into relief this intrinsic link between religion and beauty, that is, in its implications for an integrated view of secularity —of cosmos and culture.

I turn to two texts for assistance. The first is drawn from Grant’s argument regarding the paradigm of knowledge he takes to be implied in the development of modern technology and indeed in the liberal academic institutions characteristic of our technological age. Grant suggests that this paradigm turns on what is meant by objective knowledge and hence by the nature of the world as object²¹. He discusses this in terms of the meaning of faith, whose definition he takes from Simone Weil: “Faith is the experience that the intelligence is enlightened by

²¹ *Technology and Justice*, 36-37.

love" (38). Grant says that this statement implies that "love is consent to the fact that there is authentic otherness" (38). That is, we love otherness (39); and we do so because and insofar as we perceive the other to be beautiful.

Thus for Grant the fundamental claim implied in Christian faith is the link between intelligent order and love. And beauty is the proper name for this link or integration. Grant's point, then, is clear: the modern world, insofar as it would be understood in light of faith, needs above all to (re-)center objective knowledge, which is to say, the world as object, the world in its objective order and meaning, in the beautiful. Those who would, in light of faith, have an adequate notion of secularity must just so far overcome the disjunction between the intelligent order or the truth of things and beauty—a disjunction summed up sharply in Nietzsche's dictum that "truth is ugly" (66).

To see the radical and comprehensive meaning of this assertion, in light of the integrated view of creation that is needed, we turn finally to another text, from Romano Guardini. *In the experience of a great love*, he says, "all that happens becomes an event inside that love"²². This statement is to be viewed first of all in terms of the revelation of God himself. That is, the whole of creation, everything in the cosmos, is an experience" of God's great love; and the whole of creation thereby becomes an event inside that love. It follows that the world, and everything in the world—its space, its time, its matter, and its motion: in a word, every aspect of the order of cosmic being and activity—is first and most basically a gift. The point, in other words, is that the world reflects not only the will but the mind of God (of the trinitarian God of love whose *logos* is revealed in Jesus Christ): the world reflects not only God's loving *will* but God's loving *order*.

Consider, for example, how even the material elements of the food prepared by the mother for her children take on the character of gift: that is, they are not only neutral instruments of her loving will. On the contrary, her love enters into the very space and time and matter and motion in and through which she

²² Cited by GIUSSANI, *o. c.*, 137.

prepares the food. These are no longer neutral instruments –blind and dumb instrument manipulated from outside by her will. On the contrary, these –this time and space and matter and motion– now become the very form of her love. Which is to say, these so-called instruments rather become intrinsic features –an intrinsic part– of the event of her love: they reveal, *by virtue of their own order now transformed by love*, the very face and figure of the mother.

What I am proposing is that this holds true, by way of analogy, for the entire cosmic order in its relation to God: every last bit of cosmic-cultural space, time, matter, and motion reveals –is destined to reveal– the face, the form, of God: the order of the event of God’s great act of creative love²³. Beauty, then, is the proper term for the *order* proper to what is *given* by God. Beauty, in short, is cosmic *order* understood as *gift*.

Thus, in sum: Nietzsche and Dostoevsky, in their very different ways, are right about the crisis of modernity, even in America. Our crisis above all is a crisis of the death of God *simultaneous with* the death of beauty in the secular order of things.

With this, we return to our original set of questions regarding the prevalence in America of a voluntaristic religion and a mechanistic *saeculum*. The key to this dualism, we can now see more amply, is Christians’ original detachment of the world’s *giftedness from God* from the world’s *order*: the uncoupling of the notions of *gift* and *order*, with a consequent moralizing of gift and formalizing of order. What is therefore demanded in response is twofold.

On the one hand, in terms of religion: what is needed is a deeper and more comprehensive sense of God now understood, in Jesus Christ and the Church, to include the world, in a way that makes the world into the “sacrament” of God’s presence²⁴. And this sense of the world as the “sacrament” of God’s presence demands, from within its own inner logic as religious, a

²³ Cf. fn. 4 above.

²⁴ Cf. A. SCHEMANN, *For the Life of the World* (Crestwood 1998) 17.

re-centering of the whole of worldly logic, precisely as worldly-natural, in beauty.

On the other hand and at the same time, in terms of secularity: what is needed is a re-centering of the whole of the world, precisely in its own inner logic as natural and worldly, in beauty. And this re-centering of the world in beauty finally demands, by virtue of its own creaturely dynamism given gratuitously but constitutively by God, the world's transformation into the "sacrament" of God's presence –of God's glory.

These assertions, then, also indicate the method by which the renewal of culture –or what is termed by Christians evangelization– is to be accomplished. The means whereby all of this is to be realized, simply, is the whole of one's life ordered by the love, friendship, and communion whose sacramental home is the Church and the primary sense of which is aesthetic. This is so because, as Balthasar reminds us, "[t]he exchange of love that takes place within God is now open to the world in the form of an exchange between heaven and earth". In this exchange "the creature is not confronted with anything 'alien' but the innermost truth about the being and destiny of things and himself²⁵. This is what is meant by saying that the entire created universe has come into being in, through, and for the Word" (106).

²⁵ Citing A. VON SPEYR, in: *Theodrama V* (San Francisco 1998) 105.

HISTORIA Y REVELACIÓN: ACCESO CRÍTICO A LA FIGURA DE JESUCRISTO

ALFONSO CARRASCO ROUCO
FACULTAD DE TEOLOGÍA "SAN DÁMASO"
MADRID

La historia entera del cristianismo, desde sus inicios, podría ser considerada en la perspectiva de la relación entre historia y revelación. Baste recordar el significado de la forma singularísima de la revelación del Dios de Israel en la historia, la reacción de este pueblo elegido a la pretensión de Jesucristo; más tarde, los planteamientos del gnosticismo o la relación cristiana con la metafísica griega, las propuestas de Eusebio de Cesarea o la *Ciudad de Dios* de Agustín; en el Medioevo, a modo de ejemplo, el pensamiento joaquimita o la teología de la historia de Buenaventura, etc.

Aquí la tarea está delimitada al mundo moderno. El problema que se plantea, no obstante, es inevitablemente el clásico: la pretensión cristiana de revelación, es decir, que Jesucristo es el Hijo de Dios, el Logos que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Se objetará que tal pretensión de unificar revelación e historia es contraria a la razón; es decir, el dogma cristiano que afirma que Jesucristo es hombre y Dios, una persona con dos naturalezas, humana y divina, sería contrario a la razón.

I. DESDE EL RACIONALISMO AL "CONSENSO" LIBERAL

a) La tesis racionalista fundamental sostiene, a este respecto, que hechos históricos no pueden ser en cuanto tales consti-

tutivos para la revelación. Enraizada en la desconfianza cartesiana en el inseguro conocimiento sensible, insuficiente para fundamentar los contenidos ideales de la razón, la distinción entre las verdades “eternas” de razón y las verdades de hecho, clásica gracias a Leibniz¹, servirá a finales del siglo XVIII para plantear en toda su crudeza la contraposición entre hecho histórico y verdad universal: verdades históricas, casuales, no pueden llegar a ser nunca la prueba de verdades necesarias de razón². Esto significa que lo histórico, en sí mismo, es secundario; se podrá pensar lo que se quiera sobre los acontecimientos del pasado y los documentos que los atestiguan, pues los contenidos ideales no pueden depender de datos empíricos, circunstanciales. En palabras de I. Kant: “La fe histórica está muerta ‘en sí misma’, es decir, mirada por sí misma, como confesión, no contiene nada que tenga para nosotros un valor moral”³.

Importan, por tanto, las verdades universales de razón; mientras que la historia habrá de ser valorada como una pedagogía, una mayéutica, al servicio de la educación de la humanidad, de su evolución hacia el estadio racional adulto.

Esta tesis implicaba evidentemente una relativización de la persona de Jesucristo; ya que, aunque se aceptase su envío por Dios Padre, Él no podría ser más que un maestro, un pedagogo con una función providencial e importantísima en el

¹ G. W. LEIBNIZ había hecho clásica la distinción entre verdades de razón (“vérités éternelles”) y verdades de hecho (“vérités de fait”): “Il y a deux sortes de vérités, celles de Raisonnement et celles de Fait. Les vérités de Raisonnement sont nécessaires et leur opposé est impossible, et celles de fait sont contingentes et leur opposé est possible. Quand une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l’analyse, la resolvant en idées et en vérités plus simples jusqu’à ce qu’on vienne aux primitives” (*Monadologie* §33).

² “Zufällige Geschichtswahrheiten können den Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden” (G. E. LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft: Werke und Briefe*, Bd. 8, hrg. v. A. Schilson [Berlín 1989] 441).

³ “Der Geschichtsglaube ist ‘tot an ihm selber’, d. i. für sich, als Bekenntnis betrachtet, enthält er nichts, was einen moralischen Wert für uns hätte” (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft: Kants Gesammelte Schriften* [Preussischen Akademie der Wissenschaften 6; Berlín 1907] 161).

camino de la humanidad. Del mismo modo, las Escrituras serán vistas como un documento histórico venerable, pero desprovisto de autoridad revelativa única, debiendo ser interpretadas según la regla universal de la pura religión de razón⁴.

La obra de H. S. Reimarus⁵ significó la aplicación sistemática de estos planteamientos filosóficos de fondo a la realidad histórica concreta, es decir, a la figura de Jesucristo y al significado universal del cristianismo.

Reimarus criticará muy duramente el valor histórico de los Evangelios, y presentará, por su parte, una figura de Jesús situada en el horizonte de la naturaleza humana y del mundo de su época. Su doctrina moral, acorde con la razón y, en el fondo, separable de su persona, explicaría la difusión y el significado del cristianismo hasta el presente⁶.

Inició así un debate apasionado, que estaba destinado a ir mucho más allá de la gran discusión con Lessing generada por su publicación de los primeros “fragmentos” de la obra de Reimarus. La tesis racionalista se explicita entonces con gran claridad: no sería necesario hacer un *casus belli* de estas novedosas investigaciones científicas sobre la figura de Jesús, porque, en el fondo, los detalles históricos serían, como tales, irrelevantes, y podría pensarse lo que se quiera sobre ellos; lo importante sería comprender que Jesucristo ha cumplido una gran tarea, y aún la cumple, al servicio de la razón adulta, sobre todo de la razón moral.

Evidentemente, la teología no podía aceptar sin más esta tesis; por ello, para defender el significado singular de lo acontecido en Cristo, hubo de descender al terreno de la confrontación histórica. Surgieron así, en ámbitos protestantes, las prime-

⁴ Cf. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen*, o. c., 158-160.

⁵ Se titulaba, de modo nada engañoso, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftige Verehrer Gottes*, y sólo fue publicada en parte y de modo anónimo por G. E. Lessing (1774-1778), con el título *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*. La primera edición completa de la *Apologie* fue publicada en dos volúmenes en Frankfurt, 1972.

⁶ Cf. R. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi* (Götinga 1967) 36.

ras investigaciones críticas sobre “Jesús”; en ellas suelen distinguirse dos tendencias, “supranaturalistas” y “racionalistas”, aunque ambas aceptaban, más o menos francamente, las tesis ilustradas, según las cuales la doctrina de Jesús y la religión sólo pueden ser aceptadas por su racionalidad intrínseca⁷. De hecho, las investigaciones de estas primeras “vidas de Jesús” buscaban sobre todo liberar la verdad ideal del peso de la historia, separar la ganga de las circunstancias y condiciones históricas concretas de las pretensiones ideales del cristianismo primero; de manera que, en realidad, buscaban en el pasado el reflejo de sí mismos. Aunque estas “vidas de Jesús” eran metodológicamente acríicas e inconsecuentes, tuvieron sin duda el significado importante de haber puesto los inicios de la posterior crítica histórica, de la que se preparan entonces importantes presupuestos.

b) Podría hablarse de una doble reacción a estas tesis ilustradas, caracterizada por la voluntad de corregir las posiciones racionalistas dando valor pleno a la experiencia histórica real, pues se percibía nítidamente el peligro de que la existencia humana quedase reducida, en buena medida, a un ámbito de meras “verdades de hecho”, casuales, desprovistas de sentido universal.

b.1) Una reacción primera surge de movimientos cristianos pietistas, cuya cercanía con el racionalismo había entrado en crisis paulatinamente, debido a la aplicación de la crítica ilustrada a la Escritura, cuyos riesgos para la fe se pusieron clamorosamente de manifiesto en la gran discusión sobre los “Fragmentos”⁸.

En este contexto, F. D. E. Schleiermacher propone una nueva síntesis teológica, de la mayor repercusión para el camino

⁷ Cf. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga 1906-1984) 69-105.

⁸ Cf. W. PANNENBERG, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland* (Gótinga 1997) 36, 78ss.

del pensamiento protestante⁹. En ella defiende la importancia única de la figura histórica de Jesús para la experiencia religiosa del hombre, es decir, para que la existencia humana, situada inmediatamente en dependencia radical del universo y de Dios, pueda ser vivida conscientemente como experiencia de salvación. De Jesús, sin embargo, subraya menos los detalles históricos que la actitud fundamental de su conciencia ante la vida y ante Dios; lo presenta como prototipo único, hecho posible por Dios mismo, de la realización de lo humano, destinado a impresionar profundamente y renovar la conciencia piadosa de todas las generaciones de creyentes. Busca afirmar así la presencia en Jesús de un acontecimiento histórico decisivo para todos los hombres y, al mismo tiempo, evitar el desafío y las aporías del estudio histórico-crítico.

b.2) Al mismo tiempo, también en nombre de la existencia humana, de sus dimensiones reales, personales y sociales, aunque por vías diferentes a las de Schleiermacher, corrientes filosóficas idealistas hacen observar que la vida no puede reducirse, en su significado más hondo, a las “verdades universales de razón”, que han de tener sentido pleno también muchas otros ámbitos de la existencia y, en una palabra, la historia entera. En efecto, la historia no debería ser vista sólo en perspectiva empírica como la suma de datos y hechos casuales; más allá de esta forma elemental de conocimiento, el sabio sería capaz de descubrir en ella la manifestación del orden eterno, de la Idea que se despliega. Así pues, no sólo el estudio de la naturaleza permitiría descubrir verdades universales, sino también la historia misma, que sería, toda ella, revelación¹⁰.

En este contexto, también Jesucristo habría de ser considerado como un momento particularmente significativo de este

⁹ F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, 2 Bde. (Berlín ²1830-1831. De él dirá K. Barth: “Nicht eine Schule stiftet er, sondern ein Zeitalter” (*Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* [Zürich ⁵1985] 379).

¹⁰ A modo de sencillo ejemplo, por su buena acogida en la teología, también católica, de la época, puede hacerse referencia a F. W. J. SCHELLING, “Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums” [1803], en: *Id.*, *Sämtliche Werke* 5 (Stuttgart-Augsburgo 1859) 207-352.

desplegarse de la Idea, en el camino hacia el saber absoluto, hacia la filosofía en su forma superior¹¹.

Se afirmaba así el valor de la historia, aunque, al mismo tiempo, se la vaciaba de su ser propio; pues la libertad del hombre era vista como uno de los factores casuales que forman aquella suma de datos empíricos que ha de ser dejada atrás, que ha de ser superada por la mirada de un saber filosófico capaz de comprender la historia en su sentido hondo¹². Por esta vía, evidentemente, la figura de Jesucristo pierde su significado propiamente cristiano.

b.3) En este horizonte filosófico y, en concreto, hegeliano, se sitúa la publicación por D. F. Strauss de su *Vida de Jesús*¹³, que iba a provocar de nuevo un enorme revuelo. En ella, muestra sin dificultad los límites de los anteriores intentos supranaturalistas y racionalistas de presentar la figura de Jesucristo; pero dirige también su crítica a la forma en que F. Schleiermacher proponía comprender el significado universal de la revelación en Jesucristo¹⁴. En continuidad con las objeciones hechas ya por

¹¹ Cf., por ejemplo: "Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische, macht selig, das letztere macht nur verständig. Ist nur jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihm eingekehrt, so ist ganz gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen; und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen" (J. G. FICHTE, "Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre" [1806], en: *Id.*, *Fichtes Werke* 5 [Berlín 1972] 485). Puede hacerse referencia igualmente, por ejemplo a las *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* de G. W. F. HEGEL, hg. v. P. K. Marheineke, 2 Bde. (Bonn 1832).

¹² Cf., por ejemplo, SCHELLING, "Vorlesungen über die Methode", a. c., 291-292.

¹³ D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 2 Bde. (Tubinga 1835-1836).

¹⁴ Cf. también *Id.*, *Die christliche Glaubenslehre*, 2 Bde. (Tubinga 1840-1841); *Id.*, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte* (Bonn 1865).

su maestro F. C. Baur¹⁵, observará que la pretendida figura prototípica de Jesús no se correspondería con los hechos y documentos históricos, sino que reflejaría, más bien, las expresiones de la conciencia “piadosa” subjetiva. Recordará luego que, además, lo propio de la Idea no sería el desplegarse y agotarse en un solo individuo, sino el manifestarse a lo largo del camino de la historia. Intenta, en fin, demostrar que el “Cristo de la fe” es la mitificación de una figura, del Jesús de la historia, llevada a cabo por la generación de sus contemporáneos, los cuales, faltos de la capacidad crítica de la razón adulta, buscaban decir así, con ocasión de Jesús, la Idea universal.

La interpretación propuesta por Strauss conduce, por supuesto, fuera del cristianismo¹⁶. De hecho, puede constatarse una línea de pensamiento que abandona poco a poco el estudio crítico de la figura de Jesús, para desarrollar, en cambio, sistemáticamente, una interpretación global del camino histórico en la que también Jesucristo será integrado y se explicará la existencia del cristianismo. En este sentido, puede ser mencionado L. Feuerbach, para quien Schleiermacher, el último gran teólogo, se habría quedado sólo a un paso de la verdad plena, de mostrar que no sólo Jesucristo, sino Dios mismo es expresión de la autoconciencia –piadosa– humana¹⁷. Es asimismo el caso de K. Marx y del marxismo posterior: la historia es revelación, es decir, su proceso es portador de sentido, y el “sabio” es aquel que alcanza conocimiento universal, científico, sobre ello; aunque ahora el principio de comprensión no será ya el Espíritu hegeliano, sino la dialéctica materialista. A partir de este saber “científico”, se explica luego, también, el lugar de Jesús y del cristianismo en la historia.

Así pues, el proceso histórico, comprendido en profundidad por quien ha alcanzado este saber superior –lo cual podrá ser

¹⁵ F. CH. BAUR, *Primae rationalismi et supranaturalismi historiae, in qua Comparatur Gnosticismus cum Schleiermacherianae theologiae indole* (Tubinga 1827).

¹⁶ STRAUSS mismo, en *Der alte und der neue Glaube* (Bonn 1872), lo reconocerá: no podemos ya ser cristianos.

¹⁷ L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1841).

pretendido desde diferentes puntos de vista—, es el lugar verdadero de la revelación. En él, con el conocimiento cierto y universal de la “idea” que mueve la historia, se dispone del único horizonte en que pueden y han de ser comprendidos los acontecimientos propiamente históricos y, por supuesto, en primer lugar, Jesús. De hecho, por esta vía, desaparecen los estudios críticos sobre su figura, mientras se desarrolla y convierte en dogmática una propuesta de comprensión ideológica.

b.4) Diferente fue la reacción a la obra de Strauss entre los teólogos e historiadores cristianos. Como observará su maestro tubingués, F. C. Baur, la tesis propuesta por Strauss ponía de relieve antes de nada la urgencia de la investigación histórica, de un estudio y un análisis muy superior de las fuentes evangélicas¹⁸. De hecho, los decenios siguientes serán una época de estudio crítico sistemático de los escritos neotestamentarios, hasta llegar a un cierto consenso, que suele denominarse liberal, sobre su naturaleza y sobre la vida y el significado revelativo singular de Jesucristo¹⁹.

El estudio crítico de la figura de Jesús a partir de las fuentes comenzaba así, respondiendo a la teoría de Strauss, a convertirse en un baluarte contra interpretaciones de origen ideológico. Por otro lado, sin embargo, las “vidas de Jesús” que se proponían desde la teología “científica” de la segunda mitad del siglo XIX, permanecían igualmente en el horizonte racionalista e

¹⁸ Cf. “Meine Kritik ist methodischer als die Straußsche, weil sie auf die Frage zurückgeht, welche Strauß vor allem hätte ins reine bringen sollen. Man kann das ‘Leben Jesu’ nicht zum Gegenstand der Kritik machen, solange man sich nicht über die Schriften, welche die Quelle unserer Kenntnis desselben sind, und ihr Verhältnis zueinander eine bestimmte kritische Ansicht zu bilden imstande ist” (F. CH. BAUR, *Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, hg. v. E. Zeller [Tubinga 1862] Epilog). Cf. W. DILTHEY, *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, hg. v. U. Herrmann (Gesammelte Schriften 16; Göttingen 1985) 453-455.

¹⁹ El desarrollo histórico de la escuela liberal, al que contribuyen generaciones de estudiosos, encuentra su síntesis en obras como el *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 Bde. (Tubinga 1886-1890) de A. VON HARNACK, el *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2 Bde. (Friburgo-Leipzig 1896-97) de H. J. HOLTZMANN o las *Gleichnisreden Jesu* (Friburgo 1888) de A. JÜLICHER.

idealista. Pues presentaban a Jesús, al final, como un maestro de una moralidad pura, interior e individual, integrando su significado prototípico en el horizonte histórico de una humanidad en camino, en evolución. Era grande el riesgo de integrar a Jesús, de nuevo, en el horizonte de un determinado proceso histórico: el camino hacia el “progreso” de las orgullosas élites sociales europeas –que los marxistas calificarán de “burguesas”.

II. DE LA CRISIS DEL MUNDO LIBERAL A LA ‘NEW QUEST’

a) Esta propuesta teológica estaba destinada a entrar en crisis a finales del siglo XIX y principio del XX, debido, de nuevo y en primer lugar, al progreso del estudio histórico. La “escuela de la historia de las religiones”²⁰, interpretando sistemáticamente al cristianismo en el horizonte de las religiones orientales de la época, lleva a redescubrir la dimensión escatológica de la figura de Jesús. Tal Jesús, profeta de un próximo Reino de Dios apocalíptico, no era ya, sin embargo, asimilable como maestro y figura impactante en el horizonte de la sociedad liberal. La historia real, el acontecimiento histórico concreto, por medio del testimonio de las fuentes, volvía a imponerse, poniendo en cuestión las interpretaciones globales. La obra ya clásica de A. Schweitzer sobre la historia de la investigación de la “vida de Jesús” significará una toma de conciencia epocal de esta crisis²¹.

Por otra parte, se hacía manifiesta paralelamente la debilidad hermenéutica intrínseca al trabajo historiográfico “liberal”.

²⁰ Suele verse como iniciador a A. Eichhorn y tuvo su centro primero en Gotinga. Aunque mantienen opiniones teológicas diferentes, suelen adscribirsele, por ejemplo, H. Gunkel, W. Wrede o W. Bousset entre otros. En general, se concluirá considerando que el cristianismo neotestamentario es un fenómeno sincretista y relativizando, por tanto, el canon; cf. M. RADE, *Religionsgeschichte und Religionsgeschichtliche Schule* (RGG IV; 1913) 2183-2200.

²¹ SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, o. c.

M. Kähler²², en particular, muestra cómo el científico trabaja siempre desde lo que llama “principio de analogía”, psicológica e histórica²³; es decir, lee e interpreta los datos que ofrecen las fuentes en relación con aquellas dimensiones de la experiencia humana que le son accesibles. Ahora bien, concluye, por esta vía, el Jesús de los históricos no será nunca Dios, sino siempre sólo e inevitablemente *purus homo*.

A estos factores puramente científicos iba pronto a unirse la catástrofe que significó la Primera Guerra mundial, que puso punto final al mito de un “progreso de la humanidad”, la cual, guiada por las élites de nuestra sociedad europea moderna, avanzaría constantemente en el camino de una perfección cada vez mayor. Haber conducido, en cambio, a los pueblos a las trincheras de la peor guerra recordada puso en cuestión radical tal convencimiento.

La crítica, que afectó a toda la cultura europea, se dirigió también con gran fuerza al camino seguido por la teología “científica”. De ella se dirá que su investigación histórica sobre Jesús, construida a partir de la experiencia psicológica del sujeto, no llega a hablar de Dios, sino sólo del hombre; que, en ella, la sociedad y el hombre moderno hablarían de sí mismos²⁴.

Parecía desvelarse así definitivamente que, en esta teología, la posición de fondo había seguido siendo de raíz racionalista e

²² M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus [1892]* (Múnich ⁴1969).

²³ *A partir de la psicología* se intenta analizar y presentar el comportamiento de Jesús y, en particular, el crecimiento de su conciencia moral y religiosa. *Históricamente* se estudian los comportamientos y concepciones de su mundo, por medio de la historia y los escritos judíos conservados. Este camino no sería muy prometedor ante lo singular de Jesús; por otra parte, lo que se conoce no basta en absoluto para un trabajo biográfico en el sentido moderno de la palabra (cf. *Ibid.*, 24-26).

²⁴ Cf., por ejemplo, K. BARTH, “Der Christ in der Gesellschaft” (conferencia en Tambach en 1919), en: *Id.*, *Das Wort Gottes und die Theologie* (1924) 33-69; *Id.*, *Der Römerbrief* (Múnich 1919); E. BRUNNER, ‘*Der Römerbrief*’ von Karl Barth. *Eine zeitgemäß-unmoderne Paraphrase* (Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 34; 1919) 29-32; F. GOGARTEN, *Zwischen den Zeiten* (Christliche Welt 34; 1920) 374-378.

idealista²⁵, que el proceso histórico, comprendido como la evolución progresiva de la humanidad, había seguido siendo considerado como aquel ámbito universal de sentido capaz de conducir a la comprensión profunda de los acontecimientos y, concretamente, de la figura de Jesús.

Ante la pérdida de credibilidad de la teología “científica” liberal, surgía con fuerza la propuesta alternativa de un cierto “historicismo” cultural, para el que todos los acontecimientos son realidades relativas, existen dentro de un gran conjunto de interrelaciones y no pueden pretender tener singularidad y validez absoluta; también Jesús es una manifestación entre otras de las fuerzas de la historia, no una realidad absoluta²⁶.

Este camino, que proviene igualmente del mundo ilustrado y liberal, desemboca en posiciones no cristianas²⁷; relativizando, en el fondo, toda manifestación de sentido en la historia, con las consiguientes implicaciones para el significado de la libertad y de la vida singular del hombre, lleva también al abandono de la figura histórica de Jesús.

b) Así, tras la Primera Guerra, la teología, en su búsqueda del acceso crítico a la figura de Jesús, parece concluir en la imposibilidad de unir revelación e historia. Podría tomarse a Karl Barth y a Rudolf Bultmann como ejemplo de esta disociación, al subrayar cada uno de ellos uno de los factores, pero sin capacidad de integrar adecuadamente el otro.

²⁵ Cf. “so erleben wir intuitiv, auch ohne klare geschichtliche Kenntnis, die aufeinanderfolgende Zustände des Werdens des modernen Dogmas vom Rationalismus bis zur heutigen Zeit” (SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, o. c., 45).

²⁶ Cf., por ejemplo, E. TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (Tubinga 1902); *ID.*, “Über historische und dogmatische Methoden in der Theologie”, en: *ID.*, *Gesammelte Schriften* 2 (Ahlen 1962) 729-753.

²⁷ Cf. “Ich will auch nicht fragen, ob man das ‘noch’ christlich nennen will; ich führe jedenfalls selbst diese Lebensposition wesentlich auf das ‘Christentum’ zurück, ohne behaupten zu wollen, daß das nun sein Wesen sei. Ich sage nur: es stammt von dort” (E. TROELTSCH, *Ein Apfel von Baume Kierkegaards* [Christliche Welt 35; 1921] 189).

K. Barth escribirá una impresionante *Kirchliche Dogmatik*, pero sobre la base del abandono del acceso histórico a la figura de Jesús. Por lo cual, desde el inicio le acompaña la objeción: ¿quién nos asegura que toda esa magnífica arquitectura teológica se corresponde con lo realmente sucedido, que el conjunto no es una forma de mito o de gnosis?²⁸. Como le recordará Harnack, la fe no puede prescindir del conocimiento de la persona de Jesucristo, que constituye el centro del Evangelio, por lo que hace falta el esfuerzo del saber histórico y crítico, que salvaguarde al creyente de la arbitrariedad del subjetivismo²⁹.

R. Bultmann, gran estudioso del NT, se encontrará, a pesar de todas las apariencias, con el mismo problema; pues, en realidad, también él abandona la búsqueda crítica de la figura de Jesús, declarándola casi imposible desde las fuentes y, más aún, considerándola irrelevante para la fe, para la comprensión del mundo³⁰. Recibirá asimismo una crítica semejante: la “revelación” que él presenta, ¿no está también falta de fundamento histórico? Su propuesta de comprensión del hombre y de Dios, ¿no será también producto subjetivo, obra humana, quizá, al final, un mito?³¹.

c) Se demuestra así de nuevo que la vuelta a la historia es absolutamente imprescindible, que el único camino real es el estudio de las fuentes, buscando un acceso crítico a la figura de Jesús, que no parece haber razones para excluir.

²⁸ Tal era ya la crítica de A. JÜLICHER en su recensión de la primera edición de “Der Römerbrief” de K. Barth: *Ein moderner Paulus-Ausleger* (Christliche Welt 34; 1920) 467-469.

²⁹ Cf. A. VON HARNACK, *Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen* (Christliche Welt 37; 1923) 6-8; *Id.*, *Offener Brief an Herrn Professor K. Barth* (Christliche Welt 37; 1923) 142-144.

³⁰ Cf., por ejemplo, R. BULTMANN, *Jesus* (Tubinga 1926); *Id.*, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (Zürich 1949); *Id.*, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1953).

³¹ Cf., por ejemplo, la famosa conferencia de E. KÄSEMANN, “Das Problem des historischen Jesus”: *ZThK* 51 (1954) 125-153; publicado luego en: *Id.*, *Exegetische Versuche und Besinnungen* 1 (Göttinga ⁶1970) 187-214.

Así pues, los discípulos mismos de Bultmann van a desarrollar un amplio trabajo de investigación histórica, que busca sobre todo aquellas palabras y rasgos propios de Jesús que puedan descubrirse en los testimonios neotestamentarios –se hablará de *New Quest*–. De hecho, consiguen sacar a la luz así un número importante de características singulares, propias de la figura histórica de Jesús: la autoridad insólita de su predicación, lo peculiar de su anuncio del Reino, de su relación con la Ley y con el Templo, de su trato con los pecadores, de su llamada al seguimiento, etc. Les pareció poder indicar así en la historia, por medio de la sola investigación crítica, la presencia de la revelación divina, acontecida *extra nos* y no derivada de nuestra propia subjetividad³².

Indudablemente, se trató de un estudio histórico de gran fecundidad; de él surgió, por un lado, una figura de rasgos peculiarísimos, enigmática incluso³³, que interpela profundamente a la razón, al hombre; por otro lado, la investigación permitió concluir convincentemente que los datos históricos sobre Jesús transmitidos por las fuentes no contradicen ni se oponen al *kyrygma* cristiano primitivo, a la predicación apostólica³⁴, cuya legitimidad como acontecimiento interpretativo es ya vista con toda claridad desde los principios mismos del método histórico.

Se alcanza así un resultado muy importante, contrario al que se daba por supuesto en los comienzos racionalistas de la in-

³² Cf. J. M. ROBINSON, *A New Quest of the Historical Jesus* (Londres 1959); W. G. KÜMMEL, *Vierzig Jahre Jesus-Forschung [1950-1990]* (Wienheim 1994).

³³ E. KÄSEMANN concluye su famosa conferencia constatando que Jesús no puede ser explicado adecuadamente a partir de la analogía psicológica o de historia de las religiones. El problema del Jesús histórico no es un invento de la investigación crítica, sino efectivamente un enigma que él mismo plantea: ¿Quién dicen los hombres que soy yo? El historiador puede constatar el enigma, pero no resolverlo ("Das Problem des historischen Jesus", a. c., 213-214).

³⁴ Cf. P. STHULMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (Gotinga 1992) 17-18; o también W. THÜSING, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus* Bd. 1 (Münster²1996) 30. Pueden verse igualmente las obras de síntesis ofrecidas por J. GNILKA, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte* (Friburgo-Basilea-Viena 1990); R. SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* (Friburgo-Basilea-Viena 1993).

vestigación sobre la “vida de Jesús”: la historia no contradice la figura del Jesús apostólico; pone en cuestión, en cambio, muchas otras presentaciones de presuntos “Jesús”, situadas en el horizonte del pensamiento liberal decimonónico o en otras pretendidas comprensiones globales de la marcha de la humanidad –algunas también actuales–, que no provienen ni han querido nunca recorrer la estrecha vía del examen crítico real de las fuentes.

III. LA “THIRD QUEST”

a) Sin embargo, se objetará con razón actualmente, desde la gran corriente que ha venido a llamarse *Third Quest*³⁵, que tal investigación histórica no puede llevar nunca por sí misma a la afirmación de una figura humana imparangonable, singular y sin comparación, ni, por tanto, al reconocimiento de la revelación. La naturaleza misma del método científico excluye tal conclusión, pues la razón histórico-crítica, que trabaja siempre según el ya mencionado principio “de analogía”, no podría percibir algo sin comparación en el horizonte humano del estudioso. Si los autores de la *New Quest* creen descubrir tal figura, es porque introducen indebidamente factores teológicos en su investigación histórica.

³⁵ Suele situarse su inicio en la obra de E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism* (Londres 1985). Para una primera visión general de esta corriente y de los autores que podrían ser comprendidos en ella, cf., por ejemplo, W. R. TELFORD, “Major Trends and Interpretative Issues in the Study of Jesus”, in: B. CHILTON-C. A. EVANS (eds.), *Studying the Historical Jesus, Evaluations of the State of Current Research* (Leiden-Nueva York-Colonia 1994) 33-74; puede verse igualmente G. SEGALLA, “La verità storica dei vangeli e la ‘terza ricerca’ su Gesù”: *Lateranum* 61 (1995) 461-500; G. THEISSEN-D. WINTER, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung* (Friburgo-Gotinga 1997) 145-157; D. MARGUERAT, “La ‘Troisième Quête’ du Jésus de l’histoire”: *RSR* 87 (1999) 397-421; J. P. MEIER, “The Present State of the ‘Third Quest’”: *Biblica* 80 (1999) 459-487; A. PUIG, “La recherche du Jésus historique”: *Biblica* 81 (2000) 179-201; J. J. BARTOLOMÉ, “La búsqueda del Jesús histórico. Una crónica”: *Estudios bíblicos* 59 (2001) 209-234.

La propuesta positiva consistirá, en buena medida, en situar programáticamente a Jesús en la historia, en su tiempo y su cultura, valorando todas las fuentes –también no canónicas, judías, gnósticas, etc.– y apelando a todas las ciencias auxiliares. La figura de Jesús, interpretada en el horizonte de su historia concreta, es vista entonces, generalmente, como la de un judío religioso, singular por una razón u otra –la perspectiva dominante variará según los autores; ello aún a costa de no poder respetar plenamente el testimonio de las fuentes más valiosas, las evangélicas.

b) Ante la fuerza de estas argumentaciones, importantes autores consideran que el camino de la investigación conduce necesariamente al relativismo histórico³⁶. Para la razón crítica todo sería, al final, una gran red de nexos, donde los acontecimientos son interdependientes y desde la cual todos han de ser explicados; tal sería también el caso de Cristo, ya que, mientras sería posible admitir la singularidad relativa de un acontecimiento, una singularidad absoluta quedaría excluida.

La revelación resultaría, pues, inalcanzable en la historia, quedándole al hombre simplemente la posibilidad de escoger en ésta aquellos aspectos o verdades que mejor le parezcan o más convengan a su posición o intereses personales, como si se encontrase ante un gran mercado del sentido³⁷.

Esto significa, en realidad, reconocer la imposibilidad para la razón de reconocer la presencia de la revelación en la historia. En esta situación, que podría conducir al abandono del cristianismo, como se observaba ya en el historicismo de principios del siglo XX, al cristiano le quedaría, en el mejor de los casos, el camino de hacer un acto de fe, sin base histórica segura y cierta, en la bondad de la voluntad divina de salvación.

³⁶ Cf., por ejemplo, G. THEISSEN-A. MERZ, *Der historische Jesus* (Götinga 1996) 440; THEISSEN-WINTER, *Die Kriterienfrage*, o. c., 233-269.

³⁷ Cf., por ejemplo, U. LUZ, "Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft": *New Test. Stud.* 44 (1998) 317-339.

EN CONCLUSIÓN

Podría parecer que las conclusiones de este recorrido son finalmente negativas; sin embargo, la opción relativista no es inevitable. De hecho, el camino seguido por la investigación tiene también importantes resultados positivos. De entre ellos, subrayaremos aquí uno particularmente referido al tema que nos ocupa: la evolución de la problemática pone sistemáticamente de relieve el valor positivo e ineliminable de lo histórico.

1. En efecto, rechazado por el racionalismo inicial, reducido a dato empírico y casual, lo histórico reclama desde entonces sin pausa sus derechos a través de la presencia ineludible de las fuentes, que hablan de la historia singular de Jesús, de su vida, su libertad y su destino. Contra toda reinterpretación dentro de un "proceso histórico", sea hegeliana, liberal, relativista o cualquier otra, las fuentes testimoniarán constantemente la historia concreta y real de una persona viva. Esto no es, en absoluto, un resultado menor de la investigación; sobre todo, si se considera igualmente el enriquecimiento inmenso del conocimiento histórico del mundo y de la figura de Jesús, aportado por el trabajo incansable de generaciones de estudiosos.

Puede observarse, por otra parte, que la pretensión cristiana de revelación no ha disminuido en nada, sino que ha salvaguardado la pasión por el significado de lo histórico y, además, en cuanto fenómeno específicamente humano. Se ha manifestado así, de hecho, que revelación e historia no se contradicen, sino que la afirmación de la revelación en Cristo obliga a volver los ojos hacia la historia en toda su concreción: hacia un hombre, situado en circunstancias temporales y culturales concretas, y su camino hacia su destino personal. A este respecto, es igualmente un resultado muy importante de la investigación científica la constatación de que los datos adquiridos por la investigación histórica sobre Jesús no contradicen en nada al kerygma apostólico, la predicación primera de la fe cristiana.

En perspectiva cristiana no cabe, en cambio, la pretensión de una sabiduría o ciencia "superior" capaz de interpretar el "proceso" o la marcha de la historia como horizonte global, en el que habría de ser integrada, sin más libertad, la existencia de

cada hombre para alcanzar un sentido. Pretensiones, por otra parte, que se han demostrado imposibles para la sola razón crítica, la cual, optando por este camino, concluye lógicamente en un relativismo histórico para el que será imposible reconocer la presencia de la revelación en el hecho histórico —en Jesucristo— y que así, más en general, no contempla ya la posibilidad para el hombre de acceder a la plenitud de sentido.

2. A lo largo del itinerario de la investigación, ha podido percibirse asimismo, con toda claridad, el significado de la experiencia humana de quien afronta la historia y la revelación, buscando, en particular, un acceso crítico a la figura de Jesús. Este significado no es negativo, sino positivo; ya que en él se expresa la relevancia ineliminable de la forma en que el hombre está presente en la historia, como sujeto activo.

La urgencia de percibir este significado del presente humano y asumirlo con sentido crítico, es decir con razón sistemáticamente abierta a la verdad y la libertad, atraviesa todo este gran esfuerzo del pensamiento, y se ha formulado en el reconocimiento general del significado de la interpretación como acontecimiento histórico, propio de una persona libre. En otras palabras, el “principio de analogía”, propio de todo conocimiento histórico, ha puesto de manifiesto el significado propiamente metodológico de la concreta y real existencia del investigador.

Así pues, también el crecimiento de la conciencia hermenéutica ha implicado subrayar el valor ineludible de la historia, entendida, en particular, como el presente de la vida y la experiencia de aquel mismo que está intentando el estudio crítico de acontecimientos ya sucedidos. Por otra parte, se ha puesto cada vez más de manifiesto cómo ningún “sistema” puede absorber o eliminar el factor primario de la realidad histórica: la experiencia humana, que conlleva un ejercicio de la libertad que no puede ser reducido a un factor casual más en la suma de los meros datos empíricos.

3. Aceptar con todo rigor las exigencias de la historia, testimoniada en las fuentes y acontecimiento presente en el estudio contemporáneo, no concluye sin más en la imposibilidad de la revelación, como podría parecer en algunas posiciones contemporáneas; pues la experiencia humana, con todas sus

conexiones, no excluye la posibilidad de una novedad, de que, en Jesucristo, Dios quiera venirle humanamente al encuentro.

Es necesario, sin embargo, subrayar entonces toda la fuerza de este “humanamente”: por medio de la humanidad de Cristo, que nunca se apreciará en exceso, Dios entra en el ámbito propio de la experiencia de los hombres, introduciendo en ella una novedad. A partir de esta experiencia humana renovada, hecha posible por la humanidad del Hijo de Dios, comunicada permanentemente en el Espíritu, será posible al hombre reconocer en la figura histórica de Jesús la presencia de una realidad singular e incomparable.

Esto decía, de algún modo, la posición católica tradicional, afirmando que sólo es posible leer adecuadamente la Escritura si se participa del mismo Espíritu en que fue escrita, y que ello sucede participando de la vida del Cuerpo misterioso de Cristo, de la Iglesia.

En otros términos, el anuncio cristiano de Jesucristo, que salvaguarda la memoria de la Revelación en el tiempo, lleva a la razón a confrontarse siempre de nuevo con la gran cuestión de la revelación y la historia, potenciando permanentemente su dinámica de búsqueda. Ahora bien, no es posible pensar en un acceso actual a la revelación si no es a través de la participación en el acontecimiento histórico concretísimo por medio del cual Dios ha entrado en el mundo; si no es posible participar, por tanto, en primera persona, de la experiencia de vida que proviene de Cristo, en la comunión de su Cuerpo.

LA ENCARNACIÓN DEL HIJO DE DIOS

GERARDO DEL POZO ABEJÓN
FACULTAD DE TEOLOGÍA 'SAN DÁMASO'
MADRID

La encarnación del Hijo de Dios en Jesús de Nazaret es el acontecimiento sobrenatural del que brota el cristianismo. Es un acontecimiento indeducible de la realidad mundana, del pensamiento o de la cultura humana. El Hijo/Verbo eterno de Dios se ha hecho hombre sin dejar de ser Dios. Jesucristo llega a ser en la unidad de su persona Dios verdadero y hombre verdadero. Más aún: las fuentes de la fe cristiana enseñan que sólo en él se nos revela, entrega y llama el Dios vivo y verdadero; que sólo en él se revela y realiza el designio de Dios sobre el hombre; y que sólo en él podemos los hombres realizar el destino y sentido de nuestras vidas, uniéndonos e incorporándonos a él por la fe y el bautismo.

La encarnación se inaugura con la concepción virginal de Jesús en el seno de María por obra del Espíritu, pero incluye también su posterior “caminar hacia la pasión y la muerte, misterio que desembocará en su gloriosa resurrección y ascensión a la derecha del Padre, de donde enviará el Espíritu de la verdad para constituir y animar a su Iglesia”¹. En este sentido, la

¹ FR 93. La confesión eclesial contempla el acontecimiento de Cristo como una unidad que incluye el envío, la encarnación, la vida terrena, la pasión, la cruz, la resurrección y la glorificación (cf. J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie* [Einsiedeln 1984] 13-40).

encarnación puede expresar el entero acontecimiento de Cristo y contiene *in nuce* toda la teología cristiana².

Conocer lo que sucedió en el momento inaugural de la concepción virginal de Jesús es decisivo para la comprensión del entero acontecimiento de Cristo como la encarnación del Hijo de Dios. Pero fue algo íntimo que escapó a toda verificación empírica imaginable entonces. María supo desde el principio que Jesús había sido concebido sin colaboración de varón. Pero probablemente tampoco a ella se le hicieron transparentes desde el principio la profundidad y el alcance de la acción del Espíritu de Dios en dicha concepción. Su revelación bien pudo ser paralela a la revelación progresiva de la identidad personal última de Jesucristo y de su origen, a la realización de su misión y a la participación de los creyentes en su vida y misión por obra del mismo Espíritu. De hecho, sólo a partir de la experiencia pentecostal comienzan los hombres del Nuevo Testamento a hablar de la concepción virginal de Jesús por obra del Espíritu y a concebir el entero acontecimiento de Jesucristo como la encarnación del Hijo de Dios.

La expresión del misterio de Cristo como encarnación no es un mero mito o proyección subjetiva de la fe postpascual, porque está ya implícita en la singularidad histórica de Jesús y se refleja sacramentalmente en la vida de la Iglesia como realidad nueva y sobrenatural de comunión entre Dios y los hombres y de los hombres entre sí por obra del Espíritu de Jesucristo.

I. ACONTECIMIENTO Y REVELACIÓN

La teología cristiana depende absolutamente de la fe en un hecho concreto y único del que da cuenta el prólogo del cuarto evangelio: *el Verbo se hizo carne*. La teología cristiana y las determinaciones dogmáticas de la Iglesia presuponen la fe en

² Como escribe Máximo el Confesor, toda "la teología nos enseña el Verbo de Dios encarnado" (MAXIMUS CONFESSOR, *Orationis dominicae expositio* [PG 90, 876C]; MÁXIMO EL CONFESOR, "Interpretación del Padre Nuestro", en: *ID.*, *Tratados espirituales*, trad. Pablo Argárate [Madrid 1997] 208).

ese hecho sobrenatural. Pero la fe apostólica ve “recapituladas”, “unidas” y representadas en ese hecho todas las cosas, no sólo del universo creado y de su historia, sino también del cielo (Ef 1,10. 21-23; Col 1,15-20; 1 Co 8,6).

Puede parecer contradictorio a primera vista decir que un hecho histórico concreto tiene significado y eficacia universal. Pero comienza a parecernos más plausible cuando lo pensamos detenidamente. En un ensayo titulado *Die metaphysische Dimension des Faktums*³, P. Henrici explica que un hecho, debido a su unicidad irrepetible, puede ser símbolo real del universo. Un hecho es siempre “un todo” y está en relación con todo. Es “un todo” porque no puede suceder a medias: o sucede o no sucede. Pero si sucede, es porque se ha recorrido plenamente toda la serie de condiciones previas. No podemos imaginar un hecho, inventarlo o reconstruirlo *a posteriori* con el pensamiento. Si lo intentáramos, el resultado sería sólo un modelo de hecho, válido en abstracto y en general. Ahora bien, un hecho es siempre concreto y singular. Pero, a pesar de esta singularidad, el hecho no está aislado. El conjunto del universo no existe sin este hecho, y este hecho tiene lugar sólo en el conjunto del universo. Por haber tenido lugar, dicho hecho no está solo y aislado frente a todos los demás hechos que han sucedido, suceden y sucederán. Si todo hecho, por pequeño que sea, está relacionado con todo, nada debe extrañarnos que esto suceda en el acontecimiento de Jesucristo en el que la fe y la tradición cristianas ven la autocomunicación y autorrevelación libre de Dios en la historia⁴, la unión personal del Hijo de Dios con el hombre Jesús, las bodas místicas del Hijo de Dios con la entera humanidad recapitulada en María y en la Iglesia, y la realización del designio de Dios Creador y Salvador.

³ P. HENRICI, “Die metaphysische Dimension des Faktums”, en: *Id., Aufbrüche christlichen Denkens* (Einsiedeln 1978) 27-35.

⁴ Cf. K.-H. MENKE, “Gesù Cristo: l’Assoluto nella storia? La questione circa il significato universale di un fatto storico”, en: M. SERRETI (a cura di), *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni* (Milán 2001) [229-261], 248-249.

Supuesta la fe en el hecho de la encarnación, ¿cómo penetrar en su significado? Podemos intentarlo a partir de conceptos previos y presuntamente universales de Dios, el hombre y el mundo. Algo comprenderemos de este modo. Pero nunca lo haremos de modo adecuado. En primer lugar, porque se nos escaparía el hecho en lo que tiene de más original y singular⁵. Y en segundo lugar, porque es precisamente en ese hecho donde se nos revelan el Dios verdadero y el hombre verdadero, y, por tanto, los conceptos previos relativos a los mismos, si no completamente inútiles, tienen que ceder ante la novedad de esta revelación.

Tenemos que contemplar humildemente el hecho en su singularidad y hacerlo guiados por los relatos neotestamentarios del mismo. Una contemplación de este tipo permite una comprensión de la fe más próxima a la experiencia espiritual cristiana, más sapiencial, más vinculada al relato del acontecimiento-verdad de Jesucristo; hace más justicia a la dinámica de la revelación como don gratuito que pide ser acogido. La comprensión de la fe brota entonces como una luz y un don desde el interior mismo de la historia narrada que da testimonio de que, en Jesús, Dios mismo sale al encuentro del hombre y se hace verdad y acontecimiento revelativo (Jn 14,6).

Pero, apenas iniciamos una contemplación de ese tipo, nos percatamos pronto de que el acontecimiento es más rico que los conceptos y modos plurales de representación con que es narrado en el Nuevo Testamento. Los conceptos y representaciones allí utilizados expresan y representan objetiva y realmente el acontecimiento y lo hacen con la garantía de la Verdad de Dios. Pero el acontecimiento desborda esos conceptos y representaciones, no porque sea ininteligible o un caos irracional, sino porque es fuente desbordante de luz, orden y verdad para el conocimiento de todo lo divino y terreno. El entendimiento, iluminado por la fe, se percata de que sólo puede acogerlo como un don que viene de lo alto, de que ni siquiera es capaz de

⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theologik 1. Wahrheit der Welt* (Einsiedeln 1985) 203.

hacerlo plenamente, y de que, en consecuencia, tiene que permanecer siempre en actitud de acogida confiada y amorosa. Algo de esto quería expresar santo Tomás cuando escribía que el creyente que contempla con piedad los misterios de la encarnación no acaba nunca de agotar la profundidad de la sabiduría en ellos contenida⁶.

La insuficiencia de los conceptos y modos de representación se debe en gran medida a que el acontecimiento tiene su origen en un acto personal y libre del Dios eterno, o mejor, en un diálogo de comunión de las personas divinas (Padre, Hijo y Espíritu) que han decidido libremente prolongar en nosotros y con nosotros ese diálogo y esa comunión, y por Cristo y el Espíritu nos llaman a corresponder, incorporarnos y participar en ellos.

Ya en el ámbito de las relaciones interhumanas sabemos que la verdad de una persona no es una propiedad entre otras y común a otros seres, sino algo que la distingue de todos los demás seres y la erige en algo precioso, incomparable, insustituible e irreductible a un caso de una especie o género⁷. La verdad personal se comunica en el encuentro libre, confiado y amoroso entre personas: la que decide libremente manifestarse y regalarse en esa manifestación; y la que la acoge y se apropia de ella. Pero esa acogida y esa apropiación no pueden tener lugar sin la elección de esa persona o sin la decisión a favor de ella. Sin éstas no es posible hacer la síntesis de una verdad personal. No se llega al conocimiento de la persona y de su verdad por la mera reflexión, sino por la confianza y el amor⁸.

Si esto es válido en el ámbito interhumano, tanto más lo será en el hecho de la encarnación, en el que la fe y la tradición cristiana ven no sólo la revelación del ser y la vida íntima de Dios, sino también la entrega del Hijo de Dios por el Padre a los hombres en la unidad del Espíritu para llamarles y hacerles partíci-

⁶ *Si quis autem diligenter et pie Incarnationis mysteria consideret, inveniet tantam sapientiae profunditatem quod humanam cognitionem excedat (...). Unde fit ut pie consideranti semper magis ac magis admirabile rationes huius mysterii manifestentur (Summa contra Gentes IV, 54).*

⁷ Cf. VON BALTHASAR, *Wahrheit der Welt*, o. c., 212.

⁸ *Ibid.*, 213-214.

pes de la propia vida divina de conocimiento y amor. Al pensador creyente que se acerca amorosamente al origen divino y personal de este misterio se le paraliza el impulso cognoscitivo de su espíritu, se le hace evidente que nunca podrá dominar esa riqueza, que la sabiduría humana queda siempre derrotada ante la sabiduría de Dios contenida en el relato: *Dios se ha hecho hombre*. Ante tanto amor, tanta luz, tanto orden y tanta verdad, el pensador creyente se siente sobrecogido e impelido a inclinar la cabeza, cubrir el rostro y adorar. Lleno de humildad reconocerá que la actitud adecuada es la entrega confiada y amorosa al don que Dios hace de sí mismo en su Hijo, sabiendo que este don será siempre infinitamente más grande que lo que pueda imaginar su entendimiento o anhelar su corazón.

La encarnación es un hecho sobrenatural, radicalmente nuevo en la historia e indeducible de la experiencia y pensamiento humanos. Ni siquiera se deduce de la experiencia o concepción religiosa de Israel. Ciertamente, acontece en un tiempo de la historia, en un lugar determinado y en una cultura concreta: la tradición religiosa de Israel. Y sólo es comprendida adecuadamente cuando la encuadramos dentro de ella. Pero su realidad trasciende ese tiempo, ese lugar e incluso el marco interpretativo de esa tradición religiosa. El Espíritu dado por Cristo resucitado es el que lleva a la Iglesia apostólica a descubrir no sólo que todo el Antiguo Testamento hablaba de Cristo, Hijo de Dios encarnado, sino también que las promesas de Dios a Israel estaban orientadas hacia él y en él encuentran su cumplimiento.

Pero la singularidad y universalidad de ese acontecimiento sobrenatural, nuevo y único se enraiza en la singularidad de la elección de un pueblo entre las naciones de la tierra, Israel, para ser mediador de la revelación y promesa de salvación para todos los pueblos. Se han de tener en cuenta asimismo los tres momentos o polos en torno a los cuales se articula la revelación y expresión de la singularidad cristológica en el Nuevo Testamento: la vida terrena de Jesús con sus hechos y palabras, su desenlace y transformación por el Espíritu en el acontecimiento

pascual, y la revelación a partir de Pentecostés del misterio e identidad última de su persona⁹.

En realidad, el punto de partida inmediato para comprender y penetrar en el misterio profundo del acontecimiento de Cristo es la vida de la Iglesia apostólica y su confesión de fe inspirada y animada por el Espíritu: *Jesucristo es el Hijo de Dios hecho hombre*. Pero esa vida y esa profesión de fe no encierran ni explicitan todo el contenido de la cristología, ni descansan en sí mismas, sino que tienen siempre como punto de referencia la historia concreta de Jesús, cuyos hechos y dichos están relatados en el Nuevo Testamento, y reciben la vida y la luz del entero acontecimiento y experiencia pascual. Por eso, las confesiones y dogmas (y reflexiones) cristológicos subsiguientes tienen que contrastarse permanentemente con las palabras y hechos de Jesús y ser interpretados y contrastados con la luz suprema del acontecimiento pascual y de su permanencia sacramental por el Espíritu en la Iglesia. En este sentido, la luz suprema de toda cristología que se entienda como exégesis de la profesión de fe está constituida por el acontecimiento pascual de la muerte y resurrección en el que se da el paso del Jesús histórico al Cristo de la fe, del Cristo según la carne al Cristo según el Espíritu, y se establece la identidad entre el Jesús terreno y el Cristo exaltado. La Pascua de Cristo (muerte, resurrección y envío del Espíritu a su Iglesia), por tanto, constituye el centro desde el que se interpreta el entero misterio de Cristo: su concepción virginal, su entera historia terrena, su preexistencia eterna y su mediación creativa y predestinativa, así como la escatología y la parusía¹⁰.

En este trabajo me limito a describir la lógica de la revelación y expresión teológica de la encarnación en la Biblia: su enraizamiento en la elección y promesas de Dios a Israel, su manifestación en la singular figura histórica de Jesús, y la revelación-

⁹ Cf. P. CODA, "Encarnación", en: X. PIKAZA-N. SILANES (dirs.), *Diccionario Teológico. El Dios cristiano* (Salamanca 1992) 383-394; *ID.*, "L'incarnazione del Figlio di Dio-vocazione del figlio dell'uomo": *Filosofia e teologia* 13 (1999) 21-42.

¹⁰ Cf. W. KASPER, *Jesus der Christus* (Maguncia 1974) 43.

reflexión cristológica a que da origen en la Iglesia apostólica postpascual.

II. ENRAIZAMIENTO EN LA REVELACIÓN, ELECCIÓN Y PROMESAS DE DIOS A ISRAEL

La singularidad de Jesucristo se enraíza en la singularidad de la revelación, elección y promesas de Dios a Israel. Dios se revela en la historia de Israel como el Creador trascendente a los hombres y al mundo, y simultáneamente como el que quiere entrar en comunión con Israel (y a través de él con todos los pueblos). Se revela no como una parte del mundo, sino como trascendente a él, como su Creador. Correlativamente, el mundo y el hombre aparecen en esa revelación como criaturas de Dios, distintos de Él y no parte de Él¹¹.

El pueblo de Israel ha podido llegar al conocimiento claro y fundante de la alteridad de Dios respecto al mundo por su revelación e intervención personal en su historia (“Yo soy”, “Yo estaré contigo”: Ex 3,4), que pone al descubierto la trascendencia personal e indeducible de Dios. Sólo en el marco de esa revelación personal puede llegar a concebirse la creación como una acción libre de Dios, y no como un momento del devenir de Dios. Y es que el Dios Creador y trascendente al mundo ha decidido libremente entrar en relación con Israel, y en esa relación le ha elegido como su pueblo, se ha aproximado a él, y se ha aliado y comprometido con él. Al sentirse interpelado por las palabras y acciones de Dios, el hombre (en Israel) no puede sino descubrirse y reconocerse creado “a imagen y semejanza” de su Creador, y más concretamente, como el *partner* o interlocutor (creado) que encuentra su realización sólo en la relación personal con el Dios que previa y libremente le ha elegido y se ha comprometido con él, y a través de él con todos los hombres.

¹¹ Cf. G. VON RAD, “Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses”, en: *ID., Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Múnich 1971) 316.

En la revelación del Antiguo Testamento la alteridad y la trascendencia del Dios no son incompatibles con su cercanía, sino la condición de posibilidad de su presencia en medio de su pueblo y en medio de la creación. Esta polaridad entre trascendencia e inmanencia divina va diseñando una orientación de la historia de Israel hacia un punto de encuentro definitivo entre Dios y los hombres, los dos *partners* o interlocutores del diálogo creativo-salvífico. Más aún: apunta hacia un encuentro de ambos no sólo en el más allá de la historia, sino también dentro de ella.

En el Antiguo Testamento hay algo así como un barrunto de la encarnación en dos direcciones: por una parte, la inclinación de Dios a abajarse al hombre, y, por otra, su tendencia a elevar al hombre haciéndole representante suyo¹². Dios promete habitar en medio de Israel (1 R 6,13). En Israel encuentra su alegría (Is 49,18; 62,5). Los rabinos han meditado estos textos y se han estremecido al contemplar la sublimidad infinita de Dios y simultáneamente su “scheckhina”, es decir, el hecho de que Dios se abaje, habite, camine y sufra con su pueblo¹³.

Pero los rabinos acaban cayendo en uno de estos dos extremos que se excluyen: en la mística subrayan tanto el abajamiento de Dios que le hacen parte del mundo y sometido pasivamente a él; y en la teología, al tomar conciencia de este peligro, intentan salvaguardar hasta tal punto la trascendencia de Dios que niegan su abajamiento real. Por mucho que se abaje y sufra con el hombre, el Dios del Antiguo Testamento no sufre nunca como hombre. También la línea ascendente del profeta que representa a Dios encuentra sus límites porque una criatura humana no puede representar plenamente al Dios trascendente¹⁴. El profeta no es sólo el mensajero de la Palabra de Dios, sino también una representación, imagen o parábola de la si-

¹² Cf. CH. SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie* (Amateca 7; Paderborn 2002) 99-107.

¹³ Cf. P. KUHN, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (Múnich 1968).

¹⁴ Cf. U. MAUSER, *Gottesbild und Menschwerdung* (BHT 43; Tubinga 1971) 186.

tuación propia de Dios en la historia con su mundo y con su pueblo. Pero nunca se dirá de él lo que se dice en el Nuevo Testamento de Jesús: que es el Dios encarnado y el Dios con nosotros (“Emmanuel”), que la venida de Dios se concreta en la historia de ese hombre y en ella Dios mismo hace su entera obra¹⁵. En todo caso, la línea del abajamiento y la línea de la elevación del hombre convergen en el punto de la encarnación del Hijo de Dios de la que nos habla el Nuevo Testamento¹⁶.

III. LA SINGULARIDAD HISTÓRICA DE JESÚS

La singularidad de Jesucristo se manifiesta y adquiere forma en la vida concreta de Jesús. Éste recorrió los caminos de Palestina anunciando (y realizando) la llegada del Reino de Dios. Hoy se hace particularmente necesario partir de la vida concreta y singular de Jesús para evitar el peligro de considerar la cristología postpascual y dogmática como algo mítico inventado por la Iglesia apostólica o como una simple adaptación del mensaje de Jesús a las categorías ontológicas griegas. Sólo así se pueden mostrar la continuidad y la coherencia de algunos rasgos del Jesús histórico con las afirmaciones centrales de la cristología postpascual (y dogmática). En efecto, hay algunos rasgos singulares en la historia de Jesús que invitan a pensar que su identidad personal y el significado y alcance de su vida y misión trascienden lo meramente humano, e incluso lo profético-mesiánico. Esos rasgos son las razones que acaban motivando la acusación de blasfemia y su condena a muerte.

La singularidad de la figura histórica de Jesús se manifiesta sobre todo en su pretensión de anticipar el Reino escatológico de Dios con su predicación y con signos portentosamente salvíficos que lo acreditan. Hoy se admite que el ministerio de Jesús de Nazaret estuvo centrado en el anuncio y la instauración del

¹⁵ Cf. MAUSER, *Gottesbild und Menschwerdung*, o. c., 122-143.

¹⁶ Cf. SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn*, o. c., 108-117.

Reino escatológico de Dios¹⁷. En su predicación del Reino y en los signos portentosos se unen la apertura al futuro y la realización ya presente, aunque parcial y preliminar, de la soberanía de Dios: anuncio inaugural del Reino de Dios que llega (Mc 1,15), parábolas del crecimiento del Reino (Mc 4,3-9; 4,26-29; 4,30-32; Mt 13,24-30. 33; Lc 19,20-21), los dichos sobre la expulsión de los demonios (Lc 11,20; Mt 12,28), el Reino en manos de los violentos (Lc 16,16; Mt 11,12ss.), y su presencia en medio de los hombres (Lc 17,20-21).

Esta pretensión anticipatoria no puede sino implicar a la persona de Jesús, al significado y alcance de sus acciones y palabras. Lleva implícita una cristología, o, al menos, ofrece un fundamento para la posterior revelación/reflexión cristológica postpascual. Al presentarse como el mediador de la llegada del Reino de Dios se equipara implícitamente a Dios¹⁸. Mc 1, 15 pone de relieve que la actividad de Jesús va introduciendo el Reino de Dios. Las parábolas del crecimiento ponen de relieve que el presente inaugurado por Jesús es el presupuesto necesario del futuro de Dios y que los hombres son invitados a reconocer el futuro glorioso de Dios en las palabras y obras de Jesús, y a fiarse también de su inicio apenas perceptible. Según Lc 17,21, Jesús tiene conciencia de que con su persona, obras y palabras se inicia el Reino escatológico de Dios: "El Reino de Dios está ya en medio de vosotros". Por eso, encontrarse con Jesús significa experimentar ya el despliegue del Reino de Dios y del *eschaton*, aunque éste conserva todavía una dimensión futura. Él es ya el mediador de la experiencia gloriosa de la salvación¹⁹.

La presentación de Jesús como mediador escatológico del Reino de Dios es coherente con otro dato de la tradición evangélica: la autoridad (*exousía*) con la que Jesús se presenta,

¹⁷ Cf. R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria I: Gli inizi* (Milán 1997) 102-113.

¹⁸ Cf. H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze* (Stuttgart³1989); J. BECKER, *Jesus von Nazaret* (Berlín 1996); W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Band 2 (Gótinga 1991) 374-384.

¹⁹ Cf. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo, o. c.*, 113.

habla y actúa, que provoca el asombro en sus interlocutores y que también lleva implícita la pretensión de equipararse a Dios. Aunque algunos enunciados en primera persona pueden haber sido creación de la Iglesia postpascual, otros se retrotraen al Jesús prepascual y muestran la comprensión de su identidad personal²⁰. La crítica señala al menos cuatro expresiones mayores de la misma: perdonar los pecados (Mt 9,19; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26; 7,36-50), corregir la ley (Mt 19,8; 15; Mc 7), invitar a dejarlo todo y seguirle (Mt 10,33. 37-39; Lc 14,26), y tener una relación única con Dios, su Padre (Mc 14,36; Mt 11,27; Lc 10,22)²¹.

IV. EL PASO PASCUAL DEL CRISTO SEGÚN LA CARNE AL CRISTO SEGÚN EL ESPÍRITU

Pero para comprender adecuadamente la identidad última de Jesús y la unicidad y universalidad de su obra reveladora y salvífica según el testimonio del Nuevo Testamento, no basta apelar al Jesús histórico. Es necesario contemplar el desenlace de su historia y su transformación por el Espíritu en el acontecimiento pascual (muerte, resurrección y envío del Espíritu y presencia en los creyentes y en la vida de la Iglesia), que constituye el centro, la clave y la luz incesante de la revelación cristológica²².

La pretensión anticipadora de la instauración del Reino de Dios en la praxis de Jesús encuentra su momento fuerte en el acontecimiento de su muerte y resurrección. La condena y la

²⁰ PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo, o. c.*, 33-153.

²¹ Cf. B. SESBOÛÉ, *Pédagogie du Christ. Eléments de christologie fondamentale* (París 1997) 28-32.

²² Cf. R. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage* (Gótinga 1967) 249ss., 316 ss.; I. U. DALFERTH, "Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie": *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 84 (1987) [320-344], 339 ss.; W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 2 (Gótinga 1991) 316-336.

muerte en cruz como el abandonado de Dios representan, desde el punto de vista de Jesús, llevar adelante hasta sus últimas consecuencias la pretensión de anticipar en sus obras el Reino de Dios, de autoridad y de mantener una relación especial de confianza y obediencia absolutas con Dios su Padre, y una relación de servicio y amor a los hombres²³. Desde el punto de vista de los que le condenan, dichos hechos significan la negación de esa misma pretensión: “si eres el Hijo de Dios baja de la cruz” (Mt 27,40b). La suerte dramática de la vida de Jesús se explica desde el trasfondo del profeta rechazado y muerto, pero sobre todo desde la relación personal con Dios que dice tener. Él mismo comprende su muerte, no como el mero resultado de los acontecimientos históricos, sino como expresión de la voluntad salvífica del Padre, que él acepta con plena obediencia²⁴. La muerte en cruz constituye la cima de la existencia de Jesús: el don de sí al Padre en respuesta a su amor y como servicio a la salvación universal de todos los hombres²⁵. Sólo el acontecimiento de la resurrección rompe la contradicción y confirma escatológicamente –por el Padre y en la fuerza del Espíritu– la pretensión de Jesús de anticipar el Reino, su autoridad y la conciencia de su relación filial con Dios Padre al servicio de los hombres. La plena autoridad del Resucitado –reconocido como *kyrios* por haber sido investido como tal por Dios en el Espíritu– confirma la autoridad de Jesús de Nazaret que, paradójicamente, ha sido comprobada hasta el fin en el destino del Siervo crucificado.

Aquí descansa y desde aquí se ilumina siempre la originalidad de la fe cristológica en el nivel de comprensión y expresión de la identidad y misión de Jesucristo: Jesús es el Cristo, el

²³ “El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida como rescate por muchos” (Lc 10,46).

²⁴ “El Padre me ama porque doy mi vida, para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita; yo la doy voluntariamente. Tengo poder para darla y poder para recobrarla de nuevo; esa es la orden que he recibido de mi Padre” (Jn 10,17-18).

²⁵ Cf. H. SCHÜRMAN, *Jesus-Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge* (Paderborn 1994) 191. 198.

Señor. Es decir: el Crucificado es el Resucitado. Pero vale también a la inversa: el Resucitado es el Crucificado. Esto significa que el acontecimiento de Cristo tiene dos momentos o estadios unidos indisolublemente: el primero según la carne, es decir, según la humanidad e historia hasta su pasión y muerte; y el segundo, según el Espíritu, es decir, en la exaltación pascual, en su constitución como Mesías y Señor a la derecha del Padre y en su presencia vivificante por medio del Espíritu en la comunidad apostólica (Rm 1,3-4; 1 P 3,18; 1 Tm 3,16). Con todo, este esquema no puede ser entendido de modo estricto, pues el Espíritu actúa ya en historia de Jesús, y la carne, ya glorificada, es testimoniada necesariamente en el estadio pneumático²⁶.

Es importante destacar aquí el segundo argumento teológico en que se basan la singularidad, la universalidad y la unicidad de Jesucristo expresadas ya en la pretensión escatológica del Jesús histórico y confirmadas y actualizadas en el acontecimiento pascual: la convicción creyente —reflejada de modos diversos a lo largo del Nuevo Testamento— de que con Cristo ha llegado la plenitud de los tiempos²⁷. En Ga 4,4 se expresa la hora fijada por el Padre en su designio salvífico: “Cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo nacido de mujer, nacido bajo la ley”. Y en Ef 1,10 se señala la realización, el *kai-rós* y la hora favorable para realizar el designio salvífico universal del Padre centrado en el Hijo²⁸: “Para realizarlo [el designio divino] en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por cabeza”. La plenitud de los tiempos remite también a la era inaugurada por el acontecimiento pascual de la muerte y resurrección de Jesucristo como “la última hora” (1 Jn 2,18), “los últimos tiempos” (Hb 1,1-2). La obra salvífica de la Pascua realizada en el acontecimiento pascual es irrepetible, se lleva a

²⁶ R. SCHNACKENBURG, “Cristología del Nuevo Testamento”, en: J. FEINER-M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis 3. El acontecimiento Cristo* (Madrid 1971) 215-221.

²⁷ Cf. M. BORDONI, “Singolarità ed universalità di Gesù Cristo nella riflessione cristologica contemporanea”, en: P. CODA (a cura di), *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo* (Roma 1997) 91-95.

²⁸ Cf. R. PENNA, *Lettera agli Efesini* (Bologna 1988) 97.

cabo de una vez para siempre (Hb 7,27; 9,12. 26. 28; Rm 6,10; 1 P 3,18) e introduce un cambio en toda la historia.

A la luz de estos datos, lo absoluto de la singularidad y unicidad de Jesucristo se entiende como plenitud: en su venida, misión, muerte y resurrección se realiza y llega a su cumplimiento el designio de Dios Padre de recapitular todas las cosas en él. Él unifica todo lo que estaba dividido y fragmentado en el mundo, y renueva totalmente el curso de la historia.

V. EL ESCLARECIMIENTO DE LA ENCARNACIÓN EN LA CRISTOLOGÍA POSTPASCUAL

Pero la memoria de la experiencia de Dios vivida y propuesta por Jesús, el acontecimiento y experiencia pascales de la comunidad apostólica y, sobre todo, la nueva vida de comunión en el Espíritu recibido de él a partir de Pentecostés, impelen a la comunidad apostólica a proseguir profundizando en el misterio de la identidad personal del Crucificado Resucitado y en el significado y alcance de su misión histórica. Gracias a la experiencia pentecostal del Espíritu, se le revelan a la Iglesia apostólica perspectivas y dimensiones más profundas del misterio de Cristo: su preexistencia como Hijo/Verbo eterno de Dios que permite comprender dicho misterio como encarnación, la nueva comprensión de la protología y de la escatología teológicas de Israel a la luz de la encarnación, la comprensión de ésta como kénosis y entrega del Hijo de Dios para nuestra salvación, el papel del Espíritu en la concepción, vida, misión y transformación de la humanidad de Jesús, la perpetuidad de la presencia de Cristo en la Iglesia que camina en la historia, y el significado y papel de María en la encarnación.

1. *Encarnación y preexistencia de Cristo como Hijo eterno de Dios*

A la Iglesia apostólica se le desvela el misterio de la encarnación a partir de la preexistencia de Cristo como Hijo/Verbo eterno de Dios. La perspectiva postpascual de la preexistencia

se vincula, al menos, a tres elementos ya presentes en la predicción y obras de Jesús: su venida-envío desde Dios; su autoconciencia que trasciende incluso lo mesiánico hasta hundir sus raíces en la eternidad de Dios; y la condición gloriosa y señorial en la que ha sido escatológicamente entronizado a partir del retorno pascual al Padre. Aunque ya presente en Pablo (Ga 4,4-6), es el cuarto evangelio el que articula plenamente esta comprensión, tanto en la estructura del ritmo salida de Jesús del Padre y retorno a Él, que esclarece el sentido de su entera misión, como en la afirmación clara de la preexistencia de Jesús, en cuanto Logos, junto a Dios y en cuanto Dios (Jn 1,1).

Esta comprensión del acontecimiento de Cristo conlleva dos nuevas adquisiciones. La primera es que el Verbo de Dios (vislumbrado por la sabiduría griega y veterotestamentaria) se identifica con Jesús. O dicho de otra manera: el Verbo divino se revela escatológicamente en el rostro concreto de Jesucristo. La identidad del Crucificado y del Resucitado está enraizada en su identidad (personal) última de Verbo divino en cuanto Unigénito del Padre. La segunda es que existe una distinción en Dios entre el Padre y el Verbo/Unigénito suyo. Esta distinción resulta comprensible sólo dentro del círculo hermenéutico que expresa la singularidad del acontecimiento cristológico: por una parte, la entera existencia de Jesucristo, con sus obras y palabras, revela el ser del Verbo divino junto al Padre; por otra, el acontecimiento de Jesucristo en su significado revelativo y salvífico definitivo es posible sólo porque, desde el principio, en la eternidad y unidad de Dios, el Logos es distinto del Padre y expresión-revelación suya. La singularidad del acontecimiento de Cristo se apoya sobre todo en la generación eterna del Hijo, que se prolonga en la misión temporal de la encarnación.

Lo dicho presupone la existencia de dos niveles de distinción en Dios: la distinción en el ser mismo de Dios, entre el Padre y su Unigénito/Verbo; y la distinción entre Dios y la creación. Ésta es realmente otra respecto a Dios, pero con una alteridad distinta de la que se da entre Dios y su Verbo (y respectivamente entre Dios Padre y su Unigénito), si bien de algún modo es interior a ella. En el prólogo del cuarto evangelio no sólo se afirma que el Verbo existía en el principio junto a Dios, sino también

que todo se hizo por medio de él y sin él no llegó a ser nada de lo que es (Jn 1,2-3). Se da a entender que la autoexpresión de Dios en sí, su Verbo eterno, es la condición de posibilidad de la expresión de Dios fuera de sí, es decir, en la creación.

Pero la afirmación de estos dos niveles, y al mismo tiempo de su relación entre ellos gracias a la función mediadora del Logos en la acción creadora, se orienta a la afirmación de una unión más profunda e inaudita entre el Logos y la creación: “y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros”. Se trata de un hecho nuevo, irrepetible y único, un verdadero acontecimiento. R. Schnakenburg ve expresada esta novedad en el ámbito lingüístico en la partícula *καὶ*, que tendría un significado reforzativo: “y por cierto, de hecho”²⁹, y en el verbo *ἐγένετο*. Schnakenburg comenta que la frase no puede significar que el Verbo se ha transformado en carne, porque es también sujeto de la afirmación siguiente (“y habitó entre nosotros”) y ha hecho visible —en la carne— a los creyentes su gloria divina; pero no puede significar tampoco que el Verbo se ha limitado a aparecer con un revestimiento de carne, porque esto no corresponde al contenido pleno del verbo *γίνεσθαι*. Con *ἐγένετο* se expresa un cambio en el modo de ser del Logos: primero estaba en la gloria junto al Padre (Jn 17,5-24), y ahora asume la humildad de la existencia terrena y humana; antes estaba junto a Dios (1,1b), ahora planta su tienda entre los hombres, y en figura humana, en la plena realidad de su *σάρξ*, para retomar, tras el retorno al Padre, la gloria del modo celeste de ser. La encarnación tiene por finalidad traer al hombre terrestre la revelación celestial y la vida divina. Todavía no se habla de las dos naturalezas de Cristo (la divina y la humana). Simplemente se describen las consecuencias de un acontecimiento de la historia de la salvación. Pero Jn 1,14 ofrece una base firme para el desarrollo de la doctrina metafísica de las dos naturalezas³⁰ y para la interpretación creyente de la singularidad de Cristo: Cristo es único porque es personalmente el Hijo de Dios que se ha hecho

²⁹ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* 1 (Friburgo 1972) 241.

³⁰ *Ibid.*, 242.

carne. El cuarto evangelio habla de hacerse carne y no simplemente de hacerse hombre. La palabra "carne", sin adjetivos, no es una mera paráfrasis en lugar de hombre, ni tampoco quiere expresar una dimensión antropológica, por ejemplo la corporal, en detrimento de las otras, sino que indica más bien lo que está ligado a la tierra (3,6), lo débil y caduco (6,63), en definitiva, el modo típicamente humano de existir, en contraste con todo lo divino-celeste y divino-espiritual³¹.

2. *Protología y escatología desde la perspectiva de la encarnación*

Ya en el Antiguo Testamento se enseña la unidad del Dios creador y del Dios salvador. Esta unidad está implícita en la actividad de Jesús con relación a la llegada del Reino: en el anuncio de su llegada y en los actos-signos portentosos que lo confirman. Jesús aparece como el profeta escatológico de la salvación que revela el orden primigenio de la creación (la sentencia relativa al acta de repudio de la mujer: *al principio no fue así*, Mc 10,2-12; Mt 19,3-9) y hace realidad la creación buena y sana querida por Dios al principio; todo ello suscita la exclamación de sus coetáneos *todo lo ha hecho bien*, que se sitúa en la línea del beneplácito divino en el relato sacerdotal de Gn 1 y de los himnos de alabanza al Creador³². Esta perspectiva se explicita en el prólogo del cuarto evangelio y en Hb 1,1-4, y se desarrolla en las cartas deuteropaulinas: Col 1,15-20; Ef 1,1-14³³.

Al afirmar que el Logos de Dios existía desde siempre en el seno del Padre, que ha asumido la existencia de la carne y que ha resucitado llevando consigo la carne al seno del Padre, se abre una nueva perspectiva sobre la protología y escatología veterotestamentarias: se desvela que Cristo, que ha sido el último en el orden de la realización, es el primero intentado por

³¹ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, o. c., 243.

³² Cf. C. WESTERMANN, *Schöpfung. Wie Naturwissenschaft fragt-was die Bibel antwortet* (Friburgo 1983) 190.

³³ Cf. SESBOÛÉ, *Pédagogie du Christ*, o. c., 43-65.

el designio divino. La secuencia revelativa de la Iglesia apostólica va de lo escatológico, lo primero experimentado en la fe, a lo protológico, lo primero querido y hecho realidad por Dios. Lo que vale al final tiene que determinar también el principio³⁴. Si Jesucristo es el mediador escatológico de la llegada del Reino de Dios, de su revelación y de la salvación de los hombres, es porque existe desde el principio en Dios como su Palabra eterna y ejerce una función mediadora no sólo en la obra de la creación (todo fue creado por él), sino también en el designio originario de Dios que tiene su principio en él y está orientado hacia él.

La Iglesia apostólica postpascual contempla a Jesucristo (Verbo de Dios encarnado, muerto, resucitado y presente y operante en ella por el Espíritu) como el primero y el principio no sólo en el orden de la salvación (Col 1,18), sino también en el de la creación (Col 1,15), pensada con relación a Cristo ya en el designio divino (Ef 1,5-10; Rm 8,29). El Padre proyecta la creación con vistas a su libre autocomunicación histórica en el Hijo encarnado, como el acto primero que pone las bases para la realización histórica de su designio salvífico. Y crea al hombre a su imagen mediante su Verbo eterno que actúa ya con vistas a su encarnación, en la que se consumará el destino del hombre (y de la entera creación) mediante la incorporación a él por el Espíritu.

El Espíritu del Resucitado lleva a la Iglesia apostólica a tomar conciencia de que lo acaecido y experimentado en Cristo constituye el cumplimiento de un designio originario (*mysterion*), amoroso y libre que tiene su origen en Dios su Padre: se trata del "misterio de su voluntad" (Ef 1,9). Esta voluntad tiene su centro en Jesucristo: apunta a la constitución de Cristo Jesús como Señor para gloria de Dios Padre (Flp 2,11), a la recapitu-

³⁴ "Was am Ende gilt, muss auch den Anfang schon bestimmen" (W. THÜSING, "Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie", en: K. RAHNER-W. THÜSING, *Christologie-Systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung* [Friburgo 1972] 274). Cf. también W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh 1966) 406-413.

lación de todas las cosas en él (Ef 1,9-10), a la predestinación de los hombres a ser en él hijos de Dios Padre (Ef 1,5), a reproducir la imagen de su Hijo, de modo que el “Unigénito” del Padre se convierta en “primogénito entre muchos hermanos” (Rm 8,29), unidos a él no sólo por la solidaridad de la naturaleza humana por él asumida, sino también “en un mismo Espíritu” (1 Co 12,13-14). Y es que la Iglesia apostólica ve a Jesucristo resucitado como el primogénito de la creación (Col 1,15), el primogénito de entre los muertos (Col 1,18), el primogénito entre muchos hermanos (Rm 5,12 ss.), el Señor del universo (1 Co 15,28; Ef 1,21; Col 2,10).

Sin poner en cuestión la distinción de Dios y de la creación, y la distinción entre Dios y Jesucristo, esta perspectiva los une más profundamente a la luz del acontecimiento de la encarnación del Hijo en su consumación pascual. Dios crea teniendo como punto de mira al Hijo encarnado dilatado cósmicamente, porque “Dios ha querido hacer habitar en él toda plenitud y reconciliar por medio de él todas las cosas” (Col 1,19-20a).

El *Apocalipsis* muestra el significado escatológico de la presencia en Cristo de Dios entre los hombres: “Ésta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos, y ellos serán su pueblo y él, Dios-con-ellos, será su Dios. Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado. Entonces dijo el que está sentado en el trono: ‘Mira que todo hago nuevo’... Yo soy el Alfa y el Omega, el principio y el fin” (21,3-6). El designio de Dios es que Cristo sea todo en todos (Col 3,11), y que, “cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos” (1 Co 15,28).

3. La encarnación como misterio de ‘kénosis’ hasta la muerte

Esta perspectiva aparece en Flp 2,6-9: “Jesucristo, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente [como un botín] el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo, tomando la condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como un hombre; se humilló a sí

mismo obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz". La encarnación se presenta en este pasaje como un despojarse de su ser igual a Dios para asumir la condición humana y de siervo obediente hasta la muerte en cruz.

La kénosis y obediencia hasta la muerte remiten al Siervo de Yahvé que ha venido para dar la vida por muchos. Esa figura aparece ya en la autoconciencia de Jesús y se asocia a la figura apocalíptica del Hijo del Hombre y la interpreta (Mc 10,35). Desde esta perspectiva, la existencia entera de Jesús aparece como una proexistencia teológica y antropológica, que puede ser expresada coherentemente en una ontología de la entrega, que, para ser propiamente de Jesús, presupone y conlleva la recepción, la escucha, la obediencia y la confianza³⁵.

En la kénosis de Jesucristo se revela, paradójicamente, el ser de Dios como amor que se entrega. El ser del Logos en Dios, por la definición misma de su identidad ontológica y por la expresión en el ámbito histórico que de ella nos ofrece Jesucristo, se concibe según una ontología de la entrega que acoge, expresa y repropone activamente la entrega de Dios, el cual, a su vez, en virtud de esta entrega de la que el Logos/Hijo es expresión, puede ser llamado Padre. Por eso, el himno de Flp 2,6-9 interpreta coherentemente el acontecimiento de la encarnación no sólo como la asunción de una naturaleza humana por parte del Verbo, sino como la entrega activa de Jesucristo, en obediencia al amor del Padre y en servicio de amor a los hombres. Interpreta tal entrega como kénosis, es decir, como abajamiento, despojamiento libre de sí, y como oferta. En este sentido, el acontecimiento de la encarnación como abajamiento del Hijo desde el Padre al mundo no es más que el comienzo y presupuesto de su entrega-kénosis que se culmina en el éxodo pascual.

³⁵ Cf. W. POPKES, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament* (Zürich 1967); P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario* (Milán 1995); M. BORDONI, "La croce e la risurrezione 'ora scatologica' della rivelazione di Dio Amore", en: *Id., Gesù di Nazareth Signore e Cristo. 3. Il Cristo annunciato dalla Chiesa* (Roma 1986) 126-138.

4. *La presencia operante del Espíritu en el acontecimiento de Cristo*

La teología actual está recuperando la dimensión pneumatológica del acontecimiento de Cristo³⁶. En este apartado quiero destacar la acción del Espíritu en la concepción virginal, en la vida y misión de Jesús, en la transformación pascual de su humanidad y en la universalización de su obra salvífica.

Los evangelios de Mateo y Lucas hablan de la concepción virginal de Jesús por obra del Espíritu Santo (Lc 1,35; Mt 1,18. 20). La concepción es siempre algo muy íntimo. En el caso de Jesús se trata además de una concepción milagrosa que escapa a cualquier verificación empírica imaginable entonces. ¿Cómo se le ha revelado a la Iglesia este misterio? Sólo hay tres posibilidades: o bien María lo ha dado a conocer, o bien ha sido comunicado a alguien mediante una revelación, o bien se trata de una construcción teológica para expresar el significado especial de Jesús.

Me parece bastante plausible la hipótesis de Ch. Schönborn según la cual a la Iglesia —incluyendo en ella a María— se le acaba desvelando el misterio de la concepción de Jesús en la experiencia espiritual de Pentecostés. Dicha experiencia pudo ser la condición de posibilidad para descubrir y comprender la obra del Espíritu en la concepción de Jesús y que esa misma experiencia fue incluso para María el ámbito experiencial que le permitió comprender y expresar el milagro de la concepción por el Espíritu³⁷. Dos datos avalan esta hipótesis. El primero es que ambos acontecimientos, Pentecostés y la concepción virginal de Jesús, son descritos como un descenso del Espíritu que origina un nuevo y milagroso nacimiento; el segundo es que la experiencia pentecostal del Espíritu fue vivida por la Iglesia primitiva

³⁶ Cf. H. MÜHLEN, "El acontecimiento de Cristo como acción del Espíritu Santo", en: FEINER-LÖHRER, *o. c.*, 960-984; M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito* (Brescia 1995); W. KASPER, "Espíritu, Cristo, Iglesia", en: AA.VV., *La experiencia del Espíritu. Homenaje a E. Schillebeeckx*. Número extraordinario de *Concilium* [s. n.] (1974) 30-47.

³⁷ Cf. SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn*, *o. c.*, 108-117.

como el acontecimiento en el que se hizo transparente y comprensible el sentido de la figura de Jesús, y María participó también en esa experiencia (Hch 1,14; 2,1).

En el acontecimiento y experiencia pentecostal se le hace transparente a la Iglesia apostólica que Jesús es el Hijo de Dios enviado por el Padre, hecho hombre por obra del Espíritu Santo y nacido de María Virgen. Pero la experiencia/acontecimiento pascual y pentecostal del Espíritu no se reduce a un desvelamiento de la identidad personal de Cristo, sino que conlleva también una asimilación e incorporación a él. La experiencia espiritual de esta asimilación e incorporación permite descubrir la acción del Espíritu en el momento de la concepción de Jesús en el seno de María y, por tanto, en el momento inaugural de la encarnación.

La experiencia cristiana del Espíritu se inaugura con la fe, por la que se acoge el anuncio de su evangelio, y con el bautismo, que es un nuevo nacimiento. En Rm 6,1-14 Pablo presenta el bautismo como una participación en el destino de muerte y resurrección de Cristo³⁸. El bautizado, lleno del Espíritu, vive en Cristo. Muerto y resucitado con él, su vida está escondida en Dios (Col 3,3). Para Juan el bautizado nace de nuevo de agua y de Espíritu (Jn 3,5. 8), es decir, ni de la sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino sólo de [una actuación sobrenatural de] Dios (Jn 1,13). El hecho de que ya desde muy antiguo algunos Santos Padres hayan leído este texto de Jn 1,13 en singular y referido al nacimiento virginal de Cristo pone de relieve que la Iglesia primitiva tenía conciencia de una relación singular entre la experiencia espiritual del cristiano como renacido por el bautismo y el origen de la vida de Jesús generada por el Espíritu³⁹. El realismo de esta concepción virginal de Jesús generada por el Espíritu se convierte en

³⁸ Cf. S. LÉGASSE, "Être baptisé dans la mort du Christ. Étude de Rom 6, 1-14": *Revue Biblique* 98 (1991) 544-559.

³⁹ Cf. SAN IRENEO, *Adv. Haer.* III, 16,2; III, 19,2; III, 21,5. 7; V, 1, 3; TERTULIANO, *De carne Christi* 15,3; 19,1. A partir de los siglos III-IV la mayoría de los testimonios lo leen en plural: "los cuales (los creyentes) no nacieron de la sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino que nacieron de Dios".

la garantía de que también el nacimiento del Espíritu (Jn 3,8) comunica realmente una nueva vida y es, por tanto, un nuevo nacimiento⁴⁰.

María sabía que Jesús había sido concebido sin colaboración de varón. Pero la profundidad de este acontecimiento, es decir que el mismo Hijo Dios se había hecho hombre por obra del Espíritu, se le hizo transparente en un camino de fe que culmina en la experiencia pentecostal⁴¹. Por eso, en la defensa posterior de la virginidad de María no estaba en juego una curiosidad intelectual, sino el realismo de la encarnación del Hijo de Dios y de la nueva vida cristiana⁴².

La concepción virginal por obra del Espíritu significa que en Jesús nos encontramos con un hombre cuya existencia es completamente nueva desde su raíz. Mientras en el estado actual del mundo en el que todo lo nuevo reemplaza a algo viejo y luego ello mismo envejece, en Jesús nos encontramos con un hombre nuevo, una vida humana nueva, cuya concepción no lleva consigo la semilla de la muerte, sino que procede toda ella de la novedad del Espíritu de Dios. Mientras todos los hombres nacen en pecado y, por tanto, con la semilla de la muerte entrañada (Rm 5,12), en Jesús nos encontramos con un hombre santo y sin pecado desde la raíz, un hombre totalmente abierto por la fe a Dios Padre y a los demás, y sobre el que la muerte, consecuencia del pecado, no tiene ningún poder. Su muerte no fue un natural. Fue a la muerte porque su vida no estaba centrada en sí. Por estar abierto a todos le afectó el pecado de los demás, como explica Mateo a la luz del Siervo de Yahvé: "Él tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades" (Mt 8,17; Is 53,4)⁴³.

Pero la presencia del Espíritu en el acontecimiento de Cristo no afecta sólo al momento inaugural de su concepción virginal.

⁴⁰ Cf. SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn*, o. c., 112-113.

⁴¹ Cf. G. L. MÜLLER, *Was heisst: Geboren von der Jungfrau Maria? Eine theologische Deutung* (Friburgo 1989) 51.

⁴² Cf. SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn*, o. c., 113.

⁴³ *Ibid.*, 116-117.

La vida entera de Jesús estuvo conducida por el Espíritu y puede ser descrita como una progresiva recepción o unción del Espíritu, anticipada prolepticamente en el bautismo y consumada en la Pascua⁴⁴. En ésta el Espíritu transforma la condición humana de Jesús, dominada por la sujeción a la ley de la carne, para hacerla conforme a la dignidad filial divina y habilitarla así para influir en todo tiempo y lugar. En virtud de esta acción pascual del Espíritu en él, Jesús llega a ser Hijo de Dios en poder (Rm 1,4: “Jesús, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos”), Espíritu vivificante y último Adán (1 Co 15,45: “Fue hecho el primer hombre, Adán, alma viviente; el último Adán, Espíritu vivificante”). Esto significa que, a partir de la resurrección, queda abolida la oposición entre la vida según la carne de Cristo y su santidad interior como Hijo/Verbo preexistente.

Como señala la Carta a los Hebreos, gracias a la fuerza del Espíritu eterno que recibe del Padre en el momento de su ofrenda sacerdotal de la muerte en cruz, Jesús conforma su voluntad a la del Padre, es exaltado hasta el santuario celeste (Hb 9,11-12) y supera los límites del tiempo y del espacio. La acción libre de su ofrenda sacerdotal adquiere valor salvífico universal no sólo por la unión hipostática como autocomunicación del Verbo eterno a la humanidad de Jesús, sino también por la acción pascual del Espíritu en él (Hb 9,14), que le inspira una adhesión perfecta a la voluntad del Padre (5,8; 10,4-10) y le mueve a una solidaridad fraterna con los hermanos hasta la muerte (2,14-18; 4,15). El amor del Padre y del Hijo manifestado en la acción libre de la ofrenda de Jesús trasciende, gracias a la acción del Espíritu, los límites del tiempo y del pequeño fragmento de la humanidad de Jesús y da a esa ofrenda un valor salvífico divino y perenne.

Merece la pena comentar este aspecto de la cristología bíblica. Como he dicho, el Espíritu actúa en Jesús durante su vida. Pero es a partir de la resurrección cuando el Espíritu viene dado por Jesús, es decir, cuando Jesús se convierte en Espíritu

⁴⁴ Cf. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, o. c., 201-259.

vivificante, capaz de comunicar el Espíritu. Parece que ha sido Pablo el primero que atribuye el pneuma directamente a Jesucristo (2 Ts 2,8; Ga 4,6; Rm 8,9; Flp 1,19). Por tanto, a partir de la resurrección el Espíritu se atribuye a Dios y a Cristo. Ello significa que la acción de Jesucristo resucitado está movida por el único Espíritu de Dios a él comunicado, que a partir de entonces el Espíritu es dado por el mismo Cristo, y que el Espíritu universaliza la obra de Cristo desde el comienzo de la vida cristiana (Ga 4,6: “La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abba, Padre!”) hasta el último acto escatológico (2 Ts 2,8).

Mediante el Espíritu se supera la tensión entre la vida de Cristo según la carne y su santidad interior como Hijo preexistente. El Espíritu confiere a Cristo en su humanidad las funciones propias de Dios. Por el amor de Dios difundido en los corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado (Rm 5,5), se lleva a cabo la redención de los hombres, su ser en Cristo, su comunión con el Hijo de Dios (1 Co 1,9), y, por medio de él, con el Padre (Rm 8,14-16; Ga 4,6-7). Pero este amor que el Espíritu infunde en los corazones como don de Dios Padre proviene también de Cristo en cuanto el Espíritu es Espíritu de Cristo (Rm 8,9). Así como intratrinitariamente la perfecta comunión interpersonal entre el Padre y el Hijo tiene lugar en el Espíritu de Dios, así también en ese mismo Espíritu se elimina la tensión entre la debilidad de la humanidad y la divinidad de Jesucristo, y tiene lugar la unión interpersonal entre el Kyrios y los hombres. Penetrando en el corazón del hombre (Rm 5,5), el Espíritu lo pone en sintonía con el corazón abierto del Crucificado resucitado, haciendo posible la comunión con él y, a través de él, con todos los hombres; origina así la muerte al pecado y el nacimiento a una vida nueva en Dios.

VI. LA PERSPECTIVA MARIANA (ANTROPOLÓGICA Y ECLESIOLOGICA) DE LA ENCARNACIÓN

El cuarto evangelio muestra la importancia de María de cara a la revelación cristológica cuando sitúa en la escena pascual

de Cristo crucificado la presencia de María y la palabra reveladora de Jesús: “Mujer, he ahí a tu Hijo” (Jn 19,26)⁴⁵. Pues bien, quiero concluir mostrando algunas dimensiones del acontecimiento/misterio de la encarnación desde la perspectiva mariana.

En la anunciación (Lc 1,26-38) se esclarece el significado de la encarnación no sólo desde la perspectiva de Dios (Dios entrega al Hijo que se entrega por nosotros), sino también desde la perspectiva del hombre: la acogida y entrega hecha por María. La ontología de la entrega hasta la muerte de la que hemos hablado antes y que revela el ser de Dios no podría tener lugar ni revelarse como tal si no es en relación de diálogo con aquella humanidad de cuyas entrañas va a nacer el Hijo de Dios. La ontología de la entrega divina suscita y lleva a cumplimiento la ontología de la entrega humana expresada por María. Ella abre las entrañas de la humanidad a la venida y concepción del Hijo de Dios. El *fiat* de María es eco antropológico del *fiat* creativo-salvífico con que Dios ha creado el mundo y ha enviado a su Hijo. El acontecimiento de la encarnación se enmarca así en un cuadro de ontología de la entrega trinitaria y, al mismo tiempo, de la entrega humana (suscitada e iluminada por la entrega divina)⁴⁶.

Pero la perspectiva mariana también ayuda a esclarecer la dimensión eclesiológica de la encarnación. Los Padres han visto la encarnación como las bodas místicas del Hijo de Dios con la humanidad (Iglesia) y han presentado el seno virginal de María como la celda nupcial en la que se han consumado esas nupcias. Dice a este propósito san Gregorio Magno: “Dios Padre ha celebrado las bodas del Dios Hijo al unirlo a la naturaleza humana en el seno de la Virgen, cuando él quería que este Hijo, Dios antes de todos los siglos, se hiciera hombre en el curso de los tiempos”. Y de manera aún más explícita afirma san Agustín: “El esposo es el Verbo, y la esposa es la carne humana; y

⁴⁵ Cf. B. RONZE, *La Mère du Christ ou la vraie structure de la Révelation* (Paris 1996) 178-184.

⁴⁶ Cf. CODA, “L’incarnazione del Figlio di Dio”, a. c., 31.

ambas cosas es uno solo y el mismo, que es el Hijo de Dios y el Hijo del hombre. El seno de la virgen fue como el lecho nupcial donde se hizo cabeza de la Iglesia, y de allí salió como el esposo de su tálamo⁴⁷. Santo Tomás da un paso más cuando dice que en esas bodas María da el consentimiento en nombre de toda la humanidad (*loco totius humanae naturae*)⁴⁸.

⁴⁷ *In Ioan. Evan. tract. 8,4.*

⁴⁸ ST III, 30,1.

EL MONOTEÍSMO TRINITARIO

GERHARD-LUDWIG MÜLLER
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN
OBISPO DE RATISBONA

I. EL DOGMA DE LA TRINIDAD

El conocimiento de la Trinidad se basa en el acontecimiento de Cristo. Sólo cuando se reconocen la divinidad y la humanidad de Cristo y su unidad en la persona divina del Logos (contra el arrianismo) puede percibirse también la Trinidad como el fundamento que sustenta la encarnación y la misión escatológica del Espíritu. Sin esta base histórico-salvífica, la teología trinitaria no pasaría de ser caprichosa superación de los límites a que está sujeta la inteligencia creada y pura especulación del hombre acerca de un Absoluto que le es absolutamente inaccesible. Además de los sistemas especulativos de la gnosis, pueden darse otras dos herejías trinitarias, a saber, la que elimina la distinción de las tres personas, reduciéndola a simple modalidad o apariencia (*modalismo*) y la que disuelve la unidad esencial de Dios y la convierte en una creencia en tres dioses (*triteísmo*).

Pero la Iglesia confiesa en el *Caput Firmiter* del concilio ecuménico *Lateranense IV* (1215) recapitulando la integra tradición de la fe cristiana. “Hay *una* cierta realidad suprema, incomprendible ciertamente e inefable, que es verdaderamente Padre e Hijo y Espíritu Santo; las tres personas juntamente y particularmente cualquiera de ellas y por eso en Dios sólo hay *Trinidad* y *no cuaternidad*, porque cualquiera de las tres personas es aquella realidad, es decir, la sustancia, esencia o naturaleza divina; y ésta sola es principio de todo el universo, y fuera de

este principio ningún otro puede hallarse. Y aquel ser ni engendra, ni es engendrado, ni procede; sino que el Padre es el que engendra; el Hijo el que es engendrado y el Espíritu Santo el que procede, de modo que las distinciones están en las personas y la unidad en la naturaleza. Consiguientemente, aunque uno sea el Padre, otro el Hijo y otro el Espíritu Santo, sin embargo, no son otra cosa, sino lo que es el Padre, lo mismo absolutamente es el Hijo y el Espíritu Santo; de modo que según la fe ortodoxa y católica, se los cree consustanciales” (DH 804s).

Las tres subsistencias o personas de la única substancia o esencia de Dios no son partes que dividen al único Dios en casi tres dioses, como si fuera Dios un grupo de tres individuos. Esto era la posición del triteísmo. Aunque conocemos la existencia de Dios con la ayuda de la razón natural (por medio del análisis metafísico de la contingencia del mundo) en ninguna manera podemos definir la relación entre la esencia y la subsistencia de Dios. La razón natural conoce a Dios no como es sino sólo como no es, quiere decir como el misterio en cuanto tal. Pero se trata de un misterio lo cual no es definido por el no-saber de parte de un intelecto creado sino por su propia infinita autointelectuación y autodominación. Este misterio se define hacia los hombres a través de su autorevelación por la cual el espíritu creado es capacitado para participar en el autoconocimiento de Dios. Conocemos a Dios por la fe, que es la información sobrenatural de nuestra mente por medio de la autorevelación divina, en la substancia o esencia relacional, cuyos sujetos se llaman en la historia de la revelación divina: Padre, Hijo y Espíritu Santo (Mt 28, 19).

II. LA CRÍTICA A LA FE TRINITARIA EN LAS RELIGIONES MONOTEÍSTAS

1. *La crítica por parte del deísmo moderno*

A partir de siglo XVI inició una especie de un antitrinitarismo a lo que llamamos deísmo o unitarismo junto con una cristología subordinacionista.

En su *Catecismo de Rakón* (1609), Fausto Sozzini expuso, basándose en una interpretación de la Escritura puramente histórica y literaria, una confesión de fe construida de acuerdo con las reglas de la 'razón' (es decir, sin recurrir a la *lumen fidei* como norma). A Dios, como suprema esencia, se le da, en sentido trasladado, el nombre de Padre. Jesús habría sido un simple hombre, que descolló por su ejemplar santidad de vida. La religión por él fundada señalaría el camino hacia una vida después de la muerte, otorgada como recompensa por una conducta moralmente irreprochable. Jesús sería únicamente el representante y el abogado de Dios. Tras su muerte, habría sido resucitado por Dios y ocuparía, en nombre de Dios, el puesto de juez. Sozzini rechaza los dogmas de la Trinidad y de la unión hipostática así como la expiación vicaria de Jesús en la cruz. Tampoco admite el pecado original hereditario, la redención y la necesidad de la gracia, la resurrección de la carne y la 'eternidad de los castigos del infierno'. Al final, los malos son disueltos en la nada, mientras que las almas buenas entran en la bienaventuranza de la vida eterna (cf. la condena del unitarismo del papa Paulo IV [DS 1880]).

Fue muy notable la influencia ejercida por esta corriente tanto en el deísmo, en la filosofía de la Ilustración y en la crítica de la religión como también, y persistentemente, en las concepciones religiosas de la literatura clásica y romántica. Es, en este sentido, un caso ejemplar la figura de Immanuel Kant. En el marco de su reducción de la fe a la moral, la fe en la Trinidad es la representación simbólica del poder, la sabiduría y el amor del supremo principio moral, llamado Dios.

“La meta suprema y nunca plenamente alcanzable por el hombre —de la perfección moral de las criaturas finitas— es el amor de la ley. Según esta idea, en la religión uno de los principios de fe debería ser: 'Dios es amor'. En él se puede *adorar* al amante (con el amor de complacencia moral en los hombres, en la medida en que éstos se comportan de acuerdo con su santa ley), al *Padre*; y también, en él a su *Hijo*, en la medida en que en su Idea —que todo lo contiene— representa al arquetipo amado de la humanidad por él mismo engendrado; y también, en fin, al *Espíritu Santo*, en cuanto que limita aquella complacencia a

la condición de la concordia del hombre con la condición de aquel amor de complacencia y se muestra así como amor fundado en la sabiduría. Pero no se puede propiamente invocar a una personalidad así multiplicada (pues esto significaría una diferencia en la esencia y es siempre un solo y único objeto), aunque sí se puede invocar el nombre del objeto amado y por él venerado sobre todas las cosas, con el deseo y al mismo tiempo con el deber de mantenerse en unión moral¹.

A finales del siglo XVII parecía ya que la doctrina de la Trinidad se había desvanecido totalmente bajo los golpes de la crítica racionalista. Pues, se preguntaba, en efecto: ¿cómo tres personas pueden constituir la esencia única de lo Absoluto como una *substantia prima*? Y a ello se añadía la crítica radical a la utilización del concepto de persona en la doctrina sobre Dios. En el llamado debate del ateísmo, J.-G. Fichte formulaba:

“Otorgáis a Dios personalidad y conciencia. Pero, ¿qué entendéis por personalidad y por conciencia? Algo que encontraréis en vosotros mismos (...) Convertís así, al añadir estos predicados, esta esencia en una esencia finita, parecida a la vuestra, y no habláis pensando en Dios, como pretendíais, sino que os habéis multiplicado a vosotros mismos en el pensamiento²”.

En oposición a la especulación sobre la fe trinitaria en el Idealismo de Hegel, Ludwig Feuerbach, uno de los principales propugnadores de la crítica a la religión del siglo XIX, atribuye la doctrina trinitaria a una representación simbólica de la conciencia humana en el proceso de su autocomprensión como ser humano. El hombre se vería empujado a objetivarse en su substancia, su espíritu, su entendimiento y su voluntad con las esencias que contempla fuera de sí mismo. Al intentar descubrir y desenmascarar este mecanismo de proyección, Feuerbach desdiviniza al Dios trascendente imaginado. El hombre se

¹ E. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* B 220 (Werke Weischedel 7; 1973) 813s.

² J.-G. FICHTE, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* [Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo] (Fichtes Werke 5) 187.

comprendería a sí mismo en su propia divinidad: “La conciencia de sí del hombre en su *totalidad* es la conciencia de la Trinidad”³. “Dios sin Hijo es *yo*, Dios con Hijo es *tú*. *Yo es entendimiento, tú es amor; el amor con entendimiento y el entendimiento con amor es Espíritu, es el hombre total*. El Espíritu es la totalidad del hombre como tal, el hombre total. *Tan sólo la vida común es vida verdadera, divina, satisfecha en sí (...)* Este sencillo pensamiento, esta verdad simple, innata al hombre, es el secreto del misterio sobrenatural de la Trinidad”⁴.

La teología protestante liberal del siglo xix basada en las ideas de Daniel Friedrich Ernst Schleiermacher sólo admite la Trinidad económica. La manifestación tripersonal de Dios es tan sólo la expresión –que sale a nuestro encuentro en la historia y en el mundo– de la unipersonalidad del Espíritu absoluto. La religión consistiría en situarse con responsabilidad moral ante esta personalidad divina y mostrar una confianza afectiva frente a la benigna bondad paternal. El hombre Jesús habría sido el mejor intérprete de esta religiosidad afectiva moral.

En su obra principal *Der christliche Glaube* (2^a 1831) todo lo que dice sobre la “doctrina de la Trinidad divina” se reduce a una observación marginal final. Esta doctrina no brotaría, según él, de la autoconciencia cristiana inmediata de la que han surgido, como correlato objetivo, los otros contenidos doctrinales. Se trataría tan sólo de una combinación en la que se sintetizan otras expresiones del sentimiento cristiano de dependencia total frente a lo Absoluto. Enteramente en el sentido de Sabelio, Schleiermacher sólo admite tres distintos modos de actuar del Dios único. La doctrina acerca de la Trinidad inmanente se le antoja antropomorfismo. Nuestra conciencia de Dios estaría, en efecto, indisolublemente unida a la conciencia del mundo que se da en nuestra conciencia del yo. No hay ningún conocimiento de Dios independiente de su ser en el mundo.

La crisis de la fe en la Trinidad se refleja también en el hecho de que en la historiografía liberal sobre los dogmas (F.

³ *Das Wesen des Christentums* (Werke 5; 1841) 75.

⁴ *Ibíd.*, 78s.

Loofs, W. Köhler, M. Werner) o en la escuela de la historia de las religiones (E. Norden, R. Reitzenstein, W. Bousset) o se la desenmascara desde una perspectiva histórica evolutiva como resultado de un alejamiento ontológico metafísico respecto del cristianismo bíblico o se la considera un producto de la fantasía creadora bajo el influjo de una concepción del mundo precientífica y politeísta⁵. Aquí el dogma es simplemente fantasía religiosa, que en el mito se expresaba a través de imágenes y ahora lo hace a través de conceptos especulativos.

Ofrece un ejemplo paradigmático de la historiografía liberal de los dogmas la afirmación de Adolf von Harnack de que la Trinidad y la encarnación no tienen nada en común con el evangelio primitivo. Para él, el “núcleo de la religión” es la confianza sencilla en la providencia paternal de Dios, el amor servicial, la entereza moral y el perdón⁶. En sus *Vorlesungen über das Wesen des Christentums* (1899-1900) se encuentra la célebre fórmula:

“No es el Hijo, sino sólo el Padre quien constituye la parte intrínseca del Evangelio, tal como Jesús lo ha anunciado. Pero nadie ha conocido nunca al Padre tal como él lo conoce; es él quien comunica a los demás este conocimiento, y proporciona así a ‘los muchos’ un servicio incomparable” (Múnich 1964,92).

Al igual que la teología liberal, también la “teología de la religión pluralista” (John Hick, Paul Knitter) rechaza la Trinidad y la encarnación como mito e infiltración metafísica del cristianismo.

El teólogo anglicano Morris Wiles opina que la exégesis histórica no permite ninguna afirmación acerca de una “divinidad triforme”⁷. Como en el Nuevo Testamento no puede fijarse una delimitación inequívoca entre las esferas de acción de las tres

⁵ Cf. la exposición de D. F. STRAUSS, *Die christliche Glaubenslehre* 1 (1840) de 1974, 462-502; F. C. BAUR, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschenwerdung in ihrer geschichtlichen Entwicklung* 3 (Tubinga 1843).

⁶ *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III (1906).

⁷ *Reflections on the origins of the doctrine of divinity* (Londres 1976).

personas, la Escritura no proporciona ninguna base para una fe trinitaria. Cuando se habla del Padre, del Hijo y del Espíritu, la Escritura no se refiere a una automanifestación de Dios en su realidad trinitaria. Dios sería, según este autor, el Espíritu que ha puesto su Espíritu en el hombre Jesús, de modo que se ha convertido para él en Padre (en sentido adopcionista).

Hans Küng⁸ considera que el factor auténticamente diferenciador del cristianismo es sólo Cristo. En beneficio de los aspectos monoteístas comunes con el judaísmo y el Islam, deberían pasar a un segundo plano, según Küng, todas las afirmaciones sobre la Trinidad inmanente. La cristología contiene únicamente una unidad de revelación del Padre, el Hijo y el Espíritu.

II. LA CRITICA POR PARTE DEL MONOTEÍSMO REVELADO

1. *En el Islam*

Mahoma acusaba al cristianismo (del que tenía, evidentemente, un deficiente conocimiento) de haber convertido al profeta Jesús en un segundo Dios. El rechazo de la encarnación está asociado a la acusación de que la fe cristiana en la Trinidad es triteísmo: “Cree, pues, en Alá, y en su enviado, y no hables de una trinidad (...) Hay un solo Dios. Lejos de él tener un Hijo”⁹.

2. *En el judaísmo postbíblico*

En el curso de las controversias acerca de la significación definitiva de Jesús para nuestra relación con Dios se produjo la ruptura de la unidad del pueblo de Dios, Israel, que quedó escindido entre el judaísmo postbíblico y el círculo de judíos creyentes en Cristo que, junto con los paganos que abrazaron la fe, formaron el cristianismo y la Iglesia. El judaísmo postbíblico rechaza estrictamente la filiación eterna del Logos y el aconte-

⁸ *Christsein* (Múnich ¹⁰1983) 463-468.

⁹ *Corán*, Sura 4,171;19,36.

cimiento de la encarnación. Niega, por consiguiente, el presupuesto de que, en el curso de la revelación, Dios se haya dado a conocer en su autoreferencia interna como Dios trino.

Este judaísmo postbíblico entiende el discurso sobre la divinidad de Cristo como una especie de divinización de un hombre. De donde se sigue la errónea interpretación de que la Trinidad es la triplicación numérica de Dios, es decir, una cierta especie de doctrina que admite la existencia de tres dioses. De esta falsa intelección básica sobre el contenido mismo se deriva también una equivocada comprensión de la evolución teológica del dogma trinitario y cristológico. Aquí la Trinidad sería simplemente una recaída en el paganismo politeísta y la divinidad de Cristo sería la apoteosis de un hombre. El Jesús histórico no habría tenido ni el menor barrunto acerca de su divinidad o de su existencia como segunda persona de la Trinidad. En el siglo IV se le habría añadido al segundo Dios el Espíritu Santo, como el Dios tercero¹⁰.

Se pasa por alto, en esta crítica, que ya en el Antiguo Testamento la unidad y unicidad de Yahvé (Dt 6,4) aparece acompañada de la Palabra y el Espíritu, con una esencia igual a Dios. En la revelación paleotestamentaria no se entiende a Dios, en el sentido de la religión natural de la Ilustración, como una personalidad situada más allá del universo, dotada de una conciencia del yo análoga a la humana (empírico-psicológica y, por consiguiente, limitada). Lo que Dios es en su unidad y en su vida interior y lo que podemos conocer de él es el resultado de su autorevelación. Por consiguiente, antes de que la revelación haya llegado a su punto final, no puede fijarse un determinado estadio de su historia y de la historia de la fe como norma definitiva y ya incuestionable. El judaísmo anterior a Cristo estaba convencido de que Yahvé se revela escatológicamente a través de sus acciones salvíficas. La esencia de la fe cristiana se condensa en la convicción de que Dios, en su relación con Jesús de Nazaret, se ha revelado definitivamente como Padre, Hijo y Espíritu. No se dinamita, pues, la convicción radical del Antiguo

¹⁰ Cf. P. LAPIDE, *Jüdischer Monotheismus* (Múnich ²1982).

Testamento de la unidad de Dios, que sigue siendo también el fundamento de la fe cristiana. La única diferencia entre esta fe y el judaísmo postbíblico consiste en que los cristianos reconocen que en la automanifestación de Dios en la encarnación de su Palabra eterna, Jesús de Nazaret, se revela la relacionalidad, immanente a la divinidad, del Padre, el Hijo y el Espíritu.

III. LA TRINIDAD COMO EL MONOTEÍSMO MÁS RADICAL DE LO PENSABLE

1. *El monoteísmo como efecto de la revelación*

La fe de Israel en Yahvé, Dios único y creador de todas las cosas, es un caso absolutamente singular en la historia de las religiones.

Cuando, a partir del siglo IX, el movimiento profético impuso el monoteísmo también en el nivel teórico de la confesión de fe de Israel frente a toda tentación sincretista, no se produjo una transformación de las concepciones básicas israelitas sobre Yahvé, sino que, se advirtió y se reconoció la universalidad de su dominio, inherente a su esencia y su poder. Al revelarse Yahvé, a través de su poder, que abarca el mundo y la historia, como el Dios único, muestra también que sólo él encierra en sí aquella realidad a la que se le aplica el nombre de "Dios". Por tanto, sólo Yahvé es Dios (1R 18,39; Is 45,21; Os 2,18 *et passim*). Los seres a los que los paganos llaman dioses son cosas creadas y estructuras cósmicas o hoy en los tiempos de la recuperación de los mitos estructuras psicológico-existenciales. No existen fuera del mundo conceptual religioso del hombre. No tienen en sí el principio de su existencia. Son, por consiguiente, "nada", figuras de engaño, delirio y mentira (cf. Is 2,8.18; 10,10; 19,3; 45,15.21; Jr 2,2.10.15; 16,19; Sb 96,5). Las imágenes de los dioses brotan de las mentes y de las manos de los hombres. Todos los dioses de los paganos son creaciones humanas. Pero el Dios de Israel es el creador de todos los hombres.

La historia de la evolución del monoteísmo bíblico no aparece como la secuencia de concepciones básicas que se van

sucediendo y sustituyendo, ni como el avance gradual de una idea desde sus estadios iniciales hasta su forma madura y plena, sino como la progresiva autoimposición de una visión o intuición fundamental en las diferentes etapas de su asimilación reflexiva y de la formulación de su pretensión de validez universal.

La historia de la evolución del monoteísmo bíblico permite mostrar asimismo la diferencia radical entre el monoteísmo y el politeísmo. El monoteísmo fundamentado en la historia de la revelación no ha surgido como consecuencia de una reducción numérica de los dioses, hasta desembocar en una unidad que aparecería, al final, como el representante único de un género. El monoteísmo bíblico significa la identificación exclusiva de la *existencia* (subsistencia) de Yahvé con la *esencia* de lo divino. En el politeísmo, por el contrario, los dioses son personificaciones de las experiencias de lo numinoso dentro de algo absoluto que los engloba: del Cosmos divino.

En el monoteísmo bíblico, la realidad personal de Yahvé desborda el horizonte global del cosmos y la capacidad de penetración de la razón humana en la infinitud del mundo en virtud de la soberanía de su palabra y de su acción, superior al mundo y a la historia. El mundo es el producto y el destinatario de su libertad de comunicar —de la que dispone soberanamente— el ser desde su propia e íntegra plenitud óptica. El monoteísmo se basa en una definición enteramente nueva de la relación del mundo con lo absoluto divino que se diferencia radicalmente de las concepciones politeístas. Los autores bíblicos definen la esencia del politeísmo como una confusión entre el creador y lo creado. Los paganos adoran como dioses a las cosas creadas, en lugar del único Dios vivo y verdadero, autor de todas ellas (Is 2,8.18; Sb 13-15; Rm 1,23).

El conocimiento de la realidad personal de Dios no se apoya, según la convicción bíblica, en la proyección de cualidades de la esencia de hombre, criatura finita, a una esencia suprema del más allá sino en el acontecimiento, no deducible por la vía de la argumentación racional, del autotestimonio de Yahvé en su plena y total independencia frente al mundo y en su poder de disposición absolutamente libre sobre la existencia concreta del

universo, sobre las fuerzas de la naturaleza y el curso de la historia.

En la palabra de su revelación y en la libre realización de la salvación en la historia manifestó Dios su ser como Palabra constitutiva de su esencia, su autocomunicación y su libre posesión de sí. Pero el hombre no puede explorar la realidad interna de Dios mediante representaciones imaginativas, por ejemplo, a base de trasladar sus relaciones con el mundo a las dimensiones, simplemente algo más grandes, de la realidad divina. Y así, en inmediata conexión con el primer mandamiento, aparece la prohibición de hacer imágenes de Dios (Ex 20,4). En la esfera inalcanzable de su santidad mora Dios en una inaccesibilidad de su ser-otro (Dios como el enteramente distinto, *aliud*) que se distancia por siempre de toda posible visión y comprensión humana (cf. la teofanía de Moisés en la zarza ardiendo: Ex 3,5; la manifestación del Señor de la gloria es, en el Sinaí, como un fuego devorador: Ex 24,17).

Ni siquiera Moisés, el mediador de la alianza, puede ver el rostro de Dios, pues “el hombre no puede verme y seguir después con vida... Cuando pase mi gloria, te meteré en la hendidura de la roca y te cubriré con la palma de mi mano... y verás mi espalda. Pero mi rostro no se podrá ver” (Ex 33,20ss).

El único que ha visto a Dios es Jesucristo, el mediador escatológico de la nueva alianza, porque es Dios y “está en el seno del Padre” (Jn 1,18; cf. 1Tm 6,16).

2. La Trinidad como punto culminante de la autorevelación del Dios único

La Trinidad no es un misterio conceptual que sólo interesaría a los especialistas, sino una realidad que afecta inmediatamente a la relación viva con Dios de todos y cada uno de los cristianos en la fe y en la oración.

La fundamental importancia de la cristología para la concepción cristiana de Dios sólo puede ser bien entendida y desarrollada a partir de su conexión dinámica con la autorevelación divina tal como ha cristalizado en la historia de la confesión de Israel en el Antiguo Testamento.

Jesús se dirige a Dios no como a una suprema esencia divina trascendente (como a una especie de hacia dónde formal y definitivo), sino como a Yahvé, el Dios de Israel, el Dios de los padres Abraham, Isaac y Jacob, el Dios de Moisés, el Señor universal, creador del cielo y de la tierra.

Sólo porque Yahvé se ha revelado ya como Padre en su libre autorevelación con Israel pudo manifestar Jesús su esencia y su misión, en la que hablaba con Dios como con su Padre en un sentido singular y exclusivo y se daba a conocer como su Hijo y como mediador del reino de Dios escatológico. Así, pues, el Hijo no penetra desde fuera en una naturaleza divina cerrada. La palabra “Dios” no designa un género, cuyo único ejemplar sería Yahvé. Más bien, “Dios” es la denominación de la persona de Yahvé, que consume relacionalmente su ser divino en su Palabra y revela esta relacionalidad personal de la Palabra en la encarnación de Logos/Hijo. El hombre Jesús es la autocomunicación escatológica del Hijo, que en su relación al Padre revela la consumación esencial relacional de Dios:

“En aquel momento, Jesús se estremeció de gozo en el Espíritu Santo y exclamó: ‘Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y entendidos, y se las has revelado a gente sencilla. Sí, Padre; así lo has querido tú. Todo me lo ha confiado mi Padre. Y nadie conoce quién es el Hijo, sino el Padre; ni quién es el Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiere revelárselo’” (Lc 10,21s.; cf. Mt 11,25-27; Mc 14,36).

Así, pues, debe identificarse, a Yahvé, en cuanto sujeto originante único tanto de la creación universal como de la historia de elección de Israel y de la plenitud universal escatológica de toda la humanidad, con el origen interno de la vida relacional de Dios a quien llamamos Dios Padre. Él es el “creador de todos los hombres” (cf. Is 43,15 *et passim*) y el “Dios de Israel” (Ex 24,10; Is 45,3; Mt 15,31). Mediante la conclusión de la alianza se ha convertido en el Padre de Israel, de quien ha hecho “su hijo predilecto” (Dt 32,6; Jr 31,9; Rm 9,5: Israel tiene la filiación). Se identifica, en fin, con el “Dios y Padre de Jesucristo” (2 Co 1,3; 11,31; Ef 1,3; 4,6; Col 1,3; 1 P 1,3). De todas las fórmulas de confesión cristianas de signo trinitario se desprende que el

Dios de Israel y Padre de Jesucristo es la primera Persona de la Trinidad que, junto con la Palabra eterna y el Espíritu, constituye la esencia una y única y la vida de Dios (2 Co 13,13; Ga 4,4-6; Ef 1,3; Mt, 28,19; Jn 1,18).

Por tanto, la revelación de Dios en el Antiguo Testamento no es en modo alguno una simple prehistoria respecto de la revelación auténtica que se instauraría inmediatamente con Jesús de Nazaret. Debe entenderse el Antiguo Testamento como parte constitutiva también de la concepción trinitaria cristiana de Dios. El Antiguo Testamento es esencialmente algo más que simple telón de fondo de la comprensión de la cristología y la pneumatología.

La unidad constitutiva de la revelación en su realización histórica y en su reflejo en la unidad interna del Antiguo y el Nuevo Testamento se fundamenta en la consumación relacional de las Personas divinas del Padre, del Hijo y del Espíritu. Se percibe la cesura entre ambos Testamentos en cuanto que en el curso de la historia de la salvación las realizaciones esenciales se muestran como *relaciones subsistentes* (hipóstasis-personas) del Padre de Jesucristo, de Jesucristo como “Hijo único del Padre” (Jn 1,14) y del Espíritu como Espíritu del Padre y del Hijo (Jn 15,26; Ga 4,6). Sólo en el acontecimiento Cristo y en la misión escatológica del Espíritu Santo aparece el fundamento de la paternidad de Dios revelada en la historia salvífica –en la Persona del Padre, que es parte constitutiva de la consumación esencial trinitaria de Dios.

Sólo si se puede señalar a partir del Antiguo Testamento que Yahvé en comunión con su palabra propia y su propio espíritu es la primera Persona de la Trinidad es también posible demostrar la unidad interna entre la creación, la historia de la salvación y la consumación escatológica y entre la voluntad salvífica universal de Dios y su realización concreta, histórica y contingente en la singularidad de Israel y del hombre Jesús de Nazaret.

3. *La relevancia antropológica del monoteísmo trinitario*

Si ha de ser el Dios trino quien dé respuesta a la pregunta de qué es el hombre para sí mismo, entonces debe entenderse

la existencia humana de tal modo que la vida trinitaria divina pueda tener su correspondencia en ella. No puede imaginarse, pues, aquella existencia como una substancia rígida y objetiva firmemente cerrada en sí y sobre sí misma. Toda aclaración antropológica de la esencia debe llegar hasta el ser personal y hasta la realización relacional y trascendental del hombre incluida en aquel ser.

Debe concebirse, por consiguiente, el ser del hombre como personal y dialogal. El hombre se encuentra siempre en un horizonte del ser y del mundo marcado por la historia y la contingencia. Su constitución esencial es tal que Dios puede salir a su encuentro personal, dialogal, histórico y escatológico como palabra y puede unirse así a él en una comunión de amor personal.

En este sentido, el don de sí de Dios como respuesta a la pregunta de lo que es el hombre para sí mismo implica una estructura personal y dialogal y, justamente en ella, es amor trinitario. El ser-amor-trino de Dios es el presupuesto para que el hombre pueda entender el sentido de la creación en su conjunto y pueda convertir en realidad el sentido de su ser humano. Ser hombre significa, pues, haber sido creado por Dios a su imagen y semejanza y haber sido llamado a participar en aquel amor que actúa en Dios mismo como unidad del Padre cognoscente y del Hijo conocido en el Espíritu Santo. Dios es amor en la comunión del Padre-Hijo-Espíritu Santo. Y los hombres son llamados a participar en esta comunión.

“Nos ha dado su Espíritu. Y nosotros hemos visto y damos testimonio de que el Padre envió a su Hijo, para ser salvador del mundo... Y nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene, y hemos creído en él. Dios es Amor y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él” (1Jn 4,13-16).

DIOS EN EL HORIZONTE DE UNA CONSTITUCIÓN EUROPEA

EUGENIO NASARRE
PRESIDENTE DEL CONSEJO ESPAÑOL DEL MOVIMIENTO EUROPEO
DIPUTADO

¿Vivimos los europeos realmente un proceso constituyente?
¿Qué presencia tiene Dios en el seno de ese hipotético *sujeto constituyente*, que sería el pueblo europeo, determinado a construir un edificio político en el que transcurra su convivencia en el futuro? ¿Qué *valores y principios* están formando los cimientos sobre los que descansarán las habitaciones de la *casa común* europea?

Mi intervención en esta Mesa Redonda no pretende, desde luego, contestar estas preguntas que acabo de formular, sino hacer una serie de reflexiones que puedan ayudar al debate posterior.

“La palabra Constitución en relación con Europa ha dejado de ser un tabú” ha afirmado el profesor José María Beneyto. Tal afirmación es cierta, si bien los europeos no sabemos a ciencia cierta a qué nos referimos cuando empleamos la palabra Constitución respecto a Europa. Y esta confusión, que no es un problema baladí, invita a algunos a decir que estamos en presencia de un debate *nominalista*, en cuanto tal infecundo, y que deberíamos sortear.

Sin embargo, la *cuestión constitucional* se ha abierto irremediablemente y está presente en cualquier consideración que hagamos sobre el futuro de la Unión Europea. Podremos aplazar la cuestión, pero ya no podemos evitarla. Incluso, aun con timidez, ya aparece formulada en los textos oficiales de la Unión, al incluirse en una de las preguntas del cuestionario del

Consejo Europeo de Laeken con vistas a la Conferencia Inter-gubernamental convocada en la cumbre de Niza para el año 2004. Por otra parte, el Tribunal de Justicia de la Comunidad Europea ha calificado ya a los Tratados constitutivos de la Unión como “la *Carta constitucional* de una comunidad de Derecho”. En efecto, las cláusulas de los Tratados tienen rasgos evidentes de normas de carácter constitucional, al poseer un rango superior a las normas del Derecho comunitario derivado, e incluso al ser de jerarquía superior a las normas constitucionales de los propios Estados miembros, quienes han debido de reformar sus propias Constituciones cuando se ha producido colisión entre alguno de sus preceptos con los Tratados constitutivos de la Unión Europea.

No es éste el marco de una reflexión jurídico-política sobre la cuestión. Pero sí me parece conveniente hacer dos observaciones preliminares, con la finalidad de que se me pueda entender mejor lo que expondré más adelante.

La primera es que no debemos jugar demasiado alegremente con palabras y conceptos venerables. Tenemos que captar el profundo sentido de tales conceptos para no desvirtuarlo. No deberíamos llamar Constitución a cualquier tipo de documento jurídico, si no satisficiera los elementos fundamentales de dicho concepto, cuyos perfiles están ya acuñados por una larga tradición doctrinal.

La segunda precisión puede parecer contradictoria con la que acabo de exponer. Y es que tampoco podemos petrificar los conceptos jurídico-políticos. En un punto, al menos, esta petrificación haría inviable la hipótesis de una Constitución para la Unión Europea. Es el que afirma que no hay Constitución sin Estado. Y sería inviable porque el proceso de unificación europea no ha pretendido hasta ahora la creación de un Estado europeo con la desaparición, por tanto, de los Estados nacionales preexistentes. Y hay que reconocer que tal pretensión no se vislumbra en nuestro horizonte vital.

Si hay, en efecto, una opinión ampliamente compartida es que lo que caracteriza al proceso de construcción europea desde sus orígenes es su carácter abierto, sin que se haya pretendido definir la meta a la que conduce dicho proceso. Con ambi-

güedad calculada, con realismo histórico y con visión a largo plazo los *padres fundadores* definieron el objetivo del proceso que ponían en marcha como una “unión cada vez más estrecha entre los pueblos de Europa”. El método funcionalista que adoptaron conducía a transitar por un camino paso a paso. Lo esencial es que cada paso dado se planteara conforme a la dirección señalada.

La actual encrucijada, en la que ahora nos encontramos, es que el éxito mismo del proceso de construcción europea obliga a dar un paso más que se concreta en la necesidad de diseñar un orden jurídico-político que sea funcional, es decir, que posibilite un eficaz funcionamiento de las instituciones comunes para que puedan cumplir unas misiones cada vez más complejas, no sólo por la ampliación del espacio europeo (no es lo mismo la “pequeña Europa” de los seis países fundadores que la futura Europa con veinticinco miembros), sino por la intensidad de las relaciones adquiridas, que van mucho más allá de la existencia de un mercado interior.

Lo que ocurre es que este objetivo perentorio de carácter pragmático (hacer que las instituciones europeas se adapten, mediante las oportunas reformas, a las exigencias de los nuevos desafíos) ha de llevarse a cabo con fidelidad a lo que son los principios informadores de la construcción europea. Cada paso que se dé debe contribuir a ese objetivo genérico de la “unión cada vez más estrecha entre los pueblos de Europa” y ha de tener en cuenta las exigencias del sistema liberal-democrático, que constituye el *humus* de dicha construcción.

Resulta curioso que hasta los más empecinados euroescépticos acaban plegándose a esta dinámica de los pequeños o grandes pasos que caracteriza el camino de la construcción europea. Cuando se comenzó a hablar, tras la caída del muro de Berlín, de la ampliación hacia el Este, algunos vieron la oportunidad de detener, o frenar al menos, la intensificación de las relaciones internas en el seno de la Unión. Los años noventa han desmentido esta hipótesis que propiciaron algunos dirigentes europeos. Y así, en los años noventa, mientras se comenzaba a preparar la ampliación, se ha producido el mayor avance en la construcción de un espacio

socioeconómico europeo: la unificación monetaria con la creación de una moneda única.

De algún modo, esta dinámica se impuso también en la cumbre de Niza. Los dirigentes europeos se dieron cuenta de que resultaba insuficiente el arreglo institucional en que consistió el nuevo Tratado y adoptaron la decisión de impulsar una nueva Conferencia Intergubernamental para el año 2004 con el objeto de abordar cuatro temas que se consideran fundamentales para continuar el avance de la construcción europea. Estos temas son:

- 1) Una delimitación más precisa entre la Unión y los Estados miembros, que respete el principio de subsidiariedad.
- 2) El estatuto jurídico de la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea.
- 3) La función de los Parlamentos nacionales en la arquitectura europea.
- 4) La simplificación de los Tratados para que sean más claros y fáciles de comprender sin cambiar su sentido.

Es éste el mandato de Niza para la futura Conferencia Intergubernamental. Y de él no se desprende con claridad y directamente que abra un proceso constituyente en la Unión Europea. Pero el Consejo de Niza estableció el método de la Convención, ya experimentado para la elaboración de la Carta de los Derechos Fundamentales, para examinar todas las cuestiones básicas sobre el futuro de la Unión y elaborar propuestas que resultasen útiles a la Conferencia Intergubernamental.

La adopción del método de la Convención ha abierto expectativas que van más allá de la temática expresada en el mandato de Niza. Francisco Aldecoa ha señalado que con ella “se pone en marcha, de alguna manera, el proceso constituyente, en la medida que se establece una agenda política distinta, un método de reforma diferente, un modelo distinto al que se aspira y un calendario explícito e implícito que se propone”.

Otros autores participan de la misma opinión. La amplitud del cuestionario de Laeken abriría, según esta corriente de opinión, la puerta a algo mucho más profundo que una nueva reforma de los Tratados. Por primera vez estaríamos en condicio-

nes de dar el paso de elaborar una auténtica Constitución europea.

Sin embargo, no todas las corrientes de opinión europeas comparten esta orientación. Las cancillerías de los Estados miembros se mueven con cautela. Y no podemos olvidar que las decisiones no corresponden a la Convención, que sólo tiene capacidad de propuesta, sino a los Gobiernos participantes en la Conferencia del 2004. Se producirá, ciertamente, una dialéctica Convención-Conferencia, en la que le tocará el papel de formular propuestas más audaces a la primera y el de someter aquéllas al tamiz de la *realpolitik* a la segunda. Pero es evidente que la Conferencia no podrá rechazar en bloque lo que surja de la Convención y logre amplio respaldo en la opinión pública.

En este clima de incertidumbre se están desarrollando los trabajos de la Convención. No podemos decir que hasta el momento hayan abierto un apasionado debate en la opinión pública europea. El resultado de sus trabajos es incierto. Pero las tareas de la Convención no han hecho sino empezar y los próximos meses serán decisivos para averiguar cuál será el rumbo de sus propuestas.

Para acabar esta primera parte de mi intervención, me interesa detenerme en el punto 4 de la Declaración 23 de Niza, a la que antes he hecho referencia. Es el relativo a la simplificación de los Tratados. Es éste un punto crucial del que puede emanar el Tratado constitucional de la Unión Europea o lo que podrá llamarse Constitución de la Unión Europea. El conocido informe elaborado por el Instituto Europeo de Florencia plantea ya la división de los actuales Tratados en dos documentos. Uno sería un Tratado de carácter básico –o Tratado Constitucional– que comprendería los objetivos, los principios básicos, la carta de los derechos fundamentales y el marco institucional. Según el profesor Marín y Pérez de Nanclares “sería, por su contenido, la Constitución comunitaria, pero revistiendo la forma de tratado internacional en la que los Estados miembros seguirían siendo los titulares del poder constituyente (comunitario) y de la controvertida ‘competencia sobre la competencia’”.

Estoy substancialmente de acuerdo con la hipótesis del citado profesor. En las circunstancias actuales no es posible aspirar

a más. Si podemos hablar de un *demos* europeo, sólo lo podemos hacer configurado a través de la realidad de los Estados nacionales. Prescindir de éstos convertiría al *demos* europeo en una ficción. Es cierto que la ciudadanía europea es ya una realidad jurídica presente en los Tratados. Y también lo es que la intensidad de los vínculos entre los pueblos de la Unión está promoviendo lo que podemos llamar una “opinión pública” europea, pero ésta es todavía una realidad *in fieri*. Los Estados nacionales son una realidad consistente que sigue formando el entramado esencial de la Comunidad europea.

En todo caso, con las limitaciones y precisiones esquemáticamente apuntadas, el paso a una suerte de *Tratado constitucional* de la Unión Europea –llámese como se llame– reviste una gran importancia en el camino hacia una unión más estrecha entre los pueblos europeos. Y, desde luego, afianzará el proyecto de construcción europea.

Pero quiero iniciar ya la segunda parte de mi intervención. Con todas las salvedades apuntadas, podemos estar en el camino del primer documento solemne que para el ciudadano europeo tenga el carácter de una *Constitución material*. Porque en el fondo de todo el debate en curso ha surgido la necesidad de fijar lo que podemos denominar un “orden constitucional europeo”, sin el que la intensidad de los vínculos ya adquiridos no puede desenvolverse adecuadamente. Y cuando hablamos de un “orden constitucional” no nos estamos refiriendo solamente a la fijación de unas reglas de juego y a la creación de un esquema institucional que funcione y que, al mismo tiempo, responda a los principios democráticos que rigen a las sociedades europeas. Un orden constitucional es mucho más que el entramado institucional que permite la gobernabilidad de esos pueblos que manifiestan su voluntad de vivir juntos y de construir un destino común, un destino irreversiblemente común. Un “orden constitucional” exige algún tipo de respuesta a las preguntas tales como: para qué queremos estrechar de tal manera nuestros vínculos que nos hagan posible un futuro plenamente común; qué fines nos proponemos al construir una comunidad política en el sentido más riguroso del término; cuáles son los fundamentos de estos vínculos; cuáles son los principios y valo-

res que forman el basamento de una comunidad de seres humanos libres.

Tales preguntas no pueden dejar de plantearse en cualquier proceso de naturaleza constituyente, y, con todas sus peculiaridades y matizaciones antes señaladas, el que estamos viviendo en Europa lo es de algún modo.

¿Cuál es la respuesta que se vislumbra en el actual panorama? ¿Es ella suficiente? ¿Se está promoviendo un verdadero debate en torno a ella? Intentaré contestar a estas preguntas con la mayor concisión posible, pues supongo que centrarán buena parte del debate que desarrollaremos a continuación.

Lo primero que hay que señalar es que, a mi juicio, no hay en el actual proceso político europeo la conciencia de que nos encontremos en un *momento fundacional*. Es la conciencia de protagonizar un momento fundacional de una nueva realidad histórica lo que hace inexorable dar adecuada respuesta a las preguntas anteriormente formuladas. Cuando uno lee la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América de 4 de julio de 1776, percibe claramente que el texto refleja con toda la solemnidad de su lenguaje la voluntad fundacional de sus redactores y de quienes la asumieron. Cuando uno estudia, por ejemplo, los procesos constituyentes de las Repúblicas alemana o italiana tras la segunda guerra mundial, observa el esfuerzo intelectual para dar respuesta a los interrogantes antedichos. En ambos casos emergió la voluntad de concordar un tipo de convivencia construido desde fundamentos nuevos y con la asunción de principios y valores que informaran con consistencia el proyecto de convivencia que se quería poner en marcha. En el proceso constituyente italiano Aldo Moro defendió con vigor la necesidad de traducir en la *norma normarum* los principios axiológicos sobre los que se deberían fijar los fines del Estado, principios que cifraba en “los valores de la personalidad humana y de la solidaridad social”.

En el actual proceso europeo –vuelvo a repetir– no emerge con claridad y fuerza tal conciencia, probablemente porque no asistimos a un momento fundacional. Lo que, en cambio, sí se ha puesto de manifiesto, ya desde hace algunos años, es la ausencia en el entramado de los Tratados constitutivos de la

Unión Europea de una Declaración de Derechos Fundamentales. Y sabido es que en el constitucionalismo moderno un elemento imprescindible es la existencia de una Declaración de Derechos Fundamentales con la consiguiente protección jurídica, que forma lo que en terminología clásica se ha venido llamando la *parte dogmática* de la Constitución.

La ausencia de una Declaración de Derechos Humanos fue solventada por el Tribunal de Justicia de las Comunidades al reconocer su competencia para proteger “los derechos fundamentales de la persona comprendidos en los principios generales del Derecho Comunitario”, que se inspiran “en las tradiciones constitucionales comunes a los Estados miembros” y “en los instrumentos internacionales relativos a la protección de los derechos fundamentales”, entre los que cobraba una especial relevancia el Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales de 1950.

Tras algunos infructuosos intentos, el Consejo Europeo de Colonia de 1999 decidió finalmente elaborar una Carta, que, ha sido la que fue aprobada en el Consejo de Niza, aun cuando no se le otorgó fuerza jurídica formalmente vinculante.

Como ha señalado Gabriel Cisneros, miembro de la Convención que elaboró el proyecto de Carta, “el mandato recibido no implicaba la creación de nuevas figuras de derechos”. La finalidad era más modesta: “se trataba de reflejar y sistematizar adecuadamente, en un texto propio de la Unión, al que debería atenerse la creación y aplicación del Derecho comunitario, los derechos fundamentales, tal como resultan de las tradiciones constitucionales comunes a los Estados miembros”.

Pues bien, el mandato de Niza, a su vez, consiste en establecer el estatuto jurídico de la Carta ya aprobada. El mandato parece indicar que el Consejo Europeo plantea a la futura Conferencia Intergubernamental la posibilidad de modificar el actual *status* de la Carta, hasta ahora un texto meramente programático aunque no exento de relevancia jurídica.

Pero no parece que se ponga en cuestión el contenido mismo de la Carta, cuyo texto ha sido —como todo lo que dimana de las instituciones europeas— fruto de un laborioso y delicado compromiso entre las diversas fuerzas políticas y las corrientes

de opinión europeas. Parece que en el actual proceso post-Niza resulta descartable una reapertura del debate sobre el contenido de la Carta. Lo único que cabe, como señala Gabriel Cisneros, es “aportar soluciones concretas y rigurosas sobre aplicabilidad, garantías y tutela judicial en función de la naturaleza de los derechos”.

La Carta está destinada, con el concreto sistema de protección que pueda establecerse, a ser elemento esencial de la parte *dogmática* de la futura Constitución europea. De ahí su importancia para expresar las bases axiológicas del sistema de convivencia europeo.

No me es posible analizar pormenorizadamente el contenido de la Carta, por otra parte, suficientemente conocida. Pero sí conviene señalar que en el Preámbulo de la misma se pretende expresar el núcleo de los valores que conforman el proyecto europeo. El comienzo del Preámbulo reza así:

“Los pueblos de Europa, al crear entre sí una unión cada vez más estrecha, han decidido compartir un porvenir pacífico basado en valores comunes. Consciente de su patrimonio espiritual y moral, la Unión está fundada sobre los valores indivisibles y universales de la dignidad humana, la libertad, la igualdad y la solidaridad, y se basa en los principios de la democracia y del Estado de Derecho. Al instituir la ciudadanía de la Unión y crear un espacio de libertad, seguridad y justicia, sitúa a la persona en el centro de su actuación”.

Las rúbricas de los seis diferentes capítulos de la Carta —dignidad, libertades, igualdad, solidaridad, ciudadanía, justicia— expresan los valores con los que se ha ido configurando la civilización europea.

El texto es producto de un laborioso compromiso elaborado en el marco de las coordenadas culturales e ideológicas en las que se mueve la sociedad europea.

Uno de los actores de este compromiso, el Partido Popular europeo, expresa de este modo su posición ante el acuerdo alcanzado: “Hay que felicitar por el hecho de que, tras largos debates en el seno de la Convención, un preámbulo indique las fuentes culturales de las que emana el texto y señale que, a pesar de las tradiciones constitucionales de los Estados miem-

bros, en ocasiones muy dispares, fue posible hacer referencia en la propia Convención a un patrimonio espiritual y moral común. Al mismo tiempo, se quiso suscitar una toma de conciencia sobre la relación fundamental existente entre derechos y deberes; una comunidad sólo puede conferir derechos cuando sus miembros están dispuestos, en la misma medida, a cumplir con unos deberes esenciales para la existencia de la comunidad”.

En la declaración formulada por el Grupo Popular se dice además: “Nos sentimos especialmente satisfechos de nuestra contribución a la formulación del principio de inviolabilidad de la dignidad humana, del derecho a la integridad de la persona, del derecho a contraer matrimonio y a fundar una familia y del principio de protección de ésta en los planos jurídico, económico y social, e incluso del derecho a la educación, redactado de tal forma que incluye la posibilidad de recibir gratuitamente la enseñanza obligatoria”.

¿Hay motivos para sentirse satisfecho por haber hecho posible hacer referencia en el Preámbulo de la Carta a un patrimonio espiritual y moral común? ¿Es poner una pica en Flandes? ¿Es suficiente sin explicitar de alguna manera a qué patrimonio espiritual y moral nos referimos? ¿Cuáles han sido las contribuciones decisivas de ese patrimonio, que constituye el sistema axiológico y la concepción del hombre y de la naturaleza que constituyen los elementos cardinales de lo que podemos llamar cabalmente la civilización europea?

El patrimonio espiritual y moral de Europa tiene raíces plurales y aportaciones que lo han ido enriqueciendo a lo largo de la historia. “Allí —decía Paul Valéry— donde los nombres de Euclides y de Arquímedes, de Aristóteles y de Platón, de Trajano y de Virgilio, de Moisés y de san Pablo han tenido una significación y una autoridad simultáneas, allí está Europa”. ¿Podemos no reconocer lo que dijo Goethe: que “el cristianismo es la lengua materna de Europa”? Debemos preguntarnos, no sin preocupación, qué le pasa al hombre europeo de hoy que le cuesta reconocer y hacer explícito con naturalidad las fuentes de su gran patrimonio espiritual, con el que ha contribuido a la expan-

sión de valores universales al servicio del conjunto de la humanidad.

Es evidente que los textos de carácter jurídico han de ser sucintos en referencias culturales. No es su misión. Pero parece que no resultaría ni extraño ni forzado reconocer escuetamente las claves de la identidad europea precisamente en el momento en que se están definiendo las bases sobre los que se quiere construir una convivencia en suelo europeo sustentada en valores comunes. Porque Europa –y aquí hay que reconocer el mérito del texto del Preámbulo– ha de ser una “comunidad de valores” para construir un destino común.

Cabe resaltar, asimismo, como mérito del mismo texto la referencia a la paz como objetivo primero de la creación de una unión cada vez más estrecha de los pueblos de Europa. No es una paz cualquiera. Es una paz edificada sobre valores comunes, que son los que constituyen el basamento de la convivencia europea, entre los que constituye el frontispicio la dignidad humana, que es inviolable. El texto es fiel al ideal de los *padres fundadores*, quienes, cuando todavía no se habían apagado las cenizas de la terrible segunda guerra del pasado siglo, buscaron la reconciliación de los pueblos europeos para desde ella hacer posible una paz que resultara perpetua.

La dimensión religiosa del ser humano está presente en la Carta y se la protege como derecho fundamental. En cuatro artículos diferentes se recogen diversos aspectos del derecho a la libertad religiosa. Pero no hay una referencia explícita a las confesiones, comunidades religiosas o iglesias, a diferencia de lo que sucede en algunas de las Constituciones europeas. En ese “mínimo denominador común” que es la Carta la dimensión comunitaria del hecho religioso queda, a mi juicio, insuficientemente tratada. Evidentemente tal ausencia no tiene por qué tener implicaciones negativas en lo que se refiere al ejercicio de asociación en torno a un credo y un culto común. Pero supone un no reconocimiento expreso a las confesiones religiosas como grupos específicamente significativos en la sociedad plural europea.

Este silencio me parece especialmente elocuente del clima cultural en el que se desenvuelve la vida pública europea. No

estoy hablando de la referencia explícita a Dios en un eventual texto constitucional europeo, a semejanza de textos constitucionales del siglo XIX. Tales invocaciones por motivos que considero válidos cayeron en desuso a lo largo del siglo XX. De las Constituciones a partir de la segunda guerra mundial sólo la Constitución alemana de 1949 contiene una invocación en su Preámbulo en los siguientes términos: “Consciente de su responsabilidad ante Dios y los hombres... el pueblo alemán...”. Tal invocación obedece a las concretas circunstancias históricas en que fue elaborada, circunstancias en las que pesaba la conciencia del drama de la gran guerra y de la terrible responsabilidad del régimen nazi. No olvidemos que la Constitución de Bonn de 1949 está impregnada de un fuerte iusnaturalismo precisamente como reactivo al modelo implantado por las doctrinas jurídicas de inspiración nazi, basadas en una concepción netamente positivista.

La cuestión, a mi juicio, no es plantear la conveniencia de una invocación explícita a la Divinidad en textos de carácter jurídico. Lo realmente importante es la impregnación axiológica del modelo de convivencia que se pretende proyectar y defender. Y en esa impregnación axiológica debe ser el valor por excelencia la dignidad radical de cada persona. La afirmación de la primacía de la persona, de su dignidad como fundamento de un sistema de convivencia es el criterio que hay que calificar como esencial. Y que, por lo tanto, es preciso defender. De él han de derivarse el resto de valores superiores: la libertad, la justicia, la solidaridad. Con el respeto y la aplicación de estos principios es posible, en el marco de una sociedad democrática, construir una sociedad crecientemente humana. Y éste es el bien común de la ciudad terrestre al que el cristiano, en una sociedad pluralista, debe contribuir con la aportación de otros ciudadanos que pertenezcan a otras “familias espirituales”, por utilizar palabras de Maritain. El respeto a la esencia misma de una sociedad pluralista implica la renuncia a determinadas pretensiones, siempre que queden salvaguardados los derechos fundamentales de la persona y la dignidad radical de ésta. La fundamentación de esta dignidad y de los derechos humanos

puede dar lugar a controversias y no es posible mantener la necesidad de imponer una determinada fundamentación.

En una sociedad fuertemente secularizada como la europea el sentido de la responsabilidad de los hombres ante Dios, el sentido del mundo como creación, el valor sagrado de la vida humana, como criatura filial de Dios, quedan ocultos en el horizonte en el que vive hoy este continente.

Esta realidad provoca inquietud y me interpela. Provoca inquietud porque parece cierto que –como afirmara Julián Marías– “se va deslizándose una interpretación no personal del hombre”. Es ésta –lo sabemos– la mayor amenaza para una sociedad verdaderamente humana. “Respetad al ser humano, él es la imagen de Dios”. No hay proposición con mayor fuerza en defensa del hombre que yo conozca.

Pero nos adentramos en una cuestión que excede ya en demasía los perfiles de esta intervención.

DIOS EN LA SOCIEDAD AMERICANA HOY

JAVIER IGEA
OBSERVATORIO ASTRONÓMICO
VATICANO

En el período de 7 años en que he simultaneado el ministerio pastoral en el Bronx, barrio en el que teníamos un tiroteo semanal, con un doctorado en física en una universidad fuertemente secularizada del sur de Manhattan he podido constatar la fuerte religiosidad de la sociedad americana. En estos años he podido conocer Ohio, con sus inviernos de 15 bajo cero, situado en el corazón de EE.UU.; Houston, en Texas, ciudad en la que existía una cultura que era una mezcla de rodeo y modernidad, cowboys con petroleros, todo con un fuerte sabor mejicano. San Francisco, con sus casas de 'art deco', su barrio chino, su cultura homosexual. Berkeley, con restos todavía del movimiento hippie y la contracultura del Mayo del 68. Ciudades todas que si estuviéramos en Europa diríamos que pertenecen a países diferentes. Pero que encajan dentro de ese conglomerado fascinante y complejo que es la sociedad americana. Aun cuando hay zonas de EE.UU. fuertemente secularizadas, especialmente las universidades de alto nivel cultural en las dos costas, he podido también constatar la profunda religiosidad del pueblo americano, religiosidad que se fortaleció después del trágico atentado del 11 de septiembre, en el que el pueblo americano reaccionó al unísono, empezando por el Congreso y el Senado de una forma religiosa. Es todo un símbolo que en esa fecha, nada más desalojar en Washington el capitolio, los senadores y congresistas, lo primero que hicieron en sus escaleras fue el rezar a Dios por Estados Unidos.

Asimismo, por todo el país se multiplicaron los servicios religiosos, funerales, oraciones etc. Una respuesta a destacar en el atentado fue la solicitud del clero americano. De todo el país llegaron a Nueva York voluntarios para trabajar a la zona cero. Cada vez que aparecían algún resto humano de alguna víctima, éste resto era llevado a una capilla provisional, donde en turnos continuos, los diversos capellanes voluntarios de todas las denominaciones imaginables, le hacían un pequeño funeral *in situ* antes de proceder a su traslado. También el aldabonazo del 11-S replanteó, en algunos círculos la pregunta sobre la dirección que EE.UU. estaba llevando en el momento presente de la historia, especialmente en el campo moral.

Mi experiencia personal de USA es, como decía al principio, la de un país religioso, más religioso que nuestra secularizada Europa. Para explicar las raíces religiosas de este país, así como su situación actual creo es necesario prestar atención a su historia. Es por esto por lo que pongo como principio hermenéutico del presente la situación religiosa original de los EE.UU. Ciertamente la historia no es el desarrollo determinístico de fuerzas económicas o de otra índole natural, comprensible por tanto sólo desde este punto de vista. Usando una analogía tomada de la física moderna, pienso que la historia sigue en buena parte las leyes de la física del caos. Ante todo debo deshacer un equívoco. La física del caos no se refiere a sistemas altamente desordenados, sino que se refiere principalmente a la impredecibilidad de los fenómenos a partir de las condiciones iniciales de un sistema. Determinadas ecuaciones, debido precisamente a la aparición de términos “seculares”¹, muestran comportamiento caótico, esto es, pequeñas variaciones en las condiciones iniciales son enormemente amplificadas con el paso del tiempo, y de una manera impredecible. Esto, aplicado a la historia, quiere decir la situación actual depende, aunque no exclusivamente, del pasado, y que las relaciones entre éste y el presente no son fáciles. Quizá, aunque nos falta perspecti-

¹ El término “secular” se dio porque en el cálculo de las órbitas planetarias, estos términos hacían sentir su efecto en escalas de tiempo de siglos.

va histórica, estemos en los tiempos presentes de EE.UU. viviendo un momento de gran amplificación de alguna idea de los orígenes o de otros elementos que hayan entrado en el sistema, afirmación ésta que hago con las debidas precauciones que se deben tener a la hora de juzgar el presente. Quizá también la falta de perspectiva histórica se compense en nuestros días con la gran abundancia de información que tenemos a golpe de un clic de ratón de ordenador.

I. LOS ORÍGENES

En la historia temprana de las colonias (siglo XVII) se podían ver varias tendencias en la religiosidad americana. Por una parte, la colonia de Virginia, fundada en 1607, relacionada con la Iglesia de Inglaterra, tenía tendencias fuertemente conservadoras (Iglesia anglicana). Entre sus propósitos estaba la evangelización de los 'salvajes'. Su estructura eclesiástica dependía del obispo de Londres, no teniendo obispos en sus territorios. Grupúsculos protestantes estaban también presentes en esta zona. Algunos prohibidos, como los pacifistas cuáqueros, o los itinerantes baptistas, vetados por predicar sin licencia. Entre los legales, los presbiterianos escoceses, los hugonotes franceses y protestantes alemanes. La colonia de Virginia tiene gran importancia, pues en ella se desarrolló una constitución, obra de Jefferson, previa a la declaración de independencia de 1776, en la que se garantizaba libertad religiosa para todos sus miembros. Tuvo influencia en esta declaración los principios liberales de la aristocracia inglesa de las plantaciones. En la declaración se leía que "all men are equally entitled to the full and free exercise of religion according to the dictates of conscience; and that it is the mutual duty of all to practice Christian forbearance, love and charity toward the other". En esta afirmación de la Declaración de derechos de Virginia, se ve una constante de la sociedad americana: la afirmación de la libertad de religión junto con la afirmación de los valores cristianos. Desarrollos posteriores a la revolución, propusieron la exención fiscal, e incluso que el estado actuase como el recaudador de un impuesto especial

para sostener las diversas confesiones protestantes, fórmula que fue fuertemente rechazada por suponer el apoyo por parte del estado de una confesión religiosa.

a) Nueva Inglaterra.

Más al norte, en Massachussets, el planteamiento religioso tomó otro cariz. En esta tierra y tiempo, domina el planteamiento puritano, grupo reformador de la Iglesia de Inglaterra, que por ser fuertemente perseguido emigra a las colonias en busca de libertad, y con la intención de formar su propia iglesia allende los mares. (En 1620, desembarcaron los separatistas en Plymouth, y en 1630 hubo un gran desembarco de colonos en la bahía de Masachussets).

El movimiento puritano es un movimiento reformador que nace dentro de la sociedad inglesa del XVII, al entrar los principios de la reforma —especialmente los calvinistas— dentro de esta sociedad. En su origen hay una escisión de la Iglesia anglicana, pues propusieron un cambio radical, una purificación de su Iglesia para hacerla más evangélica. Esta purificación suponía una renuncia al episcopado, al papismo, y una vuelta a la disciplina moral y a la piedad evangélica tanto en los clérigos como en los laicos. San Agustín y más san Pablo se convirtieron en modelos de su piedad. De una manera especial, la conversión y la misión de san Pablo en el camino de Damasco, y su vocación como apóstol de las gentes, es el prototipo del puritano del XVII. Su misión primero fue Inglaterra, y al frustrarse ésta, se desplazó a América.

Esta conversión tiene su expresión en una alianza individual que Dios hace en con cada persona. Siguiendo las enseñanzas de Calvino, y de Bullinger, sucesor de Zuinglio en Zúrich, los presbiterianos concretaron la predestinación en una llamada, en un encuentro personal con las promesas de Dios. Esta alianza no se reducía al ámbito intelectual, ámbito fuertemente practicado por los puritanos, personas que buscaban altos niveles de formación, sino que tenía una fuerte componente emotiva. El convertido, debía vivir en fe, humildad, obediencia a la palabra de Dios, acción de gracias, en suma como un predestinado a la gloria. Esta conversión fue en un principio considerada obligato-

ria para ser miembro de la comunidad, pero con el paso del tiempo, y usando una expresión de nuestros días, fue abandonada su obligatoriedad “por motivos pastorales”.

Por negar la estructura episcopal, entre los principios organizativos que estos grupos protestantes trajeron de Inglaterra, estaba el de que cada congregación tiene el derecho de llamar y ordenar a su propio ministro, idea fuertemente democrática. De esta época provienen la universidad de Harvard (1636) y, un poco más tardía, la de Yale (1702) fundadas ambas para formar un clero culto que atendiese estas comunidades. Estas comunidades, congregacionalistas, como más tarde se las llamo, no creían en la tolerancia religiosa, aunque miembros expulsados de ellas por estos motivos pronto abrieron lugares donde se admitía la tolerancia como Rhode Island. En esta época la pertenencia a la comunidad religiosa era necesaria para participar en la vida pública, pues frecuentemente se limitaba el derecho al voto a los miembros de comunidades religiosas. Se calcula que un 75% de la población en el momento de la independencia era puritana.

b) Colonias del centro.

La mezcla de grupos protestantes es grande en estas: podemos contar quáqueros, calvinistas de Gales, calvinistas daneses, luteranos suecos y alemanes, menonitas, hermanos, incluso católicos. Es sabido que católicos y protestantes se establecieron en Maryland, colonia que dio libertad religiosa por el acta de tolerancia de 1649. Por presiones en Gran Bretaña, dicha tolerancia se limitó y abolió en 1692, comenzando en 1718 un desmantelamiento de la Iglesia Católica.

También existen en esta época grupos judíos, destacando como dato curioso, una colonia sefardita en New Amsterdam, y otras de diversos orígenes centroeuropeos, polacos, etc.

En el XVIII, siglo de la independencia americana, se encuentran bien establecidas y organizadas las Iglesias anglicanas, y la Congregacional, mientras que los baptistas de Rhode Island, los quáqueros de Pensilvania y los presbiterianos de New Jersey no estaban todavía organizados. Este tiempo coincide con una gran emigración de presbiterianos de Irlanda y Escocia.

Llegaron a Nueva Inglaterra y Nueva York y se extendieron por los 13 estados.

En la década de 1730 a 1740 se dio el fenómeno llamado "great awakening", un gran despertar religioso basado en principios calvinistas. Se debió a la predicación de Jonathan Edwards, congregacionalista de Massachusets. Su predicación llegó desde Mayne hasta Georgia. Predicó los grandes principios calvinistas: la total supremacía de Dios, la incapacidad del hombre de lograr su propia salvación, junto con la gratuidad de la gracia de Dios y la llamada a la conversión y a un nuevo nacimiento. Pero podemos llamar a la teología de Edwards la de un calvinismo puesto al día, modernizado, en el cual casi han desaparecido las ideas de la alianza de la vieja teología puritana. También está presente en su predicación una teología de la naturaleza. Este movimiento fue ciertamente una gran fuerza unificadora antes de la revolución contra la hegemonía inglesa. También tuvo su influencia en la fundación de tres importantes universidades, para formar ministros evangélicos: Princeton (NJ, 1746), Brown (Rhode Island, 1764) y Dartmouth, 1769.

En la revolución contra Inglaterra, la participación de las iglesias fue clara. Por una parte el "great awakening" supuso un caldo de cultivo para el 4 de Julio de 1776, perdurando hasta el presente este despertar, de una forma más o menos secularizada. En las diversas iglesias había desde los que odiaban a Inglaterra por su amenaza de nombrar un obispo para las Colonias, o por las memorias de las persecuciones de las que habían huido, hasta los que la apoyaban por depender religiosamente de ella. Los católicos tomaron parte por las colonias, mientras que hubo pacifistas que sufrieron por su postura.

Una tendencia de gran importancia presente en esta época es la deísta, que tuvo sus defensores en personas como Franklin, Washington y Jefferson. En este caldo de cultivo, son claras las influencias de la revolución francesa y de la ilustración y el auge del deísmo y de la religión natural se vivió también como una reacción contra el "great awakening". También hubo contactos directos con la cultura europea de la época, y fundaciones de templos y religiones de la razón. Uno de los casos más curiosos es el de Elihu Palmer, quien fue congregacionalis-

ta, baptista, universalista, y terminó fundando en Nueva York una *Deistic Society*, con intención de hacer del deísmo o religión racional la religión de la república recién fundada.

El planteamiento deísta quedó plasmado en la constitución americana, y en su *bill of rights*, o declaración de derechos posterior a la constitución. En ella tuvo una parte destacada Jefferson, gran estadista de la época y hombre de vastísima cultura. Es de señalar que Jefferson, creyente, aunque no pertenecía a ninguna congregación cristiana era una persona que sentía una gran aversión al clero, en especial a los predicadores de la época, desconfianza que podría haber influenciado en el *first ammendment*. En la fuerte separación de la Iglesia y el Estado propuesto en el famoso *first ammendment*, que en palabras muy precisas afirma:

“Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech or of the press”.

En resumen, en los orígenes de EE.UU. encontramos dos tendencias que han quedado plasmadas en su historia. Por una parte, el planteamiento puritano, que lo vemos aparecer en numerosas ocasiones, como por ejemplo en la ceremonia de toma de posesión del presidente de EE.UU. Influencias del puritanismo se dan todavía en muchos momentos de la sociedad americana, como los “born again christians”. En la vida diaria, en el respeto a las formas, que contrasta por ejemplo entre la TV europea y la americana. Por otra encontramos en su origen la idea de la tolerancia, idea liberal en sus orígenes. Como fueron formados a partir de numerosísimos grupos protestantes, los EE.UU. han hecho de esta tolerancia y de la aceptación del hecho religioso una constante a lo largo de su historia. En el nacimiento de EE.UU. se da una mezcla de calvinismo con liberalismo ilustrado y es esta mezcla la que marcará todos los problemas religiosos a lo largo de su historia. Hay, por tanto, dos concepciones de libertad escondidas bajo este mismo término. El concepto liberal de libertad sin relación ninguna con la verdad, y el concepto de libertad con relación a la verdad. La historia religiosa de EE.UU. es una lucha entre la libertad de y la libertad para, como, por ejemplo, se puede ver en los problemas

que tuvo la Iglesia Católica para entrar en la sociedad americana.

II. PROBLEMAS ACTUALES

1. *En el campo de la ciencia*

En los problemas religiosos actuales vemos las tendencias presentes en el origen. Por ejemplo en el campo científico, he cogido tres ejemplos que pueden resultar una muestra del espectro actual. Por una parte, una de las ramas a la que han evolucionado los planteamientos liberales y deístas es al ateísmo. Éste lo encontramos en el premio nobel Steven Weinberg, quien lo defiende desde la física. En su libro *Dreams of a final theory*, Weinberg deshecha que la idea de Dios tenga ningún sentido, pues es posible –según él piensa– dar una explicación totalmente natural del cosmos, la teoría final. Citando un texto famoso de san Beda el Venerable, concluye lo siguiente en el capítulo dedicado a Dios en su libro:

“It is an almost irresistible temptation to believe with Bede and Edwin that there must be something for us outside the banquet hall. The honor of resisting this temptation is only a thin substitute for the consolations of religion, but it is not entirely without satisfactions of his own”².

Dicho capítulo viene precedido de otro titulado *Against philosophy*. Curiosamente el ateísmo de Weinberg es de raíces sentimentales, pues no se encuentra ningún argumento en su libro que explique por qué el conocimiento total por parte del hombre de las leyes de la naturaleza precluya la existencia de Dios, así como una discusión seria de la posibilidad de dicho conocimiento. Es notable la ausencia del teorema de Gödel en sus consideraciones.

² *Dreams of a final theory*, 261, 2nd edition.

Otra dirección a la que ha evolucionado el planteamiento liberal-deísta viene representado por Frank Tipler y su *Physics of Immortality*. Tipler, siendo un gran cosmólogo ha entrado en el campo religioso, después de ser uno de los grandes sintetizadores del llamado *Principio Antrópico*, un intento de introducir la finalidad dentro de la física, sin caer en los errores aristotélicos. Tipler, hijo del positivismo científico, confiesa en el prefacio de su libro *The Physics of Immortality*:

“When I began my career as a cosmologist some twenty years ago, I was a convinced atheist. I never in my wildest dreams imagined that one day I would be writing a book purporting to show that the central claims of Judeo-Christian theology are in fact true”.

Pero Tipler va mucho más allá en sus planteamientos. Llega a sus conclusiones fundamentales que son la de la realidad de la existencia de Dios y la de la resurrección a partir de la física. Como consecuencia de su libro, afirma que la teología quedará subsumida como una rama de la física, y que de una manera análoga a cómo en la Edad Media había que estudiar ciencias naturales como requisito para los estudios eclesiásticos, hoy los teólogos, veremos reconvertidas nuestras facultades en facultades de física, especialidad escatología, o sacramentos, o ecle-siología, etc.

Sería divertido ver las reacciones de los ilustrados si fuésemos capaces de hacerles conocer a lo Charles Dickens en un cuento de navidad, esta nueva propuesta de una religión natural. ¿Qué diría D’Alambert si supiese que, según Tipler, el escatólogo del siglo XXI ha de calcular las probabilidades de resurrección de acuerdo al comportamiento personal?

También se dan en EE.UU. planteamientos mucho más sensatos en el campo del diálogo ciencia-fe. Por poner un ejemplo de este diálogo, me fijo en el campo de la biología, pues es en este campo donde ahora se da un gran materialismo por parte de los científicos. En el campo de la biología sigue abierta la discusión iniciada con Darwin, que toca varios aspectos: la naturaleza espiritual del hombre, la interpretación de la escritura, y el valor de la finalidad para llegar a la existencia de Dios. Las dos primeras cuestiones han tenido –y todavía tienen en USA–

repercusiones políticas, mientras que la tercera, ha abierto una amplia discusión intelectual y filosófica sobre el papel y alcance de la finalidad. La discusión darwinista ha llegado en diversas ocasiones a los tribunales, la primera en 1925 en que John Scopes³, profesor de Tennessee, fue llevado a los tribunales —y perdió su caso— por enseñar evolucionismo en la escuela pública. En 1968, por el contrario, se declaró contraria a la ley una ley de Arkansas que prohibía enseñar evolucionismo en este estado. Y más recientemente, en 1987, basándose en el citado “first ammendment”, se ha declarado como anticonstitucional la enseñanza simultánea del evolucionismo y creacionismo, práctica que se hacía en el llamado “Bible belt”, zona fuertemente protestante del centro de EE.UU.. El tribunal razonó que la enseñanza del creacionismo en las escuelas públicas supone el apoyo por parte del estado de una opción religiosa concreta, apoyo prohibido por el “first ammendment”. Hay que señalar que en las discusiones sobre la interpretación del “first ammendment” está la de si el estado debe simplemente evitar la no entrada de la religión en la vida pública, o la de si debe tomar un papel activo en el campo de la libertad religiosa, garantizando el libre ejercicio de la religión. La discusión es de la máxima actualidad, pues ha abierto la puerta en diversas ciudades, como Cleveland, al cheque escolar, en que el estado en vez de apoyar a las escuelas católicas —prohibido por el “first ammendment”— lo que hace es apoyar a los niños para que puedan elegir libremente la educación que quieran. Este tipo de argumentos los oímos en España con motivo de la reforma de la educación en tiempos socialistas.

³ El juicio contra Scopes fue una de las primeras actuaciones de la ACLU (American Civil Liberties Union). Este es un lobby con sede en la ciudad de Nueva York y oficinas en 50 estados dedicado a promover las libertades civiles garantizadas por la Constitución americana. Fue fundado en 1920 y hoy tiene 300.000 miembros. Entre sus fines está el de extender los derechos constitucionales a los segmentos de la población a los que tradicionalmente se les ha negado. Usando sus palabras, estos segmentos incluyen los “Native americans and other people of color; lesbians, gay men, bisexuals and transgendered people; women; mental patients; prisoners; people with disabilities; and the poor”.

En el campo del papel de la finalidad en la biología, aun no siendo americano, sino británico tiene gran influencia en los EE.UU. el planteamiento antifinalista de Richard Dawkins, quien rechaza la existencia de Dios en su libro *The Blind Watchmaker* al estilo de Steven Weinberg, ya citado. Aportaciones recientes a este campo son la teoría del diseño inteligente para explicar el hecho de la evolución propuesta por Michael Behe, doctor en bioquímica, y catedrático de la universidad de Lehigh (Pensilvania). Sostiene Behe que los resultados de la biología moderna, lejos de explicar la estructura de la célula y de los mecanismos celulares por mecanismos darwinianos, muestran evidencia de diseño, dada su complejidad irreducible. El mérito de Behe, católico practicante, y dotado de un buen sentido del humor, está en presentar una respuesta desde el campo de la ciencia al problema planteado por el darwinismo ciego, y no caer en la cerrazón mental de los creacionistas americanos, quienes no son capaces de salir de una interpretación literal del libro del Génesis.

2. Un fenómeno típico americano. Los 'promise keepers'

1997 fue un año rico en noticias religiosas. Por un lado se dio la muerte de Madre Teresa de Calcuta. Fue el año de la oveja Dolly, el año del suicidio de los 39 miembros de la secta Heavens Gate en California. Y pasó oculto para los europeos un acontecimiento que ocurrió en Washington. El 4 de Octubre de 1997, Washington fue el lugar de encuentro de más de un millón de hombres, que respondían a la llamada de un predicador protestante Bill McCartney que les organizó lo que en Europa llamaríamos un día de retiro a la americana. Durante este día, los participantes en la marcha, cristianos de todas las denominaciones, católicos incluidos, sin que a nadie se le forzase a hacerlo, se confesaban los pecados mutuamente como signo de arrepentimiento, y hacían promesas de desarrollar lo mejor posible su vocación de padres y esposos. Bill McCartney había abandonado su profesión de entrenador de fútbol americano de la Universidad de Colorado para seguir su vocación de predicador, con el matiz específico de dedicarse a los varones. Desde

entonces fundó este movimiento fuertemente espiritual que organiza encuentros de renovación por todo EE.UU. con esta finalidad. Sus críticos le acusan de querer volver a una teocracia buscando el que EE.UU. sea de nuevo una nación cristiana.

3. *El campo de la familia*

Hablar hoy de Dios en USA es también hablar de la situación de la familia en los EE.UU., pues los dos temas están relacionados. Las relaciones entre ambos temas tocan diversos campos, desde el de la fundamentación de los derechos humanos, e interpretación de la declaración de derechos humanos de las Naciones Unidas, hasta las consecuencias legislativas y sociales que el concepto de familia puede tener. La respuesta a la pregunta sobre dicha relación depende en gran manera del modelo antropológico que se tenga, lo que hace que dicha discusión tenga fuertes componentes filosóficos, aunque también influyan factores económicos y sociales. Me llamó poderosamente la atención a mi llegada al Bronx el año 91 una noticia que leí en el *New York Times*. En las escuelas públicas del Bronx se había diseñado una campaña para hacer llegar a los niños el ejemplo de un padre. Tres generaciones de familias monoparentales –en el caso del Bronx por motivos sociológicos, no ideológicos– habían borrado del barrio la figura del padre como referente para los niños. Y como parte de la solución para los problemas del gueto estaba la recuperación de la figura del padre. Por esto, el *Board of Education* de la ciudad de Nueva York creó un programa que consistía en llevar a las escuelas públicas padres para que fuesen *role model* para los niños. Por allí pasaban policías, carteros, trabajadores, conductores de autobús, etc. En las clases les motivaban para trabajar, les contaban su horario, etc.

Otros datos que he encontrado en Internet, del estado general, no de los guetos, de la sociedad americana dan que del orden del 50% (oscila entre el 40 y el 50%) de los niños que nacen en USA nace de una manera monoparental. El 25% de los niños que nacen, vivirá con sus padres, mientras que el 25% restante sufrirá las consecuencias del divorcio, y vivirá con pa-

dres que no son sus progenitores. Las razones de este cambio desde la década de los 60 hasta la actualidad son complejas. En los 60 se consideraba al matrimonio como una institución religiosa y social en la que los padres aceptaban gustosamente su deber frente a Dios, la sociedad y la familia de procrear y educar niños de una manera responsable. A partir de los 60 se dio un cambio motivado a veces por una guerra cultural en los planteamientos culturales sobre la familia. La imagen tradicional del padre cae a la vez que surge un nuevo modelo. El padre antiguo, responsable de la casa, y de la familia, que toma decisiones, etc., cae, y su papel está siendo sustituido por una imagen del hombre basada en una nueva antropología nacida a partir de los años 60.

Esta nueva antropología está difundida por doquier en el ambiente y en los medios de comunicación, de tendencia generalmente liberal. Viendo los planes de estudio de las universidades sorprende la cantidad de cursos y centros que existen en las universidades para promover los estudios de gays y lesbianas ("gay and lesbian studies"). El mismo fenómeno se puede observar al ojear las estanterías de las librerías estadounidenses, como por ejemplo, *Barnes and Noble*. Expresiones de esta nueva antropología son las tendencias feministas radicales que en algunos casos han encontrado eco en las religiosas católicas americanas. También estas antropologías han revivido nuevas formas de religión estrictamente paganas llegando en algunos casos a la práctica de la brujería. Estas antropologías en sus planteamientos más radicales han evolucionado a la antropología andrógina, en la que se da en el mismo individuo la fusión de lo masculino y femenino. Este nuevo modelo tiene una expresión en la moda, existiendo ya almacenes en los que no existe la clásica división de planta de caballeros y de mujeres, sino que sólo hay una sección de moda, estando diseñada para poder ser usada indistintamente.

Como consecuencia de esta antropología, es lógico pensar y concluir que la antigua figura del padre caiga, y sea reemplazada por una nueva figura de padre-madre, hoy por hoy, perfectamente realizable por las nuevas tecnologías biológicas, en las

que el padre ya no es necesario ni siquiera como donante de esperma.

Pienso que esta crisis de la figura del padre responde a una crisis de la idea de Dios y de su papel en la sociedad, crisis patente en algunos sectores de la sociedad americana a partir de los años 60. Y también la crisis de la familia provoca la crisis de la idea de Dios. Ambas se interrelacionan. Además, son fenómenos que se interrelacionan como podemos constatar dirigiendo nuestras miradas al campo del lenguaje. Hoy se da en USA, y el fenómeno llega aunque mitigado, hasta Europa, una fuerte presión por el uso del lenguaje inclusivo. Por poner un ejemplo, el término 'chairman', no es políticamente correcto, y ha sido sustituido por el de 'chairperson', que sí lo es. En un principio lo pretendido por el lenguaje inclusivo es algo justo, con lo que todos estamos de acuerdo: la desaparición de elementos discriminatorios del lenguaje. Pero nos preguntamos si detrás de la presión por el uso del lenguaje inclusivo no hay escondido en algunos casos, un planteamiento ideológico, una antropología como la anteriormente descrita.

Una de las preguntas que sobre el lenguaje inclusivo cabe hacerse es la de si sirve como cauce de la revelación, esto es, la de si puede ser usado en la teología o en la liturgia. Por ejemplo, ¿es posible prescindir de la idea de padre, y expresar el misterio de la Santísima Trinidad en categorías nuevas tomadas del lenguaje inclusivo? Si somos capaces de crear un nuevo lenguaje más preciso para expresar el misterio, ¿habremos avanzado en nuestra aprehensión del mismo, no habremos creado un nuevo lenguaje que para su comprensión necesita del viejo lenguaje no inclusivo? Esto es, cuando en la realidad creada se da lo masculino y lo femenino, y la revelación ha usado como canal de transmisión un lenguaje con distinción de géneros, ¿no será que esta distinción de géneros nos dice algo sobre el misterio de la Trinidad o de Cristo y la Iglesia?

4. Conclusión: mirando hacia el futuro

Tradicionalmente EE.UU. era un país en el que las opciones religiosas de sus miembros se decantaban principalmente por

las confesiones protestantes, o católica, existiendo también un minoritario pero influyente grupo judío. En la actualidad, y como resultado de una nueva tendencia en la emigración americana debido a la supresión de leyes discriminatorias en el año 1965, el espectro religioso no sólo abarca los grupos cristianos sino que podemos afirmar sin exagerar que toca prácticamente todos los grupos religiosos del planeta. Baste una anécdota para describir la situación actual. En 1991, en Massachussets, una comunidad islámica, buscando un nuevo lugar de culto encontró una antigua casa de ejercicios de los jesuitas en venta. Tras diversas vicisitudes, la compra se frustró principalmente por suspicacias de la comunidad local. Cambiando de táctica, y tras una campaña de marketing para dar a conocer el Islam en el área, el grupo fue capaz de establecerse en una antigua granja de un pueblecillo llamado Sharon al sur de Boston. Dicho pueblo tiene una población de 15.000 personas, siendo judíos aproximadamente el 50% del censo. 300 niños asisten en dicho centro islámico a la escuela coránica y el número de participantes en la fiesta que marca el final del Ramadán supera el millar.

La anécdota indica el cambio que está sufriendo la religiosidad americana. El pueblo sigue siendo religioso, ¿pero de qué religión? Aun siendo mayoritario el porcentaje cristiano, el número de musulmanes en EE.UU. supera tanto al número de presbiterianos, como al de episcopales o de judíos. En la ciudad de Los Ángeles hay más de 300 templos budistas, mientras que las comunidades sikhs o hindúes son frecuentes en Nueva York. Es razonable pensar que la diversidad religiosa aumentará en EE.UU. en los próximos años, y que el grupo mayor seguirá siendo el católico debido principalmente a la emigración hispana actual. En estas circunstancias Estados Unidos es como un laboratorio en el cual se desarrollan los mecanismos que luego se difundirán por el resto del mundo. En nuestros días no sólo estamos en un mundo globalizado, sino que ese mundo globalizado se ha concentrado en las ciudades americanas, en las cuales se pueden tener varias experiencias multiculturales en una tarde con sólo cambiar de barrio. Ya no será necesario para la Iglesia coger el avión para ir a África o a Filipinas, bastará con darse un paseo por los diversos barrios de la ciudad.

Pienso que esta nueva situación cultural plantea dos retos a la Iglesia católica: uno viejo, el otro nuevo. El viejo reto es el de la predicación del Evangelio, predicación que no supone nada nuevo en los lugares en los que la Iglesia ha sido de verdad católica, es decir universal. Es más, la nueva situación cultural resulta ventajosa para la Iglesia, pues ésta tiene en sí el germen de la universalidad y de la unión del género humano: el Hijo único de Dios, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo, y se hizo hombre. Aquí resultan proféticas muchas de las palabras de la *Gaudium et spes* y por citar una intervención pontificia reciente, la homilía sobre las dos ciudades de Juan Pablo II en la vigilia de oración de la Jornada de la Juventud de Toronto.

El nuevo reto supone la vida de ésta en regímenes políticos basados en los principios del liberalismo, entendiendo por éste, una concepción de la libertad al margen de todo planteamiento sobre la verdad. El Cardenal O'Connor de la ciudad de Nueva York creo que fue un modelo de vida de la Iglesia en este nuevo ambiente de sociedad liberal. Superados los modelos de estado confesionales con las constituciones modernas, creo queda pendiente el llevar a los planos jurídico y político, quizá por medio de la jurisprudencia, modelos de libertad no liberales y concepciones antropológicas filosóficas que hagan justicia al ser humano. Aquí la tarea es ingente y especialmente filosófica. Nos urge recuperar la ética.

EL FACTOR DIOS Y LAS IDENTIDADES NACIONALES

VICENTE VIDE
DECANO DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE DEUSTO
BILBAO

La relación entre Dios y nación constituye una cuestión compleja y difícil de abordar. Requiere una serie de consideraciones históricas para las que aquí no hay lugar. Estamos ante un tema de gran importancia para los estudiosos de los nacionalismos hasta el punto de llegar a afirmar uno de ellos, Joseph R. Llobera, lo siguiente:

“En última instancia el éxito del nacionalismo en la modernidad debe atribuirse, en gran parte, al carácter sagrado que la nación ha heredado de la religión. La nación es el dios secularizado de nuestro tiempo”¹.

Comenzaré indicando algunos elementos fundamentales que conviene tener en cuenta en el proceso de construcción de las identidades nacionales. Me centraré en la presencia del hecho religioso y, dentro de él, en el factor Dios, en la configuración histórica de las identidades nacionales. Seguidamente intentaré mostrar la compleja interrelación dialéctica que se da entre el monoteísmo cristiano y el desarrollo de las nacionalidades. Por último, analizaré esta relación en el caso del nacionalismo vasco. Y concluiré ofreciendo unas contribuciones del cristianismo a la relación entre Dios y nación.

¹ J. R. LLOBERA, *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental* (Barcelona 1996) 290.

I. LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD NACIONAL

La identidad nacional es el resultado de un complejo proceso en el que interviene multitud de factores. El factor religioso y, dentro de él, el factor Dios, esto es, la fe monoteísta es uno de ellos. En gran parte la fuerza del nacionalismo hoy deriva sobre todo de su capacidad de crear un sentido de identidad. En un mundo corroído por la duda y la fragmentación, y carente de ideologías capaces de dar un sentido supraindividual a la vida, el nacionalismo se convierte en una potente energía dadora de sentido. La cultura común, la tierra, un mito de origen, la voluntad de construir un futuro y cuando es posible, una lengua, son elementos básicos que favorecen el surgimiento de una conciencia común. La cultura facilita la aparición de una solidaridad específica mediante la cual los individuos se relacionan entre sí, con los demás y con la naturaleza.

El nacionalismo se basa en la tradición como elemento común que trasciende la vida de los individuos. Supone un proceso dinámico y continuo en el que los símbolos son recreados constantemente y adquieren nuevos significados. La celebración de rituales comunes fomenta el sentimiento de unidad entre los miembros de la nación. La exhibición de ciertos símbolos identificados con la vida del grupo enciende profundas pasiones que no pueden ser reducidas al producto de una causalidad racional. La extraordinaria potencia del nacionalismo hoy en día sólo puede ser comprendida desde su dimensión irracional, en la que coincide con el sentimiento religioso, concebido desde R. Otto, como el sentimiento irracional de lo totalmente otro, de lo tremendo y fascinante.

1. *Definición de nación*

Constituye una cuestión sumamente compleja hasta tal punto que no hay unanimidad entre los autores a la hora de definir qué se entiende por nación. Además, la expresión de la identidad colectiva en las sociedades secularizadas no adopta ya el formato étnico, del grupo de la misma estirpe o linaje, propio de las sociedades tradicionales. El componente moderno de la

nación radica en la capacidad de generar en ciertos grupos humanos un sentimiento específico de solidaridad frente a otros grupos, una comunalidad compartida basada en una convicción emocional más que en una convicción racional². Según Anthony D. Smith, toda comunidad étnica se caracteriza por 5 rasgos principales:

1) “El mito de la ascendencia colectiva o del origen común, según el cual los miembros de una etnia consideran que ésta se compone de familias relacionadas que forman una gran familia.

2) Recuerdos históricos compartidos: mitos de elección, fundación, liberación, emigración, que sirven como instrumento de cohesión.

3) Identificación con la tierra de los antepasados, *locus* sagrado que ha de transmitirse de generación en generación, bajo las claves de ‘es de allí de donde somos’ (donde estamos religiosos, diría yo), ‘somos suyos en la medida en que la tierra es nuestra’.

4) Uno o varios elementos de la cultura diferenciales (lengua, religión).

5) Solidaridad entre amplios sectores de la población, conciencia de grupo”³.

Teniendo en cuenta los factores señalados, seguiré las definiciones de nación propuestas por A. Smith y M. Guibernau. A. Smith entiende por nación “un grupo humano designado por un gentilicio y que comparte un territorio histórico, recuerdos históricos y mitos colectivos, una cultura de masas pública, una economía unificada y derechos y deberes legales iguales para todos sus miembros”⁴. M. Guibernau define la nación como “un grupo humano consciente de formar una comunidad, que comparte una cultura común, está ligado a un territorio claramente

² Cf. J. BERIAIN, *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural* (Barcelona 2000) 172.

³ A. SMITH, *La identidad nacional* (Madrid 1997) 19.

⁴ *Ibid.*, 39.

delimitado, tiene un pasado común y un proyecto colectivo para el futuro y reivindica el derecho a la autodeterminación”⁵.

2. Definición de nacionalismo

Según Salvador Giner el concepto de nacionalismo es el más resbaladizo para un análisis sereno de la realidad social hoy. Y es que, según este autor, la nación no existe más que en función del nacionalismo: “las etnias podrán tal vez ser naciones en sí, pero lo son plenamente sólo cuando sus miembros cobran conciencia de ellas y se ponen en movimiento para darse sustancia política. Por ello puede decirse que la nación moderna es una invención del nacionalismo y no al revés”⁶. Y curiosamente basándose en esta afirmación, señala Giner el carácter religioso del nacionalismo:

“Y también que [la nación] es un objeto de culto, un ámbito sacro para quienes sienten por ella la reverencia que pide y los sacrificios que, como cualquier otro dios, pide de sus hijos”⁷.

Para este autor, “el nacionalismo es un estado de conciencia colectiva que afirma la particularidad, los privilegios y los derechos específicos de un pueblo (...) Es, además, un estado de ánimo colectivo que moviliza o intenta movilizar a un pueblo para la realización de sus anunciados derechos inalienables”⁸. El nacionalismo resulta así ser una pasión, pero inefable, mística, religiosa, que comporta una consagración de la tribu moderna, al revestirla de un halo numinoso y escatológico. Por ello, no hay por qué oponer nacionalismo a religión sobrenatural. Ha habido nacionalismos que se han opuesto a religiones sobrenaturales, como el de la Revolución Francesa, presentándose como anticlerical y ateo, o el de la Revolución bolchevique, que fue una clara religión política sustitutiva de la sobrenatural. Pero

⁵ M. GUIBERNAU, *Los nacionalismos* (Barcelona 1996) 58.

⁶ S. GINER, “Prólogo”, en: *ibid.*, 2.

⁷ *Ibid.*, 2.

⁸ *Ibid.*

también ha habido nacionalismos, como el españolista del nacionalcatolicismo durante la Guerra Civil y la Dictadura Franquista, o el sionista israelí, o los nacionalismos islámicos, o los que han assolado los Balcanes a fines del siglo XIX que son nacionalismos esencialmente confesantes en materia de religión. Más aún hay ciertos nacionalismos que son inconcebibles sin sus religiones sobrenaturales respectivas, como sucede con los nacionalismos polaco, armenio o vasco.

3. *Algunas aproximaciones al nacionalismo*

A la hora de abordar la relación entre religión y nación conviene tener en cuenta algunas aproximaciones en el estudio del fenómeno del nacionalismo. Destaco únicamente unas cuantas por su relevancia en los estudios más recientes:

1) Esencialista: se basa en el carácter inmutable de la nación. Proviene del romanticismo y de autores como Herder. Considera la nación como una entidad natural, casi eterna, creada por Dios. Un lenguaje y una cultura particulares materializan el papel que cada nación debe desarrollar en la historia. Se acentúan los aspectos ideales y emocionales de la comunidad antes que sus dimensiones económicas, sociales y políticas.

2) Ideología ligada a la modernización: Gellner. Según él, las economías de los estados industriales necesitan de una supracultura ("high culture") capaz de homogeneizar a una población alfabetizada a través de un sistema educativo controlado por el estado.

3) Surgimiento de la conciencia nacional y construcción de la identidad nacional: Smith y Anderson. Acentúan la importancia de la identidad nacional como el factor decisivo de las identidades culturales colectivas de la actualidad. Según ellos, la necesidad de una inmortalidad y dignidad colectivas, el poder de la etnohistoria, el papel de las nuevas estructuras de clase y el dominio de los sistemas interestatales en el mundo moderno, aseguran la continuidad de la identidad nacional en la dirección de las lealtades humanas por mucho tiempo, aunque otras formas de identidad colectiva de gran escala pero menos firmes

surgen al lado de las nacionales. Montserrat Guibernau considera el nacionalismo como una ideología relacionada con la emergencia y consolidación del estado-nación y que aparece ligada a las ideas sobre la soberanía popular y la democracia originadas en torno a las Revoluciones francesa y americana.

4) Función psicosocial: para Guibernau el nacionalismo es también un sentimiento que tiene que ver con la adhesión a un país de origen, una lengua, ideales, valores y tradiciones comunes, y también con la identificación de un grupo con una serie de símbolos (una bandera, una canción particular, una pieza musical o un dibujo) que lo definen como “diferente” de los demás. El apego a estos elementos crea una identidad y la apelación a esa identidad ha mostrado en el pasado y continúa mostrando en la actualidad un vigor inusitado que moviliza poblaciones enteras⁹. Para esta autora, el nacionalismo es sobre todo un fenómeno psicológico que supone un sentimiento de identidad entre los miembros de un grupo. Pero un fenómeno complejo, pues incluye otro tipo de factores y, desde luego, un fenómeno ambiguo. Por ello, hay autores que se centran en el aspecto positivo del nacionalismo relacionándolo con la democracia y el derecho a la autodeterminación, y hay otros que acentúan el aspecto negativo asociándolo al fascismo, al racismo y a la xenofobia. Para esta autora el nacionalismo es muy importante, porque expresa una necesidad básica y constitutiva del ser humano y sobre todo una función de integración social y psicológica. Son funciones de una “necesidad de pertenecer”. Por eso el nacionalismo cobra fuerza cuando las naciones sienten la amenaza de ser aniquiladas y los países subdesarrollados necesitan luchar contra la explotación extranjera.

A continuación, mostraré la importancia del factor religioso en la compleja construcción de las identidades nacionales.

⁹ Cf. GUIBERNAU, *Los nacionalismos*, o. c., 53.

II. EL FACTOR RELIGIOSO EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD NACIONAL

El factor religioso está presente en el complejo proceso de constitución y pervivencia de una nación. Determinadas tradiciones de imágenes, cultos, costumbres, ritos y utensilios, así como ciertos acontecimientos, héroes, paisajes y valores llegan a constituir una fuente característica de cultura étnica que las sucesivas generaciones de la comunidad utilizarán de un modo selectivo.

Nacionalismos con trasfondo religioso ha habido siempre. Nada de extraño que se sigan dando hoy. En el curso de la historia los nacionalismos no sólo han considerado necesario apelar a los sentimientos religiosos de las masas, sino que también les ha resultado bastante fácil identificar la nación con la comunidad religiosa en aquellos casos en los que la comunidad religiosa define los límites de la comunidad étnica, como en Sri Lanka, Armenia, Polonia e Irlanda. El concepto de pueblo elegido, el apego apasionado a tierras y centros sagrados y la impronta duradera de las lenguas y escrituras sagradas resultaron un legado perdurable para muchas personas desde finales de la Antigüedad hasta los tiempos modernos, manteniendo su sentido de exclusividad y sus esperanzas de regeneración.

En las comunidades premodernas son los sacerdotes, escribas y bardos, organizados en castas y gremios, quienes codifican y vuelven a contar y a representar las tradiciones. Organizados en hermandades, templos e iglesias, constituyen una red de socialización en las principales ciudades y en gran parte de las tierras vecinas.

Gracias a este tipo de mecanismos unificadores se fueron constituyendo núcleos étnicos diferenciados bastante unidos y autoconscientes que suponen el germen y la base de Estados y reinos en la Edad Media. En esta época hubo reinos y pueblos que llegaron a considerarse a sí mismos los “hijos de Israel” de su época, elegidos por Dios para llevar a cabo hazañas heroicas a través de gobernantes con inspiración divina; además, al ser comunidades de genealogía y costumbres comunes, tenían tierras y centros sagrados.

En Occidente algunos de los reinos bárbaros que se erigieron sobre las ruinas del Imperio Romano reivindicaban el prestigio del linaje troyano o el bíblico, o ambos. Entre los visigodos, sajones, francos y normandos surgió un mito de etnia elegida que sostenía que sus gobernantes eran los descendientes del rey David, y sus comunidades las herederas de Israel. En el otro extremo de Europa, desde el siglo X hasta el XII se fundaron reinos similares en Polonia y en Rusia. En cuanto a Gran Bretaña, la Iglesia puso los cimientos de una cultura e identidad nacional. Después, bajo la influencia puritana revivieron tres ideas fundamentales del nacionalismo hebreo: la del pueblo elegido, la de la Alianza y la de la esperanza mesiánica. La nación inglesa llegó a considerarse la nueva Israel¹⁰.

Más tarde en la modernidad se irá gestando la nación Estado o el Estado nación. Y con ello emergerán múltiples formas de nacionalismos. El nacionalismo moderno, al nacer entre pueblos tradicionalmente cristianos, tomó muchas costumbres y modos de ser del cristianismo tradicional y los adaptó a sus necesidades. El Estado nación o la nación Estado se ha atribuido una misión de salvación y un ideal de inmortalidad. La nación se suele presentar como una hipóstasis subsistente. El nacionalismo tiene sus procesiones y peregrinaciones. Tiene también sus días santos. Tiene sus templos. La religión del nacionalismo se muestra intolerante con todos aquellos que disienten de ella. Así sucedió con la Revolución Francesa.

El progreso revolucionario del nacionalismo en Francia se vio acompañado de emblemas casi religiosos. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano fue una especie de catecismo nacional, y en la Constitución de 1791 se prescribió como obligación el acatar sus principios. Si alguien se negaba a prestarle juramento era proscrito de la comunidad por una excomunión civil; los extranjeros que le juraban lealtad eran admitidos en las filas de los fieles y entraban a formar parte de esa especie de comunión de los santos. En la primera sesión de

¹⁰ Cf. H. KOHN, *El nacionalismo. Su significado y su historia* (Buenos Aires 1966) 20.

la Asamblea Legislativa, en el otoño de 1791, “doce ancianos se encaminaron en procesión, para llevar el Libro de la Constitución. Regresaron encabezados por el archivero Camus, quien sostenía con las dos manos el libro, que apoyaba en su pecho, llevándolo a pasos lentos como un nuevo Santo Sacramento de los franceses. Todos los diputados se levantaron y se descubrieron”¹¹. En junio de 1792, la Asamblea decretó que “en todas las comunas deberá levantarse un altar a la Patria y en él estará grabado el texto de la Declaración de los Derechos, con la inscripción: “El ciudadano nace, vive y muere por la patria”. En Estrasburgo se había introducido, dos años antes, un rito de bautismo civil, oficiado conjuntamente por un sacerdote, un ministro y un rabino. Al principio se trató de reconciliar la nueva religión del nacionalismo con la religión tradicional en Francia. Pero se terminó sacrificando a ésta última.

En noviembre de 1793, Marie-Joseph de Chenier, el poeta, propuso a la Convención el establecimiento formal del nacionalismo como religión del Estado. “Arranquemos a los hijos de la República del yugo de la teocracia que aún pesa sobre ellos – dijo—. Libres de prejuicios y con dignidad para representar a la nación francesa, hallaréis la manera de cimentar en los restos de las supersticiones suprimidas la única religión universal que no tiene sectas ni misterios, cuyo único dogma es la igualdad, cuyos predicadores son los legisladores, cuyos pontífices son los magistrados y en la cual la familia humana únicamente quema incienso en el altar de la patria, que es madre común y divinidad”.

Pero la diosa Razón resultó ser demasiado abstracta y lejana de los acontecimientos cotidianos de la Francia revolucionaria para poder obtener una adoración nacional permanente. Y bajo el influjo de Robespierre se fue reemplazando a la Razón por el Ser Supremo. Más tarde, con la instauración del Directorio, la religión oficial fue un cierto ceremonial de “cultura ética”, la Teofilantropía.

¹¹ C. HAYES, *El nacionalismo, una religión* (México 1960) 70-71.

Desde que el nacionalismo moderno hizo su aparición en Europa occidental, ha participado de la naturaleza propia de una religión. Ejemplo de ello son apóstoles tan diversos, como Milton o Bolingbroke en Inglaterra, los revolucionarios en Francia, el padre Jahn en Alemania y Mazzini en Italia. En el caso del nacionalismo polaco juega un papel importante la idea de Polonia como el "Cristo sufriente", figura mesiánica de la redención que impregna la poesía del gran poeta polaco Mickiewicz, y se alía con el rol corredor de la Virgen de Jasna Gora. La imagen étnico-religiosa del sufrimiento y de redención es esencial para entender la ideología y el simbolismo del nacionalismo polaco. Si nos trasladamos a Oriente, la invocación de héroes y deidades hindúes, como Shivaji y la diosa Kali, realizada por Tilak y sus seguidores, aunque se alejaba mucho de la ideología secular del nacionalismo en general, tuvo un papel fundamental en la creación de un nacionalismo hindú que seleccionó elementos únicos e inmensurables de una nación genuinamente india. El nacionalismo tiene en todas partes un dios, que puede ser el protector de la nación o una personificación de la propia patria. Pide, como cualquier otra religión, no sólo la voluntad, sino también la adhesión del intelecto, la imaginación y las emociones. El intelecto construye una teología o una mitología especulativa del nacionalismo. Como todas las demás religiones, el nacionalismo es social, y tiene sus rituales públicos que se llevan a cabo en nombre de la comunidad y que tienen como fin lograr la salvación.

Así se explica las funciones criptorreligiosas que suele ejercer las diferentes formas de identidad nacional y, por consiguiente, los nacionalismos. Siguiendo a A. D. Smith indico las más importantes¹²:

1) La más importante es, quizás, la de dar una respuesta satisfactoria al problema del olvido personal. Identificarse con una nación en una época secularizada como la nuestra es, en el fondo, una forma de superar la irrevocabilidad de la muerte e intentar alcanzar un cierto grado de inmortalidad personal. Ni

¹² Cf. A. D. SMITH, *La identidad nacional* (Madrid 1997) 146-150.

siquiera el Partido puede garantizar el cumplimiento de una inmortalidad, al final tiene que recurrir a la nación, ya que la historia del Partido es más bien breve y la nación en cambio ofrece un ancestral pasado histórico reactualizado en cada momento *sub specie aeternitatis*. Así la identidad nacional otorga una comunión espiritual de historia y destino, rescata a las personas del olvido y restaura la fe de la comunidad.

2) Comunión con los muertos y culto a los antepasados. En este aspecto el nacionalismo se parece a las creencias religiosas que, como en el caso del sintoísmo, dan un enorme valor a la comunión con los muertos y el culto a los antepasados. Como en las religiones, las naciones y sus ceremonias conmemorativas reúnen a todas las familias que han perdido a alguno de sus miembros en la guerra u otros desastres nacionales y a todos los que recuerdan a los antepasados comunes, con el fin de que sean ejemplo del espíritu de autosacrificio que les inspirará un heroísmo semejante.

3) Realización de un ideal de fraternidad. Los nacionalistas suelen prescribir rituales y ceremonias para aglutinar a la comunidad étnica. Mediante los desfiles, las ceremonias conmemorativas, las celebraciones de los aniversarios, los monumentos a los caídos, los juramentos, las banderas, las elegías a los héroes y los días celebrativos de acontecimientos históricos recuerdan a los miembros de la comunidad étnica los sagrados vínculos que refuerzan la identidad nacional.

III. RELIGIÓN Y NACIÓN: UNA COMPLEJA INTERRELACIÓN DIALÉCTICA

Entre la religión y la nación se da una compleja y dialéctica interrelación. En efecto, la religión brinda al nacionalismo un soporte de fundamentación y/o (según los casos) legitimación trascendente, reviste al nacionalismo de un halo de sacralidad, o sea de numinosidad. Señala Berger que en las religiones se ofrece un universo simbólico totalizante de salvación que interpreta la realidad, explica el pasado y presente y anticipa el futu-

ro, soslayando peligros anómicos, sobre todo, frente a situaciones límite.

En virtud de esta interrelación los nacionalismos constituyen hoy, al igual que las religiones políticas o públicas o de sustitución, expresiones secularizadas de actitudes religiosas o simbólico-rituales.

En este sentido es interesante la teoría de la religión de Durkheim para analizar el funcionamiento de los símbolos y de los rituales en las ceremonias que expresan sentimientos nacionales. Ya Durkheim señalaba que, cuando una misma comunidad o grupo social sostiene una convicción de cualquier fuerza, ésta toma inevitablemente un carácter religioso. Lo que Durkheim observa en el simbolismo de las primeras sociedades humanas lo podemos trasladar al nacimiento de la realidad nacional, al calor de la revolución francesa, por ejemplo, a la definición de la nación como forma de identidad colectiva moderna que realiza el sacerdote Sieyès en su celebrado *Qu'est ce que le Tiers Etat?* de 1789. Se produce una transferencia de numinosidad de lo absolutamente Otro (de Dios) al "otro generalizado" (el pueblo de una nación, al clan en los términos de Durkheim), se sustituye así la presencia de seres sobrenaturales por una sacralización de la nación. Esta aparece como el nuevo dios secularizado de nuestra época, generando sus propios altares sacrificiales, como han señalado R. N. Bellah, E. Gellner y J. R. Llobera, entre otros. Además, el nacionalismo como religión civil posee sus ritos, y éstos no se reciben exclusivamente a título individual sino que, como Durkheim subraya, constituyen lo que proporciona la unidad al grupo. Los individuos que componen el grupo se sienten vinculados unos a otros por el mero hecho de poseer una fe común. Una fe común requiere una "iglesia" y podría decirse que la nación cumple esa función y los intelectuales podrían ser equiparados a los sacerdotes. Los individuos que comparten la misma cultura se sienten ligados a un territorio concreto, poseen la experiencia de un pasado común y sostienen un proyecto para el futuro, necesitan crear ocasiones en las que enfatizar todo aquello que les une. Mediante los símbolos y los rituales compartidos, los individuos experimentan una emoción

de una gran intensidad, procedente de su identificación con una entidad –la nación– que les trasciende y de la que se sienten parte activa. En estos éxtasis, los miembros de la nación son investidos de una vitalidad y una resistencia que puede llevarles a realizar acciones heroicas o crueles, con el fin de proteger el carácter sagrado, es decir, inviolable e intangible del Numen nación.

Teniendo en cuenta la compleja creación de la identidad nacional en la que los individuos se van identificando con símbolos que tienen el poder de unir y acentuar el sentido de comunidad, se entiende que la interrelación entre religión y nación sea dialéctica y polivalente. Nada de extraño que una interrelación tan dialéctica y polivalente haya derivado en no pocas ocasiones en una relación ambigua. Veamos por qué. Históricamente, las grandes religiones han jugado un papel importante en Europa occidental en claves antagónicas, en términos de apoyo mutuo o de contraposición a la identidad nacional. Esta ambigüedad se debe en parte a la ambivalencia funcional de lo sagrado (tremendo y fascinante, legitimador y deslegitimador, amar a la patria/matria y amar a los otros, a los que no son de mi patria/matria...) Esta ambivalencia se expresa, por un lado como apoyo/legitimación de la identidad nacional al mostrar la dimensión trascendente de la nación y, por otro, como fuerza deslegitimadora y universalista desde la que se critica la exaltación del singular étnico.

1) Apoyo mutuo entre religión y nación, legitimación recíproca e incluso confusión o cofusión al mostrar la dimensión trascendente de la nación. Aunque las religiones universales pretendieron ir más allá de las divisiones étnicas y abolirlas, muchas coinciden en sus fronteras con las delimitaciones étnicas o nacionales, utilizándose el criterio religioso como elemento fundante en el proceso de discriminación y movilización –por ejemplo, católicos y protestantes en Irlanda del Norte o católicos, ortodoxos, musulmanes y judíos en los Balcanes, etc–. Por otra parte, en la modernidad el Estado sigue interesado en no pocos casos en recurrir a la religión y al nacionalismo como mecanismo de legitimación trascendente y supraindividual porque, de esa manera, se torna más fácil la movilización de los ciudada-

nos en la comunión de todos ellos en el Numen estatal. El Estado moderno, al metamorfosearse en una nación con sagrada autoconciencia, se erige como todo lo sagrado, en objeto de amor, de devoción, de pasión y de sacrificio.

2) La religión también puede presentarse como fuerza deslegitimadora y crítica de los nacionalismos y del Estado.

Esto sucede cuando las religiones enfatizan la dimensión universalista e internacionalista, desde la que se critican las exaltaciones de los singulares étnicos. Es lo que acontece con las tendencias cosmopolitas, normalmente en las religiones seculares, o religiones civiles, donde se propone el deísmo o en aquellas religiones en las que se acentúa la dimensión universal, por ejemplo, en el catolicismo o en las propuestas de diálogo interreligioso como factor integrador de internacionalismo o la propuesta de una Europa unida sobre sus universales y comunes raíces cristianas. Pero también puede suceder que la religión se constituya en una fuerza deslegitimadora en el sentido de crítica o fuerza liberadora frente al poder del Estado. La religión puede llegar así a aliarse con el nacionalismo haciendo que éste se erija en un poder numinoso de liberación mesiánico frente al Estado al enfatizar los rasgos diferenciales y el potencial utópico y liberador de quienes se sienten oprimidos por las fuerzas del mal encarnado precisamente en Estados negadores de las características identitarias de las etnias. Ante esta compleja y ambivalente interrelación entre religión y nacionalismos, es normal que la Iglesia Católica haya adoptado posturas diversas en función de las diferentes circunstancias históricas, tratando de armonizar la comunión universal de los hombres y mujeres de todas las razas, pueblos y naciones en un solo Señor Jesucristo con la inculturación y encarnación del mensaje evangélico en la pluralidad de lenguas, etnias, nacionalidades y diversidades culturales.

IV. EL MONOTEÍSMO CRISTIANO Y LA CONSTRUCCIÓN DE LAS NACIONES

Muy diversas han sido las formas en que la religión ha contribuido históricamente a la construcción de la nación y, en

buena medida, al desarrollo del nacionalismo. Ahora quisiera considerar las religiones monoteístas y, en particular, el cristianismo para advertir que estas religiones han propiciado paradójicamente, a la vez, el nacionalismo, tal como ha quedado anteriormente señalado y, al mismo tiempo, al acentuar el universalismo, han fundamentado también el antinacionalismo y el supranacionalismo.

Según Adrian Hastings, hay siete factores que expresan históricamente el influjo del cristianismo en la construcción de las naciones europeas:

“Primero, la santificación del punto de partida; segundo, la mitologización y conmemoración de grandes amenazas contra la identidad nacional; tercero, el papel social del clero; cuarto, la producción de textos escritos en lengua vernácula; quinto, la provisión de un modelo bíblico para la nación; sexto, la Iglesia nacional autocefálica; séptimo, el descubrimiento de un destino nacional único”¹³.

Así resume Hastings los principales factores de influencia del cristianismo en la construcción de identidades nacionales. Según este autor el cristianismo influyó, por un lado, en la emergencia de la conciencia de las propias identidades y, a la vez, por otro lado, influyó en la construcción de una mentalidad universalista y policéntrica. Recordemos el modelo del imperio romano, renacido con Carlomagno y su continuación intermitente como Sacro Imperio Romano Germánico o como imperio papal a lo largo de la Edad media y de la Edad Moderna hasta el siglo XIX. El cristianismo ha fomentado la unidad internacional y el valor de lo supranacional desde el célebre texto paulino: “ni judío ni griego... ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Ga 3,28) De este modo han convivido siempre de manera ambivalente el ideal cristiano del Estado universal con la diversidad, igualmente cristiana, de las diferentes naciones con sus peculiaridades.

Veamos el fundamento teológico de esta compleja interrelación dialéctica entre el nacionalismo y el universalismo. El mo-

¹³ A. HASTINGS, *La construcción de las nacionalidades* (Madrid 2000) 232.

noteísmo cristiano, al profesar la fe en Dios uno y trino, confiesa que Dios es comunión: tres Personas distintas y un solo Dios verdadero. Con la categoría teológica de la comunión se expresa una común unión de personas que poseen atributos diferenciales, rasgos específicos, propios y, a la vez, una más profunda unión entre quienes son diversos. En Dios la diversidad tiende a la unidad y la unidad se manifiesta en la diversa pluralidad. Dios es fuente de la comunión entre las personas y los pueblos, pero no al margen de las peculiaridades idiosincráticas de cada una de ellas, sino precisamente en ellas. Comunión no es uniformidad, sino unidiversidad, uni-versalidad. Por eso el Dios cristiano es universal, se manifiesta a todos los pueblos, razas y naciones de la tierra. Jesucristo, el Verbo de Dios, al encarnarse, se ha unido en cierto modo a todo hombre y mujer, y podríamos decir, en consecuencia, a todo grupo humano, sea de la etnia que sea, porque todo ser humano es imagen y semejanza del Dios comunión. Y dado que la sociabilidad es constitutiva del ser humano, también su concreta e histórica vida comunitaria en una etnia, nación o grupo social, refleja el misterio de la Santísima Trinidad.

V. DIOS Y NACIÓN EN EL NACIONALISMO VASCO

El imaginario religioso católico ha estado siempre presente en el País Vasco desde los tiempos de su cristianización. Pero las reflexiones explícitas sobre las relaciones entre la divinidad y los rasgos de una identidad étnica vasca son más recientes. Remontándonos al siglo XVIII, los padres Larramendi, Astarloa y Moguel veían al euskera impregnado de una fuerte carga numinosa, establecen una identificación entre euskera y religión, imputando el carácter vivo del euskera a la energía creadora de Dios.

Josep Agustin Chaho, vascofrancés en el siglo XIX construye en 1835 la siguiente analogía: Abraham/Padre universal, sublime de Israel; Aitor/Padre universal, sublime del Pueblo Vasco. En su pensamiento, el mito de Aitor se coaliga con creencias deístas, teosóficas y ocultistas que hacen ver a los

vascos como pueblo elegido por la deidad para acaudillar la nueva cruzada que reinstaurará la primitiva revelación y la religión de la verdad.

Sabino Arana concibe la nación vasca desde una perspectiva esencialista, providencialista y tradicionalista. La concibe como una entidad natural y objetiva, viva, orgánica, creada por la mano de Dios y a su servicio, anterior y superior a los hombres:

“Por patria se entiende (...) la sociedad, pueblo o nación o gran familia a que por naturaleza –aquí en naturaleza no se lea nacimiento– pertenezca uno, constituida y organizada en orden al santo fin de toda sociedad de hombres (...) Dios, fin, último de todas las cosas”¹⁴.

Para Arana el fundamento de la idea de nación es Jaungoikoa (Dios). Arana construye un nivel de trascendencia en tres planos que se expresa en “Nosotros para Euzkadi y Euzkadi para Dios” (“Gu Euzkadirentzat ta Euzkadi Jaungoikoarentzat”) El imaginario social religioso católico sirve de elemento simbólico de legitimación, en última instancia, para configurar una comunidad imaginada política (Euzkadi, el pueblo elegido) a su servicio, en la cual están integrados los miembros. Esto se traduce en una sacralización de la política (Jaungoikoa eta Lagizarrak)

Con Krutwig asistimos a un cambio radical en esta cuestión. Este autor subrayará el paganismo como esencia del pueblo vasco, tardíamente cristianizado. Según él, si Euskadi hubiera tenido una religión nacional, al estilo judío o armeno, habría servido a la defensa de la etnia vasca, pero en este caso la religión no es un factor diferencial que permite separar la pueblo vasco de sus oponentes. Desde él, buen vasco equivale a ser euskaldun, revolucionario y anticlerical¹⁵.

A mediados de los 70 el nacionalismo radical, tal como señala la socióloga Izaskun Sáez de la Fuente en su brillante estu-

¹⁴ S. ARANA, Baserritarra 1897, n 4: 1,88.

¹⁵ Cf. I. SÁEZ DE LA FUENTE, *El Movimiento de Liberación Nacional Vasco, una religión de sustitución* (Bilbao 2001) 126.

dio, suministra referencias doctrinales, simbólicas, míticas y rituales que satisfacían funcionalidades de carácter religioso. Facilita un objeto de culto, el Pueblo Vasco, oferta de cosmovisión con una teodicea. Qué es Euskadi, por qué se encuentra en una situación de ocupación, quiénes son los enemigos a combatir en la causa vasca, quiénes son los mártires; aporta una oferta de salvación inmanente y colectiva. Presenta unas pautas de conducta normativas, que discrimina entre lo sagrado y lo profano, lo bueno y lo mal, lo justo y lo injusto¹⁶.

En los 80 JARRAI se erige en una religión de sustitución pero no tanto por lo de abertzale cuanto por lo de izquierda en el sentido marxiano más integrista, fundamentalista y rancio. Ya en su día el marxismo fue considerado una religión de sustitución:

“Nuestros objetivos son imparables porque son verdaderos, forman parte de la locomotora de la historia; son irrenunciables, porque en la consecución (...) del Estado socialista, Independiente, Reunificado y Euskaldun (...) nos va la supervivencia como Nación (...) la verdad como táctica de la Revolución (...) la verdad como el futuro que nos pertenece”¹⁷.

En los 90 se sigue enfatizando el ejército de muertos por Euskal Herria, es una especie de éxodo, la marcha hacia la conquista de la libertad, el sacrificio y el martirologio subraya el carácter purgativo, autoafirmativo y regeneracionista de la violencia¹⁸.

El Movimiento de Liberación Nacional Vasco supone así, para la socióloga Sáez de la Fuente, una religión de sustitución. Para ella hay un modelo de sacralidad que subyace en dicho movimiento:

“El colectivo de la izquierda abertzale (IA) y sobre todo los jóvenes, han agudizado el proceso de seculariza-

¹⁶ Cf. SÁEZ DE LA FUENTE, o. c., 149.

¹⁷ JARRAI en Garraxika 1988, n 7: 5-8.

¹⁸ Cf. SÁEZ DE LA FUENTE, o. c., 180.

ción, de vaciamiento de la religiosidad institucional tradicional y de trasposición de creencias”¹⁹.

En su obra señala a las comunidades nacionales como rostros modernos de la religión y el origen, dinámica del discurso, de las prácticas y de la comunidad del Movimiento de Liberación Nacional Vasco (MLNV). El MLNV operaría una reestructuración del imaginario religioso que se traduce en la dramatización de realidades ya presentes en el nacionalismo tradicional y en la sacralización de elementos cuantitativo y cualitativamente diversos. Su tesis parte del análisis del universo simbólico que convierte a la izquierda abertzale en uno de los sectores político-sociales más secularizados de nuestro entorno.

“Mediante una operación de transferencia, su objeto de culto es el Pueblo, Euskal Herria (...) Su praxis normativa, fundamentada en la resistencia, en la victimización y en el martirologio, prioriza los derechos comunitarios sobre los individuales y otorga al grupo la competencia exclusiva para discernir lo bueno de lo malo”²⁰.

También le caracteriza la liturgia movilizadora, con actos donde domina la memoria colectiva litúrgica, que promueve la cohesión intracomunitaria y da sentido al grupo. ETA se erige en representante del Pueblo Vasco, en mediación sagrada que facilita el camino para su salvación²¹. Se coloca a ETA en la cúspide como grupo mesiánico que debe salvar al pueblo oprimido.

El Pueblo Vasco articula un sustrato de trascendencia, pero secularizado, como entidad sacral, sujeto orgánico, supraindividual, intergeneracional de una verdad genérica, infinita, infalible e indivisible, su propia lógica de liberación nacional y social se halla ínsita en los mecanismos de la historia. Aparece como comunidad de creyentes que actualiza periódicamente el ser sacro a través de un compromiso fideísta con su causa, sin

¹⁹ SÁEZ DE LA FUENTE, o. c., 28

²⁰ *Ibid.*, 30.

²¹ Cf. *ibid.*, 30.

margen para la herejía²². Definirse y sentirse sólo vasco tiene un alcance misionero, exige la continua movilización para romper con la apatía de las masas que han renegado de la fe, de la nación de sus antepasados y conseguir la extensión de la conciencia colectiva²³. Hay también una secularización de arquetipos éticos de origen religioso, como la autoinmolación resistente por la salvación del pueblo, el mesianismo utópico y escatológico, los binomios matar/morir y conmigo/contra mí. Hay una dimensión litúrgica con ritos iniciáticos, positivos y negativos. Iniciáticos: para entrar en la comunidad de JARRAI hay que efectuar una ruptura de nivel con el entorno español circundante y opresor, interiorizar pautas diseñadas en panfletos, libros de premilitancia y propaganda interna. Entre los ritos positivos, la conexión memorial litúrgica con los gudarís del 36, la reivindicación de los derechos de los presos y las efervescencias colectivas de las manifestaciones.

Ciertamente en los planteamientos del MLNV subyace un trasfondo de religión civil secularizada, que vacía la religiosidad del nacionalismo tradicional moderado. Pero la causa en mi opinión no es el nacionalismo, sino la asunción del marxismo clásico en su versión más integrista, fanática, fundamentalista y rancia. El MLNV puede ser considerado como una religión de sustitución, pero no tanto por lo que tiene de abertzale sino por lo que tiene de pretendida izquierda marxista integrista.

Como señala C. H. Hayes, el comunismo ha tenido desde Karl Marx y sobre todo desde la Revolución Rusa de 1917 un atractivo tan religioso como económico. Aunque se presenta como materialista y ateo, promete un paraíso terrenal. Tiene sus santos y sus mártires, sus doctores y herejes. Se propaga con gran celo y exige de sus adeptos una lealtad exclusiva. Ha sido en su versión clásica, integrista y fundamentalista intolerante hacia cualquier otro credo político o religioso²⁴. Y este mismo autor sostiene que el marxismo-leninismo no se hubiera exten-

²² Cf. SÁEZ DE LA FUENTE, o. c., 275-276.

²³ Cf. *ibid.*, 277, 279.

²⁴ Cf. HAYES, o. c., 20-21.

dido históricamente si no se hubiera aliado al nacionalismo. El nacionalismo le presta ese carácter cálido y piadoso que falta al comunismo, le aporta emoción, pasión. Otorga satisfacción al anhelo de libertad e inmortalidad, relaciona al individuo con el pasado histórico de su nación y lo identifica a él y a sus descendientes con la vida futura de la misma. Marx no era nacionalista, sino internacionalista. Pero ha tenido seguidores nacionalistas. Puede mencionarse a Eduard Bernstein, en Alemania, y Jean Jaurès, en Francia²⁵. El MLNV lamentablemente toma un marxismo rancio, integrista, inquisitorial, fanático, degradado y vivido como cruzada, como guerra santa que inmola todas las personas que hagan falta a la mayor gloria del dios patrio.

Así opina también el filósofo Vicente Carrión. Y comenta:

“Por mucha conexión que en su día hubiera entre ETA y los seminarios, tendemos a pasar por alto que el abertzalismo radical ha bebido en las fuentes del marxismo revolucionario más que en ningún otro abrevadero, y en su cóctel ideológico ha cogido todo lo peor de los movimientos contestatarios de la segunda mitad del siglo XX”²⁶.

Frente a este imaginario nacionalista exclusivista, fanático, que lleva a cabo una violencia a modo de guerra santa, es preciso abandonar una defensa sacralizadora del carácter absolutizante y totalizante sea del nacionalismo sea del antinacionalismo (repito del carácter absolutizante y totalizante). Ni uno ni otro deben ostentar atributos que sólo pertenecen a Dios, el único Santo y Absoluto, el Totalmente Otro: “A Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César”. La sacralidad no es atributo ni del nacionalismo ni del antinacionalismo, sino sólo de Dios, origen y comunión solidaria de todos los seres humanos, sea de la nación que sean.

²⁵ HAYES, o. c., 21-22.

²⁶ V. CARRIÓN, “Arrogancias intelectuales”: *El Correo* (Bilbao, 9 de julio de 2002).

VI. CONCLUSIONES

El Dios cristiano no es un Dios solitario, sino un Dios solidario, universal, que ama a todos los pueblos y en cuanto comunión intratrinitaria llama a todas las naciones a la comunión universal en Cristo que vino a hacer de todos los pueblos uno solo.

El cristianismo está llamado a manifestar, por un lado, la patria común hacia la que todos los seres humanos caminamos y, por otro lado, a hacer presente el mensaje de Cristo inculturándose en las coordenadas espacio-temporales de cada nación, etnia y pueblo, teniendo en cuenta la singularidad e idiosincrasia particular de cada uno de ellos.

La fe en Dios debería ayudar a superar los conflictos violentos derivados de las absolutizaciones y sacralizaciones de las nacionalidades. Quisiera, por ello, terminar citando al papa Juan Pablo II, profeta de nuestro tiempo, también en este tema. El papa Juan Pablo II en un discurso ante el cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, el 15 de enero de 1994, advertía de que nos encontramos ante un nuevo paganismo: la divinización de la nación y que, siempre que el cristianismo se convierte en el instrumento de un nacionalismo, queda herido en su propio corazón y se torna estéril.

Por ello una gran contribución del cristianismo hoy en este tema es la de mostrar que por encima de las luchas nacionalistas y de las nacionalidades está Dios, Padre de todos, de quien procede toda patria y en el cielo y en la tierra. En su Hijo Jesucristo nos recuerda que la humanidad es la patria común de todos los hombres y mujeres y que la fraternidad universal debe seguir inspirando todos los proyectos humanistas, religiosos y cristianos.

“A MODO DE MATERIA INFORMATIVA”

HABLAR DE DIOS EN LA ESPAÑA ACTUAL

(ESQUEMA DE UNA CONFERENCIA)

ANTONIO MARÍA ROUCO VARELA
CARDENAL ARZOBISPO DE MADRID

I. UNA BREVE REFLEXIÓN INTRODUCTORIA SOBRE EL TÍTULO Y EL MÉTODO DE LA CONFERENCIA

1. *Sobre el título*

Si se ha hablado de Dios en el curso con una amplitud “material” y “formal” tan completa, hablar de Dios en España supondría abordar esa perspectiva integral sobre “el discurso” o “pensar” sobre Dios, aplicándola a España. Lo cual es evidentemente imposible ya desde el punto de vista puramente técnico-didáctico.

Por otro lado, se pide desde el título que se trate el tema a partir de la categoría fundamental antropológica que es “hablar” y, además, formulándolo como “tarea” o “misión”, activamente concebida.

Lo que lo conecta *per se ipsum* con la misión o contenido principal del oficio de un Obispo: ser testigo “apostólico” del Misterio de Cristo: del “Dios hecho carne” o del “Enmanuel” – “el Dios con nosotros”.

Por otro lado “la realidad histórica” y “la realidad presente de España” en su entrelazamiento existencial es de tal complejidad

y riqueza social, cultural, espiritual y religiosa que exige una modesta “autolimitación” expositiva.

2. *Sobre el método*

Trataremos, por tanto, primero, de ofrecer un bosquejo del “sitio en la vida” que se significa con la palabra “España hoy”, a fin de tratar “vivamente” sobre la cuestión. Para, luego, proponer cómo habrá que hablar de Dios en la España de hoy.

Es obvio que toda la reflexión va guiada por la luz de la Fe, profesada en la comunión de la Iglesia Católica, y va sentida y formulada como expresión del ejercicio de la vocación y misión específica de un Obispo.

II. ESPAÑA: RASGOS SOBRESALIENTES DE 'SU REALIDAD' 'ESPIRITUAL' Y 'RELIGIOSA' EN LA ENCRUCIJADA DEL SIGLO XX

1. *Hablar de Dios en España presupone, en primer lugar tomar cuenta de lo que podríamos llamar su realidad religiosa espiritual actual*

“Las encuestas socio-religiosas”, su frecuencia, sus características metodológicas.

Los datos sociológicos la presentan en el fondo como “sociedad católica” en las líneas más sobresalientes de “la experiencia religiosa”.

Una “sociedad católica” en crisis de valores “teológicos” en el doble aspecto: de la fe en las verdades más “paradójicas” y “existencialmente” más comprometedoras del Cristianismo; y en el aspecto de vida y moral cristiana, especialmente la que va al centro de la persona humana: moral sexual, matrimonial, la moral de “la vida”; luego: la moral social...

¿Crisis de la Caridad?

Una España de fuerte “religiosidad popular”, en torno a los misterios centrales de la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, a la figura de María, y a algunos grandes santos. El Camino de Santiago.

Una España que vive su religiosidad popular con referencias “inconscientes”, pero vivísimas, a su pasado más fecundo: a la espiritualidad teresiana e ignaciana. Una España; todavía de fuerte impronta eucarística. Una España: de gran impulso misionero y rica en “nuevos impulsos”: “Carismas” para la Iglesia Universal y el mundo. La Canonización del Beato Escrivá de Balaguer. Una realidad espiritual-religiosa comprometida con los pobres.

2. Una realidad “religiosa espiritual” en “contraste” permanente con la realidad “social” y/o “civil”

El “discurso” público predominante sobre “el carácter privado de “lo religioso”, “de lo cristiano”... ¿de “la Iglesia”?”: sus aspectos político-jurídicos, sus aspectos culturales y sus aspectos sociales.

Huellas de este “contraste”:

- ¿el escaso compromiso público de los católicos?
- los problemas del sistema educativo;
- los problemas-crisis de las instituciones sociales básicas: matrimonio y familia.

La huella “intelectual”:

- en el terreno del pensamiento en general;
- en el terreno de las manifestaciones culturales.
- “Liberalismo” *versus* “Catolicismo”: ¿De nuevo?
- El fenómeno de “la nueva religiosidad” en España.
- Las nuevas generaciones y “la cuestión religiosa”.
- Lo religioso-cristiano: ¿un mero “producto cultural” y/o “social”?

III. “HABLAR DE DIOS”: EN EL CONTEXTO HISTÓRICO Y EXISTENCIAL DE LA ESPAÑA ACTUAL COMO SE CORRESPONDE CON LA VERDAD DE DIOS.

1. Hablar de Dios

“Hablar” supone “palabra” y “concepto” acerca de Dios. El debate filosófico y teológico moderno sobre “la analogía”.

Claro es que Dios es un ser personal y que “la palabra” abre la comunicación personal más allá del conocimiento “cosificado” del otro.

Hablar de Dios implica poder hablar del “otro” “amigo”.
La experiencia “mística”.

2. *Hablar con Dios*

Hablar de Dios con-lleva para poder hablar en plena verdad de Él, hablar con Él.

Orar: como “*humus* existencial” de dónde y a dónde conduce “el hablar de Dios”, “el discurso sobre Dios”.

Orar –hablar con Dios– como “acto integral de la existencia”:
Se ora con toda la vida, en toda la vida, para toda la vida.

3. *Dejar hablar a Dios: abrirse a la Revelación, a la Palabra de Dios*

El “hombre”: “Hörer des Wortes” –“Oyente de la Palabra”.

La Palabra de Dios dirigida a todo hombre: a la humanidad.

Enhebrar el hilo del hablar de Dios y del hablar con Dios con “el hablar de Dios al hombre”.

La verdad universal de Dios y de su revelación: la historia de la salvación.

4. *Hablar de Dios: como anuncio del Evangelio de Jesucristo*

Hablar de Jesucristo y de sus misterios.

Hablar con Jesucristo presente en la historia a través de su Iglesia.

“Hablar” y “Vivir” del Evangelio.

Pablo VI (Juan Pablo II): el mundo necesita “testigos” más que “maestros”.

5. *La claridad y valentía*

La “parresia” –el apostolado– del “kerigma” y del “martirio”: el método propio y urgente para hablar “bien” de Dios en España hoy.

No tener “miedo” al anuncio explícito e íntegro: se conecta con lo más hondo de nuestra historia colectiva y personal.

No tener “miedo” a vivir “la fe” como “Liturgia” en toda su “originalidad” y “hondura pascual”: lo que está en el fondo de nuestra religiosidad popular.

No tener “miedo” a anunciarle misioneramente a todos, dentro y fuera de España: lo que está en el fondo de nuestra forma de hacerse presente en la historia y en el mundo —en la historia universal.

Decidirse a “anunciar” al Evangelio, con nuevo rigor, estilo e imaginación evangélica, con la autenticidad de las obras que acompañan a las palabras.

Anuncio pleno y siempre nuevo: que emane de toda la existencia en el plano personal, familiar, social... político.

La Iglesia: El marco existencial imprescindible para la experiencia cristiana de Dios y su oferta al mundo en la España de hoy.

Una Iglesia auténticamente renovada en el Espíritu.

Una Iglesia renovada al estilo del concilio Vaticano II.

Una Iglesia que vive “la reforma” y “la renovación” desde su fuente: Cristo, en el Espíritu, volviendo al Padre, como “comunidad apostólica”.

Una Iglesia que se convierte así a lo que es su camino central: “el hombre es el camino de la Iglesia” (Juan Pablo II).

**PUBLICACIONES
DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
“SAN DÁMASO”**

colección

STUDIA THEOLOGICA MATRITENSIA

1. JAVIER PRADES-JOSÉ M^a MAGAZ (eds.), *La razón creyente. Actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica ‘Fides et Ratio’*. Madrid, 16-18 de febrero de 2000 (2002) XIII + 616 pp. – 35 €
2. A. CARRASCO-J. PRADES (eds.), *In communione Ecclesiae. Miscelánea en honor del Cardenal Antonio M^a Rouco Varela, con ocasión del XXV^o aniversario de su consagración episcopal* (2003) 728 pp. – 40 €

colección

PRESENCIA Y DIÁLOGO

1. JAVIER PRADES (ed.), *El misterio a través de las formas* (2002) 198 pp. – 9 €

colección

SUBSIDIA

1. JULIÁN CARRÓN PÉREZ, *Acontecimiento y razón. Principio hermenéutico paulino y la interpretación moderna de la Escritura* (2001) 35 pp. – 2 €
2. JAVIER PRADES LÓPEZ, *‘Eius dulcis praesentia’*. *Notas sobre el acceso del hombre al Misterio de Dios* (2002) 52 pp. – 3 €
3. SERGE-THOMAS BONINO, O.P., *El tomismo hoy. Perspectivas caballerías* (2002) 41 pp. – 3 €

4. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *La experiencia moral* (2002) 34 pp. – 3 €
5. ANGELO SCOLA, *Eclesiología en perspectiva ecuménica: algunas líneas metodológicas* (2003) 65 pp. – 3'50 €

