

DIOS ¿REALIDAD O FICCIÓN? DEBATE CON G.PUENTE OJEA

Jesús Martínez Gordo

Sumario

1. La posición agnóstica de G.Puente Ojea
2. Reflexión crítica sobre la epistemología de Puente Ojea
3. La réplica de G.Puente Ojea
4. Formulación de la tarea
 1. Tres posibles perspectivas
 2. Dios como misterio de amor asimétrico
 3. Las anticipaciones antropológicas e históricas
 4. Razonabilidad y dialéctica del lenguaje teológico
 5. La tradición como don y como tarea
 6. Jesús y la causa de la fraternidad o de la solidaridad

Notas

1. LA POSICIÓN AGNÓSTICA DE G. PUENTE OJEA

No hace mucho el director de la revista *Iglesia Viva* me pidió debatir con Gonzalo Puente Ojea su planteamiento agnóstico¹.

Acepté tal colaboración porque pensaba que podía ser una buena ocasión para actualizar la reflexión iniciada hacía ya algún tiempo en diálogo con E. Tierno Galván, Paolo Flores d'Arcais y A. García Santesmases².

Y metido de nuevo en esta tarea, me vi en la obligación de sintetizar en unos pocos párrafos la posición de G. Puente Ojea. Ya se sabe que *quidquid recipitur secundum modum recipientis recipitur*. Dicho en román paladino: no es posible una presentación o una síntesis que sea un fiel reflejo de lo que dice y piensa cualquier autor.

Pues bien, en la síntesis que yo hacía de la posición de G. Puente Ojea recogía sus puntos fundamentales agrupados en las siguientes tesis mayores:

— 1. Para G. Puente Ojea –sostenía–, *sólo es verdadero lo que es científico, lo que es verificable o, más contemporáneamente, falsable*. La metodología científico-positivista es la que quita y da patentes de veracidad a cualquier discurso³. Cuando se aplica este principio epistemológico no queda más remedio que concluir que la religión y la teología están totalmente huérfanas de verdad y racionalidad. No es de extrañar, por ello, que echen mano de la hermeneútica, de la analogía, de las anfibologías, de las parábolas y del lenguaje simbólico⁴. Éstos son procedimientos y métodos despreciados en un lenguaje rigurosamente científico. La religión hunde sus raíces en el mundo de la mitología. Es, por ello, herencia de un pasado que sólo puede ser objeto de mofa en una civilización científica como la nuestra⁵.

Concluía este punto indicando que Augusto Comte, convenientemente puesto al día, inspira esta primera tesis de Puente Ojea. A él incorpora lo más granado del neopositivismo lógico (con B. Russell a la cabeza), del círculo de Viena, un K. Popper releído en perspectiva verificacionista y el ala izquierda de la escuela de Oxford con A. Flew al frente de la misma. Evidentemente todos los críticos del cientifismo quedan aparcados y convenientemente demonizados o, lo que es lo mismo, descalificados (I. Lakatos, Th. Khun, L. Wingenstein, Frank J. Tipler, X. Zubiri, W. Alston, A. Plantinga, R. Swinburne) o ignorados (la llamada a la derecha de Oxford, P. K. Feyerabend, M. Bunge). Puente Ojea sintoniza con el racionalismo crítico de H. Albert (autor de *La miseria de la teología*), pero tiene enormes dificultades para reconocer *las miserias del racionalismo crítico* al que se abona, para bien y para mal.

— 2. Pero –apuntaba en segundo lugar–, según Puente Ojea, hay que decir más: *la religión* no sólo es una herencia del pasado más remoto, ignorante e inmaduro de la humanidad. Cuando se analiza su génesis se detecta que *es el resultado de una proyección, de una ilusión, de la necesidad de poner orden en la realidad y de dotar de sentido a las cosas en medio de las cuales tiene que vivir la persona*. El deseo humano de encontrar un sentido (un principio y un final) crea la fantasía de Dios. Como mucho, la religión es su historia de deseos y fantasías. La historia no da para más ni la mirada científica permite ir más allá del deseo de buscar un significado del que ingenua y engañosamente dota el ser humano a la realidad⁶.

La teoría de la proyección de L. Feuerbach se alía con el animismo de Edward B. Tylor y, unida al azar y a la necesidad de J. Monod, arroja la teoría –interpretación– especulación *científica* de Puente Ojea sobre el origen y la consistencia de la religión. No faltan en esta opción resonancias de la posición de S. Freud sobre la religión como enfermedad infantil de la humanidad y como neurosis obsesiva universal.

— 3. Pero las consideraciones apuntadas hasta el presente no son –continuaba con mis síntesis–, sino una preparación para su gran tesis *atea-agnóstica: Cristo es un mito. Hay que volver al Jesús histórico*. Y éste no pasa de ser un fracasado celota que entusiasma en la medida en que se comparten sus tesis revolucionarias⁷. La expectativa de una vida futura y definitiva (la resurrección) trata de soslayar –ingenuamente, por cierto– la frustración generada por el incumplimiento de una venida inminente del Reino y de un Mesías⁸. *Pablo es en realidad el gran inventor de esta mentira que es el cristianismo* cuando proclama hasta desgañitarse que Jesús ha sido resucitado y que, precisamente por ello, se ha constituido en el Cristo. La resurrección es el gran mito fundacional del cristianismo⁹.

Resuena en esta interpretación del cristianismo la mano larga de F. Nietzsche, convenientemente respaldado por la lectura que Puente Ojea ha hecho de autoridades teológicas de tanto calado como, entre otros, R. Bultmann y su escuela.

— 4. La Iglesia es –indicaba en cuarto lugar–, el final insufrible e insoportable del cristianismo. Se esperaba el Reino, –comenta irónicamente Puente Ojea, de la mano de A. Loisy– pero vino la Iglesia. El afán de poder de esta organización milenaria, su pretensión proselitista e impositiva, su autoritarismo irrefrenable e inevitable, su dogmatismo insufrible e irracional, las creencias absurdas que fomenta, su historia plagada de torturas e inquisiciones indignantes, las cruzadas y guerras bendecidas por ella, los asesinatos y crímenes callados o inducidas hacen de esta institución una prostituta perversa que es preciso combatir y erradicar, desenmascarando sus muchas mentiras¹². Todo ciudadano de este mundo con alguna entraña de humanidad no puede dejar de considerarla como el enemigo a batir. Como consecuencia, el anticlericalismo alcanza en Puente Ojea tonos y timbres propios, difícilmente igualables.

— 5. Puente Ojea considera –exponía en último lugar–, que el interlocutor religioso o creyente que no se mueva en los parámetros que arroja su interpretación del cristianismo, y que

han sido sucintamente reseñadas en los puntos anteriores, no merece ser tomado en serio. Ése es un neocristiano que queda descalificado como oportunista e incapaz de asumir lo inevitable y evidente, a saber, que lo más sensato y racional es abandonar la fe, la iglesia y ponerse a combatirla. El neocristiano, –según Puente Ojea– en vez de reconocer esto, practica la estrategia de la dilación, del retraso de lo evidente o en el mejor de los casos se abona a un camaleonismo que le ahorra afrontar las preguntas de fondo y acoger las evidencias que se muestran con toda su crudeza cuando se mira irreligiosa o ateamente la historia de la humanidad y de la religión¹³.

2. REFLEXIÓN CRÍTICA SOBRE LA EPISTEMOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA DE G. PUENTE OJEA

Frente a esta posición de G. Puente Ojea, ofrecía mi reflexión. Sintetizaré lo que consideraba más definitivo de ella, centrándome, sobre todo, en sus apartados epistemológicos y antropológicos:

— 1. Preguntaba, en un primer momento, por qué razones científico-positivas todo tiene que ser sometido al método propio de las ciencias positivas. En nuestros días es ya una evidencia –indicaba críticamente–, que todos aquellos que atribuyen el cartel de *científico* a lo que no dejan de ser argumentaciones más o menos consistentes, más o menos validables intersubjetivamente y mejor o peor expresadas, incurrir en lo que se ha dado en llamar la ideología del *cientifismo*, es decir, tratan de zanzar debates, experiencias, motivaciones y razones ideológicas (en la acepción más positiva del término) con la capa protectora o con el nuevo talismán de la ciencia.

— 2. Abundaba en el anterior punto indicando, a continuación, que el saber positivo (por ejemplo, el del químico, el del físico, etc.) se rige por el principio de falsación. Y el principio de falsación o falsificación es en el fondo, ensayo y error. Los científicos positivos medianamente rigurosos son muy modestos en todas y en cada una de sus conclusiones. Como lo son en el empleo de la metodología positiva o falsificacionista: *hoy por hoy*, vienen a decir, *esto parece que se puede formalizar así ¿Mañana? ¿Quién lo sabe!* El saber *científico* no deja de ser anticipación provisional de una verdad llamada a ser superada por el devenir de la historia o de la investigación en los próximos años. El método de los científicos positivos es de corte claramente inductivo y se sostiene en la formulación de hipótesis que hay que falsificar y que, consecuentemente, son validadas en tanto en cuanto no sean falsificadas. Este mecanismo es el que permite avanzar en el conocimiento positivo. Pues bien –sostenía–, Puente Ojea pretende aplicar el método del saber positivo a los restantes saberes y, además, sostiene que el único método de saber es el que emplean los científicos positivos tal como él lo interpreta (en una línea verificacionista). La ideología materialista, a la que se adscribe, le proporciona una teoría del conocimiento de vuelo corto y de mirada miope.

— 3. En un momento posterior, pasaba a exponer un ejemplo que ilustrara la extralimitación en que incurría Puente Ojea. Si un químico –decía–, tuviera que analizar una flor, muy probablemente concluiría su investigación indicándonos de qué elementos está compuesta.

Si fuera un biólogo, lo más verosímil es que nos hablara de sus meristemas primarios y secundarios. Y si fuera un economista quien tuviera que vérselas con la flor, acabaría dándonos una relación de sus diferentes precios en distintos mercados. Si fuera un poeta nos transmitiría algunos de los sentimientos que evocan su contemplación estética. Y si fuera un creyente, daría gracias al Creador por poder disfrutar de semejante maravilla o trataría de mostrar su radicación y destinación a Dios. Ante este ejemplo, ¿alguien se atrevería a decir que la perspectiva del químico o del biólogo es la única verdadera, porque son las positivas, mientras que las del poeta o del teólogo han de desecharse por irracionales? ¿No es una extralimitación sostener, además, que el poeta o el economista o el teólogo han de acercarse a estudiar la flor en cuestión con el modo de proceder del químico o del biólogo? Pues bien, esto es lo que hace metodológicamente Puente Ojea, pidiendo, además, que se haga con el hecho religioso. Quiere abordarlo con el método propio de la química o de la biología porque entiende –mejor dicho, prejuzga– que los restantes accesos a la realidad de la flor son irrelevantes y sólo arrojan irracionalidad. He aquí, en términos coloquiales, la extralimitación epistemológica en que incurre Puente Ojea y que marca decisivamente todas sus aportaciones. Ello le impide percatarse de que la experiencia religiosa puede expresarse en lenguaje mitológico, pero también puede hacerlo filosófica o estéticamente. Le impide percatarse de que en buena medida las ciencias positivas se limitan a explicar –como ya adelantara, el denostado por él, L. Wigenstein– *cómo* es el mundo pero no *qué* es el mundo. Lo de los diferentes lenguajes y métodos en el acercamiento a la realidad es algo que Puente Ojea, desprecia, lanzando excomuniones a diestro y siniestro.

— 4. Evidentemente, –proseguía con mis observaciones críticas–, una buena parte de las dificultades epistemológicas que presenta la posición de Puente Ojea se encuentran en su perspectiva ideológicamente materialista. De ella resulta una teoría del conocimiento que le incapacita para articular correctamente la percepción de la realidad sensible y la formulación de hipótesis o de ideas. Llevado por su filosofía materialista establece una ruptura radical y total entre ambas, como si las ideas –en nuestro caso, hipótesis o interpretaciones de la realidad percibida– fueran totalmente independientes y no tuvieran nada ver la una con la otra, como si ante la degustación del fruto de la vid convenientemente madurado yo pudiera arbitrariamente denominarlo gaseosa o como si ante el drama de la naturaleza desatada en un terremoto la reacción del ser humano pudiera ser igualmente de terror o de alegría.

— 5. Y acababa este apartado, dedicado a analizar la epistemología y la antropología de G. Puente Ojea, recurriendo a un ejemplo. El problema estriba en saber –sostenía–, si el ser humano desea beber un buen rioja porque se encuentra con él y a partir de ese momento comienza a desearlo o si, más bien, hay excelentes riojas porque el ser humano lo ha deseado –llevado por su fantasía creadora– y se ha puesto manos a la obra, creándolo y generando el deseo a partir de este momento. Dicho de una manera más clara y directa: o bien deseo seguir y conocer a Jesús (y, por ello, fantaseo su existencia), o bien, le sigo y quiero conocerle porque su persona, su mensaje y su destino me fascinan y seducen. Y éstos existen independientemente de mi imaginación creadora y de mi deseo. Pues bien, el punto de desencuentro con Puente Ojea y con L. Feuerbach se encuentra, precisamente, en este extremo: para ellos, el deseo de Dios es única y exclusivamente fruto de la fantasía humana, mientras que para los creyentes la nostalgia de Dios

—en este caso, de Jesús, el Cristo— es un deseo puesto por Dios mismo en el ser humano.

Seguían a estas consideraciones epistemológicas y antropológicas, otras de corte más cristológico y eclesiológico que sería excesivo sintetizar ahora.

3. LA RÉPLICA DE G. PUENTE OJEA

Hacia finales de octubre y primeros de noviembre de 1998 recibí –por medio del director de *Iglesia Viva*–, una breve nota de G. Puente Ojea en la que, a la vez que agradecía mi comentario de sus escritos, manifestaba –como era de esperar–, su desacuerdo con algunos puntos de mi síntesis y con la crítica que ofrecía de su agnosticismo. No me llamó particularmente la atención tal acuse de recibo por parte de G. Puente Ojea, aunque yo también entendiera que había malinterpretado algunas de mis observaciones críticas. ¡Las limitaciones congénitas del lenguaje, una vez más! Su reacción era la previsible. Lo contrario sí que hubiera sido sorprendente. Así que no di mayor importancia a esta reacción.

Pero, un buen día, revisando los asuntos pendientes, apareció la nota crítica de G. Puente Ojea. La repasé tratando de recoger lo que me parecía más nuclear y definitivo de su queja.

Concretamente, se lamentaba de que me hubiera referido en mi trabajo al tono agrio, crispado y beligerante que yo percibía en su tratamiento del hecho religioso y del catolicismo. (Sintiéndolo mucho, lo sigo percibiendo todavía en la actualidad). A continuación indicaba muy justamente, por cierto, que cada uno tiene su carácter y su estilo y que deben respetarse porque para nada aumentan o disminuyen el valor de sus ideas.

Criticaba, en segundo lugar, que desfigurara en mi exposición sintética algunos de sus posicionamientos, matizando que tal desfiguración estaría hecha, sin duda, de buena fe. Con más precisión: mostraba su contrariedad porque en mi recensión de su pensamiento indicaba que el Jesús histórico habría sido un celota, algo que él nunca había sostenido. Más bien, se había limitado a intentar fundamentar que el Jesús histórico habría compartido con ellos *puntos importantes de la ideología zelota*¹⁴.

En un tercer momento se desmarcaba, como era de esperar, de mi comentario crítico de su pensamiento. Apuntaba –haciéndose eco del símil de la flor y del buen rioja al que yo me refería en mi artículo para mostrar la existencia de diferentes perspectivas y accesos lingüísticos a una misma realidad–, que *las flores y los vinos son entes reales, sobre los que puede hablarse en muchos lenguajes. Respecto de ellos, yo también podría buscar “literatura” –aunque fuese mediocre–. Pero de Dios, el alma, la otra vida inmortal, etc., no puede hablarse en ningún lenguaje riguroso, si no se prueba primero que existen que son entidades reales... Hasta la fecha nadie ha aportado pruebas*¹⁵. Era evidente –constataba con cierto irónico escepticismo–, que el asunto de la realidad y de la existencia de Dios permanecía abierto, a pesar de mis esfuerzos. Y por lo que conocía, éste era un asunto llamado a ser objeto de un eterno debate... si antes no caía en la garras de la indiferencia. Tenía la impresión de que el dialogo (entendido, en este caso, como debate ideológico)¹⁶ daba para poco. *Nihil novum sub sole*. No quedaba más remedio que retomar la entidad del vocablo Dios, tratando de mostrar la realidad que presenta, si es que presentaba alguna. Sin olvidar, por supuesto, la importancia suma de la perspectiva personal que adopta quien se adentra por estos derroteros.

Finalizaba su nota comentando una observación mía sobre la relación entre el deseo y la realidad en la que yo sostenía que o bien deseo seguir y conocer a Jesús (y, por ello, fantaseo su existencia), o bien, le sigo y quiero conocerle porque su persona, su mensaje y su destino me fascinan y seducen. Y éstos existen independientemente de mi imaginación creadora y de mi deseo¹⁷. Consideraba que este párrafo era una monumental **petitio principii**, el perfecto círculo vicioso de la teología.

Traduje a mi lenguaje este mensaje en los siguientes términos: G. Puente Ojea me dice que sostener la existencia de Jesús y su capacidad seductora y fascinadora es una petición de principio. En cambio, sostener que, más bien, se fantasea su existencia es una conclusión científica y correcta que nada tiene que ver con una petición de principio. Lo que en mi caso era un planteamiento disyuntivo –que pretendía indagar y analizar la consistencia y fundamentación de las diferentes perspectivas en juego–, recibía de G. Puente Ojea una respuesta epistemológicamente autoritaria. Se reabría el debate –probablemente también llamado a ser inconcluso, pero no por ello imposible–, sobre la consistencia de los axiomas en los que se sostiene cada perspectiva, así como sobre los sistemas, reflexiones y conclusiones que generan.

4. FORMULACIÓN DE LA TAREA

Al acabar de releer la nota me dije que sería bueno retomar el debate abierto con G. Puente Ojea sobre la realidad a la que nos referimos con el vocablo *Dios* y, a la vez, afrontar el asunto del diálogo entre la razón y la fe (la preocupación de Juan Pablo II en su entonces reciente encíclica *Fides et Ratio*) de una manera históricamente contextualizada¹⁸. Me seducía la idea y, sin más, me puse manos a la obra.

1. TRES POSIBLES PERSPECTIVAS ANTE LO QUE SE ENTIENDE POR DIOS

Ante el concepto de Dios y la realidad que se pretende denominar con tal vocablo caben, entre otros posibles, tres posicionamientos básicos: o bien se apuesta por la abstención conservadora, condescendiente y entreguista con *la finitud* de E. Tierno Galván o bien se asume la epistemología cientifista de G. Puente Ojea o bien se adopta la perspectiva propia de la empatía trascendental¹⁹.

1.1. La epistemología agnóstica de E. Tierno Galván

El agnosticismo de E. Tierno Galván era –recordando otro apoyado en opciones filosóficas diferentes–, aparentemente más cauto y modesto y, si se me apura, hasta más correcto epistemológicamente que el de G. Puente Ojea. El agnóstico (*a-gnoscere*) es quien reconoce la imposibilidad de conocer fundadamente lo que se enuncia en una proposición. Ese es el significado etimológico de *agnóstico*. No se pueden aportar razones ni a favor ni en contra –decía el viejo profesor– de la proposición *Dios existe*. Por ello, lo más correcto es suspender todo juicio, tanto afirmativo como negativo²⁰.

Que califique esta epistemología como entreguista y conservadora es algo que se muestra cuando se oye decir a E. Tierno Galván que *el universo está simplemente ahí, eso es todo; el universo es lo que es*²¹.

1.2. La epistemología antiteísta de G. Puente Ojea

La posición de G. Puente Ojea es, en cambio, más cercana a la que tradicionalmente se ha tenido como antiteísta. Donde el que fuera alcalde de Madrid invitaba a una prudente abstención y, en coherencia con ello, a una suspensión de toda clase de juicio, G. Puente Ojea niega entidad

(realidad o existencia) a la idea de *Dios* y concluye la necesidad de combatirla. Es cierto que G. Puente Ojea se esfuerza por presentar su agnosticismo como resultado de aplicar una perspectiva científica y positiva. Sin embargo, la suya es una posición que como la de todos, hunde sus raíces en datos y condicionamientos mucho más profundos que los meramente racionales, lógico-formales o supuestamente científicos: por ejemplo, la nocividad de tal idea para la humanidad. Y sólo desde tal fondo, esforzadamente envuelto en un ropaje racionalista, se explica su beligerancia. Sigue siendo verdad que la razón tiene motivaciones que la misma razón desconoce.

Ahora bien, reconocer la importancia de las motivaciones no supone dar carta de ciudadanía al irracionalismo, sino colocar la razón y su ejercicio en el marco de otras funciones humanas (por ejemplo, las volitivo-afectivas, las éticas o las estéticas) que marcan considerablemente la perspectiva, la manera de acceder y posicionarse ante los fenómenos concretos, ante la realidad en general y que fundan otras perspectivas, además de la científico-positiva. Cuando esto no se tiene presente, es normal que no escapen al calificativo de irreales o inexistentes el amor o la libertad, a pesar de que haya personas con comportamientos generosos y libres²². Ir más allá de lo empíricamente constatable hasta dar con la causa última o anteúltima es algo que el empirista se autoprohíbe en nombre del rigor y de la científicidad. Lo que es inverificable no existe, aunque, curiosamente, sea, de hecho, lo más importante y determinante del comportamiento humano.

G. Puente Ojea tiene pendiente demostrar científicamente (no le basta la argumentación lógica o filosófica) –como todos los positivistas–, que el acceso o la perspectiva empirista sea la verdadera, es decir, la única verdadera y, por ello, la única digna de ser tenida en cuenta. Y tiene que demostrar que la asunción de tal principio no es algo estrictamente formal o, en el mejor de los casos, metafísico o epistemológico. Ignorar, aparcarse o abundar reiterativamente en este asunto sin aportar las razones debidas, es renunciar al debate sobre la consistencia de dicha perspectiva, pidiendo a los demás respetar un criterio que él mismo no aplica en la argumentación de su principio. Es desconocer –ingenuamente, por cierto–, que el empirismo es una perspectiva filosófica imposible de ser demostrada científicamente y que incapacita para percibir la realidad en la riqueza que presenta. La carga de la prueba también recae sobre la posición epistemológica que mantiene G. Puente Ojea. Y, si se me apura, recae con más fuerza sobre él porque ha de demostrar científicamente sus tesis filosóficas y su perspectiva cientista, algo imposible desde cualquier punto de vista.

1.3. La epistemología propia de la empatía trascendental

Por tanto, creo que ni el abstencionismo conservador de E. Tierno Galván ni el cientifismo militante y autoritario de G. Puente Ojea respetan debidamente lo que es la realidad o Dios. En cambio, la empatía trascendental aproxima a dicha realidad. Esta perspectiva se caracteriza, entre otros, por los siguientes puntos:

1.3.1. La apariencia y el fundamento

Hoy es ya un lugar común traer a colación, de la mano de L. Wingenstein, que el lenguaje

científico y positivo dicen *cómo* es el mundo (la apariencia, el fenómeno), pero no *qué* es el mundo (el fundamento). Saber cómo se elabora el vino o conocer de qué está compuesto no es lo mismo que degustarlo (en este caso, conocer equivale a *experimentar*). Entender –porque sabemos la fórmula química del vino– que ya conocemos lo que es tal producto, es un error lamentable. Un buen enólogo no lo consentiría, entre otras razones, porque equivaldría a perderse lo mejor del conocimiento²³. Con razón se ha recordado que uno de los grandes retos de todos los tiempos consiste en saber realizar el paso, tan necesario como urgente, *del fenómeno al fundamento*²⁴ sin confundirlos ni separarlos.

1.3.2. Una investigación comprometedora

Es, igualmente, propio de la perspectiva trascendental reconocer que la verdad, la bondad y la belleza buscadas y, en alguna medida, encontradas *comprometen por sí mismas*. Y más si son percibidas como universalmente válidas.

Este es un dato al que ha sido particularmente sensible la tradición teológica cuando ha subrayado –por ejemplo–, la fuerza de la verdad por sí misma, independientemente de las mayorías, las minorías, los consensos o las imposiciones autoritarias del signo que sean²⁵. En esta tradición se inserta la posición de W. Pannenberg y de una buena parte de la reflexión que tradicionalmente se ha desarrollado durante siglos en la teología católica. La crítica de sus excesos –entre los que conviene retener, de modo particular, sus autoritarismos de diferente signo–, no puede anular la solidez que pueda haber en esta perspectiva. A su luz se ha entendido la obligación moral de buscar la verdad y seguirla una vez conocida. Tal obligación –sostendrá polémicamente Juan Pablo II–, es anterior al derecho a ser respetados en la búsqueda de la verdad²⁶. De todas formas, es cierto que quien encuentra una certeza no sometida ya a la duda y reconocida como definitiva²⁷, tiende a asentarse y fundarse sobre ella, erigiéndola en el criterio y en el foco fundamental del vivir.

— Y algo semejante hay que decir de la bondad

Ha sido E. Lévinas quien con más acierto y fortuna ha mostrado la capacidad que presenta el bien para comprometer por sí mismo, superando el riesgo de autocentrismo en que frecuentemente ha degenerado el proceso emancipador puesto en marcha por la ilustración y extrapolado en el postmodernismo²⁸. Concretamente, el filósofo francés ha centrado su atención en la capacidad que presenta el rostro concreto y singular *de los otros* para desestabilizar y desfundamentar todas las pretensiones totalizantes y centrípetas del yo. Esta constatación le ha llevado a sostener, en un segundo momento, que la existencia *de los otros* es –y más, si presentan un rostro injustamente sufriente–, un permanente desafío a salir de uno mismo y a emprender la aventura del amor o, si se prefiere, de la solidaridad. El actual *boom* del voluntariado y de las organizaciones no gubernamentales muestran algo de lo que E. Lévinas ha tratado de mostrar.

Pues bien, en el rostro de *los otros* es posible detectar –apunta el filósofo francés–, la pista de lo Otro como raíz del movimiento de descentramiento hacia los otros y hacia el misterio último. Si es cierto –concluye E. Lévinas–, que *el otro* no es la encarnación de Dios, no lo es menos que en su rostro se revela la necesidad de un fundamento y de un sentido que supere tanto

la ideología totalitaria como el nihilismo insolidario,

G. Gutiérrez se ha encargado de recordar –desde otro contexto y desde otras claves muy distintas a las de E. Lévinas–, que la opción por los pobres (como la fe misma) es salida-de-sí, ruptura con el propio mundo de valores, desmarque de las propias preconcepciones y dejación de los propios prejuicios y pretensiones. E, igualmente, se ha preocupado de recordar que sólo liberándose de la tentación subjetivista y autocéntrica es posible entrar en la dinámica del amor plenificante que, abrazado libremente, es fuente de realización personal. Sólo quien se descentra de sí mismo en los otros y, concretamente, en el pobre y oprimido acaba encontrándose a sí mismo²⁹.

El testimonio de tantos mártires latinoamericanos evidencia esta tesis central en la epistemología, en la espiritualidad, en la filosofía y, sobre todo, en la praxis liberadora.

— Y otro tanto hay que decir de la belleza

J. W. von Goethe, entre otros, se percató de que la belleza es portadora de una evidencia que salta inmediatamente a la vista y que, precisamente por ello, seduce y fascina generando una perspectiva propia.

Será Hans Urs von Balthasar quien se encargue de recordar más recientemente que otro tanto hay que decir de Jesús: Él es portador de una evidencia que salta inmediatamente a la vista. Tal evidencia es semejante a la de un axioma matemático o a la de una obra de arte que seduce y fascina por sí misma³⁰. Por eso, a Jesús, primero se le sigue y, a partir de dicho seguimiento, se comienza a pensar con una originalidad propia que brota de dicha fascinación y que se constituye en una perspectiva irreducible a cualquier otra.

Un buen rioja crea adicción por sí mismo. Que la adicción degenera en alcoholismo no invalida el principio. Invita, más bien, a la prudencia; nunca a la eliminación de tan preciado producto.

1.3.3. El deseo y la búsqueda de Dios

Pero para encontrarse con Dios hay que *desearlo* y *buscarlo*. Y esto último es particularmente importante, sin que ello suponga que la búsqueda y el deseo funden y den entidad a la realidad deseada. Se busca y desea porque la realidad –existente independientemente del deseo–, provoca el deseo. Por ello, la presencia o la ausencia del deseo de Dios marca una diferencia fundamental. Quien no desee la libertad o la fraternidad, difícilmente las buscará. Y si se encuentra con ellas, difícilmente las va a reconocer en lo que son. Lo normal es que tienda a interpretarlas más allá o más acá de ellas mismas. La dureza de la realidad –se podrá sostener–, hace imaginar o fantasear tales ideales inalcanzables o es una herencia de un periodo infantil o mitológico de la humanidad.

Es particularmente sugerente el trabajo de Medard Kehl sobre el deseo natural de Dios³¹. Este teólogo analiza tal deseo (el *desiderium naturale* de Sto. Tomás)³² a partir de la doctrina sobre el Eros expuesta por Platón³³ y del *cor inquietum* de S. Agustín³⁴ para concluir –de la mano, entre otros, de M. Blondel, H. de Lubac, K. Rahner, H. U. von Balthasar y L. Berger–, que

la presencia en el hombre de tal deseo hace de él un ser paradójico ya que aspira a una vida cada vez más feliz que él mismo no puede proporcionarse y que sólo puede saciar si Alguien distinto de él se la regala. El deseo de Dios –ésta es la conclusión menos desfundamentada–, está puesto en el ser humano por Dios mismo y sólo Él puede saciar dicho deseo.

En nuestros días –a diferencia de hace unas pocas décadas–, la significatividad de tal deseo se ve oscurecida, en primer lugar, por la duda que desde la metodología cientifista se arroja sobre su objeto. En este apartado hay que inscribir el debate epistemológico con G. Puente Ojea. Pero la significatividad de tal deseo se encuentra oscurecida, en segundo lugar, por las diferentes *satisfacciones* que parecen proporcionar algunas ofertas de salvación ingenuamente optimistas sobre el final que aguarda a la condición humana (esoterismo, doctrina de la reencarnación, terapias y meditaciones de diferente signo). Tales alternativas se presentan, *de facto*, como alternativas a la fe cristiana.

Sin embargo, la necesidad de encontrar –también en nuestros días–, un roca firme en la que pueda descansar dicho deseo no acaba de ser satisfecha plenamente con tales respuestas. R. M. Rilke se hace cargo de este estado de ánimo cuando invita a ser audaz:

Lanzado fuera de tus pensamientos,
ve hasta el borde de tu deseo;
vístelo³⁵.

Es muy probable que en nuestros días tal viaje hasta el borde del deseo pueda ser *vestido* con experiencias concretas de gratuidad y desinterés o asociando el objeto del deseo a la fiesta y, ciertamente, estando al lado de los pobres ya que son ellos quienes pueden llamar con más convicción y significatividad –desde de su situación de radical debilidad–, *Abba* a Dios (Cf Rom 8, 15-27).

Quizá, por ello, el deseo y la hipótesis de Dios broten con particular fuerza y significatividad en situaciones históricas que contradicen frontalmente lo que se entiende por tal, de manera análoga a como el sufrimiento injusto evoca y remite al amor y a la justicia. Nadie discute la razonabilidad de imaginar un mundo solidario y fraterno aunque la fuerza del dolor sea tal que haga palidecer la aspiración a la justicia. Es posible hablar de la fraternidad porque en el padecimiento de la insolidaridad también hay sitio –por sorprendente que resulte–, para evocar, añorar y desear el amor gratuito e inmerecido. Y desde tal imaginario se propicia, a la vez, la rebelión contra dicha situación y la anticipación provisional de la situación añorada. *¡En tu luz vemos la luz, aunque tu luz adopte la forma de la oscuridad!*³⁶.

1.3.4. La imaginación creadora y la idea de Dios

La *imaginación* juega un gran papel en la representación de la realidad, aunque sea bajo la forma árida de la representación matemática o lógico-formal. Así, por ejemplo, ante un ruido extraño y desconocido son posibles, entre otras, dos reacciones en las que la imaginación (o si se prefiere, la fantasía creadora) puede conducir o al miedo paralizante o a la curiosidad

investigadora. La realidad es percibida según la capacidad perceptiva del sujeto y el modo como se recibe posibilita y condiciona el conocimiento de la realidad.

Evidentemente, siempre queda la posibilidad de tomar la representación como una simple proyección o confundir el dedo que apunta a la luna con el satélite en sí. Éste es un riesgo que se incrementa si nos toca hablar de dicha realidad fundamental en un tiempo en el que prevalecen las nieblas, en plena tormenta o en medio de una noche cerrada. Siempre es posible sostener que lo que unos interpretan (llevados por su fantasía creadora, una vez más) como resultado de un gesto generoso, otros lo consideren como puro instinto de conservación, como simple inversión para otros tiempos mejores, etc. La ambigüedad siempre ha sido y será compañera de toda representación de la realidad. Y también, obviamente, de lo que se considera el fundamento de dicha apariencia, es decir, de Dios.

1.3.5. La verdad como anticipación del final en la historia

Por tanto, ¿qué entiende por realidad quien adopta la perspectiva propia de la empatía trascendental? La realidad no es sólo lo que aparece o lo que está ahí (el fenómeno o la apariencia), sino lo que será siendo en el presente (el fundamento), es decir, la realidad es básicamente historia. En nuestros días se va abriendo cada día más camino sostener que la realidad no es –como por ejemplo sostenía el citado E. Tierno Galván–, lo que existe, es decir, lo que está ahí, sino –como acertadamente vino a sostener K. Popper–, lo que será. Según esta concepción popperiana, en el presente sólo tenemos anticipaciones (fenómenos) de la realidad. Sólo al final (aunque no sepamos muy bien en qué pueda consistir dicho final) conoceremos en toda su plenitud la realidad y su verdad, si es que algún día o en alguna ocasión llegamos a conocerla. El hombre puede expresar con su lenguaje histórico y circunscrito unas verdades que trascienden el fenómeno lingüístico. Pero, la verdad jamás puede ser limitada por el tiempo y la cultura; se conoce en la historia, pero supera la historia misma³⁷.

La misma teoría de la falsificación reconoce esta concepción de la realidad como historia al funcionar por hipótesis, es decir, por intentos de captar la verdad que se puede conocer en cada momento y que se formula –porque no es posible hacer más–, en hipótesis llamadas a ser superadas por otras posteriores. Este dinamismo se sostiene en la convicción (contrastada históricamente) de que se camina hacia la verdad última y definitiva que ahora solo aprehendemos limitadamente. Una epistemología progresista es la que está abierta al futuro (a lo que será) y la que desde ese futuro –todavía por venir–, critica e intenta superar el presente, lo dado, lo que está ahí.

Ante una realidad y verdad así entendidas no es de extrañar que se desplieguen actitudes y comportamientos mucho más abiertos que los puedan derivarse de entender la relación con la realidad en términos de simple medición, verificación neopositivista o adecuación a lo que está ahí y, supuestamente, sólo es.

A la luz de una epistemología de este calado, se entiende el alcance y la importancia de lo que J. Hick ha llamado la verificación escatológica³⁸. Para J.Hick sólo hay dos salidas intelectualmente viables: o la esperanzada (según la cual, al final de la vida nos encontraremos con quien llamamos Dios) o la nihilista (según la cual nuestra existencia camina hacia a ninguna

parte o, como mucho, a la muerte y a la nada).

Pues bien, sólo en la última curva del camino, es decir, sólo al final de nuestra existencia, sabremos qué interpretación ha tenido razón porque sólo entonces se verificarán o falsarán éstas u otras posibles interpretaciones. Sólo entonces se sabrá si el cristiano ha acertado al caminar con la esperanza de encontrar una ciudad celeste (sobre la base de lo que él interpretaba como anticipaciones), o si, por el contrario, han sido el agnóstico y el ateo quienes han acertado al caminar y vivir como si al final del recorrido no hubiera ciudad alguna.

1.3.6. Teoría del conocimiento y circularidad hermeneútica

El conocimiento propio de la perspectiva de la empatía trascendental lo expresó magníficamente I. Ellacuría cuando estableció una circularidad entre el *hacerse cargo* de la realidad (la lógica y el conocimiento), *encargarse* de ella (la ética) y *cargar* con la misma (la mística de la solidaridad)³⁹.

2. DIOS COMO MISTERIO DE AMOR ASIMÉTRICO QUE SE ANTICIPA EN LA HISTORIA

Así pues, retomando el asunto del contenido o de la realidad del vocablo ¿a qué nos referimos los creyentes cuando decimos *Dios*?

Tengo que reconocer que la referencia al contenido de lo que entendía por Dios en mis observaciones críticas sobre el agnosticismo de G. Puente Ojea era parca, aunque suficiente. Concretamente, indicaba que para el creyente un Dios que fuera empíricamente controlable y sometido a los parámetros de la razón humana –como demandaba G. Puente Ojea–, era algo inaceptable de todo punto⁴⁰. Y lo es porque lo que se entiende por Dios excede al sujeto cognoscente, evidentemente incluyéndole. Cualquier imaginario que esté medianamente curado de hegelianismo es consciente de este punto.

Y continuaba apuntando, –en esta ocasión propositivamente–, que un cristiano sí sabía a lo que se refiere cuando enunciaba el vocablo Dios. Sabe –señalaba–, *que quien ama conoce a Dios y está en Dios* (1 Jn 4, 7).

Esta determinación del concepto me llevaba a sostener –aunque pudiera parecer a algunos que adelantaba por la izquierda–, que para un cristiano la verificación y la falsación están unidas a los pobres de este mundo⁴¹. Dios, en definitiva, como amor asimétrico, como pura gratuidad y discriminación positiva en nuestro mundo dual. La gloria de Dios es –gustaba decir Mons. Romero parafraseando a Ireneo–, que el pobre viva. La *teo-logía* está estrechamente vinculada con la *fraterno-logía*, siendo su anverso⁴². Así entendido, pocos conceptos son tan formalmente verificables (etimológicamente de *verum facere*, hacer verdad) como éste de *Dios*.

Finalmente, establecía una sobria –pero creo que suficiente–, vinculación entre la

resurrección, Cristo y Dios cuando sostenía que los cristianos al hablar de resurrección estamos afirmando (a partir de la seducción provocada por su persona y su mensaje y del testimonio de los apóstoles) que Jesús es el Cristo o, lo que es lo mismo, que es Dios⁴³. Con ello me colocaba en la caracterización del cristiano como el seguidor del Jesús histórico. Y cuando afirmaba esto estaba indicando que es el Jesús histórico quien hace creíble al Cristo de la fe. Es la historia de Jesús la que resulta convincente, inspiradora y motivadora para muchas personas. Por eso, sólo desde ella confirma Dios que su entrega y predicación no han sido inútiles ni absurdas. *Con esto no se demuestra a Dios, ni se resuelve el enigma del mal, pero es evidente que se ofreció un horizonte de esperanza y de sentido*⁴⁴. Y si, como gusta recordar J. Gómez Caffarena, *el hombre es digno de que Dios exista*, entonces Jesús lo es de resucitar. *Y con él muchos otros, que asumen posturas y acciones convergentes con la suya*⁴⁵.

Pero, además, hay que recordar que cuando los cristianos decimos Dios no sólo nos estamos refiriendo (como sostiene el evangelista Juan en su primera carta) al conocimiento que brota de la practica del amor, sino también a la realidad en la que nos movemos, vivimos y existimos (cf Hech, 17, 28) y que se presenta como un misterio inagotable e inabarcable conceptualmente. *El hecho de tener que ser revelado* –sostendrá E. Jünger–, *pertenece a la esencia del misterio*⁴⁶. La razón está invitada a acoger dicho misterio y acogiéndolo, experimentar su verdad, belleza y bondad.

Anselmo de Canterbury –inmerso en una cultura en la que la razón se articulaba con la fe desde la primacía de ésta última–, fue particularmente consciente del misterio de la divinidad cuando sostuvo que Dios no sólo es aquel de quien no se puede pensar nada mayor (*non solum es quo maius cogitari nequit*), sino aquel que es más grande de todo lo que se pueda pensar (*quiddam maius quam cogitari possit*). Si Dios no fuese así, se podría pensar alguna cosa mayor que Él, algo que no puede ser porque entonces no habríamos pensado en Dios⁴⁷.

En esta misma línea Agustín de Hipona recordará que Dios es lo más íntimo a mí mismo siendo, a la vez, lo que fundamenta y sostiene –por su trascendencia–, al ser humano (*interior intimo meo et superior summo meo*)⁴⁸. Y cuando urgido por la pregunta de saber qué ama cuando ama a Dios, no le queda más remedio que reconocer que no ama la belleza del cuerpo, ni el resplandor de la luz, ni las dulces melodías, ni el perfume de las flores, ni el maná, ni la miel, ni los miembros del cuerpo. *Nada de esto amo cuando amo a Dios. Y, sin embargo, amo una luz, un sonido, un aroma, un alimento y un abrazo cuando amo a mi Dios: luz, sonido, perfume, alimento y abrazo de mi hombre interior. Allí irradia en mi alma lo que ningún espacio puede abarcar; allí resuena lo que ningún tiempo puede arrebatarse; allí hay un aroma que ningún viento puede dispersar; allí hay un sabor que ninguna saciedad puede atenuar; allí hay un abrazo que ningún hastío puede disolver. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios*⁴⁹.

Más recientemente W. Pannenberg –ocupado en dialogar con la modernidad desde sus propias sospechas, parámetros y perspectivas ilustradas–, ha caracterizado a lo que denominamos Dios como *la realidad que todo lo determina* y que se anticipa en la historia. El mismo nombre de Yahvé (Ex 3, 14: *Yo soy –seré–, el que seré*) remite –en la exégesis más rigurosa–, a su actuación en el porvenir y desde dicho futuro, a sus anticipaciones en el pasado (tradición) y en el presente. Es en el futuro donde se confirmará plenamente la pretensión de verdad y universalidad de la idea de Dios como *la realidad que todo lo determina* y la consistencia de las anticipaciones que se dan en el presente posibilitando la formulación de tal idea. Obviamente, la anticipación

por excelencia del final que nos aguarda es Jesucristo⁵⁰.

G. Gutiérrez, en las antípodas de las preocupaciones estéticas y racionales (pero sin renunciar a ellas), ha sostenido que Dios es percibido en el continente latinoamericano como la Vida y la liberación en una situación de muerte y opresión⁵¹.

J. I. González Faus –más atento a escrutar los signos de la presencia de Dios en una época postmoderna–, ha subrayado que si Dios ha muerto, ha triunfado el mercado, es decir, la ley de la selva, del sálvese quien pueda o del más fuerte⁵².

B. Forte, inquieto por dialogar con el pensamiento filosófico más sensible al hecho religioso ha hablado de Dios –influenciado ciertamente por S. Agustín–, como Trinidad amorosa en la que el Hijo es la Eterna Palabra Amada que brota del Silencio amante del Padre y cuya salvación disfrutamos en el presente en el Encuentro de Palabra y Silencio que es el Eterno Amor que se manifiesta como Espíritu Santo⁵³.

Personalmente me he atrevido a caracterizar a Dios en un tiempo como el nuestro cultural, política, teológica y económicamente marcado por un mundo dual, como amor asimétrico y partidario, como discriminación positiva de la parte doliente y enferma de este mundo que llevamos tiempo alumbrando⁵⁴.

Es propio de la empatía trascendental reconocer el fracaso del hegelianismo y la ceguera del inmediatez en que se instala el postmoderno. Por eso, la suya es una razón que se coloca con humildad ante la realidad en la que *nos movemos, vivimos y existimos*, evocándola, convocando a la experiencia y, frecuentemente, provocando.

Adoptar esta actitud no es fruto de la arbitrariedad. Viene avalada en alguna medida (por tanto, no totalmente) por el hecho de que existan filósofos contemporáneos que –sin ser creyentes–, consideren que la razón no puede ser reducida única y exclusivamente a su faceta positiva y falsificacionista. Y no lo puede ser porque la razón es también, además de positividad (como acertadamente defiende G. Puente Ojea), capacidad de *maravillarse* ante lo que –vinculándole–, le sobrepasa; *lucha* –incluso agónica–, ante lo diferente e inaprensible, así como preservación y *cuidado* responsable (en esto consiste la ética) de lo inclasificable. M. Cacciari –entre otros–, se ha encargado de recordar esto. Y lo ha hecho desde un posicionamiento escrupulosamente honesto y respetuoso con la inaprensibilidad de la realidad⁵⁵. Obviamente, ésta es una concepción menos laminadora y más respetuosa con la diferencialidad. Y lo es porque muy probablemente tiene horror al totalitarismo ilustrado al que son proclives los partidarios de las evidencias racionales y al solipsismo postmoderno en el que desembocan las afirmaciones excluyentes de la singularidad. El sueño de la razón –ya inmortalizó Goya esta verdad en uno de sus grabados–, produce monstruos. Y el sueño postmoderno –hay que completarle, inevitablemente–, los alimenta con su indiferencia.

Esta cautela es importante. Y lo es porque marca la gran diferencia (sospecho que difícilmente superable) entre G. Puente Ojea y mi perspectiva: él entiende que la realidad o es abarcable con el concepto o no es realidad. Yo entiendo que la realidad –contra toda pretensión hegeliana–, solo puede ser sugerida, referida y apuntada por el concepto o la palabra. Y, por su parte, la palabra está cargada de significatividad en la medida en que se refiere a la realidad que la provoca porque –con más precisión–, hemos acordado que evoque y se refiera a dicha realidad. Y porque éste es el fundamento del vocablo, siempre será posible aproximarse –contra toda

inhibición postmoderna—, a la realidad referida y sugerida gracias a la palabra.

Así pues, cuando decimos *Dios* nos estamos refiriendo a la realidad en la que *nos movemos, vivimos y existimos* y de la que percibimos su presencia amorosa en medio de una historia marcada por la insolidaridad, la injusticia y la opresión. Haber, hay realidad, aunque sea inaprensible en su totalidad y sus formalizaciones teóricas resulten inevitablemente ambiguas. Por eso, no es de extrañar que este fruto que permanentemente se degusta unos le llaman vino rioja (Dios); otros consideran que es un sucedáneo de los deseos de eternidad que provoca la experiencia de la muerte (alienación); otros entienden que en realidad es un vino de poca calidad que más vale desechar (vinagre o un mito) y otros consideran que es, lisa y llanamente, agua sucia que hay que arrojar cuanto antes por la ventana (antiteísmo).

Merece una consideración aparte aquel tipo de ateísmo (por ejemplo, el de A. Camus) que ve incompatible la existencia de un Dios bondadoso con la persistencia contumaz de tanto dolor y sufrimiento. Y más si este sufrimiento se ceba en inocentes. Un ateísmo de este calado no está tan lejos de quienes —desde posiciones creyentes—, luchan contra todo intento de conciliar artificialmente (como sucede con los amigos de Job) determinadas imágenes de la divinidad con un sufrimiento inaceptable de todo punto.

Por tanto, frecuentemente el problema radica más en las interpretaciones y en los accesos al fundamento que en los signos que hay de dicho fundamento en la creación y, sobre todo, en la historia personal y colectiva.

3. LAS ANTICIPACIONES ANTROPOLÓGICAS E HISTÓRICAS

Tradicionalmente, la naturaleza, la propia experiencia personal y la historia han sido los lugares más importantes en los que mirar para encontrar signos de la verdad, de la belleza y de la bondad última o, al menos para atisbarla. En la actualidad la experiencia personal y la historia son las mediaciones más cargadas de significatividad o los lugares en los que es posible percibir y mostrar —cierto que sin poder desterrar todas las penumbras—, la presencia de la verdad o de Dios.

— **a.** En lo más profundo del corazón del hombre está el deseo y la nostalgia de Dios (CE Rom 1, 19-21; 2, 14-15; Hech 14, 16-17). El corazón *suspira hacia la infinita riqueza que está más allá, porque intuye que en ella está guardada la respuesta satisfactoria para cada pregunta aún no resuelta*⁵⁶. Y es el análisis de tal deseo el que muestra que el ser humano está orientado a una verdad que lo trasciende y que llamamos Dios. Intuimos que en Él *está guardada la respuesta satisfactoria para cada pregunta aún no resuelta*⁵⁷.

— **b.** Y en la historia es posible percibir que el Eterno entra en el tiempo, el Todo se esconde en la parte y Dios asume el rostro del hombre⁵⁸. Pues bien, la verdad que Dios ha comunicado al hombre sobre sí mismo y sobre su vida (..) ha sido pronunciada de una vez para siempre en el misterio de Jesús de Nazaret⁵⁹, como una anticipación de la verdad última y

definitiva⁶⁰. Este es el núcleo de la fe cristiana.

Cuando el deseo antropológicamente detectado y la verdad última anticipada en la historia se encuentran y articulan brota la fe y aparece el cristiano, esto es, el seguidor de Jesucristo. Es así como el deseo de infinitud encuentra su respuesta más definitiva en el misterio del Verbo encarnado y crucificado.

Obviamente, una razón así ejercitada no se sostiene sobre la pretensión de encerrar el Absoluto en el concepto. Reconoce, más bien, que tal pretensión es inviable y está condenada al fracaso porque sólo la fe *permite penetrar en el misterio, favoreciendo su comprensión coherente*⁶¹.

4. RAZONABILIDAD Y DIALÉCTICA DEL LENGUAJE TEOLÓGICO

Se da, por tanto, una armonía básica entre el conocimiento filosófico y el conocimiento que posibilita la fe⁶².

Pero la fe presenta una lógica propia no siempre reconducible a la exclusivamente inductiva, razonable o no-contradictoria. La verdad cristiana también se puede expresar dialécticamente. *In tanta similitudine maior dissimilitudo* (Dz. 432). Sigue siendo cierto que cuando se es particularmente sensible a subrayar la originalidad y la novedad de la revelación de Dios en Jesús, brota inevitablemente el lenguaje rasgado y desgarrador de Pablo a los Corintios. Es el lenguaje de la dialéctica.

Ello indica que hay un trecho del camino que es posible andar con la razón humana, pero hay un momento en el que el cristiano y el teólogo tienen que andar por sí mismo, contemplando la cruz y ocupados ya no tanto por la continuidad con la razonabilidad moderna, sino por la armonía que brota de la cruz. Es entonces cuando se percibe que la razón ilustrada tiene demasiado de hechura humana y de justificación no sólo de lo bueno, sino también de lo que no es tan presentable. Y a la luz de esta percepción se comprende que la cruz haya desafiado toda sabiduría humana, en particular cuando ésta rehusa ver en la debilidad el presupuesto de la fuerza de Cristo. Cuando la única racionalidad posible es la ilustrada acabamos encontrándonos con un hombre que *no logra comprender cómo la muerte pueda ser fuente de vida y de amor*⁶³.

La teología de la liberación, entre otras, se ha encargado de mostrar este punto con particular claridad. Y hay que atreverse a sostener que si la dialéctica no aparece en el discurso cristiano, estaremos dando la razón a L. Feuerbach y a G. Puente Ojea ya que muy probablemente no seamos debidamente respetuosos con la novedad de Dios.

5. LA TRADICIÓN COMO DON Y COMO TAREA

En cualquier caso, sigue siendo una constatación irrefutable que nosotros somos enanos subidos a las espaldas de unos gigantes (P. de Blois)⁶⁴. Lo cual quiere decir que conocemos y seguimos activando la fantasía creadora en el marco de una tradición. En nuestro caso, tales tradiciones son la judeo-cristiana y la grecolatina. Evidentemente, es posible pertenecer a dichas tradiciones asumiéndolas como propias y como el cauce normal en el que se asienta y despliega la fantasía creadora o negarlas. La asunción de una u otra perspectiva posibilita distintas imágenes y representaciones de lo que se entiende por Dios cuando se afirma su existencia o cuando se la niega.

No es lo mismo, por poner algunos ejemplos, (aunque se dé una indudable relación) la imagen judeo-cristiana de Dios que la grecolatina, la budista, la animista u otra que se haya planteado el problema de un Dios omnipotente, amoroso y omnisciente como una realidad difícilmente conciliable con el dolor y con el sufrimiento humano o la de quien, simplemente, niega que al concepto de Dios corresponda realidad alguna. Como tampoco se tiene la misma representación de lo que se entiende por felicidad cuando se es niño o cuando se es joven o adulto o perteneciendo al llamado Primer o Tercer Mundo. Que unas representaciones sean más o menos fantásticas (en el caso del niño), más o menos utópicas (en el caso del joven) o más o menos realistas e, incluso, negativas (en el caso del adulto) o más preocupada por la vida y la subsistencia (en el caso de pertenecer al Tercer Mundo) o por la calidad de vida (en el caso de pertenecer al Primer Mundo) no invalida para nada la idea y la existencia de una aspiración a la felicidad, ni su búsqueda, ni sus posible anticipaciones, fracasos, oscuridades e, incluso, imposturas.

Pues bien, forma parte del grueso de la tradición cristiana y católica sostener (en continuidad con los textos más importantes del nuevo testamento) que el contenido menos inadecuado de lo que se entiende por Dios es Amor o con conceptos análogos, gratuidad, generosidad, entrega desinteresada y solidaridad. Así lo atestiguan con particular fuerza los Hechos de los Apóstoles, los evangelistas, Pablo y el resto de la literatura neotestamentaria. Lo cual quiere decir que Dios se hace presente en un gesto, en un comportamiento o, incluso, en una evocación generosa y gratuita, por pobre y limitada que resulte. Y se hace presente porque el amor y la gratuidad –como la vida–, es algo que se recibe sin merecerlo. Creyente es, por ello, quien vive que gratis ha de dar lo que gratuitamente ha recibido. Y así lo hace y manifiesta cuando se les piden explicaciones. La gratuidad y la generosidad son, además, aspiraciones hacia las que nos encaminamos porque no gustaría ser objeto de sus atenciones. En esto consiste la esperanza.

De todas formas, no está de más recordar que hay unas imágenes de Dios que, asentadas en el antiguo testamento o recibidas de otras tradiciones no cristianas, han perdurado hasta nosotros. Como tampoco hay olvidar que la inculturación de la fe cristiana en la tradición grecolatina ha hecho que tales imágenes de Dios hayan adquirido características y tonos propios, haciendo prevalecer determinados contenidos sobre los propiamente cristianos o que se hayan

acentuado otros propiamente veterotestamentarios o más filosóficos que histórico- salvíficos. Y convendría traer a colación, al menos, las ideas –particularmente conflictivas y desafortunadas de Dios–, que lo han representado e imaginado como Juez, Arquitecto o Superhombre. Tampoco está de más tener bien presente que el imaginario de Dios como amor muestra su aporía ineludible cuando se constata que mientras que se sostiene tal contenido, los hombres siguen muriendo, son infelices y el reino de Dios no acaba de llegar.

En cualquier caso, parece más conforme con la tradición cristiana estar más ocupado en salvar siempre al hombre que determinada representación de Dios, por sugerente y rica que pueda parecer. En este punto, hay que estar de acuerdo con muchas de las observaciones críticas de S. Weil⁶⁵.

6. JESÚS Y LA CAUSA DE LA FRATERNIDAD O DE LA SOLIDARIDAD

Obviamente, el viaje iniciado con la apertura a lo que se llama *Dios o Amor* –porque se está en Dios–, prosigue con el reconocimiento de Jesucristo como la respuesta o como la realidad en la que se sacia –al menos en buena parte–, la sed de amor, justicia o sentido que se detecta antropológica, política y económicamente. Y es entonces cuando la fe en Dios queda inevitable y felizmente vinculada con la adhesión al hermano. Es entonces cuando, como ya he indicado anteriormente, la *teo-logía* presenta su otro rostro, su anverso, y se reconoce como *fraterno-logía*, como praxis porque hay un fundamento amoroso y gratuito en el origen y en el destino que aguarda a la persona humana y a la humanidad.

Esto es posible sostenerlo, obviamente, a partir de la experiencia y de la expectativa del Reino anticipado en Jesús y anunciado por Él mismo. Desde entonces, la mística queda perfectamente articulada con la ascética y el compromiso hunde sus raíces en el encuentro refrescante y estimulante –por la gratuidad en que se sustenta–, con Dios. El hombre y, concretamente, el pobre, el explotado o la víctima es la mediación preferida por Dios. Y lo es por encima de mediaciones tales como el cosmos, la historia y las instituciones seculares o eclesiales.

De todas formas, ha de quedar claro que la posible satisfacción que pueda proporcionar una respuesta resurreccionista no puede eludir la inevitabilidad e insuperabilidad del dolor, del sufrimiento, del luto, de la tristeza, de la negatividad irreparable y, en definitiva, de la muerte. *El gemido de la criatura no se silencia desde la resurrección, aunque con ella se pueda abrir un pórtico a la esperanza*⁶⁶. Fue D. Bonhoeffer quien se encargó de recordar este punto cuando afirmó que *no hay nada que pueda sustituir la ausencia de una persona querida; ni siquiera hemos de intentarlo. Hemos de soportar sencillamente la separación y resistir. Al principio eso parece muy duro, pero al mismo tiempo es un gran consuelo. Porque al quedar el vacío sin llenar nos sirve de nexo de unión. Y concluía su reflexión sosteniendo que no es cierto decir que Dios es quien llena este vacío; Dios no lo llena sino que precisamente lo mantiene vacío, con lo cual nos ayuda a conservar –aunque con dolor– nuestra antigua comunión. Por otra parte, cuanto más hermosos y ricos son los recuerdos, más dura resulta la separación*⁶⁷.

Haber adoptado un punto de partida preferentemente epistemológico y antropológico no rebaja la entidad ni la fortaleza de otros puntos de partida y perspectivas preferentemente económicos o políticos e, incluso, culturales en la indagación de lo que se entiende por Dios⁶⁸. Es, simplemente, voluntad de ceñirse al campo preferentemente epistemológico y antropológico marcado por el interlocutor que es, en este caso, G. Puente Ojea.

Jesús Martínez Gordo

NOTAS

1. Martínez Gordo J., *Agnosticismo beligerante y cristianismo confesante*, Iglesia Viva 194 (1998) 80-95.

2. Martínez Gordo J., *El agnosticismo de E. Tierno Galván, un reto para el teólogo cristiano*, Institut de Teologia Fonamental, Sant Cugat del Vallés, Barcelona, 1987; Martínez Gordo J., *Ética laica, fundamentalismo, religioso y modernidad*, Iglesia Viva 171 (1994) 287-297; Martínez Gordo J., *Agnosticismo, fe y compromiso por la justicia*, Institut de Teologia Fonamental, Sant Cugat del Vallés, Barcelona, 1994.

3. Cf. Puente Ojea G., *Ateísmo y religiosidad. Reflexiones sobre un debate*, Madrid, 1997, pp. VII; 67 y ss; 98. 122. 138. 149. Cf. *Ibíd.*, *Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión*, Madrid, 1995, pp. 10.62 y ss. 82. 226 y ss; 277. 283. Cf. *Ibíd.*, *El evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de las historia*, Madrid, 1994, pp.10.

4. Cf. Puente Ojea G., *Ateísmo y religiosidad...* pp. 144. 217. 299. Cf. *Ibíd.*, *Elogio del ateísmo...* pp. 122. 176. 180. Cf. *Ibíd.*, *El evangelio de Marcos...* pág. 28.

5. Cf. Puente Ojea G., *Ateísmo y religiosidad...* pp. 177 y ss. 326. Cf. *Ibíd.*, *Elogio del ateísmo...* pp. 104 y ss. 183.429.

6. Cf. Puente Ojea G., *Ateísmo y religiosidad...* pp. 6 ss. 75. 102 y ss. 117 y ss. 123. 167 y ss. 189. 227. 256 y ss. 294 y ss. 325. Cf. *Ibíd.*, *Elogio del ateísmo...* pp. 10. 12 y ss. 36 y ss. 59 y ss. 81 y ss. 97 y ss. 130 y ss. 168-169. 182 y ss. 233.

7. Cf. Puente Ojea G., *Ateísmo y religiosidad...* pág. 96. Cf. *Ibíd.*, *Elogio del ateísmo...* pp. 21-23. 201. 237-239.256. Cf. *Ibíd.*, *El evangelio de Marcos...* pp. XI. 3. 77.83.

8. Cf. Puente Ojea G., *Ateísmo y religiosidad...* pág. 361. Cf. *Ibíd.*, *Elogio del ateísmo...* PP. 73. 165-166. 188 y ss. Cf. *Ibíd.*, *El evangelio de Marcos...* pp. 4. 11.

9. Cf. Puente Ojea G., *Ateísmo y religiosidad...* pág. 35. Cf. *Ibíd.*, *Elogio del ateísmo...* pp. 22. 141 y ss. 151 y ss. 233.410. *El evangelio de Marcos...* pp. 18. 51 y ss. 58 y ss. 122 y ss.

10. Cf. Puente Ojea G., *Ateísmo y religiosidad...* pp. 69. 186. 195. 205 y ss. 229 y ss. 238. 272 y ss. 305. 320. 339. *Elogio del ateísmo...* pp. 20. 30. 142 y ss. 158. 177. 220. 221 y ss. 231.250 y ss. 258 y ss. 261 y ss. 267 y ss. 296 y ss. 318 y ss. 330 y ss. 416 y ss. *El evangelio de Marcos...* pp. 95. 100 y ss. 127.

11. Cf. Puente Ojea G., *Ateísmo y religiosidad...* pp. 295. 305. *Elogio del ateísmo...* pp. 28. 180 y ss. 409. 430.

12. Creo que no estoy tan desencaminado en mi apreciación cuando leo, por ejemplo, lo siguiente en Puente Ojea G., *El evangelio de Marcos...* pág. 108: el hecho de que los evangelistas no se hayan atrevido a poner en labios del Nazareno ni una sola palabra o gesto de condena del zelotismo configura con legitimidad un **argumentum e silentio** favorable a una afinidad de Jesús con los zelotas al menos en ciertos puntos de doctrina, aparte de otros indicios importantes en

este sentido, habida cuenta de la sistemática tendencia de estos textos a presentar un Jesús rabiosamente pacifista y benevolente con Roma. Más adelante, en la pág. 120 también se puede leer la misma tesis: el nacionalismo polifónico-religioso de los judíos era compartido, aunque con acentos peculiares, por el Maestro de Nazaret. Cf. *Ibíd.*, pág. 89. Reconozco, de todas formas, que Puente Ojea se decanta por verbos tales como compartir o ser afín y que tales verbos no equivalen, en sentido estricto, a ser celota, aunque lo indicado con tales verbos dé pie para sostener la tesis que mantengo. Y más si se la entiende (como propone Puente Ojea) en el marco de un fracaso rotundo de las expectativas mesiánicas y apocalípticas.

13. Los subrayados son del texto original.

14. Cf. Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso y la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, *Diálogo y anuncio. Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo interreligioso y el anuncio del Evangelio*, 19 de mayo de 1991, en *Ecclesia* 2547 (1991) 25-42, n. 42: existen cuatro formas de diálogo: a) *El diálogo de la vida*, en el que las personas se esfuerzan por vivir en un espíritu de apertura y de buena vecindad, compartiendo sus alegrías y penas, sus problemas y preocupaciones humanas. b) *El diálogo de las obras*, en el que los cristianos y las restantes personas colaboran con vistas al desarrollo integral y la libertad de la gente. c) *El diálogo de los intercambios teológicos*, en el que los expertos buscan profundizar la comprensión de sus respectivas herencias religiosas y apreciar recíprocamente sus propios valores espirituales. d) *El diálogo de la experiencia religiosa*, en el que las personas enraizadas en sus propias tradiciones religiosas comparten sus riquezas espirituales, por ejemplo en lo que se refiere a la oración y la contemplación, la fe y las vías de la búsqueda de Dios y del Absoluto. Cf. Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, Madrid, 1998, n. 92: *Crear en la posibilidad de conocer una verdad universalmente válida no es en modo alguno fuente de intolerancia; al contrario, es una condición necesaria para un diálogo sincero y auténtico entre las personas.*

15. Martínez Gordo J., en *Agnosticismo beligerante y cristianismo confesante*, p. 88

16. Cf. Juan Pablo II, *Fe y razón. Carta encíclica Fides et ratio*. Madrid 1998. Retengo como positivo el interés de Juan Pablo II por fundamentar la fe y desautorizar la ignorancia que —en nombre del respeto a la experiencia subjetiva—, parece haberse introducido desde hace unos cuantos años en algunos ambientes católicos. También es de resaltar su voluntad por establecer un diálogo amable con la razón moderna. Criticable es el eurocentrismo que respira una buena parte de la encíclica o su concepción, a veces premoderna, de la relación entre la fe y la razón, así como el frecuente arrinconamiento de la lógica que brota de la cruz en favor del principio de no-contradicción.

17. También se podrían traer a colación la epistemología postmoderna de P. Flores d'Arcais (hermanada con la de F. Savater) o la de A. García Santesmases (preocupada por la verdad de Dios desde una cercanía praxica con los cristianos progresistas) o la de E. Trías (crítica de toda pretensión autoritaria y más atenta a respetar la diferencialidad) o la de G. Bueno y M. A. Quintanilla (muy cercanas al autoritarismo epistemológico de G. Puente Ojea). En general, la actitud dominante de una buena parte de los filósofos españoles ante la fe cristiana se ha asemejado más a la que encarna G. Puente Ojea que a la de quienes establecen un diálogo desde el reconocimiento mutuo de la diferencialidad. En contraposición a lo que sucede en otros países de Europa, son contadas las ocasiones en las que ha sido posible dialogar sobre este asunto rigurosamente, sin descalificaciones previas o sin prejuicios insuperables. Entre nosotros, ésta

sigue siendo una asignatura pendiente. E. Trías y F. Duque, entre otros, presentan una posición más dialogante con el hecho religioso.

18. Cf. Tierno Galván E., *Qué es ser agnóstico*, Madrid, 1976.

19. Citado por A. García Santesmases en *Reflexiones sobre el agnosticismo*, Madrid, 1993, pp. 8.9.

20. Nunca podremos sostener –según esta perspectiva positivista–, lo que vaya más allá de constatar (probablemente, con alguna perplejidad) que entre dos personas ha habido un intercambio sin contrapartida o sin proporcionalidad retributiva o que otra persona ha actuado así pudiéndolo hacer de otra manera o que, simplemente, ha tenido una reacción previsible, habida cuenta del estímulo previamente activado.

21. Esta consideración no puede desconocer, de todas formas, que en el caso de algunos agnósticos es posible que su negativa a degustar tal producto esté suficientemente justificada, en particular cuando consista en negarse a apurar el amargo cáliz de los sinsabores que también es anejo al cristianismo a lo largo de la historia,

22. Cf. Juan Pablo II, o. c. n° 83. Sto. Tomás diferenciaba –por su parte–, entre la apariencia y la realidad.

23. Cf. Juan Pablo II, o. c. n. 56: A esto mismo se refiere el Papa cuando apunta que se nota una difundida desconfianza hacia las afirmaciones globales y absolutas, sobre todo por parte de quienes consideran que la verdad es el resultado del consenso y no de la adecuación del intelecto a la realidad objetiva.

24. Cf. Juan Pablo II, o. c. n° 25, citando a la *Veritatis splendor* n. 34.

25. Juan Pablo II, o. c. n. 27.

26. Cf. Lévinas E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, 1977; Cf. *Ibíd*, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, 1987. La reflexión de un hombre con la biografía de E. Lévinas (cautivo en la segunda guerra mundial) no ignora la parte de verdad que asiste a T. Hobbes cuando constata que el hombre es un lobo para el hombre (*homo homini, lupus*).

27. Gutiérrez G., *Beber en su propio pozo*. En el itinerario espiritual de un pueblo, Lima, 1983; Cf *Ibíd*, *La fuerza histórica de los pobres*, Liria, 1980; Cf. *Ibíd*, Lyon: debate de la tesis de Gustavo Gutiérrez en *Páginas (Separata)* 71-72 (1985) 1-24; Cf. *Ibíd.*, *La fuerza histórica de los pobres*, Liria, 1980; Cf. *Ibíd.*, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1977.

28. Cf. Balthasar Hans Urs von., *Gloria. Una estética teológica*. 1. La percepción de la forma, Madrid, 1985, pp. 38.417. Cf. *Ibíd.*, *Revelación y belleza*, en *Ensayos teológicos*. 1 *Verbum Caro*, Madrid, 1964, pp. 127-166. Cf. Niessier M., *Esthétique et religion ou les fondements philosophiques et théologiques du rapport entre l'art et la liturgie selon H. U von Balthasar*, en *Mélanges de science religieuse* 3 (1998) 33-45. Cf. *Ibíd.*, WEIL S., *Carta a un religioso*, Madrid, 1998, pág. 51: el misterio de la belleza en la naturaleza y en las artes (...) es un reflejo sensible del misterio de la fe.

29. Kehl M., “*Sehnsucht*” –*eine Spur zu Gott?* *Geist und leben* 70 (1997) 404-414.

30. Cf. STo. Tomás, *Summa Theologica*, Iª, IIª, 3.8.: el ser humano desea de un modo natural conocer la esencia, la naturaleza de la causa primera. Cf. *Ibíd.*, 5.4; 3,18. Cf. *Ibíd.*, 3,52: el hombre no puede alcanzar la visión de Dios por sus propias fuerzas. Tal visión sólo es posible mediante la gracia de Dios. Cf. *Ibíd.*, *De Veritate*, 27, 2: se tiene un apetito natural por *aliqua contemplatio divinorum*.

31. Cf. Platón, *Banquete*, 210 e 1-212 a 7. En este pasaje se presenta a Sócrates contando el discurso que le había hecho la profetisa Diótima sobre la ascensión del alma hacia la verdadera belleza a impulsos del Eros. Cf. *Ibíd.*, *Banquete*, 201 d 8 y ss: Eros es un término cuyo sentido abarca más que el deseo físico y es, en general, *el afán de engendrar en belleza, tanto respecto al cuerpo como respecto al alma*. Además, como también es deseo de bien, ha de incluir necesariamente el deseo de inmortalidad. En el *Banquete* el Eros, al llegar a la cima de su ascensión, contempla súbitamente la Belleza. En la *República* Platón afirma que el Bien es visto al final de todo y mediante un esfuerzo.

32. Cf. S. Agustín, *Confesiones*, 1, 1, 1.: Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti.

33. Rilke R. M., *Stundenbuch, Bd. 1*. Wiesbaden, 1975, pág. 294. Esta reflexión sobre vestir el deseo sintoniza con la formulación ignaciana del *desiderium desiderii* (Cf. *Constituciones. Examen general*, 10 1- 102). Según S. Ignacio, para ser admitido en la Compañía de Jesús basta con el deseo de seguir al Señor Crucificado o, incluso, sólo con la curiosidad por desear a Dios.

34. Balthasar Hans Urs von., *Gloria Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*, Madrid, 1985, pág. 434. Esta reflexión de H. U. von Balthasar se inspira en el salmo 35,9: *en ti está la fuente de la vida, y en tu luz vemos la luz*.

35. Juan Pablo II., o. c. n° 95.

36. Cf. Hick J., *Faith and Knowledge*, Ithaca - Nueva York 1957, pp. 127-132.

37. Cf. Ellacuría. L, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, 199 1, pp. 278 y ss.

38. Cf., Martínez Gordo, J., en a. c., pág. 87.

39. Cf. *Ibíd.*, a. c., pág. 89.

40. La agonía de Jesús –llegará a afirmar B. Pascal–, dura hasta el fin del mundo.

41. Cf. *Ibíd.*, a. c., pág. 94.

42. Estrada J. A., *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid, 1997, pág. 376.

43. Estrada J. A., o. c. pág. 377.

44. Jünger E., *Dios misterio del mundo*, Salamanca, 1983, pág. 330.

45. Cf. S. Anselmo, *Proslogion*, Proemio y n° 1, 15. PL 158, 223-224.226;235.

46. S. Agustín, *Confesiones*, 3, 6, 11.

47. S. Agustín, *Confesiones*, 10,6.8.

48. Cf. Pannenberg W., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, pp. 217-234. Cf. *Ibíd.*, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973. Cf. *Ibíd.*, *La revelación como historia*, Salamanca, 1977.

49. Cf. Gutierrez G., *El Dios de la vida*, Salamanca, 1992.

50. Cf. González Faus J. I., *Fe en Dios y construcción de la historia*, Madrid, 1998.

51. Cf. Forte B., *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Milano, 1991. Cf. *Ibíd.*, *Trinitá come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Milano, 1993.

52. Cf. Martínez Gordo J., *Dios, amor asimétrico*, Bilbao, 1993.

53. Cf. Cacciari M., *Dell'inizio*, Milano, 1990; Cf. *Ibíd.*, *Filosofía e teología*, en *La filosofía*, dirigida por P. Rossi, Vol. II, Torino, 1995, pp. 414 y ss.

54. Juan Pablo II., o. c. n° 17.

55. Juan Pablo II., o. c. n° 17. Cf. o. c. n° 25.

56. Juan Pablo II., o. c. n° 12.

57. Juan Pablo II., o. c. n° 11.

58. Cf. Juan Pablo II., o. c. n° 15.

59. Juan Pablo II., o. c. n° 13.

60. Cf. Juan Pablo II., o. c. n°s: 5.22.48.83. Es cierto que el nuestro es un tiempo en el que la búsqueda de la verdad última parece a menudo oscurecida, en buena medida porque la razón se ha doblado sobre sí misma haciéndose, día tras día, incapaz de levantar la mirada hacia lo alto para atreverse a alcanzar la verdad del ser. También es cierto que como consecuencia de este repliegue tanto la teología como la razón se han empobrecido y debilitado una ante la otra. La teología, en primer lugar, al verse privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal. La razón, por su parte, al no tener ante sí una teología adulta no se ha sentido motivada a dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser. Consecuentemente, no pocos han acabado en manos de un cientifismo en el que la razón científica queda erigida en el valor absoluto y exclusivo.

61. Juan Pablo II, o. c. n° 23. Cf. *Ibíd.*, o. c. n° 93: un objetivo primario de la teología es la comprensión de la kénosis de Dios, verdadero gran misterio para la mente humana, a la cual resulta inaceptable que el sufrimiento y la muerte puedan expresar el amor que se da sin pedir nada a cambio. Cf. *Ibíd.*, o. c. n 23: La razón no puede vaciar el misterio de amor que la Cruz representa, mientras que ésta puede dar a la razón la respuesta última que busca. *La filosofía, que por sí misma es capaz de reconocer el incesante trascenderse del hombre hacia la verdad, ayudada por la fe puede abrirse a acoger en la «locura» de la Cruz la auténtica crítica de los que creen poseer la verdad, aprisionándola entre los recovecos de su sistema.* Este lenguaje se demuestra ejercitándose. Es así como se muestra su significatividad y riqueza, así como la limitación y el autoritarismo del positivismo empirista.

62. Blois Pierre de., *Epistula 92 (PL, 205, 290): Nos quasi nani super gigantium humeros*

sumus, quorum beneficio longius quam ipsi speculamur.

63. Cf. Weil S., *Carta a un religioso*, Madrid, 1998.

64. Cf. Estrada J. A., o. c. pág. 384.

65. Bonhoeffer D., *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Salamanca, 1983.

66. Cf. Martínez Gordo J., *Dios, amor asimétrico*, Bilbao, 1992.

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

T: 93 317 23 38 – Fax: 93 317 10 94 – espinal@redestb.es – www.fespinal.com

Octubre 1999