

¿QUÉ PODEMOS DECIR DE DIOS?

Germán Marquínez Argote
Filosofía de la Religión

1. ¿Teología afirmativa y/o negativa?

1.1 Tomás de Aquino empieza sus consideraciones acerca de la naturaleza de Dios con estas palabras: "Sabido que alguna cosa existe o es, hay que averiguar cómo es, para llegar a saber qué es. Pero, como de Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es, tampoco podemos tratar de cómo es, sino más bien de cómo no es". Esboza en esta breve introducción el autor de la *Suma teológica* una idea muy arraigada en la mejor tradición cristiana y en su propia obra. Es lo que yo llamaría agnosticismo cristiano o teología negativa. En efecto, los teólogos cristianos han tenido, a través de la historia, clara conciencia, a veces aguda, del carácter negativo de la misma. Esta negatividad se acentúa de manera especial en los místicos. Instalados por vía de amor en el Misterio, han visto como nadie hasta qué punto nuestros conceptos son inadecuados para entenderlo y nuestro lenguaje es limitado para expresarlo.

1.2 Empezando por Pablo de Tarso, al cabo de su visión mística del cielo, nos dice que no sabe decir lo que vio: "Conozco un hombre en Cristo, que catorce años ha, si en el cuerpo o fuera del cuerpo no lo sé, sólo Dios lo sabe, fue arrebatado hasta el tercer cielo. Y sé que este hombre, si en el cuerpo o fuera del cuerpo no lo sé, sólo Dios lo sabe, fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que el hombre no puede expresar". Agustín de Hipona expresa su inhibición en forma de angustiosas preguntas: "¿Qué es lo que puede decir alguien cuando habla de ti?". Y concluye paradójicamente que "a Dios se le conoce mejor no conociéndolo". El místico del siglo V, Dionisio, llamado también pseudo-Dionisio Areopagita por haber sido identificado equivocadamente durante mucho tiempo con el homónimo compañero de San Pablo, afirma que al hombre sólo le es posible "unirse en su ignorancia con Aquel que está más allá de toda esencia y de todo saber". Maimónides en el medioevo es también negativista. Tomás de Aquino recoge de Maimónides y de Dionisio, a quien especialmente veneraba, esta tradición de la vía negativa (via negationis) para purificar lo que por vía de afirmación (via affirmationis) decimos de Dios; sólo mediante esta dialéctica de tesis-antítesis podemos llegar a una síntesis teológica lo menos inadecuada posible (via excellentiae), pero siempre imperfecta y perfectible. Tomás de Aquino es mucho menos racionalista

de lo que a primera vista pudiera parecer: "Qué sea Dios, permanece siempre oculto. Y éste es el conocimiento más elevado que podemos tener de El en esta vida: conocer que Dios está por encima de todo lo que pensamos de El".

1.3 Esta tradición se continúa en los místicos de los siglos XIV y XV. No niegan éstos la posibilidad de acercarnos a Dios por vía de razón; pero tal vía les parece un camino de ignorancia, vista desde su experiencia mística. He aquí algunos testimonios: "Dios no es nada de lo que tú puedes decir de El. Está por encima de toda forma, de toda esencia, de todo bien; y no es nada de lo que tú puedes conocer y decir de El. Está por encima de todo esto, mucho más de lo que una inteligencia puede concebir" (Tauler). Dios es "una nada de todas las cosas en que se pueden pensar y que se pueden designar" (Beato Suso). En la contemplación mística, el alma descubre "un no-saber sin límite" y se pierde "en el seno de una niebla que desafía toda determinación y conocimiento" (Beato Ruysbroeck). Para el cardenal Cusa el conocimiento de Dios es una "docta ignorancia" y para San Juan de la Cruz "una noche oscura".

1.4 La lección de la teología negativa es que debemos curar nos de un excesivo racionalismo. Es legítima nuestra aspiración a conocer, pero no la presunción de creer saberlo todo, como si Dios fuera una máquina, cuyas piezas pueden ser contadas y cuyo íntimo funcionamiento se nos escapara. Dios es Misterio y, por lo mismo, desborda toda posibilidad de comprensión. Pero podemos ciertamente decir algo del Misterio por vía de afirmaciones y negaciones, valiéndonos de un lenguaje paradójico, en zig-zag, que nos libere tanto del absoluto silencio agnóstico, como de la charlatanería racionalista. Esto supuesto, entraremos a hacer y justificar algunas proposiciones acerca de Dios.

2. Trascendente "en" el mundo

2.1 ¿Dios y el mundo son "una" misma realidad? O, más bien, ¿Dios y el mundo son "dos" realidades? He aquí el dilema que se suscita y debate bajo el título de inmanencia-trascendencia. Si admitimos que Dios es absolutamente inmanente en el mundo, en una u otra forma

tenemos que reconocer que Dios y el mundo son una misma cosa. Es la tesis de todos los panteísmos y, en definitiva, la negación de toda verdadera trascendencia teológica. Si, por el contrario, sostenemos que Dios es absolutamente trascendente al mundo, fácilmente se concluiría que Dios es el gran ausente, el gran extranjero, tal como lo afirman ciertas formas de deísmo. ¿Quién tiene la razón? ¿El panteísmo que sostiene la afirmación del "uno" o el deísmo que separa e independiza ambos extremos en discusión mediante el "dos"?

2.2 Empecemos por la filosofía del "uno" o de la absoluta inmanencia. Vieja como la historia de la humanidad, ha tentado a grandes pueblos y grandes espíritus. El panteísmo brahmánico de la vieja India sostiene que el *atma* (alma, aliento del hombre) es *Rrahman* (principio universal existente por sí mismo como fuerza última del universo). El propio yo se identifica con el fundamento primordial del universo. La multiplicidad es, pues, pura apariencia engañosa. El fin de la vida consiste en liberar al yo empírico de la ilusión de la apariencia y del dolor, mediante la concentración del pensamiento en la meditación del "uno" indiferenciado y la negación del deseo de las cosas. En esta forma se llega a un estado de plenitud espiritual o de comunión con el todo. Esta experiencia es el "nirvana", voz sánscrita que significa "extinción" de las series de nacimientos y muertes, reencarnaciones o "samsara", a las que está sujeto el yo fenoménico perdido en la multiplicidad de la apariencia. Para los místicos que han hecho el nirvana, éste no significa aniquilación, sino salvación, difícil de caracterizar en palabras, pero que implica participación de la conciencia y del yo fenoménico en el todo por una especie de identificación. En este contexto hay que entender la doctrina de los *Upanishadas* y del *Ruda histórico*: "Condúceme de lo irreal a lo real, de la oscuridad a la luz, de la muerte a la inmortalidad".

2.3 Esta concepción de la trascendencia, del hombre y de la vida, tiene la grandeza de ser una llamada exigente a la vida interior y al ascetismo, como mediaciones en la búsqueda de la verdad, algo que el hombre occidental, perdido en la algarabía de las cosas, urgentemente necesita. De aquí la atracción que para muchos hoy en Occidente esta filosofía ejerce. Pero no podemos cerrar los ojos a su radical insuficiencia. La miseria de la vida no desaparece por dejar de mirarla, antes bien una actitud pasiva la agrava. Por otra parte, la vida es también fuente de alegría y superación. Finalmente, la inmortalidad que el corazón humano apetece no es la disolución del yo en el Todo indiferenciado, sino la unión beatificante del yo, que, sin dejar de serio, es amorizado con otros yos en el seno del Tú absoluto e indefectible.

2.4 La tendencia panteísta al "uno" ha sido igualmente teorizada y vivenciada en diversas corrientes filosóficas en el mundo occidental. En Grecia y Roma el panteísmo o filosofía de la identidad alentó en la escuela estoica. Dios o la Naturaleza son una misma cosa. El universo tiene un alma cósmica que produce la armonía, la necesidad, la ley universal, la razón. Aceptarla es vencer el dolor. Cada alma individual no es sino una chispita desprendida del alma universal, del fuego cósmico. Morir es volver a la unidad. Así pensaron entre otros Zenón de Kitión, fundador de la escuela, en Grecia; y, en Roma, Epicteto, el emperador filósofo Marco Aurelio y el cordobés universal, preceptor de Nerón, Lucio Anneo Séneca. En el renacimiento, Giordano Bruno prefiere morir en la hoguera de la Plaza de las Flores, en Roma, antes de ser infiel al credo panteísta. En pleno racionalismo, Benito Spinoza es excomulgado de la Sinagoga de Amsterdam por defender, en su célebre *Ética* la existencia de una sola "substancia", autosuficiente, con infinitos atributos, de los que sólo conocemos la extensión y el pensamiento, y de los cuales se siguen necesariamente infinidad de modos finitos, afecciones o cosas. Dios y el Mundo sólo se diferencian como principio activo y pasivo, como *natura naturans* y *natura naturata*. En la culminación de la modernidad, reaparece el panteísmo, en forma de idealismo absoluto, en las obras de F. Schelling y de G. F. Hegel. Para éste lo absoluto es la Idea que deviene y se invera a través de un proceso dialéctico y del cual la lógica, la naturaleza y el espíritu constituyen sucesivas etapas y momentos.

2.5 No cabe duda de que el panteísmo es una tendencia fuertemente arraigada en la naturaleza humana. Es la aspiración a la unidad. Pero, el despiste está en concebir esta unidad como identidad y univocidad. ¿No aspiramos, más bien, a una unidad analógica, respetuosa de una necesaria pluralidad y autonomía? Por otro lado, ¿un Dios que es parte del mundo aunque sea su parte activa o fundamental, puede explicar por qué hay cosas y por qué las cosas se hacen? Remitimos en este punto a lo que dijimos acerca de si lo que la materia da de sí lo puede dar sola de por sí. Y lo que criticamos de la materia como supuesto absoluto habría que hacerlo también de la Idea o Razón de la filosofía idealista. Un Dios que deviene, que se hace, que se desarrolla es un no-Dios, un Dios en potencia y, por lo mismo, no esencialmente existente. "La evolución no es posible más que en realidades cuya índole interna 'no' tiene aún realidad plena. Pero tratándose de una realidad esencialmente existente, esta existencia le viene de o se funda en la plenitud misma, una plenitud que es la que le constriñe a tener realidad. Por tanto, la realidad mundificante, como esencialmente existente que es, es ciertamente la raíz del mundo y de su evolución,

pero no es una parte ni física ni metafísica de él, sino una realidad propia en y por sí misma, distinta del mundo radicado y fundado en ella. Por esto es por lo que decimos que es una realidad trascendente y a esta realidad es a la que en primera aproximación llamamos Dios".

2.6 Si el panteísmo representa la filosofía de la identidad, el deísmo, por el contrario, independiza casi totalmente al mundo y al hombre de Dios. Dios y el mundo no serían "una" cosa, sino "dos" cosas distintas y separadas. Se trata, en últimas, de un dualismo que subraya la trascendencia hasta el punto de negar la inmanencia. El mejor ejemplo de deísmo lo tenemos en la concepción del *Theós* aristotélico, totalmente separado del mundo, que mueve todas las cosas como objeto amado por éstas, sin que él mismo se "con-mueva". Dios no está donde el mundo está, ni puede ensuciarse las manos en las cosas de aquí abajo. Pero la palabra "deísmo" surge en el siglo XVI por contraposición a "ateísmo". Se trata de una corriente de pensamiento muy extendida en Inglaterra. Reconoce la existencia de un Dios creador y arquitecto del universo, pero que no se mezcla en el gobierno del mundo, ni le importa lo que el hombre haga. El mundo natural y humano, una vez creado, se rige por sus propias leyes naturales y morales. Dios es un "Deus ex machina" inaccesible, desconocido, lejano, ausente, extranjero al mundo y a la historia. La religión se reduce a una vaga veneración al Dios lejano y desconocido y la moral a una tendencia natural hacia el bien sin relación alguna con Dios 12. El agnosticismo del siglo XIX fue producto del deísmo.

2.7 Una crítica al deísmo iría en sentido contrario a la hecha al panteísmo. Es verdad que Dios no es de las cosas que se hacen o evolucionan, pero sin Dios las cosas no se harían ni evolucionarían. Dios está, por lo mismo, donde están haciéndose y evolucionando las cosas. Dios es inmanente en ellas, sin ser homogéneo con ellas. Dios y el mundo no son, por consiguiente, dos realidades separadas, aunque sí distintas. Si el "dos" significa lejanía, extranjería, ausencia, Dios y el mundo no son "dos". En este sentido X. Zubiri dice y repite que Dios no es trascendente "a" las cosas, sino trascendente "en" las cosas.

2.8 Pero rechazado el "sobrenaturalismo dualista", ¿cómo podríamos hablar de Dios en términos de inmanencia no panteísta? Hemos dicho, utilizando una frase de X. Zubiri, que Dios no es trascendente "a" las cosas y al hombre, sino trascendente "en" las cosas y "en" el hombre. El "a" fuerza a mirar "hacia" afuera, el "en" nos invita a encontrar a Dios sin salirnos del mundo y de la propia vida. Pues bien, Robinson, siguiendo a Paul Tillich, propone "sustituir las imágenes de 'altura' por las de

'profundidad' para expresar la verdad de Dios". Pero "profundidad" es también una metáfora, como "altura", aunque tiene la ventaja de no remitir a un Dios lejano, foráneo, extranjero, más allá de los límites del mundo, sino a un Dios cercano, mundificante, humano, "más íntimo que mi propia intimidad" (*intimius intimo meo*), como escribía Agustín de Hipona.

2.9 La imagen de un Dios deísta es la que critica muy agudamente el obispo anglicano de Woolwich, John A. T. Robinson, en su célebre libro *Sinceros para con Dios* en el que recoge las inquietudes de la teología protestante de las últimas décadas. En él califica de "sobrenaturalista" la imagen de un Dios "en lo alto", de un Dios "afuera", tan arraigada en la mentalidad del cristianismo popular y aun culto. "La caricatura de esta manera de pensar es la concepción deísta de la relación de Dios con el mundo. Aquí Dios es el Ser supremo, el gran Arquitecto, que existe en algún lugar afuera y más allá del mundo -como una tía rica en Australia-, que un buen día lo puso en marcha, que periódicamente interviene en su curso, y que suele evidenciar el benevolente interés que por él siente. Nada resulta tan sencillo como invalidar esta caricatura y decir que *nuestra* creencia no estriba en un deísmo sino en un teísmo, y que la relación de Dios con el mundo es plena e íntimamente personal, sin ninguna similitud con esta relación de relojero remoto descrita por los deístas. Pero es fácil modificar la *calidad* de la relación y dejar inalterada su estructura fundamental, de modo que continuemos representando a Dios como una persona que, desde "fuera", baja su mirada sobre este mundo que El ha creado y al que ama. Sabemos, naturalmente, que Dios no existe en el espacio. Pero no por eso dejamos de pensar en él como si fuera así, como distinto de los demás seres y por ellos definido y esto es lo decisivo. Pensamos en un Dios como en un ser, cuya existencia separada, por encima y más allá de todas las cosas, ha de ser demostrada y establecida".

3. Atemporal, pero Señor de la historia

3.1 Atemporal significa que Dios no se realiza en el tiempo. ¿Qué es el tiempo? Es la pregunta que Agustín de Hipona se hace en el libro XI, capítulo 17, de *Las Confesiones*, y responde, inhibido por la dificultad de la pregunta, con nuevas preguntas: "¿Quién podría explicarlo fácil y brevemente? Lo entendemos cuando hablamos de él, y lo entendemos también cuando lo oímos de otro que nos está hablando. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta lo sé; pero si quiero explicarlo al que me lo pregunta, lo ignoro". Se trata, pues, de un tema difícil, acometido y tratado de dilucidar muchas veces pero con distinta suerte

en la historia del pensamiento. ¿Qué es el tiempo? ¿Qué significa que Dios no es realidad tempórea?

3.2 Tomás de Aquino define el tiempo, en seguimiento del Estagirita, como "el número de las partes del movimiento según su orden de anterioridad y posterioridad". El tiempo, entonces, no es una realidad en sí misma, independiente de los movimientos o cambios que se operan en las cosas. Sin movimiento no hay tiempo. Hay tiempo en las cosas que en alguna forma cambian localmente, cuantitativamente, cualitativamente, físicamente, psíquica o espiritualmente. El tiempo mide el movimiento, como el metro mide distancias o el litro líquidos. En realidad, el tiempo como medida no es sino un movimiento típico, fijo y exacto; con los movimientos de rotación y de traslación de la tierra o los mismos de la luna, medimos otros movimientos. Este es el tiempo métrico con el que contamos los momentos sucesivos del devenir.

3.3 Pero, independientemente de su carácter métrico, podemos considerar el tiempo como una condición del móvil o cosas que se mueven o cambian. El tiempo es entonces además de sucesión, duración y temporeidad. Como sucesión, el tiempo implica un "antes", un "ahora" y un "después": pasado, presente y futuro. He aquí la llamada triple dimensión del tiempo. En triple dimensión el hombre dura. El tiempo humano es algo más que sucesión, es duración. Pero el hombre dura proyectándose hacia el futuro. Es la esencia de la temporeidad humana. Expliquemos brevemente estas tesis.

3.4 El pasado, se dice con frecuencia que es lo que "ya no es"; el presente lo que "en realidad es"; el futuro lo que "aún no es". ¿Qué tienen de verdad estas concepciones de la triple dimensión del tiempo? Empecemos por el pasado. ¿Es el pasado un "fue" que ya no es? ¿Carece en absoluto de realidad? ¿Es el vacío o la nada en la que se precipitan los momentos una vez que dejan de ser presente? Esta concepción nadaísta del tiempo no tiene base a poco que se reflexione. Si nos fijamos en el *tiempo cósmico* de los procesos físicos, vemos que éstos tienen carácter de sucesión. Pero los momentos de esta sucesión no son meramente secuentes, sino consecuentes. Es decir que los momentos posteriores se apoyan y son consecuencia de los anteriores. Cada cosa es lo que puede ser gracias a los momentos anteriores. Estos, en alguna forma, quedan apoyando el presente. En *tiempo vital* de los seres vivos este "quedar" adquiere forma de edad. En el *tiempo psicológico* el yo, en el decurso de la vida interior no es nunca "lo mismo", pero es "el mismo"; es decir, me percibo como duración. En el tiempo biográfico-histórico, el pasado queda no sólo como memoria,

sino principalmente en forma de posibilidades incorporadas al presente. El pasado, pues, no se pierde en una supuesta nada o vacío, sino antes bien se conserva en diversas formas en el presente. En conclusión, podemos decir que "soy un fui". El pasado, especialmente en las formas superiores del tiempo, dura. Es más que mera sucesión secuenta. Como dimensión del ser tempóreo X. Zubiri define el pasado como lo que "ya es", como acción conclusa, como estado adquirido.

3.5 En otro extremo, el futuro no consiste en un mero "será, que todavía no es" y, por lo mismo, en una especie de nada adveniente. Porque el presente está siempre en tensión hacia un futuro, no se detiene. El futuro, entonces, en cierta manera está inscrito en las potencialidades y en las posibilidades del presente. Esto es absolutamente cierto tratándose del futuro específicamente humano, biográfico e histórico. El hombre vive anticipándose a lo que quiere hacer y ha decidido ser. La realidad humana es "pro-yecto", un "pre-ser-se" como dice M. Heidegger o "precesión" como afirma X. Zubiri. Como estructura tempórea "soy un seré" o un "ser-aún". M. Heidegger ha insistido en el carácter primacial que tiene el futuro ya que existir es pender del futuro. Pendientes del futuro vivimos el presente. En esta forma el futuro forma también parte del presente.

3.6 Entre el pasado y el futuro está el presente, que no es como piensa J. P. Sartre la "nadificación" en acto o un "ahora que apenas es", que se devoraría a sí mismo cayendo en el pasado. El presente es la actualidad del "es" en curso, posibilitado desde un pasado y que mira a un futuro. En presente "soy un es". En todo caso, la índole cursiva del tiempo revela las tres modalidades del mismo: sucesión, duración y futurición.

3.7 ¿Es Dios una realidad tempórea que transcurre temporalmente? Afirmar la índole tempórea de Dios sería admitir que Dios es una "realidad en proceso", en devenir y, por lo mismo, imperfecta y perfectible. Un Dios que se hace, que se autorrealiza en el tiempo, es un Dios por definición "en potencia" y por lo mismo un "no-Dios". En este caso estaría la Idea o absoluto hegeliano. Para Hegel el devenir es "el desarrollo de la naturaleza divina en un elemento particular y determinado". Su obra se caracteriza, entonces, por ser "una *Teodicea*, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas". Pero una justificación dialéctica de Dios es imposible, no sólo por razones de panteísmo, sino principalmente por el carácter de realidad aún no realizada que entraña la idea de un Dios en marcha hacia su propia

realización. Si Dios es Dios, ha de ser una realidad en acto, en plena posesión de sí mismo, desde siempre y para siempre. Una duración sin sucesión, un presente absolutamente rico e intenso sin principio ni fin. Es como si todo lo que vivimos en la línea del tiempo acto a acto, gota a gota, distendidamente, lo viviéramos en un acto intenso y en un momento que no tuviera comienzo ni término. Dios es el que "es", sin "fue" ni "será". Dios es acto puro y, en consecuencia, infinito o pleno en perfecciones, inmutable o sin mutaciones temporales, eterno O sin principio ni fin, simple o sin partes distendidas. Si Dios eternamente "es", nadie lo ha hecho ni el mismo pudo hacerse. No es "causa sui" o causa de sí mismo. Es en absoluto ser necesario. Más aún, una vida plena implica plena conciencia de sí mismo y de su poder infinito hacia fuera. Implica, así mismo, amor necesario a sí mismo y una voluntad libre y benevolente para comunicar y compartir su plenitud rebosante de ser y de vida. Por su índole intelectual y volitiva, Dios es realidad personal; y por ser el origen de todo bien, lo llamamos con el bello símbolo de padre.

3.8 Hemos visto qué significa atemporal. No significa estar "más allá" del tiempo, como aespacial no significa estar por fuera del espacio en una "terra ignota" o cielo separado y elevado por encima de todas las cosas. Atemporal significa un modo de ser y de vivir en acto rico y pleno, un "desuyo" absolutamente suyo, pero a la vez desbordante y benevolente.

Amor difusivo que hace que Dios, sin ser tempóreo y precisamente por no serlo, se haga presente en la marcha del mundo, en la vida del hombre y en la historia humana. Dios es el Señor del mundo, de la vida y de la historia. ¿Qué es la historia? ¿Qué sentido tiene afirmar que Dios es Señor de la historia?

3.9 Sólo el hombre, propiamente hablando es un ser histórico. Su tiempo tiene carácter de historicidad. La historia no es algo que el hombre *tiene* sino algo que el hombre es. La realidad cósmica evoluciona, pero evolución aún no es formalmente historia. Porque la evolución es un proceso emergente en el que unas cosas van dando otras de sí como actuación de unas potencialidades. La historia, en cambio, la hace el hombre por apropiación de unas posibilidades; lo cual es evidentemente muy distinto; en tal caso no se trata de una emergencia de realidades sino de una invención optativa. El hombre inventa y crea posibilidades para vivir optando o eligiendo aquellas que pueden servirle a su proyecto personal o histórico. Tales posibilidades, una vez creadas, se incorporan al presente. En este sentido decíamos que el pasado, lejos de perderse, permanece posibilitando al presente.

Por sus posibilidades incorporadas, cada presente es nuevo y no una mera repetición monótona de momentos, como sucede en la vida, por ejemplo, de los animales. Al simple animal le es indiferente vivir en cualquier tiempo, porque su tiempo no se va cargando con nuevas posibilidades. No hay, por ello, animales clásicos, medievales, renacentistas, ilustrados o contemporáneos. Por el contrario, la vida del hombre ha transcurrido a diversos niveles históricos que configuran las distintas edades del tiempo. Cuando nacemos no sólo recibimos unas estructuras bio-psíquicas de nuestros padres; se nos entrega también una forma de estar en la realidad, distinta de las anteriores. La historia, es por ello, "tradicón de formas de estar en la realidad". De formas compartidas socialmente por todos los que pertenecen a una determinada generación en el marco de un mundo cultural. La historia, en cuanto "de-venir", es transmisión tradente de lo social.

3.10 Pero la historia además de deveniente es, al mismo tiempo, adveniente. Es *hacer* un poder (creación de posibilidades), para *poder* hacer algo. . . ¿Qué? Lo que el hombre hace en la historia no son simples "hechos" o resultados de unas potencias, sino *sucesos* o *eventos* como realización de unas posibilidades que el hombre se apropia o hace suyas de acuerdo a lo que ha elegido ser. La historia es, en cuanto advenir, expectativa, proyecto. El hombre tiene por esta razón un carácter utópico de futurición. ¿Qué sentido tiene llamar a Dios, Señor de la historia? ¿No es acaso el hombre y sólo el hombre actor y autor de la misma? ¿Quién hace la historia?

3.11 En este punto tropezamos con tres enfoques: el fatalista en primer lugar. La historia en este caso estaría regida por el inexorable destino, que los griegos llamaban "moira" y los latinos "fatum". El curso de la misma sería impredecible, irracional, azaroso. Aquí providencia significa destino, necesidad factual. Desde un segundo enfoque, la historia vendría dada, objetivamente determinada, por ciertas leyes independientes de la conciencia y de la libertad de los hombres. Este objetivismo, cuando es cerrado y rígido, es lo que llamamos determinismo histórico. La historia en esta hipótesis tiene lógica inmanente y necesaria que condiciona totalmente el devenir tanto natural como humano. Aquí providencia significa ley. Ni destino ni ley sin señorío. Dios no puede ser Señor de la historia en ninguno de estos dos sentidos. Dios está de más en estos enfoques de los cuales tenemos buenos ejemplos en el fatalismo griego teorizado por Leucipo y Demócrito, en el naturalismo panteísta de los estoicos, en el idealismo dialéctico de F. Hegel, y en ciertas formas de materialismo de tipo engelsiano. "Siendo la historia, escribe G. F. Hegel, el desarrollo de la

naturaleza divina en un elemento particular y determinado ... nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza". A su vez, F. Engels escribe, desde una perspectiva materialista, que "la dialéctica llamada *objetiva* domina toda la naturaleza, y la que se llama dialéctica subjetiva, el pensamiento dialéctico, no es sino el reflejo del movimiento a través de las contradicciones que se manifiesta en toda la naturaleza".

3.12 En el tercer enfoque, el hombre es quien hace la historia. No se niega la existencia de condicionamientos objetivos ni de situaciones imprevisibles, porque la libertad humana no es absoluta e incondicionada. Pero por muy condicionada que le esté por los llamados factores objetivos que la limitan, será siempre cierto que el agente de la historia es el hombre. El hombre ejerce indudable señorío sobre la historia, pero ¿es el Señor de la historia?

3.13 La historia, hemos dicho, tiene un carácter de futurición, mira al futuro, es en cierta manera tirada desde el futuro adveniente. Pues bien, ¿qué es el futuro? El futuro pueden ser muchas cosas, tantas como son los polos de atracción hacia los cuales se proyecta históricamente el hombre. Pero éstos son "futuros" más bien que "el" Futuro; momentos sueltos, distintos, limitados, que por mucho que los coordinemos en una progresiva complejidad, jamás nos darán el "Futuro Absoluto" o punto de convergencia de todas las expectativas. En una perspectiva intramundana el futuro puede ser la futura sociedad sin clases del ideal socialista. Con ser mucho, ¿puede este ideal constituirse en "Futuro Absoluto"? ¿Es todo lo que reclama el corazón del hombre? ¿El ideal que puede satisfacer toda expectativa, toda esperanza? Creemos con K. Rahner que todos los futuros por los cuales lucha el hombre apuntan a un "Futuro Absoluto" y que éste es Dios.

3.14 "*Futuro absoluto* no es sino una nueva palabra para expresar lo que se entiende con el término 'Dios'. El futuro absoluto, en efecto, no puede ser, por su mismo concepto, ningún futuro edificable con materiales aislados y finitos, estructurados de forma categorial. Pero, siendo el término orientador y la condición de posibilidad de la dinámica del mundo y del hombre hacia su futuro, no menos que su esperanza fundamental, tampoco puede ser una mera posibilidad vacía, algo que aún *no* es real; tiene que ser, más bien, la plenitud absoluta de realidad, como razón sustentadora de aquella dinámica del futuro. Y este futuro absoluto, así entendido, es lo que nosotros llamamos precisamente Dios".

3.15 En esta forma llamamos a Dios Señor de la historia, orientador e impulsor de su sentido escatológico. Pero este impulso y esta orientación no los recibe el hombre desde fuera, sino que van por dentro sustentando la esperanza siempre mayor del hombre. Es un impulso que alienta todas las esperanzas intramundanas pero que al mismo tiempo las trasciende. Es un impulso que no anula al hombre como verdadero autor de la historia, sino que le hace cobrar conciencia de sí mismo, de su unicidad, de su libertad y dignidad. Es un impulso humanizan te y liberador. Ahora entendemos cómo el Dios "atemporal", en posesión de una vida interminable, rica hasta la plenitud rebosante, es por ello mismo el Futuro Absoluto del hombre o Señor de la Historia.

4. Providente, pero no paternalista

4.1 "La secularización rueda cuesta abajo; si hemos de comprender y comunicarnos con nuestra era presente, debemos aprender a amarla en su inexorable secularidad. Debemos aprender, como dijo Bonhoeffer, a hablar de Dios en una forma secular y a encontrar una interpretación no religiosa de los conceptos bíblicos. No servirá de nada aferrarnos a nuestras versiones religiosas y metafísicas del cristianismo con la esperanza de que algún día la religión y la metafísica volverán de nuevo. Están desapareciendo para siempre, y eso significa que debemos dejarlas marchar y zambullimos en el nuevo mundo de la ciudad secular. . . La secularización designa la naturaleza de la mayoría de edad del hombre. . .", así escribe Harvey Cox, aludiendo a D. Bonhoeffer, en el famoso libro *La ciudad secular*. ¿Qué significa "mayoría de edad" en perspectiva teológica?

4.2 Quizá entendamos mejor la respuesta, si reflexionamos antes en qué consiste ser mayor de edad en un plano simplemente humano. Todos hemos sido hijos de familia y sabemos lo que esto significa. En los primeros años de nuestra vida dependemos en absoluto de nuestros padres; incluso cuando entramos en uso de razón seguimos dependiendo durante muchos años de ellos. El ser humano nace dependiente y vive dependiente hasta que en la mayoría de edad adquiere una debida independencia. Independencia significa que el hijo, en un determinado momento de su vida, tiene que soltarse de los padres, tiene que responsabilizarse en absoluto de su propia vida, tiene que afrontar los problemas por sí mismo como si los padres no existieran. En este camino duro hacia la lucha de la vida, el padre abandona al hijo a su destino y el hijo abandona al padre. Surge un nuevo hogar o una nueva vida lucha por ser ella misma. Todo esto es

natural y el padre que no sea paternalista debe querella, aunque la separación tenga con frecuencia carácter de desgarrón. Más aún, un buen padre debe ir preparando al hijo para este momento. Un mal padre, un padre paternalista, sobreprotege al hijo en demasía, no lo responsabiliza, no le permite pensar y actuar de por sí, quisiera tenerlo eternamente a su lado como un doble de sí mismo. En el fondo piensa que es eterno niño. No deja ser y madurar. Si el padre falta sobreviene el descontrol. ¿Qué hacer sin el apoyo del padre que no ha enseñado al hijo que su vida la tiene que vivir él? ¿Podrá valerse por sí mismo?

4.3 Pues bien, la humanidad en su infancia, antes de la mayoría de edad, se comporta religiosamente como un niño en todo dependiente del padre que está en los cielos. Es una sobreprotegida. En su debilidad acude al cielo como una agencia que le solucione todos los problemas. Si no llueve, no se para a pensar que quizás la culpa la tiene él por talar los bosques, por no cultivar adecuadamente la tierra. No piensa en soluciones racionales como irrigar el suelo, reforestar, etc. Prefiere forzar a los poderes superiores con rogativas, con procesiones. Si enferma, la solución está en Dios. Si se es pobre es porque Dios lo quiere. No analiza los condicionamientos sociales que la producen. El recurso a Dios es la primera y última instancia que se le ocurre. En lotería, en negocios, a la hora de conseguir novio, puesto o trabajo, juega para bien o para mala mano invisible de Dios o sus santos. ¡Cuántas historias de esta naturaleza nos contarían las veladoras encendidas por miles, desde los candelabros, si pudieran hablar! ¡Cuánta pereza. Cuánta argucia de niños listos. Cuánta picarezca para sonsacarle a la Invocación de confianza la gracia que debiera ser un resultado lógico de nuestro esfuerzo en condiciones normales! Una religión paternalista crea un pueblo *minorenne* que desvía la solución de todos los problemas hacia el cielo. Es el recurso fácil de una religión aún no adulta. ¿Puede querer Dios este tipo de situaciones tan generalizadas en nuestro medio latinoamericano? ¿Podemos permanecer por siempre niños? ¿Podemos seguir haciendo de Dios un "tapa-agureros", un "remediado"?

4.4 En este sentido haríamos nuestras las críticas al paternalismo religioso de D. Bonhoeffer a nombre de la mayoría de edad del hombre: "y nosotros no podemos ser honestos sin reconocer que hemos de vivir en el mundo *etsi deus nos daretur*. Y esto es precisamente lo que reconocemos ¡ante Dios!, es el mismo Dios que nos obliga a dicho reconocimiento. Nuestro ser, que se ha hecho adulto, nos lleva a reconocer realmente nuestra situación ante Dios. Dios nos hace saber que hemos de vivir como hombres que logran vivir sin Dios. ¡El Dios

que está con nosotros es el Dios que nos abandona! (Marcos 15, 34). El Dios que nos deja vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios, es el mismo Dios ante el cual nos hallamos constantemente. Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios". El Dios que nos quiere, en definitiva, es el Dios que nos abandona, el Dios que nos deja resolver nuestros problemas por nosotros mismos, como el padre que quiere al hijo, en su mayoría de edad, es el que le deja irse de la casa, el que lo responsabiliza para la independencia en un determinado momento.

4.5 En esta Situación, ¿donde queda lugar para Dios? Pensemos en el caso del hijo que ha constituido su propio hogar. El padre deja de entrometerse, aunque le duela, por el bien del hijo. El hijo, a su vez, deja de utilizar para todo al padre. Las relaciones se vuelven más maduras; en cierto modo menos egoístas. El amor se purifica, se acendra y se profundiza. A distancia, en ausencia física, nunca antes había vivido tanto ante el padre y con el padre. En este sentido se puede afirmar que el hombre mayor de edad se vuelve en cierto modo irreligioso, si por religión se entiende, a la manera de Bonhoeffer, un recurso continuo y perezoso a Dios para que El satisfaga nuestras necesidades y resuelva nuestros problemas cotidianos, incluso aquellos que tienen solución propia. En este sentido es claro que el hombre actual es un hombre secular, consciente de su autonomía; autonomía que Dios respeta, porque es padre, pero no paternalista.

4.6 Al hilo de estas ideas, habría que reinterpretar el concepto de providencia. No puede ser éste un concepto paternalista, un "ponernos en las manos de Dios", si esto significa un volver a la infancia de una religiosidad en la que todo se espera de Dios; la confianza absoluta que el niño desvalido tiene en el padre. Tomás de Aquino una vez más arroja luz en este punto tan mal entendido y practicado. ¿Qué entiende Tomás por providencia? ¿Cómo ejerce Dios su providencia sobre el hombre?

4.7 Dios quiere el bien de todas las cosas y, por ello, las ordena a su fin y las provee de los medios necesarios. Es apenas lógico que así sea, como el padre mira por el bien de la familia o el buen gobernante por el bien común. En la mirada providente de Dios entran todas en general y cada una de las cosas en particular. También el hombre. Pero en forma muy diferente. En cuanto a las criaturas irracionales Dios hace que éstas se hagan a través de leyes naturales que confluyen en el bien de todo o Universo. Pero no puede hacer lo mismo con el hombre, puesto que es libre. La providencia, en este caso, pasa por la voluntad libre que

Dios respeta. Precisamente por malentender este punto, J. P. Sartre niega la existencia de Dios. Si existe un "plan providencial" previamente trazado que el hombre forzosamente tiene que cumplir, entonces no hay libertad; pero como el hombre es libertad, entonces Dios no existe, ni existe en mí una naturaleza o esencia (plan) previa, que determine cuál deba ser mi existencia o ejercicio de mi libertad. A este respecto es interesante el siguiente texto que alcanza el corazón del existencialismo:

4.8 "En el siglo XVIII fue suprimida, en el ateísmo de los filósofos, la noción de Dios, mas no así la idea de que la esencia precede a la existencia. Esta idea la encontramos ,de nuevo más o menos por todas partes: la encontramos en Diderot, en Voltaire e incluso en Kant. El hombre posee una naturaleza humana; esta naturaleza humana que es el concepto humano, se encuentra en todos los hombres, lo que significa que cada hombre es un ejemplo particular de un concepto universal, el hombre. . . El existencialismo ateo, que yo represento, es más coherente. Declara que si Dios no existe, hayal menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre. . . Así, no hay naturaleza humana, puesto que no hay Dios que la conciba".

4. 9 El dilema que Sartre plantea aquí, o Dios elige al hombre o el hombre se elige a sí mismo, admite un *tertium quid*: Dios elige al hombre (lo crea libre), para que el hombre- se elija a sí mismo. En este caso, providencia y libertad no son términos antagónicos o excluyentes. Ser libre quiere decir ser independiente, poder decidir la propia vida dentro de un sentido o contra un sentido objetivo y último. Más aún, la libertad es un hecho dinámico. El hombre no es siempre igualmente libre, como exponíamos en la última jornada de la *Metafísica desde Latinoamérica*. El niño es menos libre cuando aún depende del padre que cuando, ya mayor, se responsabiliza por entero de su vida. También la providencia divina es analógica con respecto a la humanidad. Un hombre en estado de infancia requiere a Dios en cosas que el mismo hombre en su mayoría de edad puede y debe hacer por sí mismo. De aquí que Tomás de Aquino compare la providencia de Dios con la prudencia humana . El padre prudente, recordando lo pasado y entendiendo lo presente, conjetura las medidas que ha de tomar en el futuro en vista al bien del hijo: dejarle ser libre, ayudarle a ser libre. La providencia, en la mayoría de edad del hombre, consiste, pues, en promover la verdadera libertad del hombre. Dios providente es fuente de liberación.

4.10 La libertad es un poder ser y hacerse, elegir y elegirse. Este poder tiene cuatro dimensiones. En primer lugar, se trata de que el acto sea plenamente voluntario, es decir, una opción personal mediante la cual el hombre se sobrepone a la necesidad y al estímulo para consentir o disentir, para decir o contradecir. Es la capacidad interna para decir "sí" o "no" hago esto. Es también, en segundo lugar, una capacidad interna para especificar o modular el "sí" o el "no" elegido en diferentes maneras o formas. Estos dos aspectos de la libertad, también llamados libertades psicológicas, constituyen las fuentes internas de la misma, frecuentemente obturadas cuando el hombre se subordina a la necesidad y al estímulo. Entonces el hombre se zooloiza, actúa no voluntariamente, sino por fuerzas instintivas desatadas e incontroladas. En todo caso, Dios respeta las decisiones del hombre, pues, en su providencia, ha elegido como mejor un mundo en que el orden sea fruto de la libertad, aun a riesgo de mal o desorden. La existencia del mal en el mundo no es un argumento en contra de la existencia de un Dios bueno, como afirmaba Pierre Bayle en su *Diccionario crítico*, sino un defecto de algo tan maravilloso como es la libertad. El mal está en nosotros y Dios no puede impedirlo desde el momento que ha optado por un hombre capaz de conducir su vida con libertad.

4.11 Pero las libertades internas o psicológicas, de contradicción y especificación, pueden estar externamente depotenciadas o impedidas mediante coacción moral o física o por carencia de posibilidades. Son las otras dos dimensiones de la libertad humana: ausencia de coacción o fuerza externa que impide la puesta en marcha de las decisiones internas y dotación de medios o posibilidades para hacer algo y, en definitiva, para realizamos. El hombre coaccionado o no dotado de medios es sólo formalmente libre, sin que esta libertad se materialice en autorrealización. Es evidente que Dios, que quiere el fin, tiene que querer los medios. Providencia significa a este nivel no coacción no violencia. Pero significa también existencia de medios para todos.

5. Rico y poderoso, pero liberador

5.1 No podemos concebir a Dios sino como un ser que tiene todas las perfecciones. Anselmo de Canterbury, René Descartes y Guillermo Leibniz piensan que la omniperfección es la definición misma de Dios. Si Dios es omniperfecto, es acto puro, perfección sin imperfecciones. Mientras todos los demás seres son mezcla de potencia y acto, Dios lo tiene todo en acto, nada le falta, es un ser rico, plenario hasta la infinitud. Dios es la plenitud del ser, sin identificarse con los seres finitos que en una u otra medida participan de sus perfecciones o riquezas. Esto quiere decir que Dios no es un rico egoísta que monopoliza o

acapara en provecho propio riquezas sin cuento. La imagen del rico egoísta ha llevado a pensar a algunos que si Dios es todo, yo no soy nada. Esta dialéctica del "todo-nada" es la que utiliza L. Feuerbach en su *Esencia del cristianismo* para negar la existencia de Dios. Dios no engorda a expensas del hombre; antes, al contrario, el hombre es lo que es gracias a Dios que lo posibilita. La plenitud de Dios es condición plenificante del hombre. Dios es un ser desbordante, difusivo, benevolente que comparte y participa su riqueza.

5.2 El rico es con frecuencia prepotente. La imagen negativa del poder del rico egoísta puede conducir a una caricatura de Dios. Es el problema de la ejemplarización analógica, cuando ésta no pasa por la crítica de la negación. Dios no es poderoso a la manera como lo es con frecuencia el rico. El de Dios es un poder benevolente, posibilitante e impelente. Es el poder de la realidad que activa la autorrealización de las cosas y de manera especial promueve al hombre. "Es, escribe X. Zubiri, un poder del tiempo como medida de vida; es un poder de separación de formas; es un poder de germinación de la realidad; es un poder de organización sobre toda la vida; es un poder del futuro; es un poder no sólo de la realidad material sino también de la realidad intelectual del hombre; es un poder de la intimidad personal que vincula a los hombres, familias, tribus y naciones; es un poder que llena todo, lo mismo en el espacio que en el tiempo, es el poder que se cierne sobre la vida y la muerte; es el poder que dirige la vida social; es el poder de la historia que se llama destino; es el poder que rige la justeza y la estructura cosmo-mortal del universo; es un poder sacralizante; es el poder perdurable". Es un poder absoluto. "En definitiva, Dios en tanto que Dios, es la realidad absolutamente absoluta como ultimidad, posibilitación e impelencia, que está formalmente presente en las cosas reales constituyendo su realidad, la cual es, *eo ipso*, deidad y manifestación de Dios, no de un modo general y abstracto sino en toda la concreción que me va descubriendo la historia".

5.3 Rico y poderoso, Dios es liberador. ¿Qué significa en contexto filosófico liberación? El tema de la liberación lo expusimos detenidamente en la sexta jornada de la *Metafísica desde Latinoamérica* referida al hombre. Pero la liberación tiene una dimensión teológica que es necesario explicitar en una filosofía de la religión. Es el tema de la libertad humana en relación con la omniperfección y poder soberano de Dios. Atar estos dos cabos no es fácil y puede conducir a simplificaciones reductoras del poder de Dios o de la libertad humana, a hacer del hombre una mera ocasión o pretexto para la acción de Dios, tal como lo sustentó en su tiempo la filosofía

ocasionalista de Nicolás Malebranche. La afirmación de J. P. Sartre de que el hombre es libertad absoluta, conduce, por el contrario, a la negación de Dios. X. Zubiri en una profunda página ha hecho ver la inviabilidad del proyecto sartriano. La libertad humana es una libertad religada y posibilitada; no una libertad absoluta que flota en el absurdo de la nada a la manera de Sartre.

5.4 "La libertad, escribe Zubiri, puede significar, en primer término, el *uso de la libertad* en la vida; hablamos así de acto libre o no libre. Pero puede significar algo más hondo. El hombre puede usar o no de su libertad, incluso puede verse parcial o totalmente privado de ella, bien por fuerzas externas, bien por fuerzas internas. Mas no tendría sentido decir lo mismo de una piedra. El hombre no se distingue de una piedra en que *ejecuta* acciones libres de que la piedra se halla desposeída, sino que la diferencia es más radical: la existencia humana es libertad; existir es liberarse de las cosas, y gracias a esta liberación podemos estar envueltos en ellas y entenderlas y modificarlas. Libertad significa entonces *liberación*, existencia liberada". El hombre, ha escrito Zubiri en otra parte explicando más este sentido profundo de la libertad, es libre "de" y libre "para", porque es radicalmente libre "en" la apertura de la realidad. El animal obedece a las cosas y a los estímulos que de ellas vienen, porque se mueve en el ámbito estímulo. En cambio el animal humano trasciende los estímulos para instalarse desde el primer momento en el horizonte trascendental de lo real. Es libre por ser animal de realidades. Libre "en" la realidad, porque está instalado en ella como horizonte de posibilidades y no meramente arrojado al mundo desde la nada, como supone Sartre y si está instalado, está por lo mismo religado a aquello que lo instala. La religación funda la libertad:

5.5 "La religación, por la que el hombre existe, le confiere su libertad. Recíprocamente, el hombre adquiere su libertad, se constituye en ser libre, por la religación. La religación cobra entonces sentido positivo. Como uso de la libertad es algo anterior a la vida; como liberación, es el acontecimiento radical de la vida, es el principio de la existencia, en el sentido de trascendencia y de vida; como constitución libre, la libertad es la implantación del hombre en el ser como persona, y se constituye allí donde se constituye la persona, en la religación. La libertad sólo es posible como libertad "para", no sólo como libertad "de", y, en este sentido, sólo es posible como religación. La libertad no existe sino en un ente implantado en la máxima fundamentabilidad de su ser. No hay "libertad" sin "fundamento". El *ens fundamenta/e*, Dios, no es un límite extrínseco a la libertad, sino que esta fundamentabilidad confiere al hombre su ser libre. . . Sin religación y sin lo religante, la libertad sería,

para el hombre, su máxima impotencia y su radical desesperación. Con religación y con Dios, su libertad es su máxima potencia".

5.6 La libertad metafísicamente constituida por "la implantación y la religación al rico poder de la realidad última, posibilitante e impelente, es decir, a Dios, tiene varias dimensiones, unas internas y otras externas, en las que se juega el ser mismo del hombre. En cada una de estas dimensiones está presente la acción de Dios como un poder de liberación en la persona, en la sociedad y en la historia. Veámoslo brevemente.

5.7 En cuanto a las dimensiones internas, también llamadas impropriamente psicológicas, se trata de la libertad de "contradicción" y de "contrariedad" o especificación estudiadas a fondo por la filosofía clásica. Constituyen las fuentes internas de la libertad. La primera consiste en el poder o capacidad que tiene el animal humano para decir o contradecir, para consentir o disentir, para decir "sí" o "no" a la necesidad y al estímulo, por grandes que aquélla y éste sean. El hombre, por la libertad de contradicción puede sobre-ponerse a la necesidad estimulada que reclama y exige una respuesta, por ejemplo, comer. Puede decir "no" y hacer una huelga de hambre hasta las últimas consecuencias. La libertad de contrariedad es un complemento de la libertad de contradicción. Consiste en poder modular, especificar o formalizar el "sí" o el "no", por el que hemos optado, en diversas maneras o formas. De aquí la novedad, la creatividad, la imprevisibilidad de la conducta humana frente a la fijeza del comportamiento animal. Como fuentes que brotan en la intimidad personal pueden obturarse. El pecado, cuando adquiere carácter de hábito, obtura este recóndito manantial de la libertad. Una moral con sentido liberador ve en el pecado un defecto de libertad que repercute defectivamente a la raíz de la misma depotenciándola. La acción de Dios en la intimidad personal de la libertad consiste en el potenciar este poder maravilloso, que sólo el animal humano posee, de poder conducir su vida. El poder de Dios respeta en todo caso la libertad. No la anula, la potencia. En este sentido pecar contra la libertad es pecar contra Dios autor y promotor de la misma.

5.8 Pero la libertad tiene otras dimensiones que, no por ser externas, son menos importantes. Para que el acto libre se realice necesita no estar externamente impedido mediante coacción física o moral, fuerza o miedo, por ejemplo. Libertad en este caso es no coacción. Solamente a los déspotas se les ha ocurrido que el hombre puede ser a la fuerza libre, libre bajo amenaza o terror. Liberación en tales casos significa que

Dios apoya todas las luchas legítimas contra toda clase de opresiones políticas y sociales. Los opresores con frecuencia reclaman el nombre de Dios para privar de la libertad a pueblos enteros; pero en ellos no está el poder de Dios, sino el poder terrible del pecado como posibilidad de una voluntad de opresión.

5.9 El estado opresor se ha identificado frecuentemente con Dios. Así ocurrió en el absolutismo de los tiempos modernos para el cual el Estado, con mayúscula, es el "Dios Mortal", bajo el "Dios Inmortal" según definición de Thomas Hobbes: "Todo hombre debiera decir a todo hombre: 'autorizo, abandono el derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones el derecho a lo mismo y autorices todas sus acciones de manera semejante'. Hecho esto, la multitud así unida en una sola persona se llama REPUBLICA, en latín CIVITAS. Este es el nacimiento de ese gran LEVIATAN o más bien, por hablar con mayor reverencia, de ese DIOS MORTAL a quien debemos, bajo el DIOS INMORTAL, nuestra paz y defensa. Pues mediante esta autoridad, concedida por cada individuo particular en la república, administra tanto poder y fuerza que por terror a ello resulta capacitado para formar las voluntades de todos en el propósito de la paz en casa y mutua ayuda contra los enemigos del exterior". Se trata de la paz de los muertos que impone el Dios-mortal o que da muerte y que, dice Hobbes, teorizando el absolutismo, está legitimado y protegido por el Dios-Inmortal.

5.10 También la acción expansiva de los pueblos imperiales y la aniquilación de los pueblos coloniales ha pretendido tener apoyo en un pseudo-dios-providencia legitimador de todos los desafueros de los llamados pueblos "históricos" y conciliador del mal y del bien en el mundo. La ideología del pseudo-dios-providencia, que domina la historia universal, que del mal saca bien, produciendo síntesis históricas cada vez más perfectas, cabalga en toda la filosofía racionalista. Basta asomarnos a los escritos de Bossuet o de Hegel. Este último escribe en sus famosas *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*: "Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón, no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta. La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, imagen .Y acto de la razón. . . El gran contenido de la historia universal es racional y tiene que ser racional; una voluntad divina rige poderosa el mundo y no es tan impotente que no pueda determinar este gran contenido. . . Lo concreto, los *camino*s de la Providencia son los medios, los fenómenos en la historia, los cuales están patentes ante

nosotros; y debemos referirlos a aquel principio universal. . . Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea*, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo; en categorías aún abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo. Y es en la historia universal donde la masa entera del mal concreto aparece ante nuestros ojos. .. La razón no puede contentarse con que algunos individuos (pueblos) hayan sido menoscabados; los fines particulares se pierden en lo universal. La razón ve en lo que nace y perece, la obra que ha brotado del trabajo universal del género humano". También aquí el poder de Dios pasa por los centros de poder de los pueblos que "hacen" historia. Una vez más Dios es acaparado por los poderosos en beneficio propio. Pero es éste un pseudo dios-opresor. El Dios que libera ha estado actuante, por el contrario, en las luchas por la independencia y liberación de los pueblos coloniales contra los imperios de turno. Y es que Dios o está por la libertad, contra la coacción y opresión, o no es Dios, sino caricatura de Dios.

5.11 Pero la libertad, también en dimensión externa, para que sea real y verdadera, tiene que concretizarse en posibilidades o medios. Una libertad escrita, gritada y cantada en los himnos nacionales es una mera 'aparición de libertad, de no estar posibilitada. Porque libertad en últimas es "un poder" hacer algo en vista a lo que hemos elegido ser. Y este "poder" se queda en un impotente "querer", si no se dan los medios o posibilidades. La libertad se materializa cuando existen posibilidades reales de trabajo, de alimentación, de techo, de cultura para todos. De aquí la burla que supone invocar la libertad como supremo valor ante los destituidos de posibilidades en una determinada sociedad. ¿También en esta dimensión real de la libertad habrá que echar a Dios la culpa de los platos vacíos? ¿Dios rico y poderoso está del lado de los ricos? ¿O está en las luchas de los pobres por adquirir un *status* de vida digno y humano?

5.12 En la misma forma en que se pretendió justificar, mediante el recurso a Dios, el estado absoluto o la acción imperial de los llamados pueblos superiores o "históricos", a nombre de la religión y de Dios se ha defendido la escandalosa desigualdad social en el reparto de los bienes como algo natural. El político liberal Luis Adolfo Thiers (1797-1877), presidente del gobierno y domesticador de la Comuna, describía así la situación de la Francia de la revolución: "Hay algunos ricos, pero en corto número, un poco más de gentes bien acomodadas, pero no muchas tampoco, en fin, hay un número infinito de personas que no

tienen más que lo estrictamente necesario, y muchas que ni siquiera esto tienen. El pueblo de los campos se alimenta de centenos, de patatas, de algunas legumbres, de un poco de tocino, rara vez come carne, y trabaja todo el año, por las lluvias, el sol y las heladas. El pueblo de las ciudades ordinariamente menos apurado, tiene momentos en que se dobla su salario, y en que vive en una especie de abundancia, y hasta los tiene en que goza de los placeres del rico, lleva un frac de paño negro, y buena ropa blanca, va a los teatros, y casi siempre come carne. Pero apenas la imprudente industria que se disputa sus brazos pagándolos caros, percibe el exceso de producción, se para, cesa de emplearlos y el obrero expía en una miseria espantosa y profunda, en una palabra, en el hambre, de que está exento el labrador, los pocos días hermosos que ha pasado".

5.13 Cualquier parecido con la situación latinoamericana es pura coincidencia. Pero ¿cómo ve el político Thiers la solución a dicha situación? y prosigue el mismo autor: "Hablad, pues, al pueblo como la religión. Sin debilitar en él el justo sentimiento de sus derechos, sin lisonjear la inercia o la mala voluntad de los que le gobiernan, decidle que hay para todos una suma inevitable de dolor, que está en la misma esencia del alma humana, que el rico no le ha enviado, y que sólo Dios puso en él, como el resorte que debía sacarle de la inacción para precipitarle en la acción, es decir, en la vida. Decidle eso, si no queréis doblar su dolor, y cambiarlo en un furor impío, que se volverá contra él, como un arma puesta en una mano imprudente destruye a aquéllos a quienes hiere y a los que se sirven de ella. Lo que invoco no es la indiferencia por los males del pueblo, sino la justa apreciación de sus males, y el discernimiento y aplicación de los verdaderos remedios". En esta forma quería Thiers cerrar para siempre el abismo de la revolución el año de 1848.

5.14 Dios es rico y poderoso, pero su poder está puesto al servicio de la liberación de los pobres. Liberación que es integral, es decir: empieza por ser económica (posibilidades para todos), sigue siendo política (libertades públicas para todos) y termina en una liberación interior de creación y autorrealización gozosa, que se frustraría sin posibilidades y libertades públicas. Liberación que tiene lugar en la historia en la cual está presente Dios como impulso liberador, como esperanza siempre mayor, como futuro absoluto del hombre y como gozo final en la fiesta de la liberación.