

El Dios de la Física frente al Dios de la Libertad

PABLO LÓPEZ LÓPEZ

El Inimaginable e Inventable Dios

Dios, que es, por excelencia, el ser inimaginable, ha sido y es imaginado de maneras muy diversas. La imaginación es nuestra facultad psíquica más apta para volar a lo desconocido, pero queda muy escasa para imaginar al totalmente otro, que a la vez es lo más íntimo a la realidad y, sobre todo, al espíritu humano. Esto es, la imaginación no alcanza a proyectar la idea de un ser absolutamente trascendente y absolutamente inmanente al mismo tiempo. Cada época y cada persona, según su edad y demás circunstancias, hacen pinitos, dan saltos, escalan montañas e ingenian aparatos de vuelo para tocar el sol, pero éste siempre queda más allá. No obstante, Dios no se esconde en un “más allá” alejado de nuestra realidad, pues habita en el más íntimo “más acá”. La imaginación es de suyo voladora, insaciable y creativa, y viene estimulada por las preguntas más profundas de la inteligencia y el deseo humanos a buscar el origen, la meta y el sostén de todo, especialmente de la vida humana.

No cesamos de inventarnos a Dios, en la medida en que pensamos, en que pensamos con un mínimo de profundidad. Hasta para negar a Dios, se inventa su imagen. Si no, ¿qué se niega? Inventamos, porque la imaginativa razón no llega a concebir ni de lejos lo que Dios pueda ser. Si Dios es algo, no puede ser algo de este mundo, y no puede ser imaginado en categorías o moldes de este mundo, que son los únicos que tenemos. A Dios hay que inventarlo. Tras su revelación explícita la invención supera la penumbra inicial, pero se abisma, más de lleno,

al misterio divino, por lo que el misterio se agiganta. Pero inventar no significa necesariamente que Dios sea un mero fruto de la fantasía. Siempre que investigamos, comenzamos inventando, es decir, planteando una hipótesis. E inventar, no lo olvidemos, significa en origen, en latín, 'descubrir'. *Si inventamos adecuadamente a Dios, le descubrimos*. Así, sólo iniciamos el camino del descubrimiento de Dios, que cada día y en cada generación comienza.

Desde la milenaria reflexión bíblica y la de Jenófanes estamos advertidos del peligro de antropomorfismo, de idolatría y de auto-idolatría. Pero hasta cierto punto es inevitable inventar, crear un dios a imagen y semejanza del hombre, del modelo de hombre que tengamos, y de los elementos naturales que maravillen al hombre. No tenemos más categorías que las de este mundo ni conocemos ser más perfectible que el hombre. El que Dios no se reduzca a una mera creación humana, a una pura invención, depende de nuestra creatividad y prudencia. Nosotros somos el punto de partida. *Re-creándonos, redescubriéndonos día a día, generación tras generación, creamos una imagen de Dios (no a Dios mismo), en la que creemos, sintiendo que ha sido creada en nosotros y que según ella hemos sido creados. El creer y el crear fecundos se confunden*. Nuestro arte consiste en creer y en crear adecuadamente, es decir, en fidelidad a lo más profundo del hombre. La creación artística expresa con poderío la realidad, aunando aspectos muy objetivos y muy subjetivos. Nuestra creación artística al creer alcanza lo máximo de nosotros mismos abriéndonos a lo que radicalmente nos supera. Por eso, *el hombre es el único ser que, de raíz, se supera a sí mismo* (o que se rebaja muy por debajo de sí). La tragedia y la aventura humana estriba en que no nos cabe la indefinición, el hibernar: nos superamos o nos rebajamos radicalmente. Quien pretenda vegetar, se anula. *Nuestra vertiginosa libertad nos lanza a elegir entre re-crearnos o aniquilarnos. Al re-crearnos, creemos en Dios*.

Dios en sí mismo es evidente, pues a lo perfecto pertenece la inteligibilidad (el orden, la coherencia, la esplendidez). Pero resulta implanteable para las criaturas irracionales e inimaginable para nuestra imaginación, que, sin embargo, no cesa de inventarle en el acto máximo de su inteligencia, creatividad y autocomprensión. *El concepto de 'Dios' es específicamente racional y de él depende nuestra imagen de la realidad y de nosotros*. Según concibamos al absoluto,

así concebiremos lo relativo, que es relativo al absoluto. De cómo nos imaginemos a nuestro Dios o dioses, a nuestro absoluto, depende nuestra más propia autocomprensión y autoestima. Todos tenemos auténticos ídolos, que nos distraen y esclavizan, o una imagen algo idolátrica de Dios, la cual hemos de purificar para purificar la imagen de nosotros mismos.

Por todo ello, *necesitamos una visión de las principales imágenes de Dios para elegir la más razonable y bella*, si alguna nos lo merece. Presentaremos las concepciones sobre lo divino según los tres grandes tipos: natural, político y espiritual. Pero ya estamos trazando una introducción sobre Dios como la realidad absoluta, plenamente transcendente e inmanente a un tiempo, que, en relación a nosotros no deja de ser un invento muy creativo de nuestra imaginación, por más que sea un invento razonable, espléndido e incluso apoyado por la revelación. La presentación de las imágenes de Dios deberá, a su vez, reintroducir y fortalecer tal reflexión.

Hemos de advertir que nuestra intención principal es la de provocar. *Queremos provocar el debate y la reflexión tanto al cómodo creyente como al cómodo no creyente*. Traemos preguntas y sobre todo la gran pregunta que condensa las demás: ¿por qué?, ¿por qué todo y por qué nosotros? (no son dos preguntas, que el mundo y nosotros somos inseparables). La incomodidad de nuestro preguntar no es apta para aquellos cuya inquietud se resuelve con la fe del carbonero, un dogmatismo rígido, un devocionismo subjetivista, o bien, con un arrogante ataque a toda la religión a partir de las tópicas alusiones a la Inquisición, a Galileo o al crónico fanatismo islámico y su guerra santa. Estimulemos la racionalidad imaginativa e inventiva más profunda y superemos la fácil excusa superficial que esconde intereses inconfesables.

Para provocar sugeriremos una filosofía de la historia de la razón, ilustrando nuestra concepción general con ejemplos. Pero, en este artículo, tendremos que dar por conocidos muchos datos de la historia del pensamiento, con su correspondiente interpretación. Nuestro enfoque puede aportar una nueva perspectiva desde la que acometer *la distinción de las grandes fases del pensamiento en sí mismas y de éstas como contexto de la comprensión imaginativa del incompreensible Dios*.

Una propuesta Filosófico-Poética entre las Cinco Etapas de la Razón

Hablamos como filósofos. Cuando planteemos la visión judeo-cristiana, la del Dios espiritual, ésta aparecerá *como propuesta filosófico-poética, no como verdad suprema asumida teológicamente*. Haremos como Pablo en Atenas, mas sin preocuparnos por anunciar la fe en el Resucitado, si bien abordaremos el significado filosófico de la idea de resurrección. En la vida cristiana la fe es esencial y su expresión racional sistemática, la teología, es necesaria en la cultura religiosa. Pero la propia fe surge de una experiencia poética, misteriosamente creada y creativa. No es de extrañar que la mayor parte de la Biblia sea poesía. Tal experiencia poética puede presentarse como otras filosofías de elevada densidad poética. De hecho, las otras alternativas filosóficas, ateas o no, carecen de una base más verificable que el de la poética cristiana. El cristianismo es una vivencia filosófico-poética, siendo profundamente filosófica e inmensamente poética y, por tanto, fecunda hasta al inspirar corrientes contrarias. Como tal vivencia y comprensión filosófico-poética ha de proponerse a la par de otras propuestas filosóficas, que desde esta perspectiva son equiparables. Compararemos, pues, la propuesta filosófico-poética cristiana en el marco de las grandes etapas de la historia de la razón en nuestro ámbito cultural, mezcla de oriente (semita) y occidente (euro-americano) y el más universalizado.

Nuestro marco de referencia en la historia de la filosofía a partir de Grecia distingue *cinco grandes etapas imbricadas y complementarias entre sí, cuyo eje es la razón*. Todavía en la más antigua cultura griega encontramos primero el predominio de *la razón mítica*. Se ha contra-puesto en exceso el mito y el logos, entendiendo que el mito es irracional y que ha sucumbido definitivamente bajo el peso del logos. Pero un mito es un relato muy creativo que muestra un especial ingenio y que da sentido a la vida humana ante los mayores interrogantes de los pueblos y culturas. A través de imágenes alegóricas, en símbolos, plasma el ideal de *la unidad* de todo, si bien se trata de una unidad abigarrada y de escasa organización. El mito es razón, un recurso importantísimo de la racionalidad, aunque a todas luces insuficiente para habérmolas

seriamente con los problemas y misterios del mundo. Adolece, además, de un sentido mágico en sus explicaciones, que es tan opuesto a la ciencia como a la religión. En todo caso, la validez de su empleo depende mucho de la medida en que se interpreten literalmente las imágenes del relato mítico. Su fuerza expresiva nunca se ha dejado de aprovechar: en la Biblia (relato de la manzana y la serpiente), por Platón (mito de la caverna), por los contractualistas (relatos de abandono del estado de naturaleza), por Freud (Edipo, Eros, Thanatos), etc.

Dentro de la cultura helena aparece ya *la razón emergente*, la propia de los griegos que han descubierto el poder de una razón rigurosa. Ésta despegas del uso de la razón mítica, cargado de arbitrariedad, imprecisión e inverificabilidad. El ideal de esta nueva racionalidad es *el orden*, el mundo como cosmos. La unidad mítica se ordena, se estructura, iniciándose la distinción y la autonomía de las dimensiones de lo real. El nuevo poder hallado en la razón favorece posturas eminentemente intelectualistas. Dios, mundo y hombre aparecen en un perfecto orden intelectualista, esto es, meramente racional.

Desde los antiguos filósofos judíos y los padres de la Iglesia hasta los racionalistas modernos la razón continúa elevándose, constituyendo *la razón transcendente*, cuyo ideal no es un mero orden, sino *la plenitud*. La unidad ordenada se plenifica. Es la etapa utópica por excelencia, la del querer sin límites. El utopismo culmina con los clásicos relatos utópicos renacentistas. El mundo resurge pletórico de posibilidades para el hombre. A la omnipotencia de Dios corresponde la gran potencia humana para todo. A un Dios omnipotente corresponde un hombre plenipotenciario. Dios ya no destaca sólo como inteligencia, sino también como voluntad omnipotente a la que el hombre se asemeja. El alcance de tal descubrimiento hace que, igual que hay un antes y un después definitivos en relación con el logos emergente griego, también queden establecidas una filosofía precristiana y otra postcristiana. No importa que ésta pueda ser y declararse anticristiana. Paradójicamente, resulta más arriesgado hablar de una "filosofía cristiana", por temor a reducir la vida cristiana a un sistema filosófico concreto y por evitar el manido prejuicio de que el "filósofo cristiano" es menos libre para pensar, es menos filósofo

o es una especie de teólogo camuflado.¹ Lo cierto es que hay cristianos y personas de inspiración cristiana que son filósofos. La voluntad de plenitud, ya aparecida en algunas religiones antiguas, queda instalada en el logos. La voluntad se racionaliza y el logos se lanza a querer.

A partir de los empiristas, la Ilustración y hasta las propuestas capitalistas y socialistas los proyectos mantienen cierto utopismo, pero secularizado y de carácter práctico. Se desecha tanto la colaboración y la aspiración trascendentes como la perspectiva más teórica y especulativa. Es la etapa de *la razón productiva*, cuyo ideal es *el progreso*. Se desea huir de una abierta expresión mítica, aunque a veces se siga empleando. No se parte de un orden ni de una Providencia dadas, sino que el mundo, la historia y el hombre se perciben como mero producto humano. Dios acto puro es remplazado por el hombre pura-actividad. Inconscientemente se refuerza, así, la visión del hombre como imagen de Dios. La unidad ordenada y plenificada aterrizza para progresar a ras de tierra. Así, el hombre se reinventa y redescubre a sí mismo gracias a su razón, crecientemente imaginativa e inventiva.

En Kierkegaard y Nietzsche quedan representadas las raíces de una nueva experiencia de la razón, que pasa a ser predominantemente *razón autocrítica*. Desde que la razón obtuvo un mínimo de madurez, incluso en algunas muestras de la razón mítica, la razón ha sido autocrítica. Y desde la llamada "filosofía moderna" se intensificó tal autocrítica en términos epistemológicos. Pero ahora la razón se concentra en la autocrítica, buscando el ideal de *la autenticidad*. Se trata de una recuperación mínima del sentido. No se ansía ser esto o aquello, sino ser uno mismo. En la modernidad el pensador se estremecía ante el temor de estar engañado y luchaba por buscar garantías de veracidad. Tras parapetar su razón dentro de límites estrechos, se centraba en la producción y en los saberes instrumentales. En cambio, el pensador contemporáneo se siente desengañado y lucha por redescubrir lo esencial de su propio rostro humano,

¹ Por un lado, *todo pensador profundo es teólogo*, explícita o implícitamente, haciendo un sistema de la afirmación de lo divino o de su negación. Al menos, tal como lo indicó el Estagirita, somos teólogos. Por otro lado, *en sentido estricto, nadie es teólogo*, pues el inimaginable, inconcebible e infinito Dios es inapresable para el logos finito.

cansado de tanta producción sin sentido. El proceso de ensimismamiento del sujeto racional, propio de la filosofía moderna, toca fondo ahora y a la vez se abre al mundo, pero no para producir, sino para reencontrarse en él. La unidad ordenada, plenificada y productiva busca su autenticidad, aunque de momento sea a costa de perder un tanto de vista la unidad, el orden, la plenitud y el progreso.

Entiéndase. *Es una cuestión de predominios.* Todas las etapas realizan una fuerte crítica de la razón para depurarla y reducirla a sus posibilidades reales. Esto es, en ninguna han faltado notables dosis de autocrítica. Todas pretenden transformar y producir realidad y dar sentido a la acción y su progreso. En todas se plantea lo divino, la plenitud ontológica y vivencial. La gran mayoría converge en lo divino y otros lo ven al menos en el hombre. A partir de la razón emergente, todas elevan o hacen emerger la razón por encima de lo mítico, que, de todas formas, no ha desaparecido ni desaparecerá. El deseo mítico de unidad se mantiene y hasta cierto punto se ha hecho realidad merced al avance de la razón. Ésta puede distinguir cada vez con mayor nitidez los planos de lo real para reintegrarlos desde sus respectivas autonomías e integrarse en ellos con su propia autonomía humana. *La razón se despertó de su sueño mítico, emergió autoafirmándose, se trascendió hacia la plenitud, progresó produciendo y se ha autocriticado hasta la médula, sin abandonar sus sueños que la hacen imaginativa e inventora de sí y de lo que la supera.*

IMÁGENES DE DIOS: EL DIOS DE LA FÍSICA FRENTE AL DIOS DE LA LIBERTAD

Dios como pieza clave de los sistemas filosóficos y científicos: El Dios Natural

Se ha insistido en la abundante presencia de lo divino en los antiguos relatos míticos para dar por supuesto que el recurso a lo divino pertenece a una racionalidad mítica. Pero hay que aclarar que tales apariciones arbitrarias de lo divino están sumamente confusas con lo natural y que lo divino seguirá apareciendo en primer plano en las nuevas explicaciones tomadas como ejemplo de logos o razón científica. En éstas lo divino todavía tiene un carácter muy natural, pero se distingue más de la anónima naturaleza y su actuación obedece a unos criterios más rigurosos. *Ni en el mito tiene*

lo divino una presencia tan clara, ni en el logos palidece su papel, sino que éste se purifica.

A pesar de tal avance en la distinción de lo divino respecto de lo natural, la divinidad del logos griego, filosófico y científico, queda aún enclavada en lo natural. Se sitúa en el fondo común y cíclico de las cosas, que es, en parte, organicista y, en parte, mecánico. En la medida en que se ha superado el mero estadio mítico, lo natural se desprende de antropomorfizaciones y personificaciones. Pero la naturaleza resulta más claramente impersonal y el Dios incardinado en ella, el Dios natural, no deja de sufrir una cierta despersonalización. *Dios resulta una pieza más, aunque destacada o suprema, dentro del engranaje y fisiología del mundo.* Lo divino sólo es inmanente. Su mera “mundanidad” no le permite constituir la base de una radical superación. La divinidad ni siquiera es la creadora del mundo, sino que sólo le aporta orden. Es la clave del movimiento de todo, movimiento en el que apenas sobresale lo característico de la historia humana.

Lo primero que el hombre capta, es el exterior de lo que le rodea, la naturaleza en su variedad fenoménica. Consigue distinguir procesos reiterados, cíclicos, que le permiten una explicación y un provecho práctico, sobre todo agropecuario y pesquero. Lo que ordene todo ese gran escenario de fenómenos cíclicos, es divisado como un elemento más. El propio hombre vive y se siente totalmente inmerso en tal horizonte, que él apenas ha contribuido a modificar. En la medida en que cobre conciencia de sí y de sus posibilidades (tecnológicas, sociopolíticas, artísticas y religiosas), el humano irá reconociendo su especificidad y su dignidad única. En tanto siga anclado en lo meramente natural, la conciencia de sí y de lo divino apenas puede consolidarse frente a lo natural y hasta lo natural pierde su propia identidad, con mezcla de rasgos humanos y divinos. Al Dios simplemente natural corresponde un hombre meramente natural, con escasa conciencia histórica. *La naturaleza ordenada, cíclica e impersonal marca la pauta a un Dios ordenador e inserto en el ciclo y a un hombre puesto en orden y dentro del ciclo.*

El Dios natural, cósmico e intelectual emerge con la racionalidad de los antiguos filósofos griegos. No está plenamente distinguido de la naturaleza, que no creó, ni del hombre, al que tampoco creó. La ciclicidad de lo natural, refinada por el logos pero de matriz

mítica, domina lo divino y lo humano. Por ello, *la historia humana se encierra en el eterno retorno, una imagen muy lógica, pero anuladora de la libertad y de una superior esperanza*. Incluso el cariz intelectual de lo divino no borra el carácter impersonal del Dios de la física,² pues éste es un Dios sin apenas voluntad frente a la ley natural. Dios aún no se percibe como plenamente transcendente y misterioso.

El eterno retorno de los cosmólogos presocráticos como Heráclito (logos universal) es un claro ejemplo de teología naturalista. Figuras de la talla de Platón (Idea de bien y demiurgo), Aristóteles (motor inmóvil autocontemplativo) o los estoicos (logos universal) mantienen vivo *el naturalismo teológico y antropológico en el pensamiento griego*. Una parcial excepción ya aparece en Sócrates y algunos sofistas. Ellos se centran en la autonomía del hombre como tal, particularmente en su vida social y moral. Pero, si bien ciertas posturas sofistas se expresaban en términos audaces, la falta de un marco teórico y vivencial más amplio y sólido les hacía quedar a medio camino en la concepción singular de lo humano. El intelectualismo socrático es proverbial. Ahora bien, el hombre es mucho más que retórica e intelecto.

Paradójicamente, *en la filosofía postcristiana (surgida a partir del cristianismo) llega a darse un parcial regreso al naturalismo*. Su muestra más patente es el “*Deus ex machina*” racionalista (Dios cartesiano como clave del ser, del movimiento y de la verdad, el “*Deus sive natura*” spinoziano, la armonía preestablecida leibniziana) y *el Dios relojero del deísmo ilustrado*. La contraposición entre lo físico y lo espiritual alcanza su cenit en Descartes, quien separa netamente

² Comprendamos “física” en un sentido amplio y radical, incluyendo, como hacían los griegos, lo que hoy llamaríamos “químico”, “biológico”, “geológico”, etc. Es decir, todo lo natural. Además, *hemos de abarcar la dimensión metafísica, entendida como la física más profunda, el fondo de lo real*. La metafísica griega es naturalista, sobre todo la línea aristotélica, que no puede entenderse como la de un más allá. La platónica apunta a una dimensión diferente, la de las ideas. Pero ésta, antes que constituir lo sobrenatural, representa la pureza de lo natural, el orden natural-intelectual perfecto, modelo y causa de lo natural imperfecto, que es lo sensible. Lo sobrenatural sólo aparece con el Dios transcendente, creador y absolutamente libre. Estamos cotejando el Dios metafísico, físico o natural con el Dios íntimo, libre y sobrenatural. Sería una aberración traducir “sobrenatural” por contrario o extraño a lo natural. Lo sobrenatural supera y domina lo natural, pero respetando su autonomía. *El Dios sobrenatural es también el Dios de lo físico, pero no se reduce a lo físico. Es metafísico, pero no se reduce a la metafísica*.

la “res extensa”, material y mecánica, y la “res cogitans”, espiritual y libre. El “relojero” puede tener una función cósmica, pero también moral, como en el caso de los postulados kantianos de la razón práctica. La línea racionalista-idealista alcanza un extremo en Hegel, quien culmina la reacción a los dualismos cartesiano (cuerpo-alma) y kantiano (cosa en sí-fenómeno o cosa pensada), reinmanentizando y reintelectualizando lo divino como razón absoluta monista.

Por muchas distinciones dialécticas que se hagan, el monismo idealista constituye otra versión del naturalismo intelectualista. El Dios transcendente no puede someterse a un monismo. Los panteísmos representan una escapatoria simplista a la sutil tensión entre lo transcendente y lo inmanente de Dios. No se racionalizan, aunque se estructuran racionalistamente. El Dios de la libertad no se despliega en un proceso racionalista. Y las modalidades emanantistas muestran una crasa y confusa imagen materialista. Tampoco el Dios Espíritu se arrincona en un dualismo forzado que aboca a un materialismo o a un espiritualismo o un idealismo. *El Dios espiritual, auténtico absoluto, es también el señor de lo material, por ser su creador, pero no queda limitado a la función cósmica. No queda limitado a ninguna función. Su propio acto es ser Él mismo.* Todo un ejemplo para nosotros.

Con todo, la línea postcristiana racionalista e ilustrada, y otras, en principio, anticristianas, contienen en su entraña una honda inspiración cristiana: la del protagonismo de lo volitivo. El intelectualismo postcristiano, aunque llegue a extremos racionalistas, no es puro, como el los griegos. Ya parte de que el mundo y el hombre tienen sentido, porque son queridos, y de que el hombre puede querer lo máximo. El racionalismo metafísico del diecisiete, el idealismo y el racionalismo práctico ilustrado, como toda la filosofía moderna, arropan una postura voluntarista. El cartesianismo pende de querer aceptar que Dios es bueno y veraz y quiere crear el mundo. El Espíritu idealista, amén de ser razón, es energía, autoimpulso, voluntad de expansión. La autonomía de la razón, en la Ilustración, viene a ser autonomía de la voluntad. Entre los empiristas lo volitivo crece en proporción directa a lo mucho que limitan el poder de la razón. Recuérdese el emotivismo moral de Hume.

Conforme entramos en la filosofía contemporánea, lo volitivo, y con ello lo histórico, la libertad y la acción, se hacen más patentes, llegando a difuminar lo permanente y natural. En Schopenhauer el

mundo en sí depende de la voluntad de representación. Según Marx el hombre no viene dado por una esencia, sino que se construye en la historia mediante su trabajo, transformando y recreando la naturaleza. En Nietzsche el mundo y el hombre auténticos son voluntad de poder. Todo tiene tal sentido pleno en sí mismo, que gira cual eterno retorno, sin ninguna meta, con el propio autoimpulso de un juego. Todo es voluntad, pero, extrañamente, falta el sujeto universal de tamaña volición.

Lo que podemos apreciar, es que el surgimiento del Dios de la libertad en la conciencia de la humanidad no tiene marcha atrás. No se impone. De hecho, se le puede negar más netamente. Se le puede negar o aceptar más netamente: la libertad ha crecido. El ateísmo intelectual es un fenómeno que facilita el ambiente judeo-cristiano. Tantos dioses se han negado desde la vivencia judeo-cristiana, que se ha terminado “matando” al propio Dios en la conciencia de muchos hombres. Pero tales negaciones se realizan desde una antropología nuclearmente marcada por la experiencia volitiva de absoluto en la tradición judeo-cristiana. El intelectualismo griego de la razón emergente fue absorbido y elevado por el volicionismo judeo-cristiano de la razón transcendente. Al descubrir la grandeza de lo volitivo de Dios, el hombre descubre la grandeza de su propia voluntad, y, así, de su libertad y de su quehacer histórico. La posteridad habrá de avanzar en la misma línea o reaccionar como corriente “laica” e incluso “laicista”.³ Pero el intelectualismo laico está preñado de volicionismo e incluso de voluntarismo.

³ En contexto político, ‘laico’ distingue de lo religioso o confesional. Desde tal perspectiva un creyente puede ser políticamente laico. Incluso debe serlo cuando lo políticamente confesional comporta criterios impositivos y excluyentes. En cambio, ‘laicista’ indica la actitud de constante beligerancia contra toda manifestación religiosa o confesional. Ésta es una actitud equivalente al fanatismo religioso. En general, *el cristianismo confesional* (las comunidades eclesiales y la cultura propiamente cristiana) y *el mundo postcristiano laico se deben un mutuo agradecimiento, no suficientemente reconocido*. Las Iglesias en parte se han depurado gracias a la crítica de los grupos secularizados de la sociedad. Y éstos han bebido en abundancia, consciente o inconscientemente, de las fuentes de una cultura milenaria judeo-cristiana.

Se habrá notado también la distinción entre ‘volitivo’, referido a la voluntad en general; ‘volicionismo’, como tendencia a resaltar el valor de la voluntad; y ‘voluntarismo’, que expresa una tendencia muy pronunciada o extrema a favorecer lo volitivo en detrimento de otros factores como el racional.

El mismo ideal central de progreso, que alienta a la “modernidad” desde la Ilustración, es un calco secularizado de la concepción de historia de salvación, una historia libre, de avance y aproximadamente lineal, no circular. Es la concepción judeo-cristiana de la historia, como por ejemplo la expuso San Agustín en “La ciudad de Dios”, pero silenciando o minimizando la acción de la Providencia. Lúcidamente, Nietzsche no podía estar en contra de la esencia judeo-cristiana, con su opción por los débiles y su visión soteriológica de la historia, sin estar en contra del mejor legado griego socrático-platónico, de la democracia y del socialismo.

Dios como Coartada del Poder: El Dios Político

La divinidad imaginada como rey, legislador y juez indiscutible que transmite su poder absoluto a un elegido o selección de elegidos, no queda lejos de la divinidad natural. Puede tomarse como una variante de la divinidad natural e inmanente. Como hay una física de lo material, hay una física del poder, que aspira a explicar el uso del poder político con un método y una certidumbre pareja a la de la física de los cuerpos. Se gobernarían los espíritus con la precisión con que los cuerpos obedecen sus propias leyes. Maquiavelo, Hobbes, Comte son algunos de los que con mayor conciencia han elaborado tratados de física del poder, marginando a Dios, pero deificando al príncipe.

El Dios de la física es un Dios político en la medida en que no es transcendente y vive indiscretamente enredado en las cosas de este mundo. Como elefante en cacharrería. Históricamente, el Dios natural y el Dios político han solido coincidir en las constelaciones imaginativas de los pueblos y de los pensadores. El ser supremo que gobierna los astros y regula las cosechas, es el que quita y pone gobernante, el que castiga y premia. Dotado de tales poderes, es el otorgador de los mayores favores, pero no deja de ser un metódico y frío funcionario, un dispensador de servicios, sobre todo como empresa de seguros. Está tan encima de todo, que no permite intimidad con él, resultando, a la postre, lejano. Sus poderes abruman, su arbitrariedad desconcierta. Estorba, pero se le necesita. *Sobre todo le necesita el poderoso de turno, que busca sacralizar su poder atribuyendo su origen a Dios.*

De todas formas, lo que hoy es para nosotros una evidente manipulación, no tiene que verse simplemente como una argucia mal intencionada. En unos tiempos en los que poco se distinguen los planos de la realidad, sin renunciar a un orden básico de todo, el ordenamiento natural; político y religioso tienden a mezclarse. Cualquier transgresión en cualquiera de estos campos repercute inmediata y plenamente en los otros.

La teocracia es una tentación constante en la historia. En todas las religiones se ha caído en ellas, pero no en todas las religiones tiene la misma fuerza la tendencia teocrática. En las religiones naturalistas lo sacro se confundía habitualmente con lo profano, aunque siempre se reservó algún elemento o función que representase en especial lo sagrado (una montaña, un sacerdote, etc.). Pero la carencia de una configuración doctrinal precisa podía permitir que la presencia de la guía religiosa se difuminase. En cambio, las religiones reveladas, históricas y monoteístas aportan y exigen más.

Entre ellas *el Islam contiene la mayor tendencia a sentir unidas política y religión*. Es algo fundacional del Islam. Mahoma fue el dirigente religioso y político. La misma revelación coránica es un acto mucho más vertical y literal que la del cristianismo, el cual vive animado por el hecho de la encarnación, tejiendo una constante colaboración y convivencia codo con codo entre Dios y el hombre. El musulmán considera mérito de su religión (*din*) la directa orientación que el Corán presta a la vida socio-política. Esto no tiene por qué interpretarse como integrismo o imposición violenta, aunque ciertamente cierra algunos espacios de libertad a quien no acepte la ley islámica (*sharia*). De todas formas, autores como Burhan Ghalion ("Islam y política") contestan tal prescripción directa del Islam sobre la política y la ley y proponen superar tanto el islamismo como el laicismo.

El judaísmo más estricto e histórico también acusa de modo permanente una fuerte tendencia a confesionalizar la política. Pero son mayoría los judíos que distinguen bien lo político y lo religioso.

Entre los cristianos la frecuente unión de lo político y lo religioso no deja de ser una anomalía, que por fin se está enmendando, porque contrariaba su impulso fundacional y de los tres primeros siglos de su historia. Sólo a partir de Constantino se dio una

confesionalidad política que ha tenido numerosas variantes, merecedoras de diversas valoraciones y de nuestra comprensión histórica, pero en ningún caso de una aceptación desde las fuentes evangélicas. La encarnación se realizó con un talante muy preciso: el del servicio humilde y la sumisión a los hombres. El sorprendente reino de Dios consiste en que el rey es el que sirve en el último puesto, el que lava los pies y lo da todo por amor. *Si Dios se hace hombre para servir al hombre, y nada más que para servirle, no para gobernarle, ¿qué sentido tiene una teocracia cristiana?*

Dios se hizo hombre para obedecer al hombre. Jesús obedece al Padre, que le pide obedecer al hombre. Desde niño, Jesús lo hizo en Nazaret. No parece muy "lógico". Es poesía, creación bella en palabra. Jesús es la bella palabra creada dentro de la palabra eterna. Y es amor, voluntad de poder, la que mueve a tal locura. Es voluntad de poder contagiosa que se quiere contagiar. De ahí que el hombre sea voluntad de poder. Cuesta creerlo, porque cuesta imaginarlo. Pero sólo quien haya experimentado el vértigo y el asombro de imaginar algo así, puede pensar que lo cree. *Se sentirá el inventor inventado, en la creación, y reinventado, en la encarnación.*

Lo racionalmente indudable es que somos el invento inventor. Invento somos porque, básicamente, no nos creamos a nosotros mismos. Pero sí nos reinventamos y re-creamos a cada momento: somos inventores y, en gran medida, autoinventores. Y hasta inventamos a nuestro inventor, a menos que decidamos que somos invento sin inventor. De cualquier forma, aunque sólo sea por autoestima, hemos de estimar a nuestro inventor. El mejor inventor es el que crea la obra más autónoma. El Dios de la libertad nunca ha de servir de coartada al poder.

Dios como Abismo del espíritu humano: El Dios Espiritual (transcendente-inmanente)

Dios Espíritu es Dios, que siendo transcendente y libre, crea a un hombre transcendente y libre. No obstante, el hombre en cuanto tal, es plenamente mundano, inmanente y, por tanto, condicionado. La transcendencia de Dios parte de su inmaterialidad y espiritualidad: no es una cosa más entre los objetos materiales y relativos. Estriba en su ser absoluto y fundador. Su transcendencia, que le constituye por encima de todo, es su libertad. La transcendencia

humana refleja la original y divina, pero tiene su propio carácter. Descansa también en su espiritualidad, en su inteligencia contemplativa, y viene a constituir su libertad y su señorío. Transcender es ser señor. El hombre es señor del mundo y de la historia. Por eso no ha de quedar en las tumbas del mundo ni en las cárceles de la historia.

El Dios de la libertad es el totalmente libre, por lo que puede ofrecer la total libertad. Siendo libre, *es cabalmente personal, con una voluntad señorial y cálida. Es el Dios amor*, pues el amor es la mayor expresión de la voluntad. Mundo y hombre son queridos, existen porque Él lo quiere, y concede que el mundo y el hombre sean como el hombre quiera. La infinitud y la transcendencia divinas y su insondable voluntad constituyen el abismo ante el que el espíritu humano queda confundido y admirado de modo incomparable. Desde tal perspectiva, no son extraños el ateísmo y el agnosticismo sinceros (no los motivados por una corrupción moral). Se requiere *un máximo utopismo* para abrazar la patencia divina. Pero el espíritu humano se autentifica en la utopía, en el ideal, en lo que le supera y desafía.

El Dios físico es ahistórico. Es pura pieza natural del cosmos. El Dios político es antihistórico. Entorpece el libre curso de los acontecimientos humanos. *Sólo el Dios espiritual puede hacerse historia sin manipularla*. Su libertad engendra la del hombre en su tiempo vivenciado, en su historia. Sin desampararle, con discreción y responsabilidad, el Dios Espíritu, transcendente e inmanente a la vez, cuida de la marcha general de la historia y del hombre concreto. Pero no interrumpe la historia ni le impone un final feliz, pues acepta hasta las últimas consecuencias el gran riesgo de la libertad humana. Su labor es realmente artística, misteriosa, inaprehensible. Al crear al sujeto histórico, crea la historia. Por eso se compromete en la historia y se revela históricamente.

Por tanto, el que Dios sea espiritual, no implica que sea desencarnado. Antes al contrario, *su ser espiritual es condición de posibilidad de su encarnación*, de su "encarnación" o presencia ilimitada. La simple materia queda enclaustrada en una cuadrícula espacio-temporal. La espiritualidad de Dios le permite una "encarnación" ubicua, una personal presencia comprometida en la historia, sin que esto exija ni excluya una encarnación plena y concreta espacio-temporal.

Ahora, la presencia real de Dios en el mundo no siempre coincide con su aparición en la conciencia humana. Al estar tan confundido lo divino con lo natural, tanto en la visión del Dios natural como, sobre todo, en la del Dios mítico, lo divino todavía no había aparecido auténticamente en el pensamiento humano. Tal hecho corría parejo con la escasa autoconciencia de humanidad. Al contrario de lo que sostiene la simplista explicación positivista de los estadios de la humanidad, el umbral propiamente teológico se franquea no al inicio, sino como fruto de una larga maduración, aunque la experiencia religiosa sea tan antigua como la humanidad, por ser una experiencia de humanidad. Si cabe, el surgimiento de corrientes ateas y agnósticas potencia la posibilidad de una mayor conciencia sobre Dios como ser distinto y único. Sabemos que para inventar y descubrir adecuadamente a Dios, hemos de negar muchos ídolos o falsos dioses. La crítica atea se asemeja a la bíblica cuando insiste en rechazar los dioses falsos y esclavizantes. La crítica agnóstica se acerca al sentimiento de misterio vivenciado por toda persona que se reconozca religiosa.

En la larga maduración de la conciencia teológica es clave la revolución judía, asentada en la idea de creación, que depura el concepto de Dios como tal, como ser transcendente, y, a la vez, le devuelve cercano como ser comprometido con la historia, con la responsabilidad de aquél que se siente autor, padre de su criatura. El ser supremo estancado en la mera inmanencia, no había creado y por tanto no era el responsable fundamental del universo. La realidad no tenía responsable. No era querida. Nadie la había querido. Lo real era una gran masa impersonal, ordenada intelectualmente, pero carente de voluntad fundacional y de un destino. Su orden era el cíclico de lo natural, como el de las estaciones del cual dependen las cosechas. El mundo, y el hombre con él, era un hijo no querido, sin padre, aunque forzosamente se llegara a invocar a Dios como padre en algunas manifestaciones religiosas. Estas mismas manifestaciones dejan aflorar el profundo anhelo humano que se resiste a la más absoluta orfandad.

La misma inmanencia divina no estaba cabalmente depurada hasta que el pueblo judío fue evolucionando, en un pausado proceso marcado por ciertas experiencias intensas, hasta madurar su iden-

tividad como pueblo elegido, símbolo de una humanidad elegida, querida, creada con un proyecto ambicioso. Antes, lo divino resultaba demasiado lejano y ajeno, debido a su grandiosidad y arbitrariedad. De hecho, en última instancia no era responsable. Además, lo divino constituía un ser demasiado ordinario, no obstante sus poderes, por no ser creador y señor absoluto de la realidad, por no estar realmente por encima de todo. *El Dios pre-judío es demasiado lejano y ajeno y demasiado ordinario. No es auténtico Dios, no es absoluto. Principalmente le falta transcendencia, pero también inmanencia, y, como es lógico, el sutil equilibrio entre transcendencia e inmanencia.* Tal carencia se reflejaba en la antropología. El hombre sin un sentido depurado de su vocación transcendente, no podía asumir hasta las últimas consecuencias su tarea y su entraña históricas, su libertad individual y colectiva. Por contraste, cuando el hombre advierte su inclinación y su apertura transcendente, porque existe el ser plenamente transcendente, cobra mayor conciencia de su mundanidad simultánea.

La idea de creación es, por antonomasia, la idea de volición. Querer algo sin presupuesto alguno, constituye un inmenso e incomparable acto de voluntad. El crear a partir de la nada no puede partir más que del querer de quien puede quererlo: del omnipotente y omnivolente. Como acto de voluntad inteligente, es un acto eminentemente personal, que dota de un cálido carácter personal al mundo y sobre todo al hombre como ser más expresamente querido y semejante al voluntario creador. Siempre se ha concebido el hecho y el valor tanto de la creatividad como el de la voluntad. Pero hasta la revolución judía la creación y la voluntad eran muy limitadas en su base. Toda creación partía de algo dado y tenía un techo en cuanto a las aspiraciones. La voluntad se concentraba en esos islotes humanos y en lo divino, pero el piélago de masa impersonal no-querida inundaba.

La revolución cristiana descansa en la idea de la encarnación, que complementa la de creación y culmina, con audacia, el equilibrio entre lo transcendente y lo inmanente, tanto en el compromiso divino como en el proyecto humano. Dios se hace hombre, hace historia haciéndose historia, recorre todo lo humano, hasta lo ínfimo, excepto

el pecado, que, en propiedad, es lo antihumano.⁴ Esta íntima y concreta unión entre lo humano y lo divino, la cual no desfigura ni lo humano ni lo divino, es el modelo y el cauce de una divinización del hombre, tan auténtica como respetuosa de lo humano.

La resurrección, que representa la piedra de toque de la vivencia cristiana, debe entenderse no como una mera victoria sobre la muerte o una nueva vida mucho más feliz. En este caso no aportaría especial novedad a la historia: sería una prolongación o una relativa mejora de la historia. La resurrección constituye la divinización del humano, esto es, la plenitud absoluta de cuanto el deseo humano alcance, incluso más allá de su imaginación. *La resurrección completa el camino iniciado en la encarnación*, pues al asumir Dios íntima y completamente lo humano, lo humano resulta divinizado, a expensas tan sólo de la libre respuesta de cada humano. Completa, asimismo, la aventura emprendida en la creación, dado que la resurrección instaaura una re-creación, una nueva creación que eleva todo, y particularmente al humano, a una máxima cercanía a Dios. La encarnación es cercanía, cercanía histórica, que se estrecha en la resurrección, cuyo modelo y motor es la resurrección del Encarnado. Se crea o no, la propuesta es colosal. No se puede aceptar tal mensaje sin vivir en la más honda admiración. Supera con mucho

⁴ Enfrentándose al cristianismo, la apologética islámica insiste en carecer de la noción de pecado. Como en otras ocasiones, su táctica consiste en partir de una versión tópica y reducida del concepto cristiano, para después exponer como superior un término islámico. En realidad, muchas veces la concepción islámica es compatible o está ya contenida en la cristiana. En el caso del pecado, no es de recibo ridiculizar la vivencia cristiana de pecado como una mera ofensa a un Dios irascible. Claro está que, de suyo, nada de lo que haga un mortal, puede afectar al Señor eterno. La fibra sensible que le falta al islam, es la que desdeña en la idea de encarnación. Aunque el islam proclame la providencia misericordiosa de Allah, ésta nunca alcanzará la demostrada por Dios al hacerse uno de nosotros y entregarse sin reservas por amor. Con ello declara su auténtica y plena compasión. Dios quiere, elige, reír con nosotros y llorar con nosotros, como uno de nosotros, mas sin mermar su propio ser transcendente. Por supuesto que el pecado es, en primer término, dañar al hombre, una autodañación. Como hemos dicho, el pecado es lo inhumano. Pero Dios nos quiere tanto, que se duele de todo lo que perjudique al hombre. Como creador responsable, además, no es impasible ante lo que atenta contra su obra. Por tanto, el pecado cristiano es también "haram", como dice el islam, pero reconoce la ofensa a Dios creador y compasivo. *El Dios de la libertad no gusta de cargar con sentimientos de culpa, pero advierte de nuestras inhumanidades y nos ayuda a liberarnos de ellas.*

nuestras más halagüeñas expectativas, aunque, como ya indicábamos, la re-creación constituye el eje propio de nuestra libertad.

Es comprensible, pues, la resistencia judeo-islámica a la encarnación. Tras el salto inmenso de concebir a Dios en su definitiva transcendencia, después de subir tan alto, da vértigo caer tan bajo y afirmar simultáneamente la encarnación, que, además, es anonadada, estaurocéntrica. Es escandaloso que el Señor innombrable muera como un maldito. Pero el cristiano asume con osadía la vocación más profunda de la fe de Abraham, la de Dios comprometido hasta los tuétanos con el hombre y su historia de luchas y padecimientos.

Las similitudes señalables entre el cristianismo y otras religiones místicas, como la del culto a Mitra, *palidecen ante tal ímpetu poético.* Las modernas negaciones de la encarnación suelen proceder de una reducción de Jesús a profeta moralizador, mejor o peor apoyadas en una exégesis supuestamente más racional. Son aceptables en cuanto, con sinceridad, se presenten basadas en una pérdida de fe cristiana, si es que alguna vez se tuvo. Ni la mera lectura del Nuevo Testamento asegura la asunción de la propuesta cristológica, ni la desmiente. Pero desde la propia lectura y el análisis riguroso lo que se echa de ver a lo largo de los siglos, es esa propuesta desconcertante, pero alentadora, de la cercanía absoluta de Dios (Emmanuel). *El Absoluto lo hace todo absolutamente. También su cercanía la lleva hasta las últimas consecuencias.*

La encarnación no es una antropomorfización o personificación de lo divino, pues lo divino no se desnaturaliza para degradarse a la mortal humanidad. Igual que la humanidad queda respetada en la divinización o glorificación de la resurrección, la divinidad no se deteriora con la encarnación. La poética cristiana nos lo recuerda en la transfiguración, en la ascensión y en la parusía. Jesús no fue un Dios que dejó de serlo para venir a ser hombre. Jesús, hijo de María, es un hombre en el más pleno sentido. Es el modelo también en cuanto humano. Jesús es, así reza la propuesta cristiana, verdadero Dios y verdadero hombre a la vez. Conjugó ambas naturalezas en su total experiencia de anonadamiento (kénosis), que le privó de los privilegios divinos que habrían dulcificado sus trabajos. Ni al obrar milagros actuaba en calidad de Dios, sino como hombre que intercedía por los hombres ante Dios. En fin, *lo divino queda tras*

el velo transcendente del misterio más absoluto, y, al mismo tiempo, lo divino se hace completamente inmanente, hasta enterrarse.

El Dios espiritual y encarnado, transcendente e inmanente, no puede proponer una resurrección que descomprometa con la historia, con el presente diario. La perspectiva de la resurrección no ha de sembrar la pasividad de quien sólo espera un más allá glorioso. Los valores de la resurrección, los valores de la plenitud de la vida, hay que vivirlos lo más plenamente desde este vivir. De lo contrario, no tiene sentido el re-crear de la resurrección. Se re-crea sobre lo creado. Pero si aniquilamos nuestros días, la resurrección ni se anhela ni se merece. Con todo, la resurrección no puede comprarse con méritos, pues supera con creces el valor y la capacidad de nuestra naturaleza. El único mérito es aceptar con nuestro recto obrar y sentir una propuesta que nos supera y admira.

Proponer la resurrección, el hombre-resucitado, no es epistemológicamente más osado que proponer el super-hombre nietzscheano o el ideal hombre socialista de Marx. Ni uno ni otros son más o menos verificables. Pero el primero es más bello, más deseable, más utópico. La diferencia se da en que la concepción poética del hombre-resucitado se reconoce abiertamente, mientras que el hombre marxista se escuda en una supuesta "cientificidad" y el super-hombre nietzscheano es tomado como un concepto puramente "filosófico".

Como hemos ido viendo, el avance de la razón consiste principalmente en distinguir planos de lo real, mas de modo integrador. Sobre todo en los últimos tiempos se está cayendo en errores de reduccionismo y desintegración. Filosofía y teología han de distinguirse, pero su oposición o extrañamiento encierra una actitud de escasa autocrítica en filosofía o de cómodo fideísmo en teología. Desarrollemos filosofía y teología autónomamente, pero apliquémonos también a un estudio interdisciplinar entre ambas y de sus respectivas relaciones con otras ciencias. En ninguna olvidemos la perspectiva estética y poética. Busquemos *una fe racional*, pero no como la kantiana, que es más bien una fe utilitarista. Busquemos también *una razón poética*, que sepa crear y creer lo que nos re-cree, unificando en nosotros desde lo instintivo y animal hasta lo más espiritual.

El hombre es una síntesis libre, inestable, de bestia y divinidad. Ambas dimensiones son buenas y su unión equilibrada, aún mejor. “*Nostra omnis vis in animo et corpore sita est: animi imperio, corporis servitio magis utimur; alterum nobis cum dis, alterum cum belvis commune est*”, escribió Salustio en *La conjuración de Catilina*. Dejando al margen la distinción alma-cuerpo, lo que percibimos, es nuestra bestialidad (no simple doméstica animalidad) y nuestra divinidad vocacional (igualmente indomesticable). *El hombre es la bestia divina*. Por ello, refleja hasta en su ser-bestia la imagen de lo divino. Quien no tenga un directo interés por nuestras explicaciones sobre el Dios de la física frente al Dios de la libertad, puede enfocar estas reflexiones en términos del *hombre de la física frente al hombre de la libertad*. Sentirá la diferencia entre ser bestia de carga o ser bestia divina. □