Parte primera

LA DIMENSIÓN DE REVELACIÓN EN LA REALIDAD

§ 19

Realidad y revelación - revelación y realidad

Todo lo que existe, todo cuanto acontece y ocurre, es y tiene no sólo una existencia, sino también un ser significante, un ser de signo y de revelación: dice algo, permite ver algo.

¿Qué es lo que permite ver? Sin duda que ante todo la existencia misma. Pero en la existencia hay algo más que se hace patente fuera de la misma existencia tal como la percibimos y registramos a primera vista en su lado manifestativo, en su lado externo.

El ser revelado

Tomemos un ejemplo sencillo, tal vez un tanto sentimental. ¿Qué es una lágrima? ¿Qué es lo que muestra? Podemos definir la lágrima como un «líquido salobre», lo que sin duda es correcto desde el punto de vista químico. ¿Pero está dicho con eso lo que es una lágrima? Eso sólo se hace patente, cuando preguntamos qué es lo que puede expresar una lágrima, qué es lo que ella puede revelar. Y a tal pregunta me mueve el hecho de ver las lágrimas de una persona, que ciertamente son algo más y distinto de un líquido salobre. Ese algo distinto, ese algo «más», no lo veo en el líquido que son las lágrimas, sino en la persona que las derrama; y desde ese concepto superior procuro entender y exponer lo concreto y particular como una manifestación de la persona. En las lágrimas de una persona se puede revelar —según los casos— dolor, compasión, alegría, entusiasmo, impotencia y cólera; sentimientos y emociones que son invisibles, pero que mueven el interior del hombre. Así en lo que aparece se manifiesta siempre y a la vez lo que no aparece, pero que es profundamente real. Todo esto puede el hombre percibirlo y no conocerlo.

El hombre puede —y ello es importante para nuestra cuestión— no sólo constatar, enumerar y contar, analizar cada detalle; el hombre puede también compenetrarse y comprender. El hombre, además de las vibraciones, escucha también una melodía; no sólo registra reflejos ópticos sino que advierte también una forma; no sólo percibe sílabas y sonidos sino entiende además una conexión y un sentido.

En todo ello se puede conocer algo especial del hombre: la apertura y creatividad de su espíritu, la espontaneidad de su libertad, la receptividad de sus sentidos, las funciones de su corporeidad como instrumento de su capacidad de expresión y hasta como revelación de sí mismo.

El ser de la revelación y de la significación, que está por encima de la mera existencia, no es una destrucción de la realidad, ni tampoco su alienación o pulverización, sino la percepción del conjunto total, de lo propio, del núcleo y de su profundidad. Cuando en lo concreto de la lágrima, la risa, las expresiones de la cara, el gesto, el movimiento de una mano, la actuación, el signo, no se advierte el conjunto de la conexión con el hombre, ni siquiera lo presente y concreto se contempla adecuadamente y dentro de todo el conjunto.

Y aún se desprende otra cosa de estas consideraciones: todo cuanto existe puede convertirse para el hombre en una realidad reveladora y significante, puede trocarse en una parábola o comparación, en un símbolo: «Todo lo terreno no es más que una metáfora.»

El símbolo

El *símbolo*[1], que literalmente significa algo «compuesto de un signo externo y de un sentido interno», va indisolublemente ligado a la significación que él representa en su disposición y cualidad perceptible por los sentidos.

La luz, por ejemplo, es físicamente una energía que procede de una fuente lumínica como irradiación en forma de onda electromagnética y que se difunde por el espacio con la velocidad de la luz precisamente; la luz la percibimos como claridad, como color y como calor. Pero esa luz puede convertirse en signo, en símbolo de una cualidad y propiedad del hombre, que a su vez puede ser descrita con imágenes sensibles —justamente las imágenes de la luz—; así, la diafanidad del espíritu, la claridad de la inteligencia, el fuego del entusiasmo, el fervor del amor.

1. H.R. Schlette, *Symbol*, en HThG II (1963) 606-613; S. Wisse, *Das religiöse Symbol*, Essen 1963; M. Becker, *Bild-Symbol-Glaube*, Essen 1964; W. Heinen (dir.), *Bild-Wort-Symbol in der Theologie*, Würzburgo 1968.

La luz exterior con sus fuerzas, propiedades y efectos se convierte en símbolo de una «luz interior» del hombre, de su espiritualidad, libertad y amor invisibles.

Un símbolo no es un signo caprichoso y arbitrario como una señal de circulación, cuya función y significado hay que establecer y que, por lo mismo, también se puede cambiar. El símbolo no se puede separar del significado, y de la orientación de sentido que le es propia como una cualidad natural e «innata». Al símbolo no se le puede separar de lo simbolizado.

Eso significa que un símbolo es más que lo que está presente de manera inmediata y que así se puede captar; pero a la vez es menos que aquello a lo que está referido, menos que aquello de lo que es símbolo.

Junto al simbolismo de las cosas hay actuaciones simbólicas, que significan algo en y con su realización: tales son la imposición de manos como signo de una misión y encargo, el banquete como signo de comunión, las acciones simbólicas de los profetas como exposición de la acción divina.

Y con esto se relaciona otra cosa: un símbolo es una común posibilidad humana de ver la realidad. Lo cual significa que un símbolo nunca es sólo un símbolo para mí; un símbolo tiene siempre una interna *referencia a la comunidad*, con una función expositiva, reunificadora e integradora.

Un símbolo puede, además, vivificar, reforzar y ahondar la comunión de unas personas.

Lo cual proporciona un acceso para llegar a conocer la significación de un símbolo. En el símbolo se relaciona y conecta lo que está separado. El símbolo es, por tanto, un ente que apunta y señala a otro ente en virtud de la semejanza que le es propia.

De manera parecida a lo que ocurre con la luz, la manifestación y el simbolismo pueden evidenciarse en otros fenómenos: el agua que vivifica, fecunda, refresca y purifica, se convierte en símbolo de procesos, movimientos y formas de comportamiento en la existencia humana.

Símbolo de la trascendencia

Si es cierta la tesis de que todo cuanto existe es una realidad reveladora, si nosotros mismos tenemos esa comprensión de la realidad y ese trato con ella, si a través de ese simbolismo-revelador nosotros entramos en contacto con las dimensiones de la realidad, surge espontáneamente la pregunta de si la realidad como revelación está dispuesta y ha de entenderse de tal modo que en ella se transparente el conjunto y el fundamento que no sólo está referido a una forma y totalidad empírica

y al hombre, sino también al fundamento y referencia de sentido universal que llamamos Dios.

De ser así, habría que preguntar si en la realidad como presencia se revela también la realidad que todo lo define y que se llama Dios. ¿Es todo lo terreno *una metáfora también de la trascendencia, un símbolo de Dios*?

La dificultad consiste en que la realidad de Dios como tal no se manifiesta directamente, en que no se identifica con el «mundo» existente ni se puede computar con ella. Dios no es un objeto particular, no es un objeto como las cosas que nos salen al paso; más bien es el fundamento no objetivo de todo. Sin embargo, la realidad empírica en su totalidad y hondura no se puede describir sin el fundamento que la sostiene y define, y que a su vez es el fundamento determinante de toda la realidad.

En sus reflexiones sobre la revelación Paul Tillich parte del hecho de que la revelación no es un objeto ni un proceso junto a otros, sino la dimensión misma que se abre en la realidad. En ella está también dada la relación referencial a la trascendencia, la transparencia de lo incondicional y absoluto. «Lo incondicionado aparece en conexión con lo condicionado. Pero ¿cómo puede aparecer, cuando no puede trocarse en nada condicionado, en ningún objeto? Sólo puede aparecer *en el objeto,* en lo condicionado. Lo que no deja de ser condicionado, sin que se destruya la conexión de lo condicionado. Pero en ese objeto, en esa realidad condicionada y en sus conexiones late la posibilidad y apunta a la realidad, a algo que no pertenece a su condicionalidad, que es lo más propio a la vez que lo más extraño de sí misma, que en él se revela como lo incondicionalmente oculto»[2].

En medio de las finitudes y condicionamientos, que nos remueven y determinan, descubrimos el signo y la huella de algo distinto, que «me afecta incondicionalmente», que no permite ningún «sí ni pero», que me exige categóricamente, sobre lo que yo no puedo disponer pero que dispone de mí.

El hombre puede percatarse de esa transparencia de lo condicionado que apunta a lo incondicionado, de lo real concreto señalando la realidad que todo lo determina como fundamento último, porque en virtud de su espíritu busca las conexiones y la transparencia, porque no sólo establece las cosas sino porque va al fondo de las mismas, porque está abierto al mundo como un todo conexo, es decir, como un conjunto, y por tanto también está abierto al fundamento que lo sustenta. El hombre es eso en el no aislamiento de su pregunta por el fundamento, en el carácter inconcluso de su conocimiento y anhelo, que no se calma de-

2. *Systematische Theologie* VIII, 35s.

finitivamente con ninguna meta finita. Lo es en la posibilidad en apariencia inagotable de su capacidad de afirmación y expresión mediante lenguaje, arte, cultura y poesía.

Estas capacidades y actividades son necesarias para que el hombre perciba la revelación de la realidad para la trascendencia que se comunica a través del mundo, la finitud y lo condicionado, llegando así a la transparencia. Con ello la realidad se presenta como una mediación entre la individualidad y condicionamiento de la forma concreta, por una parte, y la infinitud y absolutez del fundamento, por la otra. Esta idea conduce a la pregunta: *¿De qué manera se expresa todo esto en el lenguaje?*

El carácter revelador y significante de la realidad, su simbolismo en general, y en especial su simbolismo respecto de lo absoluto e incondicionado, se expresan y concretan en la palabra, particularmente en el *lenguaje de la poesía.* En éste un lenguaje sobre todo en imágenes, en símbolos, comparaciones y relatos, que expresa a su vez la dimensión reveladora. Cosa que ocurre a diferencia, por ejemplo, del lenguaje conceptual, técnico y científico-matemático. Mediante el lenguaje de la poesía no se desfigura la realidad, no se le añade ni injerta lo que no tiene en manera alguna; con él más bien se expresa mediante la palabra algo que pertenece a la definición universal de las cosas, pero que en otro lenguaje no se puede captar. La poesía como la voz del verdadero ser en el ente (W. Schadewaldt) revela al hombre la verdad que le llega a lo más íntimo del alma.

El mundo como símbolo, la forma simbólica del mundo, aflora también en *el arte* y en *la obra artística* bajo sus diversas formas de pintura, artes plásticas, arquitectura y música.

Para Platón y Aristóteles el arte es imitación de la naturaleza. Para nuestra concepción actual eso parece poco y escaso, porque la imitación de la naturaleza se logra hoy mejor por obra de la técnica que no por el arte. Así, pues, la concepción platónica y aristotélica hay que explicarla en el sentido de que Platón no veía en las cosas únicamente su existencia sino que reconocía en ellas la representación de las ideas eternas, mientras que Aristóteles asignaba al arte la tarea de representar la fuerza configurativa que opera en la naturaleza. El arte tiene que dar una forma perfecta a lo que ya se encuentra en la naturaleza, pero sólo de un modo imperfecto.

A esto responde según los griegos el poder esclarecedor y plurificante de la obra artística: la *katharsis.* Mediante la obra de arte —ya sea en poesía, pintura, escultura o arquitectura—, que en Grecia alcanzó unos logros únicos y que todavía perduran, el hombre tiene que encontrarse a sí mismo y tiene que llegar al orden interior, a su definición interna.

Con esta concepción enlaza la tesis de Martin Heidegger: el arte es

la manera «con que en una obra humana particular al hombre se le hace visible y presente la totalidad del ente y, a la inversa, mediante esa obra artística el hombre se produce ante la verdad y para reflexión sobre su propio ser»[3].

Y aún hay que completar estas afirmaciones: un acceso al simbolismo y al carácter revelador de las cosas es *la meditación* sin conceptos ni palabras, el silencioso abandonarse a la realidad y a lo que ella indica y dice no en la superficie sino en lo más hondo. Con ello se despierta la capacidad y buena disposición para la palabra y el lenguaje de las cosas y de los acontecimientos hasta penetrar en el misterio y la hondura de su fundamento.

§ 20

El testimonio de la religión y de la historia religiosa

Hierofanía y teofanía

La religión como comportamiento, como acción y actividad del hombre y cual compendio de determinados contenidos (afirmaciones, doctrinas, ritos y órdenes) es ante todo un hecho histórico y una experiencia humana concreta. La religión se caracteriza por el acto religioso —por ejemplo, en la plegaria y el culto— y por lo que la historia religiosa llama lo divino en forma de *lo sagrado* (*Das Heilige*). Lo sagrado es la contrapartida, el punto referencial, la intención de la religión. Su definición fundamental podría describirse así: lo sagrado no se identifica por completo con ningún objeto del mundo como tal ni tampoco con el mundo en su totalidad, sino que es más bien lo «totalmente otro», lo «no mundano», que a la vez es la realidad universal que todo lo sostiene. En ningún caso puede ponerse eso por debajo del nivel de lo que se entiende por persona. De lo contrario ni podría afectar al hombre como persona ni tampoco se le podría hablar —como ocurre en la plegaria—.

Pero, según el testimonio de la religión y de la historia religiosa, eso divino y sagrado se muestra en la realidad del mundo, sin que se excluya de la misma nada de cuanto existe. Todo puede convertirse en una referencia a lo sagrado y santo en el sentido de que lo sagrado se muestra en ello, como *hierofanía*, y en ello se da a conocer lo divino como *teofanía*. Se muestra en el mundo de la realidad experimental y es a la vez

3. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Francfort 1950, 7-68.

distinto de lo que ahí aparece; y por ello justamente pertenece al símbolo y, sobre todo, al símbolo religioso.

Gerardus van der Leeuw[1] y Mircea Eliade[2], sin duda los especialistas actuales más importantes en historia de las religiones, tras sus vastas investigaciones y análisis de la fenomenología religiosa, llegan a esta conclusión: debemos habituarnos a aceptar hierofanías *por todas partes* y en cada sector del ser. Según el testimonio de la historia religiosa no sabemos si existe algo —objeto, acción, acontecimiento— que nunca y en ningún lugar no se haya transfigurado en una hierofanía, es decir, en una manifestación percibida por el hombre religioso, en una revelación de lo divino y de lo sagrado. Por «hombre religioso» no se entiende un tipo especial de hombre sino el hombre sin más en cuya definición fundamental entran la religión y la experiencia religiosa.

En el marco de nuestra temática no podemos pasar revista y presentar toda la realidad según esta dimensión de hierofanía y teofanía. Siguiendo a Eliade tomaremos un ejemplo que, de un lado, parece muy moderno y, del otro, totalmente superado.

El cielo, el firmamento con el sol, la luna y las estrellas, es una de las manifestaciones más antiguas y más difundidas de lo divino y sagrado. El cielo es símbolo y, con ello, revelación de un poder fascinante que escapa al hombre a la vez que lo determina, una majestad, grandeza, sabiduría y razón, que es fuente de luz y de vida. «En la inaccesibilidad, infinitud, eternidad y poder creativo del cielo se revela una trascendencia divina. La manera de ser del cielo es una hierofanía inagotable. Además, todo lo que se desarrolla en el ámbito de la atmósfera superior: el giro de las estrellas, el orden de su ruta, el movimiento de las nubes, las tormentas, rayos y truenos, los meteoros y el arco iris, todo ello son elementos de esa hierofanía»[3]. La naturaleza no es nunca mera naturaleza. La hierofanía ha encontrado su expresión en la pluralidad de las divinidades celestes: Urano, Zeus, Júpiter, el Sol. En la expresión «Dios del cielo» viene dada la vinculación con esa concepción figurativa del mundo. La oración más difundida y más antigua del mundo se dirige al «Padre del cielo». Y va ligada a la conciencia de que donde está el cielo allí está Dios y lo divino. Aparece ahí lo que es característico de la forma simbólica de lo religioso: trasciende nuestras experiencias, nos hace conscientes de nuestra finitud y a la vez es tan adecuado a nuestra experiencia, que podemos tratarle de «Tú» y podemos rogarle.

Los datos y perspectivas religiosos e historicorreligiosos, proporcio-

1. *Phänomenologie der Religion,* Tubinga ²1956.

2. *Die Religionen und das Heilige,* Salzburgo s.a.; *Geschichte der religiösen Ideen,* 3 vols., Friburgo-Basilea-Viena 1978ss; versión castellana: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas,* Cristiandad, Madrid 1978-1984.

3. *Die Religionen und das Heilige,* 64.

nados con la hierofanía, y teofanía del cielo, no pueden ni deben continuar siendo descritos en ese contexto. Pero hay que pensar en la objeción que supone la pregunta espontánea de si la antiquísima y difundida experiencia del «cielo», del sol, la luna y las estrellas, del orden y belleza del universo como un símbolo revelador de lo divino, todavía hoy puede realizarse o si no aparece como algo totalmente anacrónico: una reliquia del ingenuo pensamiento mítico antiguo, que ya no puede tomarse en serio en aras de la ciencia ilustrada. Ésta ha calculado el cielo, lo ha conquistado y se lo ha sometido como una parte de la realidad. Las leyes del universo han sido puestas al servicio del hombre y de sus metas. Así, el cielo y su energía, puesta a disposición del hombre, son una revelación del hombre y de sus posibilidades más que una hierofanía y teofanía, más que un símbolo de lo divino y de lo sagrado.

Es bien sabido que el astronauta ruso Gagarin a su regreso del primer viaje espacial declaró: «El universo está oscuro; yo no he visto a ningún Dios.» Cuando algunos años después los americanos desembarcaron en la luna, el capitán de la nave espacial, Borman, abrió la Biblia y leyó el relato de la creación: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra...»

Ambas frases fueron el punto de partida de una conversación que yo tuve con el físico Peter Glockmann, de la que nació un librito, titulado *Ich sehe keinen Gott* («Yo no veo a ningún Dios»)[4]. Declaraba Glockmann que encontraba ambas frases «un tanto absurdas». Gagarin sólo había dado un paso insignificante en el universo; nada, pues, tenía de extraño que no hubiera visto a Dios. Pero de eso no puede concluirse que Dios no existe. Que el norteamericano leyera el comienzo del Génesis también le resultaba a Glockmann «científicamente absurdo». La lectura de Borman hay que aceptarla como una afirmación personal, como expresión de una vivencia interna.

A lo cual le repliqué yo que ambas afirmaciones no había que ponerlas en el mismo plano. «Pienso más bien que la afirmación del americano no es sólo una elevación piadosa del ánimo, sino que tiene un fundamento real y una relación interna, por cuanto que al haber vivido Borman la grandiosidad del cosmos de una manera totalmente nueva, ello le había llevado a reflexionar. El astronauta americano hace una afirmación que en modo alguno es absurda; aunque no esté formulada científicamente. La afirmación, en efecto, de que en la experiencia que había vivido con el viaje espacial había algo que estaba por encima de los datos técnicos y del cálculo matemático. La impresionante vivencia fue para él motivo de encontrar una nueva ilustración y confirmación de un mensaje antiquísimo»[5].

4. Munich 1971; Friburgo-Basilea-Viena 1973 (Herderbüch. 469).
5. Ibid. 13.

La concepción actual del mundo

En relación con esta temática permítasenos decir lo siguiente. Las *leyes* puestas al servicio del hombre y de sus posibilidades, incluso para la conquista del cielo, no las ha hecho ni creado el hombre; han sido descubiertas y encontradas. En ellas puede reconocerse —cosa que hoy se discute cada vez menos— un logos, una razón y una sabiduría que precede al hombre y que él puede «reflexionar».

Cuanto mejor se conoce el mundo en sus dimensiones y en su regularidad, en sus fuerzas y posibilidades, tanto más abierta y libre puede hacerse la mirada para la contemplación de aquella realidad, que no se identifica ni con la tierra ni con el cielo pero que sí se manifiesta en ellos, que en definitiva es el fundamento universal de todas las cosas y la razón última de todas las leyes y los órdenes todos. Cuando se abre espacio a esa perspectiva y se habla del misterio del mundo, ello no constituye una concesión a un saber todavía no alcanzado ni a una imagen primitiva del mundo, sino que es la consecuencia de haber intuido el fundamento más hondo de las cosas. Cierto que esa visión no puede traducirse en una fórmula matemática, mas no por ello ha de quedar en silencio.

El himno pronunciado hace más de dos mil años: «Los cielos exaltan la gloria de Dios, y el firmamento proclama la obra de sus manos» (Sal 18,1), es una manera de hablar que todavía hoy es posible y congruente. No ha sido refutada ni superada. Sólo que hoy se ha hecho más concreto lo que las palabras cielo y tierra significan y contienen.

Pero si los cielos «exaltan» y el firmamento «proclama», quiere decirse que son una revelación, una teofanía, una hierofanía.

Las últimas afirmaciones mencionadas tendrían que completarse con algunos ejemplos y referencias, tomados del campo de la ciencia de la naturaleza y de la técnica.

Para Galileo Galilei, el fundador de la ciencia moderna de la naturaleza, ésta es un libro de Dios, que al lado de la Biblia, trae el conocimiento de la salvación del hombre. En el lenguaje de la matemática la naturaleza revela en concreto la grandeza y sabiduría de la creación, que no sólo cabe barruntar como hasta ahora con ánimo piadoso, sino que se puede describir exactamente y, por tanto, puede revelar la gloria del Creador con mayor intensidad que nunca antes[6].

Johannes Kepler entiende su trabajo como una humilde descripción de la obra de las manos divinas. Y termina su obra *Harmonia Cosmi*

6. Testimonios en N. Schiffers, *Fragen der Physik an die Theologie*, Düsseldorf 1968; versión castellana: *Preguntas de la física a la teología*, Herder, Barcelona 1972.

con estas palabras: «Ya que me he esforzado por procurar a la inteligencia humana una visión del universo con los instrumentos de la geometría, quiera el Autor del universo guardarme de decir nada sobre su obra que no pueda subsitir delante de su gloria y que induzca a error nuestra capacidad comprensiva; quiera hacer que nosotros emulemos la perfección de sus obras creadas por la santidad de nuestra vida»[7].

Para Albert Einstein la ciencia de la naturaleza revela «una razón tan superior, que toda la lógica del pensamiento y del ordenamiento humano no pasa de ser un reflejo totalmente baladí de la misma».

En su obra *Der Teil und das Ganze* («La parte y el todo»)[8] Werner Heisenberg refiere una conversación en que se le preguntó si creía en un Dios personal. Y su respuesta fue: «¿Puedo yo formular la pregunta de otro modo?... Sería así: ¿Puedes tú o puede alguien afrontar el orden central de las cosas o del acontecer, del que ciertamente no se puede dudar, de un modo tan inmediato, entrar en relación con él de un modo tan inmediato, como es posible hacerlo con el alma de otra persona? Empleo aquí explícitamente una palabra tan difícilmente traducible como "alma" para no ser malentendido. Si me haces así la pregunta, te responderé que sí.

»¿Piensas, pues, que el orden central puede hacerse presente con la misma intensidad que el alma de otra persona?

»Tal vez.

»¿Por qué has empleado aquí la palabra "alma" y no has hablado simplemente de otra persona?

»Porque la palabra "alma" designa aquí precisamente el orden central, el centro de un ser que en sus formas de manifestación externa puede ser inmensamente múltiple e imprevisible»[9].

Con tales palabras no sólo se dice que el hombre tiene frente a sí algo que le supera de lleno, aunque puede llegar a conocerlo. La palabra «alma» no es una referencia a un ello impersonal, sino a una realidad totalmente personal.

Por este motivo es difícil entender por qué —como puede verse en muchos ensayos teológicos actuales— no se habla más del simbolismo religioso y de la transparencia de la naturaleza, del universo, del cosmos, de la hierofanía y teofanía del cielo, cual si todo ello perteneciera a la imagen superada del cosmos que tenían los griegos.

La época antropológica y antropocéntrica, en la que hemos entrado, no excluye la consideración de la naturaleza como signo, símbolo y revelación de la trascendencia; por el contrario, la exige, ya que el hombre

7. En W. Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, Stuttgart [9]1959, 78.

8. Munich 1969.

9. Ibid. 193.

no puede vivir sin esa referencia. El conocimiento creciente de la naturaleza y el desarrollo anejo de la ciencia de las causas empíricas lejos de anular la estructura fundamental de la naturaleza como símbolo de la trascendencia, la iluminan y aclaran.

Cierto que esta definición fundamental puede mediante la delimitación bloquearse a lo meramente existente, a lo que «es este caso». Mas no es cierto lo que dice Bert Brecht en la poesía *Der Ozeanflug* («El vuelo oceánico»): «Participad también vosotros en el ahuyentamiento de cualquier clase de dios, doquiera que aparezca. Se desvance bajo los microscopios más potentes. Los aparatos perfeccionados lo expulsan del aire. La purificación de las ciudades, la aniquilación de la miseria le hacen desaparecer y lo expulsan hasta el primer milenio»[10].

Ningún invento técnico, ningún aparato, es una refutación de Dios, como tampoco se le puede encontrar con aparatos o en los laboratorios. Y la aniquilación de la miseria no sólo hace desaparecer a Dios, sino que en ella se advierte su encargo. La ciencia de la naturaleza calla acerca de Dios. Considerada en sus métodos es atea. Tal silencio —justificado y fundamentado— es una prueba de que Dios no representa un trozo o una parte del mundo, o sea, un objeto que tenga una causa intramundana o un sustitutivo de la misma. De ahí que no sea posible expresar a Dios ni la trascendencia en el lenguaje de la ciencia de la naturaleza, de la matemática ni de la técnica. Según tales métodos no hay hierofanía ni teofanía de ningún género.

Pero el lenguaje de la ciencia natural y de la matemática no es el único lenguaje del hombre; la realidad descubierta por la ciencia de la naturaleza y la técnica y por sus respectivos métodos no es la realidad sin más, sino una parte de la misma[11].

Dios en el cielo

La temática aquí desarrollada sobre hierofanía y teofanía, que viene especialmente dada en conexión con «Dios en el cielo», cobra nuevas luces con el estudio de la posición que J.A.T. Robinson ha expuesto en su libro *Honest to God,* Dios es distinto[12]. El que ese libro ya no provoque grandes titulares periodísticos no quiere decir en manera alguna

10. B. Brecht, *Werke* II, Francfort del M. 1967, 576s.

11. Cf. H. Fries, *Die Gottesfrage in der Begegnung mit der modernen Naturwissenschaft,* en H. Fries (dir.), *Gott - die Frage unserer Zeit,* Munich 1973, 19-33.

12. Munich 1963. Cf. al respecto la discusión en torno al libro del obispo Robinson: *Gott ist anders,* Munich 1964 (versión castellana: *Sincero para con Dios,* Ariel, Barcelona [21]1967; versión catalana: *Sincer envers Déu,* Ariel, Barcelona 1966); H. Fries en *Ärgernis und Widerspruch,* Würzburgo [2]1968, 101-132.

que la temática haya pasado de moda. Más bien ocurre eso porque se «ha aclimatado», de forma que ya no choca, aunque sigue viva.

Una de las tesis capitales de Robinson suena así: la expresión «Dios en el cielo», la unión de Dios y cielo, deriva de una imagen mitológica del mundo que hoy ya no se puede pensar e induce a representarse a Dios como un «anciano sobre las nubes», como un «padre por encima de la bóveda celeste». Hablar del «Padre del cielo», hablar del cielo como el lugar en que Dios habita, puede hoy inducir fácilmente a eliminar junto con el cielo lo que se entiende por Dios.

Robinson ve perfectamente la dificultad de que la eliminación del cielo aparezca como una negación de Dios, como un ateísmo. Por otra parte, lo que le interesa no es eliminar la idea de Dios y de trascendencia, sino hacerla inteligible al hombre moderno y establecer las condiciones que hacen posible la fe cristiana. Explícitamente declara Robinson: «En modo alguno pretendemos cambiar la doctrina cristiana de Dios, lo que queremos es evitar que desaparezca junto con las imágenes anticuadas del mundo»[13].

Frente a esta situación, que él califica de «revolución involuntaria», Robinson —siguiendo a Paul Tillich— defiende la postura de que «Dios no es una proyección hacia el más allá, ni ninguna otra cosa por encima de las nubes de cuya presencia nos hubiéramos convencido, sino que es el fundamento de nuestro ser»[14]. Dios no significa la proximidad sino *la hondura*. Y hondura o profundidad no significa, según Tillich, lo contrario de altura, sino el origen del ser, significa lo que «atañe incondicionalmente al hombre», lo que él toma en serio sin reservas, lo que para nosotros «es la realidad definitiva». Esta palabra acerca de la profundidad se puede expresar diciendo que «Dios no está fuera de nosotros, y sin embargo es trascendente en el sentido más hondo»[15]. Como ilustración de todo esto cita Robinson algunas frases de un sermón de Tillich: «El hombre de esa profundidad infinita y de ese fundamento inagotable de todo ser es Dios. Esa hondura es lo que se designa con la palabra Dios. Y aunque la palabra no tenga mucho significado para vosotros, no deja de traducir y hablar de la hondura en vuestra vida, del origen de vuestro ser, de lo que os afecta incondicionalmente, de lo que tomáis en serio sin reserva alguna. Si lo hacéis, tal vez tengáis que olvidar alguna de las cosas que habéis aprendido de Dios, quizás incluso la misma palabra Dios. Pero, cuando hayáis conocido que Dios significa profundidad, sabréis mucho de él. Ya no podréis llamaros ateos o incrédulos, porque ya no podréis pensar o decir que la vida no tiene pro-

13. *Gott ist anders*, 51.
14. Ibid. 31.
15. Ibid. 66.

fundidad alguna, que la vida es superficial, que el ser es mera superficie. Sólo si pudierais decirlo con plena seriedad, seríais ateos. De lo contrario no lo sois. Quien sabe de hondura, sabe también de Dios»[16].

La concepción de Dios como la hondura trascendente en nosotros y debajo de nosotros queda salvaguardada en Tillich y Robinson de un malentendido. Dios no es otro nombre de la naturaleza o de la humanidad. Ni menos aún es el subconsciente de que habla la psicología profunda. La profundidad a la que nos referimos a propósito de la concepción de Dios es la profundidad trascendente, el fundamento universal del ser. Pero éste no se encuentra en un vacío «en sí», sino en, con y bajo las relaciones de la vida y los procesos de la existencia, especialmente en los encuentros con los hombres, en la disposición para existir radicalmente en favor de los otros. Sólo que también aquí vale aquello de que el Tú eterno no puede equipararse con el Tú temporal, ya que eso sería naturalismo. Dios como profundidad significa que nuestro ser tiene profundidades que ni el naturalismo ni el positivismo de cualquier cuño ni pueden ni quieren reconocer.

Digamos lo siguiente para *valorar* esta concepción. Ante todo tiene vigencia fundamental que todo discurso acerca de Dios es un discurso en un lenguaje humano, con imágenes y representaciones humanas, que en cada caso pueden estar condicionadas por la historia, pero que son las únicas posibilidades del hombre y de su lenguaje. La palabra acerca de la profundidad como transparencia y epifanía de Dios es legítima, si es cierta la tesis de que todo cuanto existe puede ser revelación. Pero la palabra acerca de Dios como profundidad no deja de ser una imagen y un símbolo como la palabra acerca de la altura y del cielo.

Que la imagen de la profundidad tiene también sus límites es algo que se hace patente en el esfuerzo —necesario— por asegurar esta representación de su deslizamiento al naturalismo y por no equiparar a Dios con el subconsciente del que habla la psicología profunda. Nada puede decirse contra la imagen de la profundidad; es perfectamente legítima y se encuentra en el lenguaje de la religión doquiera se habla de la morada, del ser, la vida y la permanencia de Dios en el hombre y del fundamento de toda la realidad. Si esa imagen de la profundidad ayuda al hombre de hoy a representarse la realidad —trascendente— de Dios, en tal caso hasta resulta necesaria. Hay que pensar, sin embargo, que como la imagen de la altura es una mera imagen, que como todas las imágenes tiene unos límites, que no puede decirlo todo y que de lo único que se trata es de destacar la idea mediante la imagen y la representación. Aquí hay que distinguir una vez más con vistas al empleo múltiple de Dios y cielo, de Dios en el cielo.

16. Ibid. 31.

El cielo puede ser imagen, símbolo y revelación de Dios; puede incluso llegar a ser un nombre Dios, como ocurre en los dos conceptos bíblicos de «reino de Dios» y «reino de los cielos». De ése es distinto el cielo al que nos referimos cuando hablamos de que Dios hizo el cielo y la tierra. En esta regulación lingüística Dios y cielo son clara y radicalmente diferentes.

De ahí que «Dios en el cielo» necesite de una aclaración. Si con ello se quiere indicar que el cielo como firmamento es el lugar en que Dios habita y en el que, si existe, podemos encontrarlo y hasta debemos dar con él, en tal caso habrá que concluir que si el cielo, surcado por las naves espaciales, está vacío, es que Dios no existe: no se le ha encontrado en el cielo. Es la llamada «argumentación Sputnik», montada de manera similar en el Este y en el Oeste: Yo no he visto a ningún Dios. Sólo la doble perspectiva del cielo como símbolo, como epifanía del Dios invisible, puede preservar de interpretaciones erróneas y confusiones y de que unos datos técnicos o unos cambios en la imagen del mundo sacudan o confundan la fe.

A lo más cabría preguntar por qué se sigue insistiendo en la vinculación de Dios al cielo, en el Padre del cielo. A esto hay que decir que el *contenido simbólico,* ligado a la representación de la altura, del «arriba», del cielo, constituye una apercepción humana elemental y básica. Que, además, enlaza de un modo espontáneo con la representación de la altura cualitativa, el valor, la nobleza y la trascendencia. Hasta tal punto es así que esta imagen en su aplicación a Dios y en la vuelta del hombre a él no se puede eliminar sin que desaparezca a la vez una verdad elemental acerca de Dios. Ahí se echa de ver que el cielo no es un signo caprichoso e intercambiable de Dios, sino un símbolo que está en la misma naturaleza de las cosas.

Un cambio en la imagen científica del mundo no modifica esta definición interna —y cualitativa— de la altura, así como la imagen copernicana del mundo no impide decir que el sol sale y se pone, si bien tal lenguaje resulte falso en una perspectiva científica. A lo más habría que pensar si no sería necesario volver a llamar la atención del hombre de hoy sobre este dato elemental y si no habría que ayudarle a apropiarse de nuevo la significación originaria de tales representaciones y a reavivar el sentido de estos signos, imágenes y símbolos elementales.

Es muy importante que en la controversia con Rudolf Bultmann, el defensor más entusiasta del desmontaje de la imagen mitológica del mundo —ya superada— y del pensamiento mitológico, desmontaje aceptado por Robinson, haya sido Karl Jaspers quien ha declarado que el pensamiento mitológico es necesario y propio del hombre en todas las épocas, y que no se trata por tanto de eliminarlo sino de recuperarlo en su carácter esencial[17]. Es ésta una idea que al presente gana cada vez más terreno e importancia.

17. K. Jaspers-R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung,* Munich 1954; ver-

Con ello se abre también una posibilidad de recuperar de nuevo la expresión de «Dios en el cielo» y de no desechar la dimensión reveladora que viene dada con la realidad cósmica del cielo y del universo, y que hoy se puede ver mejor y con mayor detalle, no cual si se tratase de un arcaísmo, de una imaginería mitológica del mundo, sino de aceptarla como un descubrimiento de la realidad.

Volvamos al punto de partida: todo cuanto existe puede ser una hierofanía y una teofanía, teniendo por lo mismo la dimensión de una revelación.

En ese vasto campo se ha elegido un modelo, que se encuentra en la religión y en la historia de las religiones y que también hoy resulta válido: el cielo. Otros fenómenos como fuentes, montes, mares, rocas, árboles, animales, figuran, principalmente en las denominadas «religiones cósmicas», como aptos por sus cualidades para convertirse en hierofanía y teofanía. No deberíamos tomar conocimiento de estos fenómenos con la actitud del que reflexiona sobre las cosas curiosas de las religiones naturales y que las colecciona en la mayor cantidad posible. Lo que en esos fenómenos se ha dado ha sido más bien una iluminación de las dimensiones de la realidad en tanto que existente y reveladora.

Himno a la materia

Al terminar estas reflexiones permítasenos todavía un ejemplo más sobre cómo hoy es posible descubrir y expresar esa perspectiva. De forma impresionante, y no pocas veces controvertida, Teilhard de Chardin ha iluminado y expuesto los datos científico-naturales en su carácter de transparencia a lo largo de toda su obra literaria y especialmente en su escrito *El medio divino*[18]. De su *Himno a la materia*, en la que descubre una revelación de Dios, queremos citar los párrafos siguientes:

«Bendita seas, materia poderosa, evolución incesante, realidad en permanente formación, que a cada instante rompes nuestros marcos y nos fuerzas a buscar la verdad cada vez más lejos.

»Bendita tú, materia universal, duración sin límites, éter sin orillas, triple abismo de astros, átomos y generaciones, que desbordas y borras nuestras estrechas medidas y nos revelas la dimensión de Dios.

»Bendita tú, materia impenetrable, que extendiéndote por doquier entre nuestras almas y el mundo de las esencias, haces que nos desvivamos por romper la envoltura inconsútil de los fenómenos.

---

sión castellana en: R. Bultmann-K. Jaspers, *Jesús. La desmitologización del Nuevo Testamento*, Sur, Buenos Aires 1968.

18. En alemán: Olten-Friburgo 1962; acerca de Teilhard: A. Glässer en *Klassiker der Theologie* II, 1983, 277-298.

»Sin ti, oh materia, sin tus ataques y arrebatos, viviríamos soñolientos, estancados y aniñados, sin saber nada de nosotros mismos ni de Dios. Yo te bendigo, materia, no en la forma —menguada y desfigurada— en que te describen los pontífices de la ciencia y los predicadores de la virtud —como un amasijo, dicen ellos, de fuerzas brutales y de deseos rastreros—, sino en la forma en que te me apareces hoy, en tu totalidad y tu verdad»[19].

No es éste el lenguaje de un visionario que no tiene la menor idea del asunto de que habla, sino de un conocedor y un sabio, que ni olvida ni silencia en este himno lo que ha conocido e investigado, sino que con tal lenguaje más bien lo presenta de nuevo. Cierto que las palabras de Teilhard de Chardin no constituyen sin más preceptos para cualquier otro. Puede haber también quien no las haga suyas, no porque las desprecie como falsas, sino porque se contenta con su existencia concreta y porque no deja que se manifieste o exprese la transparencia de las cosas, su carácter revelador. Sin embargo, se mantiene la pregunta: ¿Dónde se da una respuesta más adecuada a la realidad y a todas sus dimensiones y relaciones: cuando nos limitamos a lo existente o cuando nos esforzamos y somos capaces de proclamar el carácter revelador de las cosas?

§ 21

La realidad como creación

Las relaciones de la realidad con la revelación se ponen especialmente de manifiesto en cuanto que la realidad —es decir, todo lo que existe— se puede ver y conocer como creación, a la que en su misma estructura se le pregunta por su propio fundamento. Este hecho constituye asimismo la base para que exista una hierofanía y teofanía, para que lo existente tenga a la vez un carácter revelador.

El ser creado

El mundo en su totalidad y en sus detalles lleva irremediablemente el signo del ser creado; la huella más clara de esto es su finitud. Tal finitud quiere decir que algo existe no en virtud de su propio ser, es decir, con una necesidad esencial; de lo contrario, no podría empezar ni acabar, tendría que existir siempre, infinitamente, sin principio ni fin.

19. En «Wort und Wahrheit» 1958, 25.

Si existe, existe de hecho, «casualmente», pero no por necesidad natural; igualmente podría no existir. Lo cual significa que el ser creado no se fundamenta y explica desde sí mismo, sino que supone un fundamento capaz de otorgar y comunicar el ser sobre el que existe el ente. Ser creado significa tener sí el ser, pero no poseer el fundamento de la existencia por sí mismo sino tener que recibirlo de otro. Esta estructura no va ligada a ninguna fase histórica ni a ningún determinado estadio de la imagen del mundo. Al expresar una relación originaria y fundamental, no puede ser sustituida por nada, ni es posible cambiarla a fondo y menos aún eliminarla.

Semejante consideración sólo es posible en un pensamiento que pregunta por el origen último de lo que existe.

Es necesario que el hombre no pierda esa posibilidad de su espíritu de preguntar, de buscar la razón de ser, sino que la saque a luz; que con una mirada espiritual aprenda a ver lo que dice Pablo en la carta a los Romanos, cuando habla de los hombres (antes y fuera del cristianismo) «que perversamente retienen cautiva la verdad, por cuanto lo que puede conocerse de Dios está manifiesto entre ellos, ya que Dios se lo manifestó. En efecto, desde la creación del mundo, las perfecciones invisibles de Dios, tanto su eterno poder como su deidad, se hacen claramente visibles, entendidas a través de sus obras; de suerte que ellos no tienen excusa. Pues habiendo conocido a Dios, no le dieron gloria como a tal Dios, ni le mostraron gratitud...» (1,18-21).

Intentaremos un análisis de los elementos que contiene esa afirmación[1].

a) Se dice de Dios que es un Dios oculto e invisible. Ese ocultamiento no se refiere a una parte, sino a Dios entero en una determinada perspectiva. Dios ha salido de su ocultamiento a lo no oculto lo que expresa el vocablo griego para significar «verdad». La verdad de Dios, por tanto, es la revelación de Dios, su automanifestación; es decir, un acto, una actividad. A ese Dios —verdadero— contrapone Pablo los «ídolos», que son mudos, que no pueden revelarse ni obrar, y a los que falta el autorrealizarse en la verdad (1Cor 12,2).

b) El Dios invisible se ha revelado y hecho visible «a través de sus

1. La exposición de la doctrina creacionista se encuentra en los textos y manuales de dogmática. Pueden consultarse además: G. Söhngen, *Die Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung und unsere Glaubensverkündigung*, en *Die Einheit in der Theologie*, Munich 1952, 212-234; O. Kuss, *Der Römerbrief*, Ratisbona 1956, 26-46; versión castellana: *Cartas a los Romanos, a los Corintios y a los Gálatas*, Herder, Barcelona 1976; H. Reinelt-L. Scheffczyk-H. Volk, *Schöpfung*, en HThG II (1963) 494-517; J. Ratzinger-J. Junker-K. Rahner, en LThK IX (1964) 460-474; L. Scheffczyk, *Die Welt als Schöpfung Gottes*, Aschaffenburg 1968; E. Käsemann, *An die Römer*, Tubinga [3]1974, 32-48; H. Schlier, *Der Römerbrief*, Friburgo-Basilea-Viena 1977, 44-57.

obras desde la creación del mundo». Dios se distingue de las criaturas como su creador que es; pero toda la creación está relacionada y referida a él, no existe sin Dios. Así, pues, la creación no es la naturaleza que se haya hecho por sí misma o que exista desde la eternidad —naturaleza a la que también pertenecían los dioses según la concepción griega—, sino que es una *criatura*, que tiene un comienzo y en cuyo origen y esencia se encuentra referida al creador, que a su vez se contrapone libremente al mundo. El mundo es de Dios, pero no es Dios ni tampoco está lleno de dioses. Nota característica del ídolo es que en él símbolo y cosa simbolizada no se diferencian sino que se identifican. Por ende la creación es también la antítesis del mito como explicación del mundo, cuando ese mito significa la unidad del mundo y dioses, de teogonía y cosmogonía, de historia del mundo, historia de los dioses y destino[2]. Lo que existe se muestra como cosa creada. Y en ese ser creado se muestra Dios; el oculto puede manifestarse y revelarse, el invisible se hace visible.

c) Como Dios se abre y manifiesta —a través de la creación—, se da a conocer, a través de esa creación puede ser conocido, según Pablo, y de hecho lo es. Pablo no especula sobre la posibilidad del conocimiento de Dios, sino que lo afirma y da por hecho. Lo cognoscible de Dios es percibido espiritualmente, es «contemplado» por la razón; y en concreto lo percibido y contemplado es el poder de Dios y su deidad (divinidad). Sólo que poder y divinidad son modos del Dios invisible. Así, pues, el poder de Dios como tal no se puede encontrar directamente en el mundo, como ni tampoco la divinidad, la realidad reservada y propia de Dios. Dios, que es conocido por la creación, no se halla como autor de la misma precisamente en la mera prolongación del mundo, sino en la trascendencia claramente marcada sobre el mundo, que sin embargo da testimonio de él como obra suya que es. Ese testimonio está en el ser creado, en el «ser formado». Sin que tal condición se le agregue al mundo —es decir, a todo cuanto existe— como algo accesorio, sino que la condición criatural es más bien la esencia de todas las cosas, que en todas las cosas puede «verse», y que de hecho se ve. Esa contemplación espiritual es más que un pensamiento que indaga el fundamento y la causa; se trata más bien de un percatarse por parte del espíritu y del corazón del hombre. Heinrich Schlier habla de la fuerza de percepción y captación de un corazón iluminado.

d) Las ideas expresadas en la carta a los Romanos apuntan a un texto contenido en el *Libro de la Sabiduría*, el texto más reciente del Antiguo Testamento, del siglo I antes de Cristo, que fue redactado en Egipto,

2. H. Fries, *Mythos und Offenbarung*, en J. Bernard (dir.), *Offenbarung. Phänomen-Begriff-Dimensionen*, Leipzig 1983, 106-142.

probablemente en Alejandría, por un judío helenista y como réplica clara a la religiosidad egipcia, sobre todo en lo que se refiere al culto de los animales y de los ídolos que allí se practicaba. Se sospecha que en el pasaje de Romanos, que acabamos de citar, Pablo se apoya expresamente en dicho texto sapiencial, que en parte hace suyo. Pues bien, tras una larga descripción de la idolatría egipcia dice el autor: «Vanos son por naturaleza todos los hombres en quienes hay desconocimiento de Dios; quienes por los bienes visibles no supieron conocer al que es, ni por la consideración de las obras reconocieron al artífice; sino que al fuego, al viento, al aire veloz, o al círculo de los astros, o al agua impetuosa, o a las lumbreras del cielo tomaron por dioses rectores del universo. Si, encantados por su hermosura, tomaron esas cosas por dioses, conozcan cuánto más hermoso es el Soberano de todas ellas, pues el autor de la belleza las creó. Si quedaron sobrecogidos ante su poder y actividad, comprendan por ellas cuánto más poderoso es quien las formó. Pues, partiendo de la grandeza y hermosura de las criaturas, se contempla por analogía a su hacedor» (Sab 13,1-5).

e) El conocimiento de Dios, que al hombre le es posible partiendo de la creación, no puede ni debe ser sin embargo un mero «tomar nota». El conocer a Dios como el creador del mundo, como realidad que todo lo determina, tiene naturalmente ciertas consecuencias:

Es un *conocimiento* que debe conducir al *reconocimiento,* al *acatamiento.* Éste se deja sentir en la manera en que el hombre se deja determinar por el conocimiento experimentado como verdad; y, dicho en forma negativa, por cuanto que «no retiene cautiva» (voluntariamente) esa verdad en la injusticia, sino que «honra y da gloria a Dios». La injusticia es una infracción contra el derecho otorgado por Dios a la creación y que en ella prevalece, el cual reclama la adoración del verdadero Dios. Cuando el hombre no transforma en reconocimiento ese posible conocimiento de Dios, peca contra la realidad de la creación y cae según Pablo en un pensamiento vano y en el entenebrecimiento del corazón. Confunde concretamente a Dios con los ídolos y subvierte la conducta moral. Y para Pablo eso no es cosa del «destino», sino culpa personal, por lo que también es objeto de acusación.

Esos hombres hacen un trueque: cambian la gloria del Dios imperecedero por la representación de una figura de hombre mortal o de unos animales. Exaltan y divinizan al mundo en tanto que mundanizan a Dios. El trueque es a la vez un engaño y una necedad, que a los ojos de tales hombres aparece como una sabiduría. La otra consecuencia, según Pablo, es la falta de orientación en la conducta ética; que, según la carta a los Romanos (1,26-32), consiste en la perversión sexual y en la «injusticia de todo tipo». Son hombres que cometen todo eso y aplauden a quienes hacen lo mismo. En resumen podemos decir que, según Pablo,

el pagano siempre ha tenido que ver con el Dios verdadero, «porque su realidad es una condición criatural experimentada de continuo, y por tanto una realidad *coram Deo*. Cuando el hombre no niega de su ser humano, siempre se encuentra con la omnipotencia del Dios invisible, es decir, con el fundamento cognoscible como la frontera de su propia existencia»[3].

La estructura básica de toda realidad

Creación, ser creado, afecta a la estructura básica de toda realidad, a su ser relacional. Y no es algo que se agregue a la realidad del mundo, es verdaderamente la realidad del mundo. Lo cual significa que Dios es la determinación última de la realidad, que se alude a Dios, cuando se habla de la necesaria referencia del mundo entendida en ese sentido. Quien quiere hablar de Dios ha de entenderse a sí mismo como criatura; y a la inversa: decimos algo de Dios, cuando hablamos de la creación, cuando decimos que nosotros somos criaturas. Con lo que adquieren todo su valor tanto la no identidad de creador y criatura como el hecho de su íntima correlación.

De lo cual síguese asimismo que la impiedad o ateísmo no es sólo la negación de Dios, sino la negación de la propia existencia como criatura. Vista así, la negación de Dios es como renegar de la propia mismidad como una mismidad otorgada, como «existencia de recibo», lo que propiamente hablando constituye una «imposibilidad ontológica» (K. Barth).

La realidad ha de entenderse como creación, y la creación como una revelación. Es ésta una cualidad que, según Pablo, puede verse en la creación, y cualidad que —como ya queda dicho— puede definirse con la categoría de la audición: las cosas del mundo pueden decir algo, pueden hablar, tienen un carácter de palabra: «Los cielos narran la gloria de Dios» (Sal 19,2).

Este dato subyace en lo profundo de la verdad teológica de que *la creación se realiza por la palabra:* «Dijo Dios... y se hizo.» Por la reducción de todo lo creado a la palabra, que provoca y hace posible una respuesta, surge un auténtico diálogo entre Creador y seres creados.

Tal afirmación equivale a decir que todo ser se reduce y remite a un ser personal, a unas personas; a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, en las religiones orientales, en las que lo personal y peculiar se reduce a lo impersonal y general y común. La reducción de toda la realidad a un ser personal es también otra definición como la definición de Dios

3. E. Käsemann, *An die Römer*, 39.

en tanto que «causa primera». La causalidad es un dato intramundano para explicar las leyes de la derivación, accesibles a la observación humana. Pero la actividad creadora de Dios no es precisamente la prolongación de las causas y de las conexiones de sucesos que se dan en el mundo, y en las que el Creador hace las funciones de primer eslabón de la cadena. El Creador no forma parte de la cadena del ser, es esa cadena ontológica en su totalidad la que le pertenece a él.

La concepción mental de esa relación entre Dios y el mundo mediante la relación referencial de Creador y criatura se expresa en la conocida doctrina de la *analogia entis*, de la analogía del ente[4]. Recordemos la definición de ser creado: significa tener el ser, pero sin poseer por sí mismo el fundamento del ser, sino teniéndolo recibido.

Con ello se afirma que entre quien recibe el ser y quien lo otorga existe una semejanza, una correspondencia, una analogía, y ciertamente que respecto del ser.

Eso significa que se puede atribuir el ser al Creador y a la criatura, aunque no de la misma forma sino del modo correspondiente, conforme a la relación de otorgar - recibir, originario - derivado, y conforme a la definición de Creador y criatura.

De lo cual se sigue que no puede darse semejanza mayor que la existente entre Creador y criatura. Por otra parte, la diferencia entre ser Creador y ser criatura establece la desemejanza todavía mayor, que media entre ser finito y ser infinito[5].

Y aquí surge una nueva pregunta: el mundo moderno y secularizado ¿no se entiende a sí mismo como contrario y opuesto a un mundo entendido como criatura y, por tanto, como revelación de Dios?

§ 22

El mundo secularizado como opuesto al mundo en tanto que creación y revelación

El tema enlaza con la reflexión que veníamos haciéndonos, con la temática de la realidad como revelación, la realidad como creación. He-

4. E. Przywara, *Analogia Entis*, Munich 1932; H.U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Colonia 1952; G. Söhngen, *Analogia Entis*, en HThG I (1962) 49-62; J. Splett-L.P. Puntel, *Analogia Entis*, en SM, vol. 1, 143-152; E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tubinga [4]1982, 357-408.

5. P. Knauer hace de la idea de ser creatural y ser creado el punto de partida y el fundamento de su teología fundamental ecumenista: *Der Glaube kommt vom Hören*, Graz-Viena-Colonia 1978: «El ser creado significa una referencia absoluta a..., en una absoluta diversidad de... El adónde de esa referencia lo llamamos Dios» (21).

mos dicho que la condición criatural es inherente a la realidad y que, por lo mismo, ni se puede superar ni tampoco cambiar. Volvemos a recoger este planteamiento y lo formulamos con una temática hoy corriente: la temática del mundo secularizado. Porque ése es el mundo que nos define, en el que vivimos y que de esa manera se entiende a sí mismo.

Definición del concepto

La expresión «mundo secularizado» contiene dos elementos: «secularización» como designación de un proceso y «secularismo» como designación de un estado o de una filosofía o visión del mundo referida al mismo[1].

El proceso de secularización hay que definirlo como una «mundanización» o laicización, y más concretamente como la liberación del mundo en todos los campos, que tuvo efecto a comienzos de la edad moderna, rompiendo con el «abrazo» y dominio que la fe y la religión habían ejercido en la antigüedad y en la edad media. La secularización es la ruptura del mundo con todos esos lazos, la recuperación de sí mismo como mundo mundano, profano, seglar y de aquí abajo.

El resultado de ese proceso es un mundo consciente de su autonomía, que ni se diviniza ni se hace diabólico, que se desacraliza y se descarga de dominios y mitos, un mundo sin ningún tipo de tabú. Ese mundo está a disposición del hombre como campo de sus planes, búsquedas, actividades y conquistas. El mundo secularizado no lo asume el hombre como una casa que se le haya preparado, sino como material para la casa que él tiene que construirse y que él ha de levantar de acuerdo con su voluntad y sus gustos. La lucha por el reino del hombre acalla la plegaria por la venida del reino de Dios.

A ello se une que el hombre ya no se siente como hasta los tiempos modernos cual si fuera objeto de un destino insondable, de una providencia imprevisible. Su virtud suprema ya no será la aceptación, la paciencia, el sufrimiento, la obediencia, la conformidad. El hombre se entiende a sí mismo de una forma nueva y vigorosa como autor, confi-

1. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953; versión castellana: *Destino y esperanzas del mundo moderno*, Fontanella, Barcelona 1971; H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort 1966; H. Rahner, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, en *Schriften* VIII (1967) 637ss; A. Keller, *Secularización* en SM, vol. 6, 280ss; C. Naveillan, *Strukturen der Theologie Friedrich Gogartens*, Munich 1972; H. Blumenberg, *Säkularisierung als Selbstbehauptung*, Francfort 1974; H. Fries, *Die Säkularisierung der Neuzeit im Licht des Glaubens und der Theologie*, en *Glaube und Kirche als Angebot*, Graz 1976, 35-61; U. Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie*, Friburgo-Basilea-Viena 1980; Id., *Säkularisierung*, en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 18 (1982) 60-100.

gurador de su propio destino y planificador de su futuro. No es la gratitud sino la creatividad y la transformación de lo que está dado en lo que él quiere, de la naturaleza en cultura e historia, lo que fija ahora la posición del hombre en el mundo. La secularización como emancipación está todavía en plena marcha, y todavía no se vislumbra el final del camino.

La secularización como posesionamiento de la mundanidad o profanidad del mundo arrebatándoselo al dominio y soberanía de la fe, la secularización como afianzamiento del hombre como señor, configurador y creador de la naturaleza frente a lo que se otorgaba como gracia y providencia, la secularización como establecimiento del reino del hombre en contraste con la súplica por la llegada del reino y dominio de Dios, la secularización como programa del antropocentrismo frente al teocentrismo de otrora, todo ello se demuestra —y habría que preguntarse por la parte que en tal proceso ha tenido la doctrina cristiana— como un antimovimiento, como una oposición y contradicción a ese teocentrismo.

Para caracterizar esa secularización habría que referirse además al hecho de que la subjetividad, de la que toma conciencia la filosofía moderna, el antropocentrismo y la autonomía en el pensar y el obrar corresponden a un mundo profano. Tal autonomía se caracteriza, a su vez, porque en tanto que antropocéntrica se enfrenta al teocentrismo, y en tanto que autonomía se contrapone a la teonomía[2].

Secularización y fe

De un mundo secularizado como es el nuestro ¿podemos seguir diciendo que es una realidad en tanto que revelación, que es criatura de Dios que nos permite la posibilidad de reconocer en él vestigios de Dios?

A primera vista todo parece hablar en contra de esa posibilidad; más aún, la secularización como proceso se entendió como una *oposición a la religión y la fe* y de esa oposición sacó en parte sus energías espirituales.

Se junta a eso el que los representantes más significativos de la religión, la fe y la teología rechazaron la secularización y el mundo secularizado, porque a su entender estaba en contradicción con la inteligencia del mundo que se supone y subyace en la fe. El mundo secularizado —así se dice— es el no radical y consciente al mundo como creación de Dios. La secularización como proceso histórico-espiritual de la edad moderna vendría a ser *la historia de una apostasía*. Y en ello

2. Cf. J.B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, Munich 1962.

podría reconocerse una ley histórica: la lucha que estalla contra la Iglesia a los comienzos de la edad moderna va seguida por la lucha contra la revelación cristiana y finalmente por la lucha contra Dios. El papa Pío IX, en el llamado *Syllabus*, presenta a modo de programa un elenco de los errores de los tiempos modernos: jamás el obispo de Roma podrá reconciliarse ni entenderse con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna[3].

El concilio Vaticano I (1869/70) vino en cierto modo a poner la firma bajo ese enjuiciamiento negativo, condenando en la constitución sobre la fe católica los numerosos «ismos» del espíritu moderno: racionalismo, ateísmo, materialismo y relativismo, con una condena de hecho o explícita[4].

Sin embargo esta consideración teológica de la secularización, que sólo reconoce a la fe cristiana la parte del contraste negativo, representa sólo un aspecto de la cuestión. Hay, además, una manera totalmente distinta del enjuiciamiento y de la definición teológicos de la participación de la fe cristiana en el fenómeno y proceso de secularización. La frase que lo expresa suena así: la secularización es *fruto de la fe cristiana.* Esta frase se mantiene en pie frente a la objeción de quienes califican la secularización como producto de la lucha contra el cristianismo, y que lo hacen para aclarar el propósito de los iniciadores y de los defensores más destacados de la misma secularización que —según se dice— habrían protestado si se les hubiera escamoteado algún tipo de motivación por parte de la fe y de la religión.

Que la secularización sea fruto de la fe cristiana lo afirman Friedrich Gogarten —el que más insiste en ello—, así como Max Weber[5] y Carl Friedrich von Weizsäcker[6], y lo afirman J.B. Metz y Karl Rahner. La afirmación se ha convertido con el tiempo en una especie de tópico. Semejante enjuiciamiento descansa en este hecho y consideración: los fenómenos básicos de la secularización, cuales son la inteligencia del mundo como un mundo de aquí con sus propias leyes y funciones, y como un mundo confiado a la acción y responsabilidad del hombre, son fenómenos que se deben a la acción e influencia de *la fe creacionista.*

Que con esa tesis no se persigue un encandilamiento ni menos aún se busca un tardío triunfalismo de la fe cristiana es algo que se deduce del hecho siguiente: sólo con una fe que sabe de la creación del mundo por un Dios soberano, libre y trascendente, y que por tanto contrapone

3. DS 2980.

4. DS 3021-3025.

5. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,* Tubinga 1934; versión castellana: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Edicions 62, Barcelona [3]1975; versión catalana: *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme,* ibid. 1984.

6. *Die Tragweite der Wissenschaft,* I, Stuttgart [2]1973.

Dios y mundo, que libera al mundo en lo que le es propio y lo califica de mundo finito, que ordena el mundo al hombre y que eleva al hombre como persona con espíritu, libertad y responsabilidad a meta suprema de la creación, que entiende además el mundo como una realidad *in fieri* y con historia apuntando a una meta, sólo en una fe así se dan las condiciones espirituales que hacen posible una secularización, una profanidad del mundo, un mundo «hominizado» (J.B. Metz). Lo que Dios crea no lo violenta ni lo absorbe en sí mismo. La aceptación del mundo por Dios significa su manumisión. El peso específico del mundo no sólo no disminuye sino que aumenta cuando lo entendemos como creación de Dios.

Como ilustración de esto que decimos permítasenos citar unas palabras de Carl Friedrich von Weizsäcker: «Quien cree en Dios ya no está sometido a los dioses. Los dioses son los poderes del mundo en nosotros y fuera de nosotros. Cuando creemos en Dios, somos libres en el mundo. La libertad frente a los dioses, la desmitización del pensamiento por la fe capacita al hombre para el dominio que configura la naturaleza. A mí me parece que sólo sobre ese trasfondo podemos entender también la secularización moderna y la fe científica»[7].

La contraprueba demuestra lo mismo: intervenir en el mundo de una manera creativa y organizadora, ponerlo a disposición del hombre resulta imposible en una mentalidad que ignora las fronteras entre Dios y el mundo, que mezcla y confunde lo divino y lo humano, que entiende el mundo como emanación de la divinidad estando ésta a su vez referida al mundo, que mundaniza lo divino y diviniza lo mundano. Tales concepciones alentaban en las religiones antiguas y en sus mitos y culturas. El mito de Prometeo, condenado a un tormento eterno por haber robado el fuego de los dioses, es un ejemplo bien conocido de lo que decimos. Por su fe en Dios creador y en Jesucristo, el Señor que desdivinizó al mundo, los cristianos fueron tenidos por «impíos»; reproche que, entre otros, fue causa de su persecución.

Sabidas son las dificultades que representan para el progreso, el desarrollo y la civilización técnica ciertas religiones, como el hinduismo y su concepción de la inmanencia de lo divino en todos los seres vivientes con la intangibilidad consiguiente de los mismos. Por ello puede entenderse la tesis de que el futuro de la India está en el avance de su secularización. Lo cual vale —al decir de muchos cristianos y misioneros que en la India viven— también para un posible futuro de la fe cristiana en aquel país.

En una visión del mundo y en una fe —siendo ésta una perspectiva diferente— en que se ve el mundo como algo sin valor y cual mera apa-

7. Ibid. 47.

riencia, como lugar de sufrimiento y como un entramado de dolores, cual sucede por ejemplo en el budismo donde, para superar el dolor, al hombre se le impone como tarea primordial la interiorización, la desmundanización, el desprendimiento de todas las cosas, tampoco puede darse un verdadero ímpetu para que el hombre intervenga de una manera activa, creadora y transformante en el mundo y para que cambie su estado de cosas. Si, pese a ello, ocurre, habrá que decir que es al margen de tales supuestos.

La secularización es un efecto de la fe creacionista. Esta tesis se concreta aún más, si pensamos en la enorme capacitación liberadora que late en la palabra del Génesis, tan frecuentemente citada y a menudo tan mal entendida: «Dominad la tierra» (Gén 1,28), que es tanto un precepto como una bendición. Lo mismo ocurre, cuando en la ciencia natural y en la técnica se ve el cumplimiento de ese precepto, la prolongación de los días sexto y séptimo de la creación, la cooperación asegurada al hombre con el Dios creador, con Cristo, el Señor del cosmos, con el Espíritu Santo, Señor y dador de vida. De lo cual se sigue también que tales palabras no son una carta blanca para la explotación y el pillaje, que precisamente pretenden evitar.

La tesis de que el origen de la secularización está en la fe creacionista no es, por tanto, una afirmación intrateológica presuntuosa sino un fenómeno, que también puede comprobarse filosófica e históricamente fuera de la fe. De lo cual tampoco puede surgir un triunfalismo tardío, pero sí el ánimo que deriva de la fe para aceptar y afirmar el mundo secularizado en su estructura básica fundamentalmente cristiana como «carne de nuestra carne», aunque los representantes eclesiásticos no quisieran aceptar inicialmente y durante siglos esa legitimidad, sino que la negaron y se resistieron a la misma. Ello tuvo como consecuencia lógica bien comprensible el que los hijos, ya adultos, no tuvieran interés alguno por esa genealogía, y, más aún, que la negasen de modo explícito.

Sin embargo, en la teología y la conciencia de la fe cristiana debería prestarse atención a esos orígenes y a la conexión interna de la secularización, no para cosechar un agradecimiento inmerecido sino para señalar el fundamento objetivo del que vive el mundo de hoy: la fe creacionista bien entendida que los cristianos y las Iglesias del pasado no testificaron suficientemente en toda su amplitud y liberación, y que sólo hoy podemos valorar en sus dimensiones incalculables. Con ello han de superarse las alienaciones y fijaciones innecesarias, que tanto han gravado hasta ahora el destino del mundo secularizado y de la Iglesia en sus mutuas relaciones. Es necesario abrir los ojos y dejar expedito el camino, para que la Iglesia recupere una relación con sus propios efectos.

«La secularización del mundo no es propiamente una desgracia de

la fe cristiana, la desgracia es más bien aquella disposición en que los cristianos nos enfrentamos y aún seguimos enfrentándonos a la misma. ¿No hemos ignorado en cierto modo, y hasta hemos renegado de nuestra propia criatura, de modo que pronto se nos escapó y ahora se presenta en una forma secularizada que nos resulta extraña? ¿No entró el cristianismo, al alborear la edad moderna, con demasiados titubeos en ese nuevo horizonte mundano, no nos hemos cerrado nosotros en demasía al mismo y las más de las veces en una actitud de suspicacia y desprecio radical, de manera que el mundo, que precisamente había sido liberado a una mundanidad profunda por la palabra divina aprobatoria, frente a nosotros sólo podía ser él mismo con una mala conciencia? ¿Y no proceden la inseguridad y labilidad interna del mundo profano, su deficiente autenticidad sustancial y su falsa voluntad de autonomía también —aunque no sólo— del hecho de que el cristianismo sólo entre muchas vacilaciones y hasta protestas lo ha aceptado en su realidad específica?»[8]

Pero entretanto se ha operado *un cambio:* la constitución pastoral del Vaticano II «la Iglesia en el mundo de hoy» es hasta ahora el documento eclesiástico oficial más importante de una definición nueva, abierta y afirmativa de las relaciones Iglesia - mundo. Viene a ser el «Antisyllabus», un texto de reconciliación de la Iglesia y del mundo.

Por lo demás, parece que hoy se critica y arremete precisamente contra la constitución sobre la Iglesia en el mundo de hoy, que ha abierto el acceso a muchas personas hacia la fe y la Iglesia, y se la critica, aunque no ciertamente por parte de la gente de fuera de la Iglesia, porque ésta se ha abierto al mundo. Algunos teólogos dicen que el texto de dicho documento es demasiado ingenuo y optimista, que establece un concepto preteológico del mundo, que ha sido concebido con muy poco sentido de la distancia y que fomenta una fe exagerada en el progreso. Los conceptos de diálogo y cooperación no bastan para definir el cometido de la Iglesia. Ya no se quiere recordar y admitir que las puertas y ventanas de la Iglesia estuvieron abiertas. La nueva consigna es cerrar, y la exhortación que se escucha es la de ¡cerrad las puertas! Lo único que podemos hacer es aconsejar que no se siga tal consigna porque la cerrazón conduce al aislamiento, y el aislamiento a la secta, la antítesis misma de una Iglesia que se denomina católica.

8. J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt,* Maguncia [4]1979, 35; versión castellana: *Teología del mundo,* Sígueme, Salamanca 1970.

Secularización y secularismo

La temática aquí expuesta ganará en claridad, si distinguimos con Friedrich Gogarten entre secularización y secularismo. Secularismo es la transformación de un proceso en una idea y filosofía. El secularismo representa el establecimiento absoluto de la secularización, que no permite más valores y realidades que los fenómenos empíricos que se dan en la secularización. Del antropocentrismo se sigue en una forma como espontánea la eliminación del teocentrismo. Del hecho de que Dios no aparezca en el mundo secularizado, de que no se le encuentre en las ciencias básicas del mundo secularizado, como son la matemática, la ciencia de la naturaleza, la técnica y la lingüística y de que tampoco se le pueda reconocer inevitablemente en los laboratorios, el secularismo, en tanto que un sistema cerrado, proclama como un resultado de la ciencia: Dios ha muerto.

El secularismo es la degeneración de la secularización, dice Gogarten. En tanto que un «ismo», el secularismo quiere entenderse como un total «nada más que». Pero con ello no sólo niega su origen a partir de la fe creacionista, sino que escapa además a la secularización como liberación del mundo por obra de Dios, su Creador, fundamento, sostén y liberación. Con ello el secularismo se convierte en la contemplación de un «mundo» que se resiste a Dios, en el sentido joánico. El secularismo se trueca en una ideología, que se comporta acríticamente contra sí misma, que se fija y cierra, que es sorda y ciega a cualesquiera otras dimensiones y realidades que no sean las suyas, y que con ello convierte al hombre en prisionero de su propio mundo manipulado, privándole precisamente de lo que representa el sentido específico de la secularización: la subjetividad, la espontaneidad, la libertad y la responsabilidad.

En aras de la secularización genuina hemos de rechazar el secularismo que, a diferencia de la autodelimitación metodológica como la que puede darse en la secularización, niega la creación, la trascendencia y la soberanía de Dios. Por tal motivo el secularismo le cierra al hombre la posibilidad religiosa, que le está dada como hombre técnico con sólo que reflexione lo bastante sobre sí mismo[9]. A ese hombre ya no le sale al paso la naturaleza como una deidad numinosa, sino como material para la obra de sus manos. Por eso la naturaleza ya no puede desplazar la mirada al Dios verdadero hacia una «piedad natural» falsamente entendida ni menos aún hacia una apoteosis de la naturaleza. Más bien

9. H.U. von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen,* Viena-Munich 1956; versión castellana: *El problema de Dios en el hombre actual,* Cristiandad, Madrid [3]1966.

establece y hace posible una inmediatez del tú humano con el tú divino, reconociendo en ella las realidades últimas que se encuentran en el mundo técnico.

El rechazo del secularismo en favor de la secularización, como rechazo de la pretensión totalitarista que en aquel alienta, pretende asegurar al hombre la fuerza y la posibilidad que necesita para afrontar la secularización, el mundo que se le ha confiado y la historia de la que es responsable.

Con ello el hombre no sólo está protegido contra el titanismo, sino también contra el peligro, no menor, de que en tal «ismo» se le convierta en simple medio para un fin o en simple etapa en el camino hacia un proceso en que el individuo experimenta su destino tan conocido como rico en variantes: «Tú no eres nada, el conjunto lo es todo.»

La reflexión sobre el mundo secularizado quería plantearse la cuestión de si es lógico y justo ver en el mundo secularizado, es decir, en el mundo de hoy, una realidad que puede relacionarse con una realidad como revelación, con una realidad entendida como creación.

Y es una cuestión que con buenas razones puede resolverse afirmativamente. La respuesta, por lo demás, no es que resulte evidente, pero sí que resulta accesible tras una reflexión sobre el origen, y sobre las condiciones de posibilidad del mundo secularizado. Una de ellas, y ciertamente que no la única, es la comprensión del mundo como criatura, distinta de Dios y establecida por él en su propio ser. A través de ese su origen el mundo secularizado viene a ser justamente una realidad como revelación.

Así las cosas, el mundo secularizado ya no representa una contradicción frente al mundo como criatura, frente al mundo como revelación. Ocurre más bien que el mundo como criatura es una de las condiciones más importantes para que sea posible y genuinamente real el mundo secularizado.

En el debate acerca del mundo secularizado como realidad de la edad moderna, Hans Blumenberg adopta una posición notable. El título de su obra, *Die Legitimität der Neuzeit*, se contrapone conscientemente al concepto de secularización. Para Blumenberg «secularización es una categoría ilegítima, condicionada teológicamente». Quien liga edad moderna a secularización, la presenta según Blumenberg en una categoría injusta, y se está refiriendo de hecho a la ilegitimidad de la edad moderna. Ese tiempo más bien representa algo genuino y originario; abre una nueva época y significa «la autoafirmación humana frente al absolutismo teológico».

Mas sólo se puede hablar así, cuando se identifica el concepto de secularización con el de ilegitimidad e injusticia. En las reflexiones precedentes se trataba justo de mostrar que ése no era el caso. La edad

moderna y la autoafirmación que en ella se despierta poseen a todas luces una legitimidad total, incluso teológica.

No puede discutirse que existe un absolutismo teológico; pero sí que la teología como tal se identifique con él.

§ 23

El hombre como revelación

Lo que queda dicho sobre el mundo como criatura y cuanto se ha expuesto sobre la cualidad de revelación propia de la realidad, es decir, de la revelación de Dios que es distinto de la creación pero en ella se manifiesta como creador y como fundamento de toda la realidad, se puede decir y vale especialmente del hombre que se encuentra en el mundo y a cuya esencia pertenece el estar en el mundo, el ser con el mundo y el ser para el mundo. Pero no se trata sólo de que el hombre pueda conocer y exprese de hecho el ser creado de la realidad y, con ello, la manifestación de Dios en la misma. El hombre conoce también la constitución y el estado de sí mismo, cuando se reconoce como criatura, cuando conoce su condición criatural.

El hombre como criatura

De múltiples formas y con numerosas experiencias nota el hombre que no es personalmente el Creador soberano de todas las cosas. El hombre es finito, y en modo alguno es señor de sí mismo siempre y en todas las circunstancias. Encuentra muchas situaciones que le demuestran su finitud, y ante las que se siente impotente y sin saber qué decir. Donde con mayor fuerza experimenta el hombre su pasividad es en el nacimiento y en la muerte, siendo ahí donde mejor conoce que se le maneja, que no se debe a sí mismo, que se encuentra ya existiendo, que es recibido y aceptado por otros, que está referido a otros y que su futuro sigue siendo incierto e inseguro.

«Se puede enjuiciar el problema de Dios como se quiera, pero habrá que convenir que en cualquier caso el hombre no es su propio creador y que no está en sus manos poder elegir lugar, tiempo y circunstancias. Se puede adoptar frente a la muerte la actitud que se quiera, pero habrá que convenir que el hombre tiene que morir, aunque se dé la muerte a sí mismo, con ello no hace más que anticipar lo que sobre él pende. Y también en su existencia entre el nacimiento y la muerte, el hombre está

de múltiples modos entregado a la pasividad, como objeto de llamadas, incitaciones y cuestionamientos»[1].

El hombre experimenta su *finitud* en ese estar referido a una situación histórica, que él no crea, que se la encuentra dada antes de que pueda abrirse a la misma. El hombre experimenta su finitud en lo que «ocurre» sin él y a menudo contra él: en el fracaso, en las cosas que le salen mal, en el derrumbamiento de sus planes y proyectos, en el carácter fragmentario de sus obras, en la fragilidad de sus realizaciones. El hombre experimenta su condición criatural como finitud en la experiencia de sus límites, de su incapacidad.

Cabe, sin embargo, experimentar la condición de criatura en forma totalmente distinta: como una suerte y felicidad, como un *logro*, un don, una ayuda, como salvación, como una disposición buena, como un favor de las circunstancias. La «dimensión de revelación» de esas experiencias se expresa en la exclamación sobre la que ya hemos reflexionado, aunque ciertamente que a menudo se dice sin pensar en su contenido, pero que en cualquiera de los casos es altamente significativa: «gracias a Dios.»

Hablamos de la dignidad humana de cualquier persona sin excepción, de los irrenunciables derechos humanos, de la inviolabilidad y «santidad» de la vida, especialmente de la vida débil, desprotegida y desamparada: en el niño, en el enfermo, en los «necesitados de cuidados» cuando la vida ya no puede «justificarse» con ningún logro, ninguna utilidad, ningún objetivo palpable, pese a lo cual se halla incuestionablemente bajo el signo de aquello sobre lo que no se puede disponer. El hombre no es un medio respecto de un fin distinto de él, el hombre es para sí y en sí mismo su determinación final.

¿Cuál es *el fundamento* de esa dignidad inviolable otorgada a cada persona, de esa *indisponibilidad*, que por lo mismo escapa a que el hombre pueda disponer de otro? ¿Basta como explicación y aclaración de la referencia a lo fáctico, a la tradición, a las costumbres o hábitos, o la referencia al progreso, a lo que ha alcanzado el hombre de la edad moderna? ¿O hay que reconocer el fundamento único y suficiente, que todo lo sostiene, incluso en los casos graves y extremos, en el ser mismo del hombre que jamás se muestra sino como ser revelador, como revelación por encima de todas las circunstancias y estructuras finitas del hombre, señalando la «realidad que todo lo determina», que viene dada con el hecho y la realidad del Creador trascendente, que está por encima del hombre y su finitud y que a la vez está dado en el propio hombre como su misterio más profundo? El fundamento más hondo e inaprensible de la dignidad del hombre ¿no está en que es criatura de Dios, más

1. G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tubinga 1959, 17s; versión castellana: *La esencia de la fe cristiana*, Fontanella, Barcelona 1974.

aún, imagen y semejanza de Dios? ¿en que con ello tiene una dignidad no debida al hombre, pero una dignidad indisponible que al hombre le obliga y compromete? Esto y otras cosas más es lo que contiene la frase «hablar del hombre equivale a hablar de Dios»[2].

El hombre en su conducta

El hombre puede encontrarse con el mundo fuera de sí mismo: con personas, acontecimientos, cosas y realidades. Se encuentra con todo ello mediante el conocimiento y la acción. Este mundo le está dado e impuesto al hombre. Pero a la vez el hombre por sí mismo está referido al mundo. Según ello en la definición esencial del hombre entra el hecho de estar expuesto abierta y receptivamente al mundo, que distinto de él a la vez que le es necesario[3].

La relación del hombre con el mundo viene definida por el hecho de que el hombre, que se sabe a sí mismo como unidad, le sale al paso la pluralidad y diversidad de las cosas. Tal pluralidad, sin embargo, no diluye la unidad de sí mismo, sino que más bien la convierte en objeto renovado de la conciencia. Lo cual se expresa claramente en la «conciencia del yo» y en su unidad.

El hombre experimenta su condición de criatura en el conocimiento, en la acción y actuación. Y ahí experimenta simultáneamente el hecho de su estar referido, por encima de lo existente y particular, a un horizonte vasto y universal. El conocer y el obrar humanos comportan una cualidad reveladora no sólo en tanto que el hombre se revela, manifiesta y da a conocer en esas sus actuaciones, sino también por cuanto que ahí subyace una relación a la trascendencia.

Cuando el hombre pregunta, cuando quiere conocer, cuando aspira a algo, esos actos señalan en primer término algo particular y perfectamente determinado, una cosa objetiva. Pero el hombre no se detiene en eso particular, ni se agota en ello. Cada conocimiento se convierte en el conocimiento de nuevas preguntas, todo lo alcanzado se trueca en impulso hacia nuevas búsquedas y aspiraciones. Eso significa que el conocer, el querer y el aspirar señalan hacia lo ilimitado y sin fronteras. Pero esa realidad sin fronteras no es simplemente la meta que se persigue, es también el horizonte del que arrancan el conocer y el querer.

Aquí se hecha de ver el fenómeno, a menudo descrito, de la apertura

---

2. R. Bultmann, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, en *Glauben und Verstehen* I, 1933, 26, 37; versión castellana: *Creer y comprender*, Studium, Madrid 1976.

3. Tema principal de la obra de K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Munich ²1957; versión castellana: *Espíritu en el mundo*, Herder, Barcelona 1963.

ilimitada del espíritu humano, así como el fenómeno del cumplimiento —insatisfecho dentro del mundo— de la volición, la aspiración y el amor. Ahí se advierte la insatisfacción del espíritu y del corazón humano.

La apertura del hombre en los procesos fundamentales de su obra le hace notar una realidad que está constituida por lo que la fundamenta: el ser, la verdad y el valor.

Por otra parte, hay que decir que el obrar concreto del hombre, que en el conocer está referido al ser en su cognoscibilidad o inteligibilidad, o sea, en su verdad, y que en la aspiración y anhelo apunta al ser en tanto que deseable, o sea, en su valor, supone la verdad y el bien como determinación del ser, y ciertamente que en un sentido ilimitado, por encima del bien y de la verdad particulares y por encima del hombre, que en él se afirma y realizan.

La trascendentalidad que ahí se abre es la condición que hace posible el obrar particular del hombre. Por otra parte, ese obrar está abierto a la trascendencia, que supera la revelación presente en él de un mundo y del hombre. La trascendentalidad es el supuesto del carácter categorial en que ella se expresa a su vez.

Sólo porque conocemos el ser, aunque sólo sea de una manera preconceptual, podemos atribuir a los contenidos de nuestro conocimiento el predicado del «ser». Sólo porque sabemos del bien en general, estamos capacitados para obrar el bien en particular, que como bien concreto apunta al bien sin más[4].

La tensión y diferencia entre lo conocido y lo cuestionado, entre lo logrado y lo querido, sólo nos resulta comprensible, si el conocer y el obrar no están sostenidos sólo por el objeto concreto y particular —de no ser así, se agotarían en él—, sino que, ya provisionalmente en lo particular, están suscitados en el hombre por un «preconocimiento», por un saber previo acerca de la verdad y el valor. Con ello aparece una vez más el horizonte trascendental del ser, la verdad y el bien, que define al hombre y acerca del cual, aunque sea de forma muy inconcreta, sabe que viene afirmado y puesto con las realizaciones concretas de su obrar, y al que se vuelve de continuo y siempre en forma nueva.

La conexión de *trascendencia* no objetiva y de *categorialidad* objetiva, de trascendencia como condición y fundamento de lo particular, nunca aparece tan clara y visible como en los actos de decisiones no condicionadas: en una bondad y un amor radicalmente generosos, que por nada se desaniman ni se dejan embaucar, en un perdón que condona

4. Ver para todo este tema: K. Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* (edición revisada por J.B. Metz, Munich ²1957); versión castellana: *Oyente de la palabra,* Herder, Barcelona 1967; Id., *Curso fundamental sobre la fe,* Barcelona 1979, especialm. 42-64.

toda la culpa, en una reconciliación que borra las huellas del mal, en un compromiso nada egoísta contra la inhumanidad en todas sus formas y manifestaciones. Lo que ha de hacerse en cada caso concreto está bajo el signo de lo particular y, por ende, de lo condicionado. Pero lo radical e incondicionado que en ello se revela, deriva del horizonte y del fundamento de lo incondicional y absoluto.

Ahí se percata el hombre de la trascendecia, que no es él personalmente, pero que sí puede experimentar en su obrar como una realidad que todo lo determina; y eso es una descripción de Dios. Y eso ocurre incluso cuando en el obrar y en la conducta humana no se nombra verbalmente a Dios. A Dios se le reconoce de hecho, es decir, por la acción, como una realidad que obliga incondicionalmente.

De lo cual síguese que la infinitud y la incondicionalidad no son postulados que se desprendan del deseo del hombre de lo infinito e incondicional ni que nazcan por la posterior proyección mental de una perfección finita hacia lo ilimitado. Lo infinito es más bien la condición previa para la realidad y posibilidad de conocer y de aspirar al único objeto y al hombre mismo. No puede, por tanto, ser menos real y válido que el mundo y el hombre en su conocer y querer.

Así, pues, a lo incondicional, verdadero y bueno no les puede faltar lo que es propio de la persona que conoce y quiere: el estar en sí en el conocer y querer, o sea, espíritu, libertad y personalidad. Sin la vitalidad del espíritu el ser incondicional sería una realidad muerta, y no podría ser el fundamento sustentador ni la meta del hombre que conoce, anhela y actúa.

Lo incondicional y absoluto, que llamamos Dios, se muestra en el curso de estas reflexiones como la realidad que fundamenta la afirmación mundana, cognitiva y volitiva, del hombre y con ello al hombre y al mundo mismos. Es lo absoluto en realidad, verdad y valor a lo que el hombre aspira siempre como su meta, que fundamenta todo lo real, verdadero y bueno que hay en el mundo, y que con su incondicionalidad compromete la libertad del hombre en favor de la verdad y del bien.

Los pasos, demostraciones y consecuencias aquí descritos ciertamente que no todos los hombres los meditan y los expresan verbalmente. El hombre puede, pese a todo ello, resistirse y contentarse con la presencia concreta de su obrar. Pero de lo que se trata es de mostrar la posible reflexión, de mencionar lo implícito y darle nombre; se trata, en consecuencia, de mostrar el origen de lo existente y dado. Y además conviene señalar que el proceso de esclarecimiento, aquí intentado, es posible y legítimo, y que dice con palabras lo que a menudo ocurre de forma silenciosa, callada y anónima y lo que, justamente en ese proceso, comporta un reconocimiento, y con él un conocimiento implítico, de lo

absoluto e incondicional, como realidad que todo lo determina: el obrar el hombre tiene la cualidad de un ser revelador que señala a Dios.

§ 24

La dimensión reveladora de la palabra y del lenguaje

El lenguaje y la realidad del hombre

El lenguaje descubre la realidad del hombre, en tanto que es signo, expresión y medio de su condición de criatura. En sentido positivo eso significa que el hombre posee una capacidad creativa, una creatividad. Ésta tiene su campo de expresión en el lenguaje, en el habla y sus distintas formas, significa que el hombre es creador de lenguaje.

La moderna filosofía del lenguaje[1] distingue entre hablar *informativo* y hablar *performativo*. El lenguaje informativo consigna y comprueba: hechos, datos, sucesos. Mediante el lenguaje se capta la realidad; se expresa mediante el «lenguaje». El lenguaje es lenguaje de noticias. La expresión no debe hacer olvidar que no existe una noticia puramente objetiva ni que el llamado «acto del habla» da a las noticias en cada caso un significado muy diferente. Cada emisión de noticias supone una elección. Gracias a ello y al énfasis que se les da, representa ya de por sí una explicación y valoración. Ésta depende de las razones y de los motivos subjetivos que no aparecen en la exposición aparentemente objetiva de las noticias. Las noticias son manipulables. Ello es algo manifiesto en los sistemas totalitarios; pero en modo alguno se limita a los mismos. La manipulación de las noticias existe por doquier en la época de los «medios de comunicación de masas».

A diferencia del lenguaje informativo, lo que pretende el hablar performativo no es referir la realidad, sino que más bien la crea y establece. El lenguaje se convierte en un obrar creativo y cambiante de la realidad. En palabras y frases como yo prometo, perdono, amo, te creo, te doy mi aprobación, o en una sentencia judicial no se establece o nombra algo

1. F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Innsbruck 1931; L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus. Philosophische Untersuchungen*, Francfort 1960; versión castellana del *Tractatus*, Alianza, Madrid 1981; versión catalana, Laia, Barcelona 1981; *Investigaciones filosófiques*, Laia, Barcelona, 1983; H.B. Müller-Schwefe, *Die Sprache und das Wort*, Hamburgo 1961; M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen ^{3}1965; H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tubinga ^{2}1965, 361-465; versión castellana: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977; G. Ebeling, *Gott und Wort*, Tubinga 1966; F.K. Mayr, *Lenguaje, filosofía del*, en SM, vol. 4, 218-231; G. Ebeling, *Einführung in die theologische Sprachlehre*, Tubinga 1971; J.L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart 1972; B. Casper, *Sprache und Theologie*, Friburgo-Basilea-Viena 1972.

que sea diferente de la palabra y del lenguaje; más bien se crea, abre y lleva a efecto una realidad. *El lenguaje crea la realidad,* que no existiría sin él ni fuera de él. Donde más claramente se advierte esto es en la realización de los sacramentos, que reciben su «forma» y su realidad de la palabra; por ejemplo, «yo te bautizo», «yo te absuelvo» y la pronunciación de las palabras de la institución de la eucaristía. Así, bien puede decirse que el sacramento es el caso supremo de la palabra (K. Rahner).

El lenguaje descubre y manifiesta la realidad del hombre, en la medida en que la libera. La *libertad* —dice Ebeling[2]— está referida al lenguaje. Mediante el lenguaje el hombre escapa a la violencia —muda— de los instintos, a la rutina, a lo existente y presente de inmediato, a lo aparentemente inevitable, y mediante el lenguaje se le abre la posibilidad de una decisión. Se provoca la libertad al hablar al hombre de modo que él se abandona al espacio de libertad que se le promete y ofrece. Los movimientos libertarios se concentran en torno a las consignas de libertad: el de la Reforma en torno a la palabra «sobre la libertad de un cristiano»; el de la Revolución francesa bajo el lema de «libertad, igualdad, fraternidad»; el del Manifiesto comunista con el «nada tenéis que perder más que vuestras cadenas. ¡Proletarios de todo el mundo, uníos!».

El lenguaje descubre y revela la realidad del hombre como un ser que se debe a sí mismo, ya que aprende y recibe el lenguaje y el habla. Con él está el hombre referido a un origen y una tradición históricos, a las múltiples conexiones de la pertenencia y de la comunicación, y a ellas permanece referido. El lenguaje descubre la realidad del hombre como un ser histórico, marcado por el origen, la tradición, la sociedad y la comunicación.

El lenguaje descubre y revela la realidad del hombre en la medida en que, mediante el lenguaje, tiene la posibilidad de hacer presentes lo invisible, lo ausente, lo pasado y lo futuro; en una palabra, la posibilidad de hacer presente un compendio de lo que se entiende por historia y por trascendencia. Gracias a su historicidad, que está marcada por el recuerdo, la representación y la expectativa y que él puede reducir a lenguaje, el hombre escapa a la existencia del momento presente, que le coarta, fascina y fija, y se abre a la vasta anchura de sus posibilidades.

Lenguaje y palabra descubren la realidad del hombre al hacer patentes la estructura dialógica y la situación humana, la disposición del hombre como ser con otros. La forma fundamental de la palabra y el lenguaje es el *diálogo.* El lenguaje es conversación; mientras que el monólogo es un diálogo roto. Nadie puede hablar por sí mismo, y nadie puede con-

2. *Gott und Wort,* 49.

tentarse con hablar sólo él. El hombre no habla únicamente porque ha recibido un lenguaje que se hablaba antes de él, sino también porque quiere que su palabra obtenga una respuesta, que su hablar encuentre una resonancia.

También en el campo interhumano, abierto por la palabra y el lenguaje, se halla el hombre referido a la libertad, por cuanto que se le asegura la libertad de la palabra como comunicación y presentación de sí mismo: la libertad de lenguaje. El lenguaje incluye asimismo el libre interlocutor del tú. Por otra parte, en esa su referencia y necesidad al hombre se le preserva para que no pueda imponer y forzar la aceptación y la inteligencia de la palabra. Hasta qué punto el lenguaje es expresión y forma de la sociabilidad, de la co-humanidad, como revelación del hombre, se echa de ver en el dato de que donde más se advierten y destacan las dificultades, tropiezos, bloqueos y errores humanos es allí donde los hombres no pueden hablar ni comunicarse entre sí, donde (ya) no tienen nada que decir, donde sus barreras adoptan la forma de unas barreras lingüísticas insuperables, donde interpretan mal todo lo que se les dice o permanecen mudos.

De todo ello pueden derivarse enfermedades y crisis. Pero también se deduce algo que hoy se conoce cada día mejor: la conversación, el hablar y la incitación a hacerlo desempeñan una función curativa, liberadora y a menudo redentora, si la «palabra redentora» se pronuncia a tiempo oportuno.

El problema del lenguaje se puede conocer especialmente hoy, cuando la cuestión del encuentro de sí mismo por parte del hombre se ha convertido en el gran tema de estudio. Bernhard Casper piensa que el problema del autoencuentro se plantea como una necesidad de hablar, como una «descomposición de la comunidad lingüística en muchos lenguajes específicos de cada grupo, que ya no se entienden entre sí. El lenguaje de la generación de los mayores difiere del lenguaje de la generación más joven. El lenguaje de la teoría difiere del lenguaje de la praxis, el lenguaje de la ciencia del de la vida cotidiana. Los lenguajes altamente especializados de los técnicos del lenguaje que se escucha en la calle. El lenguaje de los burócratas difiere del lenguaje de quienes son administrados por aquéllos. Y el lenguaje de un bloque con su visión del mundo difiere del lenguaje del otro bloque. La alienación se advierte inmediatamente en la dificultad o la imposibilidad de hablarse y de entenderse mutuamente. Pero ello muestra, a su vez, que el lenguaje no es un fenómeno periférico para el hombre, como a veces se piensa, ni algo que se dé casualmente entre otras cosas que le ocurren al hombre. Se tiene el lenguaje no sólo como se posee una casa, unas acciones o un instrumento. Sino que el lenguaje es la expresión misma del hombre. *En ese sentido cada hombre es y existe gracias al lenguaje*. En la medida en

que somos personas relacionadas unas con otras, existimos en nuestro hablar recíproco»[3].

Palabra y lenguaje descubren la condición criatural del hombre como una realidad finita y limitada. Con mucha frecuencia ocurre que la palabra queda por detrás de lo que pretende hacer entender. Bucamos las palabras, nos esforzamos por encontrar la palabra justa y adecuada. Y sucede muy a menudo que la palabra falsea la realidad con errores, engaños o mentiras, que frente a determinadas situaciones y sucesos violentos o impenetrables resulta impotente, que permanece muda y el hombre «no puede seguir hablando».

Con ello el hombre adquiere el conocimiento de que no es él quien tiene ni la primera ni la última palabra, que no sólo está referido y relacionado con una palabra que ni es suya ni de otros hombres, sino una palabra del poder, la verdad, el amor y la libertad. Una palabra de la que tienen hambre todas las palabras y los lenguajes todos, que está presente en todas las palabras y lenguajes, pero en la forma de limitación, de impotencia, de ruptura y fragmento, en que se espera «la palabra más allá de las palabras» (H.U. von Balthasar), la palabra que el hombre no dirige al hombre, la palabra que procede de la boca divina, la palabra de Dios.

Mediante el poder y la impotencia de la palabra y del lenguaje éste posee unas dimensiones reveladoras; de una manera muy peculiar revela la realidad del hombre como criatura en poder y en impotencia, y mantiene despierta y viva la pregunta acerca del fundamento del ser criatural. Con ello queda descrita su relación reveladora como una relación a la trascendencia.

Hablar de Dios

Si el hombre puede expresarlo todo mediante la palabra, podrá tambien expresar la realidad que todo lo determina y que llamamos Dios. Dios es una palabra de nuestro lenguaje. Y es en ella donde se muestra la grandeza y limitación del lenguaje humano.

Espíritu y lenguaje del hombre están referidos al «mundo», del que nos apropiamos mediante la percepción, la visión y el encuentro. El hombre es un «espíritu en el mundo» (K. Rahner), nada conoce que antes no haya «apercibido» por la visión y que no haya ordenado mediante conceptos y categorías.

De lo cual se sigue por lo que se refiere al hablar de Dios que, no siendo Dios ningún objeto del mundo ni en el mundo, sino su funda-

3. B. Casper, *Sprache und Theologie*, 14.

mento no objetivo, sólo cabe referirse a Dios de una manera *indirecta*, a través de las realidades que llamamos mundo, criatura, hombre. Al mismo tiempo nos vemos remitidos a esas cosas para poder decir algo de Dios. Lo cual es posible, a su vez, por «el carácter revelador» de toda la realidad, de la que hablábamos hasta ahora.

Con otras palabras, sólo cabe hablar de Dios de un modo *analógico*, en forma de correspondencia, que se funda en la ya mentada *analogia entis* entre Dios y mundo, entre Creador y criatura. Como ejemplo de discurso analógico señala ya Aristóteles los múltiples significados de la palabra «sano»: se habla de un cuerpo sano, de una medicina sana, sangre sana, alimento sano, vestido sano... La palabra designa, por tanto, cosas muy diferentes. La conexión está en que todos los objetos mencionados se refieren a algo común a todos. La medicina es sana porque produce la salud, el alimento y el vestido, porque cooperan a la misma, la sangre porque es la que muestra dicha salud, y el cuerpo porque es el que la goza o la alcanza[4].

Así, pues, el fundamento de la analogía está en que las distintas cosas mantienen relaciones diferentes con algo que les es común: como es en ese caso la salud, el estar sano, que primariamente se dice del cuerpo y, secundariamente, puede predicarse de las otras cosas susodichas.

También se puede hablar de Dios a la manera analógica, cuando por ejemplo predicamos de él que existe. Cosa que también se dice del mundo y del hombre. La diferencia está en que Dios posee el ser como fundamento y origen que es del ser todo, en tanto que el hombre recibe ese ser. El lenguaje analógico permite también llamar a Dios padre en una analogía de relación, o que le atribuyamos las propiedades de lo perfecto. El Dios invisible e impalpable lo describimos lingüísticamente con las imágenes y conceptos sacados de nuestra visión de las cosas.

El fundamento de un posible lenguaje analógico respecto de Dios está en que la realidad del mundo, en su conjunto y en sus detalles, tiene una relación con algo común. Dicho de otro modo: la relación ontológica de creador y criatura hace posible la *analogia entis* como posible discurso sobre Dios, como discurso hecho de correspondencia, semejanza y desemejanza.

Ésa es la gloria y la servidumbre del hombre: que puede y debe hablar de Dios, sin que pueda hacerlo de una manera adecuada.

En su obra *Gott als Geheimnis der Welt* Eberhard Jüngel se muestra defensor convencido de la analogía como categoría teológica, si bien marcando una diferencia notable respecto de la posición que exponemos aquí. Afirma, en efecto, que sólo existe una analogía entre Dios, mundo

4. Aristóteles, *Metafísica* I 1003a, 33ss; cf. al respecto E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tubinga 1982, 367s.

y hombre, y existe en Jesucristo. Por ello el discurso sobre Jesucristo es un discurso analógico; y el discurso analógico sobre Dios sólo puede ser el discurso o el relato acerca de Jesús. La analogía no se funda en la creación como dato básico de toda la realidad, sino en la cristología y sólo en ella[5].

Frente a ese fundamento de la analogía entre Dios y mundo, hay que formular la pregunta de ¿cómo llegamos a poner en conexión a Dios con Jesús y a Jesús con Dios, si antes y fuera de Cristo no hay acceso alguno a Dios? ¿Y cómo puede Jesús hablar de Dios a sus oyentes y hacerse entender, si lo que se entiende por Dios es para ellos algo totalmente desconocido o un error singular?

Sólo cuando el hombre, incluso antes y fuera de Cristo y del mensaje cristiano, está en su mismo ser humano referido a Dios y a la realidad divina, puede el mensaje de Jesús tener relevancia y puede la comunión con Jesús significar la salvación. «Sólo para el hombre movido por el problema de Dios, o al menos tocado por él, puede el hombre Jesús adquirir una autoridad fundada. Debemos tener claro que el abandono de la idea de Dios comporta el fin inminente y palpable del cristianismo»[6].

La palabra «Dios»

«Dios», con sus traducciones y correlatos, es una palabra de nuestro lenguaje, que se encuentra con una frecuencia sorprendente en nuestros usos lingüísticos. Esos modos de hablar derivan de una época en que la conciencia de Dios, como realidad que todo lo determina, era todavía singularmente viva e intensa. Cabría sospechar que nuestro mundo técnico no es capaz ni está dispuesto a esas creaciones verbales. Pero, curiosamente, esas palabras aparecen en el uso lingüístico de personas que se verían en un aprieto, si les preguntásemos por el sentido de esa manera de hablar. Es extraño a todas luces que no se logre romper esa conexión de nuestro lenguaje con Dios ni sustituirlo por otra palabra.

Ebeling se pregunta: «¿Qué puede la palabra Dios? ¿No es además tan equívoca y confusa que ya no dice nada a quien busca conceptos claros y definiciones precisas? La doctrina clásica cristiana sobre Dios cierto que siempre ha defendido la no definibilidad de Dios de una manera adecuada a su esencia. Pero también ha visto en ello indefectiblemente la razón de que la palabra Dios dé que pensar hasta lo infinito. La aparente imprecisión significativa la comparte esta palabra con todos

5. *Gott als Geheimnis der Welt*, 357-408.
6. W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Gotinga 1972, 32 y 35.

los vocablos que no son meras etiquetas de productos terminados sino que más bien actúan como llamadas y señales, que con su contenido inducen al hombre a un movimiento interior, cuya dirección señala la palabra adecuada»[7]. A este respecto cabe también decir, recurriendo a la distinción entre lenguaje informativo y performativo: de Dios puede y debe hablarse también y sobre todo *de manera performativa*. La palabra «Dios» abre y crea la realidad al obrar, introduce cambios, transformaciones y renovación al expresar en el lenguaje lo que se entiende por la realidad que todo lo determina y cuanto de ello se deduce en concreto. Esa realidad no sólo puede ser conocida, a través de la existencia y de la praxis, también tiene que ser reconocida; y, utilizando el lenguaje de la carta de Pablo a los Romanos, no debe ser «retenida cautiva en la injusticia» (1,18).

§ 25

La conciencia

Descripción de la conciencia

La conciencia[1] es la instancia dada al hombre de su propia actuación. Como aptitud y dotación le es tan propia como pueden serlo el espíritu, la voluntad o el lenguaje; éstos presionan hacia la función y actualización, hacia la toma y decisión de conciencia.

La conciencia se caracteriza por aquello a lo que está referida: *los valores éticos*, como justicia - injusticia, bien y mal. Éstos a su vez son la exigencia de la realidad en la persona humana. Así, el bien es la medida de la realidad ordenada al hombre[2], la cualidad inherente al ser, en virtud de la cual puede ser una meta a la que aspira la voluntad. De ahí que todo deber se fundamente en el ser. La realidad es el fundamento de la ética. «Por tanto, si deseo saber cómo tengo que comportarme en el matrimonio, la familia, la profesión, el Estado, la técnica, el arte, la ciencia, etc., primero tengo que saber lo que esos campos de la vida significan para la persona humana y sus relaciones sociales, qué leyes prevalencen en ellos, qué valores de sentido representan, qué posibili-

7. *Gott und Wort*, 63.

1. Textos y manuales de teología moral. Últimamente, B. Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, vol. 1, Herder, Barcelona [2]1985, 233-306; G. Stocker, *Das Gewissen*, Bonn 1925; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga [15]1979, 270-280; versión castellana: *El ser y el tiempo*, F.L.E., Madrid [3]1980; M. Hollenbach, *Sein und Gewissen*, Baden-Baden 1954; J. Stelzenberger, *Syneidesis, Conscientia, Gewissen*, Paderborn 1964.

2. J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, Munich [3]1949.

dades históricas se les abren y qué fronteras se les ponen. Sólo entonces podré ver claro cómo he de comportarme respecto de los mismos, para que realicen de forma óptima su sentido y su función en favor de la existencia humana. El verdadero ser de la realidad, la verdad íntima de las cosas, se convierte en la medida y norma de obrar»[3].

La función de la conciencia se presenta de esta manera: la conciencia (*Gewissen*) es un *saber* (*Wissen*) acerca del ser, y en ese sentido es un valor apetecible, algo que debe ser, un saber sobre el valor ético, sobre los valores morales. Ese saber no tiene por qué ser reflexivo; basta con que sea un saber acerca del bien moral o de lo éticamente reprobable en general y de su concreción en el obrar respectivo.

Es la conciencia la que afirma el valor moral y rechaza el no valor moral, lo indigno. Ahí entra el elemento de la obligación, del imperativo ético: absolutamente hay que obrar el bien, y hay que omitir, evitar y combatir el mal.

Finalmente, la conciencia tiene la *función de una sanción,* de una instancia judicial sobre el obrar y lo obrado, sobre el hecho realizado y sobre la acción omitida. En esa función de la conciencia están dados los elementos del testigo, del acusador y del juez. El juicio emitido por la conciencia de acuerdo con el acto, con la acción, puede ser de asentimiento y absolución, y puede ser de reprobación y condena. Esos fenómenos se presentan en general como buena o mala conciencia.

La conciencia abraza así todas las dimensiones del hombre: conocer y saber, querer y desear, alegría y dolor.

En realidad es un *con-saber,* una *con-scientia.* Lo cual significa que el saber que se manifiesta en la conciencia no puede prescindir del sujeto y éste no puede distanciarse y «salirse» de la misma. La conciencia está referida a una unidad viva: al yo del hombre como persona. El «consaber» de la conciencia incluye la autoconciencia de responsabilidad.

Y ese «consaber» que se da en la conciencia abarca todavía más: a otro, que actúa como «consabedor», como testigo, acusador y juez en medio del proceso consciente.

La dialéctica de la conciencia

La conciencia la experimento, por una parte, como idéntica a mí mismo. Nada me es más propio, nada es tan yo mismo, como mi conciencia. No puedo desembarazarme de la conciencia, porque en último término el responsable soy yo y ningún otro por mí. En las exigencias de la conciencia respondo yo siempre por mí. Hasta tal punto me iden-

3. A. Auer, *Autonome Moral und sittlicher Glaube,* Düsseldorf 1971, 16.

tifico con mi conciencia que es más correcto decir «yo soy mi conciencia» que decir «yo tengo conciencia».

Por otra parte, vivo las exigencias de mi conciencia con tanta intensidad como si fuera alguien distinto, cual si fuera la representación del «no yo», de alguien diferente que está en mí. Experimento la instancia responsable como al emisario de otro poder y de otra realidad, de un poder que se encuentra fuera del ámbito de mi yo. Y tengo que unirme a él, porque está en lo cierto. Aun oponiéndome a él —y precisamente entonces— le doy la razón en la medida en que me siento culpable.

La llamada de la conciencia está en mí a la vez que llega de más allá de mí (M. Heidegger). La conciencia se presenta al hombre como llamada y como escucha[4]. La conciencia es algo así como una *determinación locativa del hombre:* éste no se define tanto por tener inteligencia, sino porque tiene conciencia y responsabilidad. La conciencia constituye el ser humano del hombre. El hombre se experimenta en ella como alguien que no se identifica consigo mismo, pero que pregunta por su identidad con él. Y en esa pregunta viene dada su identidad.

De ese modo la conciencia es una revelación de la identidad del hombre, de su grandeza y de su limitación, de su capacidad de disponer y de ser manejado, de su autonomía y de su estar referido a otra cosa distinta de él.

La interpretación de la conciencia

La dirección de la interpretación viene ya dada con la referencia al aspecto de totalidad que la conciencia reviste, en la que el hombre es requerido como persona en su propia mismidad, en la que se experimenta a la vez como llamado y como oyente, en que se le invita a que hable y responda, pues que se percata de la identidad y no identidad de sí mismo.

La dirección de la interpretación está además en el hecho de la estructura personal de la conciencia, de su dimensión trascendente, que puede reconocerse tanto en su obligatoriedad como en la sanción.

Finalmente, la dirección de una interpretación está en comprobar que la conciencia es una llamada, una voz o, más exactamente, el eco de una voz. Llamada y voz, que están en mí y que a la vez llegan de más lejos, llamada y voz que señalan a una persona. Pero la persona, que la conciencia señala como un eco, no puede ser la persona del propio yo, sino otra distinta, una persona esencialmente trascendente. El «eco»

4. G. Ebeling, *Theologische Erwägungen über das Gewissen*, en *Wort und Glaube* I, Tubinga 1960, 440.

de la voz apunta a una mediación, posiblemente a una «inflexión» de la llamada de la conciencia.

Esta interpretación responde al fenómeno de la conciencia y al que en ella se muestra, y le hace justicia. No es el caso de una interpretación que se quede por debajo.

A continuación daremos algunas interpretaciones de la conciencia, que toman esas experiencias como base. Las reflexiones de Immanuel Kant sobre esta cuestión ya han quedado expuestas en el análisis de la denominada fe filosófica (véase p. 48-55).

J.H. Newman[5] interpreta las experiencias conscientes calificando a la conciencia de experiencia humana originaria, y habla de la conciencia como de un instinto moral. La conciencia es un sentimiento (*sense*) ético y un sentimiento del deber, un juicio de la razón y una orden soberana. La conciencia no descansa en sí misma, sino que roza una realidad más allá de sí misma y conoce una aprobación de sus actuaciones que es superior a ella misma. Así podemos reconocerlo en la conciencia de la obligatoriedad y responsabilidad incondicionadas. «Cuando nosotros, como es el caso, nos sentimos responsables, avergonzados y horrorizados por una transgresión contra la conciencia, ello supone que ahí hay alguien, ante el que somos responsables, ante el que nos avergonzamos y cuyas decisiones tememos... No nos mostramos afectuosos con una piedra, ni sentimos vergüenza ante un caballo o un perro, no sentimos remordimientos de conciencia cuando transgredimos una orden caprichosa. Pero es la conciencia la que desencadena esos penosos movimientos anímicos, esas perturbaciones, barruntos y autocondenas; y, por otra parte, derrama sobre nosotros una paz profunda, un sentimiento de seguridad, una resignación y una esperanza. Esos sentimientos son de tal índole, que requieren una causa excitante (*exciting cause*), un ser inteligente, y por encima de todo ello un ser que no es de esta tierra. Porque el malvado huye, aunque nadie le persiga. Mas ¿por qué huye?, ¿de dónde procede su temor?, ¿quién es al que él ve en la soledad, en las tinieblas, en las cámaras ocultas de su corazón? Si las causas de esos movimientos anímicos no pertenecen a este mundo visible, el objeto al que su percepción se dirige, debe ser sobrenatural y divino. Así, el fenómeno de la conciencia, como el de una orden, es apropiado para imprimir en el espíritu la imagen de un soberano supremo, de un juez santo, justo, poderoso, y que todo lo ve y todo lo retribuye. Es el principio creador de la religión, como el sentido de lo moral es el principio de la ética»[6].

5. Cf. H. Fries, *Die Religionsphilosophie Newmans*, Stuttgart 1948; J. Schulte, *Das Gewissen in seinen sittlichen und religiösen Funktionen nach J.H. Newman*, en *Newman-Studien* VII, edit. por H. Fries-W. Becker, Nuremberg 1968, 127-246.

6. J.H. Newman, *Grammar of assent;* versión castellana: *El asentimiento religioso,*

Aquí tienen sus raíces los fenómenos de la evasión óntica de la familiaridad óntica y de la culpa óntica (G. Stocker).

En su tratado sobre *Reue und Wiedergeburt* («Arrepentimiento y renacimiento») Max Scheler adopta esta posición frente al fenómeno de la conciencia: «Las mociones de la conciencia parecen un lenguaje natural sin palabras, que Dios habla con el alma y cuyas órdenes persiguen la salvación de ésta. Hay una cuestión, y es la de saber si es posible desligar la unidad y el sentido de las mociones de la conciencia de esa explicación como un lenguaje simbólico de Dios, de manera que persista la unidad de lo que llamamos conciencia. A mí me parece que no se requiere ningún acto interpretativo específico para conferir a la materia anímica de esas mociones la función por la que representan a semejante juez. Por sí mismas ejercen esa función presentadora de Dios, mientras que, por el contrario, es preciso cerrar los ojos y no mirar para no experimentar tales funciones en ellas mismas»[7].

El propio Scheler concreta esta reflexión fundamental con una *Fenomenología del arrepentimiento* y dice: «Si en el mundo no hubiera ninguna otra cosa de la que pudiéramos sacar la idea de Dios, simplemente el arrepentimiento podría llamar nuestra atención sobre la existencia de Dios. El arrepentimiento empieza con una acusación, pero ¿quién es el que nos acusa? ¿En la esencia de una acusación no entra de necesidad natural una persona, que la formula y ante la cual tiene efecto la acusación? El arrepentimiento es además una confesión interna de nuestra culpa. Pero ¿ante quién confesamos, cuando nuestros labios están mudos externamente y nos hallamos a solas con nuestra conciencia? ¿Y ante quién somos culpables de esa culpa que nos oprime? El arrepentimiento termina con la clara conciencia de que la culpa ha sido eliminada y destruida. Pero ¿quién nos la ha quitado? ¿Quién o qué puede hacer una cosa así? El arrepentimiento emite su sentencia de conformidad con una ley que se siente como algo santo, que nosotros no nos hemos dado y que, pese a ello, está dentro de nuestro corazón. Y nos desata, sin embargo, casi en el mismo instante de las consecuencias que esa ley tiene para nosotros y nuestro obrar. Mas ¿dónde está el legislador de esa ley, y quién que no sea el legislador podría impedir las consecuencias de esa ley para nosotros? El arrepentimiento nos da una nueva fuerza como resolución y —en ciertos casos— un corazón nuevo surgido de las cenizas del viejo. Mas ¿dónde está esa fuente de energía, dónde la idea para la construcción de ese corazón nuevo y dónde el poder que lleva a cabo su formación?

Herder, Barcelona 1960 (la versión alemana que se cita es de Th. Haecker-J. Artz, Maguncia 1961, 77).

7. M. Scheler, en *Vom Ewigen im Menschen*, Berlín 1933, 5.

»De cada moción parcial de ese gran proceso ético brota un movimiento intencional que apunta a una esfera invisible; un movimiento que, dejado a sí mismo y sin desviarlo con ningún tipo de explicación precipitada, traza ante nuestro espíritu de un modo que diríamos espontáneo los misteriosos perfiles de un juez infinito, de una infinita misericordia, de un poder y de una fuente de vida infinitos»[8].

¿Es afirmar demasiado, si decimos que la conciencia no sólo es —sin más— una exposición de la realidad del hombre, sino que además permite entender esa realidad del hombre como una revelación? ¿Como revelación de una instancia trascendente, que dispone del hombre, le pide cuentas y le juzga, una instancia que, al disponer del hombre como persona en forma tan radical y absoluta, no podemos situarla por debajo del nivel ontológico de lo que se entiende por persona?

La conciencia, por tanto, es la revelación de una realidad que trasciende al hombre, le afecta en lo más profundo y de él dispone. En este aspecto la conciencia es el lugar y realización de la religión, en la cual se representan y llevan a cabo las relaciones que se establecen entre el hombre y Dios.

Explícitamente habla Pablo de la conciencia en la carta a los Romanos al describir la situación del hombre antes y fuera de Cristo. Allí dice: «Y así los gentiles, que no tienen ley —se refiere a la mosaica—, cuando observan por instinto natural lo que ordena la ley, ellos mismos, a pesar de no tener ley, vienen a convertirse en ley para sí mismos. Ellos dan prueba de que la realidad de la ley está grabada en su corazón, testificándolo su propia conciencia y los razonamientos que unas veces los acusan y otras los defienden» (Rom 2,14-15).

El pasaje lo interpreta así Ernst Käsemann: «Pablo quiere decir que también los gentiles experimentan la exigencia trascendental de la voluntad divina. Descubren que el hombre es puesto en entredicho y que es requerido desde fuera de sí mismo, y lo experimentan paradójicamente justo en su interior, en la ley escrita en su corazón. Con ello el hombre se enfrenta a lo que le obliga incondicionalmente. Los gentiles experimentan la voluntad de Dios, no desde la Thora (la ley) como los judíos, sino como matizada desde la ley escrita en su corazón. Pablo introduce el concepto de conciencia en el Nuevo Testamento como percepción de una exigencia que se le formula al hombre. Así la conciencia —en una especie de proceso forense— es a la vez testigo, acusador y abogado defensor.

»En la *actio* de su decisión a favor de la exigencia trascendente, que el hombre experimenta en su propio corazón, en la *reactio* de la autocrítica como en la dialéctica incesante de sus juicios sobre sí mismo,

8. Ibid. 51s.

queda patente según Pablo que para el hombre existen criterios que él no se ha impuesto a sí mismo. En tanto que de un modo general se vuelven contra él, puede negarlos o defenderse contra ellos. Pero no los reduce al silencio. En su interior el hombre no es precisamente su propio dueño y señor. No se da los criterios orientados contra él y, si pudiera, acabaría con la división de su propio yo. Es otro el que nos mira, cuando hemos de ser críticos hacia nosotros mismos y el que nos contradice en la contradicción de nuestra vida. La sombra del juez se proyecta sobre nuestro interior y lo convierte en un tribunal»[9].

Desde esa concepción de la conciencia, que compromete a todo el hombre y lo remite a la trascendencia, resulta comprensible que la conciencia sea *la instancia última suprema y absoluta para el obrar y actuar humano* y que no pueda darse obligación mayor que la de seguir la propia conciencia. En la conciencia está presente el hombre entero con todas sus fuerzas y capacidades a la vez que en todas sus dimensiones. La obligación de seguir incondicionalmente los dictámenes de la conciencia sólo es posible por lo demás —y, por tanto, lógico y permitido— cuando en la conciencia y porque en la conciencia se da un requerimiento y ocupación por parte de aquella realidad incondicional y absoluta que llamamos Dios; cuando en la conciencia —cualquiera sea el modo en que se produce— Dios se hace presente, se manifiesta y se da a conocer. Esto vale también para la que se llama conciencia «errónea»; es decir, aquella conciencia que puede equivocarse sobre lo que en determinado caso es el bien exigido o el recto comportamiento obligatorio. Sin embargo la conciencia no puede equivocarse en la obligación de obrar el bien conocido.

«La conciencia se rebela», se dice en el volumen documental en que se describen las acciones de los hombres que el 20 de julio de 1944 se sublevaron contra Hitler. La acción de los hermanos Scholl, del grupo «Weisse Rose», del profesor Kurt Huber y de tantos otros estaba legitimada y exigida —según sus propias afirmaciones confirmadas por su muerte— por el imperativo de su conciencia: como resistencia a un poder violento que esclavizaba a la gente, como resistencia a la mentira y al mal en quien entonces lo encarnaba. Para ellos seguir la llamada de la conciencia tuvo más valor que la vida. Se comprende por ello que Hitler, por ejemplo, se impusiera la tarea —como él mismo dijo— de quitar la conciencia a la gente, porque la conciencia no era más que una quimera, una invención judeo-cristiana. En efecto, la conciencia es una constante instancia superior y una fuerza antagonista contra todas las formas de totalitarismo que secuestra al hombre y lo aniquila. La decisión de conciencia es la forma suprema de libertad del hombre.

9. *An die Römer*, Tubinga ^{3}1974, 62.

La libertad es la oposición a las formas todas de dictadura. De ahí que la dictadura vea en la conciencia a su mayor enemigo, al que tiene que combatir por todos los medios y al que, si fuera posible, arrancaría de raíz.

Otras explicaciones de la conciencia

La exposición que acabamos de hacer de la conciencia no es precisamente la que hoy admite todo el mundo sin combatirla. Hay otras interpretaciones y derivaciones que han adquirido prestigio. Por lo demás cabe preguntarse si corresponden a lo que se entiende por conciencia en su conjunto, y no sólo a la que se manifiesta en alguno de sus elementos.

Por ejemplo, se defiende la tesis de que la conciencia se ha formado a partir de unas experiencias provechosas de índole individual y social y que son ésas las que hace valer en cada caso. En contra de tal tesis habla el hecho de que las exigencias y el juicio de la conciencia a menudo se oponen abiertamente a las consideraciones y criterios utilitaristas, porque lo justo y lo bueno no se identifican con el provecho. Cada mártir es un ejemplo de ello.

Extraordinaria influencia y resonancia ha tenido la teoría que Sigmund Freud expuso en crítica de la religión, y que se enmarca en el programa «El fin de una ilusión»[10]. Entre las *ilusiones* que sustentan la religión se cuenta, según Freud, en primer término la conciencia. Para él la conciencia se caracteriza tanto por su aspecto vinculante y judicial como por su acción acusadora y absolutoria. Define la conciencia como una percepción interior del rechazo decidido de mociones y deseos que se dan en nosotros; ese rechazo no necesita reclamarse a ninguna otra cosa; ni siquiera es consciente de sí mismo. Tal percepción interior, llamada conciencia, no puede verla Freud —estando a sus observaciones— como una propiedad innata del hombre, sino que surge en el terreno de una situación sentimental específica de la infancia del hombre, en el terreno de la ambivalencia. Para Freud el hombre carece de cualquier capacidad discriminatoria original entre el bien y el mal. Bien y mal apa-

10. A. Görres, *An den Grenzen der Psychoanalyse,* Munich 1968; J. Scharfenberg, *Sigmund Freud und die Religionskritik als Herausforderung des christlichen Glaubens,* Gotinga 1968; J. Zahnrt (dir.), *Jesus und Freud,* Munich 1972; versión castellana: *Jesús de Nazaret y Sigmund Freud,* Verbo Divino, Estella 1974; H. Fries, *Die Gottesfrage in der Begegnung mit der Psychoanalyse,* en H. Fries (dir.), *Gott - die Frage unserer Zeit,* Munich 1973, 61-74; P. Ricoeur, *Hermeneutik und Psychoanalyse,* Munich 1974; H. Küng, *Der psychoanalytische Atheismus,* en *Existiert Gott?,* Munich 1978, 299-380; versión castellana: *¿Existe Dios?,* Cristiandad, Madrid 1979.

recen más bien gracias a influencias ajenas. Son éstas las que determinan lo que debe llamarse bueno y malo. Así se echa de ver sobre todo en la vida del *niño* desvalido que depende por completo de sus progenitores como las personas relacionales más importantes para él.

Para el niño es bueno lo que quieren y ordenan sus padres, y aquello por lo que el niño es recompensado con elogios, alabanzas, amor y protección. Malo es lo que las personas allegadas declaran como malo y que no se debe hacer. Así, pues, el bien y el mal se definen originariamente, y en concreto por lo que al niño respecta, por el hecho de que le aseguran o le retiran el amor y la protección. Bueno es lo que merece una recompensa y premio, malo es lo que origina un castigo. Por tal motivo también significa poco el que, por ejemplo, el mal se haya ya hecho o que se quiera cometer por vez primera; en ambos casos el peligro está en que la autoridad de los progenitores o del padre lo descubre.

Cuando a ese estado de cosas se le llama mala conciencia, no se le da una definición objetiva y correcta según Freud. En el estadio del niño la conciencia de culpabilidad no es más que el miedo a perder el cariño, es decir, un miedo social.

El miedo social como auténtica conciencia de culpabilidad o como mala conciencia persiste cuando, en el curso de la vida y del desarrollo, entran otras personas ocupando el puesto de los progenitores: en la forma de la respectiva sociedad, del medio ambiente o de la opinión pública con sus modelos de comportamiento: esto se hace, esto no se hace, esto conviene, esto se pone en tela de juicio. Aquí se establecen nuevas instancias para el bien o el mal. Frente a esa nueva autoridad de la sociedad, de la opinión pública, del ambiente, la regla ética y la forma de comportamiento más importante de la llamada conciencia consiste en que el asunto, el acto, la conducta no se conozcan. Si no existe ese peligro de que sean conocidos, no hay ningún tipo de impedimento moral. Lo cual significa que no es la moral, sino el escándalo moral lo que se convierte en la exigencia y criterio decisivo de la «conciencia». *Lo malo es el escándalo;* el escándalo y no el acto es el que provoca los remordimientos de conciencia y el que origina un arrepentimiento.

Un cambio decisivo en la evolución y en la vida del hombre es el que se da cuando en el puesto de los progenitores, del padre, de la sociedad y del entorno, entra lo que Freud llama el «super yo» con el que se elimina la influencia externa. La persona relacional soy yo mismo, y ello en la constitución del «super yo», del yo mejor, que sin embargo permanece dentro por completo del ámbito de la propia persona. Con esto los fenómenos de conciencia se elevan a un plano nuevo. En el fondo —y según Freud— sólo ahora habría que hablar de conciencia y de sentimiento de culpa. En el ámbito del yo y del super yo desaparece el miedo a ser descubierto, y con ello la diferencia entre querer el mal

y obrar el mal. Y es así porque delante del yo y del super yo no puedo ocultar nada, ni siquiera las ideas y propósitos. Aun así, persisten el miedo y el remordimiento de conciencia. La influencia de la génesis permite que el pasado del hombre perviva desde sus primeros estadios evolutivos. De ahí que también en el adulto sigan vivos los orígenes y procedencias, que perviva lo que era el comienzo. El super yo atormenta al yo pecador con las «mismas sensaciones de miedo que en la infancia y acecha las ocasiones para hacerlo castigar por el mundo exterior».

En el último estadio de su evolución la conciencia muestra, según Freud, una peculiaridad que no es fácil de explicar. Se hace tanto más severa y desconfiada cuanto más virtuosa es la persona, de tal manera que al final aquellos que más lejos han llegado en la santidad son los que se recriminan una culpabilidad más grave. «Mientras al hombre le va bien, también su conciencia es clemente y le permite al yo acometerlo todo; cuando la desgracia le ha afectado, se recoge en sí mismo, reconoce su culpabilidad pecadora, aumenta las exigencias de su conciencia, se pone cortapisas y se castiga con penitencias. Pueblos enteros se han comportado así y así siguen comportándose. Pero ello se explica desde el estadio originario infantil de la conciencia, que no se abandona tras la introyección en el super yo, sino que persiste al lado y detrás de la misma: ahora se ve el destino como el sustitutivo de la instancia paterna; cuando se sufre la desgracia, quiere decirse que ya no somos amados por ese supremo poder y que estamos amenazados con perder ese amor»[11].

De estos análisis de la conciencia se desprende, según Freud, que explicar la conciencia, sus funciones y reacciones reclamándose a Dios, como la realidad personal y trascendente que todo lo determina, no pasa de ser una ilusión. El dios del hombre es en realidad *la figura exagerada de un padre,* que amenaza, que prohíbe, que también consuela y que puede reconciliar al hombre con la dureza de la vida. Pero ese padre no es un dios distinto del hombre; es, en efecto, un hombre, como individuo o sociedad o como super yo. Según Freud, hay que tomar verdadera conciencia de esa conexión, y entonces la ilusión habrá llegado a su fin.

Esa ilusión sólo puede ser eliminada, según el propio Freud, por el «dios logos», por la ciencia que destruye el ideal soñado y que se sabe obligada al principio de la realidad.

Por ello a Freud le resulta inconcebible que nuestros «pobres, ignorantes, nada ilustrados y nada libres antepasados puedan haber en-

11. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (Fischer-Bücherei), Francfort-Hamburgo 1958, 166; versión castellana: *El malestar en la cultura,* en *Obras completas,* vol. 8, Biblioteca Nueva, Madrid [2]1983, 3017-3067.

contrado en sus enunciados religiosos la solución de los difíciles enigmas del mundo. ¡Tal cosa ni puede ni debe ser verdadera!» Por ello sólo los débiles y los ignorantes pueden seguir manteniendo esa concepción del deseo y del mundo ideal. El pensamiento ideal que se manifiesta en la religión es para Freud tan notorio, tan infantil y tan ajeno a la realidad, que resulta doloroso pensar que la gran mayoría de los mortales nunca haya podido elevarse por encima de esa concepción de la vida. En contra de todo ello Freud requiere la actitud y la educación en la realidad, en la inteligencia y la ilustración. El hombre no puede seguir siendo eternamente niño; la experiencia nos dice que «el mundo no es un cuarto de niños»[12].

Todavía en su última obra, en las *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, escribe Freud: «La religión es un intento por dominar el mundo de los sentidos mediante el mundo ideal. Pero no puede lograrlo. Sus doctrinas llevan la marca de las épocas en que han surgido: la época de los niños ignorantes y de la ignorante edad infantil de la humanidad. Cuando se intenta alinear a la religión en el curso evolutivo de la humanidad, aparece como la compañera de la neurosis, que el individuo culturalizado ha de recorrer y superar en su camino desde la infancia a la madurez»[13].

También en ese proceso se da, según Freud, el paso que consiste en dejar de lado las expectativas del más allá, de la trascendencia, para aplicarse a la realidad terrena con todo el empeño del propio hombre. Eso ocurre mediante el «dios logos», la ciencia, la fuerza y el cometido de descubrir la realidad. «Nuestro dios logos hará de esos deseos lo que la naturaleza nos autoriza. La labor científica es el único camino que puede conducirnos al conocimiento de la realidad exterior a nosotros. Esa ciencia no es una ilusión. Ilusión sería creer que podemos obtener de otro sitio lo que ella no puede darnos»[14].

Hasta dónde alcanza la fuerza del dios logos lo aclara la reflexión siguiente en la que nos apoyamos en unas palabras de Wittgenstein: aunque se resuelvan todos los problemas científicos, no se habrá solucionado ni un solo problema vital; cabría decir que cuando se resuelven los problemas neuróticos es cuando aparecen los problemas vitales decisivos.

Freud se plantea personalmente el problema: «Si me pregunto por qué siempre he aspirado a ser honrado, indulgente con el otro y en lo

12. *Gesammelte Werke* XIV, Francfort [6]1976, 356.

13. Ibid. XV.

14. *Die Zukunft einer Illusion*, en *Studienausgabe* IX, Francfort 135-189; versión castellana: *El porvenir de una ilusión*, en *Obras completas*, vol. 8, Biblioteca Nueva, Madrid [2]1983, 2961-2992.

posible bondadoso, y por qué no he dejado de hacerlo cuando advertía que con ello se perjudica, no conozco ciertamente ninguna respuesta»[15].

Reflexiones sobre los análisis de conciencia realizados por Sigmund Freud

Acerca del fenómeno de la conciencia y de su evolución hemos de decir que la conciencia participa en la vida, el desarrollo, crecimiento y madurez del hombre, y que recorre los estadios de la conciencia habitudinaria, la conciencia autoritaria y la conciencia personal, madura y autónoma.

Por ello no tiene nada de extraño que aquí jueguen un papel aquellos elementos que definen la vida del hombre en su recorrido: la autoridad del padre, de los progenitores, el medio ambiente, la sociedad y el sistema de normas que en ella prevalece. Es algo parecido a lo que ocurre en otros procesos, como el del habla y el lenguaje.

Lo que Freud llama «super yo», y que según él sustituye a las fases primeras pero que retiene de las mismas un determinado modelo de conducta, puede participar como una especie de «estructura anímica» en la maduración de la persona. Actúa en el sentido de una descarga en las situaciones que se deciden previamente por la costumbre, el gusto y la convención.

Aun así, todavía habría que explicar y razonar por qué en las situacianes convencionales de la acción y del comportamiento no sólo existe un aspecto formal sino también un *consenso de contenido,* especialmente de índole negativa. Esto o aquello no puede darse en ningún caso: el odio, la mentira, la violencia, la opresión, el terror, la tortura.

Pero en la vida y en la evolución del hombre existen también situaciones en las que la conciencia relativiza y hasta deroga a los padres, las autoridades y convenciones. La conciencia autónoma, madura y responsable no se pregunta si su decisión y exigencias pueden acarrear una pérdida de cariño, sentimientos adversos, perjuicios o castigos; lo que se pregunta más bien, y sobre todo, si «procede», si el obrar responsable se inserta en el sentido de la existencia o, dicho de manera más concreta, si hace justicia o no a las exigencias de la realidad, que es determinante para el hombre. El principio que define esa decisión suena así: el bien —conocido— ha de hacerse en todas las circunstancias, con independencia de si agrada o no a las autoridades de la infancia o del tiempo presente. Ese imperativo incondicional de la conciencia no permite de-

15. E. Jones, *Das Leben und Werk von Sigmund Freud* I, Berna-Stuttgart 1960, 48s; versión castellana: *Vida y obra de Sigmund Freud,* 3 vols., Anagrama, Barcelona ²1981.

limitación o relativización alguna, pero sí que necesita de la concreción de cara al acto respectivo. Así, en el ámbito de la conciencia existe tanto el lado inmutable como el aspecto cambiante. Y existe también el abuso, cuando el hecho de reclamarse a la conciencia se pone al servicio de objetivos e intereses ajenos a la misma. Mas no hay nada que no pueda ser objeto de abuso. Aquí viene al caso el *corruptio optimi pessima*. Esos hechos, sin embargo, no contradicen la realidad misma de la conciencia ni del orden ético decisivo que en ella se da.

El criterio es el caso grave: la situación del confesor, del testigo, del mártir. La explicación freudiana de la conciencia mediante la imagen del padre, la sociedad, el medio ambiente, el super yo, no puede explicar las decisiones sobresalientes y ejemplares de la conciencia, como es la decisión consciente contra el poder de la procedencia y del entorno, contra las normas de la respectiva sociedad. Se toman ahí decisiones en las que no entran en juego ni las pérdidas terrenas ni las ganancias externas, sino el asunto mismo, que es la superación del mal, de sus formas y violencias, el compromiso en favor de la buena causa conocida, el compromiso en favor de la justicia.

Abundan los ejemplos de tales decisiones: Sócrates, los profetas, los confesores y mártires de la fe cristiana, Lutero en Worms, Tomás Moro, Alfred Delp, Dietrich Bonhoeffer, el conde Moltke, Maximilian Kolbe. No es posible explicar esas decisiones de conciencia con la teoría freudiana.

Pero quien no puede hacer justicia a un fenómeno en su forma y realización más destacada, «*at its best*», para decirlo con von Hügel[16], tampoco hace justicia al fenómeno en su conjunto, es decir, que tampoco explica el fenómeno en sus características habituales y diarias. No se está en condiciones de explicar la hondura y la fuerza real adecuada al mismo y por él reclamada.

La fascinación que, a no dudarlo, irradia de los análisis e interpretaciones de Freud, y que por otra parte son capaces de esclarecer y desvelar muchas de las cosas que ocurren en el obrar y comportamiento humano, en lo que se presenta y pasa por una decisión de conciencia, nos obliga a preguntarnos si corresponde o no a la realidad humana que se expresa con la palabra «conciencia».

Cuando en el intento de explicar la conciencia, cuando en la cuestión de su fundamento y origen, de su hondura y conexión, se habla de la realidad trascendente de Dios, distinta del hombre pero que le afecta en lo más profundo, entonces no se trata de una ilusión o fuga de la realidad ni tampoco de un velamiento de la misma, sino de la referencia al fun-

16. Cf. sobre este punto P. Neuner, *Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. F. von Hügels Grundlegung der Theologie*, Munich-Paderborn-Viena 1977.

damento más profundo de una realidad que, como tal fundamento, no puede ser una ilusión sino toda una realidad en el sentido más elevado del término.

No cabe ver que una interpretación no religiosa y que prescinde de la trascendencia personal de Dios responde mejor al fenómeno y la realidad de la conciencia que la interpretación de la misma como lugar y realización de la religión, donde el hombre se percata de la interrelación de existencia y trascendencia que lo define. Esto es algo que expresan las palabras de Newman: «La conciencia no es ni la búsqueda de sí mismo ni tampoco el deseo de estar de acuerdo consigo mismo; sino que es un mensaje del que nos habla como desde detrás de un velo. La conciencia es un profeta en sus exhortaciones, un sacerdote en sus bendiciones y maldiciones, un soberano en su determinación»[17].

§ 26

La dimensión reveladora de la historia

¿Qué es historia?

La posible coordinación de revelación e historia viene dada por el hecho de que la historia[1] está en relación con el hombre. En principio cada acontecimiento podría ser descrito como historia; también se habla de la historia de la tierra y de la naturaleza. Pero en sentido propio y específico la historia se eleva por encima del acontecer de la naturaleza, que es necesario, regular e inequívocamente explicable por sus causas, y que es siempre el resultado de una ley y de sus efectos. Específicamente se habla de historia como de un acontecer producido por la acción y decisión del *hombre*.

---

17. J.H. Newman, *Kirche und Gewissen* (carta al Duque de Norfolk), en *Polemische Schriften*, Maguncia 1959, 162.

1. J. Bernhart, *Der Sinn der Geschichte*, Friburgo 1931; Th. Haecker, *Der Christ und die Geschichte*, Leipzig 1935; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Stuttgart 1953; H.U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln [3]1959; versión castellana: *Teología de la historia*, Cristiandad, Madrid [2]1964; W. Pannenberg (dir.), *Offenbarung als Geschichte*, Gotinga 1961; versión castellana: *La revelación como historia*, Sígueme, Salamanca 1977; M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Munich 1964; H. Fries, *Die Zeit als Element der christlichen Offenbarung*, en *Interpretation der Welt*, dir. por H. Kuhn-H. Kahlefeld-K. Forster (homenaje a R. Guardini), Würzburgo 1964, 701-712; W. Kasper, *Grundlinien einer Theologie der Geschichte*, en ThQ 144 (1964) 129-169; J.M. Robinson-J.B. Cobb, *Theologie als Geschichte*, Zurich 1967; M. Müller, *Erfahrung und Geschichte*, Friburgo-Munich 1971; G. Mann-K. Rahner, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 23, Friburgo-Basilea-Viena 1982, 88-125.

Cierto que también el obrar humano está sujeto a las necesidades y leyes de la naturaleza, y que se encuentra además bajo la influencia de factores sociales, culturales y económicos; pero éstos no son fuerzas de la naturaleza sino factores producidos por el hombre. El obrar humano, que se realiza y manifiesta en la historia, tiene sin embargo sus raíces esencialmente en la libre decisión del espíritu y de la voluntad humanos. El acontecer, decidido y operado por el hombre, y en el que también se encuentra lo nuevo, lo imprevisto e inesperado, es lo que se llama historia. La historia le afecta al hombre como persona. El hombre tiene historia, tiene su historia, expone su existencia en la sucesión del tiempo, en la historia.

Pero como el hombre existe en la relación con otros, en la intersubjetividad y comunidad, por eso la historia también está siempre referida a un algo supraindividual: la historia es siempre *historia de una comunidad*, de una familia, una tribu, un pueblo, la humanidad. El acontecer supraindividual, asimismo producido por y referido al hombre, es simultáneamente la conexión, el dato, constituye el espacio y el tiempo en los que existe el individuo y dentro de los cuales realiza su historia, a la que a su vez está referido tomando posición y siendo responsable de la misma.

Como en la historia así entendida y en su realización entran el espacio y el tiempo, no como marco externo para un ser inmutable del hombre, sino como constitución interna, por eso la historia no sólo apunta a la convivencia presente de los hombres sino que está referida a su sucesión, es decir, al pasado como lugar del acontecer anterior, que sin embargo no ha ocurrido y pasado simplemente, sino que actúa en el recuerdo y sostiene una visión de nuevas posibilidades del acontecer en el futuro. El acontecer universal, que afecta al hombre y a los hombres, al presente y al pasado lo mismo que al futuro, y que describe además una conexión de acontecimientos, es lo que se llama historia en el sentido propio de la palabra.

Historia es el conjunto de ese acontecer como determinación y obra del hombre. Dicho acontecer adquiere acentos especiales mediante hechos o sucesos que hacen época, que acentúan y subrayan lo humano o humanitario y que aportan novedades en el sentido de la evolución y del cambio. Se habla de acontecimientos históricos o acontecimientos de la historia universal, señalando con ello sobre todo aquellos que producen un cambio en la trayectoria del hombre o del mundo: por ejemplo, la constitución del imperio romano, las invasiones de los pueblos nórdicos, la alianza de papado e imperio, las cruzadas, el renacimiento, la reforma, la revolución francesa, la revolución de octubre, la segunda guerra mundial, la era atómica. Precisamente eso, el cambio, la novedad, es lo reservado a la historia, a diferencia del ciclo, del acontecer regular

y cíclico que define a la naturaleza en el sentido de «todos los años lo mismo».

Historia y revelación

La cuestión relacionada con nuestro tema es ésta: la historia, como forma destacada en que se muestra y expone la realidad del hombre y de su acción, ¿es de hecho, y hasta qué punto, una revelación en el sentido de referencia a algo que está por encima del acontecer comprobable, de referencia a una realidad, distinta de la intrahumana e intramundana? ¿Tiene la historia una dimensión reveladora en sentido teológico?

Este planteamiento requiere una observación previa. Y es la de que en modo alguno resulta evidente la conexión de la historia con Dios de cualquier manera que sea. Si a Dios lo concebimos, como lo hace el pensamiento griego, cual deidad intemporal, eterna y estática, como el motor inmóvil, la historia no puede constituir en forma alguna una remisión a Dios, porque la historia es precisamente el compendio de lo transitorio, fugaz y caduco, y por lo tanto la antítesis de lo divino como inmutable. Según la concepción griega la historia es la imagen en movimiento de una eternidad inmóvil, lo que escapa y es extraño a lo divino. Por ello la historia no puede señalar ninguna huella positiva de Dios. La historia sólo puede ponerse en relación con Dios, cuando la concepción de Dios como el motor inmóvil, como el *Deus otiosus*, el Dios intemporal, cede su sitio al conocimiento del Dios reconocible ya por la creación. Es entonces cuando *la historia* se convierte en *imagen de una eternidad movida*[2].

Repitamos la pregunta: ¿Tiene la historia una dimensión reveladora? Se podría empezar diciendo que así es en la medida en que en el hombre mismo —que está definido por la historia— se da una revelación. Es en la historicidad donde aparece de modo peculiar que el hombre vive en la dialéctica de lo que se le ha dado y prescrito de antemano, de lo que se le escapa y a la vez de lo que se le impone y de lo que ha de responder.

La historia tiene carácter de revelación en tanto que, como historia del hombre, participa de su carácter revelador, y porque en la historia se expresa la disponibilidad, la finitud, el carácter referencial, aunque también y sobre todo la libertad y responsabilidad —y hasta se podría decir la conciencia— en la medida en que el hombre hace valer lo específico humano en la historia.

Si en el fenómeno de la disponibilidad, finitud, libertad, responsa-

2. M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte*, Munich 1964.

bilidad, conciencia, viene dada una forma de trascendencia a la revelación, la historia puede llamarse una realidad que tiene una dimensión reveladora, que apunta a la revelación y a ella está ligada.

¿Existe, además, una dimensión reveladora *en sentido específico,* que se le añade a la historia?

Se ha dicho que la historia, sobre todo en ciertos acontecimientos particulares calificados de históricos, que llevan en sí el signo del gran giro, de la renovación y transformación, está presente o se cumple en su intensidad. De ahí se ha derivado y sigue derivándose una y otra vez la idea de que tales acontecimientos apuntan por encima de sí mismo en forma tan particular, que en ellos se puede reconocer y percibir algo de una realidad trascendente, de la realidad de Dios, de una disposición y providencia divina, hasta el punto de que la historia es un lugar de la revelación de Dios.

Es lo que se ha llamado «*Gods Activity in History*» (A. Toynbee). Para referirnos a un ejemplo de la edad antigua y de la moderna en favor de la cualidad reveladora de la historia se han tomado en consideración *los enfrentamientos bélicos,* y en ellos se ha reconocido un «gobierno supraterreno» y «el aleteo de la eternidad». Ello se debió en buena medida a que la historia se entendía por lo general como una historia de guerras y victorias. Las guerras eran los acontecimientos históricos destacados que hacían época. Se creía que era posible y necesario poner en relación el acontecer bélico con Dios, y percibir ahí un lenguaje divino al conectar el riesgo, la inseguridad y los azares de la guerra con la providencia divina, con la realidad de Dios como Señor de las batallas. Se invocaba a Dios para el triunfo de las propias armas, ya que se unía y hasta identificaba la propia causa con la causa justa y, por tanto, con Dios y su causa, describiendo el motivo de la guerra como una determinación existencial, en la que cada uno trasciende sus objetivos terrenos. La victoria de las armas se interpretaba como un lenguaje en el que Dios se hacía inequívocamente perceptible abogando por la causa de la victoria y de los vencedores: Dios está «con nosotros», con los batallones más fuertes. El éxito era el criterio de la revelación divina: Dios ha hablado aquí.

La derrota —dentro de esa interpretación— no dejaba de ser tampoco un lenguaje divino: el de la cólera, del castigo, del juicio contra los vencidos: ¡*Vae victis*!

Que tales problemas no eran exageraciones ni montajes se puede probar de muchas formas. Que en tales intentos opera una ideología se puede reconocer hoy más claramente que en tiempos pasados: la supuesta revelación y lenguaje de Dios se utilizaba para legitimar lo sucedido o bien para rechazarlo. El que las guerras, los acontecimientos bélicos y las victorias se hayan liberado cada vez más de tales interpre-

taciones a medida que todas las concepciones dominantes hasta ahora han sido superadas por una posible guerra nuclear, representa un auténtico progreso que se nos ha abierto en el acontecer, y del que hemos sido y seguimos siendo testigos.

De la obra de K. Hammer, *Deutsche Kriegstheologie 1870-1918*[3], citaremos algunos ejemplos, especialmente de los sermones de guerra: «La guerra (1914) está aquí, y habla a cada uno de nosotros. Por ella habla Dios nuestro Señor.» «Si Rusia invoca a Dios, será una blasfemia. Nosotros podemos hacerlo» (37). «Dios pone su espada en la mano de su pueblo; tenemos que desenvainarla en defensa de los bienes santísimos. Dios pasa por la tierra alemana con nuevas revelaciones de su poder» (98). «Viva la guerra, que nos ha traído la paz interior y la paz social. El Señor lo ha hecho, y es un milagro a nuestros ojos» (101). «Es una guerra santa, en la que el Dios santo está de nuestro lado, y ahí está nuestra salvación: aquí está el Immanuel» (158). «Nuestra causa es la causa de Dios» (220). «Si Dios está con nosotros, ¿quién se nos opondrá?» (209). «No se puede combatir contra Dios. Del lado alemán golpe sobre golpe, victoria sobre victoria, y en el corazón de cada uno la impresión inevitable de que aquí está el dedo de Dios, que aquí actúa y habla Dios; habla en el estruendo de la guerra, cuando el hierro devorador pasa delante de él» (284).

Las victorias alemanas al comienzo de la segunda guerra mundial fueron calificadas asimismo como signo de una providencia que triunfaba a todas luces y como señal de la peculiar protección sobre Adolf Hitler. Especialmente la guerra contra Rusia fue saludada como una guerra santa, como una cruzada contra el bolchevismo. Y cuando empezaba a perfilarse el final bajo signos apocalípticos, Göbbels dijo que nuestros soldados «entran en batalla como en una liturgia».

El comprometer a Dios en favor de la guerra y de la victoria, la explicación de la guerra como una revelación divina tiene sin embargo un apoyo no sólo en la manera de sentir de la religión natural acerca del poder divino, sino también en el Antiguo Testamento, en *las experiencias de Israel.* Su vivencia fundamental, el éxodo de Egipto y la posterior conquista de la tierra de Canaán, es una vivencia de liberación y éxito, una fundamentación y confirmación de la fe en Yahveh. Dios se demostró con ello como el Dios del pequeño pueblo, presentando toda la serie de circunstancias —el paso por el mar Rojo, la aniquilación de enemigos mucho más poderosos— como una revelación y proclama de Yahveh. Así le exalta el cántico de Moisés y de Miriam: «Yo canto al Señor un cántico, porque es alto y excelso. Caballos y carros arrojó al mar. Mi fortaleza y mi cántico es el Señor, él ha sido mi salvador... El

3. Munich 1971.

Señor es un guerrero, Yahveh es su nombre. Los carros del faraón y su poder bélico los arrojó al mar. Sus mejores combatientes se anegaron en el mar de los Juncos... Tu diestra, oh Señor, aniquila al enemigo. En tu grandeza soberana abates a los enemigos contra el suelo» (Éx 15,1-21).

En los sucesos del Éxodo demuestra Yahveh su presencia como el «yo estoy aquí». Y ello en forma tanto más evidente cuanto que las relaciones de poder y fuerza entre el minúsculo grupo de Moisés y el ejército del faraón eran totalmente desiguales hasta el punto de que todo hablaba en favor de la victoria faraónica.

En la historia posterior de Israel se repite este modelo: *las guerras de Israel son las guerras de Yahveh*, son guerras santas; Yahveh es el portaestandarte de Israel, es él quien imparte las órdenes a sus guerreros que son santificados por él. Los sacerdotes marchan al campo de batalla; la tienda de la alianza era la garantía de victoria.

Las victorias del pueblo son las victorias de su Dios. En el triunfo y el éxito se manifiesta el poder de Yahveh, su presencia y la alianza con su pueblo. Y porque se trata de Yahveh, el botín de guerra es considerado como de su propiedad; lo cual comporta una aniquilación total de los enemigos, incluidos mujeres y niños, como sucedió en la conquista de Jericó y en el caso de la victoria de Saúl sobre los filisteos; el rey fue precisamente castigado porque —debido sin duda a su propio provecho— no llevó hasta sus últimas consecuencias el anatema de la guerra.

Estos pasajes del Antiguo Testamento resultan hoy difíciles de digerir, no sólo porque se trata de relatos y reflexiones sobre una determinada época del pueblo de Israel, sino también porque la historia del Éxodo y su interpretación teológica se ha trocado en una presencia litúrgica en la celebración de la noche pascual. Y se hace hincapié en las normas litúrgicas de que tal lectura no debe omitirse en ningún caso ni por circunstancia alguna. Cierto que, a manera de introducción y comentario, se dice que todo ha de entenderse tipológicamente: como imagen del bautismo. Pero hoy precisamente se pueden escuchar preguntas como ésta: ¿Cómo se puede exigir a los cristianos semejante historia? La referencia al bautismo queda desfigurada por el canto de victoria sobre la aniquilación de los enemigos, presentado con rasgos poéticos grandiosos e impresionantes.

Cierto que podemos decir que en conjunto no se trata de una descripción histórica, sino de un himno cuyas palabras no hay que sopesar al detalle porque se trata de relatos y cánticos. El himno procede de una época muy posterior a los sucesos referidos. Israel adoptó las costumbres de los pueblos coetáneos haciendo lo que todos hacían; pero eso no tenía que ser así. Se alude a que Israel se hallaba en un estado de

opresión y que tenía derecho a la libertad, aunque hubiera de comprarla con la destrucción del enemigo. Pero con tales referencias, que explican muchas cosas, no se elimina el problema de *cómo la victoria, el éxito y la aniquilación de los enemigos es una revelación de Yahveh,* una revelación de su poder y soberanía. Yahveh, que otorga la victoria a Israel, se demuestra en el triunfo sobre los enemigos como el más fuerte y poderoso de los dioses.

En el comentario de uno de los mejores exegetas veterotestamentarios sobre el acontecimiento del Éxodo podemos leer lo siguiente: «Para la conciencia de entonces la guerra podía convertirse en una auténtica experiencia. Es algo que nosotros ya no podemos vivir. Mas no deberíamos avergonzarnos de respetar nuestro texto, cuando registra con asombro la experiencia de que Yahveh es un guerrero, que Yahveh es su nombre»[4].

Yo debo confesar que a mí ese respeto me resulta difícil; venero el texto como una experiencia de un tiempo antiguo y como documento de una reacción comprensible, pero simultáneamente lo es de una situación que para mí ya no puede repetirse ni es decisiva.

Para completar nuestra reflexión hemos de decir en cualquier caso que tal teología de guerra y de victoria no se impuso en el curso de la historia posterior de Israel ni en el testimonio del Antiguo Testamento, al menos como posición dominante.

Si, como aclaración, acabamos de referirnos al entorno de Israel, a los otros pueblos, también hay que decir que, como *correctivo* y como distinción, es extraordinariamente importante: la destrucción de Jerusalén, el camino de la cautividad, el exilio, el triunfo de los enemigos, la derrota del pueblo de Israel, ya no se ven —en contra de las concepciones del entorno que rodeaba a Israel— como una derrota de Yahveh ni como signo de su debilidad; todo eso se ve más bien como revelaciones del juicio de Yahveh sobre su pueblo. Ahí se echa de ver la no identidad de guerra y victoria de Israel con el poder actual de Yahveh. Y —fenómeno sorprendente— Israel ha conservado su fe en Yahveh, el Dios del pueblo, en las fases más diversas de su historia.

En el *Nuevo Testamento* queda por completo al margen la conexión de guerra y victoria como signo de la revelación divina, transformándola en la paradoja de *la presencia de Dios en la impotencia y debilidad,* en el sufrimiento y la cruz. La *theologia gloriae,* bajo la forma de victoria, poder y éxito, es suplantada y anulada por la *theologia crucis;* lo que constituye un proceso histórico-religioso y religioso-fenomenológico sin parangón.

4. N. Lohfink, *Das Siegeslied am Schilfmeer,* Francfort 1964, 102-128, especialm. 114.

Con ello se abre una perspectiva totalmente nueva: los padecimientos, la impotencia y la muerte se truecan en signo de la presencia de Dios. Esta paradoja está sostenida por la fe: si Dios es Dios, y si es la realidad que todo lo determina, es evidente que el sufrimiento y la muerte no pueden representar para él ninguna frontera. Y así, en la necedad e impotencia de la cruz puede reconocerse la sabiduría y el poder de Dios, que es un poder de amor.

Pero estas afirmaciones y definiciones básicas no han podido impedir sin embargo que las concepciones histórico-religiosas, y también del Antiguo Testamento —la subordinación del poder y del éxito a la potencia reveladora de Dios— se hayan dejado sentir de continuo en la posterior historia cristiana. Baste recordar la interpretación del triunfo de Constantino, de Carlos Martel, de la batalla y victoria de Lepanto, para no referirnos a otros ejemplos de la historia.

Pero vamos a recordar un segundo ejemplo —bien diferente— sobre el intento de ver en los acontecimientos de la historia universal una manifestación de Dios, interpretándolos en ese sentido: Hitler acababa de hacerse con el poder en 1933 y había jurado «liberar a la nación» del aniquilamiento, humillación y vergüenza de Versalles. La ascensión del soldado desconocido de la gran guerra a *Führer* de Alemania la consideró y proclamó él mismo como una intervención gloriosa de la providencia y muchos pensaron que era un enviado de Dios. El estruendoso éxito inicial de los años iniciales así como las victorias al comienzo de la guerra los vio mucha gente, y no sólo él, como una bendición del omnipotente. Cuando la situación empeoró, se manifestó la constante seguridad de que la guerra no podía perderse, de que el omnipotente no podía dejar en la estacada al *Führer* y al pueblo, a los que había honrado con tantas muestras de predilección. El fracaso de los repetidos atentados reforzó esa impresión. En los sucesos de 1933 vieron muchos un signo, un lenguaje de Dios que habla de los acontecimientos del tiempo. Y esa interpretación penetró en muchos campos de la teología. Hubo entonces una teología que veía su cometido en recoger e interpretar teológicamente las cosas y realidades que se desarrollaban delante de los ojos. El tiempo y los signos del tiempo —*vox temporis, vox Dei*— proporcionaban el principio hermenéutico para la comprensión de la revelación y la fe. Ello ocurría a menudo en el sentido de una legitimación acrítica y con el imperativo de abandonarse a las realidades creadas entonces.

Hoy se impone sobre todo un tercer ejemplo, que sacude la situación presente. También con él se establece una referencia a la historia. Se dice que en *el acontecer revolucionario* Dios se manifiesta y revela, y desde luego el Dios dinámico, operante y que todo lo cambia. Se pone la revolución en una relación positiva con Dios y su obrar. A la teología de

la guerra, de la exaltación nacional, le sigue hoy una teología de la revolución. Todas las afirmaciones y contenidos de la fe hay que interpretarlos en el horizonte y el contexto del principio político-revolucionario. El cambio, la subversión, la eliminación de lo existente llegan a ser categorías de la revelación. Jesús, como Mesías, se convierte en una figura política y revolucionaria. Su obrar se define con esta palabra bíblica: «Depone a los poderosos de su trono y exalta a los humildes. Satura de bienes a los hambrientos y despacha a los ricos de vacío» (Lc 1,52s).

Si ello es así, lo teológico y también lo cristiano han de hacerse presentes sobre todo en el acontecer revolucionario. La contribución del cristiano consiste en la tarea de humanización, que en la revolución va unida al servicio de la justicia y de la reconciliación[5].

Distanciamiento crítico

Por diferentes que sean los modelos, aquí presentados, de historia y revelación por lo que atañe a sus contenidos y puntos de referencia, no dejan de ser similares por lo que hace a su estructura y método. Frente a todos ellos se impone un distanciamiento crítico. ¿Por qué?

Los sucesos históricos, destacados por los mismos, se convierten en una revelación directa de Dios y se mantienen de un modo apodíctico. Tales modelos y representaciones saben con toda precisión que Dios ha hablado y actuado aquí y de esta manera. Se emplea, pues, como criterio lo fáctico, el éxito o lo querido en cada caso.

Una segunda razón para el distanciamiento crítico: sólo se destaca *una parte de lo histórico,* un recorte subjetivamente elegido y de interés práctico, como lugar de revelación y transparencia; lo divino se entiende como fundamento de esos sucesos históricos, y exclusivamente de los mismos. Con ello la misma realidad divina se particulariza y sólo se considera como fundamento de una realidad parcial. El campo restante de la historia, que no está determinado por la guerra, la victoria, el estallido o la revolución, la cotidianidad o la negatividad de la historia, la experiencia de dolor, la desgracia o el fracaso, escapan —si se exceptúa la teología de la liberación y la *memoria* de la muerte de Jesucristo que en ella se considera— a una posible relación con lo divino o sólo entran en una relación negativa. Dicho de otra manera: son muchos los campos del acontecer histórico que con ello se ciegan, asegurando respecto de los mismos que en ellos no hay ninguna transparencia positiva de lo

5. T. Rendtorff-H.E. Tödt, *Theologie der Revolution* (edit. suhrkamp 258), Francfort 1968; E. Feil-E. Weth, *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, Munich-Maguncia 1969.

divino. Con lo cual se rechaza una definición vinculada a lo divino: la de ser la realidad que todo lo determina.

Una aplicación de Dios a sucesos y hechos históricos, una aplicación unilateral de procesos históricos unilaterales como transparencia de lo divino, no sólo remite a un estadio primitivo del Antiguo Testamento, hoy remite más bien a la proximidad inmediata de lo que se llama una *ideología:* algo que se monta como una superestructura teórica sobre ciertos hechos queridos para darle así una base, legitimación y justificación. Cuando eso ocurre reclamándose al «Dios lo quiere», la historia recibe una sanción, una especie de aureola y una legitimación que no le corresponde por sí misma.

La sospecha de ideología existe también, porque tales reflexiones teológicas arrancan de determinados intereses y objetivos y van ligadas a los mismos: a Dios y la revelación se les pone en juego no para descubrir, explicar y hacer transparente la realidad, sino para poner en la cuenta de Dios, de su palabra y acción un acontecimiento que pretende conservar o cambiar alguna cosa, y cuyos motivos son bien distintos de los religiosos. No se reconocen una diferencia percibida bajo el signo de Dios, una contraposición genuina, una reserva teológica ni un distanciamiento crítico. Se dispone de Dios y de su obrar como algo que cae de su propio peso y sin escrúpulo alguno. Se recurre a una afirmación teológica para desbloquear de antemano una crítica y una resistencia que opone lo fáctico.

Sentido de la historia

Si queremos hablar de la historia en su dimensión de revelación divina y en el sentido de una referencia a Dios y de una posibilidad de hablar de él, es preciso buscar un planteamiento nuevo. Y éste no se apoya en unos acontecimientos y procesos particulares, como los que acabamos de describir, sino en aquel *aspecto de totalidad* que va ligado a la historia, cuando se habla del sentido de la misma. El sentido ya expresado como apertura y lugar de la revelación regresa aquí, una vez más, en el marco de la historia. Pero es ahí precisamente donde surgen ciertas dificultades y problemas.

La cuestión del *sentido de la historia* no parece a primera vista que tenga una respuesta. Y esto por varios motivos. Primero, porque no disponemos de la totalidad de la historia, a la que está referido el sentido de su significación que sobrepasa lo particular. Nosotros asumimos la totalidad del conjunto en forma de anticipación, de expectativa y en la forma del obrar inspirado por ella. A esto se agrega un segundo motivo: la historia no discurre conforme a las leyes de la necesidad. «La historia

la hace el hombre; está decisivamente condicionada por la libertad humana. Por eso no hay en ella un progreso rectilíneo hacia lo que es siempre mejor y más perfecto. Una y otra vez nos engañamos; una y otra vez se corrompen los mejores arranques y se pierden las mejores ocasiones. Necedad y malicia, injusticia y odio, fueron siempre las objeciones más fuertes sacadas de la experiencia contra la aceptación de un sentido superior de la historia. Ciertamente que sobre todo la maldad y la miseria del mundo siguen siendo los impedimentos más fuertes y los que más ponen en tela de juicio la fe en un sentido universal de la misma»[6].

En los años pasados se ha dicho a menudo: *Después de Auschwitz* no sólo no se puede escribir ya una historia (Adorno), sino que tampoco se puede rezar ni cantar[7]. La crueldad y sordidez de ese lugar ha disipado por completo la luz divina o la cuestión del sentido. A no dudarlo que ello puede afectar a innumerables personas; pero eso no es toda la realidad y verdad, pues que en el propio Auschwitz se rezó y cantó hasta en presencia de la muerte, con la fe y la seguridad de que Auschwitz no podía ser la última palabra en el destino del hombre, de que el verdugo no tiene la última palabra, de que a Dios no se le puede rebatir con Auschwitz ni que en Auschwitz haya muerto, como ni le ha desmentido ni le desmiente el acontecimiento del Gólgota[8]. Es aquí donde la teología de la cruz alcanza toda su hondura y validez. En su favor hay una verificación de tipo singularísimo: Auschwitz y los otros campos de exterminio como Birkenau y Maidanek, son lugares que están en Polonia. Pues allí, incluido Auschwitz, hoy se reza, se canta y se cree. En Polonia, Auschwitz no representa una acusación contra Dios, sino una acusación contra el hombre. Auschwitz es, según palabras del papa Pablo VI, el Gólgota de nuestro tiempo.

Aunque la idea del absurdo del acontecer y de la historia presione de continuo y sea una tentación permanente, es preciso rechazarla y oponerle resistencia.

Y es que, si todo fuera absurdo, en el fondo no podríamos vivir ni un instante más. En cada uno de los actos de nuestra vida afirmamos a la vez que esta vida tiene un sentido y que el ser es mejor que el no ser. Existe un «a pesar» que se abre a la confianza y nos impide renunciar

---

6. W. Kasper, *Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute,* en *Glaube und Geschichte,* 120-143, especialm. 135; versión castellana: *Fe e historia,* Sígueme, Salamanca 1974.

7. Th.W. Adorno, *Negative Dialektik,* Francfort 1970; versión castellana: *Dialéctica negativa,* Taurus, Madrid 1975; D. Sölle, *Leiden,* Stuttgart 1973; versión castellana: *Sufrimiento,* Sígueme, Salamanca 1978.

8. *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk.* Colaboraciones de E. Kogon, J.B. Metz, E. Wiesel, L.S. Dawidowicz, D. Rabinowitz, R.M. Brown, Friburgo-Basilea-Viena 1979.

sin más a nosotros mismos, a los demás, al mundo, la historia y su posibles45forma y configuración.

Por mucho que se escuche la pregunta tantas veces formulada, y que nos pone en aprietos, de si Dios existe, ¿cómo se da el mal y el absurdo consiguiente? *Si Deus est, unde mala*?, siempre se puede responder con la contrapregunta del filósofo Boecio, que aguardaba su muerte en la cárcel: «*Bona vero, unde, si Deus non est?*» Pero si Dios no existe ¿de dónde proceden los bienes?, ¿de dónde el sentido ya parcial, de dónde el sentido posible y real de dimensiones universales?

El sentido no es sólo la meta de nuestro obrar; es también su fundamento y supuesto. «Nosotros experimentamos el sentido no como "algo" que sea meramente nuestra representación y proyección, sino como "algo" que ya nos envuelve y que en exclusiva hace posible nuestro deseo y búsqueda de un sentido. Si nunca hubiéramos experimentado y conocido un sentido, tampoco podríamos preguntar por él. Pero tampoco podríamos experimentar el absurdo como tal, y menos aún podríamos entender nuestro obrar, que está sostenido por la afirmación —fáctica— del sentido. Precisamente en la intersubjetividad —en que se realiza la historia— no sólo fundamos nosotros el sentido, sino que el sentido se nos impone. No somos nosotros los que reclamamos el sentido en sí, es el sentido el que nos reclama a nosotros»[9].

El sentido se nos da y nos toma a su servicio. El sentido es para el hombre una exigencia y a la vez le infunde ánimo.

Este tipo de la experiencia de sentido puede ser una forma de la *transparencia de la historia* y del acontecer *hacia la revelación*. Ésta, en efecto, excluye que el sentido pueda explicarse únicamente desde el hombre. Exige una reflexión sobre el origen de esa experiencia de sentido, que está ahí sin derivación, que es referencia y garantía de sí misma. No es algo evidente por sí, sino inesperado y sorprendente. «No podemos clavar y fijar sin más el sentido, inmediatamente se nos vuelve a escapar. Siempre se muestra diferente y mayor. Al descubrirse vuelve enseguida a ocultarse.» Lo cual demuestra que cada sentido experimentado señala hacia un misterio, que se nos da a conocer a través de huellas y signos. Ese misterio no está de alguna manera más allá del mundo; es la verdad, la profundidad, la no evidencia y el carácter velado del sentido mismo que se experimenta. Así podemos decir que «esa hondura de sentido, que siempre se escapa y siempre se abre, posee un carácter de reserva y de interioridad, que no está a nuestra disposición y que en cambio dispone de nosotros y sobre nosotros. Nos sale al encuentro de una manera analógica a como las personas se encuentran. Si partiendo, pues, de nuestras experiencias habituales buscamos un modelo por el que po-

9. W. Kasper, o.cit. 136.

damos nombrarla, no tenemos otro modelo a mano que el de la persona. Mas también el concepto de persona fracasa enseguida; y se nos escapa, no hacia abajo ciertamente, sino hacia arriba. En ningún caso basta desde luego un modelo infrapersonal o apersonal. Así podemos designar esta experiencia sensible en el lenguaje de la tradición religiosa como experiencia de lo divino»[10]. Se presenta como la realidad que todo lo determina.

Afirmar un sentido en la historia significa que es coherente, justo y obligado comprometerse en la historia, aportar por la justicia, la paz y la libertad y creer en el bien. Significa no dejar de comenzar nunca, y jamás comenzar a cesar; significa esperar en el futuro una mejor realización del sentido, y aguardar incluso un vasto cumplimiento de sentido —que no está asegurado—. Tal expectativa es el contenido de la esperanza que se funda en la fe cristiana, y que tiene su contenido en la cruz y en la resurrección de Jesús de entre los muertos.

Se comprende así que hoy *la esperanza* se haya convertido en la forma de la fe y que el futuro se tenga en cuenta como un lenguaje para la trascendencia. El futuro se convierte sin más en un paradigma para hablar de Dios (J. Moltmann), trascendencia y futuro se unen: el «Dios sobre nosotros» y el «Dios delante de nosotros» (J.B. Metz). El Dios del futuro otorga el futuro y lo asegura al hombre como un «futuro absoluto» (K. Rahner). Con ello no se significa el Dios «futuro», el *Deus Spes* (E. Bloch). Dios no se diluye en el futuro, con lo que —según Bloch— Dios sería el compendio del ocultamiento del hombre, sino que continúa siendo el Dios del futuro.

Esta concepción de futuro radicaliza el compromiso humano en favor del mundo de la paz y de la justicia. Pero al mismo tiempo se relativiza todo lo alcanzado ya: no es el fin y consumación, sino un nuevo impulso y un cometido nuevo.

Vamos a cerrar estas reflexiones con algunas ideas de Edward Schillebeeckx. Si antes se presentaba primordialmente la trascendencia de Dios, que supera todas las formas de tiempo, al modo de un pasado inmutable o eternizado, hoy esa trascendencia se pone en conexión con el futuro: Dios es el Dios delante de nosotros, el que viene, el Dios que es nuestro futuro. «Surge así una revolución decisiva: Aquel al que antes partiendo de una concepción antigua del hombre y del mundo habíamos designado como el totalmente otro, se muestra ahora como el totalmente nuevo, como quien es nuestro futuro y crea de nuevo un futuro humano. Se muestra como el Dios que nos otorga en Jesucristo la posibilidad de crear un futuro; es decir, la posibilidad de hacerlo todo nuevo y de superar la historia pecaminosa de nosotros mismos y de todos. La

10. Ibid. 136s.

nueva cultura se trueca así en ocasión de redescubrir de una manera sorprendente la buena nueva del Antiguo y del Nuevo Testamento: la de que el Dios de la promesa nos hace el encargo de ponernos en camino hacia la tierra prometida, una tierra que nosotros, como antiguamente Israel, hemos de cultivar y seguir promocionando con la confianza en la promesa»[11].

Simultáneamente con ello se articula claramente la peculiaridad de la esperanza cristiana y de la disposición que de ella deriva para el mundo y su futuro: «El nuevo concepto de Dios, es decir, la fe en el que viene, en el totalmente nuevo, que nos otorga la posibilidad de convertir ya ahora el acontecer humano en una historia de salvación, en virtud de una nueva creación interna hasta la nueva criatura muerta al pecado, esa idea de Dios radicaliza por tanto nuestra actitud frente a un mundo más digno del hombre, a la vez que relativiza el resultado ya obtenido. El creyente, que sabe de la consumación escatológica prometida a la humanidad y a su historia, no podrá por tanto reconocer en cualquiera de los resultados ya obtenidos la promesa del cielo nuevo y de la nueva tierra. En oposición al marxista, por ejemplo, ni siquiera se atreverá a dar un nombre positivo a la futura consumación final. El cristiano concede al futuro una apertura mayor que el marxista. Encuentra asimismo que este último ciega las posibilidades antes de tiempo, pues para un cristiano hay que tachar de ideología a todo estadio concreto que se señale como punto final»[12].

11. *Gott - die Zukunft des Menschen*, Maguncia 1969, 153; versión castellana: *Dios, futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca 1970; ver asimismo W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, en *Grundfragen systematischer Theologie*, Gotinga 1967, 387-398; versión castellana: *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976.

12. E. Schillebeeckx, o.cit. 158.