

La Credibilidad como Base de un Discurso de Teodicea en un Mundo Secularizado

MACARIO OFILADA MINA*

Reflexiones iniciales: Un recorrido rápido de Platón a nuestros días

Sentenciaba Hegel, el primer gran sistematizador de la filosofía de la historia:¹

Lo verdadero es algo en sí universal, esencial, sustancial; y lo que es así, sólo existe en y para el pensamiento. Pero lo espiritual, lo que llamamos Dios, es precisamente la verdad verdaderamente sustancial y en sí esencialmente individual, subjetiva. Es el ser pensante; y el ser pensante es en sí creador; como tal lo encontramos en la historia universal. [...] En el cristianismo hay un conocimiento determinado de la Providencia y de su plan. En el cristianismo es doctrina capital que la Providencia ha regido y rige el mundo; que cuanto sucede en el mundo está determinado por el gobierno divino y es conforme a éste. Esta doctrina va contra la idea del azar y contra la de los fines limitados... Hay un último, universal, que existe en sí y por sí... la creencia de que la historia universal es un producto de la razón eterna y de que la razón ha determinado las grandes revoluciones de la historia, es el punto de partida necesario de

* Prof. Macario Ofilada Mina, PhD., teaches Philosophy at the Faculty of Arts and Letters and at the Graduate School of the University of Santo Tomas, Manila.

¹ Esto no quiere decir que antes de Hegel no hubiera ninguna reflexión crítica sobre la historia. Por ejemplo, la Biblia, Thucydides, Tito Livio, San Agustín, Vico, Kant. Siempre ha existido este tipo de reflexión. Pero fue el afán hegeliano de construir sistemas de la realidad lo que ha dado lugar al establecimiento de la filosofía de la historia como rama filosófica independiente y como disciplina independiente.

la filosofía en general y de la filosofía de la historia universal... Dios no quiere espíritus estrechos, ni cabezas vacías en sus hijos, sino que exige que se le conozca; quiere tener hijos cuyo espíritu sea pobre en sí, pero rico en el conocimiento de El, y que pongan todo valor en el conocimiento de Dios. Siendo la historia el desarrollo de la naturaleza divina en un elemento particular y determinado, no puede satisfacer ni haber en ella más que un conocimiento determinado. Tiene que haber llegado, en fin, necesariamente el tiempo de concebir también esta rica producción de la raza creadora, que se llama la historia universal... Nuestra consideración es, por tanto, una Teodicea, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó meta-físicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo. Y es en la historia universal donde la masa entera del mal concreto aparece ante nuestros ojos. En realidad, en ninguna parte hay mayor estímulo para tal conocimiento conciliador que en la historia universal."²

En dos palabras, la historia es una teodicea, una justificación de Dios.

A partir de Leibniz el afán de demostrar la realidad de Dios tuvo en cuenta el problema del mal, puesto que desde el principio de la historia del pensamiento occidente el Dios, cuya realidad ha de defenderse o demostrarse, es un Dios benévolo —o el Dios como *Summum Bonum*. Dentro del contexto del afán de librar a la *República* de las mentiras de la poesía y del mito, Platón insistía en que Dios no podría ser la causa del mal.³ Pero todavía no se ha concebido la idea de demostrar, de justificar la realidad de Dios, sino que sólo se formulaban los criterios para un discurso válido y racional sobre

² G. W. F. HEGEL, "Introducción General" en *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Tomo I, J. Gaos trad. (Madrid, 1953), 34-36. El subrayado no es nuestro. Esta traducción del filósofo J. Gaos sigue la edición de Lasson.

³ Platon, *República*, 379c. Opina el gran filólogo clásico W. JAEGER, "Así, pues, al proponer Platón en la *República*... ciertos esbozo de teología, brotó la creación de la nueva palabra del conflicto entre la tradición mítica y la aproximación natural (racional) al problema de Dios. Tanto en la *República* como en las *Leyes* se presenta la filosofía de Platón, en su más alto nivel, como teología en este sentido. Desde entonces todo sistema de filosofía griega (con la sola excepción de

Dios. Aquí, *válido* y *racional* equivalen a *verdadero*, a lo que corresponde la verdad objetiva. Es ésta la esencia del logos entendido como liberación del *mythos*. Es decir, antiguamente la preocupación se centraba en los prerequisites para un discurso sobre Dios (*Theologia*). La justificación de Dios aún no había formado parte de dicho discurso.

En tiempos de S. Anselmo y de Sto. Tomás, los grandes innovadores del discurso sobre Dios en la Edad Media, la justificación de Dios era más bien un ejercicio académico o mejor dicho, un ejercicio especulativo. Sus pruebas (mejor dicho, *vías*) se elaboraron dentro de un ambiente de cátedras y de torres, es decir, dentro de un ambiente en el que la realidad de Dios era un hecho o verdad demasiado evidente porque la autoridad, el eje criteriológico en la Edad Media, lo afirmaba *ex cathedra*. En aquellos tiempos el vínculo de la cátedra episcopal con la cátedra universitaria era fuerte. Las catedrales y las torres de palacios episcopales, las basílicas y las tiaras de los papas son prueba de ello; ponen de manifiesto que la realidad de Dios en aquellas calendas era una presencia triunfalista. En otras palabras, el Dios de los papas, obispos y teólogos medievales, cuya realidad y presencia se palpa incluso en las más ínfimas piedras de las catedrales, era un Señor —quizá se le pueda llamar “Emperador”— Triunfante, identificado con el poder, y con el estado o reino temporal. El sueño platónico de tiempos antiguos había llegado a tal extremo. El discurso racional acerca de Dios era para el autor de los *Diálogos* uno de los elementos para construir la República ideal. Ahora, en la edad medieval, el discurso racional sobre Dios era un producto, mejor dicho, reflejo de una *República* (estado, reino o imperio) ya construída, ya institucionalizada —dado el poderío e influencia de la Iglesia. Recuérdese el Agustínismo Político.

Ahora bien, desde Leibniz y culminando con Hegel se presenta el problema del mal como sombra del bien. El mal ya presagiaba una especie de “Eclipse de Dios”, como diría el filósofo judío de nuestros días Martín Buber para describir la época modernista de la

la escéptica) culminó en una teología, y podemos distinguir sendas teologías platónica, aristotélica, epicúrea, estoica, neopitagórica y neoplatónica.” *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, J. Gaos trad. (México, 1952), 10. También ha de distinguirse los dos niveles de sentido de la palabra “Dios” en la cultura griega, a saber, *fuerza natural* (sentido racional) y *persona* (sentido mítico o irracional si se refiere a los dioses olímpicos), Cfr. E. GILSON, *God and Philosophy*. (New Haven, 1941), 1-37.

secularización.⁴ Para Leibniz (hasta Hegel) el discurso sobre Dios era el medio para llevar a cabo la justificación racional de la historia. De esta manera se concebía la filosofía de la historia.

Después del discurso totalizante de Hegel hubo una crisis de paradigmas para concebir la historia. Entró en boga un excesivo individualismo disfrazado de historicismo que afirmaba que no hay historia total. Dicho individualismo insistía en que habría que observar la vida de cada cual. Con los martillazos de Nietzsche se derrumbó una historia universal y totalizante visualizada como dogma y comenzó a cristalizarse una historia narrativa. A primera vista ello implicaría una biografía en *sensu stricto*. En parte sí, pero sólo como punto de partida —en el sentido de que el narrador es un hombre de carne y hueso.⁵ Lo que vale es la voluntad narrativa y no los hechos en sí —y la voluntad narrativa es inevitablemente un relato experiencial o un relato de vida de lo íntimo, de lo profundo.⁶ Es decir, antes los hechos se recordaban con el fin de construir o postular una historia total; la historia se concebía como gran conjunto o sistema de hechos. Después de Hegel hubo un “Sentimiento Trágico” que afirmaba que el sistema no garantizaba la realidad histórica. Dicho en otros términos, no era posible una epistemología de la historia.⁷ El afán de buscar una lógica (o razón) subyacente no lleva consigo la continuidad. Había que tener en cuenta la temporalidad, que *ipso facto* implica la facticidad y la caducidad, como afirma Heidegger en *Ser y Tiempo*. Todo esto

⁴ M. BUBER, *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre Religión y Filosofía*. L. Fabricant trad. (Mexico, 1988). Además de un eclipse, puede hablarse también no sólo de la muerte de Dios en un sentido nietzscheano, sino de la muerte de la palabra “Dios.” Cfr. J. MACQUARRIE, *God-Talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*. M. Bermejo Garrido trad. (Salamanca, 1976), 11-37.

⁵ En los comienzos de *Del Sentimiento Trágico de la Vida* de Unamuno están escritas estas palabras: “El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano.” I. (Madrid, reimpr. 1994), 47.

⁶ En relación con el tema de Dios sería muy interesante dedicar un ensayo para valorar críticamente las aportaciones de la reciente publicación de J. MILES, *God. A Biography*. (Nueva York, 1995).

⁷ Escribe Umberto ECO, “... la verdad, antes de manifestarse a cara descubierta se muestra en fragmentos...mezclados con error del mundo.” Prólogo a *El Nombre de la Rosa*. (Barcelona, 1991), 11.

pertenece más bien a la narrativa experiencial. “La discontinuidad era ese estigma del desparramamiento temporal que el historiador tenía la misión de suprimir de la historia, y que ahora ha llegado a ser uno de los elementos fundamentales del análisis histórico.”⁸

Por ello la racionalidad ha tenido que hacer un giro copernicano acerca de su autoconcepción. El hombre comenzó a darse cuenta de que la narración era lo más importante; y para representar su situación tuvo que adoptar un nuevo lenguaje. En realidad, no es un lenguaje nuevo sino que es el lenguaje originario: el lenguaje llamado “mítico” —en un sentido exento de la censura platónica, el decir poético.⁹ Habría que redescubrir lo originario¹⁰ que es la experiencia y su modo primordial de darse a la expresión. En este sentido tal vez podría afirmarse, con precaución, que la racionalización que proponía Platón — que quizá influyó a Hegel — era una ideología, una manipulación del decir para fines predeterminados, para edificar una República ideal.

La tarea actual

El problema que amenaza hoy en día la tarea del discurso de Dios es la secularización; Dios ya no cabe dentro de la sociedad humana.

⁸ M.FOUCAULT, *La Arqueología del Saber*. A. G. del Camino, trad. (Mexico, 1991), 13.

⁹ Escribe P. RICOUER a propósito de su obra *Metáfora Viva*: “En *La metáfora viva* he defendido la tesis de que la función poética del lenguaje no se limita a la exaltación del lenguaje por sí mismo, a expensas de la función referencial, tal como predomina en el lenguaje descriptivo. He sostenido que la suspensión de la función referencial directa y descriptiva no es más que el reverso, o la condición negativa, de una función referencial más disimulada del discurso, a la que de alguna forma libera la suspensión del valor descriptivo de los enunciados. Así, el discurso poético transforma en lenguaje aspectos, cualidades y valores de la realidad, que no tiene acceso al lenguaje directamente descriptivo y que sólo pueden decirse gracias al juego complejo entre la enunciación metafórica y la transgresión regulada de las significaciones corrientes de nuestras palabras. Por consiguiente, me he arriesgado a hablar no sólo de sentido metafórico, sino de referencia metafórica, para expresar este poder que tiene el enunciado metafórico de re-describir una realidad inaccesible a la descripción directa.” En “Introducción” a *Tiempo y Narración*. Tomo I, A. Niera. (Madrid, 1987), 35. El subrayado es de Ricouer.

¹⁰ Opina el gran fenomenólogo de la religión francés M. ELIADE, “Basta con molestarse en estudiar el problema para constatar que, difundidos o descubiertos espontáneamente, símbolos, mitos y ritos revelan siempre una situación-límite del

El vocablo “sociedad” ha de entenderse como área privilegiada y contextualizante de la experiencia humana —puesto que aún no se ha superado la noción de hombre como ser o animal social. La historia o la teodicea como justificación lógica contra el azar y el mal con sus formas múltiples ya no se dedica a justificar en el sentido de Leibniz y de Hegel. El mal ya es un hecho aceptado; en su forma cosmológica es algo “dado” o ya es un hecho —sobre todo en desastres ecológicos o calamidades. Su dimensión moral ya está perdiendo vigencia, en opinión de muchos moralistas, a la luz de la pérdida contemporánea de la noción o sentido de pecado y de culpabilidad. A ello se debe lo que los moralistas llaman *permisividad*.

Incluso la realidad de la historia ya no se justifica. Es simplemente algo dado o demasiado obvio para ser objeto de especulación. Es el “lugar” privilegiado para el desarrollo del tiempo como narrativa. Es una condición que una orientación de tipo fenomenológico no podría encerrar en un paréntesis metodológico. Pero el reto de justificar a Dios sigue siendo un reto. Y la tarea sólo puede realizarse mediante un discurso racional, eso sí, con una nueva conciencia, con nuevos materiales, para otro grupo de oyentes, etc. Ello nos llevaría demasiado lejos en este ensayo.

Pese al carácter “demasiado obvio” de la historia y la falta de una reflexión actual sobre ella es preciso reconocer que la historia sigue siendo parte de la conciencia del hombre moderno, o del hombre “producto” de la tradición llamada la modernidad, como escribe Gadamer:

Entendemos por conciencia histórica el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y la relatividad de todas las opiniones... La conciencia moderna toma —justamente como “conciencia histórica”— una posición reflexiva en la consideración de todo aquello que es entregado por la tradición. La conciencia histórica no oye más bellamente la voz que le viene del pasado, sino que, reflexionando sobre ella, la reemplaza en el contexto donde ha enraizado, para ver en ella el significado y el valor relativo que

hombre, y no sólo una situación histórica; situación-límite, es decir, aquella que el hombre descubre al tener conciencia de su lugar en el Universo”. *Imágenes y Símbolos*. C. Castro, trad. (Barcelona, 1994), 36.

le conviene. Este comportamiento reflexivo cara a cara de la tradición se llama interpretación.¹¹

Todo es, a la postre, cuestión de interpretación, cuestión de hermenéutica.

Esta conciencia ha llegado a la conclusión de que el modo tradicional de pensar la historia ya no tiene vigencia —por ello, justificar la historia resultaría una perogrullada.

Tampoco la (vigencia) tiene la teodicea o la justificación de Dios frente a la cuestión del mal. No es que el mal haya dejado de ser real, sino que se ha hecho algo aceptado, es decir, el hombre de hoy —a quien Gadamer llama *moderno*— ya se ha resignado a este hecho. En palabras de otro autor:

El problema del mal es un problema intelectual sobre realidades agonizantes, y probablemente nadie, quien no haya agonizado primero en presencia de estas realidades, estará cualificado para pensar de manera realista sobre ellas en su ausencia; no obstante, el agonizar y el pensar son distintos, el uno no es suficiente para sustituir al otro.¹²

El problema brota del hecho de que en un mundo secularizado no hay lugar para Dios, o mejor dicho, para una experiencia de Dios.¹³ Por tanto, podría afirmarse que no hay materia para un lenguaje sobre Dios; el ambiente simplemente no permite dicha experiencia. Por de pronto, hay una pobreza de tipo lingüístico. Merece escuchar sobre el particular al sociólogo P. Berger:

El mundo social establece un *nomos* (ley) en términos objetivos y subjetivos. El *nomos* objetivo se produce en un proceso de objetivación como tal. El hecho del lenguaje, aunque tomado en sí, se percibe fácilmente como imposición de orden a la

¹¹ H.G. GADAMER, *El problema de la conciencia histórica*. A.D. Moratalia trans. (Madrid, 1993), 41 y 43.

¹² J. HICK, *Evil and the God of Love*. (Londres, 1968), 9. La traducción es nuestra.

¹³ Para un análisis de la situación religiosa dentro del contexto “moderno” de la secularización, remitimos a J. MARTIN VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*. 2a. ed. (Madrid, 1993). Sobre todo las pp. 15-52.

experiencia. El lenguaje crea reglas (o leyes) al imponer la diferenciación y la estructura al flujo actual de la experiencia.¹⁴

Ya no es mera cuestión de tautología atómica, sino de uso y de significado de acuerdo con el *Wittgenstein I* y *Wittgenstein II*.¹⁵ El vocablo “Dios” está condenado al desuso — salvo en chistes, tacos e historias fantásticas. Ya no se emplearía en lo que Macquarrie llama “formas o discursos sofisticados y reflexivos.”¹⁶ Es ésta la próxima fase que sigue a la tergiversación de dicha palabra. Amén de esto, la palabra dejaría de tener significado o será un vocable “vacío”; incluso se anularía su valor tautológico dado que la pregunta se reformulará de la siguiente manera: ¿A qué se refiere? ¿Se refiere tal vez a ese gnomo fantástico o a esa entidad que siempre sale en conversaciones humorísticas? Ciertamente cada vez se menciona menos la palabra “Dios” y, cuando se hace, se intenta un discurso sofisticado y no reflexivo sobre El.

En fin, hay una pobreza experiencial. Entendamos ésta como la pobreza de experiencias referentes a lo que tradicionalmente se entiende por trascendental:

La pobreza de experiencia de los supervivientes es por tanto pobreza de experiencia comunicable de quien está viviendo una terrible y traumática transición hacia nuevos modos de experimentar el mundo, a sí mismo, el tiempo y la historia... Las cosas son mudas porque ya no pueden hablar: porque han sido acalladas dentro de las reglas de un lenguaje... El silencio puede superarse describiendo sus condiciones. Si ya no es posible hablar, se debe describir esta imposibilidad que al menos nos pone frente a las cosas mudas... Más allá de los límites del silencio, al otro lado de este vacío, pueden entonces producirse

¹⁴ P. BERGER, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. (Nueva York, 1967), 20.

¹⁵ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*. C. K. Ogden trad. (Londres, 1990); *ibid. Investigaciones Lógicas*. A. García Suárez y U. Moulines trad. (Barcelona, 1988). Sobre *Wittgenstein* ver A. J. AYER, *Wittgenstein*. J. Sempere trad. (Barcelona, 1986); W. BAUM, *Ludwig Wittgenstein*. J. Ibáñez trad. (Madrid, 1988).

¹⁶ J. MACQUARRIE, *o.c.*, 11. El teólogo-obispo W. KASPER cita a M. BUBER cuando éste afirma que Dios es la palabra más vilipendiada de todas las palabras humanas, en el inicio de un capítulo dedicado al repaso de la historia del “discurso sobre Dios”, *El Dios de Jesucristo*. M. Olasagati trad. (Salamanca, 1985), 14.

las nuevas palabras: el desciframiento de lo que no se sabe, de lo impensado.¹⁷

El Discurso como configuración y Configurando el discurso

El exégeta gálico Jacques Briend comienza su libro *Dieu Dans L'Écriture*¹⁸ con una exégesis de 1 Reyes 19. En este relato, el profeta Elías huía de la Reina Jezabel después de haber matado a los profetas de Baal, a raíz de la teofanía flamante en el Monte Carmelo. Ya quería morir; pidió a Dios que le quitase la vida. Se acostó y se durmió bajo una retama. Fue despertado dos veces por el Angel del Señor para que comiese. Caminó durante cuarenta días y cuarenta noches hasta que llegó al monte de Dios, el Horeb. Allí tuvo lugar una experiencia teofánica. El Señor le preguntó al profeta qué hacía allí y éste respondió: "Me consume el celo por el Señor, Dios de la ejércitos, porque los israelitas han abandonado tu alianza, han derruido tus altares y asesinado a tus profetas; sólo quedo yo, y me buscan para matarme." El Señor le dijo: "Sal y ponte de pie en el monte ante el Señor. El Señor va a pasar!" Vino un huracán tan violento que descuajaba los montes y hacía trizas las peñas delante del Señor; pero el Señor no estaba en el viento. Después del viento vino un terremoto; pero el Señor no estaba en el terremoto. Después del terremoto vino un fuego; pero el Señor no estaba en el fuego. Después del fuego se oyó una brisa tenue; al sentirla, Elías se tapó el rostro con el manto, salió afuera y se puso en pie a la entrada de la cueva. Entonces oyó una voz que le decía: "¿Qué haces aquí, Elías?" Respondió: "Me consume el celo por el Señor, Dios de los ejércitos, porque los israelitas han abandonado tu alianza, han derruido tus altares y asesinado a tus profetas; sólo quedo yo, y me buscan para matarme." (1 Reyes 19:10-14).

A propósito de este texto, escribe el exégeta ya citado:

El texto, que sigue la modalidad narrativa, depende de una teología negativa. Esta teología presupone como trasfondo la

¹⁷ F. RELLA, *El silencio y las palabras. El pensamiento en tiempo de crisis*. A. Fuentes Marcel trad. (Barcelona, 1992), 31-32.

¹⁸ Citamos por la versión española: *Dios en la Escritura*. M. Montes trad. (Barcelona, 1995). Y para el texto de 1 Reyes 19:10-14 seguimos la traducción de L. Alonso Shökel, *Biblia del Peregrino*, (Bilbao, 1993).

creencia en la presencia de Dios asociada a fuerzas cósmicas. Sólo tras esta triple negación se vuelve positivo el texto: "Después del fuego, una voz de fino silencio." Tanto el lector como Elías reciben la lección: el paso de Dios es el de una voz de fino silencio. La paradoja resulta explosiva. Se establece una oposición entre los elementos de las fuerzas cósmicas y la debilidad de esta voz cuya identidad está por descubrir. El texto no dice de manera explícita que el Señor esté ahí, aunque el lector ya lo puede sobreentender... La experiencia de Dios que traduce el relato antiguo de 1 Re 19 concierne el profeta Elías, aunque revela de manera más amplia el modo de la presencia de Dios al hombre. El texto, en un marco narrativo y por vía de negación, se esfuerza en expresar el origen de la experiencia profética: Una revelación de Dios en lo más íntimo del ser, pero esta experiencia puede ser la de todo creyente... En este punto la condición del profeta no es fundamentalmente distinta de la del creyente que busca a Dios. La revelación de Dios no se despliega, pues, necesariamente, en medio de la potencia, sino también en la debilidad, la debilidad de una voz de fino silencio."¹⁹

Pues bien, todos asociamos la hierofanía divina con una muestra o revelación "bombástica" de los poderes divinos que inspiran temor y miedo en el hombre; estas teofanías le hacen al hombre arrodillarse temblando y reconociendo su impotencia, su finitud, sus limitaciones frente a la grandeza teofánica.²⁰ Aún estamos acostumbrados a estos despliegues de poder. Todavía no somos capaces de superar lo aparente (o nuestra preferencia por él) porque lo bombástico, lo tremendo se desarrolla dentro de un ámbito de apariencias, de muestras grandiosas. Todo ello ha servido como base heurística de todos los estudios tradicionales dentro del campo de la fenomenología de las religiones. ¿Está condenada la fenomenología a limitarse a lo aparente, a lo superficial? ¿Es incapaz de basarse en lo profundo?

El hombre aún identifica el ámbito de lo santo con las muestras grandiosas —con lo *Tremendum* y *Fascinosum* de Otto. Ello muestra

¹⁹ Ibid., 23, 37-38.

²⁰ En el campo de la fenomenología de las religiones clásica es ya la aportación de R. OTTO sobre una esfera religiosa en que lo numinoso se muestra como *Mysterium Tremendum*. Cfr. *Lo Santo. Lo racional y irracional en la idea de Dios*. F. Vela trad (Madrid, 1991). Me parece interesante cómo parte el filósofo filipino R. FERRIOLS del *Mysterium Tremendum* de Otto al *Mysterium Familiare* y *Mysterium Ludens*, *Pilosopiya ng Relihiyon*. (Quezon City, 1995), 8-12.

una conceptualización radical de la diferencia entre Creador y Creatura. La diferencia abismal entre ambos infunde en el ánimo del hombre un sentimiento de dependencia radical (Schliermacher). A la luz de todo ello, podría afirmarse que toda religión brota del sentimiento de dependencia del reconocimiento de la propia finitud del hombre frente a Dios. Por otra parte, lo tremendo puede inspirar el *mirum*, luego el *admirandum*²¹ o, digamos, la dimensión “estética” en que lo percibido se hace objeto de admiración, de contemplación, y hasta incluso de experiencia mística. Es éste el paso deseado por nosotros; de lo meramente fenomenológico a lo profundo.²² El texto del primer libro de los Reyes de acuerdo con la interpretación de Brend, es una llamada a buscar y formular otros modelos de discursos que parten de teofanías.

Precisemos. Aquella experiencia del profeta Elías puede verse como un nuevo paradigma teofánico. El hombre es quien se da cuenta de una muestra de la presencia divina. El es el destinatario del mensaje divino, de la comunicación divina, puesto que cada teofanía es un acontecimiento lingüístico, un evento comunicativo en que Dios adopta la corriente del lenguaje, del pensar, del sentir del ser humano. En otras palabras, es una verdadera condescendencia. Según los paradigmas “tradicionales” cualquier manifestación de Dios ha de venir acompañada de despliegues impresionantes de poderío y de potencia divina. Pero nuestro texto bíblico es claramente una indicación de que es posible una teofanía que prescinde de todo esto y que se desarrolla en un clima de quietud, de silencio, incluso de debilidad.²³

²¹ Ibid., 22-46.

²² En el campo de la fenomenología de la mística merecen destacarse los breves escritos sobre la *Tifenseomenologie* aplicada a la mística de J. SANCHEZ MURILLO, Cf. su artículo programático “El pensamiento fundamental de la fenomenología moderna en la doctrina de S. Juan de la Cruz” en *San Juan de la Cruz* 6 (1990), 9-41.

²³ Desde el punto de vista de las corrientes de la Teología de la Liberación es este el escolio para paradigmas teológicos “europeos” (puesto que estos, en general, hacen hincapié en los atributos divinos, como por ejemplo en la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino, I QQ. 9-26) en entender el concepto de un Dios al lado de los pobres, al lado de los marginados, al lado de los débiles de la tierra. Para una exposición contemporánea de los atributos divinos, cfr. R. SWINBURNE, *The Christian God*. (Oxford, 1994), 125-169. Ciertamente, estas corrientes inspiradas en la teología de la liberación “clásica” se inspirarán en las bienaventuranzas del Evangelio. También todo esto sirve como punto de partida para una Cristología empezando con la Encarnación como autohumillación de Dios en su Hijo. Por ejemplo, la teología de la *kénosis* de Von Balthasar, Moltmann, etc.

Todo esto que acaba de afirmarse, debe entenderse como insistencia en que el mejor modelo teodiceal presupone una experiencia teofánica auténtica. Cabría explorar la reciprocidad que debería establecerse entre desvelamiento (*teofanía*) y justificación (*teodicea*). Todo ello ha de llevarse a cabo dentro de la historia, de una historia narrada en la que se destaca el elemento experiencial en sus dos dimensiones: desvelamiento y justificación, que *ipso facto* se entiende como la construcción de un discurso de justificación. En un nivel más profundo, ha de verse la justificación en su sentido originario, es decir, inseparable del momento de desvelamiento. Este proyecto —que no cabe dentro de los límites de la presente investigación— debería presuponer la finalidad de configurar un campo experiencia, un campo privilegiado para la teodicea. Quizá podría llamarse “Sacred Canopy”, como aboga Berger.

Otra vez Elías, Elías renacido: La llamada a la creatividad

Elías, el profeta que acababa de matar a los profetas de Baal después de defender la pureza de la fe con un despliegue del poder divino mediante el fuego del cielo, “huye” del viejo paradigma de lo profético. Hasta entonces la tarea profética se concebía como kerygma del poder divino cuya forma más radical era la violencia. La noción del poder divino era la clave en la configuración tradicional del discurso sobre Dios. Al huir, busca la muerte. No sólo su muerte física, sino también la muerte de aquel paradigma discursivo antiguo, de aquel modelo profético que abogaba la violencia. Era el momento de configurar un nuevo tipo de discurso, un discurso pacífico para comenzar. Lo profético ya no debería identificarse con los despliegues potentes; ya no debería ser portavoz de la violencia que a su vez inspira temor. Lo profético — puesto que la construcción de un discurso sobre Dios ha de entenderse como tarea profética o tarea de ser portavoz de la realidad de Dios (por ello es una teodicea o una justificación de esta realidad) — ha de ser creativo y no destructivo, pacífico y no violento.

Partiendo del texto bíblico ya citado, la creatividad solo puede desarrollarse, ejercerse dentro de la historia. Incluye, en primer lugar, el conjunto de las experiencias religiosas ocurridas históricamente. La creatividad, tal como la entendemos para contrastar el viejo paradigma profético, descubre lo constante, lo esencial detrás de estas muestras aumentadas y exacerbadas en su gran parte por elementos literarios.

Después, surge una experiencia de libertad de todo ello; así ha de entenderse la huida del profeta Elías. La creatividad busca la libertad, la libertad de la esclavitud a las formas convencionales, a las formas tradicionales. En su soledad, el profeta Elías buscaba una vivencia interior; rezaba, buscaba a Dios. El profeta buscaba una nueva modalidad experiencial para poder expresarla primero como relato. Luego vendrá su conceptualización. El no se contenta con el Dios del fuego del cielo que le inspiró a matar, a cometer un acto de violencia. El se siente cautivo de todo esto. Por ello, busca una excusa para transformar su mismo concepto de Dios. Así se abre a una posibilidad, a la posibilidad de hablar de un Dios del susurro, un Dios del silencio que se identifica con lo profundo del ser humano. Lo profundo del ser humano cuestiona los despliegues del poder en las teofanías tradicionales; reexamina la presencia tradicionalmente aceptada de Dios en el fuego, en el terremoto. Está empeñado en descubrir un nuevo lugar a donde asignar vivencialmente la presencia de Dios. Al parecer, ello implica que el nuevo lugar posee carácter hermético. Pero no es así. Tiene todas las características de una interioridad, pero es una interioridad que al mismo tiempo es una apertura; una apertura a la novedad del misterio. Las teofanías tradicionales se han relegado a sí mismas a la rutina; por ello han perdido su sentido, su carácter novedoso, esto es, la aura de misterio y de profundidad.

Lo más profundo del ser humano consiste en una experiencia radical de su debilidad, de sus limitaciones que le inspiran a realizarse mediante la acción. La acción es la iniciativa de arriesgarse, tomando la palabra en su dimensión positiva, de todavía intentar hablar de Dios en un mundo donde sólo quedan rumores lejanos.²⁴ La debilidad es la raíz de la experiencia del hombre de sí mismo. La historia humana es el relato del ser más débil, más frágil del universo cuya vocación existencial es aspirar a llegar a alturas para transformar su debilidad en grandeza. En un mundo en que él es víctima de fuerzas cósmicas y naturales, el hombre busca el susurro frágil del viento que revela un poder latente; un poder que no se rebaja a una muestra bombástica, sino que se esconde, se revela dentro del ser humano para fortalecerlo, para transformarlo en teofanía viva. No hay que olvidar que el hombre

²⁴ Es ésta la tesis de la obra ya clásica en el campo de la Sociología de las Religiones de P. BERGER, *A Rumor of Angels*. (Nueva York, 1969).

es quien construye el discurso teodiceal; primero tiene que asimilar en su limitación ontológica del descubrimiento, que al mismo tiempo es justificación. Dicho proceso de asimilación en el caso de construir un discurso teodiceal es el mismo recorrido cada vez el hombre tiene que cultivar su naturaleza (cultura) y luego mostrar su poder creativo en el arte o en el campo tecnológico.

Breve revaloración de la secularización: Ocasión para una nueva dirección e interiorización creativa y activa.

A mi modo de ver, la clave para comprender la ausencia de Dios en un ambiente secularizado no consiste tanto en la cuestión de lo lejano, trascendente o metafísico, sino que es el tema moral. Entendamos la moralidad por un fundamento firme y recto que justifica cualquier actividad en el nivel práctico. Si una acción brota de un fundamento firme o deliberado, libre e inteligente, esa acción tiene una dimensión moral. Es cuestión de fundamento. No sólo de fundamento creencial, sino fundamento epistemológico con base real o experiencial. El vocablo "Dios" ha sido vilipendado porque ya no se aprecia su fundamento. Ya no es lo que prometía ser en el nivel epistemológico y experiencial: un vocablo que se refiere al Ser Supremo que no está lejos de los hombres. En otras palabras, en este mundo secularizado la palabra "Dios" carece de credibilidad. Por ello, se necesita un cambio de paradigma... y de actitud para afrontar este reto.

Este cambio de paradigma²⁵ y de actitud humana supone una nueva dirección. Es una dirección, digamos, de lo externo (caracterizado por los despliegues que inspiran el temor y la admiración por ser estético u objeto de la percepción) a lo interno. No es ésta, repetimos, una huida del mundo externo a lo hermético. De hecho no considera el mundo o el campo externo, que es el dato fundamental de la percepción, como malo, sino con una llamada a lo profundo, hacia los nervios de la experiencia humana. No es *ipso facto* una llamada hacia una consideración radical, exacerbada, de la debilidad humana. Ahora el poderío no se queda

²⁵ El primer consciente y explícito esfuerzo que conozco para elaborar unas "metareflexiones" acerca del cambio de paradigma en el discurso sobre Dios es el del suizo H. KÜNG, *Theology for the Third Millennium. An Ecumenical View*. P. Heinegg trad. (Nueva York, 1988), 122-206.

en el espectáculo, sino que se internaliza, es decir, se asimila dentro de la experiencia íntima²⁶ del hombre, dándole la certeza de la realidad de Dios. Dicho de otra manera, el discurso teodiceal se realiza en el cultivo interior, en el cultivo de la profundidad experiencial como apertura a la experiencia y la consideración reflexiva de esta.

El hombre no se reduce a un ser pasivo. Por el contrario, se tiene una nueva y creativa manera de comprender la dimensión activa de su ser. Su acción consiste en asimilar el poder de lo trascendente dentro de su propio ser. Todas las teodiceas han intentado convencer, pero no lo han conseguido. Me temo que el desarrollo científico y analítico de las “pruebas tradicionales” no tienen el propósito de convencer al hombre de hoy, sino de dedicarse a ejercicios especulativos (por no decir espirituales) que intentan ver la validez lingüística de dichas pruebas.²⁷

En mi opinión, es ésta la única manera de convencer: configurar un discurso que apele al cultivo interior, a la asimilación profunda. Ello no busca lo inmediato, lo impresionante, lo meramente estético, sino que intenta re-descubrir, o mejor dicho re-encontrar, lo profundo, lo “religioso” en el sentido de la experiencia de Dios como asimilable, vivenciable.

Breve anatomía de este “nuevo” discurso

Llamemos, pues, a este “nuevo” discurso “Discurso Experiencial”. No es ésta la primera vez que se ha insistido en la experiencia como la mejor prueba de la existencia de Dios. Sin embargo es menester purificar nuestras nociones de ello. Muchas veces, y con razón,

²⁶ Quizá mejor que la interioridad, la intimidad simboliza la integridad del ser humano como ser para lo profundo.

²⁷ Hay que recordar que Sto. Tomás no nos dejó “pruebas” de la existencia de Dios, sino “*Vías*” o caminos para llegar a Dios, para llegar a experimentar a Dios. Los hombres de su tiempo buscaban a Dios, al Dios verdadero. La realidad de Dios era demasiado obvia. El reto consistía en buscarlo, descubrirlo, vivenciarlo, experienciarlo. Así hay que entender la línea que viene desde S. Agustín (sobre todo en las *Confesiones*), pasando por S. Anselmo, cuyas obras son meditaciones para llegar a Dios, hasta S. Buenaventura que en el título de una obra clave suya expresa el deseo, el motivo interior del hombre de su tiempo. Me refiero al *Itinerarium mentis in Deum*. Era una búsqueda para experimentar a Dios y no para demostrar su existencia como en tiempos de Descartes, Leibniz y Kant.

se ha “reducido” o identificado este nuevo tipo de experiencia a lo místico. Desde entonces, incluso antes, lo *místico* (como vocablo) se ha deslustrado por prejuicios conceptuales, como lo esotérico, hermético, “raro”, algo debido al efecto de las drogas, etc. En principio es aconsejable evitar utilizar esta categoría.²⁸ Por ello, hay que buscar medios “criteriológicos” que apelen sobre todo a la racionalidad. Cual-quier acto cognoscitivo que sea racional no puede hoy día separarse de la verificación empírica. La criteriolología se ha reducido a esta función verificativa. Originalmente, la criteriolología era la búsqueda de la certeza o de la evidencia. En los discursos epistemológicos de hoy todo debería ser evidente; el nivel de evidencia debe encontrarse dentro del nivel de la verificación, digamos, empírica.²⁹

Muchos opinarán que la experiencia de uno puede ser solipsista o inefable; y, por tanto, de carácter subjetivo, surrealista, onírico, psicoanalista, imaginativo, etc. Esta opinión no es correcta, como intentaremos demostrar en seguida.

La experiencia, en primer lugar, ha de entenderse como acontecimiento lingüístico, comunicativo. Se nos comunica una realidad y al recibir dicha comunicación y al asimilarla nuestro ser se “enriquece” con un nuevo discurso, aprende algo, conoce algo, recibe algo. Sabemos lo que nos pasa. Y lo que nos pasa se nos comunica. Nuestros seres, como sujetos de la experiencia, se hacen lugares privilegiados de la comunicación que ha de expresarse hacia el exterior. Hay algo que comunicar porque hay algo experimentado, acontecido, acaecido. A veces falta el lenguaje hacia lo exterior para describir o interpretar lo que se siente por dentro. Ello, empero, no es lo más importante sino la accesibilidad de la experiencia al lenguaje, a ser comunicada de una manera u otra. Todo experimentar comienza desde el momento en

²⁸ La tarea de realizar una reevaluación crítica y constructiva de la palabra “mística” merece un ensayo aparte.

²⁹ Según esta mentalidad, una ciencia que es en sí pero no a nosotros o es cierta según principios conocidos por la luz de otra ciencia superior, como dice Santo Tomás, ya no tiene vigencia. “Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam... Quedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae: sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum.” *Summa Theologiae I, q.1, a.2, Respondeo.*

que el hombre siente su propia realidad en camino, en constante descubrimiento y acontecer. Este sentir, este darse cuenta es algo comunicado por dentro (desde lo exterior); se hace reflexivo, se hace comprensible, se comprende y se aprende. Luego, entra en la esfera de la libertad: la libertad de la palabra, la decisión fundante de compartir la palabra o guardarla para sí. Por eso, la experiencia no cae dentro del solipsismo. Hay palabras dispuestas que pueden aproximar el acontecimiento lingüístico ocurrido por dentro y ello hace que la experiencia sea profética, creativa; que vaya hacia fuera, que se abra al compartir en vez de elegir el camino dogmático e impositivo. La violencia nace de la imposición; no tolera el camino creativo de descubrir, de asumir la responsabilidad de la palabra, de compartirla y callar sobre ella y de esperar una respuesta libre, una afirmación libre de que Dios es real. La experiencia tiene el destino de convertirse en texto para los demás; en un texto para leer, describir, interpretar... El texto como narrativa experiencial (y teodiceal) es siempre invitación.

Para llevar a cabo nuestra propuesta menciono tres puntos fundamentales que han de tenerse en cuenta en la construcción de un nuevo tipo de discurso teodiceal. No es nuestra intención proponer las características que debería tener esta nueva teodicea. No nos interesan las formas, porque de Dios y de una experiencia de El se puede hablar de más de mil maneras. Es decir, no deberíamos detenernos tanto en las formas. Lo que vale es el contenido, la materia de la experiencia que brinda al discurso una base firme, comprobable y creíble:

1. La trascendencia de Dios

Ello equivale, en este mundo que padece del síndrome de la secularización, a la imposibilidad de tener una experiencia de Dios. "Trascendencia" ya no se comprende en términos ontológicos, sino en términos experienciables; se traduce comúnmente como "lejanía", "vacío", "fantástico", "falta de credibilidad o de base para ser creíble". Ello también tiene una nueva forma moderada: que lo trascendental no tiene relevancia, importancia y vigencia. ¿Cómo, pues, es posible tener una experiencia de algo trascendente? Podría quizás sustituirse "trascendencia", en este sentido tradicional y convencional, con "lo importante". Tener una experiencia de Dios ha de entenderse más bien como experiencia de lo más importante, de la "realidad radical" (en términos de Ortega) de la vida. Todos aceptarán que la vida tiene "importancia" y es una búsqueda del sentido subyacente. Así pues, en

este sentido no debería entenderse radicalmente como algo fuera del mundo, como dice Wittgenstein³⁰, sino como el “*grund*” o la raíz del significado de la realidad. O, si se quiere, como valor supremo o como la experiencia más sublime. Lo sublime, hoy en día, no puede darse en los despliegues del poder, sino sólo en el silencio de lo inefable, en el que el hombre se ve a sí mismo como inevitablemente implicado. Lo sublime toca las cuerdas básicas del ser humano y de ahí que se oiga la música silenciosa: los gemidos, los temores, las alegrías, los rugidos de lo profundamente humano, de lo más íntimo del ser humano. La trascendencia sólo tiene sentido si el hombre es consciente de su dimensión íntima, profunda. Allí lo trascendente recobra su carácter trascendente ya entendido no como lo abstracto y lejano sino como lo verdaderamente importante: el cultivo de lo que es ser humano en su finitud como apertura vivencial a la vasta y suprema realidad que se ha transformado en parte vital de su experiencia. De ahí brota no el temor de una teofanía exterior, como esperaba Elías en las fuerzas cósmicas, sino el gozo de una teofanía de la presencia, el gozo de un Dios que se hace compañero (y no *Mysterium Tremendum* y *Fascinum*)³¹ en las andaduras varias y concretas de la historia.

2. *Dicha trascendencia sólo puede comprobarse en el desarrollo de la historia.*

La historia es relato de esta búsqueda del hombre. La búsqueda es la experiencia profunda que subyace a los varios momentos o eventos en el despliegue constante de la vida experimentada. Empecemos nuestras reflexiones con la historia exterior o de los demás ya convertidas en textos. Estos textos pueden brindarnos ejemplos o personas ejemplares; personas típicas, inteligentes que han encontrado el sentido supremo en Dios. En otras palabras, que hay testimonios que tienen credibilidad. El hombre, como sujeto de la experiencia, no tiene experiencias en un estado de aislamiento. Lo histórico implica entroncarse dentro de un contexto comunitario, dentro de un contexto

³⁰ *Tractatus*, o.c., 6.41.

³¹ En este sentido puede aplicarse lo que R. FERRIOLS entiende por *Mysterium Familiare* y *Mysterium Ludens*. Este autor cita a Krishna y a Dr. Zhivago para ilustrar el *Mysterium Familiare*. El ejemplo de Krishna en el Bhagavad-Gita muestra a un Dios que se muestra como compañero en la batalla. Para elaborar el *Mysterium Ludens* el mismo autor cita a Sri Aurobindo, o.c.

experiencial común; compartimos el mismo mundo experiencial. Ello, a su vez, indica que el hombre es un ser que se realiza experiencialmente a través de la historia mediante la apertura a los demás; por medio de la apertura a la experiencia de los demás, a los testimonios de los hombres. Estos testimonios cumplen sobre todo una función pedagógica y paradigmática. Cumplen dicha función sólo en la medida en que son una invitación a la creatividad, es decir, a que el hombre se realice creándose mediante un proceso de descubrimiento. El descubrimiento lleva consigo una noción de gratuidad; una gratuidad que llega a su ápice solo en lo interpersonal. A pesar de todos los esfuerzos humanos, y en este sentido se ha definido tradicionalmente la Teología Natural o el descubrimiento de Dios mediante los esfuerzos humanos y sin intervención alguna, mejor dicho, sin la gratuidad³² de la revelación. La revelación ha de entenderse como gratuidad y no como intervención que impone. Todos los esfuerzos humanos serán premiados; aunque el hombre es capaz de adquirir por sus propios esfuerzos, lo adquirido es, a la postre, algo gratuito. Nunca puede prescindirse de la gratuidad. Siempre algo o alguien viene a nuestro encuentro, lo queramos o no; todos los caminos nos llevarán al encuentro. Y el encuentro siempre presupone gratuidad. El reto consiste en querer encontrarse con el otro, empezando con un texto que cumpla un papel pedagógico o incluso mistagógico³³.

³² Entiendo por "Natural" en la expresión "Teología Natural" lo adquirido por los esfuerzos del hombre y lo que carece de gratuidad, que veo imposible. No estoy de acuerdo con la noción tradicional de teología natural que entiende por "natural" el conocimiento (a conciencia) del ser humano de Dios anterior a cualquier tipo de revelación, porque "revelación" se entiende aquí como vinculada a una institución como la Iglesia o cualquier tipo de religión institucionalizada. Cfr. J. BARR, *Biblical Faith and Natural Theology*. (Oxford, 1993), 1. "Revelacion", a mi juicio, es algo más amplio; implica los límites del esfuerzo humano sobre todo en el conocer; el conocer es un descubrimiento, una revelación.

³³ La mejor definición de *mistagogo* que conozco es la de F. RUIZ: "Mistagogo es... quien ha hecho la experiencia de Dios y de su misterio, y acompaña en su camino a quien la hace de nuevo. Pero la ayuda no consiste en darle normas prácticas, sino en proponerle el misterio mismo de Dios y de su comunión con el hombre, haciendo que el mismo misterio marque el contenido y las modalidades de la nueva experiencia. El arte del mistagogo consiste en saber transmitir, no la propia experiencia, sino gracias a la propia experiencia, el misterio de Dios personal y gratuito, que se revela libremente a quien lo busca" en "Introducción General" en S. JUAN DE LA CRUZ. *Obras Completas*. 5a ed. de José Vicente-Federico (Madrid, 1993), 25. Me atrevería a decir que la mejor teodicea que el hombre puede hacer es una mistagología.

3. *La gratuidad sólo tiene sentido como condición sine qua non de toda experiencia: lo interpersonal*

La experiencia es siempre algo interpersonal. Ello no quiere decir que el otro tenga que ser una persona. Basta que uno de los interlocutores sea una persona. Un caso concreto: si se trata de una experiencia con un objeto inanimado, por ejemplo, un libro: en mi seno experiencial tiene lugar un proceso íntimo de personalización. Le doy cualidades personales: por las ideas que me comunica lo archivo dentro de mi seno experiencial (que S. Agustín llamaría "memoria") con una cualidad que le es propia a una persona, la de comunicar. O si se trata de una experiencia con mi perro, un ser viviente pero no es persona, no es racional: Si me muerde mi perro le atribuyo una cualidad de una persona o ser racional: la de traicionar. Entra en este juego una especie de personificación similar a la del tipo literario, pero se trata más bien de una personificación que exige una asimilación personal de parte del sujeto o protagonista de la experiencia. El protagonista es siempre quien recuerda y narra – aunque no es siempre el héroe o antihéroe. La asimilación experiencial es un proceso narrativo en que el otro interlocutor – pese a ser irracional o inanimado – es "elevado" a un nivel aproximativo a lo personal por medio de la atribución para que *quepa* en las categorías experienciales del hombre. En este "caber" consiste la comprensión racional de lo acontecido.

Pero la forma suprema de experienciar consiste en un acontecimiento interpersonal en que la personalización ya no hace falta. Un experienciar interpersonal sólo puede tener lugar de forma dialogada. Ha de ser dialogal. El último sentido de nuestra existencia sólo puede ser dialogal. Dios como valor supremo, como significado supremo, sólo puede ser persona. Dios es una persona. Se deja experienciar por el hombre en plan dialogal, en un proceso dialogal. Dejarse experienciar es la comunicación privilegiada; es revelarse, abrirse. Es el momento más auténtico de la verdad, de la verdad como *alétheia*. Es iniciar el diálogo. El diálogo empieza con el ofrecimiento de la palabra. Dios ofrece al hombre su palabra creativa para que el hombre pueda expresar, narrar, la experiencia y convertirla en texto. Después viene el intercambio; el diálogo es el cultivo de la palabra. El diálogo es dejar que el otro sea; es dejar a Dios que sea Dios, no en la medida de nuestras expectativas para muestras grandiosas, sino a *su* medida. En la medida en que quiere comunicarse como dialogante

y no como Dios imponente. *Dialogar* es acoger su palabra y es responderle; así se tiene la auténtica y mutua apertura de Dios (el descubridor y justificador de sí) y del hombre (el descubridor y justificador de Dios, que al mismo tiempo descubre y justifica al hombre, el auténtico “Israel” o luchador-adorador-co-creador de Dios)³⁴.

Una experiencia que no se convierte en texto – aunque sea oral – no es una experiencia, sino un puro solipsismo. La experiencia convertida en texto rompe los estrechos confines del egoísmo, que es la oportunidad para la violencia; el violentar a hablar. El texto, incluso en sus silencios y como silencio es ocasión para el descubrimiento de la profundidad de la realidad de Dios; de ahí ha de venir la auténtica experiencia estética de lo bello. La admiración ya no viene de lo tremendo, sino del misterio de lo profundo.

La experiencia se abre al descubrimiento. El descubrimiento juega un papel pedagógico. Al mismo tiempo, sobre todo en la penosa tarea de traducir experiencias tan profundas, cumple un papel creativo. La creatividad sólo puede desarrollarse en el hacer, en la acción que es en sí una experiencia: una experiencia verdadera, profunda, intena, libre... sobre todo humana. De ahí brota un nuevo principio de la verificación: la credibilidad que “aprueba” no por un minucioso examen, sino por medio de la escucha.

La Credibilidad y el Testimonio: La Credibilidad del testimonio y el Testimonio de la credibilidad

Párrafos atrás hemos comentado la experiencia de un profeta. Un discurso teodiceal es un discurso profético. Y la palabra del profeta es, sobre todo, un testimonio.

³⁴ Dentro del contexto de la secularización me parece acertada, aunque incompleta en el sentido de que necesita matización y más discusión, esta afirmación de C. FLOREZ MIGUEL: “El mayor problema de nuestro mundo científico-técnico no es que sepamos quién es Dios, sino que en el fondo hemos olvidado qué es el hombre. Y el lenguaje religioso, al ayudarnos a conocernos a nosotros mismos, nos abre el camino hacia Dios que, como decía San Agustín, está en lo más profundo del hombre mismo. De esta manera el lenguaje religioso nos ayuda a recuperar la intimidad, que es algo que nuestro mundo científico-teórico ha ido haciendo desaparecer poco a poco. Nuestro problema no es que ‘Dios ha muerto’ como dijera Nietzsche en el siglo XIX, sino que *hemos matado al hombre.*” (“Filosofía y lenguaje religioso” en

El testimonio, junto al mito, es el discurso originario. Al constructor del discurso sólo le interesa narrar. El narrador del mito no quiere justificar nada puesto que lo que él cuenta ya no es justificable o verificable dentro de los límites de la historia, es decir, ya no es verificable por ser tan lejano históricamente a nosotros. Pertenece a otro plan o nivel experiencial; el nivel fundante del que no somos testigos. En cambio, el testimonio, aunque no justifique directamente o no tenga la intención de hacerlo, justifica. ¡No tiene otra salida!

El mito es la forma originaria del pasado fundante y originario. Viene de antes. Ya no es actual. Podría decirse está más allá de los comienzos de nuestra historia. Simplemente se cuenta hoy, se reproduce, se amplía, se interpreta. Mientras que el testimonio es siempre actual. Puede brotar del hoy y ahora no como el mito. Los testimonios de ayer pueden convertirse en mitos por su lejanía... Pero un testimonio sigue teniendo actualidad. Si entendemos los mitos en el sentido negativo (platónico), como lo ficticio, lo fantástico, etc., pues los testimonios dejan de ser testimonios si los relegamos al pasado. El testimonio vive de la actualidad. Ha de ser actual. El testimonio es la palabra de hoy y para hoy. De ahí le viene su poder de convencer.

El único discurso teodical válido en estos tiempos carentes de una experiencia de Dios y de un lenguaje religioso toma cuerpo en un testimonio. "El testimonio es la acción misma en tanto atestigua del hombre interior, de su convicción, de su fe, en la exterioridad."³⁵ El testimonio demuestra de manera convincente la verdadera dimensión activa del ser humano; que él recibe fuerza del otro, de un "Totalmente Otro" que le comunica su palabra, que se le comunica como experiencia y le capacita para ser testigo, para construir un discurso teodiceal. El testimonio es la única manera de desvelar la credibilidad del narrador. Además, la credibilidad sólo se pronuncia en un testimonio.

El testimonio no cabe "criteriológicamente" dentro de los paradigmas cognoscitivos epistemológicos: del *Realismo Mimético*

Ciencia Tomista CXII [1985], 510). A la luz de todo esto podría afirmarse que una falta de teodicea es una falta a nivel psicológico, antropológico y sociológico.

³⁵ P. RICOUER, *Fe y Filosofía. Problemas del Lenguaje Religioso*. (Buenos Aires, 1994), 135.

o *Representacional* que caracteriza el pensamiento antiguo-medieval; del *Subjetivismo Crítico* que caracteriza el pensamiento moderno; del *Tautologismo Atómico*; del *Intuicionismo Simbólico y Extra-conceptual*; del *Coherentismo Pragmático*, etc. de la época contemporánea³⁶. El testimonio lleva consigo un conjunto de experiencias que se juntan para formar un discurso singular que debe pronunciarse y narrarse urgentemente. La experiencia es ya algo dado, sólo hace falta articularla. Como algo dado no se trata de un fundamentalismo episte-mológico de creencias básicas como base criteriológica³⁷, sino que se basa en la autenticidad del otro que ha experimentado al Otro en plan dialogal³⁸, en plan de apertura mutua prescindiendo de despliegues imponentes puesto que todo se desarrolla en clima de profundidad, de intimidad. Puede que seamos este mismo otro que nos habla del Otro experimentado: descubierto y justificado. Es ésta la base de la credibilidad, el único factor —por su profundidad— que puede convencer. Una teodicea de la credibilidad no se limita a decir que *hay* un Dios, sino que señala siempre el reto de hacer lo que dice.

A estas alturas cabe citar unas palabras de un teólogo renombrado:

La palabra de los profetas era poesía creadora: no dice lo que hay, hace lo que dice. La palabra de los narradores no se limita a decir lo que hubo, sino que lo recrea al entenderlo como momento de una 'historia de Dios' que sigue abierta para el pueblo."³⁹

³⁶ He de reconocer que me he inspirado en parte en el libro sugerente de W. J. HILL para calificar las varias tendencias epistemológicas de la historia de la filosofía. Cfr. *Knowing the Unknown God*. (Nueva York, 1971).

³⁷ Cfr. J. DANCY, *Introducción a la epistemología contemporánea*. J. L Prades Celma trad. (Madrid, 1993), 71-104. Para una aplicación del fundamentalismo epistemológico en la cuestión de la fe y de la razón, cfr. T. PENELHUM, *Reason and Religious Faith*. (Oxford, 1995), 21-62.

³⁸ Quizá lo dialogal puede formar la base de lo que llama R. SWINBURNE "continuidades de experiencia" en la historia del mundo, *o.c.*, 24-25. En un sentido moral, estas continuidades pueden interpretarse como la corriente que subyace al movimiento de la experiencia base/materia a la construcción del discurso.

³⁹ X. PIKAZA. "Teología de la Belleza: Experiencia Bíblica y Estética Cristiana" en VARIOS, *Arte y Fe: Actas del Congreso "Las Edades del Hombre"*. (Salamanca, 1995), 322.

Es urgente desarrollar una epistemología de la credibilidad aplicada a la teodicea, sobre todo en un ambiente en que Dios se ha callado... o a lo mejor, ¿le han callado?

Tal vez los siguientes versos, salidos de la pluma del vate, puedan inspirarnos a hablar en medio de este silencio ensordecedor:

¡Volar sin alas donde todo es cielo!
 Anota este jocundo
 pensamiento: Parar, parar el mundo
 entre las puntas de los pies,
 y luego darle cuerda del revés,
 para verlo girar en el vacío,
 coloradito y frío
 y callado – no hay música sin viento –
 ¡Claro, claro! ¡Poeta y cornetín
 son de tan corto aliento! . . .
 Sólo el silencio y Dios cantan sin fin.⁴⁰ □

University of Santo Tomas, Manila

⁴⁰ A. MACHADO, "Abel Martín (CLXII), Los complementarios. Cancionero apócrifo, VIII" en *Poesías y Prosas*. Tomo II. Ed. Crítica de O. Macrí. (Madrid, 1989), 723.