

# ELOGIO DEL AGNOSTICISMO

**J. I. González Faus**  
**A.García-Santesmases**

## 1.ELOGIO DEL AGNOTICISMO

1. Introducción
2. El Dios en quien se cree
3. Consecuencia: la fe como actitud de libertad
4. La increencia como actitud de libertad
5. Algunos puntos comunes
6. El contenido de la fe como fuente de actitudes creyentes
7. Fundamento con escándalo
8. Una consecuencia olvidada
9. Volviendo al principio
10. Si Dios(no) existiera

## 2. RAZONES DEL AGNOTICISMO

1. La lógica de la modernidad
2. La perspectiva cristiana
3. La figura del agnóstico

Notas

# 1. ELOGIO DEL AGNOSTICISMO

*José I. González Faus*

“¿Qué os parece? Un hombre tenía dos hijos. Fue y le dijo al primero: ‘hijo ve hoy a trabajar a la viña’. El respondió ‘no quiero’. Pero luego lo pensó mejor y fue. Dijo lo mismo al segundo. Y, aunque respondió: ‘voy señor’, luego no fue. ¿Quién de los dos hizo la voluntad de su padre?” (Mt 21,28-31)

“Actuar con el impulso interno de que [Dios] pueda existir... El ansia de que la injusticia que caracteriza al mundo no permanezca” (M. Horkheimer).

## 1. INTRODUCCIÓN: “SÓLO EL AMOR ES DIGNO DE FE” (V. BALTHASAR)

¿Puede un cristiano “dar razón de su esperanza”(1 Pe 3,15), sin que ello se convierta en una confrontación o una desautorización del interlocutor?

Al menos, debe intentarlo por fuerza, porque la “razón de la fe” de ninguna manera incluye el presupuesto de que quien la da sea “más creyente” o más “sabio” que el otro. Jesús “autor y consumidor de la fe” (Heb 12) nos desconcierta diciendo por dos veces en los evangelios que “en todo Israel no hay una fe tan grande”; y diciéndolo precisamente a propósito de personas que no compartían la fe judía: el centurión romano y la mujer cananea (cf. Mt 8; 10).

Por esta razón elijo para estas páginas el tono de “elogio”. Y las introduzco con un título de alguien tan poco sospechoso como Urs von Balthasar, quien no parecía muy decidido a tomar en serio el giro antropológico de la Modernidad. Quiero notar que el título no dice que únicamente el amor es “creíble”, lo cual sólo indicaría posibilidad. Balthasar eligió otro sufijo que expresa mucho más *la pertenencia intrínseca* del amor a la fe, y que el traductor ha intentado reproducir con la expresión castellana “digno de fe”<sup>1</sup> Esto quiere decir que no se da razón de la fe como se verifica una hipótesis teórica (ni aunque luego ésta pueda tener sus consecuencias prácticas) sino como se da razón de todo lo que son actitudes existenciales, globales, de la persona. Eso es lo que quiere decir que a la fe pertenece intrínsecamente el amor: es lo mismo que sugiere una etimología hipotética, que deriva el *vero latino* “credere” de la expresión “cor dare” (entregar el corazón).

Y si, como dice el refrán, el amor ha de ponerse “más en las obras que en las palabras” se comprende por qué encabezó este escrito con la parábola de los dos hijos, de san Mateo. En ella, Jesús contrapone una afirmación desmentida por los hechos, a unos hechos que parecen brotar de una negación expresa.

Esa contraposición de Jesús puede ser útil para reflexionar sobre las relaciones entre agnosticismo y fe, si tenemos en cuenta un par de observaciones: a) Jesús pregunta quién de los dos hizo la voluntad de su Padre: con frecuencia en los evangelios “hacer la voluntad”

es la mejor expresión de la fe (“el que cree guardará mis mandatos” etc). Y b) “la viña del Señor” es una expresión ya clásica en la Biblia, para designar la voluntad de Dios sobre este mundo, con el que Dios litigaré diciéndole: “esperé justicia y no veo más que sangre; igualdad y no hay más que gritos de espanto” (Is 5,1ss). Puede equivaler pues a aquello que Jesús llamaba “reinado de Dios”.

De ambas observaciones parece seguirse que la fe ha de tener que ver con ese “Reinado de Dios”. Y *este es el punto fundamental de nuestra Introducción*.

## 2. EL DIOS EN QUIEN SE CREE

Pero lo dicho en la introducción no es un ardid con el que uno elige “el campo” en que jugar o “las armas” del duelo. Es algo fundamental porque *deriva del ser mismo de Dios*.

En efecto: Dios no es, no puede ser, una hipótesis teórica que corresponda demostrar a la argumentación humana. Demostrar implica dominar y poner al servicio de uno. Y eso es precisamente lo que el ser del hombre nunca podrá hacer con el Ser de Dios. La razón, por tanto, no puede “demostrar” a Dios, sólo puede “sospecharlo” y, una vez sospechado, amar o rechazar ese atisbo. Parodiando a san Agustín hay que repetir: “si lo demuestras, ya no será Dios lo que hayas demostrado”. Con la sola demostración, el hombre no “tocaría” a Dios. En cambio con el amor, aunque sea sólo a un Dios “sospechado”, sí que le alcanza.

Esto es algo tan fundamental que reclama algunas pruebas bíblicas o teológicas. Por ejemplo:

**2.1.** Los evangelios señalan que la fe de Jesús no tiene “señales del cielo”, sino sólo señales de la tierra.<sup>2</sup> Cuando se le pide “una señal del cielo” Jesús responde que no habrá más signo que “el de Jonás”. Y el signo de Jonás fue precisamente éste: el pueblo se convirtió sin esperar a que se cumplieran las predicciones de Jonás, aunque esto habría sido “lo más sabio”, visto el cambio de vida que suponía la conversión.<sup>3</sup> Aquí vuelve a mostrarse la pertenencia intrínseca entre fe y amor: el amor no puede ser demostrado y, si lo fuese, dejaría de ser amor. Esto sirve de analogía (aunque muy pálida) de lo que ocurre con Dios.

**2.2.** La primera carta de Juan arranca con aquel anuncio estremecedor: Dios se nos ha manifestado (“hemos palpado la Palabra de Vida”) y os lo venimos a explicar (cf. 1 Jn 1,ss). Y después de tamaña promesa ¿qué es lo que enseña de Dios toda la carta? Simplemente que si nos amamos fraternalmente ya hemos conocido a Dios, y que el que dice amar a Dios y no ama a su hermano (no simplemente se equivoca, sino que) “es un mentiroso”. Esa es la novedad que se ha revelado.

**2.3.** Esa novedad se fundamenta en otra repetida enseñanza de esta carta: “quien niega al Hijo no conoce al Padre” (2,23): en Dios se da una especie de “desdoblamiento” que es el que permite que pueda darse a conocer a pesar de su Trascendencia insalvable, y que la carta expresa con la palabra Hijo, tomada de la experiencia humana. Pero “el Hijo” no alude sólo a Jesús, sino también a este mundo y los hombre vistos con los ojos de Dios (cf 3,1 ss). La encarnación implica la “afiliación” del mundo o, con lenguaje de Pablo, la “recapitulación” del mundo en ese desdoblamiento constitutivo de Dios y que es la condición de su posible conocimiento. Ese fue al balance de los primeros testigos de la fe:

que sólo conoce al Dios desconocido que se ha manifestado, quien mira al mundo y a los hombres con los ojos de Dios, es decir: como hijos de Dios.

**2.4.** Todo ello hace comprensible lo que escribiera K. Barth y he comentado otras veces: a lo largo de su vida, todo ser humano se ha de enfrentar (si no con Dios) *con el hecho no sólo iluminador sino también transformador de que Dios existe*<sup>4</sup>. Ese “significado transformador” es el que convierte a la tierra “en viña del Señor” (Is 5,7): llamada por lo tanto a producir las uvas de la justicia y la igualdad, y no los agraces de la opresión y del llanto.

**2.5.** En la misma línea de Barth, pero con otra orquestación y con su tono provocador, Kierkegaard escribía que Dios no puede ser “objeto” para el hombre, porque es siempre y necesariamente sujeto. Por eso hace notar el danés que es verdad incondicional aquello que parece más extraño: “cuando uno niega a Dios no le infiere daño alguno sino que se niega a sí mismo. Y si se ríe uno de Dios es de sí mismo de quien se ríe”.<sup>5</sup>

Todo esto ha sido necesario para delimitar el tema de mi reflexión. Y si ese es el Dios de la fe, se comprenderá que esta reflexión sobre el agnosticismo intente vincular la fe con *el cumplimiento de la voluntad*, más que con *la mera afirmación verbal* de Dios. Y eso aunque el autor está personalmente convencido de que el “reconocimiento” de Dios es la mejor fundamentación racional (quizás la única válida) de ese cumplimiento de Su voluntad. Pero lo es, por así decir, en el orden de los fundamentos objetivos (los escolásticos decían “in se”). En el orden de los funcionamientos subjetivos, es claro también que, muchas veces, una determinada forma de conocimiento o de afirmación, se convierte en una excusa para evitar la acción (o incluso para matar en nombre de Dios, como afirma Jn 16, 2.3), como si las palabras pudieran sustituir a las obras.

Se comprenderá también por qué he dicho al comenzar que era peligroso plantear en forma de confrontación, las relaciones entre agnosticismo y fe. Como escribió hace años J.B. Metz, en la relación con el no-creyente, el creyente se relaciona, ante todo, con el incrédulo que él lleva dentro. Para el creyente en Jesús, Dios es hasta tal punto fundamento de libertad, que desaparece (“no existe” en este sentido) para aquél que quiera libremente negarle; y es encontrado (quizás aun en el seno de una negación verbal) por aquél que quisiera encontrarle aunque crea no poder.<sup>6</sup>

Espero que todo esto haga comprensible el carácter dialéctico de las páginas que siguen: por un lado la fe está llamada a “dar razón”. Por otro lado, ese dar razón ha de evitar lo que ocurre en toda argumentación humana: que tiende a convertirse en una desautorización del interlocutor, o una imposición sobre él. Si esto ocurriera, quien quedaría desautorizado no sería el interlocutor no creyente, sino el mismo que dice creer en el Dios de Jesús.

### 3. CONSECUENCIA: LA FE COMO ACTITUD DE LIBERTAD

Y si Dios es como hemos intentado decir, se derivan de ahí algunas consecuencias importantes sobre la fe y su argumentación: el problema decisivo de la fe no es creer en Dios, en el sentido de afirmar que existe. El problema es “amar a Dios” (caso de que existiera). Y amarlo “con todo el corazón” o “sobre todas las cosas”.

**3.1.** Esas actitudes: el amor, la añoranza, la busca de un Dios hipotético, pueden encerrar más experiencia creyente de Dios que la afirmación nominal o nocional de Él. Y ese amor puede darse en el seno de un no-saber, de una cierta a-gnosis. Es probable que, si esa búsqueda se da, acabe cumpliéndose el juego de palabras de Jon Sobrino: “ve a Dios quien va a Dios”. Es probable pero no mecánicamente necesario.<sup>7</sup> Si pudiéramos formular esto en latín habríamos dicho que el problema decisivo de la fe no es “credere Deum” sino “credere in Deum”. Al no tener el castellano esa distinción de preposiciones ha sido precisa toda la paráfrasis anterior.

Ahora bien: lo de creer “in Deum” (moviéndose hacia Dios, con la actitud de tender amorosamente a Él) no es nada fácil, ni para el teísta ni para el agnóstico. Hay en todo ser humano actitudes muy fontales que pueden bloquear o frenar ese movimiento hacia Dios que es el del amor sobre todas las cosas, tanto si es referido a un Dios afirmado como a un Dios “hipotético”. Ahora luego evocaré alguna. Pero antes quiero extraer una consecuencia de esta afirmación.

**3.2.** Si esto es lo que he llamado (positivamente) la fe como “actitud de libertad”, se sigue de ahí –negativamente– que nadie puede distinguir entre un ateísmo “de voluntad” y un ateísmo “de necesidad”. Por la primera denominación entiendo un ateísmo que tiene quizá mil razones para su postura pero, en el fondo, lo que le decide es que no quiere creer en Dios. Con la segunda denominación me refiero a aquel que quiere creer en Dios, porque ama su hipótesis, pero no puede por otro tipo de razones.

El primero, por muy bien que razone será siempre un ateo “fundamentalista” (y es bueno caer en la cuenta de que estos también existen, igual que hemos aprendido a reconocer que no sólo algunos musulmanes son fundamentalistas, sino que hay también un fundamentalismo cristiano...). El segundo difícilmente merecerá el nombre de ateo y casi siempre será más bien un agnóstico abierto, compatible con esa “actitud de libertad” que llamamos fe. En cambio, cuando se afirma rotundamente que la aceptación de Dios es “el alzheimer de la inteligencia”, esta afirmación cumple aquel proverbio alemán que habla del deseo como padre del pensamiento (“der Wunsch ist der Vater des Gedankens”) y que el inglés simplifica con lo de “wishfull thinking”; y revela una voluntad previa de que Dios no exista, anterior a la aceptación o rechazo de Dios.

No es pues sólo el creyente el que puede creer sólo porque lo desea. También al ateo puede ocurrirle eso.<sup>8</sup>

#### 4. LA INCREENCIA COMO ACTITUD DE LIBERTAD

**4.1.** “*Non serviam*”. Entre esas actitudes fontales previas, que pueden bloquear el amor “con todo el corazón” a Dios (afirmado o hipotético), muchas entrarían en aquella frase del Zaratrasta de Nietzsche: “si Dios existiera no podría soportar no serlo yo”. Entrarían ahí con tal que no se entienda esa frase como referida sólo a niveles explícitos de expresión de deseos (¡pocos dirán esa frase así de clara!),<sup>9</sup> sino como una radiografía de todo ese mundo de nuestro inconsciente, de la pulsión que nos constituye y cuyas mil manifestaciones nunca acabamos de integrar totalmente en el seno de nuestro proyecto personal. La mínima experiencia de Dios, el mínimo acceso a Él que puede tener todo ser humano es precisamente la aceptación práctica (y no meramente verbal) de que él no es Dios.

Comparemos ahora la frase citada de Nietzsche con un conocido pensamiento de Pascal: “sólo hay dos clases de personas a las que se podría llamar razonables: las que buscan a Dios de todo corazón porque aún no le han encontrado, y las que le sirven de todo corazón porque le han encontrado”. Esta frase decanta lo que, previamente a la fe explícita, hay de “actitud creyente o increyente” en uno o en otro. (Quiero decir que tanto puede haber agnósticos con actitud “creyente” como puede haber “fieles” con actitud increyente). Esa frase de Pascal es para mí decisiva, aunque luego me haya cansado de escribir que el cristianismo consiste en que, cuando el hombre intenta volverse hacia Dios con su impulso religioso purificado, es como si Dios le dijera: “no me busques a Mí, sino vuelve ese impulso a tus hermanos, desde Mí”. Ambas cosas no me parecen en absoluto incompatibles.

**4.2.** “*Non possum*”. Pero yo tampoco creo que todas las actitudes que frenan la fe estén en la frase de Nietzsche, pese a la importancia “psicoanalítica” que le concedo. Factores educacionales pueden llegar a ser casi decisivos en este punto. Como también puede ocurrir que alguien, con la mejor voluntad “no le perdone a Dios” este mundo injusto y cruel:<sup>10</sup> actitud quizás ambigua pero quizá respetable también. O puede ocurrir que el testimonio de la Iglesia le haya llevado a aquella postura que Isaías y san Pablo echaban en cara no a los paganos sino a los creyentes: “por vuestra causa es blasfemado el nombre de Dios entre las gentes”. Vaticano II ya avisó de esto, aunque quizás inútilmente. Pues por doloroso que nos sea, no tiene sentido ocultar que la Iglesia ha sido a veces, con su conducta pública, una gran sembradora de ateísmos. Estas y otras pueden ser causas también de aquel ateísmo que antes llamaba “de voluntad”.

Establecido esto, hay que seguir argumentando: ese amor a Dios “de todo corazón y sobre todas las cosas” (aunque sea referido, como hemos dicho, a un Dios hipotético) imposibilita un agnosticismo cerrado. Cuando se ama de veras una hipótesis uno puede no atreverse a afirmarla por miedo a erigir el deseo en verdad, pero no puede negarse a buscar o a preguntar, o a “acariciar” esa hipótesis. Preguntarse por Dios –con feliz expresión de Carlos Díaz– es “razonable”. Y sólo algún tipo de voluntad previa puede impedirnos hacer algo razonable o no ver esa razonabilidad.

**4.3.** Establecida esa diferencia entre la increencia y la imposibilidad (que, en la práctica, no puede ser elucidada por el hombre), añadamos que un ejemplo de ese agnosticismo cerrado puede ser (al menos a nivel de la formulación) el que definía Tierno Galván como aquel que no sólo “no sabe” sino que ni siquiera pregunta ni necesita preguntar. El de aquel que no considera que la afirmación de Dios pueda constituir (si Dios existiera) una “buena noticia”. He dicho que es así “a nivel de formulación” porque parece claro que a nivel de intenciones lo que preocupaba a Tierno es la clásica obsesión marxista de que el interés por el más-allá haga olvidar el más-acá (“la utopía de la finitud” como la llamaba él). Pero a nivel de formulaciones es casi inevitable comparar la de Tierno Galván con la que acabo de citar de Carlos Díaz. En el fondo, la postura de Tierno que él, con razón, consideraba novedosa tiene cierto carácter de síntoma (más social que personal): es reflejo de una cultura que ha perdido el amor a Dios antes de perder la fe en Él o las noticias de Él.

## 5. ALGUNOS PUNTOS COMUNES

Hagamos ahora un pequeño paréntesis que puede ser útil. Sin pretensiones de exhaustividad puede ser bueno poner un par de ejemplos de esa concordancia entre creyente y agnóstico abierto, que es quizá mayor que sus diferencias y que he definido como *el amor “previo” al Dios posible*. Después marcaré las diferencias.

**5.1. *El eros del Bien de Platón.*** Es demasiado conocido lo que Diotima, la extranjera de Mantinea, explica a Sócrates en *El Banquete* platónico. Pero quizá convenga evocarlo: cómo, en el camino del amor, uno puede dejarse conducir y, partiendo de las bellezas de este mundo, ir subiendo constantemente hasta la Belleza sin más, “como de peldaño en peldaño: de un cuerpo hermoso a dos, luego a toda la belleza corporal, de ahí a los comportamientos hermosos, después a la belleza de la sabiduría”,<sup>11</sup> y acabar en “lo que es Bello por sí mismo”. Después Diotima le pregunta a Sócrates: ¿qué podemos imaginar que pasaría si a alguien le fuese dado contemplar la misma Belleza en sí misma, pura, limpia, no manchada por ninguna turbiedad humana? ¿Crees que es una vida vacía la del hombre que vuelve ahí su mirada? Y –si hemos de dar crédito al cronista–, Sócrates quedó tan impactado por esta explicación que concluye confesando: “yo afirmo que todos los hombres tienen el deber de honrar al Amor, yo procuro honrar todo lo que a él se refiere y, en cuanto puedo, elogio la fuerza y el coraje del Amor”<sup>12</sup>

Esto solo, no sería todavía cristiano, pero sería llamada o camino. Ayuda a entender lo que puede significar amar a Dios sobre todas las cosas, aunque se tratara de un Dios hipotético. Pero el que entre por ahí se encontrará con que el paso “de los objetos bellos a las acciones bellas”, en un mundo tan horrendo como éste, comporta precios imprevistos. Es ahí donde puede quebrarse nuestro amor “de todo corazón”.

**5.2. *La praxis de Jesús de Nazaret.*** Jesús, a quien la mera belleza de los lirios del campo parecía llevar tan fácilmente a Dios (cf Mt 6, 28-30) baja rápidamente después de esa remontada: un mercader de perlas, alguien experto en belleza es capaz de vender todas las que tiene cuando da con la piedra más preciosa; y ésta parece hallarse en el seno de la relación humana entablada “según Dios” (“tuve hambre y Me disteis de comer... a Mí me lo hicisteis”). Como he comentado otras veces, lo importante de esas frases de Mt 25, no es que digan algo sobre los pobres, o algo sobre Cristo, sino que dicen algo *sobre Dios*. A través de determinadas actitudes, el hombre puede encontrarse con Él, tanto si lo sabe como si no. Y tan radical es ese encuentro que él es lo único que decide sobre la suerte definitiva del hombre.

A este nivel que es el decisivo, y que deriva también de lo que decíamos sobre Dios en el apartado 2, ¿quién podrá distinguir entre la fe del creyente y la del agnóstico que he llamado “abierto”? Pero ahora cerremos este paréntesis y demos un paso más que – naturalmente– es el que estarán esperando quienes me encargaron este escrito.

## 6. EL CONTENIDO DE LA FE COMO FUENTE DE ACTITUDES CREYENTES

Si, pues, tras estas aproximaciones y semejanzas, se me pregunta dónde está la diferencia entre un creyente pleno y lo que he calificado de “agnóstico abierto”, responderé que, para

mí, *el contenido de la fe cristiana es la fuente de la fe como actitud*.<sup>13</sup> Desde mi óptica, sólo si Dios es como lo revela Jesús, sólo entonces esa actitud que estoy tratando de elogiar como “agnosticismo abierto” puede tener la plenitud de sentido y de fundamentación que parece reclamar. Aunque, a la vez, si Dios es como lo revela Jesús, lo que pedirá a todo hombre es esa actitud de apertura, mucho más que el paso hacia la plena fundamentación y la plenitud de sentido de esa actitud, el cual podría estar condicionado por vicisitudes que no sé si son históricamente superables. Es lo que he formulado otras veces diciendo que hoy, lo que Dios quiere no es que todos los hombres sean cristianos, sino que sean “humanos”, con esa humanidad “según Dios”, que late en el fondo de cada ser humano.

Formulado ahora en negativo: me parece ver una lógica inapelable en que, desaparecida la pregunta a lo Tierno, por la Utopía última (o utopía metafísica) desaparezca también la pregunta por la utopía histórica: por el arreglo de la finitud, tan costoso y tan poco fructificante; o que ese arreglo vaya a dar a su versión postmoderna que lo reduce al adorno de “mi propia” finitud y nada más.

El creyente pues no puede dejar de ver una personal incoherencia *lógica* en el agnóstico que hemos descrito: el que todavía tiene una utopía global en el horizonte de su propia *acción*, sin tenerla en el horizonte del *ser*. Subrayo que se trata de tener una verdadera utopía, no una mera veleidad o deseo egoísta. Y subrayo también que se trata de una incoherencia “lógica”,<sup>14</sup> como tantas que se producen en nuestras vidas porque puede haber razones existenciales en el otro lado. Y que, por tanto, quizás importa poco, quizás hace aún más auténtico y más puro el compromiso del agnóstico, precisamente por la fragilidad en que lo sustenta.

Sé que muchos agnósticos abiertos de mi edad no aceptan esta lógica, y hasta se irritan de que “González Faus dice que sin Dios no puede haber compromiso”. Pero ellos tampoco me dan razón de lo que fundamenta su fe agnóstica. Y me pregunto si eso no es debido a que muchos que perdieron la fe o fueron educados sin ella, habían mamado todavía una cultura que, a pesar de sus incoherencias prácticas, estaba aún impregnada de presupuestos cristianos. Es sólo cuando la cultura ambiental ha roto del todo con su hontanar cristiano, cuando empieza a empaparse de unos valores distintos a los del Dios de Jesús. Por ahí se puede comprender la jerga actual que habla de cosas como “la religión del mercado”, el “monoteísmo del mercado” o la “idolatría del mercado”: quiere decir que todos esos valores tienen su lógica que es algo más que una lógica económica: es una lógica antropológica que hace muy difícilmente perceptible ese “óptimo humano” que sigue estando presente en toda persona.<sup>15</sup>

Quisiera dejar claro, por tanto, que objetar esa incoherencia no es un privilegio del creyente. En realidad, es la misma incoherencia que, desde su agnosticismo, encuentra en muchos creyentes el autor de “Misioneros en los infiernos”<sup>16</sup> quien, carente de la fe en Dios, no sabe cómo justificar el compromiso de aquellos hombres y mujeres: puede encontrarlo bello y admirable pero, al no compartir su fe, lo encuentra injustificado (y siempre que los hombres buscamos justificación, buscamos capacidad de universalizar, más allá del puro decisionismo subjetivo). ¿Quién podrá negarle razón desde su óptica? Lo único que ocurre es que –justificado o no– ese compromiso “está ahí”. Como está también ahí (ahora para el creyente) el compromiso y el amor “sobre todas las cosas” de muchos no creyentes, a lo que, para un cristiano representa la existencia de Dios, o el significado “del hecho transformador de que Dios existe”.

Pero en cambio, no veo cómo el agnóstico comprometido podrá pretender que su compromiso sea de iure universalizable. Podrá ser bello (“oti kalon” decían los griegos al



no poder dar otra razón de determinadas conductas). Y en ese encontrarlo hermoso ya se insinúa un amor “de todo corazón”. Pero yo no veo cómo pueda ser exigible a todos, porque los criterios de belleza son algo muy subjetivo. O con otras palabras: de un agnóstico no comprometido no se podrá decir que es un mal agnóstico. Mientras que de un cristiano no comprometido es necesario decir que es un mal cristiano.<sup>17</sup>

O con otras palabras: el agnóstico, apelando a esa pseudoevidencia de que “no hay más que lo que hay, y eso es todo”.<sup>18</sup> podrá decir que sólo existen sentidos parciales, metas parciales, utopías parciales y desconexas. El creyente sigue preguntando: si es sólo así ¿por qué esas parcialidades son dinámicas? es decir. ¿por qué parecen clamar por lo que Platón calificaba como La Belleza Suprema?, o –usando ahora un lenguaje de Nietzsche– ¿por qué a veces parecen “pedir eternidad”?<sup>19</sup>

Y todavía una confirmación: algo de esto es lo que reconocía el siempre agnóstico (y comprometido) M. Horkheimer, cuando afirmaba que el intento de fundamentar el compromiso en una perspectiva terrena y no en la del más-allá, “se basa en ilusiones armoniosas”. Para concluir que “todo lo que tiene relación con la moral se basa en definitiva en la teología”.<sup>20</sup> Yo no digo tanto como explicaré al final de este artículo: pero es por una razón expresamente creyente. Y también añadido que depende de qué moral se trate: la moral del mercado global no necesita teología (aunque se ha labrado una). La moral de los misioneros del libro citado de V. Romero quizá sí que la necesite.

Ante Dios, ésta será una diferencia mínima. Entre nosotros los hombres, un creyente no la ve eliminable. Por eso he dicho que me parecía lógica la evolución que ha seguido a Tierno (y a la generación de los Horkheimer, Camus, Benjamin, Bloch...): *su tesis de apoyo a la utopía de la finitud carece de fundamento desde el momento en que desaparece la pregunta por aquello que sería el Fundamento de todas las utopías.*

## 7. FUNDAMENTO CON ESCÁNDALO

Estas serían para mí las diferencias entre el agnóstico abierto y el creyente, por encima de la coincidencia fontal que intenté mostrar en el apartado 5. Ahora quisiera mostrar por qué, para mí cristiano, esa “razón”, por la que me siento profundamente empapado y convencido, no puede pretender convertirse en una imposición, y menos aún en una “victoria”.

O con otras palabras: ¿por qué he hablado sólo de una incoherencia “lógica” que quizás esté compensada a niveles existenciales? Porque el creyente soporta otra incoherencia de éstas, de las que sólo Dios puede decir si hacen la fe inconsistente o, por el contrario, la vuelven más probada (ojalá!). Me refiero naturalmente al escándalo del mal.

**7.1. Escándalo.** No es posible aquí entrar en un problema de tal magnitud. Me limito a repetir ahora el resumen que hice en otro lugar del libro de J.A. Estrada:<sup>21</sup> ni el escándalo del mal logra apagar los indicios que brotan de la vida y del seguimiento de Jesús de Nazaret (en algún sentido incluso los aviva: porque el mal no sólo clama por una solución “teórica”, explicativa, sino, sobre todo, por una solución “real”: por una superación). Ni, por otro lado, los indicios creyentes que parecen brotar de la vida y la promesa de Jesús logran borrar el escándalo del mal. Si Jesús no hubiera muerto diciendo “Dios mío ¿por qué me has abandonado?” yo no sé si podría creer hoy en Dios.

Pero nada de eso quita su fuerza al escándalo. Y quizás hay que añadir que ese escándalo es mucho mayor para la tradición judeocristiana. No estoy seguro (ni quizá suficientemente informado) pero me parece que el mal se convierte en “escándalo casi insoportable” sólo en esta tradición. Otras tradiciones religiosas (vg. las de Oriente) o increyentes, no se escandalizan tanto de él. Y yo creo que con razón.

Esa razón puedo expresarla con un recuerdo personal: cuando la tragedia de Biescas,<sup>22</sup> Luis Racionero publicó en “El Mundo” una columna, en la que desde una óptica que cabría llamar “oriental” o, al menos, claramente crítica con Occidente, defendía a Dios ante las acusaciones que en aquellos días parecían dirigirse contra Él.

Siento no tener a mano el texto, pero creo recordarlo suficientemente bien si resumo su argumentación así: pedirle cuentas a Dios es un pretencioso orgullo humano. Dios está tan por encima de esas cosas que si el hombre fuera consciente de su sitio, habría comprendido que la distancia entre él y Dios es mayor que la distancia entre una hormiga y el hombre... Eso es lo que ha olvidado la soberbia del hombre occidental. Algo así.

Debo añadir, por si no la he resumido bien, que la argumentación de Racionero resultaba bastante contundente. Sin embargo, recuerdo que su artículo, queriendo defender a Dios, me dolió. Quizá pueda hablar así una persona de religiosidad no judeocristiana (el Dios del deísmo, de los griegos o de determinadas filosofías orientales). Pero un cristiano no. Y ello, no porque no haya mucho que conceder sobre nuestra inconsciente soberbia occidental y nuestra fátua pretensión de ser más. Sino porque, para un cristiano, aquellos que murieron en Biescas no eran meros átomos ínfimos, ni meras partículas insignificantes, sino también sujetos de un valor absoluto. Porque no eran seres absolutamente carentes de importancia, sino imágenes de Dios e hijos de Dios. Porque, a pesar de Su distancia infinita, por ellos “Dios no escatimó a su propio Hijo” (Rom 8, 32) según leemos en los textos fundacionales cristianos.

Y no me parece que eso sea “antropocentrismo” sino más bien “fraternocentrismo”. Sería lo primero si la pregunta se refiriera sólo a mi dolor (que curiosamente es cuando la pregunta se nos hace mas insoportable); no lo es, sino que es lo segundo, cuando la pregunta se refiere al dolor “de los demás”.

**7.2. Olvidos.** Sin entrar más en este tema, añadiré un punto que me parece más olvidado en las discusiones actuales. Hace años me atreví a escribir que, despachada facilonamente la existencia de Satán, acabaría haciéndose más insoportable la pregunta por el mal. Y ello no porque yo crea en la existencia de Satán (cosa que no sé) ni menos aún porque piense que Satán es “una explicación” en el sentido de una respuesta: retrasar las preguntas no equivale a solucionar.

No por esas razones pues. Pero sí porque la afirmación de Satán<sup>23</sup> situaba el mal en una esfera hoy demasiado olvidada y ya presente en el Nuevo Testamento: la del “mysterium iniquitatis” (2 Tes 2,7). Esta expresión me parece profundísima, y más si se tiene en cuenta lo que para el Nuevo Testamento significa la palabra misterio: toda la acción bondadosa de Dios sobre el mundo.

Pues bien, paralelamente a eso, “hay como un misterio de que el mal es mayor que la culpa humana, posee un ‘plus’ extrínseco al hombre... El hombre está sometido a unas fuerzas de mal que son superiores a él y que tan sólo son inferiores a Dios”,<sup>24</sup> Ese carácter quasi-trascendente se refleja en la impresionante dinámica acumulativa que posee el mal, que nos negamos a reconocerle, y que hace que el mal siempre dé “más-de-sí” (para decirlo parodiando una clásica expresión de Zubiri). Es algo que encontramos activo en casi todas

las tragedias de la historia, desde Hitler a los Grandes Lagos y a W. Clinton, quien nunca sospechó cuando accedía “progresistamente” a la presidencia USA, que acabaría practicando el terrorismo de imperio, y bombardeando un pueblo sólo para apagar sus problemas personales.

Y si el mal tiene algo de trascendente, toda explicación ha de fallar por fuerza. Por eso hay una frase bíblica que me ha impactado siempre, y es aquella en que el autor del Génesis escribe que Dios “se arrepintió de haber creado al hombre” (6,6). Eso lo escribe el mismo autor que, sólo cinco capítulos antes había escrito que Dios vió cuanto había hecho y era “muy bueno”. Es decir: el mundo que, a nosotros, nos cuestiona a Dios, no es el que Él hizo sino algo que Dios abomina.

Esto no resuelve el escándalo, y suscita nuevas preguntas. Pero son elementos que pueden *situarlo*, y que el cristianismo ha considerado *decisivos* (a veces explicándolos deficientemente), a la hora de encarar el escándalo del mal. Lo que pasa es que es muy duro de tragar para nuestra Modernidad. Porque del texto sobre el juicio final de Mateo 25 (“a Mí me lo hicisteis”) estamos hoy dispuestos a aceptar con cierta simpatía su formulación positiva (cuando disteis de comer o de beber etc.). Pero el hombre moderno se niega radicalmente a aceptar su formulación negativa, que también forma parte del evangelio: cuando practicabais la tortura o el terrorismo, cuando emprendíais guerras injustas, cuando implantabais totalitarismos en nombre de la “seguridad nacional”, cuando fabricabais armas, cuando sembrasteis de minas el planeta, cuando sometíais niños a esclavitud económica o sexual, cuando mandabais multitudes al paro o pagabais salarios legales de hambre, cuando agredíais a poblaciones indígenas para esquilmar sus tierras (siempre “en nombre del progreso”, por supuesto)... “a Mí me lo hicisteis”. Esto no hay hoy quien lo acepte así, por más que sea el abc del cristianismo.

Y sin embargo, retomando lo que acabo de decir sobre el Génesis, puede trazarse el siguiente paralelo: el mismo hombre que en el s. XVIII veía el mundo que iba a crear y le parecía “muy bueno”, es el que, en el s. XX. comenzó (con la llamada *Dialéctica de la Ilustración*), a arrepentirse de haber creado ese mundo. Es un paralelismo en el que pienso con frecuencia.

## 8. UNA CONSECUENCIA OLVIDADA

A pesar de esos atenuantes, el escándalo del mal es tan grave que, si no tiene solución, deja sin respuesta todas las demás pretensiones humanas. Y donde el no creyente objeta al creyente: “tú crees porque si no, no podrías soportar el escándalo”, éste puede objetar al no creyente: “tú mantienes tus pequeñas afirmaciones (¡dinámicas! decíamos antes) de sentido y de bondad, porque no eres capaz de sacar la consecuencia última del escándalo de un mal sin solución: que no hay ni razones para buscar una salida, ni otra salida que la resignación”. Tierno Galván me parece aquí lúcido porque, aun confesándose no creyente, con quien de veras se irrita no es con los cristianos sino con Nietzsche, porque la suya le parece una pretensión de “algo más bastante”. La formulación de Tierno parece expresamente retorcida para marcar lo disparatado del proyecto de Nietzsche. La pregunta que parece plantear la posteridad es si el anhelo del viejo profesor de una “utopía de la finitud” no es también una pretensión de “algo más bastante”.

La filosofía (o una parte de ella) se ha planteado por eso la pregunta por *la necesaria "recuperación de las víctimas"*, como una condición de posibilidad de todo pensamiento que no se decapite a sí mismo. Permítaseme añadir que los hechos cristianos entroncan precisamente con ese "anhelo imposible de que el verdugo no acabe triunfando sobre la víctima" (M. Horkheimer). Y W. Benjamín lo formuló muy bien con aquello de que la esperanza sólo nos ha sido dada *por los desesperados*. Es curioso cómo esos agnósticos abiertos entendieron esto mejor que muchos creyentes. Es otra de las razones de mi elogio. No puedo pues, en este punto, sino citar lo que escribí en otra ocasión:

"Cuando, como creyente, te metes un poco en este infierno de los miserables, te abres sólo un poquito a su interpelación, y llegas a sentir un cariño que no es compasión sino incondicionalidad por ellos (y sobre todo si esto ocurre con el tiempo suficiente para que se quemem todos esos estúpidos protagonismos con que a veces acudimos ahí), entonces se te vuelve evidente que, o hay un Dios que sea su *Vindicador*, como gusta decir la Biblia, y otra vida que les devuelva la razón que nosotros les hemos quitado, o ya no hay ninguna posible seguridad, ninguna, por más que quien predique esa seguridad sea el mismo papa".

"Esto se ha convertido en la primera de mis seguridades, base necesaria para todas las demás, y condicionamiento último de todas las demás convicciones posibles, las cuales dejan de ser tales en la medida en que se alejen de ésta".

"Quizás me digas que este es el argumento proyectivo que me has refutado siempre: nuestra vida es mortal, nuestros amores imperfectos, nuestros saberes, sentidos y progresos incompletos, nuestra justicia manca... y postulamos una Plenitud porque no la tenemos. Parece lo mismo, pero algo cambia: aquí yo no postulo nada *para mí*. No es mi vida, ni mi amor, ni mi saber lo que está en juego. Los pobres de la tierra me han enseñado que Dios sería absolutamente justo si hubiera otra vida *sólo para ellos pero no para mí*. Yo he de aceptar (y en mí puedes incluir a todos los creyentes) que los pobres de la tierra nos quitan el derecho a cualquier plenitud; y si yo me atrevo a esperar otra vida para mí, es porque creo que la hay *para los pobres*. Ellos me la darán y por ellos me la dará Dios"<sup>25</sup>.

Y aclaro que esta renuncia a la Plenitud para mí, por razones de estricta justicia hacia las víctimas, no contradice lo que antes afirmé sobre el carácter "dinámico" de todas las parcialidades humanas (de sentido, de justicia, de realización...), como señal de la existencia de una Plenitud. Por retomar un ejemplo mil veces puesto: que existan el hambre, o la sed, no significa que se vaya a comer y a beber, pero sí que el comer y el beber no son una pretensión absurda y carente de sentido.

## 9. VOLVIENDO AL PRINCIPIO

Y ahora que he intentado marcar los puntos de coincidencia y de discrepancia, es hora de volver a lo que hace de hilo conductor de esta reflexión, que tiene un doble eje: el del elogio, y el de la invitación al agnóstico.

**9.1. Elogio.** La existencia de tantas víctimas y de tanto mal, en un mundo marcado también por tanta belleza sobrecogedora y tantas promesas evanescentes, hace comprensible un agnosticismo que "ama de todo corazón" la hipótesis de la reivindicación de las víctimas

(que es en definitiva la única manera de reivindicar la belleza). Más aún: que lucha desde sus mínimas e impotentes posibilidades por hacer real algo de esa reivindicación pero, precisamente por la herida que le producen las víctimas, no se atreve a afirmar y se mantiene contenido.

La *contención* por respeto a las víctimas, es algo muy distinto de la cerrazón, y aquí se diferencian bien los dos tipos de agnosticismo de que hablaba antes: porque el mismo respeto a las víctimas que mantiene “contenida” a la esperanza, la obliga a mantenerse “abierta”. Más aún, y esto es parte de mi elogio: la contención puede ser más fina que la afirmación la cual, cuando es total, como creo que lo es en mi caso, obliga a preguntarse si no lo será porque me he despreocupado de las víctimas.

Ello es quizá lo que me obliga a comentar así las siguientes palabras de un amigo: “en el cristianismo hay muchas moradas. Es de esperar que no falte un modesto cuarto trasero para los que nunca logramos sacudirnos la duda”.<sup>26</sup> Un cristiano sólo puede decir a quien habla así: querido Manolo, más que un cuarto trasero, quizá será la primera “suite”. Con todos los quizás, y todos los “es de esperar” que exige el lenguaje en este terreno, y que las prisas nos impiden poner a veces.

O, formulando con una hipótesis más narrativa e irónica: ¿y si la historia (por lo que hace al escándalo del mal) terminara más o menos como el libro de Job? ¿Y si Dios, al final, dijera por ej. a Saramago: “has hablado bien de mí” (aunque también le reprendiera un poco por haber hablado de cosas que no podía saber), mientras que a todos los detractores eclesiásticos de Saramago (los que le llamaron comunista recalcitrante y negaron por ello la valía de su premio Nobel), les dijera como a Elifaz y a Elihud y demás: “estoy indignado porque habéis hablado muy mal de Mí. Mi siervo Saramago hará oración por vosotros para que no se os impute vuestra culpa?”...<sup>27</sup>

Naturalmente no sabemos si la historia acabará así. Pero sí podemos decir que esa hipótesis es totalmente coherente con el Dios que se reveló en Jesucristo.

Entiendo pues que, quien ha paladeado algo del Dios de Jesús, no pude pensar de otro modo.

**9.2. Invitación.** Tras este elogio, entiendo también que se me podría preguntar si, con este modo de plantear, no estoy tolerando el descompromiso del agnóstico respecto a la cuestión de Dios. Es una pregunta a la que yo sólo puedo responder que *quizá sí, pero no necesariamente*. Y dejar que luego sea cada cual quien se responda a esa cuestión.

Con todo, quisiera declarar primero que no es una pregunta ociosa. Cuando se trata de una cuestión vital no siempre es más sensato ni más audaz quedarse instalado en el “empate”.

Imaginemos a alguien profunda y verdaderamente enamorado de una mujer. Imaginemos que se limita a decir: “por un lado hay claros indicios de que ella me quiere; por otro lado esos indicios podrían ser leídos de otro modo, y también hay indicios en contra”. Imaginemos que, desde ese empate racional, el amante no busca nunca declarar su amor para ver si sería posible “convivirlo”... ¿Sería esta actitud la más grande humanamente?<sup>28</sup> ¿No resulta razonable y humano aceptar una prudente esperanza? Y he aquí que el agnóstico que ama, se convertiría entonces en el agnóstico esperanzado.

Seguramente no es posible decir más. Lo que siga pertenecerá a la biografía irrepetible de cada uno. El creyente habrá de contar siempre con la pregunta de si no será que él cree porque le gustaría que fuesen así las cosas, más que porque le llevan allí indicios muy razonables (de ahí la conveniencia de que la fe sea probada y no fácil, para acrisolar motivaciones). El que no pueda creer habrá de contar siempre con la pregunta de si no se

habrá perdido la vida más plena, o la aventura amorosa más prometedora que podía imaginar, por miedo a “hacer el ridículo” declarándose... Es una pregunta que ya la lanzó hace siglos el viejo Platón, a propósito del más-allá: “vale la pena correr el riesgo de creer que es así. Porque es un riesgo hermoso”<sup>29</sup>.

## 10. “SI DIOS (NO) EXISTIERA”

Para terminar, creo que tenemos ahora trazado el marco más adecuado para discutir una frase que, en más de una ocasión, ha podido separar a cristianos y agnósticos. Me refiero al celebre “argumento” de Dostoievski: “si Dios no existe todo está permitido”, que hace poco volvió a acariciar el agnóstico L. Kolakowski, utilizándolo como título de un libro suyo, y suscitando las inevitables susceptibilidades.

**10.1.** Traté un poquito más el tema en otro lugar.<sup>30</sup> Ahora sólo quisiera añadir que, en mi opinión, pocas afirmaciones necesitan tanto como ésta de aquella metodología escolástica de los “distingos”. Y que estos pueden ayudar a evitar heridas innecesarias. Para comenzar, si no estoy mal informado, Kolakowski como ya he dicho no es creyente. Quizá pues su intento, más que un canto a cierta heteronomía trasnochada es un canto a la perplejidad. Más aún: Dostoyevski no pone su frase en labios del creyente Alioscha, sino en labios del ateo Iván. Y esto me parece fundamental. Iván Karamazov está tan convencido de que no todo está permitido que, precisamente por eso, rechaza a Dios ante el sufrimiento de los inocentes: en el fondo estaría queriendo decir que ¡ni siquiera a Dios le está todo permitido! La frase, por tanto, no quiere decir que el que no cree en Dios no pueda ser de hecho profundamente ético (y quizás más que el creyente, como he intentado decir en este escrito).

Esta sería una óptica válida para el no creyente. Pero ahora intentemos situarnos en la óptica del creyente. Y traslademos la afirmación a otro campo menos polémico que el de la ética: la belleza, a la que también he aludido en este escrito. Quien crea en Dios no podrá menos de decir con seguridad: “si Dios no existiera no habría verdadera belleza”. Pero sabe muy bien que la belleza está ahí, accesible y perceptible a todos, creyentes o no creyentes, como lo está también la ética.<sup>31</sup> Por tanto, la frase significa sólo que, a la experiencia de Dios le es intrínseca esa conexión entre lo que es absolutamente absoluto y lo cabría llamar “relativamente absoluto”. Pero sólo la experiencia *de la conexión*, no la de la realidad de eso relativamente absoluto.<sup>32</sup>

Puede que ahí se sitúe el punto último de la discusión entre la fe en Dios y un cierto agnosticismo. El creyente tenderá siempre a decir: si Dios no existiera no habría nada. El no creyente parte de que, de hecho, “hay algo en lugar de nada”. Pero no por eso afirma a Dios, ni acoge la conexión que establece el creyente, aunque sí puede comprenderla. Y la prueba de que puede comprenderla, es que la frase de Dostoyevski no se diferencia mucho de las del célebre loco de Nietzsche (quien seguía siendo ateo): expresiones como “vaciar el mar”, “borrar el horizonte”, “desprender a la tierra de la cadena de su sol” o no saber si “hay todavía un arriba y un abajo”... vienen a decir lo mismo que Kolakowski. Esto es lo que hace que la increencia no pueda dejar de ser “otro tipo de fe” distinta de la fe en Dios, y tan necesitada de purificación como todas las fes.<sup>33</sup>

**10.2.** Es ante la constatación de esta necesidad de purificación cuando el creyente (que tiene que agradecer a muchos increyentes tantas purificaciones de su fe), puede atreverse ahora a invertir la pregunta: ¿y si Dios existiera? Sobre todo ante ese agnóstico abierto cuyo perfil ha intentado esbozar este escrito.

En este contexto, el creyente podrá reasumir el sabio consejo de Pascal a los que dicen que les gustaría poder creer en Dios: ¿qué harías si creyeras que Dios existe? Pues eso hazlo ya ahora. Con tal que esa respuesta no signifique meramente prácticas externas o rituales como “ve a Misa etc”. Mejor se concreta la respuesta de Pascal en las que Bonhoeffer señalaba como tareas del creyente en nuestro mundo: la oración y la lucha por la justicia<sup>34</sup>.

Y esto, formulado de modo más precisamente teísta significaría por ejemplo: baja a la profundidad interior de tu ser, y comprométete con las víctimas de esta historia. Ambas cosas (porque además, una puede ser garantía de la mejor calidad de la otra). Aquí está ese significado “del hecho transformador de que Dios existe”, del que hemos hablado al comienzo. Y, si esto es así, es posible que ese amor “de todo corazón” (que hace de hilo conductor de este escrito), se convierta en una de esas historias de amor silenciosamente “vivido”, que a lo mejor acaban por explotar algún día dando materia incluso para el duo sublime de alguna ópera...

Una rápida palabra sobre cada una de estas dos tareas, para terminar.

— *a) Bajar a la profundidad interior de cada cual y de todas las cosas.* Habría que pedir a todo ser humano que, pacientemente, gratuitamente, sin esperar nada a cambio, dedique al menos un cuarto de hora cada día a contemplar y admirar todas esas chispas fugaces e inconexas, cuya misma desconexión y fugacidad hace que nos puedan pasar desapercibidas. Que luego de paladearlas y dejarse poseer ante ellas por el asombro y no por la avidez, se pregunte si no le hablarán de algo, si no serán una señal, y de qué. Incluso, si alguna vez le viene sugerido, que dé entrada en esa contemplación a la hipótesis Dios, como factor unificador de ese “puzzle” inconexo que es la realidad, y que somos cada uno de nosotros. Nada más. Pero nada menos. Sin esperar milagros, pero sabiendo que alguna vez se han producido. Y que hay casos como el de la “estrictamente atea” Madeleine Debrel (1904-64) que parecen estar ahí para testificarlo: “desde la primera vez recé de rodillas, por miedo todavía al idealismo. Lo hice aquel día y muchos otros días y sin reloj. Luego, con la lectura y la reflexión encontré a Dios, pero mediante la oración pensé que era Dios quien me encontraba, y que es la verdad viviente, y que se le puede amar como se ama a una persona”<sup>35</sup>.

Pero nadie piense que estamos ante una regla general. No las hay cuando hablamos de Dios. Estamos sólo ante un “signo”. Porque ya he dicho que a Dios se le puede amar aun sin haberlo encontrado y sin saberlo.

— *b) La lucha por la justicia.* Por muy clamorosas que puedan ser las razones éticas para esa lucha, no hablo ahora de esas razones, sino de la vertiente *teológica* de la lucha por la justicia. Es decir: si Dios existiese, el “otro” con el que te encuentras sería Imagen Suya, hijo Suyo y hermano tuyo, en el sentido más fuerte del término. En él te saldría al encuentro Dios. Pues bien, y aquí viene el consejo de Pascal: trátalo como si eso fuera verdad. Intenta tratar así a todos los hombres, aunque te parezca imposible...

Quisiera aclarar que ambas prácticas no son fáciles: bajar hasta el fondo de la profundidad humana puede comportar de entrada cierta sensación de miedo o de amenaza, porque lo primero que se percibe en esos niveles es una desproporción enorme, entre lo que allí se atisba de absoluto y la inmensa pequeñez propia. Aunque luego esa desproporción pueda resolverse en otro atisbo de comunión y de paz. Y tomar en serio el devolver su propia dignidad a las víctimas de la injusticia, acabará por no traer más que inquietudes, conflictividades, sospechas de los bienestantes, y hasta una cierta victimización propia. Aunque luego resulte que tampoco es eso todo.

**En conclusión:** ¿qué pasa si Dios se ha revelado diciendo: “Misericordia quiero y no religión”? ¿Quién queda más cerca de ese Dios así revelado? Personalmente nadie de nosotros puede responder. Pero teóricamente hay que decir que queda más cerca de Dios la misericordia. Ella es la que hace que el Dios siempre más lejano sea también un Dios siempre más cercano: cercano para el que recibe la misericordia y cercano en aquél que necesita de ella. Por eso no encuentro mejor manera de acabar que repetir lo que ya he dicho en otras varias ocasiones: cuando un cristiano escucha la estrofa de Atahualpa Yupanki (“hay cosas en este mundo más importantes que Dios –que un hombre no escupa sangre ‘pa’ que otros vivan mejor–”), es su misma fe la que le obliga a pensar que algo de eso es lo que le dice Dios al hombre al revelársele.

Sólo *luego de eso*, podrá y deberá testimoniar el creyente que, para él, Dios es la mejor Garantía y el mejor Fundamento para poder pensar así y actuar en consecuencia. Y que en la afirmación de ese Fundamento confluyen, como en unos ejes de coordenadas, estos cuatro puntos: una razón que siempre *busca más* fundamentación, junto a unos hechos (los de Jesús con todo lo que incluyen) que tienen carácter de *invitación global*. Y –en el otro eje de coordenadas– unos signos (que antaño se ponían mucho más en los milagros y sucesos extraordinarios, y hoy se descubren más en los testimonios de experiencias místicas o experiencias espirituales) los cuales, pese a su carácter particular, parecen tener una *fuerza convincente* impresionante cuando se producen. Y el signo que es la comunidad de creyentes que, pese a las horas tan bajas de la institución eclesial, mantiene *niveles de testimonio dignos de atención*.



## 2. RAZONES DEL AGNOSTICISMO

**Antonio García-Santesmases**

Los amigos de *Iglesia Viva* me han invitado a participar en un debate con J.I. González Faus. Me han advertido cordialmente que no se trata de polemizar sino de exponer la posición de cada uno. Es un hecho, sin embargo, que la asimetría de nuestras posiciones es tal (Faus es un gran teólogo y yo soy un modesto aficionado a los temas que discutimos) que me parece oportuno situar mi opinión en relación a alguno de los escritos de mi interlocutor. Voy a tomar su pensamiento como punto de partida de la reflexión que voy a realizar.

### 1. LA LÓGICA DE LA MODERNIDAD

En mi ensayo *Reflexiones sobre el agnosticismo*<sup>36</sup> hice referencia a su escrito *Carta a un amigo agnóstico*. En esta ocasión voy a tener en cuenta escritos posteriores publicados en su obra *Fe en Dios y construcción de la historia*<sup>37</sup>. En esta obra González Faus se refiere a nuestro tema en diversas ocasiones. Podríamos comenzar por el primer trabajo recogido que titula “Del ateísmo postcristiano a la increencia postmoderna”. En este artículo trata de enfocar el problema del ateísmo, del agnosticismo y de la increencia analizando la lógica de una situación cultural que nos ha conducido desde un ateísmo militante hasta una increencia desesperanzada. En los años sesenta todavía imperaba el ateísmo prometeico de Marx y la dureza conceptual de los maestros de la sospecha (Freud y Nietzsche). Hoy, por el contrario, asistimos a la era del vacío, al imperio de lo efímero, al crepúsculo del deber.<sup>38</sup> En medio, entre el orgullo prometeico de Marx y la postmodernidad evanescente estaría el agnosticismo de Tierno y su apuesta por la finitud y por la utopía del mundo. El esquema de Faus es más complejo porque llama como interlocutores, como momentos de esta lógica cultural, a otros autores como Nietzsche o Sartre, pero para los efectos del planteamiento que quiero desarrollar prefiero centrarme, por ahora, en los momentos que he señalado. Efectivamente el ateísmo de los sesenta era prometeico y de aquel pathos vibrante podemos estar pasando a una apatía de masas. Una de las tesis del libro es mostrar que el fin de la historia (el triunfo de la democracia liberal capitalista y la desaparición del debate sobre la posibilidad de un sistema social alternativo) puede estar propiciado por esta lógica cultural que lleva a una historia sin Dios. La historia sin Dios puede acabar en la muerte de la historia.

González Faus combina muy acertadamente la crítica a los elementos nucleares del actual orden internacional con la apuesta por un cristianismo de la misericordia que dé la palabra a los vencidos y a los excluidos por este mercado supuestamente integrador que detecta mal las necesidades, que no distribuye, que despilfarra, que degrada la naturaleza, que, en definitiva desconoce al hombre. Si estuviéramos ante un debate político sería el momento de profundizar en sus tesis acerca de la respuesta al neoliberalismo, acerca de la pervivencia de la teología de la liberación o en torno a la posibilidad de superar la

economía de mercado. No es éste hoy el tema. Lo que me interesa es situarme en esa lógica cultural para poder visualizar las diferencias entre el creyente y el agnóstico.

¿Es certero el análisis de González Faus al sintetizar la evolución de estos años en el paso de un optimismo progresista a una apatía de masas? Creo que sí. Todos acumulamos experiencias acerca del desengaño de muchos que consideran que no hay nada que hacer en la historia, que el mercado lo resuelve (o lo degrada) todo pero que, sea cual sea nuestro juicio sobre sus efectos, su lógica es imparable. Todos conocemos el desconcierto de muchos izquierdistas ante la caída del Este, la adaptación mimética de la socialdemocracia o el desenlace del sandinismo (por citar los ejemplos a los que se refiere González Faus). ¿Cómo superar esta situación?

González Faus apuesta claramente por evitar desentenderse de la difícil historia humana. Es consciente de los peligros de la ciencia, de la técnica, de la economía, de la burocracia para la sociedad moderna e insiste una y otra vez en que este problema civilizatorio no se puede resolver desde la lógica de la propia modernidad. Es el orgullo moderno el que conduce a la divinización del dinero y del consumo. Es el esfuerzo voluntarista por alcanzar la eficacia, por operar desde el heroísmo, por negar la gratuidad, la receptividad y la contemplación lo que ha llevado a esta crisis.<sup>39</sup>

Creo que aquí está el meollo de la argumentación que permite situar dos temas diferentes aunque conectados: 1) valoración de la modernidad; 2) plausibilidad de la creencia en Dios. Podría darse el caso que fuera certero el diagnóstico acerca de los límites de la modernidad y errado el remedio terapéutico.

Al leer a González Faus uno comprende las razones de su éxito entre un público creyente de izquierdas. Muchos militantes cristianos deseosos de luchar contra el actual sistema y dispuestos a mantener su identidad religiosa encuentran en él un crítico radical del neoliberalismo y un defensor apasionado de la mística de la misericordia. Ante la colonización del mundo de la vida por el sistema económico y por las élites políticas, González Faus ofrece un proyecto de recuperación de la memoria subversiva a favor de los excluidos. Un proyecto que no desea sustentar únicamente en la fuerza de los hombres sino que exige un fundamento trascendente para los derechos humanos; un proyecto que sin rehuir el realismo posibilista en la acción histórica, no se quiere acoplar miméticamente al sistema establecido. Esa apuesta requiere de la radicalidad absoluta de la mística. Es un proyecto con el que se sienten muy identificados sectores de cristianos comprometidos en la lucha por un nuevo orden internacional, en la denuncia del actual modelo económico, en la solidaridad con las víctimas. Ante una situación como la actual donde los valores están amenazados, donde no parece sencillo armonizar la libertad y la justicia, donde no es fácil compatibilizar las promesas de la democracia y las exigencias del capitalismo, esa apuesta por un orden distinto fascina a muchos creyentes.

¡Ahí es nada mantener su identidad emancipatoria y unir la gratuidad y la eficacia!

¿Dónde está la dificultad de la apuesta? La dificultad estriba en que la autonomización de la política y de la economía de la esfera religiosa provoca que sean muchos los que no esperan una palabra decisiva de las iglesias en este campo. Al haberse producido el desplazamiento de la política y la economía hacia otros ámbitos toda esta llamada subversiva es vista por unos con simpatía, por otros como un peligro, pero al final en nuestras seculares y agnósticas sociedades consumistas todos concluyen que es un elemento relevante pero no decisivo.

El agnóstico que ve con simpatía esta apuesta, que vislumbra la posibilidad de una convergencia entre la euroizquierda y este cristianismo profético, no oculta que la discusión

religiosa sustantiva no se puede reducir a esta coincidencia en los análisis económico-políticos. El laicismo resalta la diferencia entre modernización económica y modernización política, entre capitalismo y democracia, entre mercado e ilustración. El agnóstico trata de superar las patologías de la modernidad sin recurrir a la religión. Trata de salvar la auténtica modernidad ilustrada frente a los excesos del mercado. Coincide con González Faus en su crítica del mercado, pero diferencia cuidadosamente entre la lógica económica y la lógica política, entre el progreso técnico y el progreso moral. Todo el esfuerzo por repensar la modernidad, por situar a la ilustración como un proyecto fallido pero pendiente, por apostar por la democracia deliberativa va por este camino.<sup>40</sup>

¿Se puede salir de la crisis de la razón con más razón? H. Küng y otros se han hecho esta pregunta.<sup>41</sup> La única respuesta posible remite a lo que entendamos por razón. Si se trata de enfatizar la razón económica, la razón instrumental, la racionalidad científica-técnica me parece imposible salir de la actual crisis. Habría que oponer una razón política democrática que recoja las promesas de la ilustración y que sitúe a ésta en una lucha permanente entre una razón comunicativa que apueste por la débil fuerza de la razón, en contra de la imperativa razón de la fuerza.

## 2. LA PERSPECTIVA CRISTIANA

Si la descripción de González Faus es acertada y la terapia discutible, ¿qué opinar de lo específicamente religioso?; ¿cómo queda la perspectiva cristiana? Me parece que hay un debate específicamente filosófico sobre este tema que está situado a considerable distancia de las posiciones económico-políticas. Dos filósofos españoles han vuelto sobre este tema en dos obras recientes. Me refiero, en primer lugar, a Julián Marías en su ensayo *La perspectiva cristiana*. En esta obra Marías resume lo esencial del cristianismo en dos temas: el horizonte de una vida perdurable y la filiación del ser humano en manos de un Dios providente. En varias ocasiones recuerda Marías que si la relación con Dios se limita a la vida terrenal, la religión pierde todo su sentido. La expectativa de una vida perdurable es el núcleo esencial de la perspectiva cristiana. Precisamente por ello considera que la omisión de esta perspectiva es la máxima infidelidad al cristianismo.<sup>42</sup>

Sin embargo hoy vivimos en un momento en que son muchas las personas que consideran que con la muerte biológica se baja el telón y se elimina toda cuestión ulterior. Marías piensa que la desaparición de toda posibilidad de un desenlace dramático, la omisión de toda referencia al riesgo de condenación ha propiciado que con la desaparición de ese horizonte dramático se haya atenuado la perspectiva de una vida perdurable. La evaporación del dilema salvación/condenación disminuye el relieve de la inmortalidad misma. Desaparece el miedo pero también la esperanza en que la muerte no sea el final de la realidad humana.

Si Unamuno pensaba que la posibilidad de aniquilación –de que no hubiese nada– era más angustiosa que el propio infierno, el hombre actual se ha instalado en la creencia de que no hay más que esta vida. Señala Marías con acierto que esa convicción va unida a la enorme dificultad que tiene el hombre actual para imaginarse que puede existir un Dios que se ocupe de todo, que impida que el hombre se sienta solo y abandonado. Si la infidelidad más grave al cristianismo es el olvido de la otra vida, la infidelidad más radical, para Marías, es no verse como criatura amorosa. El Dios cristiano es providente, cuida de la realidad

creada, la conoce y vela por ella. El cristiano se siente amado por Dios no sólo creado, sino individual, personalmente atendido por la infinitud de Dios. Se siente en manos de Dios.<sup>43</sup>

Pienso que estas dos vivencias son las que no comparte el agnóstico. El agnóstico se vive instalado en la finitud y se vive como un ser menesteroso e indigente, pero echa mano de sus propias fuerzas y de la facultad que le permite discernir, argumentar, hacerse cargo de su propia vida, echa mano de la razón. Dice Marías con lucidez que se comprende que el ser humano ante la expectativa de una vida perdurable tenga dudas, zozobras, angustias... Pero no que manifieste hostilidad a algo que sería admirable. Achaca el desentendimiento de unos y la hostilidad de otros a la esperanza en seguir viviendo después de la muerte, al afán de seguridad que afecta al hombre de esta época. Ante la imposibilidad de seguridad respecto a la otra vida nuestros contemporáneos prefieren la única seguridad: la nada.<sup>44</sup>

Algo de esto debe haber cuando F. Savater en una obra reciente *Las preguntas de la vida* llega a una conclusión parecida. Afirma Savater que la filosofía no puede competir con la religión, ya que la filosofía ni salva ni resucita. Buscar el sentido de la vida fuera del mundo y encontrar el sentido del mundo en el gran enigma divino es aceptar que el sentido supremo del mundo exige un pacto conformista con la oscuridad. La filosofía enseña que el hombre se sabe mortal y que no hay Dios ni vida futura. El hombre no puede escapar a su condición mortal, pero no por ello debe considerar que el esfuerzo moral no tiene sentido. Puede luchar por vivir mejor y por alcanzar una plenitud en la brevedad del tiempo sin soñar en un Dios creador del mundo y garante ultramundano de los esfuerzos morales. No podrá quizás purgar del todo la convivencia humana del engaño y de la violencia, pero debe seguir la estela del hombre recto que trabaja honradamente aunque esté convencido de que no hay Dios ni vida futura.<sup>45</sup>

Creo que el debate está entre estas dos posiciones y no se puede añadir mucho más. Para que la religión tenga sentido debe haber un horizonte de vida perdurable. Ese horizonte es el que no acepta el increyente que no quiere realizar un pacto con la oscuridad. El increyente asume la condición mortal, la instalación en la finitud. A unos esa asunción les puede llevar a divinizar el consumo y a sucumbir a la apatía de masas y a otros a ser defensores apasionados del proyecto ilustrado. Apáticos o apasionados, triviales o resistentes, unos y otros respiran y asumen esa secularización.

### 3. LA FIGURA DEL AGNÓSTICO

¿Desaparece entonces la pregunta por la verdad de la religión? Pienso que no. Al menos pienso que no desaparece en los que no somos tan claramente afirmativos como Marías ni tan claramente escépticos como Savater. En esta zona estamos los que ha denominado con su habitual lucidez Gómez Caffarena creyentes problematizados o ex cristianos con intereses religiosos. Los que denomina Caffarena “amigos de Fe y Secularidad”. Entre los ex cristianos con intereses religiosos me cuento porque me parece que ese diálogo sobre las diversas visiones del sentido es imprescindible. Caffarena asumiendo las figuras con las que trabaja la sociología de la religión, analiza el impacto de la secularización y distingue entre el hombre al que la secularización en nada impacta (ingenuo), de aquél que no puede sintetizar los nuevos conocimientos con sus vivencias anteriores (escindido). Los hay que sí pueden y lo intentan desde la perspectiva de privatizar su religión (eclécticos) o de asumirla

personalizadamente reinterpretándola (hermeneutas). Entre estos últimos se encuentra el teólogo que trata de ofrecer modelos acerca de las distintas visiones de sentido.<sup>46</sup>

Sería muy positivo que Caffarena y los amigos de “Fe y secularidad” hicieran un estudio de los modelos para definir la personalidad del agnóstico: ¿Creyente perplejo?; ¿dubitativo permanente que no puede decantarse por ninguna hipótesis y deja en suspenso la decisión?; ¿indiferente que no sabe/no contesta y al modo del abstencionista político pasa del tema sin comprometerse con ninguna opción?; ¿temeroso de asumir los riesgos y las dificultades de declararse ateo? A la espera de ese estudio, sí tenemos un análisis sociológico muy penetrante acerca de la identidad del creyente en España hoy, análisis realizado por Rosa Aparicio y Andrés Tornos.<sup>47</sup> En ese estudio los autores muestran las diferencias entre las creencias de los creyentes y las alternativas profanas. Estas diferencias son de gran interés para visualizar el análisis que he querido realizar. Los creyentes viven que hay algo más allá, que se puede confiar, que la intuición y la fe son de fiar, que Dios garantiza el valor de lo moral, que Dios nos descubre valores y los demanda y que en el grupo religioso está lo recto y lo conveniente.

Frente a los creyentes algunos ajustan su existencia pensando que nada es fiable sino las sensaciones del yo, que la moral son meras costumbres y nada es absoluto, que nada hay que esperar, ya que cada uno va a lo suyo y todo es cuestión de gustos. En una posición intermedia los autores sitúan las llamadas “alternativas profanas”. Si uno repasa el *Qué es ser agnóstico* de Tierno verá hasta qué punto coinciden con los que aparecen en este cuadro. Para la alternativa profana nada hay más allá, ha de soportarse lo irremediable, sólo cabe fiarse de lo terreno y de lo probado. La moral es autónoma, no hay premio ni castigo, la honestidad es un valor supremo pero absoluto. En alguna clase de pertenencia social está lo recto (para Tierno estaba en la pertenencia de clase) y la humanidad es el criterio supremo (la utopía del mundo para Tierno).

En ese cuadro está mucho mejor explicado que en muchos ensayos las razones del agnosticismo. No es inexorable elegir entre la subversión religiosa y la banalización del consumo. En medio está el que considera que todo no es cuestión de gustos y que no nos podemos dejar llevar únicamente por las sensaciones del yo. El agnóstico vive esa combinación entre el estoicismo, el humanitarismo, la acción política y la racionalidad científica. ¿No hay nada que hacer en la historia?, ¿es imposible la utopía del mundo?, ¿sólo cabe el desengaño y la desesperanza? No tiene porqué ser así. Queda claro que la finitud no es el puro pasatiempo en narcótico del consumo, que hay una apuesta para que el mundo llegue a ser como debe ser. Esta perspectiva de exigencia ético-política es la que está en lo mejor del laicismo, pero tiene razón González Faus en preguntar por qué frente a un Nietzsche que vivía el vértigo ante el acta de defunción de Dios, en Tierno y en otros agnósticos hay esa crítica a la intensidad insoportable de Nietzsche, esa apuesta por no saber, por reprimir la pregunta, por pasar de la inquietud del creyente.<sup>48</sup>

Tierno no puede responder y no soy yo quién para contestar en su lugar. Sí me parece que la disyuntiva se centra entre “el horizonte de la vida perdurable” y el pacto conformista con la oscuridad.

González Faus en uno de los ensayos del libro dedicado a homenajear a un teólogo recientemente fallecido (Ruiz de la Peña) habla de un tema querido por éste: la muerte y el teísmo humanista. Si todo muere, ¿todo es nada? O hay victoria sobre la muerte o no hay victoria sobre la injusticia. El hombre recto vivirá sin temor ni esperanza decía Spinoza y recuerda Savater. Vivirá sin por qué. Se puede, sin embargo, seguir preguntando y mantener abierta la cuestión como hizo el agnóstico más agónico, el que no vivía

perfectamente instalado en la finitud pero no osaba dar el salto a la fe. Me refiero, claro está, a Unamuno.

Antes que lo dijéramos ninguno de nosotros él lo dijo insuperablemente: “¡Pobres hombres! Trágico hado sin duda el tener que cimentar en la movediza y deleznable piedra del deseo de inmortalidad la afirmación de ésta; pero torpeza condenar el anhelo por considerar probado, sin probarlo, que no sea conseguidero”.<sup>49</sup>

## NOTAS

---

<sup>1</sup> En concreto: el original alemán no dice “glaubbar” sino “glaubhaft”.

<sup>2</sup> “Vías” las llamaba santo Tomás, y se ha insistido muchas veces en que vías no son demostraciones, aunque luego un cierto fundamentalismo católico haya querido convertirlas en pruebas.

<sup>3</sup> Lc 11,29 ss. Como es sabido, la versión de Mateo ha echado mano de la expresión del “tercer día” para convertir la Resurrección de Jesús en “señal”. No sé si esto podría valer para los testigos de la Resurrección. Pero para nosotros, tampoco la Resurrección es señal “del cielo” (es decir: demostración apabullante).

<sup>4</sup> Ver la cita completa en *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, p.394.

<sup>5</sup> Ver la cita completa en O. González, *La entraña del cristianismo*, p. 792. Naturalmente, lo dicho en el texto vale en exclusiva de Dios por su trascendencia y su unicidad irrepetible. Pero eso no impide que pueda tener pequeños atisbos en la experiencia humana: como el que formula, también con su aire provocador, el viejo Unamuno: “nada digno de probarse puede ser probado ni desprobado” (*Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid 1971, p. 33).

<sup>6</sup> Y entre paréntesis, la omnipotencia de Dios, que hoy nos desazona porque quisiéramos convertirla en omnipotencia física e intrahistórica, –como si Dios fuera un ente físico e intrahistórico– en lugar de dejarla ser “mera” omnipotencia meta-física, radica en cosas como ésas: en la capacidad para que el hombre no pueda huir de Él ni aunque lo pretenda, y en el poder para crear libertades capaces de negarle.

<sup>7</sup> Sobrino no dice que todo el que va a Dios le ve, sino que nadie “le ve” sin “ir” a Él.

<sup>8</sup> En otro lugar he evocado la frase que le dijo a Alfonso Comín un matemático ruso, en su primer encuentro: “Yo también amo a Dios, aunque no creo en Él”, y que refleja la verdad existencial que cabe en las consideraciones anteriores. Ver *Creer sólo se puede en Dios, en Dios sólo se puede creer*, Santander 1985, p. 58.

<sup>9</sup> Y aun el mismo Nietzsche, al escribirla, no habla de “Dios” sino de “los dioses”.

<sup>10</sup> El clásico problema del escándalo del mal del que hablaremos luego.

<sup>11</sup> El griego se pone aquí casi melódico o consonántico: sômata, epitedeumata, mathemata...

<sup>12</sup> Banquete 211c, 212 a.c. Las mayúsculas del Amor son del original griego.

<sup>13</sup> En la jerga teológica más rancia: la “fides quae” fundamenta o posibilita la “fides qua”.

<sup>14</sup> Parecida si queréis a aquella que creía ver Lenin en el cristiano que se hacía comunista.

<sup>15</sup> Una de mis experiencias más cercanas en el trato con no creyentes es la de una muchacha que hace treinta años militaba en la JOC. Cuando perdió la fe me decía: “¡no ha cambiado nada!, el amor a los demás sigue siendo la verdad de la vida; y ahora me siento más capacitada para él, porque me he liberado de una Iglesia que siempre estuvo de parte de los ricos”... Veinte años después, comenzó a decirme: “y ¿yo por qué he de amar a los demás,

---

que son desagradecidos por naturaleza? Bastante tengo con cuidar de mí misma”. A lo cual añadía a veces: “¿por qué han de ser precisamente cristianos la gente que me trata mejor?” A lo que yo respondía: “no tiene que ser necesariamente así; pero si lo es, piensa que ellos están obligados a tratarte bien, y los otros... no sé”. Hoy me dice que, por supuesto, ella cree en Dios, pero fuera de la Iglesia. Yo sólo procuro decirle que no se haga un Dios a su medida.

<sup>16</sup> La obra de Vicente Romero lleva como subtítulo “Del corazón de África al Amazonas” (Barcelona 1998). La mayoría de sus reportajes se refieren a tragedias africanas. Y más allá de la gratitud por explicitar ese testimonio anónimo que casi siempre queda desconocido, merece ser leída por lo que contiene de denuncia de la inaudita crueldad tranquila que rige las decisiones geopolíticas de los grandes de este mundo.

<sup>17</sup> Y entre paréntesis otra vez: pienso que son estas las razones que llevaron a K. Rahner a acuñar la expresión (discutible como expresión pero válida en su contenido) del “cristiano anónimo”. La cual no pretende significar: “igual que yo aunque él no quiera”, sino que pretende decir: “más valioso que yo porque tiene menos armas”. No es cooptadora del de fuera sino interpeladora para el de dentro. Pero lo único universal, para un creyente, es lo crístico, no lo cristiano.

<sup>18</sup> La llamo pseudoevidencia porque da por sentado lo que habría que demostrar, es decir: qué es exactamente “lo que hay”.

<sup>19</sup> Por supuesto, el creyente sabe también que, en esta tierra, sólo hay parcialidades. Pero la aceptación de eso es para él una aceptación obediente y esperanzada. Mientras que la del agnóstico habrá de ser una aceptación “resignada”. Queda por discutir hasta qué punto, y en teoría al menos, la primera de esas dos aceptaciones puede vacunar mejor contra la tentación de absolutizar esas parcialidades, que es la madre de todos los fundamentalismos.

<sup>20</sup> *A la búsqueda del sentido*, Salamanca 1976, p. 106. Horkheimer parece intuir al final de su vida la lógica del proceso que antes ejemplifiqué en Tierno Galván por más cercano a nosotros: sin una Utopía en el ser, no tiene sentido pretender utopías en la acción humana. Pero no es un proceso exclusivo de Tierno. Se ha dado respecto de otros muchos increyentes de los años sesenta cuyos sucesores han ido por otro camino: ¿quién creará hoy en el “spero, ergo ero” (“espero luego seré”) de Bloch, y en su optimismo de que el hombre acabará llevando todo a buen término?...

<sup>21</sup> *La imposible teodicea*, Madrid 1997.

<sup>22</sup> De la cual no quiero excluir ahora las responsabilidades humanas, de cierto falso “progresismo” tecnoeconómico pero que, en este momento, serían sólo un retraso de la pregunta más que una respuesta.

<sup>23</sup> Como, en otro sentido, la del “pecado” original o degradación original.

<sup>24</sup> Así escribí hace muchos años en “*Jesús y los demonios. Introducción cristológica a la lucha por la justicia*”. En la obra en colaboración, Fe y justicia, Salamanca 1981, pp. 70-71.



---

<sup>25</sup> *Carta a un amigo agnóstico*. Cuadernos “Cristianismo y Justicia” 39, p. 22. Sobre el tema de los pobres “como intercesores” para la salvación de los demás, tan central en la primitiva tradición cristiana, véanse algunos de los textos recogidos en *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y la espiritualidad cristianas*, Madrid 1991.

<sup>26</sup> M. Fraijó, *A vueltas con la religión*, Estella 1998, p. 383.

<sup>27</sup> Cf. Job 42,7.8.

<sup>28</sup> El ejemplo, aunque otra vez pálido, me resulta válido porque en todo gran amor, por auténtico que sea, hay siempre mil formulaciones inexactas, sólo aproximadas o idealizantes. Pero a través de ellas, lo que se vive en un gran amor verdadero, es auténtico.

<sup>29</sup> Fedón 114, d. “Kalós gar o kíndynos”: es uno de esos griegos afortunados, que conocen hasta los analfabetos en Platón como yo.

<sup>30</sup> *Sabiduría laica y paradoja cristiana*. En la obra en colaboración “De la fe a la utopía social”, Santander 1996, sobre todo pp. 21-38.

<sup>31</sup> Aunque ésta quizás menos por lo que Saramago llamaría “la ceguera de los que ven”.

<sup>32</sup> Me permito tomar de Zubiri la expresión “relativamente absoluto” aunque él la dice sólo de la persona humana. Pero resulta más clara que aquello otro de Tomás de Aquino: “nihil est adeo contingens quin in se aliquid necessarium habeat” (I, q. 86, 3, c).

<sup>33</sup> La preciosa incoherencia de Nietzsche, que después de haber atacado a la compasión, en su intento por reconstruir unos valores sin Dios, acaba volviéndose loco de un ataque de compasión... ¡hacia un animal herido!..., o la incoherencia tantas veces citada de Freud cuando (después de haberse cargado el mandamiento cristiano del amor), reconoce que sin saber por qué nunca había dejado de acoger a los mil pesados que acudían a su consultorio..., son dos ejemplos de cómo los valores éticos están en las cosas, aun para aquellos que niegan su razón teórica.

<sup>34</sup> *Resistencia y sumisión*, Salamanca 1977, p. 210.

<sup>35</sup> Ver la cita en “*Sal Terrae*”, oct. 1998, p. 749. También Ch. de Foucauld, antes de su conversión, se pasó tiempo yendo a una iglesia y musitando: “Dios mío, si existes, haz que te conozca”.

<sup>36</sup> A.G. Santesmases, *Reflexiones sobre el agnosticismo*. Sal Terrae, Santander, 1993.

<sup>37</sup> J.L. González Faus, *Fe en Dios y construcción de la historia*. Trotta, Madrid, 1998.

<sup>38</sup> Dice Faus: “La buena noticia es ahora la indiferencia, el que ya no nos importa que Dios haya muerto ni necesitamos aspirar a nuevos valores; el reverso de esta noticia podría ser que el afán de Tierno Galván por mejorar y transformar la finitud (aunque sea con sacrificio y esfuerzo) nos importa otro bledo. Desde Auschwitz o desde Bosnia quizá sigan surgiendo clamores estremecedores: sólo encontrarán nuestros oídos protegidos por ‘auriculares autosuficientes’ sin patetismo ni abismo” (Gz. Faus 34).

---

<sup>39</sup> Al hablar del dilema insoluble de la historia afirma Faus: “La dificultad del tema radica en que la historia no puede ser construida desde el mero esfuerzo por prometeico que sea, ni desde el voluntarismo por heroico que sea, ni desde la sola política por necesaria que sea, ni desde la eficacia por imprescindible que se la crea. Todas estas actitudes, que parecen indispensables, no hacen más que envenenar de raíz lo que intentan construir. La construcción de la historia (como la construcción del amor y de la libertad) parece requerir dosis importantes de respeto, de gratuidad, de receptividad, de contemplación, de una serie de actitudes que curiosamente dan la sensación de ser pasivas y muy poco constructoras” (Gz. Faus, pag 311).

<sup>40</sup> Sería interesante para profundizar en este tema contrastar la disparidad de posiciones de un J. Habermas y de un H. Küng. En un texto muy penetrante comentando la necesidad y los límites de la razón comunicativa afirma Habermas: “El pensamiento postmetafísico se distingue de la religión en que salva el sentido de lo incondicionado sin necesidad de recurrir a Dios o a un absoluto. Horkheimer sólo tendría razón al afirmar que no se puede salvar un sentido incondicionado sin Dios si con la expresión ‘sentido incondicionado’ se estuviese señalando un sentido incondicional que dispense consuelo. En una situación de pensamiento postmetafísico, como es la nuestra, la filosofía no puede sustituir al consuelo con el que la religión puede ayudar a soportar el dolor inevitable y la injusticia no reparada, las contingencias que representan la penuria, la soledad, la enfermedad y la muerte, arrojando sobre todo ello una luz distinta. Ciertamente la filosofía puede seguir explicando todavía hoy el punto de vista moral desde el que imparcialmente juzgamos algo como justo o injusto; por tanto, la razón comunicativa no está en modo alguno a la misma distancia de la moralidad que de la inmoralidad. Pero cosa distinta es encontrar una respuesta motivante a la cuestión de por qué hemos de atenernos a nuestras convicciones morales, de por qué hemos de ser morales. En este aspecto podría quizás decirse es vano querer salvar un sentido incondicionado sin Dios. Pero pertenece a la dignidad de la filosofía el atenerse inflexiblemente a que ninguna pretensión de validez puede tener cognitivamente consistencia si no se justifica ante él como forma del habla argumentativa” (J. Habermas: “Sobre la frase de Horkheimer es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios” en el libro *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona 1996).

<sup>41</sup> Afirma H. Küng: “El ultra modernismo no es un camino para salir de la crisis de la modernidad. Porque a la vista de la evolución histórico-mundial tiene poco sentido propagar lisa y llanamente un incremento, potenciación, modernización de la modernidad. La ilustración no pudo impedir de hecho la barbarie y los crímenes inauditos contra la humanidad y no fue la razón, que se acomodó con excesiva facilidad, la que capacitó para ofrecer resistencia. Los ultramodernistas ilustrados no quieren convencerse, sin embargo, del cambio de época”. Y añade: “Hay que preguntarse: ¿Se puede sanar la razón simplemente mediante la razón?, ¿se pueden suprimir las deficiencias básicas de la ciencia moderna y los grandes daños de la técnica sólo mediante más ciencia, más técnica, como opinan los ilustrados inflexibles (en curiosa coalición con algunos tecnócratas y programáticos políticos)? La ciencia natural y la técnica pueden disolver una ética tradicional, pero según las experiencias que tenemos no pueden producir una ética nueva. Y el ‘discurso racional’ que presupone una sociedad de comunicación ideal utópica, difícilmente estaría en condiciones de fundamentar por sí sólo una nueva ética”. H. Küng,

---

*El Cristianismo*, Ed. Trotta, Madrid, 1997, pag 773.

<sup>42</sup> J. Marías, *La perspectiva cristiana*, Alianza Editorial, Madrid, 1999. Esa expectativa, dice Marías, “es lo más importante, justificación de todo lo demás, orientado hacia esa esperanza. Sin embargo a lo largo de la historia se ha descuidado algo que siempre he considerado decisivo: su imaginación. Si esa vida no es imaginada, no puede ser deseada en concreto, sino de una manera abstracta y débil” (pág 89).

<sup>43</sup> Dice Marías: “El dios aristotélico no es creador ni sabe nada del mundo, ni se ocupa de él. El Dios cristiano es providente, cuida de la realidad creada, la conoce y conduce, vela por ella. En los últimos tiempos esa visión se ha atenuado extraordinariamente; el hombre de esta época, aun creyente, la considera inverosímil: no se imagina que Dios se ocupe de todo; la causa es la consideración abstracta, en hueco, del atributo esencial de Dios: su infinitud, entendida de modo inerte y vacía” (pág 50).

<sup>44</sup> Sostiene Marías: “Acaso la infidelidad más grave es la que tiene mayor actualidad en nuestro tiempo: el olvido de la otra vida, la atenuación de la perspectiva de la muerte y la perduración de la vida personal. Para muchos hoy lo cismundano es el único horizonte. Como consecuencia de varios factores se ha ido disipando la referencia a la perduración, la proyección hacia una vida con la cual se deja de contar. He insistido muchas veces en el afán de seguridad que afecta al hombre de esta época y a la imposibilidad de seguridad respecto a la otra vida: a su existencia, en todo caso a su desenlace dramático, finalmente y sin escape a su cualidad y consistencia. Nuestros contemporáneos prefieren lo único de que se puede tener seguridad: la nada” (pág 111).

<sup>45</sup> F. Savater dedica el epílogo de su obra *Las preguntas de la vida*, Ariel Madrid 1999, a este tema. El epílogo se denomina ‘La vida sin por qué (págs 265-280). Dice Savater: “Aceptar que Dios sea el Sentido supremo el que da Sentido a todos los sentidos, en un pacto aún más conformista con la oscuridad que responder que el sentido de todos los sentidos es la intencionalidad vital o la intención humana. Al menos existen razones filosóficas para no ampliar más allá de la vida la pregunta sobre el sentido...” (pág 274).

<sup>46</sup> J. Gomez Caffarena “Una teología fronteriza y humanista”, en el libro colectivo *Panorama de la teología española*, Ed. Verbo Divino, Pamplona, 1999, págs 345-360.

<sup>47</sup> Rosa Aparicio y Andrés Tornos *Quién es creyente en España hoy*, PPC, Madrid, 1995.

<sup>48</sup> González Faus, *Fe en Dios y construcción de la historia*, pág 30.

<sup>49</sup> Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, en la edición de las obras selectas publicada por Biblioteca Nueva, Madrid, 1977, prólogo de Julián Marías. Pág 294 .

---

© *Cristianisme i Justícia* – Roger de Llúria 13 – 08010 Barcelona

T: 93 317 23 38 – Fax: 93 317 10 94 – [espinal@redestb.es](mailto:espinal@redestb.es) – [www.fespinal.com](http://www.fespinal.com)

Octubre 2000